

ISSN 0038-5050

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

2

1980



ИЗДАТЕЛЬСТВО • НАУКА •



АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ РАБОТЫ И ЗАДАЧИ СОВЕТСКИХ ЭТНОГРАФОВ

XXV съезд КПСС определил основные направления идеологической работы на современном этапе, указал пути повышения ее идейного уровня и эффективности.

Главные направления, формы и методы идейно-воспитательной деятельности в условиях развитого социализма, задачи усиления ее воздействия на повышение уровня коммунистической сознательности и творческой активности советских людей, на воспитание непримиримости к буржуазной идеологии четко обозначены в Постановлении ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы», развивающем исторические решения XXV съезда КПСС. Как сказано в постановлении, в настоящее время созданы широкие возможности для реализации программных целей нашей партии в области формирования коммунистической сознательности масс: воспитания всех трудящихся в духе высокой идейности и преданности социалистической Родине, делу коммунизма, коммунистического отношения к труду и общественной собственности, полного преодоления пережитков буржуазных взглядов и нравов, всестороннего гармонического развития личности, создания подлинного богатства духовной культуры.

В настоящее время партия располагает многочисленными, хорошо подготовленными кадрами идеологических работников, имеющих богатый опыт пропагандистской и агитационной работы. Создан мощный, оснащенный современной техникой информационно-пропагандистский аппарат — широко развиты печать, телевидение, радио. Вместе с тем, как отметил ЦК КПСС, в постановке информационной, идейно-воспитательной работы имеется немало слабостей и недостатков. «Главное состоит в том, что качество этой работы далеко не всегда отвечает возросшему образовательному и культурному уровню и запросам советских людей, недостаточно учитывает динамичность социально-экономических процессов и духовной жизни современного советского общества. Не всегда в должной мере учитывается характер резко обострившейся идеологической борьбы на международной арене»¹.

Поскольку в условиях развитого социализма более чем когда-либо актуально ленинское положение о том, что государство сильно сознательностью масс, и от успехов идеологической, политико-воспитательной работы все больше зависят ход экономического, социально-политического и культурного развития страны, укрепление ее международных позиций, Постановление ЦК КПСС обязывает обеспечить высокий научный уровень пропаганды и агитации. Необходимо доходчиво, ярко, без штампов и внешнего наукообразия показывать величие коммунистических идеалов, всепобеждающую силу марксизма-ленинизма, плодотворную неутомимую деятельность КПСС по укреплению могущества Советской Родины.

¹ Постановление ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы». — «Коммунист», 1979, № 7, с. 11.

ны и росту благосостояния народа, исторические преимущества социализма, его подлинный демократизм и гуманизм, глубоко и содержательно, на конкретных фактах раскрывать сущность советского образа жизни, достижения развитого социалистического общества, пути его постепенного перерастания в коммунистическое. В теоретической, во всей идеологической деятельности нужно в полной мере учитывать те особенности общественного развития, которые связаны с воздействием научно-технической революции. Важно, чтобы каждый советский гражданин ясно понимал, что делается и что следует делать для успешного решения очередных задач социально-экономического и культурного строительства, для дальнейшего развития советской демократии и укрепления социалистической государственности.

Как подчеркивается в Постановлении ЦК КПСС, высокий научный уровень воспитательной работы должен сочетаться с деловитостью, конкретностью и эффективностью пропаганды и агитации. В связи с этим выдвигаются следующие задачи: «Разъяснять социально-экономическую политику КПСС, направленную на повышение материального благосостояния и культуры народа, всемерно развивать социалистическое соревнование, движение за коммунистическое отношение к труду. Активно способствовать успешному решению исторической задачи соединения преимуществ социализма с достижениями научно-технической революции, обобщать и широко пропагандировать передовой опыт, успехи советской науки и техники. Настойчиво бороться за укрепление трудовой и государственной дисциплины, повышение ответственности за порученное дело, за экономию и бережное отношение к социалистической собственности, против расточительства, ведомственности и местничества. Советский человек должен ясно сознавать общественную значимость своего личного участия в выполнении народнохозяйственных планов, ускорении научно-технического прогресса, как решающего условия дальнейшего укрепления могущества Родины, победы коммунизма»².

Постановление ЦК КПСС требует развивать боевой наступательный характер, партийную страстность пропаганды и агитации. Необходимо поддерживать все новое и передовое, решительно бороться с чуждыми влияниями и пережитками прошлого, со всем тем, что мешает нашему движению вперед. Пропаганда и агитация должны мобилизовывать общественное мнение против враждебных советскому образу жизни явлений — таких, как пьянство, хулиганство, тунеядство, стремление урвать побольше от общества, ничего не давая ему, злоупотребление служебным положением, стяжательство и взяточничество, бесхозяйственность и расточительство, бюрократизм и бездушное отношение к людям. Воспитательная работа партийных и других организаций должна быть направлена на то, чтобы рекордные показатели новаторов были не самоцелью, а важным средством мобилизации трудовой энергии масс на повышение производительности труда, мощным резервом повышения эффективности производства и качества работы.

Важная задача идейно-политического воспитания — формирование у всех советских людей гордости за нашу социалистическую Родину, дальнейшее укрепление братской дружбы народов, пролетарского интернационализма.

Необходимо раскрывать закономерности развития социалистических наций, процесса их сближения в ходе коммунистического строительства. Взаимосвязь и единство патриотического и интернационального воспитания должны проявляться как в уважении к национальному достоинству людей, к национальным культурам, так и в непримиримости к рецидивам национализма и шовинизма. Постановление ЦК КПСС обязывает реши-

² Постановление ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы», с. 14.

тельно выступать против любой проповеди национальной исключительности, любых попыток пересмотреть с внеклассовых, внеисторических позиций те или иные явления, фигуры, концепции прошлого. В условиях обострения идеологической борьбы, когда национализм активно используется в качестве важнейшего орудия различных империалистических спецслужб в их подрывной деятельности против реального социализма, особую актуальность приобретают вопросы патриотического и интернационального воспитания.

Вывод XXV съезда КПСС о нарастании общности в политике, экономике и духовной жизни стран социалистического содружества подтверждается всем ходом общественного развития. Постановление ЦК КПСС обязывает систематически освещать жизнь социалистических стран во всем ее многообразии, обращая особое внимание на конкретный положительный опыт решения братскими партиями актуальных общественных проблем, на политическое, идеологическое, экономическое содружество братских государств, равноправный и взаимовыгодный характер их отношений.

В условиях обострения идеологической борьбы на современном этапе необходимо обращать особое внимание на разоблачение империалистической политики «холодной войны» и гонки вооружений, грозящей поставить мир на грань ядерной катастрофы, пропагандировать ленинскую политику мира и дружбы между народами. Надо вскрывать антинародную, антигуманную сущность современного капитализма, грабительский характер неоколониализма, разоблачать гегемонистский, великодержавный курс пекинских правителей.

Как говорится в Постановлении ЦК КПСС, в сфере коммунистического воспитания нет малосущественных, второстепенных задач. Партийные и советские органы, все общественные организации должны обеспечить единство идейно-политического, трудового и нравственного воспитания с учетом особенностей различных групп населения. При этом особое внимание следует уделять глубокому и всестороннему изучению общественного мнения, социологическим исследованиям. Необходимо более полно использовать воспитательные возможности социалистического соревнования, а при подведении его итогов обязательно учитывать не только производственные показатели, но и состояние воспитательной работы. Как подчеркивается в Постановлении ЦК КПСС, «сердцевиной идеологической, политико-воспитательной работы было и остается формирование у советских людей научного мировоззрения, беззаветной преданности делу партии, коммунистическим идеалам, любви к социалистической Отчизне, пролетарского интернационализма»³.

Постановление указывает на необходимость усилить разработку актуальных проблем марксистско-ленинской теории, вопросов идеологической работы. Основная задача таких исследований — глубокий анализ духовной жизни общества, выработка научно обоснованных рекомендаций по дальнейшему совершенствованию политико-воспитательной деятельности.

По-прежнему важной задачей ученых-обществоведов является разработка актуальных проблем материалистической диалектики, в частности, путей ее конкретного применения к познанию самых сложных явлений и процессов во всех областях действительности, а также к материалистическому осмыслению новейших достижений естественных наук.

В современных условиях очень важна дальнейшая углубленная разработка политической экономии социализма, как основы всех экономических наук, теоретической базы экономической политики КПСС. Неослабного внимания обществоведов-марксистов требуют исследования процес-

³ Постановление ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы», с. 15.

сов, происходящих в современном монополистическом капитализме, и блем мирового революционного движения.

Дальнейшее развитие социальной однородности нашего общества и ведущей роли рабочего класса, сближение наций и народностей, укрепление новой исторической общности — советского народа, закономерности и особенности формирования и развития общественного сознания в условиях развитого социализма также должны находиться в центре внимания всех обществоведческих научных дисциплин.

Как подчеркивалось на XXV съезде КПСС, возрастание роли общественных наук в идеологической работе неразрывно связано с повышением качества и комплексности научных исследований, особенно фундаментальных. Без фундаментальных исследований по всем направлениям общественных наук идеологическая, пропагандистская и воспитательная работа не сможет в полной мере выполнять свои задачи. Важная роль организации и проведения таких исследований принадлежит Академии наук СССР и ее институтам.

XXV съезд партии указал на необходимость повышения эффективности научных исследований. В каждом научном коллективе должна быть создана атмосфера творческого, смелого поиска, ясного понимания того, что главный путь повышения плодотворности исследований — всемерная концентрация усилий ученых на изучении кардинальных проблем, поставленных современным этапом общественного прогресса. Вместе с тем как отмечалось на Всесоюзном совещании идеологических работников 1 октября 1979 г., «нужно решительно избавляться от таких чуждых подлинной науке явлений, как умозрительные рассуждения, схоластика, цитатничество, поверхностное комментирование, а также формалистические упражнения под видом новаторства»⁴.

Среди важнейших задач, стоящих перед общественными науками, не мало таких, которые непосредственно касаются этнографии и должны решаться ею совместно с другими научными дисциплинами. В текущей пятилетке советские этнографы заложили хороший фундамент для изучения важных методологических и теоретических проблем в годы следующей, XI пятилетки. Так, проводились углубленные исследования социалистического быта и развития многогранной культуры советского народа значительно продвинулась вперед разработка проблем народонаселения советского образа жизни. Наши этнографы накопили уже определенные традиции в изучении современности и прогнозировании этнических процессов. Комплексный анализ изменений в этнических аспектах материальной и духовной культуры, в сфере языка и семейных отношений у народов СССР проделан в вышедшей вторым, дополненным изданием коллективной монографии «Этнические процессы в СССР»⁵. Здесь показано, что в ходе взаимообогащения и взаимовлияния культур народов нашей страны и усвоения ими достижений мировой культуры складывается не просто межнациональная, а общесоветская культура, которая проявляется не только в идеологической сфере, в области искусства и литературы, но и в повседневной жизни (общесоветские традиции, праздники, обряды, обычаи и т. д.).

Продолжая начатые исследования, советские этнографы в XI пятилетке сосредоточат внимание на раскрытии значения ленинских идей пролетарского интернационализма, исследовании формирования и развития социалистических наций, изучении процессов развития советского народа как новой исторической общности. Важное место отводится этносоциологическим исследованиям современных национальных процессов в СССР. В коллективной монографии «Социально-культурное развитие и сближение советских наций» будут обобщены итоги этнографических и

⁴ М. А. Суслов. Дело всей партии. — «Коммунист», 1979, № 15, с. 29.

⁵ «Этнические процессы в СССР». М., 1977.

этносоциологических исследований в Эстонии, Молдавии, Грузии, Узбекистане и ряде областей РСФСР, показаны взаимосвязь этнических и социально-экономических аспектов национальных процессов на современном этапе, а также конкретный механизм диалектической взаимосвязи двух основных тенденций: развития и сближения наций в СССР.

Больше внимания в предстоящей пятилетке следует уделить изучению преобразований культуры и быта народов СССР. При этом должны получить освещение изменения в демографической структуре и социальных факторах жизни, в культурном облике, семейно-бытовых и межличностных национальных отношениях как сельского, так и городского населения СССР.

Как и прежде, весьма актуальна научная разработка вопросов этногенеза и истории формирования культуры народов СССР. Актуальность этих исследовательских направлений определяется, в частности, тем, что они имеют большое значение как для патриотического и интернационального воспитания трудящихся, так и для борьбы с проявлениями национализма, шовинизма, местничества, неклассового подхода к оценке исторических событий и попыток воспевать патриархальщину. Чрезвычайно важна проводимая Институтом этнографии АН СССР совместно с родственными научными учреждениями союзных и автономных республик работа по созданию историко-этнографических атласов, посвященных крупным регионам СССР, которые охватывают несколько республик с многонациональным населением. В ближайшие годы завершится подготовка историко-этнографических атласов Прибалтики, Кавказа, Юго-Запада СССР, Средней Азии, Поволжья. Необходимо отметить, что при этом история формирования культуры изучается не по каждому народу изолированно, а в тесной взаимосвязи с культурой соседних народов, с широким использованием сравнительно-исторического метода.

Особое внимание этнографов в новой пятилетке должно быть по-прежнему привлечено к изучению таких компонентов духовной культуры, как религия, обычаи и обряды. Как свидетельствуют этнографические материалы, изменение обрядности у народов нашей страны является чрезвычайно сложным процессом. Однако в этой сфере отчетливо прослеживаются две тенденции — исчезновение устаревших обычаев и элементов обрядности и утверждение общесоветских черт и новых традиций.

В связи с возрастанием роли религиозного фактора в национально-освободительных движениях и жизни некоторых развивающихся стран необходимо еще более широким фронтом, совместно с представителями других общественных наук, вести изучение мировых религий и их роли в современных условиях. В предстоящей пятилетке намечается подготовить атлас «История религий и атеизма», куда войдут материалы по этнографии и географии религий, истории религиозных верований, культов, церквей, по развитию свободомыслия и атеизма.

На XXV съезде КПСС тов. Л. И. Брежнев отмечал, что «нет ничего практичнее, чем хорошая теория»⁶. В предстоящей пятилетке следует продолжить разработку теоретических основ этнографической науки, которой отводится важная роль в комплексном изучении истории народов мира.

Существенное место в разработке методологических проблем этнографии занимает уточнение ее понятийного аппарата. Совместно с учеными ГДР ведется работа по созданию фундаментального труда, посвященного основным понятиям и терминам этнографической науки. Этот труд призван содействовать углубленной разработке ее важнейших категорий и их интернациональной унификации, что весьма важно для международного сотрудничества в области этнографии и смежных научных дисциплин. Намечается также создание обобщающих трудов по истории отече-

⁶ «Материалы XXV съезда КПСС». М., 1976, с. 48.

ственной и зарубежной этнографии, в частности коллективной монографии «Современная западная этнология».

К числу фундаментальных научных проблем, которыми занимаются советские этнографы, относится творческая разработка марксистско-ленинской концепции первобытности и процесса возникновения классов и государства. Теоретические исследования по этой проблематике и связанные с ними работы более частного характера имеют актуальное мировоззренческое значение и дают большой фактический материал для борьбы с буржуазной идеологией, в защиту марксистских концепций исторического процесса. В предстоящей пятилетке в Институте этнографии АН СССР будет завершена работа над обобщающим трехтомным исследованием «История первобытного общества». Главная его задача — разработка наименее исследованных и требующих переосмысления в свете новых данных науки проблем первобытной истории, в частности таких, как рубежи антропосоциогенеза, специфика первобытной экономики, конкретные механизмы классово- и политогенеза. Будут разрабатываться и другие проблемы, связанные с переходом от первобытнообщинного строя к раннеклассовому обществу.

Этнографы, как и все советские ученые-обществоведы, активно участвуют в идеологической борьбе. Этнография в тесном содружестве с социологией, психологией и антропологией предоставляет нашей партии важное орудие для борьбы против расизма, шовинизма, национализма во всех их видах и псевдонаучных проявлениях. В новой пятилетке будет продолжено критическое рассмотрение различных расистских по своей сути теорий, пытающихся найти обоснование в этнографическом и антропологическом материале, реакционных течений в зарубежных этнографических школах. Этой проблематике будут посвящены специальные сборники, а также статьи и другие материалы, публикуемые в ежегоднике «Расы и народы» и журнале «Советская этнография». В целях более эффективной пропаганды за рубежом достижений советской этнографической науки в области исследований различных современных проблем, в первую очередь советского образа жизни, решения национального вопроса в нашей стране, сближения и развития советских наций, в предстоящей пятилетке будет предпринята широкая публикация книг и статей советских этнографов на иностранных языках.

Участие этнографов в осуществлении Постановления ЦК КПСС «О дальнейшем усилении идеологической, политико-воспитательной работы» должно проявиться и в еще большей активизации их деятельности по распространению накопленных ими знаний среди широких народных масс. Эта работа включает публикацию научно-популярных книг и статей, выступления по радио и телевидению, деятельность этнографических и историко-краеведческих музеев, издание рассчитанной на массового читателя серии «Страны и народы». За последние годы на этом поприще достигнуты немалые успехи. Но нужно признать, что имеются тут и неиспользованные резервы. Еще более разнообразить и совершенствовать формы пропаганды научных знаний, усиливать ее связь с жизнью, развивать ее наступательный характер, всегда заботиться о сочетании глубины и содержательности с яркостью и доходчивостью — почетный долг советских этнографов.

Как подчеркивалось на Всесоюзном совещании идеологических работников в октябре 1979 г., необходимым условием дальнейшего усиления всей идеологической работы в стране является глубокое освоение и творческое применение теории и методологии марксизма-ленинизма самими идеологическими кадрами. Это принципиальное положение, полностью относящееся и к кадрам этнографов, особенно актуально в дни, когда советский народ и все прогрессивное человечество отмечают 110-ю годовщину со дня рождения В. И. Ленина. «Богатейшее идейное наследие Ленина, — говорится в Постановлении ЦК КПСС, посвященном этому

юбилею,— революционно-критический дух его учения, последовательность и твердость в защите коренных принципов марксизма от оппортунистических искажений, вся его жизнь служат неиссякаемым источником революционной мысли и революционного действия для современного международного коммунистического, рабочего и национально-освободительного движения»⁷.

Одной из важных форм повышения идейно-теоретического уровня кадров этнографов являются методологические семинары, работающие в этнографических научных учреждениях страны. На этих семинарах обсуждаются актуальные научные и политические проблемы в свете основополагающих идей классиков марксизма-ленинизма, решений партийных съездов, постановлений ЦК КПСС, трудов Л. И. Брежнева. Необходимо добиваться дальнейшего улучшения работы методологических семинаров, повышения их роли в идейной закалке этнографов. В 1979 г. впервые в нашей стране были проведены Всесоюзные школы-семинары по этнографии и этносоциологии, посвященные задачам совершенствования методологии и методики научных исследований и их координации в масштабах всей страны. Эта инициатива заслуживает внимания и поддержки. Информационные материалы о работе двух упомянутых школ-семинаров и методологического семинара Института этнографии АН СССР публикуются в этом номере нашего журнала.

Сосредоточив свои усилия на изучении кардинальных проблем, диктуемых современным этапом общественного развития, подняв на уровень новых задач организацию научных исследований и научно-популяризаторскую работу, советские этнографы внесут свой вклад в выполнение Постановления ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы», достойно встретят 110-ю годовщину со дня рождения В. И. Ленина и XXVI съезд КПСС.

⁷ Постановление ЦК КПСС «О 110-ой годовщине со дня рождения Владимира Ильича Ленина». — «Коммунист», 1980, № 1, с. 4.

Л. Н. Чижикова

ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЭТНОКОНТАКТНОЙ ЗОНЫ

(на примере Белгородской области)

Современная бытовая культура состоит из сложных напластований, возникших в разные исторические периоды в результате взаимодействия разнообразных факторов. Она формируется на основе сложного синтеза прогрессивных традиций прошлого и новых форм, рожденных социалистической действительностью. Как известно, традиции, наблюдаемые в современном быту, не остаются неизменными. За годы Советской власти под влиянием совокупности многих факторов — социалистического переустройства быта, технического прогресса, возрастающей мобильности сельских жителей, изменения их вкусов, представлений, роста культуры — возникают новые традиции. Наряду с этим многие традиционные особенности, сложившиеся в прошлом, трансформируются, исчезают или, наоборот, получают дальнейшее развитие и распространение.

Одним из наиболее устойчивых компонентов современной бытовой культуры, в котором можно проследить традиции, формировавшиеся в различные исторические эпохи, является свадебная обрядность. В очень сложном комплексе свадебного ритуала, распадающемся на многочисленные обрядовые действия, и в настоящее время еще нередко наблюдаются пережитки архаических форм обычаев, верований, семейно-брачных отношений, отразившие социальные, правовые, религиозные представления и мироощущение народных масс разных исторических эпох.

В свадебных обрядах ввиду их особой стойкости отчетливо проявляется этническая специфика бытовой культуры различных групп населения, что хорошо прослеживается при изучении свадебной обрядности в полосе смежных этнических территорий в условиях, благоприятных для прямых контактов этносов.

Все это позволяет рассматривать свадебные обряды как один из интереснейших источников при исследовании этнической истории и межэтнических связей населения таких районов. Свадебные обряды впитали в себя черты культуры многих поколений крестьян, свидетельствующие о красоте, яркости, многообразии народного творчества. Поэтому научный анализ современных обрядов необходим также в связи с развернувшейся в стране планомерной работой по разработке советской свадебной обрядности, осуществляемой различными общественными организациями и учреждениями под руководством партийных органов¹.

¹ См.: И. А. Кривелев. Современные обряды и роль этнографической науки в их изучении, формировании и внедрении. — «Сов. этнография» (далее СЭ), 1977, № 5; «Радянські свята і обряди в комуністичному вихованні». Київ, 1978, с. 93—104; С. Е. Стеценко. Развитие новой советской обрядности в Украинской ССР. — СЭ, 1978, № 6.

Статья написана на материалах экспедиционных обследований сельских жителей, проведенных сотрудниками Института этнографии АН СССР в 1977—1978 гг. в районах смешанного русско-украинского расселения на территории Белгородской области². Во время полевой работы мы стремились выявить развитие свадебной обрядности, степень бытования традиционных обычаев и обрядов, сложившихся в дореволюционном прошлом, их функции в современной жизни. Опрашивались информаторы разного возраста, в общей сложности сведения были получены от 66 человек. Кроме того, нам удалось присутствовать на пяти свадьбах в селах Глуховка, Афанасьевка, Муром, Кустовое и Нижние Пены.

Свадебные обряды (наряду с другими компонентами традиционной бытовой культуры) изучались в 20 селах: Афанасьевка, Глуховка, Иловка, Репенка Алексеевского района; Фоцеватово Волоконовского района; Васильдол и Великомихайловка Новооскольского района; Анновка, Ломово, Новая Слободка, Самойловка Корочанского района; Архангельское и Муром Шебекинского района; Кустовое, Мошеное, Серетино Яковлевского района; Нижние Пены и Теребreno Ракитянского района. Реконструктивная работа, кроме того, проводилась в пограничных Волчанском районе (села Гатище, Старица) Харьковской области и Острогожском районе (с. Хохол-Тростянка) Воронежской области.

Задача данной статьи — обратить особое внимание на характер сохранения в современной свадьбе традиций, бытовавших в данных районах в конце XIX — начале XX в.

Исследуемые районы относятся к области древнего расселения восточных славян, однако в связи с опустошительными набегами татар они были в основном заселены лишь в XVI—XVII вв. Волны переселенцев передвигались в исследуемые районы из центральных областей Русского государства, а также из центральных и западных районов Украины, находившихся под властью Речи Посполитой. В результате в Курской и Воронежской губерниях при общем преобладании русского населения возникло значительное число украинских поселений. В частности, украинскими переселенцами были основаны села Анновка, Архангельское, Великомихайловка, Самойловка, Хохол-Тростянка. Села Гатище, Серетино, Старица заселялись и русскими, и украинцами.

Сформировавшееся в этот период русское и украинское население не было этнически однородным, поскольку в его состав вливались переселенцы из различных районов России и Украины.

Происходившие на данной территории сложные колонизационные процессы, разнообразные социально-экономические условия развития тех или иных сел, разнородность этнического, а также социального состава населения — все эти факторы оказывали влияние на процесс формирования свадебной обрядности.

Традиционная свадебная обрядность конца XIX — начала XX в. в обследованных районах слагалась из нескольких основных компонентов. Предсвадебный цикл обрядов, как и повсюду, начинался со сватовства. Затем в русских селах в доме невесты устраивали «пропой» («запой», «запитушки», «пропиванки», «пропойцы»), а в богатых семьях — и «сговор», где собирались ближайшая родня жениха и невесты и решались хозяйственные и организационные вопросы, связанные с заключением брака. Пропой или сговор играли роль помолвки и являлись как бы символическим актом, закрепляющим семейное решение о заключении брака. Здесь же совершались и многочисленные обряды, символизирующие соединение молодых; затем их представляли родственникам, происходили обмен дарами и совместная трапеза. В селах, заселявшихся укра-

² В сборе материалов по свадебным обрядам автору помогали ст. лаборант Ин-та этнографии АН СССР Т. А. Листова и фотографы Г. В. Кирсанов и Б. И. Смехов.

инцами, предсвадебные торжества назывались «сватання», «заручини», «могорич», «змовини». По своим функциям они не отличались от русского пропоя и сговора, однако имели некоторые особенности: гостей у украинцев угощали родственники невесты (у русских родные жениха привозили в дом невесты полный обед), меньше значения придавалось одариванию, в некоторых селах, как и во многих районах Украины³, невеста «перевязывала» (т. е. одаривала) «рушниками» и платками ближайших родственников жениха. Во многих русских и украинских селах после пропоя (или сватання) родственники невесты осматривали дом и хозяйство жениха («оглядины», «гляденки», «дворы глядеть»).

Характерные для всех восточных славян молодежные вечера накануне свадьбы — «девишник», «вечерина», насыщенные песнями и обрядами, в начале XX в. или не сохранились, или проходили в модифицированной форме. Во всех обследованных селах был известен «каравайный» ритуал. Каравай — круглый большой хлеб, украшенный фигурками из теста, — выпекали накануне свадьбы в доме жениха и невесты; в украинских селах пекли еще и «шишки» — булочки, по форме напоминающие сосновые шишки.

Свадьба — кульминационный момент свадебных обрядов, обычно происходила в воскресенье. Почти повсюду венчание совершалось в тот же день, лишь в Нижних Пенах и Самойловке молодые часто венчались за несколько дней до свадьбы. В XIX — начале XX в. на данной территории отмечались различия в последовательности обрядов главного дня свадьбы. В русских селах Афанасьевка, Васильдол, Фощеватово, Кустовое, Нижние Пены, в украинском селе Архангельское и русско-украинском Гатище, как и в большинстве районов северной и среднерусской полосы России, а также во многих южнорусских уездах, акт венчания был органично включен в систему народных свадебных обрядов: свадьба в доме невесты предшествовала венчанию, а свадьба в доме жениха происходила после венчания. В доме невесты, куда утром прибывал свадебный поезд жениха, совершались обряды «выкупа» невесты и «прощания» ее с родственниками. После венчания в доме жениха концентрировались основные обряды свадебного ритуала: «повивание невесты» (надевание на нее женского головного убора), «постельный» обряд, одаривание («золочение» молодых), преподношение подарков от родни невесты родне жениха, торжественный свадебный обед. В русских селах Репенка, Муром, Ломово, Новая Слободка, в украинских Великомихайловка, Самойловка и Старица в день свадьбы с утра происходило венчание, и только после возвращения жениха и невесты из церкви в родительские дома, жених снаряжал торжественный свадебный поезд за невестой, и основные свадебные обряды этого дня происходили в доме невесты: выкупы, повивание невесты, «посад», раздача каравая, одаривание и др. В дом жениха молодые приезжали только к вечеру, иногда здесь повивали невесту и обменивались дарами. Но чаще главный свадебный обед и одаривание происходили после «постельного» обряда, на другой день, т. е. в понедельник. Второй вариант свадьбы в XIX — начале XX в. был распространен на значительной территории Украины, встречался он и в некоторых русских селах южнорусских губерний. Возможно, правильно предположение К. В. Чистова, что это более ранняя стадия в развитии восточнославянского свадебного обряда и что в XVI—XVII вв. в такой форме он бытовал и в центральных губерниях России⁴. В XIX в. отмеченные выше различия в свадьбе уже имели региональную локали-

³ См. В. К. Борисенко. Нова весільна обрядовість в сучасному селі. Київ, 1979, с. 28.

⁴ К. В. Чистов. Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда. — «Проблемы типологии в этнографии». М., 1979, с. 228—229.

зацию, преобладая в тех или иных районах расселения восточнославянских народов. На обследованной нами территории в некоторых селах (Глуховка, Анновка) в конце XIX — начале XX в. отмечались оба варианта свадьбы, что, по-видимому, объяснялось активными процессами культурных взаимовлияний в районах чересполосного русско-украинского расселения.

Сложная структура изучаемого свадебного ритуала формировалась на основе древних традиций, общих для всех восточных славян, а также компонентов, позднее более характерных для центральной и северной полосы России, и особенностей, принесенных переселенцами с Украины. В свадебном обряде русских и украинских групп на обследованной территории обнаруживается много общего. Эта общность развивалась как за счет архаичных черт, свойственных свадьбе всех восточных славян (обряды «свода» жениха и невесты, состав свадебных чинов и свадебного поезда жениха, выкупы невесты, надевание на нее женского головного убора — «повивание», «окручивание», — обсыпание молодых хлебом и зерном, публичное одаривание, «постельные» обряды и др.)⁵, так и за счет особенностей, возникших, по-видимому, позднее в результате русско-украинских взаимовлияний (более развитый каравайный ритуал, многие обряды послесвадебного цикла, структура свадьбы и др.). Вместе с тем в русских селах прослеживались специфические традиции; с одной стороны, это черты более характерные для свадьбы средней и северной полосы России (в обычаях и обрядах «пропоя», «сговора», предсвадебных вечеров, «кладки» — предсвадебного денежного взноса жениха родне невесты, плачей и причитаний невесты и ее подружек, в последовательности свадебных действий в главный день свадьбы и др.); с другой стороны, — особенности, типичные для русской свадьбы многих южнорусских губерний (более веселый, игровой характер всей свадьбы, жизнерадостный настрой песен, большее распространение каравайного ритуала). В селах же, заселенных украинцами, традиции, принесенные выходцами с Украины, проявлялись в особенностях обрядов «сватання», «заручин», в характере одаривания гостей и участников свадьбы, в структуре первого дня свадьбы, в обрядах послесвадебного цикла («перезва»), в свадебных песнях и причетах, в терминологии отдельных элементов обряда.

С конца XIX в. под влиянием проникновения в деревню товарно-денежных отношений и усилившихся социально-экономических и культурных связей с городом происходит постепенное упрощение, сокращение и даже выпадение некоторых древних обрядовых актов (упрощаются обряды сватовства, пропой нередко объединяется со сговором или сговор — с предсвадебными вечерами). Забываются или переосмысливаются древние религиозно-магические мотивы отдельных элементов обряда, которые постепенно приобретают развлекательный характер.

Социально-экономические и культурные преобразования, происходившие в стране после победы Великой Октябрьской социалистической революции, а также законодательные акты Советского правительства, отражающие и закрепляющие эти преобразования, привели к коренным изменениям экономической основы семьи и всей совокупности семейно-брачных отношений. По мере расширения и углубления хозяйственно-экономических и культурных межэтнических контактов, роста образования и изменения мировоззрения сельских жителей вместе с увеличением дисперсности в расселении русских и украинских групп, а следовательно, и с расширением сферы общения молодежи растет число

⁵ См.: А. Терещенко. Быт русского народа, ч. 2, СПб., 1848, с. 48—49; А. И. Козаченко. К истории великорусского свадебного обряда. — СЭ, 1957, № 1, с. 58—60; М. Г. Рабинович. Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978, с. 225—240, и др.

национально-смешанных браков, одного из факторов межэтнической интеграции и естественной ассимиляции населения в районах смешанного расселения⁶.

Развитие общественного сельскохозяйственного производства, рост материального благосостояния населения, повышение культурного уровня, изменение потребностей, вкусов сельских жителей, активные процессы межэтнической и межсоциальной интеграции определяют формы и содержание современного свадебного ритуала. Новые прогрессивные черты, органично вплетаясь в структуру свадебного ритуала, постепенно становятся неотъемлемыми компонентами современной бытовой культуры.

В настоящее время в организации и проведении сельской свадьбы активное участие принимают администрация колхозов и совхозов, представители сельских общественных организаций. На свадьбу обычно выделяется транспорт, отпускаются по себестоимости продукты, оказывается материальная помощь новобрачным и др. Для лучших производителей колхозы и совхозы иногда устраивают комсомольские свадьбы, всю организацию которых берет на себя общественность. Такие свадьбы обычно происходят в клубе (или Доме культуры) в праздничной торжественной обстановке. На них приглашаются представители общественности, товарищи по работе, друзья и родственники новобрачных. От колхоза (совхоза) новобрачным преподносят ценные подарки, а иногда и ключи от новой квартиры. В современном свадебном ритуале значительно возросла роль друзей и товарищей новобрачных. Прежние локальные соседские связи между людьми в значительной степени заменились производственными. Многие товарищи по работе являются друзьями новобрачных и почетными гостями на свадьбе. Они сопровождают новобрачных на церемонию регистрации брака, торжественно поздравляют молодоженов, преподносят им подарки, занимают почетные места за свадебным столом (тогда как в прошлом неженатые друзья проводжали молодых только до дома жениха, потому что на главном свадебном застолье могли присутствовать лишь женатые).

Одним из основных моментов современного свадебного ритуала стала церемония регистрации брака в сельсовете или в клубе (в Доме культуры). Превращение акта гражданской регистрации брака в обрядовый торжественный церемониал происходило в 1960—1970-е годы. В обследованных селах, как и во многих других районах страны⁷, церемония торжественной регистрации брака формировалась, с одной стороны, в процессе активной планомерной работы в этом направлении республиканских, областных, районных и сельских общественных организаций, а с другой — в результате творчества широких масс сельского населения. В итоге в настоящее время почти во всех сельских Советах регистрация брака совершается по заранее разработанному сценарию. В него наряду с компонентами, общими для многих районов страны⁸, включаются специфические черты, сложившиеся на основе взаимодействия местных традиций и инноваций.

В празднично украшенное помещение, где происходит регистрация брака, поздравить новобрачных, разделить счастливое событие их жизни помимо близких друзей и родственников приходят представители сельской общественности, товарищи по работе. Нередко на это торжество собирается значительная часть населения села. Все празднично одеты, много цветов. Под музыку жених и невеста по ковровой дорожке входят в зал. Их торжественно встречает (иногда «с хлебом-солью» на рушнике) ведущий регистрацию брака (обычно председатель или депутат

⁶ См. «Современные этнические процессы в СССР». М., 1977, с. 433, 460—483.

⁷ См. В. К. Борисенко. Указ. раб., с. 89—117.

⁸ Там же.



Рис. 1. Торжественное вручение свидетельства о браке (с. Афанасьевка), здесь и далее фото Б. И. Смехова

сельского Совета). После его напутственной речи, оформления официальных документов, обмена кольцами и вручения новобрачным свидетельства о браке (рис. 1) их поздравляют представители партийных, комсомольских, профсоюзных организаций, товарищи по работе, а также друзья и родные, преподносят им подарки. Торжественно звучит музыка. Члены художественной самодеятельности (или пожилые люди) иногда исполняют традиционные свадебные песни. В с. Нижние Пены подружки невесты, одетые в национальные русские костюмы, поют старинные величальные свадебные песни. В Глуховке и Кустовом новобрачные танцуют вальс. В Анновке и Гатище жених несет невесту до машины на руках. По народной традиции их обсыпают хмелем, зерном, конфетами. Повсюду церемония регистрации брака совершается в эмоционально-приподнятой, праздничной, радостной, торжественной обстановке. Современный обряд регистрации брака пользуется большой популярностью среди всех слоев сельского населения, он почти повсюду вытеснил обряд церковного бракосочетания.

После регистрации молодожены возлагают цветы к памятнику В. И. Ленину или погибшим воинам. Этот обычай, возникший в послевоенные годы и широко распространенный теперь, стал традицией, символизирующей советский патриотизм, глубокое уважение к героическому прошлому нашей Родины. Прогрессивные черты современной свадебной обрядности, обусловленные социально-экономическими преобразованиями, свидетельствуют о больших изменениях в мировоззрении и психологии широких масс сельского населения.

Новые черты в современной сельской свадьбе органично соединяются со старыми, порой архаичными обычаями и обрядами, составляя целостный комплекс нынешнего свадебного ритуала. Сложившиеся в далеком прошлом традиции, естественно, не остаются неизменными, они переосмысливаются, видоизменяются, трансформируются. Одни старые обряды исчезли, другие приобрели более обобщенный характер за счет объединения двух или нескольких обрядов. В современной свадьбе значительно сократился предсвадебный цикл старых обрядов, теперь не всегда устраивают запой (пропой) и сговор в русских селах, сватанья, змовини, могорич в украинских селах. Исчезли моменты, обусловленные

в прошлом патриархальным укладом семьи, прежней хозяйственно-экономической функцией брака (например, оплакивание невестой и ее подружками девичьей воли, особое поведение просватанной девушки, «кладка» — предсвадебный денежный взнос жениха родне невесты, осмотр дома и хозяйства жениха, шитье приданого и др.). Сохраняющиеся традиционные обряды или отдельные их элементы утрачивают свое прежнее значение и содержание, забыта их древняя религиозно-магическая символика. Одни обряды продолжают бытовать формально, в силу инертности традиции. Другие приобретают новое значение и звучание, изменяется отношение к ним, иной становится и манера их исполнения. Усиливаются развлекательно-игровые, театрализованно-зрелищные, а также престижно-показные функции обряда.

Наблюдения самой свадьбы и опрос информаторов показали тем не менее, что во всех селах в настоящее время на свадьбах выполняется значительная часть старинных обычаев и обрядов, бытовавших в начале XX в. Причем в последние 15—20 лет идет процесс как бы вторичного возрождения традиционной обрядности, бытовавшей во многих селах до конца 1930-х годов. Это связано, по-видимому, с общей тенденцией возрастания интереса к национальным традициям, а также и с подъемом материального благосостояния сельских жителей.

Можно отметить, что старые традиционные свадебные обряды лучше сохраняются там (села Афанасьевка, Глуховка, Иловка, Мошеное, Нижние Пены, а также Анновка), где прослеживаются этнические традиции также в современной одежде, в песенной, хореографической и музыкальной культуре. Вопрос о причинах устойчивости традиционно-бытовой культуры в тех или иных селах требует дальнейшего тщательного исследования. Она определяется, вероятно, сложным сочетанием разнообразных факторов социально-экономического, этнического и психологического характера.

В свадьбах, зафиксированных нами в 1977—1978 гг., степень сохранности традиционных элементов варьирует. Эта вариативность в определенной мере зависит от социально-профессионального положения и культурного уровня брачащихся. Интересно, что молодые люди, выехавшие из села в город на учебу или на работу (характерная особенность современных демографических процессов), свадьбу справляют в родном селе. Если родители одного из вступающих в брак живут в городе, свадьба происходит и в городе, и в селе. В том случае, если жених и невеста либо один из них работают в городе, а также в среде местной сельской интеллигенции в свадьбе обычно больше отступлений от принятого в данном селе традиционного ритуала, сильнее проявляется организующая роль молодежи, чаще отступления от старых обрядов или их игнорирование.

Вместе с тем насыщенность свадебного ритуала традиционными действиями не всегда находится в прямой зависимости от отношения к ним жениха и невесты. В селе, по-видимому, в большей степени, чем в городе⁹, еще и в наши дни значительное влияние имеет сложившееся общественное мнение, представления и пожелания родителей и родственников. Свадьба в селе обычно происходит под руководством людей среднего или старшего поколения, среди которых есть своеобразные организаторы свадеб, их приглашают в «дружки» и «свахи»¹⁰. Вместе с тем

⁹ См. Г. В. Жирнова. О современном городском свадебном обряде (по материалам экспедиции в малые и средние города центральной полосы РСФСР).— СЭ, 1971, № 3, с. 72—73.

¹⁰ Заведующая Нижнепенским почтовым отделением связи Е. Г. Кардашева (1922 г. рожд.) рассказывает, что она и ее сестра руководят всеми свадьбами, совершаемыми в селе, знают старинные свадебные песни, а их родственник всегда «ходит в дружках». По ее мнению, организация свадьбы зависит от дружки, свахи и от хо-

нельзя не отметить и то, что в тех селах, где придается особенно большое значение старинным свадебным обрядам, местная молодежь их знает и относится к ним весьма положительно. Так, ученицы 10 класса в Нижних Пенах хорошо осведомлены обо всех деталях традиционной свадебной обрядности¹¹.

И в настоящее время все сельские свадьбы, как и в прошлом, начинаются со сватовства, однако функции его теперь совершенно иные. В обследованных селах, как и повсюду, брак заключается по взаимной склонности и договоренности молодых людей, родители имеют право лишь совещательного голоса. Поэтому сватовство давно уже потеряло свой главный смысл — получение согласия со стороны родителей. Основная цель сватовства в наше время — торжественное утверждение в семье принятого молодыми решения о вступлении в брак, а также знакомство родственников обеих сторон (особенно если жених и невеста из разных населенных пунктов) и обсуждение вопросов, связанных с организацией свадьбы и материальными расходами на нее. Новое содержание этого обычая определяет и иной состав действующих лиц. Форма же проведения сватовства еще сохраняет некоторые традиционные особенности: сваты приходят (или приезжают) вечером, иногда сватовство начинают с традиционного иносказательного диалога об охоте на куницу (голубку или ярочку), оказавшуюся в этом доме, у жениха и невесты формально спрашивают согласие на брак, сторона жениха приносит хлеб, вино, закуску и угощает родственников невесты, которые в свою очередь заранее готовят праздничный ужин.

Во многих русских селах (Афанасьевка, Васильдол, Фощеватово, Муром, Мощеное, Нижние Пены) еще сохраняется пропой (запой, запитушки, пропойцы). Он обычно устраивается в том случае, если жених и невеста живут и работают в одном селе. Обряды, связанные с пропоем, бытуют по традиции, поскольку прежняя их функция — закрепление соглашения о браке, знакомство представителей обеих сторон и договор о свадьбе — теперь переносится на сватовство. В Нижних Пенах нам рассказывали, что в последние годы пропой устраивают даже чаще, чем в начале XX в., «потому что жить стали богаче»¹². Во многих случаях частично сохраняется и старая форма обряда: родственники жениха несут в дом невесты закуски и выпивку человек на 20—30 для угощения родственников невесты; родители невесты в свою очередь угощают родственников жениха (в последнее время гости жениха и невесты часто за столы садятся вместе). В Афанасьевке, Васильдоле и Мощеном невеста, как и прежде, преподносит подарки родителям и родственникам жениха, ее же отдаривают деньгами. В Мощеном сохраняется старинный обряд «свода» жениха с невестой. Так же, как и раньше, подруги или сваха вызывают невесту песней, жених должен отыскать ее, окруженную подругами, и поцеловать. Это один из вариантов старинного обряда («злучення» у белорусов), символизирующего нерушимое соединение молодых¹³.

В Анновке, основанной украинцами, после сватовства иногда устраивается «могорич», обряд, по значению идентичный пропою. Однако здесь в отличие от русских сел всех гостей угощают родственники невесты, сторона жениха приносит только вино.

Накануне свадьбы еще и теперь повсюду выпекают каравай и шишки, последние — у украинских, а также в русских селах Муром и Кусто-

зяев (Архив Ин-та этнографии АН СССР. Материалы Южнорусского отряда Восточнославянской экспедиции, 1978 г. Полевые тетради Л. Н. Чижиковой — далее АИЭ, МЮОВЭ, 1978, — л. 500).

¹¹ Там же, л. 421—430.

¹² Там же, л. 422.

¹³ См. Н. М. Никольский. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956, с. 46, 80—83.



Рис. 2. Привезли приданое (с. Афанасьевка)

вое. По-прежнему, с пирогом ходят на сватовство, караваем украшают свадебный стол и оделяют гостей во время даров (в Муроме «дружко» и «свах» выносят «на дары» по традиции каравай в сите), с караваем (или пирогом) встречают молодых в доме жениха, шишками угощают всех гостей и присутствующих на свадьбе односельчан. Широкое использование в свадебных обрядах зерна, хлеба означало пожелание молодым материального благополучия, продолжения рода, прочности брака. Это символическое значение придается обрядовому печению и в наши дни. Однако архаичные обряды, сопровождавшие прежде выпечку свадебных хлебов, теперь почти забыты. В последнее время каравай иногда заменяется тортом, чаще всего, когда новобрачные живут в городе, а свадьбу справляют в селе.

В Анновке накануне свадьбы в доме невесты подружки и сейчас еще «вяжут сосну», т. е. связывают красной лентой пучок колосьев, вставляют его в бутылку и украшают лентами, конфетами, цветами — вариант широко распространенного на Украине древнего обряда «вити гільце», символизировавшего счастье, молодость, красоту, а также прощание невесты с девичьей свободой¹⁴.

До настоящего времени большое внимание уделяется приданому и подаркам, о которых нередко договариваются заранее. В связи с ростом материального благосостояния сельских жителей состав приданого теперь стал значительно богаче и разнообразнее, чем прежде: постельные принадлежности, мебель, ковры, дорожки, скатерти, шторы, полотенца и другие предметы убранства интерьера. Сохраняются традиции выкупа приданого, его торжественной перевозки и публичной демонстрации, а также украшения привезенными вещами парадной комнаты в доме новобрачных (рис. 2).

Богаче теперь стал ассортимент свадебных подарков. Новобрачным дарят одежду, часы, приемники, посуду, мебель, а чаще — деньги. В русских селах сторона новобрачной по традиции (не распространенной в украинских селах этих районов) одаривает ближайших родственников жениха. В Афанасьевке, Глуховке, Иловке невеста, как и прежде, долж-

¹⁴ «Весілля», кн. 1, Київ, 1970, с. 20; Н. І. Здоровега. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. Київ, 1974, с. 86—89.

на преподнести жениху полный комплект свадебной одежды, в том числе и дорогой костюм. В других селах (Мошеное, Муром, Новая Слободка, Нижние Пены, Гатище) невеста дарит жениху только рубашку, жених же ей должен купить свадебное платье, туфли, фату, а также обручальные кольца.

В селах, заселявшихся украинскими переселенцами, сохраняется украинская традиция «перевязывать» ближайших родственников, «гуляющих» в доме жениха и в доме невесты, отрезами ситца (или шелка), покупными или домоткаными полотенцами, платками¹⁵. Все эти традиции теперь носят игровой характер, сохраняя в то же время престижное значение — стремление публично продемонстрировать материальное благосостояние родственников жениха и невесты. Последнее следует рассматривать как вредный пережиток старых престижно-показных тенденций, поскольку организация современной свадьбы и дорогие подарки зачастую отрицательно сказываются на бюджете родителей брачующихся.

Кульминационный момент ритуала — свадебный день — теперь назначается обычно на субботу.

В последние годы в большинстве сел Белгородской области сложилась единая структура свадьбы: свадебный поезд жениха за невестой, выкуп невесты и прощание ее с родителями, гражданская регистрация брака, возложение цветов к памятнику погибшим воинам, свадьба в доме новобрачного; на следующий день, в воскресенье — свадьба в доме новобрачной; затем послесвадебные торжества. В принципе современный порядок действий более схож с первым вариантом традиционной структуры свадьбы (см. выше), хотя и отличается от него тем, что свадебный обед в доме невесты происходит на другой день. В русском селе Муром и в настоящее время после акта официальной регистрации брака свадьба сначала справляется в доме невесты, а на следующий день, в воскресенье, у жениха, т. е. по отмеченному выше традиционному варианту, более характерному в прошлом для украинцев. Гражданская регистрация брака теперь органично соединяется с бытовыми обрядами. В тех редких случаях, когда регистрация брака происходит заранее, молодые нередко живут раздельно, пока не будет сыграна свадьба. Это показывает значимость для сельского общественного мнения традиционной свадебной обрядности.

В субботу утром в домах жениха и невесты происходит подготовка к свадьбе. Свадебные наряды жениха и невесты соответствуют современной городской моде. Вместе с тем в последние годы в русских селах Афанасьевка, Глуховка, Иловка возродилась традиция наряжать невесту на второй день свадьбы в старинный костюм (поневу, рубаху, кичку, сороку). Здесь, а также в Мошеное и Кустовом национальный русский женский костюм надевают «свашки» и некоторые гости. В Нижних Пенах, где почти в каждом доме хранится полный комплект русского традиционного праздничного костюма, подружки, провожающие невесту, одеваются в черные косоклинные сарафаны и рубахи старинного покроя.

В доме жениха снаряжается «свадебный поезд» на легковых машинах, украшенных лентами, цветами, воздушными шарами, куклой или двумя сплетенными кольцами. Еще сохраняются традиционные свадебные чины с их прежними функциями: «дружка», «подружье», «свашки», «бояре», в украинских селах также «світилка». Наряду с ними большую

¹⁵ В мае 1978 г. в с. Старица Волчанского района в доме служащей сельского Совета Н. А. Выродовой праздновали свадьбу сына (работает в Волчанске), сочетавшегося браком с уроженкой русского села Муром. Мать жениха «перевязывала» отрезами ситца (по 2,5 м) и полотенцами только своих гостей. Родственников невесты перевязывать в доме жениха не положено, а в Муроме, откуда они приехали, их не перевязывали потому, что «моды такой нет» (АИЭ, МЮОВЭ, 1978, л. 82).



Рис. 3. Родня охраняет ворота в доме невесты, требуя выкупа (с. Афанасьевка)

роль играют новые — свидетель от жениха и свидетельница от невесты — они всю свадьбу находятся около жениха и невесты, а на торжественно обеде сидят на почетных местах около новобрачных.

В Нижних Пенах поезд жениха не сразу отправляется за невестой. Здесь еще сохраняется старинный обычай встречи «позыватых» от невесты; с ними идет мальчик, который приносит жениху курицу, разукрашенную разноцветными ленточками и тряпочками, которую обязан выкупить родственники жениха. Обрядовые свадебные пляски с разукрашенной курицей отмечались в 1950—1960-е годы в Московской, Рязанской, Калужской, Воронежской областях, а также в русском селе Большая Знаменка Запорожской области¹⁶. Курица как древний символ плодородия и обновления жизни часто фигурировала в свадебных обрядах всех восточных славян¹⁷.

В Нижних Пенах и Кустовом совершается и старинный обряд «посада» жениха (за стол в передний угол на шубу) с расчесыванием его волос. В этом обряде Н. М. Никольский усматривал более позднюю модификацию архаического обряда посада жениха на звериную шкуру подстрижением и подпаливанием его волос, что знаменовало переход юноши в категорию взрослых мужчин¹⁸.

Участники свадебного поезда объезжают центральные улицы села, где им неоднократно преграждают дорогу, требуя выкупа. В Афанасьевке и Анновке ворота в доме невесты охраняет родня, вооруженная палками (рис. 3). В Гатище и Старице, а также в соседнем с ними русском селе Муром невесту прячут в доме соседей, там ее разыскивает и выкупает свита жениха. Традиция прятать невесту у соседей была характерна преимущественно для местных украинских сел, хотя в начале XX в. она отмечается исследователями не только в украинских, но и в русских гу-

¹⁶ Г. В. Жирнова. Русский городской свадебный обряд конца XIX — начала XX в. — СЭ, 1969, № 1, с. 53; Л. Н. Чижикова. Свадебные обряды русского населения Украины. — «Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы». Л., 1978 с. 177.

¹⁷ См. Г. В. Жирнова. Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе XIX — начала XX в. — «Русский народный свадебный обряд», с. 44 «Весілля», кн. 1, с. 31, 439.

¹⁸ Н. М. Никольский. Указ. раб., с. 110—119.

берниях¹⁹. Повсюду сохраняется обряд выкупа места за столом около невесты и «косы» невесты. В Нижних Пенах невесту охраняет мальчик с палкой, произнося: «Наша девка не рублевая, наша девка сторублевая»²⁰. Здесь еще и сейчас свахи жениха и невесты в сенях по традиции обмениваются караваем. Все эти обряды, известные в прошлом всем восточным славянам²¹ и отражавшие архаические верования и старые патриархальные формы заключения брака, давно уже приобрели развлекательно-игровой характер.

Выход жениха и невесты из дома невесты облекается в торжественную церемонию. В Глуховке впереди идут свашки жениха и невесты (часто свашка невесты и дружка), за ними жених с невестой, свидетели, подружки и товарищи. В Фоцеватове и Нижних Пенах молодых выводит из дома дружка, держа их за рушники. В Васильдоле и Муроме дружок метет перед ними веником дорогу. Свадебный поезд в сопровождении молодежи направляется на регистрацию брака, а родители невесты и их ближайшие родственники едут с дарами в дом к жениху, куда после возложения цветов к памятнику погибшим воинам направляется и свадебный поезд новобрачных.

Бытуют многие старые обряды и при торжественной встрече новобрачных в доме жениха. Одни символизируют пожелание молодым счастья, богатства, рождения детей, другие направлены на то, чтобы оберечь их от несчастий: молодым преподносят хлеб-соль, разрезают хлеб пополам и соединяют его вместе (Васильдол), подметают перед молодыми дорогу (Афанасьевка, Глуховка, Васильдол, Ломово), выстилают путь следования новобрачных покупными дорожками или холстом (Ломово, Фоцеватово, Нижние Пены, Гатище), обсыпают молодых деньгами, хмелем, зерном и др.

В Афанасьевке, Глуховке, Нижних Пенах и Мошеном на некоторых свадьбах под влиянием старших еще исполняется старинный обряд «повивания» невесты, утративший свой первоначальный смысл — переход невесты в половозрастную группу женщин (головной убор женщины давно уже не служит знаком замужества). Утрата прежней функции обряда привела и к трансформации его формы: над молодыми, как и прежде, раскрывают кисейное или тюлевое покрывало, концы которого обернуты вокруг горящих свечей, но вместо традиционного расчесывания волос и плетения косы молодоженов опрыскивают одеколоном, молодая же остается в фате и венке. Летом 1977 г. на свадьбе в с. Афанасьевка (жених — техник в районном центре Алексеевка, невеста — товаровед в с. Иловка) во время повивания исполнялись старинные песни, а перед повиванием свашка жениха по традиции спрашивала у дружка разрешение «молодых повить». И после того, как молодых трижды «обвили» покрывалом, свашка невесты обращалась к дружке и родителям жениха: «Что вы видели, что вы высидели? А мы на охоту ходили, поймали двух лебедей для себя и для людей, для таких молодцов, как для вас — купцов. Дадите чару золотую, покажем пару молодую» (рис. 4). После этого дружка бросал свашкам в рюмки «серебро», они торговались и требовали накрыть их крышей (т. е. бумажными деньгами. — Л. Ч.), «а то плохо будет молодым спать без крыши»²².

¹⁹ См.: Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах преимущественно русских. Харьков, 1881, с. 16; «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР». Л., 1926, с. 103; «Весілля», кн. 1, с. 435; Г. Т. Пащикова. Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся. На матеріалах весільної обрядовості. Київ, 1978, с. 56.

²⁰ АИЭ, МЮОВЭ, 1978, л. 497.

²¹ См.: «Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном», т. 1, СПб., 1900, с. 600; Н. М. Никольский. Указ. раб., с. 58, 59.

²² АИЭ, МЮОВЭ, 1977, л. 227—229.



Рис. 4. «Повивание» молодых — они за покрывалом (с. Афанасьевка)

Во время главного свадебного обеда в доме молодого (в Кустовом он по традиции называется «горячий», в Нижний Пенах — «княжой») на почетных местах, за передним столом, около которого вешают ковер, обычно сидят новобрачные, свидетели, свашка невесты и жениха, друзья и товарищи новобрачных, далее родственники невесты, за другими столами — родственники жениха. Многие информаторы подчеркивали, что теперь на свадьбе «больше почета» друзьям и товарищам новобрачных, чем родственникам. Лишь в Нижних Пенах до сих пор удерживается старая традиция, хотя она в настоящее время противоречит принципам товарищества, характерным для советской молодежи: здесь подруги невесты, одетые в старинные сарафаны, прощаются с невестой после регистрации брака, им — неженатой молодежи, как и прежде, не положено далее присутствовать на свадьбе ни в доме жениха, ни в доме невесты.

На свадьбе гости поздравляют молодоженов, произносят тосты, величая молодых, пляшут, танцуют, гремит музыка, нередко эстрадный оркестр, приглашенный из местного клуба или районного центра. Теперь сравнительно меньше, чем в 20—30-е годы, исполняется на свадьбе старинных свадебных песен, их знают преимущественно пожилые люди и участники народных самодеятельных хоров. Более популярны сейчас частушки и новые современные песни, которые поют молодежь и люди среднего возраста.

Важным моментом свадебного пира по-прежнему остается публичное одаривание молодых. В русских селах родня новобрачной по традиции сначала одаривает родственников молодого: свекра, свекровь, крестных родителей, золовок, деверей, теток, дядей и др. В большинстве случаев сохраняется и традиционный ритуал публичного вручения подарков²³.

²³ Дружко разрезает каравай (или пирог) на мелкие куски, свашка (или кто-либо из близких родственников) подносит гостю рюмку вина и кусок карава (иногда посыпанный сыром) на подносе. Дружко, называя имя и отчество очередного гостя, провозглашает: «...просят Вас князь с княгиней под тонкий белый дар, сыр-каравай принимай, наших молодых одаряй, нашим молодым много надо, на шильце, на мыльце, на иглочку, на доеночку» (с. Муром) или: «...есть про вас слух, подойдите поближе, поклонитесь пониже, Вас вызывает князь с княгиней, подарочек получите, отдарочек положите» (Афанасьевка, Глуховка, Нижние Пены). Молодые в течение всей этой продолжительной процедуры стоя благодарят за подарки (АИЭ, МЮОВЭ, 1977, л. 112; 1978, л. 430).

В Анновке, а также во многих украинских селах Алексеевского района в субботу на свадебном обеде в доме новобрачного присутствуют только его родственники и молодежь, родители же невесты в этот день готовят обед для своих родственников. Подарки молодоженам в субботу вручают только родственники молодого, а родня новобрачной одаривает молодых в воскресенье, на обеде у ее родителей.

На второй день свадьбы, в воскресенье, в доме родителей новобрачного собираются их родственники. От родителей невесты отправляется процессия для приглашения на обед молодых и родственников молодого. В Глуховке, Васильдоле, Ломове, Новой Слободке, Анновке прибывшие по традиции инсценируют поиски молодухи («ищут ярку»).

В селах, заселявшихся украинцами, а также в Мощеном и Кустовом молодую по традиции угощают принесенным от ее матери завтраком.

На второй и третий день свадьбы исполняются многие традиционные развлекательные игровые действия. Особенно хорошо они сохраняются в селах, заселявшихся украинцами, где и в прошлом послесвадебные торжества были выражены ярче и назывались «перезва». Гости гуляют и в доме молодого, и в доме молодой, ходят ряжеными по селу с песнями, частушками и плясками. В Анновке родителей новобрачных возят в магазин, по дороге они угощают вином всех встречающих. А гости прямо на улице на паяльной лампе жарят яичницу. Повсюду в этих селах тещу (иногда и свекровь) возят на санках или тачке в зависимости от времени года. У всех гостей, гулявших на свадьбе, ловят кур и варят их в доме молодого. Интересно, что старая традиция гулять на свадьбе коллективно, «всем миром», проявилась весной 1978 г. даже в г. Волчанске (жених — украинец, местный уроженец, невеста — русская из с. Муром, оба окончили техникум в Харькове). Здесь во дворе многоквартирного дома на третий день свадьбы на костре молодые варили пшеничную кашу с курятиной и тут же за столами угощали ею всех соседей по дому. А в завершение по традиции, бытующей в русском селе Муром, «тушили свадьбу», т. е. разбили кувшин с горящей бумагой и новобрачные танцевали на его осколках²⁴.

Таким образом, как показывают изложенные материалы, современная свадебная обрядность формируется на основе синтеза новых обычаев и обрядов, сложившихся за годы Советской власти, и старых, порой очень архаичных традиций. Чрезвычайно сложный и противоречивый процесс образования современных обрядов еще не завершился. Многие старые обряды, особенно те, которые вносят в свадьбу непосредственное веселье, эмоциональность, красочность и не противоречат нравственным и идеологическим представлениям молодежи, органично вплетаются в современную свадьбу. Многие старинные обряды, пропагандируемые пожилыми, воспринимаются молодежью и, как бы обретая новую жизнь, становятся бытовой традицией, характерной для населения тех или иных районов.

Необходимо отметить, что наряду с положительными традициями в современной свадьбе сохраняются и негативные моменты, не соответствующие советскому образу жизни (например, престижно-показные тенденции, порой чрезмерное употребление спиртных напитков, исключение из числа гостей на свадебном застолье подруг невесты в с. Нижние Пены).

За годы Советской власти под влиянием развития экономических и культурных связей населения, урбанизации, расширения средств массовой коммуникации, внедрения в быт сельского населения различных видов профессиональной культуры (за счет сужения функций традиционной бытовой культуры) происходит нивелировка этнических и локальных

²⁴ АИЭ, МЮОВЭ, 1978, л. 165.

особенностей свадебной обрядности, ее унификация. Унификация развивается прежде всего за счет формирования новых особенностей, общих для свадебного ритуала всех обследованных районов (многие моменты церемонии торжественной регистрации брака, оформление свадебного поезда, структура свадьбы, возложение цветов к памятнику погибшим воинам и др.). Развитию общности способствуют интенсивные процессы культурно-бытовых взаимовлияний между селами, заселявшимися в прошлом различными этническими группами, результатом чего является взаимопроникновение и взаимодействие черт культуры, специфичных в прошлом для тех или иных групп населения. Вместе с тем в отдельных селах в современных свадебных обрядах сохраняются локальные особенности; по-прежнему, традиции, характерные для украинцев, преобладают в селах, заселявшихся переселенцами с Украины.

Сложное взаимодействие, сращивание новых черт с ценными национальными традициями прошлого придает определенную этнорегиональную специфику современной свадебной обрядности в районах активных русско-украинских контактов.

Формирование современной свадебной обрядности на основе традиций и инноваций отмечается исследователями и во многих других районах нашей страны²⁵. Конкретные этнографические исследования многообразных форм и вариантов современных свадебных обрядов в разных районах страны должны содействовать целенаправленной работе общественных организаций по созданию новых советских свадебных ритуалов.

ETHNIC TRADITIONS IN THE PRESENT-DAY RURAL WEDDING RITUAL IN A ZONE OF ETHNIC CONTACTS [THE CASE OF BELGOROD OBLAST']

The paper is based on materials of field studies among the rural population of Belgorod Oblast' in an area of mixed Russian and Ukrainian settlement. The investigation was carried out in 1977 and 1978 by research workers of the USSR Academy of Sciences Institute of Ethnography. The paper gives particular consideration to the ways in which the present-day wedding has preserved ethnic traditions that prevailed here in the late 19th and early 20th centuries. The author describes in detail the wedding rituals that she observed in the course of her field work. It is shown that the complex interaction between novel features and valuable traditions from the past imparts a certain ethnic-regional specificity to the wedding ritual in the area of active Russian-Ukrainian contacts.

Analysis of the materials shows that the wedding ritual at present being formed is based upon a synthesis of new customs and rituals that originated during the Soviet years and old-time traditions sometimes of a very archaic character. This complex process is not as yet completed.

²⁵ См. Н. П. Лобачева. О формировании новой обрядности у народов СССР (опыт этнографического обобщения).— СЭ, 1973, № 4.

Г. М. Афанасьева

ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА АВАМСКИХ НГАНАСАН ПО ИСТОЧНИКАМ XVIII—XIX ВВ.

Авамские нганасаны — одна из этнографических групп в составе современных нганасан — населяют центральные тундры полуострова Таймыр в пределах Дудинского района (точнее территории, находящейся в административном подчинении Дудинского горсовета) Таймырского автономного округа.

Исследования в области этногенетики характеризуют авамских нганасан как автохтонов Центрального Таймыра, на которых в процессе своего движения на Север Сибири наслонились носители самодийского языка. В начале XVII в. они были известны русским под именем «пясиды» и локализовались на территории, ограниченной с запада низовьями Енисея, а с востока р. Хатангой¹.

Специфике происхождения хозяйственно-культурного комплекса и социального уклада нганасан посвящена довольно значительная литература. Их изучением много и плодотворно занимались А. А. Попов, Б. О. Долгих, Ю. Б. Симченко. Объектом внимания исследователей были также генезис различных групп нганасан, их духовный мир, фольклор и т. д.²

Менее изучены вопросы исторической демографии нганасан. Цель настоящей статьи — на основании исследования имеющихся архивных документов попытаться заполнить этот пробел.

Статья написана по документальным материалам, хранящимся в Центральном государственном архиве древних актов (далее ЦГАДА), Центральном государственном историческом архиве в Ленинграде (далее ЦГИАЛ) и Государственном архиве Красноярского края (далее ГАКК).

Использованные нами источники являются в основном переписными документами XVIII—XIX вв., составленными для нужд налогового обложения нерусского населения Сибири. Это материалы ясачных комиссий и ревизий³. С коренного населения Таймыра и прилегающих регио-

¹ Этнографическая группа вадеевских нганасан, сосредоточенная в пределах Хатангского р-на Таймырского автономного округа, сформировалась значительно позже авамской (приблизительно к первой четверти XIX в.) на основе синтеза западных юкагиров («лесных ваяндырей»), представителей некоторых тунгусских родов и самодийцев. В настоящей статье группа вадеевских нганасан не рассматривается.

² Перечислю только основные работы: А. А. Попов. Нганасаны. М.—Л., 1948; Б. О. Долгих. Происхождение нганасанов.— «Сибирский этнографический сборник» (Труды Ин-та этнографии АН СССР, т. XVIII). М.—Л., 1952; Ю. Б. Симченко. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976; «Мифологические сказки и исторические предания нганасан». М., 1976, и др.

³ ЦГАДА, ф. 214, оп. 1, кн. 1648 (Первая ясачная комиссия 1761 г.); ГАКК, ф. 510, оп. 1, № 2 (ревизия 1782 г.); там же, № 6 (ревизия 1796 г.); там же, № 164 (Вторая ясачная комиссия 1832 г.).

нов в этот период собирались налоги двоякого рода: ясак — налог, шедший в пользу императорского кабинета (им облагалось мужское трудоспособное население в возрасте от 18 до 50 лет), и государственный налог, взимавшийся с лиц мужского пола всех возрастов («подушная подать»). Документы ясачных комиссий в отличие от ревизий содержат менее подробные данные о женской части населения, давая лишь общие сведения о его численности. В работе использованы также данные из рапортов смотрителей участков, окладных листов и ведомостей по сбору и уплате податей по Туруханскому краю⁴, содержащие сведения только о численности трудоспособных мужчин. Материалы XVIII — первой половины XIX в. и Первой всенародной переписи 1896—1897 гг.⁵ позволили сравнить демографические характеристики нганасан XVIII и середины XIX в. с данными конца XIX в.

В использованных нами источниках XVIII в. все мужское и женское население зарегистрировано только в переписях 1761, 1782, 1796 гг.

Разрыв между переписными материалами XVIII и XIX вв. — 36 лет. Уже после завершения работы Второй ясачной комиссии появился «Именной список инородцев Енисейской губернии и округа Туруханского края Авамской самоедской управы» (1853 г.)⁶. В нем содержатся данные переписи нганасан за 1832 и 1853 гг. К сожалению, в этом документе нет подробных сведений о женской части населения; указано только общее число женщин в семьях и подробно охарактеризованы родственные связи мужской части населения. Поскольку налогоплательщиками всегда были только мужчины, в документах XVIII—XIX вв. женщины зачастую не переписывались поименно. Следует отметить, что до XVIII в. женщины в официальных материалах вообще не учитывались (например, в источниках XVII в., которыми пользовался Б. О. Долгих)⁷. Переписные материалы XVIII—XIX вв., как правило, содержат также указания на возраст каждого человека, что повышает их ценность в качестве источников для демографической реконструкции.

Запись населения в ревизских книгах производилась пофамильно; фамилии же подразделялись на семьи. В основе переписей лежал принцип похозяйственного описания, следовательно, каждая семья являлась в той или иной степени хозяйственной единицей. Перечисление членов семьи всегда начиналось с главы, затем указывались его жена, дети и дети детей (внуки).

Обычно во всех документах (за исключением материалов Первой ясачной комиссии 1761 г.) приводятся сравнительные данные по про-

⁴ 1833 г. — Сведения о сборе податей и ясака с мещан, крестьян и ясачных инородцев. Здесь и далее — ГАКК, ф. 117, оп. 1, № 625; 1835 г. — Рапорты и донесения о сборе податей по Туруханскому краю. Ведомость о числе кочующих и бродячих инородцев Енисейского округа и следующего с них ясачного сбора деньгами и зверями с начала 1835 года. — Там же, № 716; 1836 г. — Книга сбора податей с крестьян, мещан и ясачных инородцев по Туруханскому отделению. — Там же, № 761; 1837 г. — Ведомость о числе кочующих и бродячих инородцев Енисейского округа и следующих с них платежей деньгами и зверями. — Там же, № 810; 1862 г. — Сведения об ясачных инородцах и следующих с них платежей деньгами и зверями по Дудинскому отдельному участку. — Там же, № 31; 1867 г. — То же, ф. 405, оп. 1, № 38; 1873 г. — Сведения о сборе податей с инородцев самоедского рода. — ф. 117, оп. 1, № 983; 1876 г. — Рапорты об уплате податей по Дудинскому участку Туруханского края. — ф. 405, оп. 1, № 51; 1878 г. — Рапорты об уплате податей по Дудинскому участку Туруханского края. — Там же, № 56; 1879 г. — Рапорт смотрителя Дудинского участка. — Там же, № 66; 1880 г. — Рапорты князев инородческих управ. — Там же; 1886 г. — Рапорты старост о сборе повинностей. — ф. 117, оп. 1, № 74; 1887 г. — Окладные листы денежным сборам с бродячих инородцев Енисейской губернии Туруханского края. — ф. 405, оп. 1, № 76; 1917 г. — Списки инородческих родов Туруханского края. — ф. 117, оп. 1, № 1285.

⁵ ЦГИАЛ, ф. 1220, оп. 11, № 665 (Первая всенародная перепись 1896—1897 гг.).

⁶ ГАКК, ф. 160, оп. 1, № 164.

⁷ Б. О. Долгих. Указ. раб.; его же. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М. — Л., 1960.

шлым ревизиям, что позволяет проследить динамику численности населения. Как правило, указываются также умершие к моменту проведения ревизии и, наконец, родившиеся между ревизиями.

Наиболее подробна ревизия 1796 г., в которой помимо данных о родственных связях, половозрастном составе живых и умерших ко времени переписи фиксировались также и сведения о том, откуда взята замуж та или иная женщина и куда отданы замуж дочери главы семьи. Это позволяет выявить структуру брачно-родственных связей нганасанского общества в рассматриваемое время.

Специфика документальных источников XVIII—XIX вв. определяет и возможности нашего демографического анализа. Так, статистические методы, которые позволили бы оценить степень вероятности тех или иных выводов, в значительной части случаев неприменимы главным образом в силу малочисленности общей выборки и отдельных составляющих ее компонентов, а также из-за особенностей фиксации переписных данных. Например, показатели рождаемости не являются абсолютными; о них можно судить лишь по числу зафиксированных детей. По этой же причине нельзя было применять методы вычисления средних параметров начала и конца репродуктивного периода и т. п.

Динамика численности авамских нганасан по документальным материалам XVIII—XIX вв. выглядит следующим образом:

1761 г.— 475 чел.	1837 г.— 450 чел.
1782 г.— 716 чел.	1866 г.— 422 чел.
1796 г.— 837 чел.	1872 г.— 427 чел.
1832 г.— 440 чел.	1896 г.— 643 чел. ⁸

Наиболее благополучным, судя по общей численности населения и по количеству семей в составе каждой фамилии, был период 70-х и 80-х годов XVIII в. За двадцатилетие с 1761 по 1781 г. численность авамских нганасан увеличилась почти в полтора раза и к 1796 г. достигла максимальной цифры за весь период XVIII—XIX вв. Затем в начале XIX в. последовала одна из самых жестоких эпидемий оспы, а вслед за ней — «горячки» (тяжелое инфекционное респираторное заболевание)⁹. Численность авамских нганасан только в группе трудоспособных мужчин в возрасте от 18 до 50 лет сократилась более чем в три раза и в 1853 г. составила 74 чел. против 239 в 1796 г. В первой половине XIX в. соответственно сократилось и число нганасанских фамилий, о чем будет сказано далее.

По материалам Первой ясачной комиссии 1761 г. у авамских нганасан зафиксировано 34 фамилии. Эти фамилии возникают в период с 1680 по 1761 г. и являются производными от личных имен их основателей, отмеченных в переписи 1680 г. Фамилии были образованы при участии ясачных сборщиков по образу и подобию русских фамилий: Петр — сын Ивана Петр Иванов; у нганасан: Япсида сын Форбы Япсида — Форбин (Порбин). Этот состав фамилий авамских нганасан, за исключением фамилии — Ефремовых, просуществовал до конца XVIII в. Самыми многочисленными фамилиями в XVIII в. были:

Топудины — 17 семей	Белоглазовы — 9 семей
Турдагины — 11 семей	Лобовы — 8 семей
Порбины — 10 семей	Бакунины — 7 семей

В состав остальных фамилий входило в разные годы от 1 до 5 семей. Численный состав отдельных семей колебался от 2 до 11 чел. Средние

⁸ ГАКК, ф. 117, оп. 1, № 810 (1837 г.); там же, ф. 405, оп. 1, № 51 (1866—1867 гг.); там же, ф. 117, оп. 1, № 983 (1872—1873 гг.); ЦГИАЛ, ф. 1220, оп. 11, № 665 (1896—1897 гг.).

⁹ ЦГИАЛ, ф. 468, оп. 9, № 1045.

Половозрастной состав авамских нганасан по данным документов 1761—1896 гг.

А. По документам 1761—1853 гг.

Год	Мужчины				Женщины				Итого
	до 18 л.	18—50 л.	>50 л.	всего	до 18 л.	18—50 л.	>50 л.	всего	
1761	128	136	29	293	100	71*	1	182	475
1782	185	181	25	391	180	169	22	371	762
1796	159	231	22	412	168	210	37+10**	425	837
1832	72	100	34	206	—	—	—	—	—
1853	110	74	15	199	—	—	—	241	440

* Женщины за этот год учтены не все, поскольку данные на 1761 г. взяты по переписи 1782 г., где есть указания на то, какие люди упоминались в переписи 1761 г.

** Число людей без указания точной даты рождения.

Б. По документам 1833—1837 и 1861—1896 гг. с недостаточным полным указанием половозрастного состава

Год	Мужчины				Женщины				Итого
	до 18 л.	18—50 л.	>50 л.	всего	до 18 л.	18—50 л.	>50 л.	всего	
1833				246					
1835		105	97	202					
1836		105							
1837		105	97						
1861	112*	102*	18*	239	103*	90*	13*	211	450
1862		98							
1866	105*	97*	17*	217	97*	84*	13*	205	422
1867	107*	98*	17*	223	98*	85*	13*	204	427
1872		98							
1896	161*	148*	26*	343	148*	129*	19*	320	663

* Показатели, восстановленные на основании процентного соотношения мужчин репродуктивного возраста и общей численности популяции по данным переписей XV I: в.

В период с 1796 по 1853 г. появляется несколько новых фамилий, часть из которых образована в связи с попытками христианизации нганасан. Это Дубоглазовы, Кожевниковы — крещеные члены фамилии Пироговых; Мельниковы — часть Порбиных, принявшая крещение; Козловы — крещеные Коямины. Связать крещеных Лаптуковых с прежними фамилиями нганасан не удастся. Следует отметить, что фамилия Лаптуковых впоследствии широко распространяется у долган. В целом крещение никак не повлияло на формирование экзогамных общностей у нганасан. Крестились единицы, и уже их потомки снова возвращались к вере своих предков¹¹.

Сопоставление поименных списков представителей различных фамилий свидетельствует о том, что наименования фамильных групп в XVIII—XIX в. могли изменяться в соответствии со сменой глав этих общностей. Старое название, образованное от имени какого-то давно умершего предка, сменялось другим, образованным от имени не столь давно умершего, хорошо известного всем членам данной фамилии предка-мужчины. Так, Топудины стали Курсяминными, часть Бакуниных — Финодокиными, часть Юяриных — Кояминными, Наровых — Сверловыми. Таким образом, процесс возникновения и изменения фамилий продолжался в течение всего XIX в.

¹¹ Г. Н. Грачева. К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан. — «Христианство и ламанизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.)». Л., 1979, с. 29—50.

Отношение различных возрастных категорий к общей численности авамских нганасан по документам 1761—1853 гг.

Годы	Мужчины			Женщины		
	до 18 лет	18—50 лет	>50 лет	до 18 лет	18—50 лет	>50 лет
1761	27	29	6	23	15	—
1782	24	24	3	23	22	3
1796	19	28	3	20	25	4
1832	—	—	—	—	—	—
1853	25	17	3	27	20	3
В среднем	$\bar{x} = 23$	$\bar{x} = 25$	$\bar{x} = 4$	$\bar{x} = 20$	$\bar{x} = 23$	$\bar{x} = 3$

Источники позволяют рассмотреть также динамику половозрастного состава авамских нганасан во второй половине XVIII — первой половине XIX в. Документы переписей, как правило, фиксируют только три живущие в данный момент поколения. Сборщиками налогов все население подразделялось на возрастные группы, соответствующие податным: моложе 18 лет, 18—50 лет, старше 50 лет (см. табл. 1).

В целом число мужчин всегда преобладало. Это отмечено всеми переписями, кроме ревизии 1853 г., зафиксировавшей незначительное преобладание женщин (на 42 чел.), что можно объяснить, вероятно, последствиями эпидемии. Численность первых двух возрастных групп (до 18 лет и от 18 до 50 лет) и у мужчин и у женщин в процентном отношении приблизительно одинакова: у мужчин соответственно 23 и 25% в среднем от общей численности популяции, у женщин — 20 и 23% (табл. 2).

Возрастная группа старше 50 лет составляет в целом 7% от общей численности популяции, из них мужчины — 4%, женщины — 3%.

Такое процентное соотношение с небольшими отклонениями повторяется по материалам всех переписей XVIII — первой половины XIX в. (табл. 2), что позволяет использовать его при определении общей численности авамских нганасан и их отдельных половозрастных групп, работая с менее полными источниками XIX в., где приводятся лишь данные о численности трудоспособных мужчин, подлежащих обложению ясаком (см. сноску 4).

Наиболее полно половозрастную структуру авамских нганасан можно рассмотреть на материалах переписи 1796 г., которая, как уже указывалось, была самой подробной (табл. 3). Как видно из таблицы, число мальчиков и девочек до 10 лет включительно приблизительно одинаково, даже с незначительным преобладанием девочек (их больше на 16 чел.). К 11—16 годам число юношей у нганасан уже преобладает: их в этой группе больше на 10 чел., в то же время в группе семнадцатилетних юношей меньше на 8 чел.

В группе репродуктивного возраста (с 18 до 50 лет у мужчин и с 16 до 40 лет у женщин) мужчин больше на 31 чел., однако женатых мужчин здесь меньше, чем замужних женщин. Это, вероятно, объясняется преобладанием мужчин в данной группе, а также, возможно, и тем, что репродуктивный период у женщин начинался раньше.

Важно отметить и то, что женщины-нганасанки чаще вступали в национально-смешанные браки, чем мужчины: соответственно 42 и 21 (по данным ревизии 1796 г.). Это выявляет отчетливую тенденцию к сохранению целостности данной этнической общности. Возраст обоих супругов в подавляющем большинстве случаев не выходит за рамки репродуктивного периода.

Следующей особенностью брачных отношений у авамских нганасан является то, что женщин пострепродуктивного возраста (т. е. старше

Таблица 3

Половозрастной состав авамских
нганасан по материалам ревизии
1796 года

Возраст	Мужчины	Женщины
До 1 года	3	3
1 год	13	14
2 года	12	20
3 года	21	15
4 года	9	14
5 лет	11	16
6 лет	10	8
7 лет	6	5
8 лет	7	9
9 лет	7	1
10 лет	6	10
<i>Итого</i>	105	115
11—15 лет	34	21
16 лет	7	10
<i>Итого</i>	41	31
17 лет	13	21
18—40 лет	184	169
40—50 лет	47	40
>50 лет	22	41
<i>Итого</i>	266	271

Всего | 412+4*=416 | 417+8*=425

* Точная дата рождения не указана.

Таблица 4

Половозрастной состав умерших в
1782—1796 гг. авамских нганасан по
документальным материалам XVIII в.

Возраст	Мужчины	Женщины
1 год	7	2
2 года	5	1
3 года	2	4
4 года	5	3
5 лет	1	2
6 лет	2	1
7 лет	2	2
8 лет	6	1
9 лет	3	—
10 лет	2	1
11—20 лет	19	13
21—30 лет	30	10
31—40 лет	29	17
41—50 лет	26	6
51—60 лет	14	14
61—70 лет	14	1
71—80 лет	9	1
81—90 лет	—	—
90—100 лет	2	—
<i>Итого:</i>	176+12*=188	79

* Точная дата рождения не указана.

40 лет), состоящих в браке с мужчинами репродуктивного возраста, больше, чем обратных случаев.

В целом у нганасан в группе пострепродуктивного периода (после 40—50 лет) преобладают женщины.

Во всех возрастных группах смертность среди женщин намного ниже, чем среди мужчин. Так, за 31 год (с 1765 по 1796 г.) женщин умерло в два с половиной раза меньше, чем мужчин (табл. 4). В целом по материалам XVIII—XIX вв. число мужчин, достигших 50 и более лет, почти стабильно (рис. 1). Вариабельность показателей численности возрастных категорий за разные годы постоянно уменьшается по мере увеличения возрастных границ той или иной возрастной категории. Напротив, самый большой разброс наблюдается в группе 20—30 лет. Максимального значения доля детских возрастов в популяции авамских нганасан достигает в 1782 г. и затем вновь отмечается в 1796 г., правда, уровень ее несколько понижается. Минимум относится к 1832 г., т. е. сразу же после упомянутых эпидемий. Затем следует повышение численности, которое к 1835 г. приводит к тому, что число людей в возрасте до 18 лет достигает уровня 1761 и 1796 гг. (рис. 1). Необходимо отметить, что в 80-е гг. XVIII в. авамских нганасан, очевидно, также постигли весьма губительная эпидемия или сильный голод, за которыми, как и в 1853 г., последовало резкое повышение рождаемости.

Определение начала и конца репродуктивного периода как для мужчин, так и для женщин по источникам XVIII—XIX вв. сопряжено с некоторыми трудностями. Главная из них заключается в том, что в материалах по налоговому обложению фиксировались дети, живущие в момент переписи, а умершие до нее никак не отмечались. Таким образом, какая-то иногда значительная часть умерших до переписи детей оказывается неучтенной. Об этом косвенно свидетельствуют очень большие проме-

жутки между датами рождений зафиксированных в переписи, т. е. живых детей (например, 5, 10, 13 лет), а также и то, что имеются случаи, когда первый ребенок зафиксирован у матерей в 38 лет и отцов в 39—40 лет.

Принимая во внимание все эти соображения, при определении продолжительности репродуктивного периода мы использовали главным образом примеры возможно полной реализации биологически вероятного периода деторождения одной супружеской пары, имеющей 10—12 рожденных детей. Совершенно очевидно, что случаев, когда в семье выживали все дети, немного. За период с 1761 по 1796 г. таких семей, по всей вероятности, было 4 из 248. В этих семьях мужчина в среднем впервые становится отцом в 18—19 лет, а в последний раз — в 49 лет. Возраст женщин ясными сборщиками определялся менее тщательно, однако можно все же установить, что первого ребенка они рожали в 14—17 лет (в среднем в 16)¹². Прекращение репродуктивного периода у женщины устанавливается более определенно и относится к 40 годам¹³.

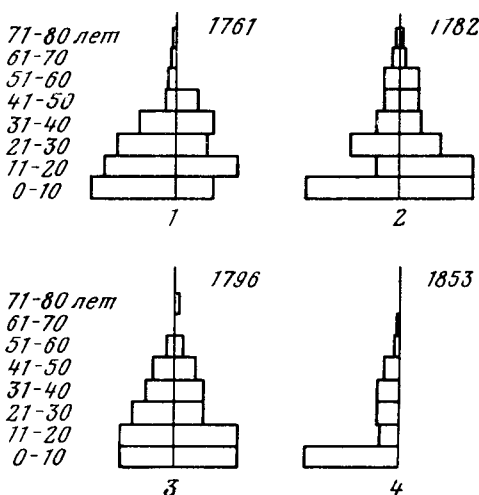


Рис. 1. Половозрастной состав авамских нгансан по материалам переписей 1761, 1782, 1796, 1853 гг. в процентном отношении к общему числу мужчин и женщин (слева от оси — мужчины, справа — женщины)

Определение возраста поколения, т. е. возраста, в котором члены данной популяции начинают себя воспроизводить, сталкивается с теми же трудностями. Расчеты по первому или же среднему ребенку неприемлемы в силу неполноты данных о времени и количестве рожденных детей. Ориентировочно, однако, возраст поколения можно определить по времени вступления в брак. В XVIII—XIX вв. подавляющее большинство мужчин уже к 25 годам были женаты, заключение же браков начиналось, как правило, с 18 лет. Неженатые мужчины по возрастам распре-

¹² Отмечены случаи, когда рождение первого ребенка зафиксировано у матерей 10—12 лет, что, с нашей точки зрения, является следствием неточного определения возраста.

¹³ Эти данные полностью согласуются с результатами, полученными путем анализа современного полевого материала Межведомственной лабораторией генетических основ адаптации человека Института клинической и экспериментальной медицины СО АМН и Института цитологии и генетики СО АН СССР.

деляются следующим образом: из 201 — до 15 лет — 136, от 16 до 25 лет — 58, с 26 до 75 лет — 7. Поэтому вполне допустимо считать, что поколение воспроизводило себя в интервале 18—25 лет более или менее полно (согласно документам 5-й ревизии 1796 г.).



Рис. 2. Рождаемость у авамских нганасан (по переписям 1761—1796 гг.)

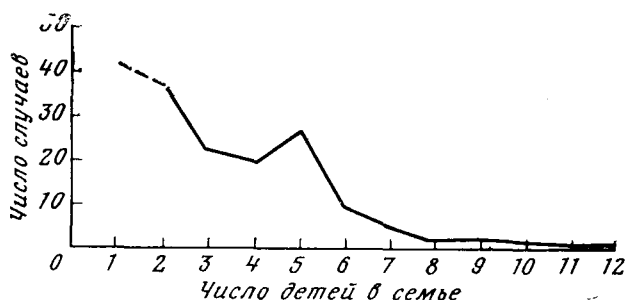


Рис. 3. Число детей в семье у авамских нганасан (1761—1796 гг.)

Как известно, с репродуктивным периодом связаны основные показатели рождаемости, определение которых сопряжено с теми же трудностями, что и выявление характеристик репродуктивного периода. Рассмотренные данные все же позволяют сделать некоторые выводы о динамике возможного уровня рождаемости¹⁴.

В период относительного благополучия (при отсутствии голода, военных столкновений и эпидемий) промежуток между рождениями у нганасан составлял, как правило, 2, реже 1 год. Например, на протяжении сравнительно благополучных лет (с 1770 по 1780 г.) между рождениями детей в 79 случаях отмечен промежуток в 2 года; в 39 случаях — 5 лет; в 1 случае — 6 лет. В среднем же интервал между рождениями в этот период составил 2,04 года.

Во время коллапсов и сразу после них промежуток между рождениями увеличивается до 5—14 лет. Например, в период с 1781/82 по 1791/92 гг. интервалы между зафиксированными рождениями распределялись следующим образом: 9—18 лет — 26 случаев; 7—8 лет — 19; 5—6 лет — 7; 3—4 года — 12; 1—2 года — 12. Средний промежуток между рождениями в это время составил соответственно 7,6 лет. Таким образом, сокращение числа рождений или во всяком случае числа выживших детей в этот период очевидно. На рис. 2 хорошо видны максимум и ми-

¹⁴ В данном случае можно судить не о фактической рождаемости, а лишь о рождаемости, зафиксированной в источнике, где, как уже говорилось, отмечались только рождения людей, живших в момент переписи.

нимум рождений. С 1728 по 1770 г. число зафиксированных рождений колеблется от 2 до 15 в год, составляя в среднем 6,5 рождений. Затем с 1770 по 1782 г. идет их резкое повышение, после чего наступает кризис. Рождаемость падает. Вслед за этим периодом, вероятно, эпидемия или голодом, рождаемость начинает расти, и в 1796 г. перепись фиксирует самую большую численность авамских нганасан за обозримый период: число рождений в этом году невелико. Видимо, здесь не учтены в переписи рождения, так как перепись проводилась по состоянию на январь календарного года.

Описанные факты позволяют высказать мысль, что резкое увеличение рождений наступает уже после периода сокращения популяции. Сравнение показателей рождаемости на время коллапса, например на 1782 г., с показателями на 1974 г. дает следующие цифры: соответственно 3 и 45 промилле. Следует оговорить и то, что в период с 1761 по 1770 г. по материалам Первой ясачной комиссии 1761 г. и Ревизии 1782 г. у авамских нганасан отмечается очень высокая смертность. Видимо, резкое повышение числа рождений в обоих случаях можно рассматривать как компенсирующий процесс. Как уже было сказано, подобное явление отмечено и в первой половине XIX в. В приведенный график (рис. 2) не включены материалы ревизий 1832 и 1853 гг., так как в них отсутствуют подробные данные о женской части населения. Однако на рис. 1, 4 показатели числа детей (мальчиков) до 10 лет на 1853 г. также свидетельствуют о восстановительном процессе.

На рис. 3 показана кривая распределения семей по количеству детей на 1761—1796 гг., где весьма четко выделяются две максимальные величины: семьи с 1 и 4—5 детьми. Для дальнейших выводов использовались данные по второму максимуму, поскольку в семьях с 1 ребенком не исключены последующие рождения, в то время как вероятность рождения в семье после пятого ребенка сильно снижается. Небезынтересно отметить, что в настоящее время у нганасан преобладают семьи с 4—5 детьми.

Можно предположить, что такое число детей является тем оптимальным, который корректируется условиями существования.

Переписи 1761, 1782, 1796 гг. зафиксировали самый высокий процент смертей в 50—60-летнем возрасте у мужчин и в 50-летнем возрасте у женщин. Отмечается и довольно значительная детская смертность.

Подводя итог вышесказанному, можно сделать следующие выводы:

1. Пятиродовая система нганасан возникла сравнительно недавно — не ранее второй половины прошлого века, когда после эпидемий погибло больше половины нганасан и исчезла значительная часть малочисленных фамильных группировок. Современные «роды» представляют собой разросшиеся впоследствии фамилии XVIII—XIX вв.

2. Анализ половозрастного состава свидетельствует о приблизительно сбалансированности численности мужчин и женщин в целом, при некотором преобладании мужчин в репродуктивном возрасте и бесспорном преобладании женщин в пострепродуктивное время, а также о том, что соотношение доли мужчин репродуктивного периода с различными половозрастными группами и общей численностью популяции можно использовать для реконструкции других демографических характеристик.

3. Репродуктивный период у авамских нганасан в XVIII — первой половине XIX в. продолжался у мужчин от 18—19 до 49 лет; у женщин — от 14—17 до 40 лет.

4. Возраст поколения условно исчислен в 25 лет.

5. Показатели рождаемости свидетельствуют об интенсивных восстановительных процессах в популяции после периодически постигающих ее потрясений — эпидемий, голода, военных столкновений.

6. Оптимальное число выживающих детей в семье 4—5 человек.

7. Самая высокая смертность у авамских нганасан в возрастной группе — 50—60 лет.

THE DEMOGRAPHY OF THE AVAM NGANASANS ACCORDING TO 18th AND 19th CENTURY SOURCES

The paper is based upon documentary archive materials.

The author has set before herself the task of reconstructing the total numbers of the Avam Nganasans in the period undergoing study and their age-and-sex composition, of determining the male and female reproductive period, the birth and death rates, the composition of families, the average number of children per family as well as the renewal of a segregated population's numbers immediately after their decrease and later on.

The following principal conclusions have been arrived at.

The total numerical strength of the Avam Nganasans fell to almost half its 18th century level by the close of the 19th century owing mainly to several smallpox epidemics that they underwent early in the 19th century.

Analysis of the age-and-sex composition shows that the male and female population was fairly evenly balanced; there was a slight preponderance of males in the reproductive period while women greatly predominated in the postreproductive period.

The reproductive period lasts from 18—19 to 49 years of age for men and from 14—17 to 40 for women. The birth rates show intensive renewal processes following unfavourable circumstances of one kind or another (epidemics, famines etc.).

The number of surviving children per family is most commonly 4 or 5.

Death rates show a sharp rise after the age of 50.

Б. Трайде

**ОБ ИЗУЧЕНИИ СООТНОШЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ
И ЭТНИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЙ И ПРОЦЕССОВ
У НАСЕЛЕНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОГО НАГОРЬЯ ПАПУА
НОВОЙ ГВИНЕИ**

Изучение этнических проблем, которому ранее уделялось сравнительно мало внимания, теперь приобретает все более важное значение. Работы советских этнографов по этой проблематике находят широкий отклик, далеко выходящий за пределы собственно этнографической науки; получают большой международный резонанс. Одним из его проявлений была конференция этнографов Советского Союза и ГДР в январе 1977 г. в Лейпциге, посвященная основополагающим вопросам исследования этнических явлений и процессов¹.

Важную роль в развитии этнографической науки, особенно — исследований этнических явлений и процессов, сыграла книга Ю. В. Бромлей «Этнос и этнография», переведенная на болгарский, венгерский, немецкий и итальянский языки². В ряде работ советских ученых уже были применены исследовательская методика и понятийный аппарат, предложенные Ю. В. Бромлеем, и продолжено обсуждение затронутых в этой книге теоретических и методических проблем.

В настоящей статье делается попытка применить опыт и методику уже осуществленных исследований к изучению этнической и социальной ситуации, характерной для коренного населения Центрального нагорья Папуа Новой Гвинеи.

В своей книге Ю. В. Бромлей довольно подробно проанализировал соотношение этноса в узком смысле слова и этносоциального организма в условиях первой социально-экономической формации — первобытнообщинного строя³.

По Ю. В. Бромлею, племя — главное этническое звено первобытного общества. Племя — это не только этникос, но и социальный и этносоциальный организм. Правда, Ю. В. Бромлей вводит ограничение: сказанное относится только к племени развитого первобытного общества, к племени как социально-потестарной общности. Племя же раннего первобытного общества — этникос, но еще не этносоциальный организм⁴.

¹ В. И. Козлов, Д. Трайде. Симпозиум, посвященный исследованию этнических явлений и процессов. — «Сов. этнография», 1978, № 1, с. 147—149.

² Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973; Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. София, 1976; Ju. V. Bromlej. Ethnosz és neprajz. Budapest, 1976; Julian V. Bromlej. Ethnos und Ethnographie. Berlin, 1977; Ju. V. Bromlej. Etnos e etnografia. Mosca (Edizioni Progress), 1978.

³ Ю. В. Бромлей. Указ. раб., с. 35—47.

⁴ Там же, с. 127—128. Некоторые видные советские исследователи — Ю. В. Бромлей дискутирует с их взглядами — являются сторонниками мнения, что основные этнические подразделения первобытнообщинного строя не вмещаются в рамки племени. Н. Н. Чебоксаров считает, что «основными типами этнических общностей эпохи перво-

Род, по Ю. В. Бромлею, был основной единицей и основной ячейкой социально-потестарной общности, однако он не был целостным социальным организмом и поэтому не мог быть и этносоциальным организмом⁵. Но правомерно задать вопрос, существовали ли до формирования племени как социально-потестарной общности не только социальные единицы или социальные ячейки, но и социальные организмы?

Совершенно очевидно, что эта проблема ждет еще своего решения.

В публикациях советских историков и этнографов последних лет особое внимание уделялось вопросу о том, каков должен быть методический подход к истолкованию развития и структуры социально-экономических формаций наряду с развитием и переплетением различных способов производства и общественно-экономических укладов⁶. Становится все очевиднее, что разработка основных понятийных категорий и употребление их для обозначения определенных форм общественного бытия имеют важное значение как для анализа этнических процессов, так и для определения исторических типов этнических общностей. И важно это не только для понимания и описания основных этнических подразделений разных эпох, но в первую очередь для характеристики «этнических микроединиц», как называет их Ю. В. Бромлей. Говоря о «микроэтносоциальных единицах», об «этносоциальных микроединицах» или о «социально-этнических микроединицах», Ю. В. Бромлей ставит проблему связи этнических микроединиц с определенными социальными организмами и ячейками⁷.

Предлагаемая работа посвящена некоторым вопросам конкретного исследования «микроэтнических» или «микроэтносоциальных» единиц в рамках развития первобытного строя, причем учитывается то, что микро- и макроэтнические единицы существуют не безотносительно друг к другу. Этнографический материал о коренном населении Центрального нагорья Папуа Новой Гвинеи также свидетельствует о том, что в своем развитии эти единицы постоянно связаны друг с другом. Выяснить характер таких исторических связей — одна из важнейших задач предстоящих исследований этнических процессов⁸. Вместе с тем известно, что в качестве источников для исследования различных типов макроэтнических единиц важное значение имеют лингвистические, антропологические и

бытнообщинного строя были, вероятно, группы родственных племен, живущих на смежных территориях, говорящих на диалектах одного языка и обладавших многими общими особенностями культуры» (Н. Н. Чебоксаров. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых. — «Сов. этнография», 1967, № 4, с. 101). Эту точку зрения разделяет и С. А. Арутюнов (см. С. А. Арутюнов, Н. Н. Чебоксаров. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества. — «Расы и народы», 2, М., 1972, с. 23). Своим определением этноса в более узком смысле — этникоса — Бромлей также не исключает существования этнической общности первобытного общества, объединяющей много племен, так как он говорит об «исторически сложившейся совокупности людей, обладавших общими относительно стабильными особенностями культуры» (Ю. В. Бромлей. Указ. раб., с. 37).

⁵ Ю. В. Бромлей. Указ. раб., с. 127.

⁶ Ю. И. Семенов. Значение категории «общественно-экономический уклад» для анализа социально-экономического строя общества. — «Научн. докл. высшей школы. Философские науки», № 3, М., 1976, с. 39—48; ср. также М. А. Барг. О некоторых методах типологизации исторических явлений в трудах В. И. Ленина. — «История СССР», 1973, № 2.

⁷ Ю. В. Бромлей. Указ. раб., с. 136, 144.

⁸ B. Treide. Soziale Strukturen und ethnische Verhältnisse im zentralen Hochland von Papua — Neuguinea (работа выйдет в «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», Bd XXXI). О методике исследования макроэтнических единиц см. С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров. Метаэтнические общности. — «Расы и народы», 6, М., 1976, с. 15—41. Недавно Ю. В. Бромлей проследил связь социального и этносоциального организмов, с одной стороны, и ареала традиционной культуры и социально-культурного региона — с другой (А. Н. Жилина, А. Е. Тер-Саркисянц. Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976—1977 гг. — «Сов. эт-

археологические данные, а из этнографических источников — в первую очередь данные материальной культуры. Работа над этими источниками требует применения специфических методов, например, выяснения членения изучаемого региона на историко-этнографические области или историко-культурные провинции и т. п. Несмотря на то, что за последние два десятилетия сделано очень много, все еще далеко не завершены собирание и научная оценка лингвистических, антропологических, археологических, а также этнографических материалов о некоторых сферах жизни и деятельности населения Центрального нагорья Папуа Новой Гвинеи. И все же мы располагаем довольно обширными сведениями, необходимыми для понимания микроэтнических или микроэтносоциальных единиц и для решения вопроса, какие именно социальные единицы выступали и выступают здесь в качестве основных этнических подразделений.

Мы избрали в качестве объекта исследования соотношение этнических и социальных явлений и процессов у коренного населения Центрального нагорья Папуа Новой Гвинеи, чтобы попытаться ответить на вопрос, можно ли распространить то, что Ю. В. Бромлей говорит о раннем первобытном обществе (опираясь на материалы по коренному населению Австралии) и о развитии первобытного общества (здесь он упоминает данную Ф. Энгельсом характеристику племен индейцев Северной Америки, древних греков, римлян и германцев)⁹, на развитие этой формации на всех ее этапах, т. е. и в период или в периоды окончательно сформировавшегося родового общества, где нет еще ни всеобъемлющих форм территориально-политической организации (или они имеются лишь в зачаточной стадии), ни ярко выраженных форм зависимости и эксплуатации.

Как известно, народы Меланезии, особенно Папуа Новой Гвинеи, в доколониальный, а частично и в колониальный периоды находились по своему развитию на различных стадиях первобытного общества, главным образом в фазе развития родовой организации. И. Зельнов в своей периодизации первобытного общества отнесла население Папуа Новой Гвинеи к позднему периоду первобытного общества, ко времени расцвета родового строя¹⁰. Но в этом контексте она почти не касается населения Нагорья. К тому же подавляющее большинство монографий об этом районе вышло в свет после 1961 г.

По мнению Н. А. Бутинова, на Новой Гвинее наиболее широко распространена родовая община, характерная для первобытнообщинного строя периода его расцвета¹¹. В этой связи он называет прежде всего население горных районов, такие группы, как вабаг, чимбу, мэнди, хули, дани, капауку и др., в то время как другие племена Новой Гвинеи, по его мнению, уже вступили в начальную стадию разложения первобытнообщинного строя (как, например, пурари, ороаива, мекео, жители островов Манам и Вогое)¹².

Более детальное исследование взаимоотношений между социальными структурами и этническими общностями на примерах мбовамб, кума, чимбу и группы йегуэ племени кукукуку, а также сравнительный анализ определенных социальных явлений у других народов Нагорья приводят к выводу о том, что, как правило, в качестве этносов в узком смысле

нография», 1978, № 6, с. 146). Такой методический прием, безусловно, перекрывает понятие «культурной единицы» (cultunit) Наролла — см. R. Naroll. On ethnic unit classification.— «Current Anthropology», v. 5, № 4, 1964, p. 286 ff.

⁹ Ю. В. Бромлей. Указ. раб., с. 127.

¹⁰ I. Sellnow. Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte. Berlin, 1961, S. 112—113.

¹¹ Н. А. Бутинов. Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968, с. 7.

¹² Там же, с. 8.

(этнических) следует рассматривать не те общности, которые называются в источниках «племенами» («tribes») ¹³. Лишь широкое вовлечение в исследование социальных общностей более высокого или более низкого порядка, чем племя, позволяет хотя бы приблизительно выделить этносы в узком значении этого термина (см. таблицу).

Анализируемые данные дают возможность отчетливо увидеть наличие социальных общностей различного порядка, именуемых авторами то группами племен, то племенами, то кланами, то подразделениями кланов и т. д. Все подобные общности, очевидно, существовали на обширных просторах Центрального нагорья. При этом далеко не в каждом случае можно установить, действительно ли у разных авторов различные названия выражают реальные количественные или качественные различия сопоставляемых социальных общностей. Зафиксированные самоназвания некоторых таких общностей свидетельствуют, вероятно, об их реальном существовании и в той или иной мере характеризуют их отношение друг к другу.

Анализ показал также, что с общностями различного порядка были связаны различные задачи и функции. У населения Центрального нагорья, по-видимому, нередко случалось, что социальные общности, превысив какой-то определенный количественный предел и предел территориальной протяженности, делились, а вновь возникшие образования принимали на себя функции первичных общностей. В связи с этим следует упомянуть описанный М. Рэй пример развития двух самостоятельных «секций клана» у кума и как следствие — соблюдение обоими новыми кланами правил экзогамии ¹⁴.

Этнографические материалы Центрального нагорья показывают в то же время, что определенные социальные функции и задачи не были неизбежно связаны с каким-то конкретным «уровнем» социальной организации. Несмотря на многообразные процессы «сегментации» разраставшихся социальных общностей, можно отметить значительные различия как в численности, так и в степени организованности единиц одинакового уровня в пределах одного этноса, региона или от региона к региону: существовали численно слабые и относительно сильные кланы и подразделения кланов, кланы и их подразделения со значительным хозяйственным потенциалом и весьма влиятельные и наряду с ними дисперсно расселенные подразделения кланов, находившиеся в относительной зависимости, не пользовавшиеся авторитетом и не имевшие влиятельных предводителей ¹⁵. Радиус действия и области влияния столь разнообразных общностей, естественно, весьма различны. К тому же их определенные функции воспринимались в соответствии с социальным значением этих общностей на различных уровнях: распространявшиеся и усили-

¹³ Наш анализ опирается прежде всего на следующие источники: G. F. Vicedom, H. Tischner. Die Mbowamb.— «Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea», Bd 3, Hamburg, 1943—1948; M. Reay. The Kuma. Melbourne, 1959; P. Brown, H. C. Brookfield. Chimbu land and society.— «Oceania», v. XXX, № 1, 1959, p. 1—75; H. Fischer, Negwa. Eine Papua-Gruppe im Wandel. München, 1968.

¹⁴ M. Reay. Указ. раб., с. 30—33, 120; ср. также; P. Brown, H. C. Brookfield. Указ. раб., с. 56—59. Клан кума были различны по своей величине: от 100 до 1700 чел. Число членов кланов и их внутренняя структура, очевидно, менялись. Рэй называет 10 кланов (объединявших от 100 до 300 чел.), разделенных в то время на два или более субкланов. Эти субкланы носили имена своих мнимых легендарных основателей, сыновей пращуров клана. Субклан жил замкнуто на одном из участков территории клана. 14 кланов с числом членов от 200 до 900 состояли из двух или более субкланов, делившихся в свою очередь на субсубкланы. Последние вели свое происхождение от отдаленных потомков основателей субкланов. Три из 27 кланов кума, в каждый из которых входило от 700 до 1700 чел., имели по два больших подразделения (по Рэй — главных сегмента), в которые входило много субкланов с их субсубкланами. Селения субкланов, объединенных в такие большие подразделения, совпадали с региональным подразделением кланов.

¹⁵ P. Brown, H. C. Brookfield. Указ. раб., с. 46 сл., 56 сл.; 62.

Соотношение этнических и социальных общностей Центрального нагорья Папуа Новой Гвинеи

Термины по книге Ю. В. Бромлея «Этнос и этнография»	Г. Ф. Вицедом, Х. Тишнер «Мбовамб...»	М. Рэй «Кума...»	П. Браун, Х. Брукфилд «Чимбу...»	Х. Фишер «Негва...»
Макроэтническая единица	Языковая группа мелпа или более крупное региональное подразделение этой языковой группы (около 25 000 чел.)	Семья родственных племен как вариант этнолингвистических общностей (самоназвание агамп вп) (около 25 000 чел.)	Семья родственных племен как вариант этнолингвистических общностей (чимбу, не имеющие общего самоназвания, но с иреданием об общности происхождения) (около 60 000 чел.)	Этнографическая общность в рамках историко-этнографического района (без общего самоназвания, другие называют их «кукукуку») (около 60 000 чел.)
Этнос (этникос)	Общность, состоящая из девяти племен с самоназванием мбовамб	Диалектальная группа йоови	Одно или несколько формирующихся «племен» как ядро новых этносов	Несколько соседних племен, состоящих в особо тесных разнообразных отношениях как формирующийся этнос
Социальный организм и этносоциальный организм	Племя мбовамб или группировка особенно тесно связанных племен	Социально выделившиеся кланы как ядро формирующихся социальных и этносоциальных организмов	«Племена», формирующиеся из состава нескольких кланов вследствие общественно-экономической дифференциации и большей роли территориальных отношений	Племя
Социальная ячейка	Род	Клан	Клан и подразделения клана	Линидж
Этносоциальная единица	Несколько родовых общин, социальная жизнь которых определяется локализацией звеньями одного рода или нескольких тесно друг с другом связанных общин	Несколько родовых общин, кланы которых находятся в близких социальных отношениях друг с другом	Не определены однозначно	Локальные группы с жителями, относящимися к нескольким линиям

вающиеся противоречия могли перейти с уровня кланов на уровень племенных подразделений, племен и союзов племен¹⁶.

Связи между отдельными кланами и подразделениями кланов внутри более крупных социальных общностей проявлялись неодинаково. По М. Рэй, взаимоотношения кланов кума, относящихся к одной фратрии, в недавнем прошлом складывались различно — от дружественных до открыто враждебных: непосредственно соседствующие друг с другом кланы чаще всего вели себя «по-братски», они избегали враждебных действий (в том числе и вооруженных столкновений), по возможности одновременно совершали свои обряды, и в недавнем прошлом их члены часто вступали друг с другом в брачные отношения. Другие кланы рассматривали друг друга как традиционных врагов. Любая форма сотрудничества между ними была исключена; избегали даже обыденных встреч. Часто происходили воинственные столкновения. Прочие же кланы в своих взаимоотношениях были амбивалентны по отношению друг к другу. Дружеские отношения могли сменяться враждебными, причем сразу же прекращалось заключение новых межклановых браков. Но их снова начинали заключать, как только была выплачена компенсация за убитых и совершены обряды, связанные с восстановлением мира¹⁷.

Отношения между кланами и подразделениями кланов, иногда стабильные на протяжении длительного времени, а иногда — меняющиеся, оказывали влияние на общественную жизнь не только в пределах крупных социальных общностей, но — по мере демографического развития, увеличения населения — они явно влияли и на отношения между крупными социальными и этническими общностями. По мнению М. Рэй, языковые границы раздвигались или сужались в соответствии с передвижениями кланов и подразделений кланов, достигавших иной раз внешних границ района филы и становившихся двуязычными. Рэй применяет термин «фила» к трем различным региональным единицам; поэтому не ясно, что она понимает под внешними границами района филы — границы расселения группы нангамп, диалектной группы йоови или кума. Из контекста все же как будто следует, что имеется в виду территория диалектной группы йоови. Жители северных предгорий водораздела рек Вахги и Сепик действительно живут в близком соседстве с переселенцами из областей расселения хаген, чимбу и северных и южных районов области среднего Вахги. Такова же картина этнических контактов в районе, непосредственно примыкающем с юга к хребту Кубор, где среди местного населения дисперсно живут переселенцы с территорий обитания кума и чимбу и из района Маунт-Хаген¹⁸.

Для Центрального нагорья можно выдвинуть такую гипотезу: выделявшиеся здесь кланы и относительно стабильные союзы кланов функционировали в качестве ядра новых развивавшихся этнических общностей. Многолюдность их взрослого населения предопределила их экономический и внеэкономический потенциал, выходящий за пределы среднего уровня. Вполне возможно, что дело доходило как до расширения этнической территории, так и до внутренней консолидации этноса. Может быть, именно таким образом и начали складываться социальные и этнические общности качественно нового типа¹⁹. Возможно, что отход

¹⁶ Там же, с. 41 сл.; R. M. Berndt. Warfare in the New Guinea Highlands.— «American Anthropologist», v. 66, № 4, pt. 2, 1964, p. 188 ff.

¹⁷ M. Reay. Указ. раб., с. 26, 54, 58—59, 61.

¹⁸ Там же, с. 33.

¹⁹ Изучение формирования этнических общностей исторически новых типов при переходе от одной общественно-экономической формации к другой останется, несомненно, и в дальнейшем очень важной задачей этнографического исследования. Анализ специфики этнических явлений и процессов в условиях многоукладности социально-экономических отношений в молодых национальных государствах см., например: Р. Н. Исмаилова. Этнические проблемы современной тропической Африки. М., 1973; Б. В. Андрианов. Специфика формирования африканских наций.— «Расы и народы»,

на задний план так называемых фратрий (союзов нескольких «родственных» кланов) по сравнению с племенами был выражением такого развития. Такие «племена» развивались, очевидно, не только за счет количественного разрастания кланов (и группировок тесно связанных между собой кланов), но и за счет постепенной социально-экономической дифференциации, возникновения ведущих кланов или союзов кланов и по мере усиления значения соседских, территориально обусловленных связей наряду со связями родственно-генеалогическими. К этому вопросу мы еще вернемся.

Недавние публикации конспектов К. Маркса по работам М. М. Ковалевского 70-х — начала 80-х годов еще раз подтверждают, как много внимания К. Маркс и Ф. Энгельс уделяли вопросам локального и общего исторического развития родственных или территориальных форм социальной организации в доклассовом обществе и в период перехода к классовому обществу. В этих конспектах при описании развития родовых общин и превращения их в то, что Маркс в своих черновиках писал и В. Засулич назвал земледельческими общинами, упоминается и возникновение особо выделившихся родственных групп²⁰. Исследование этого явления, несомненно, имеет важное теоретическое и практическое значение.

Существование ведущих «племен» или кланов-лидеров на Нагорье Папуа Новой Гвинеи было, вероятно, результатом относительно высокой продуктивности земледелия, относительно высокой плотности населения, быстрого роста отношений обмена, сложившихся на почве постоянного избытка продуктов в сочетании с продолжающейся социально-экономической дифференциацией²¹. Более или менее крупные социальные общности и их группировки складывались различными путями, хотя и не без связи друг с другом.

С одной стороны, — и об этом мы уже упоминали ранее — наблюдался «внутренний» численный рост отдельных социальных (и этнических) общностей. Племенная экзогамия у мбомамб²² позволяет предположить, что многочисленность этих племен является результатом интенсивного увеличения населения на Центральном нагорье. По крайней мере вероятно, что общности, названные Г. Ф. Вицедомом племенами, еще сравнительно недавно были более мелкими общностями и соблюдали брачную экзогамию. С приростом населения эта традиция продолжала сохраняться. Возможно, что вследствие увеличивающейся плотности населения и сложился — как называет его Ю. В. Бромлей — новый эндогамный круг²³. В данном случае здесь, несомненно, можно говорить об этноэволюционном процессе²⁴.

7, М., 1977, с. 173 сл.; Б. В. Андрианов, Р. Н. Исмаилова. Этнотипы и этнические процессы в Африке (К проблеме типологии). — «Сов. этнография», 1979, № 5. Определенные теоретико-методические принципы анализа этих отношений, несомненно, применимы и к переходным обществам другого типа.

²⁰ H.-P. Harstick. Vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums im Nachlass von Karl Marx: Exzerpte aus M. M. Kovalevskij: Obščinnoe zemlevladienie (1879). Münster 1974, S. 26; см. также: *его же*. Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion. Vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums. — «Quellen und Studien zur Sozialgeschichte», Bd 1. Frankfurt/Main. — N. Y., 1977. Рецензия на первую работу: Н. Б. Тер-Акопян. Новые зарубежные публикации литературного наследия К. Маркса и некоторые проблемы первобытной истории. — «Сов. этнография», 1978, № 1.

²¹ См.: R. A. Rappoport. Pigs for the ancestors. New Haven — London, 1967; R. C. Kelly. Demographic pressure and descent group structure in the New Guinea Highlands. — «Oceania», v. XXXIX, № 1, 1960; A. Strathern. The rope of Moka: Big-men and ceremonial exchange in Mount Hagen, New Guinea. Cambridge, 1971; J. B. Watson. Pigs, fodder and the Jones effect in post-ipomoean New Guinea. — «Ethnology», v. XVI, № 1, 1977.

²² G. F. Vicedom, H. Tischner. Указ. раб., с. 25—26.

²³ Ю. В. Бромлей. Указ. раб., с. 117.

²⁴ Там же, с. 153.

Характерно, что при этом держались совершенно определенной «стратегии» заключения браков. «Ценность» женщины как важной производительной силы людей была очень высока, поэтому наблюдалось стремление к полигинии²⁵. Заключение браков в пределах определенных групп и с определенными личностями могло служить дальнейшему упрочению общественных позиций и росту престижа. Особенно густая сеть брачных отношений между двумя или несколькими группами, а также широко разветвленная их сеть, охватывающая возможно большее число социальных общностей, создавали очень стабильные и соответственно широкие возможности кооперирования в области экономики и связанного с ней совместного выполнения обрядов, а также закладывали основы военной помощи при возникавших время от времени столкновениях. И, таким образом, сферы эндогамии, конечно же, должны были меняться и даже, вероятно, сравнительно быстро.

Специальным предметом исследования могло бы стать определение того, до какой степени эндогамия сохраняла и могла сохранять в таких условиях достаточную историческую стабильность как критерий определения этника. В сознании населения Нагорья эта эндогамия существовала, конечно, в первую очередь как явление, вытекавшее из представлений и обычаев экзогамии. Не исключено, что представление об эндогамных кругах нередко основывалось на статистических данных, собранных участниками экспедиций, и могло не соответствовать тому, которое существовало в сознании коренного населения²⁶.

В известной мере материал для ответа на этот сложный вопрос дают нам исследования А. и М. Стразерн. В своей статье «Браки в Мелпа» они показывают, что многочисленность группы могла быть существенным фактором, определявшим бытование экзогамии, и устанавливают, что племена менее чем в 500 чел. были иногда экзогамными, а в более многочисленных отмечается довольно высокий процент эндогамных браков²⁷. Отношения здесь, конечно, не всегда укладываются в схему. Так, члены племени кавелка (860 чел.) с тремя экзогамными кланами отчетливо проявляют тенденцию вступать в связи вне племени. И только 29,7% мужчин женились на женщинах из своего племени. Два клана племени типука (2419 членов) заключили от 30 до 40% браков с женщинами своего племени, в то время как у племени вейи, численно в 2 раза меньшем (1250 чел.), было обнаружено даже 55% внутриплеменных браков. А. и М. Стразерн указывают, что вейи, которым соседнее племя типука постоянно угрожало войной, решили широко пользоваться возможностью жениться на женщинах своего племени, «чтобы их женщины не рожали детей их врагам»²⁸.

Несмотря на эти факты, основной тенденцией оставалось все-таки растущее стремление к широким брачным связям. Оно вполне объяснимо, так как отношения с родными мужа или жены, по-видимому, играли по всему Нагорью чрезвычайно важную роль во всех жизненных ситуациях как для отдельных лиц, так и для групп родственников²⁹. В свою

²⁵ R. C. Kelly. Указ. раб., с. 41—42; P. Brown. Marriage in Chimbu.— R. M. Glasse, M. J. Meggitt (eds). Pigs, pearshells and women. New Jersey, 1969, p. 77—95; M. Strathern. Women in between. Female roles in a male world: Mount Hagen, New Guinea. London — New York, 1972, p. 50 ff.

²⁶ M. Reay. Указ. раб., с. 22, 58, 61, 66—67, 86, 97—98; см. также: D'Arcy Ryan. Clan formation in the Mendi Valley.— «Oceania», v. XXIX, 1959, p. 267 а. о.; P. Brown. Указ. раб., с. 86—87.

²⁷ A. Strathern, M. Strathern. Marriage in Melpa.— R. M. Glasse, M. J. Meggitt (eds). Указ. раб., с. 139.

²⁸ A. Strathern, M. Strathern. Указ. раб., с. 55.

²⁹ М. Меггит пыталась выделить два основных типа отношения к родственникам по мужу или жене у жителей Центрального нагорья Папуа Новой Гвинеи: отношения непреодолимого недоверия и презрения у маэ энга и отношения тесной кооперации у кума (M. J. Meggitt. Male-female relationships in the Highlands of Australian New Guinea.— «America Anthropologist», v. 66, № 4, 1964, pt. 2, p. 204—224). Оценка этого мнения потребовала бы анализа всей методико-теоретической концепции Меггита.

очередь это было, несомненно, предпосылкой другой очень важной тенденции социального развития народов Нагорья: в этом регионе в локализованных кланах или их подразделениях, т. е. в клановых общинах, нередко жили взрослые мужчины, чужие по происхождению, хотя нормы вирилокального поселения семей, казалось бы, еще не потеряли силу³⁰. Это явление встречалось в различном процентном отношении и притом далеко не во всех группах населения Нагорья; именно им, как известно, была вызвана длившаяся годы дискуссия, в ходе которой сыграли свою роль и субъективные точки зрения. Было немало попыток непосредственно объяснить этот феномен экологическими и демографическими факторами — или как следствие небольшой плотности и разбросанности населения, или, напротив, как результат особенно большой плотности населения, но обе эти точки зрения так и не встретили всеобщего признания³¹. Предположение, что переселение взрослых мужчин надолго или навсегда в чужие селения связано с процессом социально-экономической дифференциации и прежде всего с выделением экономически сильных и поэтому пользующихся уважением «больших людей» («big men»), кажется более обоснованным. Индивидуальное решение сменить место жительства, стремление «сменить подданство» и жить в другом клане или другом подразделении клана очень часто происходило из желания примкнуть к такому «большому человеку», войти в его окружение с целью извлечь из этого выгоду³².

Из сказанного следует, что общественные отношения у населения Нагорья в доколониальный и раннеколониальный периоды нельзя считать «сегментными», но не следует видеть в них и племенное общественное устройство с предводителями племени, племенными советами и т. п. Как же следует исторически оценить существование системы относительно широко и многообразно связанных между собой «больших людей» (положение и влияние которых тесно связано с формированием и ролью выделившихся ведущих социальных общностей, особенно выделившихся кланов-лидеров), и следует ли в этом региональном явлении искать общие исторические закономерности? Вопрос этот нельзя решить только по материалам острова Новая Гвинея³³. Во всяком случае на Центральном нагорье Папуа Новой Гвинеи не было устойчивых посттарно-политических общностей, резко ограниченных от общностей другого типа. Очевидно, в этом случае недоставало какой-то важной объективной предпосылки для формирования стабильных этнических и этносоциальных общностей.

³⁰ См.: R. F. Salisbury. Asymmetrical marriage systems.— «American Anthropologist», 1956, v. 58, p. 648; D'Arcy Ryan. Указ. паб., с. 286—288; L. L. Langness. Some problems in the conceptualization of Highlands social structure.— «American Anthropologist», v. 66, № 4, pt. 1964, 2, p. 166 ff.; M. J. Meggitt. The lineage system of the Mae Enga of New Guinea. Edinburgh, 1965, p. 270; P. M. Kaberry. The plasticity of New Guinea kinship.— M. Freedman (ed.). Social organization. Essays presented to Raymond Firth. London, 1967, p. 105—124; R. C. Kelly. Указ. паб., с. 48, 52—54; E. A. Cook. Marriage among the Manga.— R. M. Glasse, M. J. Meggitt (eds). Указ. паб. и др.; о соотношении территориальной и родственной организации см. также в статье: B. Treide. Zu einigen Fragen der sozialökonomischen Entwicklung der Grundbevölkerung Ozeaniens in neueren Arbeiten sowjetischer Ethnographen.— «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», Bd XXIX, 1973, S. 13—28.

³¹ См.: P. M. Kaberry. Указ. паб.; R. C. Kelly, Указ. паб.; J. B. Watson. From hunting to horticulture in the New Guinea Highlands.— «Ethnology», v. IV, № 3; 1965; E. Waddell. Raiapu Enga adaptive strategies: structure and general implications.— H. Brookfield (ed.). The Pacific in transition. London, 1973; J. B. Watson. Указ. паб., с. 57.

³² См. P. M. Kaberry. Указ. паб., с. 115 сл.

³³ Как известно, первые соображения о межрегиональном сравнительном изучении института «больших людей» и других форм развития социальных привилегий высказал М. Салинс. См. M. D. Sahlins. Poor man, rich man, big man, chief: political types in Melanesia und Polynesia.— A. P. Vayda (ed.). Peoples and cultures of the Pacific. N. Y., 1968, p. 157—176.

Необходимо выяснить, не играют ли в условиях первобытнообщинного строя (по крайней мере до начала его разложения) институционально закрепленные родственные и территориальные (а также неразрывно соединенные с ними экономические) связи примерно ту же роль при формировании социальных и этносоциальных организмов, какую на более высоком уровне социально-экономического развития выполняют преимущественно потестарно-политические институты (с лежащими в их основе экономическими и социальными отношениями).

Как следует из сказанного, в районе Центрального нагорья экономические и внеэкономические факторы и явления были очень тесно связаны. Динамичное развитие этнических и этносоциальных общностей в результате мирной экономической и социальной деятельности находилось в неразрывном диалектическом единстве с укреплением и расширением границ этих общностей в результате длительной вражды и союзов, заключавшихся с целью взаимной поддержки в случае военных столкновений.

По единодушному утверждению всех авторов, военные столкновения на Нагорье случались часто и повсеместно³⁴. Но вместе с тем те же источники ясно показывают, что войны были разные. «Повседневные» стычки с соседними группами населения (например, из-за вторжения свиней в чужие огороды) могли вести к раздорам и осложнениям. Но если это происходило внутри клана или «племени», то существовала возможность относительно быстрого и простого урегулирования. Напряженные отношения соседствующих групп еще не исключали активного заключения браков между их членами, в то время как более глубокая вражда делала подобные брачные связи невозможными. Во времена военных столкновений родственники по мужу или жене, а также «партнеры по торговле» («trading partners») ощущали это, очевидно, на себе, к ним было особое отношение. В целом же стабильные церемониальные обменные связи способствовали укреплению дружеских отношений между отдельными народами или по крайней мере были предпосылкой таковых. В дальнейших исследованиях необходимо уделить внимание механизму «превращения» враждебных отношений в обменные и вопросам использования экономических и внеэкономических военных средств при соперничестве между группами и их «большими людьми». В военные конфликты, очевидно, как правило, вовлекались общности более высокого порядка: клан, группировки кланов, «племя» и т. д. Можно доказать, что существовали длительные союзы между группами, а также и «кровная вражда», но нужно принимать во внимание и нередко происходившее изменение характера подобных отношений. Целью военных нападений могло быть убийство противников и их изгнание с занимаемых ими земель, подрыв хозяйственного потенциала (например, уничтожение плодовых деревьев и захват свиней, а также «присвоение» женщин и детей). Существование численно слабых кланов или их подразделений, как и прием «беглецов» в другие группы, наверняка объясняются подобными причинами. Некоторые авторы подвергают сомнению тот факт, что войны велись из-за земли. Нехватка земли, действительно, возникала лишь в редких случаях — в соответствии с уровнем развития производительных сил и местными природными условиями. Правда, достоверно выяснить причины войн весьма трудно. Во всяком случае было много переселений под давлением противника, причем часто переселений массовых и на долгое время.

³⁴ С этими рассуждениями ср.: *K. E. Read. Cultures of the Central Highlands, New Guinea.* — «Southwestern Journal of Anthropology», v. 10, № 1, 1954, p. 11—12; *P. I. Brown, H. C. Brookfield.* Указ. паб., с. 42—43; *R. F. Salisbury. From stone to steel.* Melbourne, 1962, p. 14; *R. M. Berndt.* Указ. паб., с. 183; *P. Brown. Enemies and affines.* — «Ethnology», v. III, № 4; 1964, p. 335 а. о.; *R. A. Rappoport.* Указ. паб., с. 17—28, 99—100; *P. M. Kaberry.* Указ. паб., с. 121; *R. C. Kelly.* Указ. паб., с. 43—45; *A. Strathern.* Указ. паб., с. 73—90; *M. Strathern.* Указ. паб., с. 228; *P. Sillitoe. Land shortage and war in New Guinea.* — «Ethnology», v. XVI, № 1, 1977, p. 71—81.

Как связи по браку, обмену и обрядам, так и тесно примыкающие к ним дружеские или враждебные отношения занимали на Центральном нагорье большое место и определяли отношения отдельных групп населения друг к другу; несомненно, существовала известная стабильность всех этих отношений. Но постоянное колебание от союзов к военным столкновениям при существующих вместе с тем межгрупповых брачных связях, конечно, влияло на выработку и развитие этнического самосознания и, возможно, осложняло этот процесс.

Несомненно, что в сознании жителей Нагорья формировалось единое представление о своем происхождении, принадлежности к определенной группе населения и отличии от других групп. Возможно, память об исторически реальных генетических связях нередко сохранялась в форме мифологических преданий о первоначальном местожительстве, о расселении отдельных групп и возникновении родственных отношений между различными по происхождению группами или, напротив, отношения, сложившиеся между группами, численность групп и их общественное положение, отношения дружбы и вражды проецировались в мифическое прошлое³⁵. В таких преданиях очень часто находит свое выражение так называемая «патрилинейная идеология»: различного рода связи между социальными единицами интерпретировались как патрилинейное генеалогическое родство.

«Большие люди» продолжают «дописывать», доводя до сегодняшнего дня, мифы о происхождении и принадлежности к определенному роду, так как это остается существенным, если не определяющим элементом этнического самосознания. Разумеется, делают они это, преследуя собственные интересы³⁶. Так как этнографы часто использовали как информаторов именно таких людей, нельзя установить по литературе, в какой мере подобные рассказы вошли в бытовое сознание членов той или иной общности.

Судя по сравнительно немногочисленным сведениям, заимствованным из источников, в повседневном сознании этноинтегрирующую и этнодифференцирующую роль играли весьма различные моменты, например одежда, элементы ритуальной традиции или даже антропологические особенности. Мэрилин Стразерн удалось собрать у племен хаген интересные данные, говорящие об этнодифференцирующей функции свадебных обычаев, что, по-видимому, было особенно важно для исследования повседневного сознания людей. Согласие на заключение брака между более отдаленными племенами (рассматривавшими себя, по М. Стразерн, как «regional clusters» — региональные объединения) зависело — кроме обычных проблем, возникающих при установлении размера выкупа за невесту, — в большой мере и от того, могли ли обе стороны договориться, каким именно образом будет происходить передача даров невесте и положенных даров со стороны невесты. Как правило, родственники и друзья жениха для демонстрации своего великодушия действовали согласно обычаям клана невесты. Сватовство часто осложнялось опасением, что данное обещание может быть не выполнено «более чужими». В качестве иллюстрации приведем хотя бы один пример из многих: так, большую роль играли различия в отношении к свинине у северных и центральных племен мелпа. На севере потроха, входящие в состав дара, передаются родственникам невесты сырыми вместе с мясом. На юге же существовал обычай варить потроха. В доколониальную эпоху у племен хаген вообще повсеместно было принято подносить в качестве дара невесте вареную свинину, а не живых свиней. Центральные племена мелпа с недавнего времени завели обыкновение дарить невесте живых свиней. Поэтому если бы родственники жениха отказались варить мясо под предлогом, что его надо нести на большое расстояние, это

³⁵ А. Strathern. Указ. раб., с. 34—53; см. также М. Reay. Указ. раб., с. 33, 36, 38.

³⁶ А. Strathern. Указ. раб., с. 30—40.

могло разладить уже наметившееся бракосочетание с невестой из северной группы³⁷.

Этнографические материалы о коренном населении Нагорья Папуа Новой Гвинеи создают впечатление, что явления эндогамии и экзогамии, представления о своем происхождении, этническое самосознание и отражение исторических судеб в сознании отдельных групп очень тесно связаны между собой. Очевидно, эти явления в качестве этнодифференцирующих критериев составляли и составляют в сознании отдельных групп населения единый комплекс. Во всяком случае для многих компонентов этнического сознания могут быть обнаружены связи с реальными социальными феноменами. Поэтому концентрация внимания исследователя исключительно на этнодифференцирующих факторах сознания, так, как это предложил Ф. Барт³⁸, может привести к недооценке социальной обусловленности этих явлений.

Согласно этнографическим источникам, такие этноинтегрирующие и этнодифференцирующие факторы сознания, как «нравы» и «обычаи», подвергались в Центральном нагорье постоянному изменению. Здесь, как и у других подобных этнических групп, очень трудно определить исторический уровень развития нравов и обычаев. Несомненно, что нравы и обычаи, связанные с определенной социальной группой или этносом, не могут быть без изменений заимствованы у предыдущей социально-экономической формации³⁹. Но не следует забывать и о том, что на поздних фазах первобытного общества социальные группы и классы только начали складываться, нравы и обычаи еще не подверглись идеологизации в той мере, какая характерна для развитого классового общества, а взаимное противопоставление этносов еще не было столь отчетливым.

Приведем пример с йегуэ⁴⁰. Он послужит как бы обобщением вышеизложенного и продемонстрирует в рамках определенного региона конкретнo-историческое, но лишнее противоречий соотношение между социальными явлениями, которые мы рассматривали в качестве факторов, влияющих на этническое развитие, а также на формирование критериев их анализа. Этот пример указывает на связь между общностями, находящимися на различных этапах этнического развития, и свидетельствует о том, что еще при первобытнообщинном строе этнодифференцирующие процессы были в известной мере связаны с этноинтегрирующими. Йегуэ, группа в 880 чел. (в 1965 г.), живет компактно в одном селении. Йегуэ — их самоназвание, а «негва» означает на языке йегуэ «мы». Внутри племени йегуэ нет никаких диалектных различий. Йегуэ не представляли собой ни организационно-политического, ни обрядового единства, но были преимущественно эндогамными. Йегуэ поддерживали различные по степени интенсивности отношения с четырьмя соседними племенами: хьялтэ, вотьемийе, хилемийе и катье. Отношения эти поддерживались, несмотря на то что эти племена принадлежали к другим диалектным группам. Йегуэ переселились сюда около ста лет назад из южной области, расположенной западнее Меньямийи, где обитала диалектная группа ягвой. В то время как хьялтэ, вотьемийе и

³⁷ M. Strathern. Указ. раб., с. 331—34.

³⁸ F. Barth. Introduction.— In: F. Barth (ed.). Ethnic groups and boundaries. Boston s. a., p. 10, 13—15, 17—18.

³⁹ Г. Е. Марков установил принципиально важные связи между развитием общественно-экономических формаций, исторических типов этнических общностей и определенных форм быта (Г. Е. Марков. Этнос, этнические процессы и проблема образа жизни.— «Расы и народы», 7, М., 1977, с. 9—28). Я. С. Смирнова и А. И. Першиц подчеркнули в недавней специальной работе значение нравов и обычаев для прогрессивного развития общественно-экономических формаций (Я. С. Смирнова, А. И. Першиц. Избегание: формационная оценка или «этнический нейтралитет»? — «Сов. этнография», 1978, № 6).

⁴⁰ См. H. Fischer. Указ. раб., с. 9, 19, 34—41, 44, 145, 310, 318—9, 372, 425.

хилемийе могут объясниться между собой, йегуэ общались с ними, а также и с катье только при помощи людей, говорящих на обоих языках. Наиболее тесными были связи йегуэ с катье. Между ними заключалось много браков, они принимали участие в обрядах инициации друг у друга, не вели войн друг с другом и были связаны отношениями обмена. С хьялтёе они тоже поддерживали отношения обмена, военных осложнений у них не бывало, иногда заключали с ними браки. Несмотря на то что вотьемийе принимали участие в обрядах инициации йегуэ и между этими группами также существовали отношения обмена, все-таки у них случались военные столкновения. Относительно хилемийе известно лишь то, что йегуэ время от времени оказывались втянутыми в военные столкновения с ними. Взаимное гостеприимство друг другу оказывают йегуэ, хьялтёе, вотьемийе и катье. Вопреки языковому фактору отношения йегуэ с катье и хьялтёе явно более близкие. По их собственным словам, они составляли с этими группами «более крупную общность», не имевшую, однако, названия. Очевидно, в формировании сознания принадлежности к этой общности известную роль сыграло и сходство исторических судеб. О хилемийе йегуэ говорили, что они немного «иначе выглядят», носят несколько иную одежду и украшения и что они «воры».

В мифах йегуэ упоминаются «жители юга», с которыми они вели обмен, а также некая этническая группа, с которой у них были военные столкновения. Несомненно, здесь отразились воспоминания о происхождении «с юга», откуда, как уже говорилось, йегуэ переселились (возможно, под давлением) на территорию своего нынешнего обитания только 100 лет назад. В их мифах упоминаются хьялтёе и вотьемийе, но ничего не сообщается о катье и хилемийе.

У Н. А. Бутинова, несомненно, были основания к тому, чтобы считать, что многие «этнические общности», особенно так называемые племена, существовали не в реальной и социальной жизни коренного населения Папуа Новой Гвинеи, а лишь в представлениях и высказываниях этнологов и антропологов⁴¹, но бесспорно также после всего вышесказанного и объективное наличие этнических общностей, все-таки более или менее четко поддающихся разграничению. Безусловно, колониальная администрация Папуа Новой Гвинеи объективно и субъективно способствовала развитию определенных проявлений «трибализма», а потому молодой государственной власти в этом районе придется бороться с последствиями этого явления⁴². И она сможет сделать это успешнее, если будет рассматривать реальные этнические отношения и процессы в прошлом и настоящем как составную часть более широких тенденций общественного развития и извлечет из этого необходимые выводы.

STUDYING THE INTERRELATION OF SOCIAL AND ETHNIC PHENOMENA AND PROCESSES IN THE CENTRAL HIGHLANDS OF PAPUA NEW GUINEA

The author attempts to apply the principles of studying ethnic phenomena and processes put forward by Yu. V. Bromley to the situation in the Central Highlands of Papua New Guinea, mainly that which prevailed from the thirties to the sixties of the present century. This is intended as a contribution towards an analysis of the interrelation of social and ethnic processes in late pre-class society. Among other questions dealt with by the author she examines the problem of what type of social unit of that period can have represented a social and an ethno-social organism. The paper propounds the hypothesis that it was out-of-the-ordinary clans with above-average economic and non-economic potential and relatively stable clan alliances that became cores around which such organisms evolved. Their emergence beginning with gradual socio-economic differentiation and the increasing significance of non-kinship ties based on territorial proximity most probably had no small impact on ethnic processes.

⁴¹ Н. А. Бутинов. Указ. раб., с. 26.

⁴² B. Treide. Soziale Strukturen und ethnische Verhältnisse..., S. 66 ff.

Ю. И. Семенов

О СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ

Статья С. А. Токарева «О религии как социальном явлении (мысли этнографа)»¹ не может не привлечь к себе внимания. В ней один из наших крупнейших специалистов в этой области выступает с критикой некоторых устоявшихся представлений о религии и одновременно предлагает свое собственное понимание данного явления. Можно соглашаться с С. А. Токаревым, можно с ним не соглашаться, но несомненно, что его статья заставляет заново обратиться к вопросу о сущности религии.

I

Критический разбор взглядов, изложенных в статье, в значительной степени осложнен тем обстоятельством, что автор не всегда четок и последователен. Но, во всяком случае, насколько можно понять из статьи, С. А. Токареву, по-видимому, не по душе господствующая в нашей литературе концепция, согласно которой главным, основным признаком религии является вера в сверхъестественное. И, несмотря на отдельные заявления несколько иного характера (с. 92), он в своей статье, на наш взгляд, по существу пытается, если и не опровергнуть ее, то, по крайней мере, поставить под сомнение. С. А. Токарев делает это, указывая, что богословы тоже понимают религию как совокупность идей о потусторонней, сверхъестественной силе, стоящей над человеком (с. 87). И наконец, он прямо бросает вызов такому пониманию религии, ставя вопрос, действительно ли главным в религии является содержание религиозных представлений, действительно ли вера в бога (или в богов, духов, в нечистую силу и пр.) составляет суть религии (с. 88). И сразу же после этого вопроса автор дает на него по существу отрицательный ответ.

С. А. Токарев по сути дела присоединяется к «смелому, но хорошо обоснованному выводу» П. Радина о том, что подавляющее большинство верований, описанных исследователями у народов разных стран, принадлежит небольшой прослойке шаманов, жрецов и прочих «религиозных мыслителей», которые собственно их и создали, а «простой же народ, т. е. подавляющее большинство „верующих“ не знает этих верований и не особенно интересуется ими...» (с. 89). Автор не только не оспаривает этого тезиса, но стремится доказать, что он верен и в отношении религий древнего мира, а также трех мировых религий (с. 89—91).

Но поставим вопрос, что, собственно, значит «не знать верований»? Означает ли это: не иметь верований, не верить в сверхъестественную силу? С. А. Токарев нигде специально этого не поясняет. Но вся логика его изложения позволяет понять его именно так. Во-первых, в этом раз-

¹ «Сов. этнография», 1979, № 3. Далее все ссылки на статью С. А. Токарева будут даваться в тексте.

деле он отождествляет понятия «содержание религиозных представлений», «вера в сверхъестественную силу», «верования» (с. 88—89); во вторых, вся система его аргументации имеет целью доказать, что вера в сверхъестественное не является сколько-нибудь существенным признаком религии. А что может быть более убедительным доказательством последнего тезиса, чем данные, говорящие о том, что подавляющее большинство последователей религии не верит в сверхъестественную силу? И совсем не случайно С. А. Токарев, говоря о том, что большинство «верующих» не знает верований, слово «верующие» берет в кавычки (с. 89).

Но если эти люди не верят в сверхъестественную силу, что дает ему основание считать их религиозными, а не безрелигиозными, т. е. атеистами. Практически на этот вопрос С. А. Токарев дает не один, а несколько ответов. Один из них он дает попутно. Говоря о том, что простой народ не знает верований и не интересуется ими, С. А. Токарев тут же добавляет: «с него достаточно совершать установленные обряды, приносить жертвы» (с. 89). Но почему же эти люди совершали обряды, приносили жертвы? Ответ может быть только один: обряды они совершали и жертвы приносили для того, чтобы воздействовать на сверхъестественные силы. Иначе говоря, совершение обрядов неопровержимо свидетельствует, что эти люди верили в сверхъестественную силу, а тем самым имели определенное представление о ней. Нельзя иметь верования и не знать их. Таким образом, давая этот ответ, С. А. Токарев вступает в противоречие со всем тем, что было им сказано на тех же самых страницах. Он практически признает не только то, что простой народ, который он объявил не знающим верований, в действительности верил в сверхъестественную силу, но и что эта вера является необходимым и существенным признаком религии. Однако признает он это только практически.

Противоречивыми являются все вообще ответы (именно ответы, а не ответ) С. А. Токарева на вопрос о сущности религии, включая и те, которые он дает не попутно, а специально обосновывает.

Если для религии несущественно содержание религиозных представлений, как это неоднократно повторяет С. А. Токарев, то тем более несущественна их форма. Если можно не иметь религиозных представлений, не знать верований и тем не менее быть религиозным человеком, то это означает, что религия не относится к сфере сознания, не является формой общественного сознания. Однако С. А. Токарев такого вывода прямо не делает. Наоборот, непосредственно за страницами, содержащими изложенные выше положения, следует его утверждение, что религия «есть одна из форм общественного сознания» (с. 91). Однако тут же автор поясняет: «Иначе говоря, это одна из форм „идеологических“ отношений между людьми» (с. 91). Прежде всего следует сказать, что отождествлять ни общественное сознание в целом, ни любую из форм общественного сознания с идеологическими отношениями нельзя. Хотя общественное сознание и идеологические отношения теснейшим образом связаны, они тем не менее представляют собой разные явления, которые необходимо четко разграничивать. После такого, к сожалению, далеко не четкого теоретического вступления, С. А. Токарев дает, наконец, свое собственное определение религии: «Она есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько *отношение людей друг к другу — по поводу представлений о боге (богах)*» (с. 91).

Следует сразу же сказать, что это определение не принадлежит к числу слишком ясных и понятных. Однако, не касаясь пока вопроса о том, что же нужно понимать под отношениями людей друг к другу по поводу представлений о богах, отметим, что, дав это определение, С. А. Токарев вступил в противоречие со своими же собственными взглядами.

Если понимать это определение буквально, то в таком случае придется считать, что религия возникла только с началом перехода к классовому обществу. Ведь хорошо известно, что в первобытном обществе представлений о богах не существовало. Чтобы под это определение подвести то, что именуется первобытной религией, необходимо понятия «бог» («боги») заменить иными, более широкими. И такие более широкие понятия существуют. Это — понятия «сверхъестественное», «сверхъестественные силы».

Но стоит их только включить в данное С. А. Токаревым определение, как вера в сверхъестественную силу сразу же выступит в качестве необходимого и существенного признака религии. Если религия есть отношения людей друг к другу по поводу представлений о сверхъестественных силах вообще, богах в частности, то несомненно, что вступать в эти отношения люди могут только в том случае, если они будут иметь такие представления, и не просто их иметь, а верить в сверхъестественную силу, в богов. Но если даже ничего не менять в данном С. А. Токаревым определении религии, то и при этом вера в сверхъестественную силу выступит как необходимый признак религии; ибо бесспорно, что представление о богах есть не что иное, как представление о сверхъестественной силе. Тем самым С. А. Токарев, давая свое определение религии, опять-таки практически принимает положение о том, что необходимым и существенным ее признаком является вера в сверхъестественную силу. И снова он принимает его только практически, а не теоретически. Теоретически он продолжает его оспаривать.

Если во втором и третьем разделах статьи С. А. Токарев, сводя содержание религиозных представлений к вере в сверхъестественные силы, объявляет его несущественным для религии (с. 88—90), то в шестом разделе он решает этот вопрос по-другому. Как он теперь указывает, в содержание религиозных представлений кроме сведений о богах входят также идеи о происхождении и сущности зла в человеческой жизни (с. 92). И вот именно они, а не вера в сверхъестественное, являются главным в религиозных представлениях (с. 92).

Так как религию в этом и следующем за ним разделе С. А. Токарев рассматривает просто как форму общественного сознания, а не что-то большее, то тем самым он объявляет представления о происхождении и сущности зла главным в религии вообще. Если теперь учесть, что непосредственно перед этим автор, отмечая чрезвычайное многообразие религиозных верований, ставит вопрос: «Что же в таком случае остается *общего* во всех этих религиозных представлениях с точки зрения их содержания, того общего, что оправдывает их отнесение все же к одной сфере общественного сознания и отграничивает от всяких других сфер, „нерелигиозных“?» (с. 91) и что объявление главным в религии представлений о природе зла является ответом на этот вопрос, то нетрудно понять, что именно в наличии этих представлений он видит отличительную черту религии, ее специфику, ее сущность.

Однако такая точка зрения находится в явном противоречии с фактами. Проблемой происхождения и сущности зла занимались, как известно, и мыслители, весьма далекие от религии. И решали они ее с позиций не только отличных от религиозных, но и прямо противоположных им. С другой стороны, проблемой происхождения и сущности зла не занималась первобытная религия. Последняя вообще не ставила и не решала никаких общих проблем. Конечно, в первобытной религии существовали представления о беде, опасности, порче и т. п. и соответственно действия, имевшие целью отвратить беду, устранить порчу. Но считать, что мы имеем здесь дело с самой первой постановкой вопроса о причине зла в человеческой жизни вряд ли верно. Проблема происхождения и сущности зла в точном смысле слова стала ставиться лишь в религиях классового общества.

И специфичным для религиозной постановки и решения этого вопроса является неразрывная связь с верой в сверхъестественную силу. Там, где такой веры нет, там нет и религии, совершенно независимо от того, ставится здесь или не ставится проблема происхождения и сущности зла. Это признает и сам С. А. Токарев. «Общим для всякого религиозного объяснения зла,—пишет он,—оставалось то, что искомая причина зла представлялась в искаженной, мистифицированной, мнимой, фантастической форме; она оказывалась в той сфере, которую мы теперь называем „сверхъестественной“, „потусторонней“. Поэтому и средства преодоления зла заимствовались из того же потустороннего арсенала: молитва, заклинание, умиловительство, жертвоприношение, искупление, поиски „спасения“» (с. 96). Но отсюда с неизбежностью вытекает тот самый вывод, с которым так не хочет согласиться С. А. Токарев: необходимым и специфическим признаком религии является не что иное, как вера в сверхъестественную силу. Именно наличие этой веры есть общее, что объединяет все религиозные представления и отграничивает их от всех нерелигиозных. Никакого другого отличительного признака религии найти нельзя.

Объяснив главным в религии постановку и решение вопроса о происхождении и сущности зла, С. А. Токарев, однако, на этом не останавливается. Неожиданно он объявляет, что важнейшей функцией религии, которая должна в первую очередь интересоваться науку вообще, этнографию в особенности, является ее роль как фактора интеграции и сегрегации вообще, сегрегации прежде всего (с. 96—101). Мы употребляем слово «неожиданно» потому, что никакой логической связи между пониманием религии как системы представлений прежде всего о природе зла и пониманием ее как фактора интеграции и сегрегации найти невозможно. Два эти понимания религии чисто внешне соседствуют в статье.

Бесспорно существование конфессиональных и этноконфессиональных общностей, бесспорно, что религия может способствовать и сплочению и разъединению групп людей. Однако столь же несомненно, что видеть в этом специфику религии нельзя. Сам С. А. Токарев специально подчеркивает, что «интеграция и сегрегация — две нерасторжимо сопряженные стороны функционирования любого явления культуры» (с. 100). И вряд ли можно видеть в религии важнейший фактор интеграции и сегрегации. Ведь, как убедительно показывает сам С. А. Токарев, даже в основе раскола религиозных течений лежат факторы, находящиеся за пределами религии (с. 102). Тем в большей степени это относится к образованию и расколу централизованных государств и т. п. Религия здесь может лишь в определенной мере способствовать или препятствовать этому, но не более. Да и сам С. А. Токарев признает в отношении по крайней мере одной из выделенных им эпох, что религия выступала здесь «не как фактор сегрегации, но как ее показатель» (с. 98).

Таким образом, все то, что сказано С. А. Токаревым об интегрирующей и сегрегирующей роли религии, ни в малейшей степени не приближает к пониманию ни специфики, ни сущности этого явления. И это не случайно. Дело не только в том, что автор принял за главную функцию религии то, что в действительности ею не является, то, что представляет собой второстепенный момент. Вообще никакой подход к религии со стороны исследования ее функций не может приблизить к пониманию ее сущности. Чтобы выявить сущность религии, нужно поставить вопрос не о том, какую роль она играет, а о том, почему она возникла, что ее вызвало к жизни.

Но от ответа на этот вопрос С. А. Токарев по существу уходит. «Почему же, могут спросить, автор этой статьи,—пишет он,—до сих пор ничего не сказал о *страхе* и *бессилии* как корне всякой религии?... Разве эти общезвестные марксистские положения устарели, разве они не-

верны? Нет, они абсолютно верны и нисколько не устарели. Но надо яснее понять, о чем идет речь. Страх и бессилие человека перед слепыми ли силами природы или перед подавляющей его социальной стихией — это есть психологическая предпосылка религии, а не ее реальный корень» (с. 103).

Прежде всего нельзя не отметить некоторую противоречивость данного высказывания. С одной стороны, С. А. Токарев объявляет положение о том, что страх и бессилие являются корнем всякой религии, абсолютно верным, а с другой, утверждает, что ни страх и ни бессилие не представляют собой реальных корней религии. Насколько можно понять, сам он придерживается из этих двух противоположных мнений последнего. Но, не соглашаясь с данным решением вопроса о корнях религии, сам он взамен в своей статье не предлагает никакого другого. И отказываясь от решения проблемы корней религии, С. А. Токарев тем самым закрывает себе путь к раскрытию сущности этого явления.

Изложенный в приведенной выше выдержке взгляд на корни религии С. А. Токарев считает марксистским, что, по-видимому, и породило отмеченное выше противоречие. Однако дело обстоит далеко не так. Излагая положение о том, что страх и бессилие являются корнями религии, С. А. Токарев, как видно из контекста, понимает под бессилием чувство бессилия. В результате в его изложении получается, что марксизм видит корень всякой религии в определенных эмоциях человека — чувстве страха и чувстве бессилия, т. е. в сознании человека. Однако искать корни религии в сознании человека — это чистейший идеализм. Марксизм ищет и находит корни религии вне сознания людей².

И главный, основной корень религии основоположники марксизма видели в бессилии человека перед слепой необходимостью природы, а в дальнейшем и перед необходимостью общественного развития, понимая под бессилием вовсе не чувство бессилия, как это полагает не только С. А. Токарев, а реальное, объективное бессилие. Это бессилие ни в коем случае нельзя сводить к беспомощности человека перед грозными стихийными явлениями природы: землетрясениями, извержениями вулканов, лесными пожарами, грозами, как это нередко делают многие авторы популярных брошюр, посвященных происхождению религии. Корнем религии является повседневное, будничное, проявляющееся на каждом шагу бессилие человека. Понять, как и почему возникла религия, невозможно, не разобравшись в том, что собой представляет это повседневное бессилие человека, в чем конкретно оно проявляется.

II

Реальное бессилие человека есть отсутствие у него силы, и оно всегда проявляется в том же, в чем проявляется и сила человека — в его практической деятельности. Отсутствие у человека силы проявляется в том, что он не может добиться реализации намеченных целей, не может обеспечить успешного результата своей деятельности. Бессилие человека есть его практическое бессилие, бессилие его практической деятельности.

Практическая деятельность человека есть сложное явление. Она включает в себя как воздействие людей на природу, так и их воздействие друг на друга и на общество. Первоначальным корнем религии было бессилие человека перед природой. Поэтому, чтобы не усложнять проблемы, ограничимся рассмотрением практического отношения людей к природе. Человек воздействует на природу с помощью определен-

² Подробно вопрос о корнях религии, в том числе и о так называемых «гносеологических» корнях, рассмотрен: Ю. И. Семенов. Идеализм, религия: сходство и различие — «Наука и религия», 1976, № 9.

ных средств. В наличии у него этих средств заключена его сила. И он бессилен тогда, когда этих средств недостаточно, когда он недостаточно вооружен.

Бессилие практики есть одновременно и следствие и проявление ее недостаточной развитости. Недостаточная развитость практической деятельности человека с необходимостью обуславливает и недостаточную развитость его познавательной деятельности. Она лишает человека возможности раскрыть внутренние связи, внутреннюю необходимость явлений.

Когда человек не знает внутренней связи, необходимости явлений, он тем самым оказывается не в состоянии предвидеть ход событий и результаты своих собственных действий, оказывается не в состоянии выявить, какой именно образ действий из всех возможных ведет к достижению намеченной цели. Поэтому он оказывается не в состоянии решить, как ему следует действовать, чтобы добиться реализации цели. Человек вынужден действовать вслепую, впотьмах, ощупью. Принятие того или иного решения, выбор того или иного образа действий зависит в таком случае не столько от сознания и воли человека, сколько от случайного стечения не зависящих от него обстоятельств.

Таким образом, когда человек не знает объективной необходимости, образ его действий во многом определяется случайностями. Определяя образ действия человека, случайности тем самым во многом определяют и результат его действий. Именно от их не поддающегося учету и контролю стечения, а не от собственных усилий человека зависит, увенчаются ли его действия успехом или его постигнет неудача. Человек в таких условиях бессилён обеспечить, гарантировать успех своей деятельности. Он находится во власти случайностей или, что то же самое, является рабом слепой непознанной необходимости.

Иными словами, бессилие человека перед природой заключается в зависимости результатов его практической деятельности от не поддающейся учету и контролю игры случайностей, в которой проявляет себя слепая необходимость природы. Человек бессилён, когда его практическая деятельность несвободна, а несвободна она, пока он не знает объективной необходимости. Бессилие человека перед слепой необходимостью есть одна сторона, другая сторона — власть этой необходимости над человеком, гнет над ним случайностей, представляющих проявление непознанной необходимости. Таким образом, когда человек не знает объективной необходимости, он оказывается несвободным, несвободной оказывается его практическая деятельность.

Когда же человек познает объективную необходимость явлений, он получает тем самым возможность предвидеть ход событий и результаты собственных действий, получает возможность действовать не ощупью, а со знанием дела. Человек в таком случае свободен: он свободно принимает решения и свободно действует. Свободной является его практическая деятельность. Чем глубже и полнее мышление человека отражает объективную необходимость, тем свободнее его деятельность, тем больше ее результаты зависят от собственных его усилий, а не случайного стечения обстоятельств, тем больше его власть над объективным миром. Проблема бессилия человека перед объективным миром и его власти над ним есть по существу один из аспектов проблемы свободы и необходимости.

Вся практическая деятельность человека, таким образом, может быть разделена на два вида: на деятельность, результаты которой зависят прежде всего от самого человека — *свободную* практическую деятельность, и на деятельность, результат которой опосредован не поддающейся контролю человека игрой случайностей — *несвободную, зависимую* практическую деятельность. Грань между этими двумя видами деятельности крайне относительна, ибо не может быть ни абсолютно

свободной, ни абсолютно несвободной практической деятельности и между ними располагаются все степени перехода, но она тем не менее существует.

Человеческая практическая деятельность, имея своей основой производство, с самого начала в отличие от деятельности животных была раздвоена на свободную и несвободную³, причем в течение крайне длительного периода времени сфера второй была значительно большей, чем сфера первой. Именно это раздвоение при огромном преобладании сферы зависимой, несвободной деятельности над сферой свободной с неизбежностью вызвало к жизни религию. В основном свободной была прежде всего деятельность по изготовлению орудий, производственная деятельность в самом узком смысле.

Что же касается деятельности человека, прямо, непосредственно направленной на обеспечение его существования, то результаты ее зависели не только и не столько от собственных усилий человека, сколько от неконтролируемой игры случайностей. В первую очередь, это относится к охоте, которая была важнейшим источником существования первобытных людей.

Не приводя примеров, которые в изобилии можно почерпнуть из этнографической литературы, ограничимся лишь одним высказыванием Л. Я. Штернберга, в котором в известной степени обобщены результаты огромного количества наблюдений над жизнью современных народов, находящихся на стадии первобытного общества. «Какими же методами человек борется за свое существование? — писал выдающийся этнограф. — В первую голову он применяет свои собственные силы. Наряду с грубой физической силой он применяет свое великолепное орудие — свой интеллект, свои изобретения — орудия, которые существовали уже с древнейшего известного нам периода человеческого существования. Его основной метод борьбы за существование — это метод техники, изобретений. Но вот оказывается, что все его гениальные изобретения недостаточны для борьбы с природой. При всем своем искусстве, в одном случае он направляет стрелу в животное даже в самую плохую погоду и убивает его, а в другом случае при самых благоприятных условиях делает промах, стреляет и не попадает. В одном случае он может наловить рыбы в один день столько, что ее хватит надолго, а в другом случае могут пройти целые месяцы и он не поймает ни одной рыбы. Одним словом, перед ним в борьбе за существование встает „его величество случай“, то, что мы называем удачей, счастьем и т. д., явление для него совершенно непонятное, таинственное»⁴. Если так велика роль случайностей в жизни наших современников, имеющих за своими плечами накопленный в течение сотен тысячелетий опыт, то тем более она была велика в ранние эпохи человеческой истории.

Сам ход практической деятельности неопровержимо доказывал человеку существование каких-то сил, влияющих на ее результаты и тем самым на жизнь людей. Человек, с одной стороны, не мог не осознать гнета случайностей над собой, а с другой, не мог осознать господствующую над ним слепую необходимость природы адекватно, ибо в таком случае она перестала бы быть слепой и тем самым пришел бы конец господству случайностей. Власть случайностей, власть слепой необходимости природы над человеком могла быть осознана только в иллюзорной форме. Господствовавшие над человеком, определявшие течение и результаты его практической деятельности естественные силы природы

³ В связи с этим необходимо отметить, что выдвинутый нами тезис о раздвоении еще в древнейшую эпоху истории человечества практической человеческой деятельности на свободную и несвободную встретил в свое время поддержку в статье С. А. Токарева «Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи» (см. «Охотники, собиратели, рыболовы». Л., 1972, с. 244—245).

⁴ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 246—247.

были осознаны им как силы надприродные, сверхприродные, сверхъестественные. Так возникла религия.

«...Всякая религия,— писал Ф. Энгельс,— является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»⁵. Иллюзорным отражением власти над человеком объективных, естественных сил была вера в господствующую над человеком сверхъестественную силу. Другой иллюзорной формы осознания власти над человеком естественных сил, кроме веры в сверхъестественную силу, не существует.

В большинстве советских религиоведческих работ в качестве основного признака религии указывается просто вера в сверхъестественное. Это не точно и поэтому не вполне верно. Суть религии заключается в вере не в сверхъестественное вообще, а в сверхъестественную силу. И при этом не в сверхъестественную силу вообще, а в такую, которая господствует над каждым конкретным человеком в его повседневной жизни, от которой зависит, добьется ли он желаемого результата или потерпит неудачу, будет он счастлив или несчастлив, будет он больным или здоровым, умрет рано или будет жить долго, удостоится он после смерти райского блаженства или будет обречен на адские мучения и т. п. Там, где вера в такую силу отсутствует, там нет религии. Не является, в частности, религией деизм, в котором бог выступает в качестве сверхъестественной силы, создавшей мир, но не вмешивающейся в дела людей.

Религия возникла не в процессе размышлений над причинами каких бы то ни было природных или социальных явлений. Осознание зависимости исхода человеческих действий от сил иных, чем естественные способности человека, пришло в ходе практических попыток во что бы то ни стало обеспечить достижение желаемых результатов. Оно первоначально выразилось в том, что оказывающиеся то и дело недостаточными действия, реально направленные к достижению желаемого результата, начали дополняться актами поведения, которые в действительности не способствовали реализации цели, но рассматривались как необходимые для этого.

Возникший как иллюзорное восполнение бессилия несвободной практической деятельности символический, паразитический образ действия вызвал с необходимостью к жизни и иллюзорный, паразитический образ мысли. Наряду со *знанием* о естественных способностях человека, о реальных связях и влияниях возникла *вера* в наличие у определенных человеческих действий способности каким-то непонятным, таинственным образом способствовать достижению желаемой цели, вера в существование таинственных, сверхъестественных влияний и связей. И здесь «в начале было дело». Не мыслительная иллюзия породила практическую, а, наоборот, практическая — мыслительную. Паразитический образ действия вместе с возникшим на его основе паразитическим, иллюзорным образом мысли составил то, что принято именовать магией, колдовством. Магия была древнейшей формой религии⁶.

Возникшая как паразит на живом дереве живой человеческой практической деятельности магия наглядно обнаруживает свое происхождение. Она всегда предстает как множество действий, долженствующих сверхъестественным путем обеспечить достижение желаемого результата. Неразрывно связанные с этими действиями магические верования не имеют самостоятельного значения.

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 328.

⁶ Подробнее о зарождении религии см.: Ю. И. Семенов. Как возникло человечество. М., 1966, с. 347—379.

В возникших из магии более развитых формах религии доклассового общества, в которых противопоставление естественного мира и сверхъестественной силы не ограничивается различием лишь естественных и сверхъестественных влияний человеческих действий, а приобретает характер противопоставления естественных и сверхъестественных существ, естественного и сверхъестественного миров, верования приобретают и более сложный характер¹. Однако при всех изменениях религия никогда не теряла своего преимущественно практического характера. Так как она никогда не представляла собой веры просто в сверхъестественный мир, а всегда — веру в сверхъестественную силу, от которой зависит настоящее и будущее каждого человека, то соответственно в центре внимания верующего всегда был вопрос не о природе и устройстве сверхъестественного мира, а о действиях, которые необходимо предпринять ему с тем, чтобы обеспечить благоприятное влияние сверхъестественных сил на его судьбу и отворотить неблагоприятное.

Вера в сверхъестественную силу, определяющую исход практической деятельности человека, а тем самым и его судьбу, и вера в действия, с помощью которых человек может повлиять на сверхъестественную силу таким образом, что она будет способствовать или по меньшей мере не мешать реализации его планов, неотделимы друг от друга, представляют две стороны одного и того же. Там, где нет одного из этих моментов, нет и другого. Культовые, обрядовые действия были неотъемлемыми элементами каждой религии наряду с проявляющимися в этих действиях и не существующими без этих действий верованиями, которые можно было бы назвать практическими верованиями. И первоначально религия полностью исчерпывалась практическими верованиями и обрядовыми действиями.

Для обычного верующего религия всегда была прежде всего практическим делом. Его прежде всего интересовало, что нужно делать (или чего не нужно делать), чтобы обеспечить благоприятное воздействие сверхъестественных сил на исход его деятельности и отворотить неблагоприятное. Что же касается вопроса о природе сверхъестественных сил, то он меньше всего его интересовал. Для него существование сверхъестественных сил выступало как что-то само собой разумеющееся, не требующее никаких доказательств, никаких объяснений, никаких размышлений. Поэтому он и не пытался ни осмыслить свои верования, ни выявить связь между ними. Первобытная религия никогда не представляла собой сколько-нибудь стройной системы. Она была беспорядочным нагромождением самых разных верований, представлений и обрядов, нередко не только противоречащих, но даже исключających друг друга.

С. А. Токарев совершенно прав, когда пишет, что «всякий, кто имел дело с этнографическими или иными описаниями верований любого народа, не мог не заметить крайнюю расплывчатость, неясность и зачастую противоречивость этих верований» (с. 88). Однако с выводом, к которому он приходит, согласиться нельзя. Как считает он, эти данные говорят о том, что содержание религиозных представлений, а тем самым и вера в сверхъестественную силу не представляют существенной стороны религии. Этот вывод, по его мнению, полностью подтверждают материалы, относящиеся к религии классового общества. Почитатели древних богов тоже не имели о них ясного представления (с. 89—90). Но самое главное, в пользу данного тезиса, по мнению С. А. Токарева, говорит факт существования резкого различия между «идейным содержанием» как древних национально-государственных, так и трех мировых религий (с. 89—91).

Содержание религиозных представлений действительно в определенном отношении несущественно. Несущественно то, как конкретно

¹ Подробнее о формах и этапах эволюции первобытной религии см. там же, с. 319—446.

люди представляют себе сверхъестественную силу, насколько отрабатаны и ясны их представления о ней. Но существенно то, что религиозные представления лишь постольку являются религиозными, поскольку включают в себя веру в сверхъестественную силу. Многообразие религиозных представлений неизбежно. Ведь религия представляет собой не адекватное, а иллюзорное отражение естественных сил, господствующих над человеком. Поэтому осознание господства этих сил предопределено лишь в одном отношении: оно всегда представляет собой веру в сверхъестественную силу. Однако конкретные формы этого осознания не предопределены, они могут быть самыми различными, что, однако, ни в малейшей степени не меняет существа религии.

Одно время было широко распространено, да и сейчас полностью не исчезло представление о том, что религия возникла для того, чтобы удовлетворить потребность человека в объяснении явлений, которых он не понимал. Это представление, на наш взгляд, неверно. Религия возникла вовсе не для удовлетворения ни этой, ни вообще какой бы то ни было общественной или индивидуальной потребности. Религия появилась вовсе не для того, чтобы выполнять какую-либо определенную общественно необходимую функцию.

Религия возникла просто потому, что не могла не возникнуть. Власть над человеком слепой необходимости не могла не быть осознана и в то же время не могла быть осознана адекватно. Следствием было возникновение иллюзорного осознания этой власти слепой необходимости над человеком и одновременно человеческого бессилия перед ней. Религия возникла как паразитический нарост на живом дереве человеческой практической деятельности. Но возникнув, религия начала выполнять определенные функции.

В частности, она стала использоваться и для объяснения природных и социальных явлений. Вместе с этим появились первые попытки осмысления, определенной систематизации и самих религиозных верований и обрядов. В результате еще в доклассовом обществе на определенной ступени его развития появились религиозные представления, хотя и тесно связанные с практическими верованиями и обрядами, но обладающие известной самостоятельностью по отношению к ним. Это, в частности, относится к определенной части религиозных мифов. Однако сколько-нибудь существенной роли они не играли. В частности, они были в значительной степени достоянием лишь небольшой прослойки лиц — шаманов, жрецов и т. п. Что же касается основной массы людей, то они были мало с ними знакомы. Именно эти и другие приведенные выше факты привели П. Радина, а вслед за ними и С. А. Токарева к выводу, что большинство верующих не знало верований. Однако даже самое полное незнание этих вторичных религиозных представлений, даже самая крайняя расплывчатость и противоречивость всех вообще религиозных представлений ни в малейшей степени не мешали этим людям быть убежденными в существовании сверхъестественных сил и в необходимости совершать обряды.

III

С. А. Токарев в развитии религии выделяет три основных этапа: эпоху родо-племенных культов, эпоху национальных и государственных религий и эпоху мировых религий. Однако самая глубокая грань отделяет религию доклассового общества от религии классового общества⁸. Переход от доклассового общества к классовому сопровождался глубо-

⁸ Подробнее об основных этапах эволюции религии см.: Ю. И. Семенов. Религия: логика эволюции. — «Наука и религия», 1974, № 11; его же. Развитие общественно-экономических формаций и объективная логика эволюции религии. — «Вопросы научного атеизма», в. 20. М., 1976.

кой перестройкой религии, которая имела своей основой прежде всего метаморфозу ее корней.

Если до возникновения классового общества главным источником религии было практическое бессилие человека перед слепой необходимостью природы, то с появлением классов основным ее корнем все в большей степени становится практическое же бессилие людей перед слепой необходимостью общественного развития.

Власть слепых сил общества проявляется по-разному. Так же как и власть слепой необходимости природы, она находила свое проявление в гнете случайностей над каждым конкретным человеком, в зависимости судьбы каждого индивида от неподдающегося контролю стечения обстоятельств, игры случайностей. «Страх перед слепой силой капитала,— писал В. И. Ленин,— раскрывая причины существования религии при капитализме,— которая слепа, ибо не может быть предусмотрена массами народа, которая на каждом шагу жизни пролетария и мелкого хозяйчика грозит принести ему и приносит „внезапное“, „неожиданное“, „случайное“ разорение, гибель, превращение в нищего, в *паупера*, в проститутку, голодную смерть — вот тот *корень* современной религии, который прежде всего и больше всего должен иметь в виду материалист...»⁹. Такая форма проявления господства слепых сил общества, взятая сама по себе, способствовала закреплению практических верований и обрядов.

В описанной выше форме власти случайностей над каждым человеком, взятым в отдельности, находит свое проявление раскол общества на классы, из которых один присваивает труд другого. Но этот явившийся следствием действия слепой необходимости общественного развития раскол общества проявлялся и непосредственно во взаимодействии классов, в столкновении классовых интересов. И, выступая в такой форме, власть слепой необходимости общественного развития привела к преобразованию внутренней структуры религии, к появлению в ней нового элемента — идеологии¹⁰.

Основной интерес эксплуататоров всегда состоял в увековечении существующих порядков, а следовательно, и в систематическом подавлении сопротивления эксплуатируемых. Выгодный для господствующего класса образ поведения навязывался эксплуатируемым прежде всего при посредстве государственной машины. Однако физического принуждения никогда не было достаточно. Всегда нужно было принуждение и духовное. Средством последнего могла быть только идеология.

Идеология всегда существует в форме учений. Сущность всякого учения прежде всего состоит в том, что оно учит людей, причем учит их, как надо им жить, т. е. является руководством к действию. Всегда представляя собой определенную программу поведения, диктуемую классовыми интересами, любое учение неизбежно должно включать в

⁹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, с. 419. Как явствует из контекста, говоря о страхе как корне религии, В. И. Ленин имеет в виду прежде всего реальное повседневное бессилие людей перед слепой силой капитала.

¹⁰ Религия классового общества, включая в себя религиозную идеологию, не сводилась исключительно лишь к ней. Она обычно включала в себя наряду с религиозным учением также практические верования и обряды. В ранних религиях классового общества — «национальных» — религиозные учения возникли как своеобразная надстройка над существовавшими практическими верованиями и обрядовыми действиями. Вполне понятно, что появление религиозной идеологии оказало огромное обратное воздействие на последние два элемента религии, что выразилось в преобразовании старых и появлении новых практических верований и обрядов. Возникновение религиозной идеологии имело своим следствием также и постепенное превращение религии из беспорядочного нагромождения самых разнообразных верований и обрядов, какой она оставалась на всем протяжении истории доклассового общества, в определенную систему. И эта система была тем более стройной, чем большую роль играла в ней религиозная идеология. Само собой разумеется, что подавляющее большинство рядовых верующих сколько-нибудь хорошо с этой системой знакомо не было.

себя и обоснование этой программы, которое не может не быть определенной интерпретацией общественных явлений, определенным их объяснением. Когда речь идет об идеологии господствующего класса, объяснение общественных явлений представляет собой одновременно оправдание существующих порядков.

Учение не может появиться и существовать без учителей. Первыми идеологами были жрецы, а материалом, из которого они исходили, создавая первые учения, были верования, религиозные мифы и т. п. Идеология возникла впервые в форме религиозных учений. И эти учения всегда предлагали определенное объяснение природных и общественных явлений. В них существующий общественный порядок выступал как производное от действия сверхъестественных сил, а следование предлагаемой программе поведения — как единственный способ заслужить благоволение последних и отвлечь от себя их гнев.

Таким образом, религиозные учения были практическими не в меньшей степени, чем практические верования. Но если последние были прежде всего связаны с обрядовыми, ритуальными действиями, то первые — с поведением человека в целом. Основная идея всех религиозных учений состояла в том, что одними лишь обрядами добиться помощи со стороны сверхъестественных сил невозможно. Необходим определенный образ повседневного поведения человека в обществе, определенный образ жизни. Всякое сколько-нибудь развитое религиозное учение обязательно было одновременно и этическим учением. Реализацией этого учения была так называемая религиозная мораль.

В любой религиозной идеологии необходимость принятия человеком определенного образа поведения обосновывалась указанием на волю сверхъестественных сил. Сверхъестественная сила, установившая определенные нормы поведения, рассматривалась как постоянно вмешивающаяся в жизнь людей с целью добиться от них соблюдения этих правил. Всякое отклонение от них рано или поздно с необходимостью влекло за собой кару, а соблюдение — награду.

Власть слепой необходимости общественного развития над человеком в классовом обществе в наиболее отчетливой форме проявлялась в классовом гнете, тяжким грузом легшим на плечи трудящихся, придавившим их, обрекшим их на голод, мучения, подневольное существование. Беспомощность людей перед слепыми силами общества находила свое проявление прежде всего в существовавшей на протяжении тысячелетий объективной невозможности уничтожить эксплуатацию человека человеком и тем самым в объективном бессилии трудящихся покончить с угнетением и угнетателями.

Иными словами, власть слепой необходимости общественного развития в классовом обществе выражалась в господстве социальной несправедливости, социального зла и неискоренимости этого зла на всех этапах его развития, исключая лишь самый последний, на котором создаются материальные и духовные предпосылки уничтожения эксплуатации человека человеком. И это господство зла с неизбежностью осознавалось всеми эксплуатируемыми и не только ими. Важнейшей задачей идеологии господствующего класса было заставить угнетенных примириться со злом, не выступать против него. Поэтому любое религиозное учение с неизбежностью должно было дать какое-то объяснение происхождению зла, причем такое, которое оправдало бы существование зла. Без этого оно не могло претендовать на то, чтобы быть принятым эксплуатируемыми в качестве руководства для поведения.

Проблема происхождения и сущности зла действительно занимает важное место в религии, но не в религии вообще, как это утверждает С. А. Токарев, а только в религии классового общества. Собственно, он и сам практически приходит к этому. «...Объяснение причин зла, — пишет он, — означало для религиозной мысли и его оправдание. На про-

тяжении всех веков религии всех народов оправдывали вещественное и социальное зло, вместо того чтобы с ним бороться» (с. 96). Нетрудно понять, что все сказанное может быть с полным правом отнесено только к религии классового общества.

В разных религиях классового общества зло объяснялось и оправдывалось далеко не одинаково. Остановимся на таком способе объяснения и оправдания зла, который лежит на генеральном пути эволюции религии классового общества.

Чтобы навязать угнетенным выгодный эксплуататорам образ поведения, совершенно недостаточно их запугать карами. Необходимо пообещать награду за неуклонное следование предписаниям религиозного учения. Но обещать награду в земном, естественном мире трудно. Такое обещание не выдержало бы соприкосновения с действительностью. Выходом было перенесение награды в сверхъестественный мир. Но не следует думать, что возникновение учения о загробном воздаянии было результатом сознательного творчества идеологов господствующего класса, стремившихся утешить угнетенных и заставить смириться с действительностью. Эта идея зародилась в среде эксплуатируемых масс.

Идея загробной награды и загробного возмездия возникла как иллюзорная форма разрешения противоречия между страстным желанием трудовых масс отомстить угнетателям и обеспечить себе счастливую долю, с одной стороны, и объективной невозможностью сделать это — с другой. «Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами,— писал В. И. Ленин,— так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»¹¹. Идея загробного воздаяния была такой формой протеста масс против социальной несправедливости, которая заставляла смириться с ней. Именно потому эта идея, зародившаяся первоначально в социальных низах, постепенно проникла в идеологию господствующего класса, была подхвачена и разработана защитниками его интересов.

Появление идеи посмертного воздаяния создало для религии возможность признать и в то же время оправдать существование социальной несправедливости. Это было сделано в форме идеи неизбежности мирового зла и его необходимости как средства испытания людей в естественном мире с целью выявления достойных награды в мире сверхъестественном. Соответственно новый характер приобрело противопоставление мира естественного и мира сверхъестественного. Мир естественный предстал теперь как такой, в котором царит зло, мир сверхъестественный — как такой, в котором происходит восстановление справедливости, постоянно нарушаемой в естественном мире, как такой, в котором праведных ждет награда, а неправедных — наказание за все совершенное ими в земной жизни. В результате религия теперь стала выступать как подлинный опиум для народа.

Все это отчетливо можно видеть на примере эволюции такой «национальной» религии, как древнеегипетская. Свое завершение эта линия развития получила в такой мировой религии, как христианство. Вопреки мнению С. А. Токарева (с. 93—94) предложенное христианством решение проблемы происхождения и сущности зла не стоит в стороне от общей линии религиозного развития. Напротив, именно в христианстве в наиболее законченной форме выразились все основные особенности религии классового общества.

Это находит свое объяснение в том, что христианство, во-первых, было обязано своим возникновением бессилию людей перед слепой необходимостью исключительно лишь общественного развития, но не

¹¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, с. 142.

природы; во-вторых, оно возникло лишь как религиозное учение, в-третьих, оно зародилось как идеология не господствующего класса, а эксплуатируемых народных масс, как идейное течение, оппозиционное по отношению к существующим порядкам.

То обстоятельство, что христианство при своем возникновении представляло собой только религиозную идеологию, способствовало его широкому распространению. «Христианство,— писал Ф. Энгельс,— не знало никаких вносящих разделение обрядов... Отрицая, таким образом, все национальные религии и общую им всем обрядность, и обращаясь ко всем народам без различия, христианство само становится *первой возможной мировой религией*»¹².

Однако, возникнув как религиозное учение, христианство не смогло долго оставаться только им. Неизбежным было обрастание его всевозможными обрядовыми действиями и соответственно превращение из «чистого» религиозного учения в настоящую религию, состоящую из тех же элементов, что и более ранние религии классового общества. Но в отличие от последних христианство (а также в значительной степени и две другие мировые религии: буддизм и ислам) строилось не снизу вверх (от культа и практических верований к учению), а, наоборот, сверху вниз (от учения к культу и практическим верованиям), что наложило отпечаток на всю его систему. Это в значительной степени определило и организационную самостоятельность христианства. Собственно, только по отношению к нему можно с полным правом говорить о существовании церкви как самостоятельной организации.

Все это вместе взятое сделало христианство наиболее адекватным воплощением высшего и последнего этапа в эволюции религии классового общества, а тем самым и религии вообще. Как подчеркивал Ф. Энгельс, с появлением христианства «все возможности религии исчерпаны; после христианства, после абсолютной, т. е. абстрактной религии, после „религии как таковой“ не может больше появиться никакой другой формы религии»¹³.

В заключение следует остановиться на предлагаемом С. А. Токаревым различении атеистического и религиозного понимания сущности религии. «Мы можем сказать,— пишет он,— что подлинное различие в понимании сущности религии верующими и атеистами состоит не в безнадежном и беспредметном повторении фраз „бог есть“ и „бога нет“, а в абсолютном принципиальном противопоставлении двух практических линий: звать ли к богу (к богам), чтобы избавиться от зла, страданий, несправедливостей, или бороться своими силами со злом, страданиями, несправедливостями» (с. 96).

Стремление во что бы то ни стало если не опровергнуть, то по крайней мере скомпрометировать положение о том, что основным признаком религии является вера в сверхъестественную силу, приводит С. А. Токарева к карикатурному изображению привычного понимания различия между атеистическим и религиозным взглядами на религию. Привычное атеистическое понимание сущности религии заключается вовсе не в беспредметном и беспредметном повторении фразы «бога нет». Оно состоит во взгляде на религию как на фантастическое отражение в головах людей тех естественных сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, причем такое, в котором естественные силы приобретают облик сил сверхъестественных. Сверхъестественные силы существуют только в сознании людей как иллюзорное отражение естественных сил, господствующих над ними в действительности. В реальности их нет. В реальности существует один лишь естественный, материальный мир, существуют только естественные силы. В противо-

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, с. 313.

¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 591.

положность атеистам приверженцы религии считают, что в реальности существует не только естественной, но и сверхъестественный мир, не только естественные, но и сверхъестественные силы. Для них религия есть истина. Нетрудно понять, что между этими двумя взглядами на религию существует принципиальное, коренное различие.

И совершенно нелогично противопоставлять различие этих двух пониманий сущности религии различению двух практических линий подхода к решению проблемы зла. Ведь именно из различия двух указанных выше пониманий сущности религии с неизбежностью вытекают две разные линии подхода к вопросу о зле.

Если существуют сверхъестественные силы, которые господствуют над людьми, от которых зависит вся их жизнь, то отсюда с неизбежностью вытекает необходимость обращения к ним с тем, чтобы избежать зла, страданий, несправедливостей. Если же сверхъестественных сил в действительности не существует, то люди в борьбе со злом, страданиями, несправедливостью могут рассчитывать только на себя.

ON THE ESSENCE OF RELIGION

In criticising the views of S. A. Tokarev expounded in his paper «On religion as a social phenomenon» («Sovetskaya Etnografia», 1979, No. 3) the author argues in detail his own views according to which the principal feature of religion is belief in a supernatural power. In this connexion particular consideration is given to the objective roots of religion. Its main source is man's helplessness (manifested in his practical activity) originally against the blind forces of nature and later, with the transition to class society, also against the equally blind forces of social evolution. The belief in a supernatural power was an illusory, visionary reflection of the dominance of objective natural and social forces over men. The author distinguishes the main stages in the evolution of religion and makes clear the qualitative difference between the religion of pre-class and that of class society.

В. Н. Шердаков

О ГЛАВНОМ В ПОНИМАНИИ РЕЛИГИИ

Статья С. А. Токарева¹ касается важных сторон общей теории религии; при этом в ней критически затрагивается ряд позиций, с которых выступали и выступают многие наши ученые. В статье содержится идея переориентации исследований в области религиоведения и указывается тот угол зрения, под которым, по мнению автора, можно правильно увидеть существенное содержание каждой религии, ее историческое место в общей эволюции религиозного сознания.

Вначале С. А. Токарев обращает наше внимание на тот в общем известный, но мало осмысляемый факт, что религиозные верования масс всегда отличались от вероучения, каким оно предстает в канонах. Рядовые верующие, как правило, плохо разбираются в мифологии, догматике, в таинствах, а то, что они знают, часто преломляется в их сознании весьма существенным образом.

Бесспорно также и то, что религия не сводится к мифологии, догматике, религиозным представлениям. Религия — это прежде всего вера, сложный комплекс переживаний, включающий в себя определенные жизненные установки, императивы, особым образом сформированное чувство ценности (не только моральной, но и эстетической).

Наконец, в отличие от какого-либо *учения*, в том числе и от собственного вероучения, религия не может существовать без верующих. Она реальна только в массовом сознании. Заметим на будущее, что в объединении людей едиными узами веры состоит одна из важнейших и существенных характеристик религии как таковой. Из сопоставления этих простых фактов казалось бы непреложно вытекает вывод, что определить сам феномен какой-либо религии — значить изучить то, чем она является для верующих. Сделать это только по священным книгам и богословским трудам невозможно. Нельзя этого сделать и путем выделения из мифологии и догматики тех общих положений, которые «осели» в головах людей, и путем установления того, как эти положения деформировались. Дело не только в представлениях. Религия, как уже говорилось, нечто большее.

С. А. Токарев пишет: «Для научного познания религии и ее истории важнее всего не изучение имен богов и героев, не мифологические рассказы о них, не описание культовых обрядов, хотя бы и самое подробное, даже не догматическое содержание той или иной религиозной системы. Нет, важнее всего исторически изучить социальную функцию данной религии (и вообще всякой религии) как одного из социальных признаков, отделяющих одну группу людей от другой» (с. 97). Отложим на время вопрос о том, что С. А. Токарев считает «важнее всего».

¹ С. А. Токарев. О религии как социальном явлении (мысли этнографа). — «Сов. этнография», 1979, № 3 (в дальнейшем ссылки на эту статью даются в тексте).

Предвидя возражения, С. А. Токарев сразу же оговаривается: «Это не значит, конечно, что нам не надо изучать содержание религиозных верований. Их изучать нужно, но не следует считать это главной целью исследования». Разумеется, то, что перечисляет С. А. Токарев (имена богов, мифы и пр.), относится к религии как к феномену, явлению, главная же цель научного исследования состоит в постижении сущности. Но может быть сделано и такое возражение: «Вера в сверхъестественное всегда считалась отличительным признаком религии. С Вашей же точки зрения, это не главное». Здесь есть предмет для разговора. Вера в сверхъестественное (именно вера, а не сами по себе фантастические образы) есть, конечно, отличительный признак религии. Следует, однако, заметить, что богостроительство, светские религии, проекты религий Фейербаха и Конта, теологии «мертвого бога», «безрелигиозного христианства» и т. п. под этот признак не подходят, хотя другими своими атрибутами соответствуют религии или религиозному учению. Почему же мы говорим, что различие между богостроительством, отрицающим сверхъестественное, богоискательством и другими религиозными учениями не принципиально, что одно отличается от другого не больше, чем черт одной масти от черта другой масти? Что делает их такими близкими? Решить этот вопрос можно лишь в том случае, если мы выйдем за пределы узкого и абстрактного понимания религии как просто веры в вымышленный сверхъестественный мир.

Уже Л. Фейербах убедительно показал, что религиозные представления — не беспочвенная выдумка, а своеобразное отображение земной основы, каковая и есть главный предмет анализа тех или иных верований. По религиозным представлениям нужно судить о земной жизни. Главное содержание религии — это человеческий мир и человеческие отношения. Марксизм считает и этот подход к религии ограниченным. Нужно выводить религиозные представления из тех социальных условий, которые с необходимостью их порождают. Самоотчуждение земной основы может быть понято лишь как результат ее противоречивости. Борьба с религией, стало быть, это борьба за социальные преобразования. Бог — не пустая фикция, это сама «земная основа», которая «отделяет себя от самое себя и переносит себя на облака как некое самостоятельное царство»². В этом смысле религиозные идеи и представления наполнены реальным, исторически обусловленным содержанием. Идея бога с необходимостью присутствует в феноменологическом поле общественного и индивидуального сознания огромного периода человеческой истории. Человек находил эту идею в сфере общественного сознания и она получала дальнейшее развитие в опыте его мироощущения и мироотношения. Сводить всю историю религиозного сознания к интериоризации определенных идей — неправильно; религиозные идеи рождались в массовом сознании, отражая реалии общественной жизни.

«Бога нет и говорить о нем глупо», — емко высказал идею здравого смысла русский вельможа XVIII в. У Ф. М. Достоевского в романе «Бесы» капитан, наслушавшись разговоров нигилистов об атеизме, развел руками: «Если бога нет, то какой же я после того капитан?» Этот капитан все же связал бытие бога со своим миропониманием и смыслом существования. Тот атеизм, который ограничивается отрицанием бога и потустороннего мира как пустых фикций, фантазии, выдумки, пуст, как пуста была бы и вера в бога, не связанная с определенным пониманием жизни. Бог в известном смысле — самая реальная сила. Во всей истории человечества трудно было бы найти другую столь же действенную идею, которая по продолжительности и силе воздействия могла бы сравниться с идеей бога. Идея бога объективна в том смысле, что причины, вызвавшие ее к жизни и ее поддерживающие («богообразующие

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 2.

силы»), не зависели от произвола людей. Просветительский взгляд на вещи останавливается на констатации того положения, что вера в несуществующего бога — главный отличительный признак религии, и сводит свою задачу к опровержению идеи сверхъестественного мира как вредной и беспочвенной выдумки. В этом пункте «здравый смысл» просветительского подхода к религии как бы принимает на веру убеждение самих верующих, что идея бога — основная и самоценная идея религии. Для марксиста же главное состоит в том, что идея бога является производной от ее социальной функции. Не люди служат несуществующему богу, а боги служат людям, их потребностям и интересам. Иначе религия была бы просто сказкой, бредовым вымыслом. Такой она и предстает, когда ее изучение сводят к изучению имен богов или духов, мифологических рассказов и т. п. Спешу оговориться, однако, что в самом общем и абстрактном смысле, конечно, прав вельможа, отрицающий существование бога, как прав и Остап Бендер в известном споре с ксендзами.

Главная идея С. А. Токарева, как представляется, состоит в том, что в религии надо видеть силу, объединяющую людей общей верой в бога и в потусторонний мир (иногда и другим способом) и дающую им определенные жизненные установки. Эти установки и характер объединения в разных религиях были разными, зависящими от условий жизни. Ведь из самой по себе идеи бога нельзя еще вывести конкретного мировосприятия и непонимания. Религия обслуживала совершенно разные общества, но функция сплочения, объединения людей (и одновременно их противопоставления иноверцам) связана с самой сущностью религиозной веры. В самой природе религиозной веры заключено стремление не только верить самому, но и заставить верить в это же самое и других.

Хорошо известно, как это стремление проявлялось в истории. Нетрудно понять, что утешительно-компенсаторная функция религии психологически невозможна без общности веры. Объединительно-разделительная природа веры иногда обнажается в высшей степени рельефно, затеняя собой содержание вероучения. «Мы мусульмане», «мы крещенные» — так говорили и говорят многие, имея в виду не символы веры, а лишь метаэтническую общность; так могут говорить и те, кто не верит ни в Христа, ни в Аллаха. Известно также, что переход от одной исторической эпохи к другой всегда сопровождался и изменением религии, что государство в особенности нуждалось в объединении людей религиозными узами.

В статье С. А. Токарева рассматривается также вопрос о том, каким образом происходит объединение людей в религиозную общность. Это достигалось интерпретацией проблем жизни, объяснением причин зла и рецептами борьбы с ним. «На протяжении всей истории религиозных вероучений,— пишет С. А. Токарев,— они, несмотря на крайнее разнообразие форм верований, религиозно-мифологических образов, в сущности решали одну большую проблему: откуда зло и страдания в жизни людей и как от них избавиться? Ответы давались разные..., но это были ответы на один и тот же вопрос» (с. 95). Как видим, и здесь сами по себе образы сверхъестественного мира играли подчиненную роль, служили средством выражения определенных земных целей, ценностных ориентаций.

«Главное в этом содержании (содержании религиозных представлений.— В. Ш.) — не имена богов и не богословские учения об их свойствах и взаимоотношениях,— подчеркивает С. А. Токарев,— и не идеи об отношении человека к богу, а то, какой ответ дает та или иная религия на вопрос о происхождении зла в человеческой жизни» (с. 92).

В том, что указанный вопрос является главным для христианства и других мировых религий, сомневаться не приходится. Христианство по-

явилось не как новое учение о мире (мифология осталась в основном ветхозаветная), а как новое учение о жизни. Смысл и дух новозаветного учения носит ярко выраженный этический характер. Мы имеем в виду не только прямые моральные поучения Христа, «Нагорную проповедь», притчи, но и сам образ «сына человеческого», евангельские жизнеописания Христа. В. И. Ленин, выражая свое согласие с Л. Фейербахом, заметил, что «христианство из морали сделало бога, создало *морального бога*»³. Этическими часто и не без основания называют и другие мировые религии. Буддизм, как известно, возникал как нравственное учение; фантастические образы, таинства и другие атрибуты появились в нем уже позднее.

Казалось бы, с этим все ясно. Однако нередко в нашей атеистической литературе утверждается, что нравственное учение христианства производно от его догматики; главное — это догматика, религиозные же моральные поучения выводятся из догматических представлений, частично же — заимствуются из арсенала общечеловеческих ценностей. Постараемся показать ошибочность этих распространенных представлений. Богослов может пытаться выводить нравственность из догм. Это верно. Но нельзя отрицать, что евангельское нравственное учение порождено определенными условиями жизни и возникло, как известно, значительно раньше, чем догматическое учение. Догматика появилась тогда, когда религия уже существовала, она должна была теоретически обосновать сложившуюся религию, защитить ее и от внешних нападок со стороны философской критики и от уже появившихся внутренних сомнений. Моральный смысл христианства, составляющий его суть, нельзя вывести из догм и мифов. Напротив, догмы и мифы были переосмыслены и согласованы с нравственным умонастроением, выразившимся в новозаветных сочинениях.

Далеко не все теологи выводят нравственное богословие (если говорить уже о богословии, продукте более позднем) из догматического. Православные мыслители часто называют нравственное и догматическое богословие «сестрами», многие же протестантские — нравственному смыслу христианства придают первенствующее значение. О кантовском понимании бога, бессмертия души и воздаяния как постулатов практического разума и говорить нечего, хотя стоит заметить, что идеи Канта широко используются современным богословием и не только протестантского направления.

Ф. М. Достоевский видел в религии способ различения добра и зла, присущий тому или иному народу и не подвластный научному, разумному подходу. Выражая мысль, близкую автору, герой романа «Бесы» говорит: «Народы слагаются и движутся силою иною (т. е. не разумом и наукой. — В. Ш.), повелевающей и господствующей, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо... „Искание бога“ — так называю я всего проще... Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятия о зле и добре»⁴.

Л. Н. Толстой называл религиозный вопрос главным вопросом для каждого человека, ибо «религия есть не что иное, как ответ на вопрос о смысле жизни»⁵.

Ответить, чем является религия для массы рядовых верующих, следует таким образом: религия, церковь в их глазах выступают в первую очередь наставниками в жизни, в вопросах совести, нравах и т. д., а затем уже в роли разъяснителей вопросов о мироустройстве. Последняя функция, некогда значительная, в настоящее время практически свернута и отживает, тем не менее религия продолжает существовать и претендует именно на роль охранительницы нравственных ценностей.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 54.

⁴ Ф. М. Достоевский. Соч., в. 10, М., 1957, т. 7, с. 265—266.

⁵ Л. Н. Толстой. О смысле жизни. СПб., 1906, с. 5.

Но, как считают некоторые авторы, собственно религиозные нормы нужно отличать от тех, которые являются простым заимствованием из арсенала общенародных ценностей, порожденных вовсе не религиозным сознанием. Одно дело — понятия ада, рая, милосердного и карающего бога, первородного греха, извечной вины и т. д.; другое же — наставления о любви, помощи ближнему, уважении к родителям и т. д. Первые выведены из идеи бога, во вторых нет ничего религиозного, их земное происхождение совершенно очевидно.

Подобные рассуждения широко распространены и в них следует разобратся. Прежде всего заметим, что земное происхождение и земной смысл имеют как первые, так и вторые нормы и представления. Разделить их по этому признаку просто нельзя, хотя некоторые авторы и отыскивают основания, например, для того, чтобы заповедь любви к ближнему отнести к «нерелигиозным», «заимствованным», а заповедь прощения и любви к врагам — к «собственно религиозным». Все, вплоть до самых фантастических, представления религии порождены условиями земной жизни. Только для верующего человека заповеди вытекают из велений бога. На самом же деле они рождены «землей», отражают «мирские» дела и заботы и только лишь потом приписаны богу.

Заповеди не выведены и не могут быть логически выведены из религиозных идей и представлений самих по себе, хотя богословы и стараются изобразить дело подобным образом. Напротив, самые что ни на есть религиозные представления — ада, рая, греха и пр. — порождены определенной социальной психологией людей и наполнены земным моральным смыслом, который поэтому является первенствующим. Понятия ада и рая появились для выражения определенных идей нравственного характера, таким же выражением нравственной идеи является и образ милосердного и страдающего бога у христиан. Понятия первородного греха, вины отразили, несомненно, некие реалии нравственно-психологического плана — моральную расщепленность личности, противоречие между «умом и сердцем», должным и желаемым, «духом» и «плотью»⁶. Мифология и догматика христианства приспособлены для выражения определенного нравственного отношения к миру и представляют собой во многом моральную символику. Поэтому нравственное содержание религии — понятие более широкое, чем собственно нравственное учение религии: оно наполняет собой мифы, догмы, ритуалы, которые нельзя иначе понять и истолковать, кроме как путем постижения их нравственного смысла. Не случайно критике с позиций здравого смысла все понятия и образы религиозной фантазии представляются просто вздорными. Марксистский же подход к мифологии и догматике делает возможным постижение их смысла, и в силу этого их критика становится адекватной. Просветительская же критика часто вкладывает в вероучение иной смысл, чем сами верующие.

Надо заметить также, что при всей разрозненности заповедей в евангелиях, отсутствии системы в их изложении они все же очень цельно выражают основное моральное уmonoстроение. Заимствованные из предшествующих времен заповеди, наставления ассимилируются в этом уmonoстроении и приходят с ним в соответствие, нередко меняя при этом свой первоначальный смысл. Несомненно, что силы, вызвавшие и

⁶ В этом плане трудно согласиться с характеристикой С. А. Токаревым мифа о грехопадении как «весьма нескладного», а даваемых мифом объяснений как странных и абсурдных (с. 94). Этот, по оценке Гегеля, «великий миф человечества» таит в себе глубокий философско-этический смысл и аллегорически отразил очень важные моменты социальной практики. Именно благодаря тому, что он оказался способным давать объяснения, удовлетворявшие людей, сказка о первых людях смогла выжить и удержаться тогда как многие другие мифы быстро утратили свое влияние. Подробнее об этом см. В. Н. Шердаков. Социально-психологический анализ христианской морали. Л., 1974 с. 86—90.

жизни образы религиозной фантазии, и силы, определившие характер соответствующих им моральных поучений,— одного и того же порядка.

Против тезиса С. А. Токарева может быть высказано и такое возражение: хорошо, в христианстве и других мировых религиях дело обстоит, может быть, и так, ну а как обстояло дело в более ранних религиях, наконец, в доклассовом обществе, когда религиозный и нравственный элементы существовали порознь и из разных источников возникли?

Религии развитого классового общества, вне всякого сомнения, в своей основе несут уже ярко выраженный моральный смысл: они представляют собой различные варианты учений о «спасении», «избавлении». Их ориентация на указание пути к «спасению», «очищению» свидетельствует уже об их происхождении из условий неравенства и социального гнета⁷. Что же касается более ранних времен, то обстоятельный и глубокий ответ имеется в другой статье С. А. Токарева — «Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи»⁸. Здесь С. А. Токаревым дана логически и фактически обоснованная критика распространенного тезиса о том, что вначале религиозные представления и мораль не были связаны между собой и существовали совершенно раздельно. Мнение о том, что представления о сверхъестественном были вначале совершенно лишены морального характера, в свое время обуславливалось влиянием эволюционистских концепций Э. Тейлора и Дж. Леббока, считавших, что возникновение религиозного комплекса начинается с анимистических воззрений дикаря, связь которых с нравственностью появляется только на поздней стадии развития. Весьма убедительно С. А. Токарев показывает, что религиозное обоснование было первой формой осознания людьми норм поведения. Конечно, речь идет не о порождении социальных норм поведения, возникающих из условий практической жизни, а именно о форме, в которой они начали осознаваться и обосновываться. Надо заметить при этом, что С. А. Токарев исходит из очень широкого определения морали, включая в нее и изначальные правила общежития. В литературе же по вопросам этики в последнее время все более утверждается мысль о том, что мораль в точном смысле слова возникла позднее и представляет особую форму социальной регуляции, предполагающую действие совести, различие добра и зла⁹. В таком случае вопрос о связи морали с религиозными представлениями хронологически отодвигается уже в значительно более позднюю эпоху и требует уточнений.

Ясно, однако, что эволюция религиозной морали неотделима от эволюции самой религии и составляла всегда ее существенную сторону. Вначале духи охраняли определенные порядки и требовали подчинения, но еще не были в полном смысле моральными законодателями, каким стал у древних евреев Яхве. Яхве — страж нравственности, но еще не олицетворение нравственного идеала, каким стал евангельский Христос. Из всесильного и грозного владыки, не знающего ограничений, бог эволюционировал в нечто противоположное. Парадоксальный образ Христа — бога-человека, бога-жертвы, бога-страдальца, испытавшего на себе всю тяжесть людской несправедливости, сам по себе говорит о том, в какой среде и в каких сердцах он мог зародиться. В последующем, в богословских и философских учениях и в обыденном религиозном сознании бог все более превращается в моральный символ, отождествляется с нравственным миропорядком, трансформируется, наконец, в моральный «икс», абстракцию, вопрос о реальности существования которой не имеет смысла и обсуждать. При этом любопытно отметить, что, отказываясь от идеи трансцендентного бога, именуюя свои воззрения «нетезизмом», «безрелигиозным христианством», «теологией мертвого бо-

⁷ См., напр., об этом: А. Донини. Идолы, люди и боги. М., 1962.

⁸ «Охотники, собиратели, рыболовы». Л., 1972.

⁹ См., напр., О. Г. Дробницкий. Понятие морали. М., 1974.

га», модернисты оставляют из христианства самое главное — его моральное учение. Конечно, они остаются при этом больше христианами, чем многие другие верующие. Ведь главное — не идея бога сама по себе, а весь комплекс чувств, привычек, норм, ценностей, связанных с этой идеей. Поэтому физики-деисты, признающие бога-творца, но не выводящие отсюда никаких идей нравственного порядка, могут оказаться в целом по своим убеждениям ближе к атеистам, чем сторонники «теологии мертвого бога».

Все эти рассуждения мы провели с целью показать, что принцип подхода к изучению религии, указанный С. А. Токаревым, является основополагающим в классификации религии и в установлении этапов ее эволюции. Он имеет большое значение для ориентации и программирования исследований в области религиоведения.

В статье высказано много и других интересных идей. Заслуживает, например, быть подчеркнутым особо утверждение о присутствии в религии сознательного обмана (с. 101). Марксистское религиоведение отвергло в целом концепцию обмана. Действительно, религия возникает не столько изобретением для народа, сколько из самообмана, является не столько изобретением для народа, сколько изобретением самого народа. Однако же при всем этом зерно истины в теории обмана имеется. Основоположники марксизма немало говорили об обмане масс священниками. Момент интеллектуальной нечестности в принципе должен был присутствовать во всяком религиозном мифотворчестве.

Проблемы религии и атеизма осмысляются каждым поколением людей. Наша атеистическая наука, безусловно, последние десятилетие-полтора достигла заметных успехов и в настоящее время находится на подъеме. Труды нового поколения ученых-философов подняли уровень атеистической критики на новую ступень, освободили ее от многих односторонностей и недостатков. Тем приятнее сознавать, что новыми и важными идеями продолжает обогащать религиоведение и философию религии наш крупнейший ученый, представитель «старой школы», С. А. Токарев. Его труды занимают особое место в нашей науке, бесспорно, относятся к самому ценному из того, чем мы располагаем. Их основательность и глубина, как представляется, неразрывно соединены и, может быть, обусловлены теми качествами мышления, которые относятся к нравственным характеристикам познания. Нравственность и познание связаны между собой более тесно, чем это может показаться на первый взгляд. Помимо научной добросовестности, охраняющей науку от влияния на нее чуждых факторов (карьеризма, честолюбия, конъюнктуры), от всякого рода поспешности и безответственности в выводах, помимо сознания моральной ответственности ученого за свои труды (а она чрезвычайно велика у исследователей религии, ибо дело касается убеждений, совести, иногда и судеб людей) — помимо всего этого есть еще та связь науки и нравственности, которая во многом предопределяет глубину самого проникновения в изучаемый предмет. Читая труды С. А. Токарева, я всегда удивляюсь их простоте — простоте мысли, простоте и беспретенциозности изложения. Кажется, что специалист не сможет должным образом оценить эту простоту. Только зная всю сложность вопросов, понимаешь, что это та простота, о которой писал еще Лабрюйер, — самое простое выражение мысли, которое, казалось бы, должно было прийти в голову раньше всего, но приходит только в последнюю очередь.

ON THE BASIC IDEAS IN COMPREHENDING RELIGION

The author stresses the fundamental importance of the propositions formulated in S. A. Tokarev's paper (*«Sovetskaya Etnografiya»*, 1979, No. 3) for a reorientation of research in the field of religion. Singling out the belief in the supernatural as the main di-

stinguishing feature of religion is typical of the criticism of religion from the standpoint of enlightenment; such criticism aims at pointing out the fictions, imaginary character of the objects of religious belief. For the Marxist, on the other hand, the most important point is that the ideas of God, hell, heaven, sin, etc. are derived from their social function. It is only from this angle that it becomes possible to uncover the meaning and the real content of religious concepts.

Religion, as distinct from any one particular doctrine (including a religious one), has its only reality in mass consciousness. Its basic feature consists in people being joined together by the links of a common faith. This is attained through orienting people towards particular values, pointing out evil and ways of escaping it. It is an error to consider the moral teaching of religion as being derived from its system of tenets. To think this would be to conform to the logic of theology. On the contrary, the dogmas, the myths, the rituals are themselves brought into being by the moral sense of the people, they are filled with a moral content and evolve with the evolution of morality. It is also erroneous to classify religious commandments into strictly religious ones and those borrowed by religion from people's life because both the former and the latter are equally engendered by earthly conditions and the circumstances of human life.

In conclusion the author of the commentary expresses his high appreciation of S. A. Tokarev's writings as being the most profound and important in contemporary Soviet studies of religion and its philosophical comprehension; he stresses the great role played by these studies in educating new generations of scientists.

Л. П. В е р е в к и н

ТЕНДЕНЦИИ СБЛИЖЕНИЯ КУЛЬТУРЫ И БЫТА РАБОЧИХ РАЗЛИЧНЫХ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ (на материалах Чечено-Ингушской АССР)

Развитие социальной структуры советского общества характеризует ся неуклонным сближением всех классов и социальных групп, всех на ций и народностей, постепенным преодолением социальных различий между ними. В политике Коммунистической партии и Советского прави тельства важное место занимает широкая программа социально-эконо мических мероприятий, направленных на совершенствование структуры советского общества. «Советское государство способствует усилению со циальной однородности общества, стиранию существенных различий между городом и деревней, умственным и физическим трудом, дальней шему развитию и сближению наций и народностей СССР»¹.

Проблемы развития социально-классовой структуры советских наци и народностей в условиях коммунистического строительства, а такж влияния социальной структуры советских народов на национальные от ношения и обратного воздействия национальных отношений на разви тие социальной структуры занимают одно из центральных мест в теории наций и национальных отношений.

Важным фактором утверждения однотипной социальной структуры советских наций и народностей было формирование в их составе рабо чего класса, играющего важнейшую роль в социальном развитии наций. Рабочий класс оказывает определяющее влияние на развитие нацио нальных отношений, консолидацию, сближение советских наций и на родностей; «роль национального рабочего класса в жизни каждого на рода Советской страны не только не уменьшается, но и продолжает возрастать»².

Рабочий класс всех национальностей в республиках СССР развива ется на основе единых закономерностей. Вместе с тем социальное раз вичие рабочего класса отдельных наций и народностей может иметь не которые особенности (в темпах развития, социально-профессиональной структуре, интенсивности стирания культурно-бытовых различий и т. д.). Эти особенности определяются объективными факторами, сложивши мися в ходе исторического развития каждого народа и обусловленными конкретным типом его социально-экономической структуры до вступления на путь социализма, характером и уровнем развития экономики и культуры народа.

¹ «Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик». М., 1977, с. 18.

² М. Куличенко. Укрепление интернационального единства советского народа. Киев, 1976, с. 178.

Дальнейшее повышение роли национального рабочего класса в сближении советских наций и народностей по социально-классовой структуре неразрывно связано с совершенствованием его собственной социальной структуры и ростом культурно-технического уровня.

В последние годы появилось много интересных монографий, сборников, статей, посвященных исследованию закономерностей изменения социальной структуры многонационального советского рабочего класса. В ряде коллективных монографий, а также в работах Ц. А. Степаняна, В. С. Семенова, М. П. Кима, А. Завтура, М. И. Куличенко и др. значительное внимание было уделено раскрытию ведущей роли рабочего класса в развитии социалистического общества. Вопросы формирования духовной культуры рабочего класса, повышения его социальной активности рассматриваются в работах М. Т. Иовчука, Л. Н. Когана, А. И. Арнольдова, М. А. Нугаева и др. Влияние научно-технического прогресса на изменение социальной структуры рабочего класса анализируется в трудах В. В. Кривневич, Н. А. Аитова, О. И. Шкаратана, А. Г. Здравомыслова, С. Л. Сенявского, В. Б. Тельпуховского и др. Гораздо меньше внимания уделяется вопросам взаимосвязи социальной и национальной структуры советского рабочего класса.

В литературе последних лет анализ развития рабочего класса советских наций и народностей, как правило, ограничен лишь рассмотрением количественных изменений, происшедших в нем за годы социалистического строительства³. Лишь отдельные проблемы, касающиеся качественных характеристик рабочего класса советских наций, в частности повышения его культурно-технического и образовательного уровня, рассмотрены в исследованиях Т. Р. Абдушукурова, Р. А. Злотникова, В. И. Бойко и др.⁴

Необходимо отметить, что в ряде последних работ все чаще ставится вопрос о влиянии сближения социально-классовой структуры советских наций на интеграционные процессы в области материальной и духовной культуры, а также быта в целом, на формирование установок на различные культурные ценности и межэтнические контакты⁵. Однако проблеме преодоления культурно-бытовых различий между рабочими разных национальностей по мере выравнивания их социально-профессиональной структуры еще не уделялось достаточно внимания. Между тем этот аспект социального развития рабочего класса советских наций является одним из важнейших показателей процесса их всестороннего сближения. В данной статье эта тема рассматривается на материале одной из автономных республик.

В работе использованы результаты исследования, проведенного автором в Чечено-Ингушской АССР в 1976 г. в рамках исследовательского проекта «Ведущая роль рабочего класса в сближении наций и народностей», осуществленного в некоторых союзных и автономных республиках Институтом социологических исследований АН СССР.

³ См., например: С. Л. Сенявский, В. Б. Тельпуховский. Рабочий класс СССР (1938—1965). М., 1971; «История рабочего класса Узбекистана», т. I—III, Ташкент, 1964—1966; «История рабочего класса Таджикистана», т. I—II, Душанбе, 1972—1973; «Рабочий класс и крестьянство национальных районов Сибири». Новосибирск, 1974; Л. И. Василькина. Численность и состав национальных отрядов рабочего класса.— «Вопросы истории», 1972, № 6.

⁴ См. Т. Р. Абдушукуров. Закономерности и особенности культурно-технического роста рабочего класса Узбекистана. Ташкент, 1971; В. И. Бойко. Народы Нижнего Амура. Новосибирск, 1975; Р. А. Злотников. Духовные потребности рабочего класса. Саратов, 1975.

⁵ См. «Социальное и национальное (Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР)». М., 1973; М. С. Джунусов. Сближение наций в условиях развитого социализма.— «Социологические исследования», 1976, № 4; Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижева. Общее и особенное в социально-культурном облике советских наций.— «Сближение социальной классовой структуры советских наций и народностей». М., 1977; Л. М. Дробижева. Тенденции изменений межэтнических установок.— «Проблемы социального развития», ч. I, «Материалы к IX ВСК», М., 1978.

Учитывая сложность и многоплановость социального развития рабочего класса советских наций и народностей, мы ограничились изучением влияния выравнивания социально-профессиональной, демографической и образовательной структуры на интеграционные процессы в области культуры и быта в ходе совместной трудовой деятельности лиц разных национальностей.

Исследование проводилось среди рабочих, занятых в основных отраслях промышленности республики: машиностроении, металлообработке, нефтехимической и нефтеперерабатывающей промышленности. Нами были охвачены рабочие трех основных национальностей, проживающих в Чечено-Ингушской АССР и составляющих 93% ее населения: чеченцы, русские, ингуши в возрасте от 18 лет и старше.

Ограничение выборочной совокупности промышленными рабочими объясняется рядом причин. Во-первых, промышленные рабочие всегда были и остаются ядром рабочего класса. Это наиболее организованный, сознательный и дисциплинированный его отряд. Образовательный и культурно-технический уровень этой категории рабочих выше, чем других отрядов рабочего класса, так как промышленные рабочие находятся на переднем крае научно-технической революции, активно участвуя в техническом перевооружении производства. Во-вторых, промышленность дает богатый спектр профессий, различающихся по характеру, содержанию и условиям труда. Здесь в полном объеме представлены все социально-профессиональные группы рабочего класса.

В исследовании использовалась комбинированная многоступенчатая районированная выборка административно-территориальных единиц и производственных коллективов с последующим квотным отбором. На первой ступени выборки осуществлялся отбор районов республики. Критерием отбора служил удельный вес указанных выше национальностей в составе населения данного района и в составе рабочих указанных отраслей промышленности. При этом фиксировались максимальные и минимальные значения указанных величин. В итоге были отобраны следующие города: Гудермес, Назрань и Грозный — столица Чечено-Ингушской АССР. Таким образом, в выборку попали два малых и один крупный по численности города.

На втором этапе выборки по тому же критерию были выделены пять предприятий, которые в целом отражают структуру основных ведущих отраслей промышленности республики.

На третьем этапе происходил квотный отбор респондентов из типологических групп. Составление необходимых квот для отбора респондентов осуществлялось на базе данных отделов кадров предприятий, попавших в выборку. В основу построения квот положены три признака: национальность, возраст, квалификация⁶.

В результате, для каждого предприятия были составлены таблицы квот по взаимосвязанным признакам. Всего было опрошено методом стандартизованного интервью 830 рабочих.

* * *

В условиях развитого социализма возрастает ведущая роль рабочего класса в дальнейшем укреплении экономического, социально-политического и идейного единства советского народа, в развитии его социально-классовой структуры. Сближение советских наций по социально-классовой структуре предполагает в качестве одной из существенных сторон преодоление социальных различий между национальностями в рамках одного и того же класса, социальной группы, социального слоя. При-

⁶ О методике квотной выборки см.: *Ф. Э. Шереги. Применение метода квот в выборочных социологических исследованиях.* — «Социологические исследования», 1975, № 3.

нительно к внутриклассовой структуре рабочего класса национальных республик речь идет об исследовании специфики внутриклассовых различий, особенностей их преодоления у рабочих разных национальностей.

Однако различия между рабочими разных национальностей, связанные с особенностями социальной структуры последних, не исчерпывают всей суммы социальных различий между ними. Классы и социальные группы, как отмечал В. И. Ленин, различаются между собой не только по своему положению в системе производственных отношений, по характеру выполняемого ими труда, но и по условиям жизненной обстановки, по интересам, определяемым этой жизненной обстановкой⁷.

Критерием социальных различий выступают не только характер труда, но и бытовая жизнедеятельность и духовная культура.

Быт, как известно, представляет собой единство двух сторон — материальной и духовной. Первая включает в себя жилищные условия, систему коммунального и торгового обслуживания, оснащенность домашнего хозяйства электробытовыми приборами. Ко второй относится система удовлетворения духовных потребностей людей. Бытовая жизнедеятельность тесно переплетена с развитием духовной культуры людей. Такие компоненты быта, как наличие и структура свободного времени, уровень материальной обеспеченности, состояние жилищных условий определенным образом сказываются на духовном развитии личности.

Культурно-бытовые особенности у различных групп рабочего класса определяются, как правило, особенностями социально-профессиональной деятельности. Вместе с тем культурно-бытовые различия существуют относительно самостоятельно. Быт, в особенности та его сфера, которая тесно переплетена с традициями, обычаями, обрядами, нравами, религиозным сознанием, характеризуется наибольшей устойчивостью, иногда консервативностью.

Преодоление бытовых и культурных различий в жизни рабочих разных национальностей является результатом взаимодействия процессов выравнивания их социально-профессиональной структуры и углубляющейся интернационализации быта и культуры советского народа в целом. Так, развитие промышленных форм материального быта в условиях единой экономики детерминирует такое развитие материальной культуры, при которой она по существу все больше становится межнациональной.

Быт в значительной мере зависит от уровня материальной обеспеченности, показателем которого является заработная плата и доход на одного члена семьи. Как показало исследование, различия в зарплате у рабочих разных национальностей в одних и тех же социально-профессиональных группах незначительны. Однако размер дохода на одного члена семьи у русских рабочих несколько выше, что связано с меньшим числом иждивенцев.

Процессы интернационализации общественной жизни коснулись структуры и численности семьи чеченцев и ингушей, что выразилось, во-первых, в уменьшении числа детей в семье и, во-вторых, в увеличении числа семей, состоящих из одной брачной пары с детьми. Эти процессы наиболее активно происходили в среде рабочего класса. Городской образ жизни, вовлечение женщин коренных национальностей в промышленное производство, рост духовных потребностей рабочих, связанный с затратами свободного времени на повышение общеобразовательного и профессионального уровней и т. д., объективно способствуют уменьшению рождаемости. Однако для коренных национальностей по-прежнему характерна относительно большая семья. По данным исследования, средний размер семьи у русских рабочих — 3,9, у рабочих коренных национальностей — 5,4 чел. Еще больше семьи у рабочих чеченцев

⁷ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, с. 430.

и ингушей, проживающих в малых городах республики. Этот фактор и обуславливает неодинаковую материальную обеспеченность рабочих разных национальностей. Необходимо отметить, что как у русских, так и у чеченцев и ингушей размер семьи рабочих уменьшается по мере роста квалификации. Так, например, если среднее число детей в семье неквалифицированного рабочего у чеченцев составляет 3,8, у русских 2,6 чел., то в семье квалифицированного рабочего соответственно 2,5 и 2 чел.

По мере роста квалификации рабочих коренных национальностей увеличивается и средний доход на одного члена семьи. Так, например, среди малоквалифицированных рабочих средний доход на одного члена семьи составляет среди коренных национальностей 34 руб., у русских 48 руб.; в то же время среди рабочих высококвалифицированного труда эти показатели равны соответственно 59 и 66 руб.⁸ Размер среднего дохода на одного члена семьи среди рабочих высококвалифицированного труда превышает доход рабочих низкой квалификации в 1,7 раз у лиц коренной национальности и в 1,4 у русских.

Размер и состав семьи в значительной степени определяют структуру и объем материального и культурного потребления в различных социально-профессиональных слоях рабочих. Предметы культурно-бытового пользования дают возможность в некоторых случаях судить не только о материальной стороне быта, но и о культурных ориентациях различных групп, о характере использования ими свободного времени.

Различные предметы культурно-бытового назначения, сгруппированные в зависимости от степени их распространенности в быту, составили четыре группы⁹. В первую группу вошли радиоприемник, радиолa, телевизор, швейная машина; во вторую — холодильник, стиральная машина, пылесос; в третью — музыкальные инструменты (кроме пианино), фотоаппарат, кинокамера, магнитофон; в четвертую — пианино, автомашина, мотоцикл. В приведенные группы предметов культурно-бытового назначения, на наш взгляд, включены наиболее характерные для городского быта вещи, в достаточной степени распространенные во всех социальных группах и слоях советского общества.

Для того чтобы сделать анализ более наглядным, мы ограничились сравнением лишь двух наиболее различающихся между собой по характеру труда, уровню образования и квалификации групп рабочего класса.

Таблица 1 позволяет выявить ряд тенденций в распределении предметов культурно-бытового назначения в зависимости от социально-профессионального положения. Предметы, вошедшие в I и II группы, распределены достаточно равномерно по социально-профессиональным слоям рабочего класса как у русских, так и у рабочих коренных национальностей.

Доля предметов III и IV групп значительно меньше, чем I и II, что объясняется, с одной стороны, неполным удовлетворением спроса на эти товары промышленностью, а с другой — уровнем материальной обеспеченности. Однако указанные причины далеко не однозначно проявляют себя в различных социально-профессиональных слоях рабочего класса. Так, например, предметы III группы неквалифицированные рабочие имеют в три раза реже, чем рабочие высококвалифицированного труда. Это характерно как для русских, так и для рабочих коренных национальностей. Данные о распределении предметов культурно-бытового назна-

⁸ Аналогичные данные получены в результате исследования в Таджикистане. См. Ю. Н. Павлова. Социологические исследования процессов сближения наций в рабочем классе СССР. — «Изменения социальной структуры социалистического общества». М., 1976, с. 209.

⁹ За основу нами была принята группировка предметов культурно-бытового пользования, сделанная авторами монографии «Социальное и национальное» (с. 180).

Распределение предметов культурно-бытового назначения по социально-профессиональным группам рабочих, %

Предметы культурно-бытового назначения	Социально-профессиональные группы			
	рабочие, занятые неквалифицированным ручным трудом		рабочие, занятые высококвалифицированным трудом по наладке и управлению автоматическим оборудованием	
	русские	рабочие коренных национальностей	русские	рабочие коренных национальностей
I группа	71,3	71,1	73,8	74,2
II группа	62,5	60,3	56,7	58,8
III группа	7,1	6,8	24,5	24,0
IV группа	6,3	0,4	7,7	7,6

чения свидетельствуют не только о все возрастающем уровне материального благосостояния, но и о наличии особенностей в культурной ориентации различных групп рабочего класса.

Важнейшим фактором стирания различий между рабочими разных национальностей в сфере потребления культуры выступает усиливающаяся интернационализация общественной жизни в условиях развитого социализма. Для социалистического типа интернационализации общественной жизни характерны добровольное сотрудничество и взаимопомощь народов, преодолевающие местную и национальную обособленность, ограниченность, замкнутость и обеспечивающие широкие возможности для многонационального общения, для обмена материальными и духовными ценностями.

За годы социалистического строительства изменился национальный состав Чечено-Ингушской АССР. Процессы межреспубликанской миграции и урбанизации способствовали увеличению многонациональности сел, городов, трудовых коллективов республики, что в свою очередь является объективной основой интенсивного межнационального общения, широкого обмена культурными ценностями. По данным исследования для тех, кто включен в непосредственное межнациональное общение, характерны тесные формы контактов. В результате анализа ответов на вопрос «В какой форме происходит общение с представителями других национальностей?» были получены следующие данные: 53,8% опрошенных общаются с представителями других национальностей на работе, 21,2% — связаны с ними родственными узами, для 30% характерно соседское общение, 28,7% — вместе отмечают праздники, 10,1% — вместе ходят в кино, театры, посещают места отдыха. Рост многонациональности трудовых коллективов, совместная производственная деятельность, бескорыстная помощь и передача трудового опыта, ответственность каждого рабочего перед коллективом и коллектива за каждого рабочего — черты, присущие социалистической морали. Интенсивное межнациональное общение, единство социалистической идеологии и мировоззрения создают, таким образом, основу для развития интеграционных процессов в духовной культуре народов. Важным фактором развития единой социалистической культуры выступает русский язык, ставший языком межнационального общения. Он оказывает огромное влияние на развитие культуры, быта и всей духовной жизни социалистических наций. Владение русским языком открывает широкий доступ к достижениям художественной культуры как русского, так и других народов страны и всего мира. Русский язык, являясь одним из основных факторов в интеграции культур советских наций и народностей, способствует активному усвоению культурных ценностей различных национальностей.

Результаты исследования говорят о том, что на потребление рабочими инонациональной культуры оказывает большое влияние сам факт меж-

Зависимость потребления инонациональной культуры от контактов с представителями других национальностей (в %)

Любят слушать и смотреть песни и танцы	Русские		Чеченцы		Ингуши	
	контактируют	не контактируют	контактируют	не контактируют	контактируют	не контактируют
Русские	69,8	65,1	45,4	12,3	47,1	15,8
Чечено-ингушские	33,7	20,7	78,3	87,7	74,2	84,3
Народов Северного Кавказа	35,4	19,8	72,5	43,2	68,9	46,7
Народов Закавказья	31,1	22,5	61,4	33,4	62,3	35,0
Украинские, молдавские, белорусские	60,7	41,9	62,8	12,5	50,9	17,9
Других народов СССР	40,5	28,7	38,4	17,2	42,1	14,8

национального общения. Табл. 2 показывает распределение ответов на вопрос «Песни и танцы каких народов Вы любите слушать и смотреть?» в зависимости от того, общаются ли респонденты с представителями других национальностей.

Приобщение к инонациональной культуре растет по мере увеличения интенсивности межнационального общения. В то же время, как показали исследования, проведенные в Татарской АССР, Молдавии, Грузии и Средней Азии ¹⁰, это не приводит к потере интереса к своей собственной культуре. Однако, несмотря на общность единой по своему социалистическому содержанию культуры советских наций сохраняющиеся различия в социально-классовой, социально-профессиональной структуре наций накладывают отпечаток на уровень развития и диапазон их культурных потребностей.

При анализе потребления культуры различными социальными группами, как правильно отмечается в ряде социологических работ ¹¹, необходимо учитывать не только и не столько количественную, но и качественную, содержательную сторону усваиваемых культурных ценностей. Однако поскольку попытки сведения количественных и качественных показателей культуры к единому интегральному показателю пока не привели к желаемым результатам, мы будем анализировать культурные потребности рабочих различных национальностей лишь с количественной стороны. Количественными показателями развития культурных потребностей являются уровень общего и специального образования, наличие домашних библиотек, интенсивность посещения учреждений культуры, объем свободного времени, затрачиваемого на потребление и производство культурных ценностей и т. д.

Выше было показано, что по насыщенности быта такими предметами культурного назначения, как радиоприемники, радиолы, телевизоры, практически не существует различий между рабочими разных национальностей. Что же касается фотоаппаратов, кинокамер, то тут различия еще существенные. Природа этих различий связана скорее с особенностями культурных ориентаций различных социальных групп рабочего класса, нежели с различным уровнем материальной обеспеченности.

Анализ таких показателей, как наличие домашних библиотек, чтение книг, газет, журналов, частота посещения учреждений культуры, указывает на интенсивный процесс преодоления культурных различий меж-

¹⁰ Ю. В. Арутюнян. О развитии и сближении культур советских наций.— «Социологические исследования», 1974, № 2, с. 53—55.

¹¹ Л. Н. Коган. Единство социалистической культуры и культурные различия социальных групп.— «Изменения социальной структуры социалистического общества», с. 106.

Некоторые показатели культурного уровня рабочих, (в %)

Показатели культурного уровня	Социально-профессиональные группы			
	рабочие, занятые неквалифицированным ручным трудом		рабочие, занятые управлением и наладкой автоматического оборудования	
	русские	рабочие коренных национальностей	русские	рабочие коренных национальностей
Являются читателями библиотек	52,6	26,6	80,9	73,3
Имеют домашние библиотеки				
а) 50 книг	52,6	26,6	52,8	49,6
б) 50—100 книг	6,2	13,3	17,8	10,1
в) более 100 книг	6,3	6,0	12,7	6,9
Регулярно читают				
а) художественную литературу	39,9	23,3	47,8	38,5
б) газеты	76,4	66,6	87,7	70,3
в) журналы	23,3	20,0	26,6	23,8
Еженедельно смотрят кино-фильмы	34,3	25,3	40,1	43,1
Регулярно смотрят телевизор	66,7	86,6	61,8	68,7
Ежемесячно посещают театр	10,6	5,4	19,2	13,8

ду социально-профессиональными группами рабочих разных национальностей.

Данные таблицы 3 свидетельствуют о том, что по большинству показателей происходит неуклонное сближение культурного уровня рабочих разных национальностей не только в пределах одной и той же социально-профессиональной группы, но и между этими группами. Формирование и развитие культурных потребностей неразрывно связано не только с объемом свободного времени, но и с характером его использования.

Исследование показало, что по мере роста квалификации, связанной с повышением уровня образования, структура свободного времени у рабочих разных национальностей становится почти однотипной. Некоторые отличия объясняются большим объемом затрат свободного времени рабочих коренных национальностей на работу по дому, что связано с существенно большим размером семьи по сравнению с русскими. Затраты времени на домашнее хозяйство в свою очередь оказывают влияние на интенсивность занятий другими видами деятельности в свободное время. Среди рабочих коренных национальностей несколько меньше учащихся вузов, техникумов, школ, меньше занимающихся спортом, читающих художественную литературу, увлекающихся любительскими видами занятий в свободное время. В то же время чеченцы и ингуши относительно больше, чем русские посвящают свободного времени домашним видам досуга, в частности просмотру телепередач. Если же сравнить в целом затраты свободного времени на удовлетворение культурных потребностей, можно заметить, что русские предпочитают чтение, посещение театра. Это связано прежде всего с тем, что среди русских рабочих выше доля лиц, занятых трудом высокой квалификации, соответственно выше и образовательный уровень, определяющий культурные запросы.

На формирование культурных потребностей рабочих коренных национальностей оказывает влияние структура источников их пополнения. Как известно, в настоящее время особенностью пополнения рабочего класса народов, миновавших стадию капиталистического развития, является его увеличение преимущественно за счет сельского населения. Среди индустриальных рабочих коренных национальностей республики

доля выходцев из колхозников и рабочих совхозов составляет 65—70%. Сельскому населению приходится адаптироваться не только к условиям промышленного производства, что само по себе нелегко, но и к городскому образу жизни, новой социальной и культурной среде. В связи с этим особый интерес представляет структура свободного времени рабочих коренных национальностей в начальный период адаптации. Как показало исследование, большая часть свободного времени (около 70%) уходит на кино, танцы, телевизор и т. д. Только 8,3% рабочих учатся в школах, рабочей молодежи, техникумах, вузах, на подготовительных курсах для поступления в вуз и 13% повышают свою квалификацию или приобретают вторую профессию. Период производственной и социальной адаптации заканчивается через 6—7 лет работы на предприятии. Итогом ее являются не только высокие производственные показатели и уровень квалификации рабочих коренных национальностей, но и формирование у них социальных черт советского рабочего класса, которые определяют его ведущую роль в строительстве коммунизма.

В. И. Ленин, характеризуя социальный облик советского рабочего класса, выделял в качестве основных его черт, формирующихся в трудовой деятельности, такие, как политическая активность, классовая солидарность, интернационализм, высокая сознательность, инициатива, способность к восприятию лучших революционных традиций пролетариата¹².

В. И. Ленин не случайно включал в собственно рабочий класс прежде всего промышленных рабочих, проработавших на фабрике достаточно длительное время. Определить понятие «рабочий», писал он, необходимо «...таким образом, чтобы под это понятие подходили только те, кто на самом деле по своему жизненному положению должен был усвоить пролетарскую психологию. А это невозможно без многих лет пребывания на фабрике без всяких посторонних целей, а по общим условиям экономического и социального быта»¹³.

Период социальной адаптации характеризуется нарастающим уровнем социальной активности, который по большинству показателей выравнивается с уровнем социальной активности кадровых рабочих. Среди опрошенных рабочих коренных национальностей со стажем работы 6—7 лет 38,4% участвуют в рационализации и изобретательстве, 15% являются членами постоянно действующих производственных совещаний, 9,9% входят в состав комиссий по внедрению новой техники. Если у рабочих с трехлетним стажем работы на заводе средний тарифный разряд 2,7, а уровень образования 6,2 класса, то у молодых рабочих с семилетним стажем работы эти показатели соответственно равны 4,5 и 7,4; около половины рабочих этой группы намерены повышать образование и квалификацию. Уровень квалификации, образования, объем свободного времени, уровень развития духовной культуры — диалектически взаимосвязанные компоненты всестороннего развития личности; изменение любого из них неизбежно отражается на изменении других. С повышением уровня образования не только возрастают культурные потребности, но и изменяется структура свободного времени: она характеризуется увеличением объема затрат на активные виды деятельности (повышение образовательного уровня, развитие любительских интересов, участие в производстве духовной культуры и т. д.). Структура свободного времени рабочих с высоким уровнем квалификации и образования более совершенна и используется оно более содержательно.

¹² См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 35, с. 195—205; т. 39, с. 1—29; т. 36, с. 309, 312; т. 37, с. 408; т. 41, с. 5, 306; т. 44, с. 341—353; т. 45, с. 390—391.

¹³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, с. 20.

Выравнивание культурно-технического и образовательного уровня рабочих разных национальностей, формирование у них единых культурных норм жизнедеятельности в условиях социализма способствуют дальнейшему сближению советских наций, усилению социально-политического единства общества. Именно эта, качественная сторона развития рабочего класса создает необходимые предпосылки для решения тех задач, которые характеризуют современный этап развития национальных отношений, когда социализм, «развиваясь уже на собственной основе», все более полно раскрывает свою гуманистическую сущность и свои творческие возможности¹⁴.

¹⁴ См. «О 60-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции. Постановление ЦК КПСС от 31 января 1977 г.» — «Коммунист», 1977, № 2, с. 6.

В. В. Лебедев

**СЕМЬЯ И ПРОИЗВОДСТВЕННЫЙ КОЛЛЕКТИВ
У НАСЕЛЕНИЯ ПРИТУНДРОВОЙ ПОЛОСЫ
СЕВЕРО-ЗАПАДА ТУРУХАНСКОГО КРАЯ В XIX В.**

В XIX в., как и в наши дни, наиболее значительным по численности этническим компонентом притундровой полосы Туруханского края были северные селькупы — тазовские и баишенские (туруханские) — и тазовские ненцы. Тазовские селькупы обитали в верхнем и среднем течении р. Таз (ныне Красноселькупский район Ямало-Ненецкого автономного округа), баишенские — по р. Турухан и ее притокам Верхнему и Нижнему Баихам (Туруханский район Красноярского края); тазовские ненцы — в среднем течении р. Таз (Тазовский район Ямало-Ненецкого автономного округа) ¹.

В XIX в. среди северных селькупов и тазовских ненцев неоднократно проводились «ревизии» — переписи населения. Результаты их — «ревизские сказки», как и «исповедные росписи» местных церквей, дают представление о размере семей, числе трудоспособных мужчин и женщин в них, а также об объединениях семей для ведения хозяйства.

Судя по архивным материалам ² и литературе, у северных селькупов и тазовских ненцев бытовали объединения производственного характера — производственные коллективы ³. Именно такими объединениями были, на наш взгляд, отдельные стойбища-хозяйства тазовских селькупов, зафиксированные исповедной росписью 1801 г. Тазовской Николаевской церкви. Каждое из хозяйств включало обычно несколько семей. Одни производственные коллективы состояли из родственных, другие — из неродственных семей. Сопоставление исповедной росписи 1801 г. с ревизскими сказками 1832 г., учитывающими то же население по чумам (чум принадлежал, как правило, одной малой семье) показывает, что по численности производственный коллектив более чем в два раза превышал семью (табл. 1).

¹ Северные селькупы и тазовские ненцы и сейчас населяют эти районы. В настоящее время численность тазовских селькупов составляет 1200 чел., баишенских — 280 чел. (по сводкам 1976—1977 гг. Красноселькупского и Туруханского райстатуправлений). Численность ненцев в сводках 1972 и 1976 гг. Ямало-Ненецкого окрстатуправления указана общей с тундровыми ненцами. Примерное число тазовских ненцев — 300 чел.

² Основным источником для написания данной статьи послужили следующие материалы: Ревизские сказки 1796 г. — Государственный архив Красноярского края (далее — ГАКК), ф. 910, оп. 1, д. 6; Ревизские сказки 1832 г. — Там же, ф. 160, оп. 1, д. 164 л. 128—139; Исповедные росписи 1801 и 1828 гг. Тазовской Николаевской церкви. — Там же, ф. 182, оп. 1, д. 10, 19; статистические данные переписи 1897 г., обработанные С. К. Паткановым. — С. К. Патканов. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев, т. II. СПб., 1911. Сведения, характеризующие хозяйство Севера в первые десятилетия XX в., извлечены из материалов Туруханской землеустроительной экспедиции 1936—1937 гг. (ГАКК, Туруханский филиал, ф. «Землеустроительная экспедиция 1936—1937 гг.», т. III). Использованы также полные материалы автора, собранные в 1976—1977 гг., и литература.

³ Аналогичные хозяйственные коллективы бытовали и у других народов Севера и Сибири. В литературе их называли производственными объединениями, см., напр., «Общественный строй у народов Северной Сибири». М., 1970, гл. XIV.

Средняя численность семьи и производственного коллектива у тазовских селькупов в первой трети XIX в.

Основная учетная единица	Мужчины и женщины	Мужчины	Женщины	В том числе трудоспособные	
				мужчины	женщины
Хозяйство (производственный коллектив)*	14,6	7,7	6,9	4,1	3,8
Семья**	6,5	3,8	2,7	2,1	?

* Подсчитано по исповедной росписи 1801 г. Тазовской Николаевской церкви, учитывающей население по «юртам», т. е. стойбищам-хозяйствам.

** Подсчитано по ревизским сказкам 1832 г., учитывающим население по чумам.

В семье, как видно из табл. 1, было в среднем два трудоспособных мужчины, в производственном коллективе — четыре.

В XIX в. у северных селькупов и тазовских ненцев наряду с малыми семьями бытовали, как свидетельствуют данные исповедных росписей 1801 и 1828 гг., и большие семьи⁴. Нередко производственный коллектив и большая семья совпадали (см. табл. 2, графа 5).

В 1801 г. в среднем и верхнем течении р. Таз насчитывалось 69 селькупских и ненецких хозяйств⁵. Почти в половине их (47,8%) производственным коллективом была большая семья, в 7,2% — она составляла его основу, но использовался и труд посторонних мужчин (неродственников). В остальных хозяйствах (45%) производственный коллектив состоял из неродственных семей.

Таким образом, в XIX в. первичным производственным объединением у северных селькупов и тазовских ненцев было хозяйство, представлявшее собой целостный экономико-социальный микроорганизм. В качестве основных его признаков можно выделить: 1) производственный коллектив, члены которого зависели друг от друга, и 2) промысловую территорию, ресурсы которой планомерно осваивались этим коллективом. Следовательно, производственный коллектив — это объединение людей, связанных общностью трудовой деятельности в рамках одного хозяйства. Малая семья была, как правило, частью производственного коллектива, а большая семья составляла его основу. Если условия хозяйствования требовали создания производственных коллективов большей численности (например, у нганасан — 30—40 человек), могли возникать объединения из двух-трех больших семей.

В архивных документах встречается фамилия Сайготиных, обитавшая в бассейне р. Таз. В исповедных росписях 1801 и 1828 гг. упоминаются три большие семьи Сайготиных, которые жили в трех юртах (стойбищах). Перепись 1832 г. разделила эти три большие семьи на шесть малых (по количеству чумов). Численность Сайготиных в 1828 г. — 41 чел., в 1832 г. — 33 чел.

Иосиф Сайготин был главой одной из трех больших семей. Отец его умер, судя по материалам переписей, между 1801 и 1828 гг. В семье кро-

⁴ Вслед за Б. О. Долгих, большими семьями мы считаем такие семьи, в которых помимо отца — главы семьи — было не менее двух его сыновей, братьев или племянников, плативших ясак 10 лет и более, т. е. не моложе 25 лет. См.: Б. О. Долгих. К вопросу о соотношении большой и малой семьи у народов Севера в прошлом. — «Социальная организация и культура народов Севера», М., 1974, с. 23. Мы сочли возможным в число трудоспособных включить юношей, начиная с 16 лет, так как они наравне с мужчинами добывали средства к существованию.

⁵ В исповедной росписи 1801 г. сведения о тазовских селькупах и ненцах даны раздельно. Автор позволил себе объединить эти сведения, поскольку характеристики производственных коллективов у тазовских селькупов и ненцев в целом совпадают. Далее мы анализируем материал, исходя из общей численности селькупских и ненецких хозяйств.

ме Иосифа осталось еще три взрослых сына (один из них был женат). Права главы семьи Иосиф унаследовал как старший сын. В исповедной росписи 1828 г. он записан главой стойбища, после него в порядке родственного и хозяйственного соподчинения перечислены остальные члены семьи.

Мы рассматриваем эту семью как основу производственного коллектива, в котором кроме родственников по мужской линии были трудоспособные мужчины, не состоящие в родстве с Сайговыми. Переписи называли таких членов коллектива «подворниками». У Сайговыных было четыре подворника (два мужчины и две женщины), связанные с ними свойством через жену среднего брата, и один подворник, родство или свойство которого с этой семьей не прослеживается.

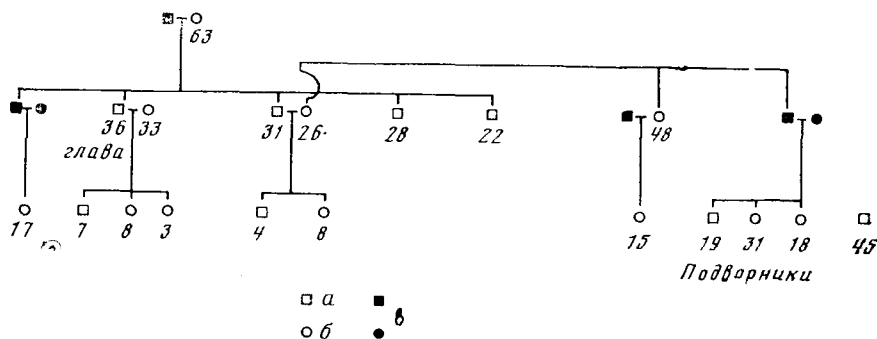


Схема производственного коллектива, возглавляемого Иосифом Сайговыми: а — мужчины; б — женщины; в — умершие. Цифры означают возраст (схема составлена по материалам исповедной росписи 1828 г.)

Обычно, как свидетельствуют материалы переписей, в подворники шли одинокие трудоспособные мужчины и женщины. Были случаи, когда несколько одиноких мужчин и женщин объединялось для ведения хозяйства, создавая свой производственный коллектив.

Значительно реже хозяйство велось силами одной малой семьи. Таких хозяйств в 1801 г. было 12 (из 69, т. е. 17,4%, причем в 11 хозяйствах было по одному трудоспособному мужчине, в одном — два). Особый интерес представляют производственные коллективы, состоящие из двух-трех неродственных малых семей. Трудность ведения хозяйства заставляла семьи с одним трудоспособным мужчиной объединяться между собой или с уже сложившимися производственными коллективами. При этом важно было иметь на определенное число членов коллектива нужное число трудоспособных мужчин (см. табл. 2, графы 2 и 6).

Таким образом, в хозяйстве северных селькупов и тазовских ненцев особенно ценились трудоспособные мужчины. Это связано со спецификой изучаемого региона. Издавна традиционными отраслями хозяйства здесь были рыболовство, охота на мясного и пушного зверя и транспортное оленеводство. Летом основной пищей служила рыба, поэтому стойбища располагались по берегам крупных рек. Ловили преимущественно рыбу неценных пород, впрок ее не заготавливали.

К ледоставу (конец октября) хозяйства перекочевывали в устье какой-либо небольшой реки, куда шли на нерест сиговые. Это было место интенсивного лова, который продолжался до середины декабря. Такие рыболовные угодья эксплуатировались в течение 5—10 лет. Рыба здесь заготавливалась на зиму. Сразу после ледостава сооружался запор. Добытая рыба тут же замораживалась. Часть ее оставляли до весны в специальных хранилищах, часть увозили при дальнейших перекочевках. Параллельно вели и пушной промысел: охотники на два-три дня уезжали за белкой.

Характеристика производственных коллективов у северных селькупов и тазовских ненцев *

Народ	Число						Соотношение трудоспособных мужчин и женщин	Число трудоспособных	
	трудоспособных мужчин	хозяйств	людей в них (%)	производственных коллективов, состоящих с большой семьей	лица (женщин, стариков, детей) на одного трудоспособного мужчину	трудоспособных женщин		неженатых мужчин **	незамужних женщин **
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Северные селькупы, тазовские ненцы	1	11	61 (6,3)	—	4,5	1,9	0,5:1,0	0,4	0,7
	2	12	115 (11,8)	—	3,8	2,2	0,9:1,0	1,1	0,7
	3	12***	136 (13,9)	4	2,8	2,9	1,0:1,0	1,8	1,0
	4	7	91 (9,3)	7	2,3	3,7	1,1:1,0	2,4	1,6
	5	8***	148 (15,2)	5	2,7	3,8	1,5:1,0	2,1	1,6
	6	6	106 (10,9)	6	2,0	4,1	1,5:1,0	3,7	1,6
	7	6	141 (14,5)	6	2,3	5,8	1,4:1,0	4,6	1,6
	8	4***	96 (9,8)	2	2,0	7,8	1,0:1,0	5,0	4,0
	9	2	55 (5,6)	2	2,0	5,5	1,6:1,0	5,0	1,0
	10	—	—	—	—	—	—	—	—
	11	1	26 (2,7)	1	2,4	4,0	2,7:1,0	9,0	—
	—	69	—	33	—	—	—	—	—

* Подсчитано по исповедным росписям Тазовской Николаевской церкви за 1801 г.

** Более половины мужчин и женщин, не состоящих в браке, старше 30 лет. Вдовцы, вдовы и незамужние женщины, имеющие детей, в таблице не учтены.

*** Часть производственных коллективов состояла из неродственных семей.

В конце декабря хозяйства откочевывали к верховьям маленьких рек, в леса, богатые белкой. Эти места обычно примыкают к участкам открытых тундр, где во второй половине зимы начиналась охота на диких оленей⁶. Дикого оленя добывали гоньбой. Группа из нескольких мужчин преследовала стадо до тех пор, пока не удавалось загнать его в лес, в глубокий снег, где олени теряли подвижность⁷.

Охотничий сезон завершался к апрелю: шкурки белок становились непригодными, а олени уходили на север. Приблизительно к концу мая, когда заканчивался отел домашних оленей и вскрывались реки, хозяйства возвращались к местам летних стоянок. Маршруты кочевий пролегли по краям боров, изобиловавших глухариными токами, и вокруг тундровых болотеч, куда на первую талую воду устремлялись перелетные стаи гусей и уток.

Этот годовой хозяйственный цикл, равно как и способы рыбной ловли, охоты и содержания оленей⁸, был характерен для всей зоны северной тайги левобережья Енисея, примыкающей к ней подзоны бассейна р. Турухан и лесотундровой полосы бассейна р. Таз. Только на северной границе лесотундры по мере уменьшения лесной растительности беличий промысел уступал место песцовому.

Рассмотрим теперь вопрос о потребностях производственного коллектива в пищевых продуктах и оленьих шкурах и о возможностях их удовлетворения.

⁶ В. Н. Скалон. Оленеводство в бассейне реки Таз.— «Советский Север», 1931, № 3—4, с. 80; Е. А. Алексеев. Кеты. Л., 1967, с. 47.

⁷ В. Н. Скалон. Указ. раб., с. 73; Е. А. Алексеев. Указ. раб., с. 47. В настоящее время этот способ используется при охоте на лося.

⁸ Е. А. Алексеев. Указ. раб., с. 40—45, 47—65; Полевые материалы автора.

Рыба занимала важное место в годовом рационе. По архивным данным 1924—1926 гг., размеры добычи ее на семью в пять человек составляли 500—600 пудов в год, т. е. в среднем 8—10 тыс. кг⁹. В целом же годовое потребление рыбы на семью колебалось от 3 до 15 тыс. кг. Такая цифра может показаться завышенной, однако расчеты подтверждают ее обоснованность. Взрослому мужчине требовалось пять чиров в сутки при среднем весе чира в 2 кг¹⁰ (не следует забывать, что более одной трети веса рыбы — голова, кости, внутренности — в пищу не идет). Приблизительно столько же было необходимо для питания жены и детей. Таким образом, семья из пяти человек за день потребляла примерно 20 кг рыбы.

С начала июня до конца ноября, в течение шести месяцев, мяса почти не было (только осенью был короткий период, когда охотились на боровую и водоплавающую дичь). Зимой и весной рыба, вероятно, составляла около трети пищевого рациона. Следовательно, примерно 200 дней в году рыба была основным продуктом питания. Годовая потребность на одну семью составляла в среднем 4 тыс. кг. рыбы. Еще 1 тыс. кг. шла на изготовление рыбной муки¹¹. Кроме того, часть рыбы заготавливалась впрок, часть шла на продажу. Поэтому норма добычи 500—600 пудов на семью из пяти человек представляется правильной. Цифра эта, конечно, варьировала в зависимости от численности семьи и соотношения рыболовства с другими отраслями хозяйства.

По данным В. Н. Скалона, для интенсивного лова требовалось объединение двух-трех малых семей. Такой производственный коллектив располагал необходимым набором сетей, запоров, неводов и лодок. Количество инвентаря определялось потребностями каждого хозяйства в рыбе, числом работников, наличием удобных для лова мест.

В. Н. Скалон указывал, что у селькупов коллективные формы лова преобладали в среднем течении р. Таз¹². Из исповедных росписей 1801 и 1828 гг. видно, что наиболее крупные производственные коллективы были у северной части тазовских селькупов, кочевавших по притокам среднего течения р. Таз между современными поселками Толька и Сидоровск. Видимо, решающим фактором в формировании производственных коллективов в летний и осенний периоды была специфика акваторий.

Система снабжения северных хозяйств рыбой, как показывают полевые материалы, почти не менялась на протяжении XIX в., зато система обеспечения мясом и шкурами трансформировалась, видимо, значительно.

Во второй трети XIX в. в Северной Сибири произошло резкое сокращение поголовья диких оленей. Это было связано с развитием в тундровой полосе домашнего крупнотабунного оленеводства. Сыграло роль и прямое истребление дикого оленя. К началу XX в. в бассейнах Таза и Турухана остались лишь незначительные по численности стада диких оленей. Это были периферийные группы западного крыла таймырской популяции, зимовавшие в лесотундре близ этих рек¹³. Во второй половине XIX в. жители притундровой полосы Туруханского края были вы-

⁹ ГАКК, Енисейский филиал, ф. 214, оп. 1, д. 1; ф. 256, оп. 1, д. 3.

¹⁰ В. Н. Скалон. Рыбные промыслы в бассейне реки Таз. — «Советский Север», 1931, № 9, с. 43—44. Чир взят в качестве эквивалента, как одна из наиболее калорийных пород рыб бассейна Таза. Соответственно шук, карасей, окуней, сорог и пр. нужно было несколько больше для получения того же количества калорий.

¹¹ В. Н. Скалон. Рыбные промыслы в бассейне реки Таз, с. 61.

¹² Там же, с. 56.

¹³ В. П. Макридин, Б. М. Павлов. Распространение и численность дикого северного оленя в Ямало-Ненецком национальном округе. — «Дикий северный олень в СССР». М., 1975, с. 182—185; Ю. Б. Симченко. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976, с. 81; И. И. Крупник. Становление крупнотабунного оленеводства у тундровых ненцев. — «Сов. этнография», 1976, № 2, с. 63—64.

нуждены перейти от охоты на оленей (как основного источника существования) к интенсивному пушному промыслу. Пушнина в тот период была нужна не только для уплаты ясака, — она служила и обменным фондом при закупке привозного продовольствия, спрос на которое с каждым годом возрастал. Уже в первой четверти XX в. привозное продовольствие, поступавшее на Север через широкую сеть «хлебозапасных магазинов», составляло половину пищевого рациона населения Севера¹⁴.

С исчезновением диких оленей северные селькупы и тазовские ненцы лишились дешевых шкур для покрытия чумов и шитья одежды. Теперь, если в хозяйстве было мало оленей, приходилось закупать шкуры и готовые сокуи (верхняя меховая одежда). Приобретались также ткани для шитья весенней, летней и осенней одежды. Причем, как показывают подсчеты экономистов и архивные материалы, хозяйства, имевшие даже одного трудоспособного мужчину, могли добывать минимальное количество шкурок пушного зверя, необходимое для покупки нужного товара¹⁵.

Одежда шилась также из беличьих и заячьих шкурок. Об этом свидетельствуют и данные фольклора. Почти повсеместно у населения северной тайги и лесотундры распространен сюжет «Няймо пороку ира» — «Старик в заячьей парке».

Домашнее оленеводство в лесотундре развивалось гораздо медленнее, чем в тундре. В то время как в тундровой полосе к началу XX в. поголовье оленей достигло максимально возможного предела¹⁶, в бассейне р. Таз было известно только пять крупных оленеводческих хозяйств со стадами в 1—3 тыс. голов, в которых было сосредоточено более 8 тыс. оленей. В целом у тазовских селькупов в это время было, по нашим подсчетам, около 10—12 тыс. оленей, хотя оленеемкость пастбищ этой зоны позволяла держать до 40 тыс. животных.

В остальных хозяйствах развивалось транспортное оленеводство. Увеличивающийся пушной промысел требовал расширения осваиваемых территорий и мобильности не только самих охотников, но и хозяйств в целом, а, следовательно, и большего количества транспортных оленей. К середине 1920-х годов 50% селькупских семей имели от 10 до 100 оленей¹⁷, 5% — свыше 100 оленей, остальные 45% семей были малооленными или безоленными. Их снабжали оленями крупные оленеводы в обмен на пушнину¹⁸.

Но даже семьи, имевшие от 50 до 100 оленей, не могли обеспечить себя необходимым количеством шкур. Семье из пяти человек ежегодно требовалось 40—50 шкур¹⁹, обычная же норма забоя домашних оленей без ущерба для основного стада — 20% поголовья²⁰. Следовательно, от 100 оленей можно было получить только половину нужного количества шкур.

¹⁴ И. И. Крупник. Питание и экология хозяйства ненцев Большеземельской тундры в 20-х годах XX в. — «Некоторые проблемы этногенеза и этнической истории народов мира». М., 1976, с. 64—85.

¹⁵ В. Александров. Современное хозяйство баишского остяка. — «Советский Север», 1931, № 7—8, с. 73; ГАКК, Енисейский филиал, ф. 246, оп. 1, д. 3. Во второй половине 1920-х годов для покупки привозного продовольствия одной семье требовалось от 100 до 200 белок. Минимальная норма добычи была около 150 белок.

¹⁶ В. Г. Богораз. Северное оленеводство по данным хозяйственной переписи 1926—1927 гг. — «Сов. этнография», 1932, № 4, с. 45; Е. Е. Сыроечковский. Проблема дикого северного оленя в СССР на современном этапе. — «Дикий северный олень в СССР», с. 23; годовые отчеты совхозов «Полярный» и «Толькинский» Красноселькупского района Ямало-Ненецкого автономного округа за 1975 г.

¹⁷ В. Н. Скалон. Оленеводство в бассейне реки Таз, с. 77.

¹⁸ Подробнее о взаимоотношениях крупных оленеводческих хозяйств с малооленными см. В. И. Васильев. Возникновение элементов частнособственнического уклада у самодийских народов Обско-Енисейского Севера. — «Становление классов и государства», М., 1976, с. 314—341.

¹⁹ Ю. Б. Симченко. Указ. раб., с. 81; И. И. Крупник. Питание и экология хозяйства ненцев Большеземельской тундры в 20-х годах XX в., с. 79.

²⁰ В. Н. Скалон. Оленеводство в бассейне реки Таз, с. 78.

Переход от промысла дикого оленя к интенсивной охоте на пушного зверя повлек за собой изменения в использовании рабочей силы.

В лесотундре и северной тайге дикого оленя добывали, как уже говорилось, только гоньбой. Поколки на переправах через реки исключались, так как олени здесь появлялись зимой. Эффективность гоньбы зависела во многом от числа охотников. Нередки были случаи, когда участие в ней принимали женщины и дети²¹, но преследовать стадо в течение длительного времени могли, конечно, только мужчины. Поэтому становится понятной тенденция начала XIX в. к образованию производственных коллективов с несколькими трудоспособными мужчинами.

Для занятия же пушным промыслом концентрация в пределах хозяйственной территории большого числа охотников представляется, на первый взгляд, нерациональной, однако в конце XIX — начале XX в. и охотники были заинтересованы в создании производственных коллективов, но с меньшим числом трудоспособных мужчин. Как подсчитали специалисты, на добычу одной белки уходит в среднем около полутора часов²². Световой день в зимнее время — 6—7 часов, значит один охотник добывал за день в среднем 4—5 зверьков. Период зимнего промысла продолжается 90—100 дней. За это время хозяйство с одним трудоспособным мужчиной могло добыть примерно 400 белок.

Большие расстояния между местами летнего лова рыбы и зимними охотничьими угодьями делали пушной промысел в изучаемом регионе эффективным только при наличии транспортных оленей. Для единовременной перевозки семьи из пяти человек и одного чума нужно 18 оленей. Содержание даже такого небольшого стада требовало определенного труда. Окарауливание оленей в северной тайге и лесотундре не практиковалось. Олени уходили на значительные расстояния, и один-два раза в сутки их разыскивали по следам. Одному человеку было не под силу заниматься и пушным промыслом, и пригоном оленей. Поэтому в хозяйствах с одним трудоспособным мужчиной могло быть не более 15—20 оленей, причем обязанности по их содержанию ложились также на женщин и подростков (а женщина была занята и домашним хозяйством!).

Наличие в хозяйстве второго мужчины позволяло держать около 50 оленей²³. Потребность в третьем трудоспособном мужчине (с учетом существовавших норм добычи пушныны) возникала только при содержании стада приблизительно в 100 оленей.

Исчезновение диких оленей, становление домашнего оленеводства и, главное, активно развивавшиеся в XIX в. товарно-денежные отношения существенно изменили экономику северного хозяйства. Следствием этого явились изменения и в распределении мужского труда, и в демографической структуре семьи и производственного коллектива.

За исследуемый период средняя численность семьи сократилась. Так, в 1832 г. у тазовских селькупов и тазовских ненцев семья состояла из 6,5 человек, в 1897 г. — из 5,6, а в 1936 г. — из 5,2. Аналогичная картина наблюдается и у других этнических групп Туруханского Севера. У елогуйских кетов, например, в 1821 г. в семье было 7,7 человек, в 1897 г. — 5,4, в 1936 г. — 4,2²⁴. Причиной этого было изменение демографической структуры населения в целом — снизился процент трудоспособных мужчин и женщин, хотя общая численность населения и семей возросла.

²¹ Е. А. Алексеенко. Указ. раб., с. 47.

²² В. К. Мельников, М. П. Тарасов. Трудоемкость освоения темныхвойных угодий при ружейной добыче белки и соболя. — «Проблемы охотничьего хозяйства Красноярского края». Красноярск, 1971, с. 73.

²³ Обычная рабочая нагрузка на одного пастуха на пастбищах в бассейне Таза — около 100 оленей (по данным отчета совхоза «Толькинский» за 1976 г.).

²⁴ Исповедная роспись 1821 г. Верхнеинбатской Успенской церкви (ГАКК, ф. 241, оп. 1, д. 10); ревизские сказки 1832 г.; С. К. Патканов. Указ. раб.; сведения о численности семьи в 1936 г. содержатся в материалах Туруханской землеустроительной экспедиции 1936 г.

В 1801 г. тазовских селькупов насчитывалось 773 чел. (около 115 семей), в 1926 г. — 908 чел. (162 семьи). Тазовских ненцев в 1801 г. было 204 чел. (примерно 30 семей), в 1926 г. — 263 чел. (47 семей). Численность елогуйских кетов в 1821 г. — 186 чел. (24 семьи), в 1936 г. — 338 чел. (81 семья)²⁵. В 1801 г. у тазовских селькупов трудоспособных мужчин было 53,9%, женщин — 52,9%; в 1936 г. трудоспособных мужчин стало 44,1%, женщин — 47,4%. У елогуйских кетов в 1921 г. трудоспособных мужчин и женщин было по 50,0%, в 1936 г. трудоспособных мужчин — 40,6%, женщин — 35,0%²⁶.

Для того, чтобы понять причины этого явления, обратимся вновь к материалам исповедной росписи 1801 г. Тазовской Николаевской церкви. Рассмотрим соотношение числа трудоспособных мужчин и женщин (табл. 2, графа 8) в производственных коллективах того времени.

У северных селькупов и тазовских ненцев можно выделить три типа хозяйств. Первый — хозяйства с одним трудоспособным мужчиной, где соотношение трудоспособных мужчин и женщин выглядит как 0,5:1,0. Второй — хозяйства, имевшие двух-четырех трудоспособных мужчин, соотношение их и трудоспособных женщин 1,0:1,0. И, наконец, третий тип — хозяйства с пятью-девятью трудоспособными мужчинами, в них соотношение трудоспособных мужчин и женщин 1,5:1,0. Эти данные свидетельствуют о том, что в крупных производственных коллективах часть работников не имела собственной семьи (табл. 2, графы 9 и 10).

Трудоспособные неженатые мужчины (в основном сыновья или братья главы семьи, реже «подворники») составляли в 1801 г. 60% всех трудоспособных мужчин, женщины (дочери или сестры главы семьи) — 37% трудоспособных женщин. Учитывая некоторое преобладание численности мужчин (соотношение мужчин и женщин 1,15:1,00), можно считать, что примерно 20% женщин репродуктивного возраста имели внебрачных детей, а 37% не участвовали в воспроизводстве населения, т. е. в воспроизводстве населения участвовало 40% мужчин и 63% женщин репродуктивного возраста.

Жизнеспособность семьи находилась в прямой зависимости от труда неженатых мужчин, которые наравне с женатыми добывали средства к существованию, но значительно меньше в них нуждались. Производственный коллектив был, следовательно, необходимым условием существования малой семьи. Формирование новых семей было затруднено ограниченностью экономической базы. С развитием хозяйства, проникновением в него товарно-денежных отношений, положение изменилось. В начале XX в. малая семья могла существовать за счет труда одного мужчины. Это способствовало образованию новых семей и росту производства.

Рассмотренные материалы позволяют утверждать, что в начале XIX в. жизнеспособный производственный коллектив в условиях северной тайги и лесотундры составляла семья с тремя трудоспособными мужчинами. В этом случае имелись предпосылки и для интенсивного освоения угодий, и для воспроизводства самого коллектива. Хозяйства, имевшие меньшее число трудоспособных мужчин, не могли развить активную хозяйственную деятельность. Здесь мы сталкиваемся с понятием минимума и максимума производственного коллектива. В максимальном,

²⁵ Исповедная роспись 1801 г. Тазовской Николаевской церкви; исповедная роспись 1821 г. Верхнеинбатской Успенской церкви; сведения о численности семьи в 1926 г. см.: Г. Н. Прокофьев. Селькупская грамматика. Л., 1935, с. 4; в 1936 г. — материалы Туруханской землеустроительной экспедиции 1936 г.

²⁶ Исповедная роспись 1801 г. Тазовской Николаевской церкви; исповедная роспись 1821 г. Верхнеинбатской Успенской церкви; материалы Туруханской землеустроительной экспедиции 1936 г. Последние оказались весьма важными для этих расчетов. Собиравшиеся в период подготовки и начала проведения социалистических преобразований на Крайнем Севере, они содержат как бы итоговые данные о процессах, происходивших в Туруханском крае в XIX — начале XX в.

созданном на базе большой семьи, было девять трудоспособных мужчин. Это был предел, достигнув которого коллектив вынужден был делиться, иначе ресурсы среды оказывались меньше его потребностей. В начале XX в. производственный коллектив, как можно судить по материалам С. К. Патканова, состоял в основном из двух-трех малых семей.

В конце XIX — начале XX в. в северное хозяйство, как уже говорилось, все активнее вторгались капиталистические отношения. В этот период большинство хозяйств промыслового направления было лишено возможности самостоятельно сбывать пушнину и покупать промышленные товары и продовольствие. Охотники не могли в середине зимы в самый разгар пушного промысла тратить время на поездки на ярмарку. Сказывалась также нехватка оленей. Поэтому торговые операции по покупке пушнины и перепродаже ее на ярмарках вели оленеводческие хозяйства, располагавшие оленями для снаряжения больших «аргишей». С ярмарки они привозили необходимые товары и перепродавали их. Кроме того, все оленеводческие хозяйства в обмен на пушнину давали оленей в аренду (реже продавали) малооленным и безоленным семьям.

Это были два направления деятельности, за счет которых оленеводческие хозяйства получали прибавочный продукт²⁷. Каждое из крупных оленеводческих хозяйств занимало свои пастбищные территории и втягивало в товарооборот примыкавшие к ним хозяйства²⁸.

В качестве примера можно привести хозяйство Сээки Каргачева, кочевавшего в бассейне рек Каральки и Ватыльки — левых притоков верхнего течения р. Таз. Каргачевы появились на берегах Таза в конце XVIII в. В 1801 г. их насчитывалось 11 человек (1 семья), в начале XX в. — уже свыше 70 человек (9 семей). Они занимали промысловые территории по рекам Каралька и Ватылька и считались богатыми оленеводами — у них было стадо в 1000 оленей.

Сээка Каргачев возглавлял производственный коллектив, состоявший из 25 человек, в числе которых было 12 трудоспособных мужчин (сыновья и зятья Сээки).

В середине зимы часть мужчин оставалась со стадом, остальные выезжали в Туруханск на ярмарку. Поездка занимала около двух месяцев. На ярмарке сбывалась пушнина и закупались промышленные товары и продовольствие. По возвращении, обычно в январе, в районе современной фактории Кики-Акки происходил торг: привезенные товары обменивались на пушнину. Сюда съезжались семьи, промышлявшие по притокам Каральки и Ватыльки.

Кроме того, Сээка в обмен на пушнину снабжал оленями нуждавшихся в них охотников. Промысловые хозяйства, занимавшие территории по берегам Каральки и Ватыльки, оказались втянутыми в круг торгово-ростовщической деятельности Сээки. Отношения Сээки с окрестным населением определялись лишь экономическими интересами. Даже родственники Сээки, в том числе и родные братья, не входившие в состав его производственного коллектива, находились в экономической зависимости от него²⁹.

Хозяйство Сээки выполняло роль как бы промежуточного звена между российским торговым капиталом и промысловыми хозяйствами коренного населения. Оно не могло существовать в отрыве от них, но и последние не могли обеспечить себя необходимыми товарами без него.

²⁷ Оленеводческие хозяйства в бассейне р. Таз не имели такого количества оленей, чтобы обеспечить свои производственные коллективы продукцией оленеводства. Олени здесь использовались скорее как торговый капитал. См.: В. Н. Скалон. Оленеводство в бассейне р. Таз; *его же*. В тундрах Верхнего Таза. — «Советский Север», 1930, № 3, с. 134—139; Полевые материалы автора.

²⁸ В. Н. Скалон. В тундрах Верхнего Таза; Полевые материалы автора.

²⁹ Полевые материалы автора.

То же происходило и с остальными оленеводческими хозяйствами бассейна р. Таз.

Таким образом, в бассейне р. Таз формировались хозяйственные комплексы, экономическим центром которых были оленеводческие хозяйства, присваивавшие в силу своей торгово-ростовщической деятельности значительную часть прибавочного продукта промысловых хозяйств. Это уже была принципиально иная форма экономики и общественных отношений³⁰.

Рассмотренные материалы позволяют сделать следующие выводы. В начале XIX в. экономика хозяйств населения северной тайги и лесотундры северо-запада Туруханского края в значительной степени зависела от природной среды. В этих условиях малая семья с одним трудоспособным мужчиной не могла существовать. Чтобы обеспечить ее всем необходимым — жильем, питанием, одеждой — нужен был труд нескольких взрослых мужчин, т. е. производственный коллектив. В общей продукции, добытой этим коллективом, 60% составляла продукция неженатых мужчин. В силу ограниченности ресурсов природной среды это было необходимое условие для воспроизводства населения. Точнее, воспроизводство было возможно только при наличии прибавочного продукта, который создавался трудом неженатых мужчин. Соответственно и часть женщин оставалась без брачных партнеров³¹.

Следовательно, специфика добычи средств к существованию определяла в известной степени характер демографической структуры производственных коллективов и населения в целом, снижая темпы его воспроизводства. На протяжении XIX в. под влиянием изменявшихся экономических и демографических факторов наряду с сокращением численного состава производственных коллективов наблюдалось увеличение их числа.

К началу XX в. хозяйства в данном регионе (как и во всей Северной Сибири) уже не были натуральными. Налицо была жесткая зависимость их от привозных промышленных товаров и продовольствия. Хозяйства были втянуты в орбиту капиталистических отношений. Соответственно, и демографические процессы оказались подверженными влиянию не только природной среды, но и внешних факторов, связанных (через российский торговый капитал) с социально-экономическим развитием страны.

Использование привозных товаров и продовольствия сократило долю необходимого труда неженатых мужчин. В связи с этим изменилась демографическая структура производственного коллектива и появилась возможность для включения в воспроизводство населения большего числа мужчин и женщин. Темпы воспроизводства населения стали высокими.

Именно в этом нарушении эколого-экономического равновесия мы склонны видеть одну из основных причин довольно ощутимого изменения демографической структуры и прироста населения притундровой полосы Туруханского Севера, произошедших в XIX — первой трети XX в.

³⁰ В. И. Васильев отмечает, что в районах обитания лесных энциев владельцами таких оленеводческих хозяйств становились и русские купцы, см. В. И. Васильев. Система оленеводства лесных энциев и ее происхождение. — «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», в. XXXVII, М., 1962, с. 65—75.

³¹ Само собой разумеется, что автор ни в коем случае не сбрасывает со счета другие исторические и биологические факторы, влиявшие на численность и половозрастной состав населения.

Э. Сулайманов

КИРГИЗСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ МЕТАЛЛООБРАБОТКА И ЕЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

С помощью этнографических материалов, письменных источников археологических памятников советские исследователи выявили этнографические и этнокультурные связи киргизов с народами Саяно-Алтайского нагорья, Монголии, Восточного Туркестана и притибетских районов, с одной стороны, и народами Средней Азии (включая казахов) — с другой¹. В настоящей работе делается попытка проследить на материалах традиционной металлообработки этнокультурные и хозяйственные связи киргизов с отдельными тюркскими (узбеки, казахи, каракалпаки, туркмены, тувинцы), монгольскими (монголы и буряты) и иранскими (таджики) народами Средней и Центральной Азии.

Материалы по традиционной киргизской сельской металлообработке конца XIX — начала XX в. получены автором во время полевых этнографических исследований 1975—1976 гг. и в процессе изучения их дополнены данными, извлеченными из работ А. Ф. Бурковского, К. И. Антипиной, С. В. Иванова и Е. И. Маховой². Термины проверены по соответствующим словарям.

Традиционной сельской киргизской металлообработке конца XIX — начала XX в. присущи отдельные особенности ремесла некоторых кочевых и полукочевых в прошлом тюркских и монгольских народов. Киргизские мастера удовлетворяли потребности своих односельчан в металлических изделиях. Они также обеспечивали инструментами и инвентарем ремесленное, сельскохозяйственное производство и домашние промыслы. Оплата их труда была преимущественно натуральной. За работу мастер получал скот, зерно, отрезы ткани, металлическое сырье и серебряные слитки. Иногда заказчик расплачивался своим трудом, работая в доме мастера. Поскольку занятие металлообработкой не обеспечивало необходимого прожиточного минимума, то мастера обычно не порывали с основным хозяйством — земледелием и скотоводством. Мастерство передавалось из поколения в поколение по наследству от отца к сыну или к ближайшим родственникам. Кузнец или ювелир обычно работал в том же доме или юрте, где жила его семья, или же в мастерской, под которую отводилось небольшое помещение. Характерной особенностью рабо-

¹ С. М. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971; *его же*. Этногенетические связи киргизов с народами Алтая. — «XXV Международный конгресс востоковедов». М., 1960; Е. И. Махова. Материальная культура киргизов как источник изучения их этногенеза. — «Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции (далее — ТКАЭЭ)», т. 3, Фрунзе, 1959, с. 57 и др.

² А. Ф. Бурковский. Из истории техники металлического производства у киргизов. — «Уч. зап. Исторического факультета Киргизского гос. ун-та», в. 5, Фрунзе, 1958; К. И. Антипина. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962; С. В. Иванов, Е. И. Махова. Художественная обработка металла. — «Народное декоративно-прикладное искусство киргизов». ТКАЭЭ, т. 5, М., 1968.

ты киргизских мастеров по металлу было то, что все процессы от начала до конца мастер выполнял сам: готовил металл к обработке, выделял из него изделия, производил последующую отделку. Техника металлообработки, основанная исключительно на ручном труде, требовавшем больших затрат физической силы и времени, была малопродуктивна. Кузнец и ювелир, как правило, соединялись в одном и том же лице, т. е. каждый кузнец мог изготавливать ювелирные изделия и, наоборот, каждый ювелир мог делать вещи из железа. Но все же, как отмечает А. Ф. Бурковский, «одни мастера в большей мере специализировались на обработке серебра, а другие являлись специалистами, главным образом, по обработке железа»³. Указанные особенности киргизской сельской металлообработки: натуральная оплата, изготовление изделий по заказу, сочетание ремесла со скотоводством и земледелием, совмещение ювелирного и кузнечного производств, передача мастерства по наследству, отсутствие цеховых организаций и др.— были характерны и для остальных кочевых и полукочевых в прошлом тюркских и монгольских народов.

Вместе с тем киргизская металлообработка, развившаяся в условиях кочевого и полукочевого скотоводческого хозяйства и отсталых форм патриархально-родового быта, отличалась от металлообработки у оседлых народов Средней Азии. У последних сельское ремесленное производство, связанное с обработкой металла, имело тенденцию к постепенному превращению в мелкотоварное производство: хотя в отдаленных районах сельские мастера производили изделия в основном по заказу, но все же отдельные вещи они изготавливали и для продажи (их изделия sporadически продавались даже на городских рынках); кроме того, у них появились зачатки разделения труда (в частности, кузнец и ювелир уже не соединялись в одном лице), и сельские ремесленники в той или иной степени были втянуты в сферу влияния городских ремесленных цехов⁴; в крупных же селениях, расположенных в оазисах, наряду с производством по заказу было представлено и производство товаров для сбыта на рынке; сельские мастера объединялись в ремесленные корпорации, которые подчинялись главе цеха городских мастеров, и т. д.⁵. В городах же Средней Азии, как известно, металлообработка имела вполне сложившиеся формы ремесленной промышленности феодального типа — производство изделий исключительно для реализации на рынке, наличие узкой специализации, объединение мастеров в цехи и т. д.⁶.

Киргизские мастера применяли следующие приемы обработки металла: плавку, литье, ковку, сварку, склепку, спайку и др. Используя несложный набор инструментов, кузнецы посредствомковки выполняли и другие операции: отрубку, осадку, протяжку и пережим металла, гнутье, раскатку, скручивание, пробивку и прошивку отверстий и др. А в ювелирном производстве практиковали различные приемы декоративной отделки предметов: набивную таушировку, или «насечку» серебром по железу, штамповку, ажурную резьбу (просечная или «резьба на проем»), профилировку краев предмета, чеканку, чернь, украшение изделий эмалью, крупной зернью, вставными цветными камнями (иногда кораллами)⁷ и др.

Рассмотрим некоторые способы обработки серебра, практикуемые киргизскими ювелирами.

³ А. Ф. Бурковский Указ. раб., с. 80.

⁴ Л. А. Чвырь. Таджикские ювелирные украшения. М., 1977, с. 71—73; Е. М. Пещерева. О ремесленных организациях Средней Азии в конце XIX — начале XX в.— «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», в. XXXIII. М., 1960, с. 40.

⁵ Е. М. Пещерева. Указ. раб., с. 40, 41.

⁶ О. А. Сухарева. Позднефеодальный город. Бухара конца XIX — начала XX века. Ремесленная промышленность. Ташкент, 1962, с. 31—54, 149—157; Л. А. Чвырь. Указ. раб., с. 73—75.

⁷ С. В. Иванов, Е. И. Махова. Указ. раб., с. 98.

Поскольку в готовом к обработке виде в природе встречались самородные и драгоценные металлы — золото, серебро, а также медь и метеоритное железо, то именно с них, как известно, и началось освоение металлообработки. Предпочтение драгоценным металлам отдавалось потому, что они отличались высокой ковкостью, тягучестью и пластичностью.

Из сообщений мастеров-информаторов явствует, что киргизские ювелиры широко практиковали технику насечки или набивную таушировку — наложение серебра на поверхность железных пластин, которые в дальнейшем шли в основном для украшений предметов конского убора, мужских поясов, ножей, огнив, сундуков, футляров для чашек и др. Это — различного размера и формы накладные пластинки, прикрепляемые к кожаным, деревянным или металлическим основам перечисленных предметов.

Прежде чем накладывать серебро на металлическую поверхность, его в горячем или в холодном виде тщательно обрабатывают путем многократной проковки⁸ на наковальне, чтобы придать плотность, пластичность, улучшить качество и структуру. Затем из куска серебра мастер выковывает фольгу и, чтобы ее размягчить (*žašyлуу*), разогревает на огне и остужает. Такая фольга считается готовой к употреблению: ею можно покрывать поверхность железных пластин, подготовленных к наложению серебра.

Другой способ предварительной обработки серебра перед наложением на железную поверхность сводится к тому, что размягчение посредством проковки делается несколько иначе: мастер проковывает кусок серебра на наковальне, превращая его в фольгу, которую разрезает ножницами и измельчает до крупинок, после чего сплавляет и вновь обрабатывает на наковальне, повторяя эту операцию до тех пор, пока серебро не приобретет необходимой структуры. Как указывают мастера, серебро само «показывает своим поведением», нужно ли еще ковать, чтобы достичь нужной плотности, или же можно прекратить ковку. Подобный способ подготовки серебра для наложения на поверхность железных пластин встречается у бурят, а также у некоторых вышеназванных народов⁹.

Еще один способ подготовки серебра для покрытия поверхности больших деталей, в основном железных пластинок, заключается в том, что предварительно обработанное серебро или серебряная проволока пропускается через калибровочную доску. Приспособления для получения калиброванной серебряной проволоки широко применялись как киргизскими ювелирами, так и мастерами других названных народов. Техника протягивания серебряной проволоки через упомянутое приспособление в научной литературе называется волочением. Суть его заключается в том, что, применяя определенное усилие, заготовку, т. е. серебряный прут, протягивают через отверстие калибровочной доски, имеющее несколько меньшее сечение, чем исходная заготовка. Волочению подвергается чаще всего металл в холодном состоянии, что обеспечивает получение продукции высокой точности и хорошего качества. Применяя сходную технику, киргизские мастера добивались получения тонкой серебря-

⁸ О роли проковки в повышении пластичности, улучшении структуры благородных металлов см. *В. И. Марченко*. Ювелирное дело. М., 1975, с. 52—53.

⁹ Не во всех использованных нами работах имеется достаточно полное описание процесса размягчения серебра путем многократной его проковки, однако о применении подобной обработки можно догадаться из того, что серебро перед наложением на поверхность железной пластинки имеет вид фольги или тонкого листа. См.: *М. Б. Эрдынеев, И. И. Соктоева*. Технология обработки металлов. — «Художественная обработка металла в Бурятии». Улан-Удэ, 1974, с. 29—35; *С. И. Вайнштейн*. История народного искусства Тувы. М., 1974, с. 84; *Э. А. Масанов*. Кузнечное и ювелирное ремесла в казахском ауле (вторая половина XIX — начало XX в.). — «Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР», т. 12, Алма-Ата, 1961, с. 161—163, и др.

ной проволоки разного диаметра. Учитывая отсутствие в научной литературе подробного описания традиционной волоочильной доски, применяемой киргизскими мастерами¹⁰, целесообразно описать этот инструмент, поскольку во время поездок по Киргизии нами было обнаружено у мастеров множество калибровочных досок, причем у отдельных ювелиров имелось несколько таких приспособлений.

Инструмент для волочения проволоки, называемый у северных киргизов *sym tartquč*, а у южных также *kilijä* или *kirijä*¹¹, представляет собой железную или стальную пластину неправильной четырехугольной формы толщиной в 3—5 мм со множеством отверстий, расположенных в 2—4 ряда¹². Диаметр отверстий колеблется от 3—4 мм до нескольких микрон, причем каждое последующее отверстие постепенно уменьшается примерно на 0,1—0,3 мм и последнее бывает еле заметным для глаза. Каждое входное отверстие имеет коническую форму и бывает чуть большего диаметра, чем выходное. Приспособления для калибровки, волочения серебряной, иногда и золотой проволоки — *sar* или *šab* (бурят.), *suuričü* (тув.), *sym tartatyn qalyp* (каз.), *sim tartquč* (туркм.), *kirijä*, *kilijä* или *kilijo* (узб.) и *kirijo* (тадж.) применялись мастерами не только у названных в начале работы тюркских, монгольских и иранских народов, — но и у многих других, знакомых с искусством обработки металлов¹³.

Серебро, подвергающееся волочению, должно быть высокопробным. Перед волочением кусок серебра плавится в специальном тигле, затем выливается в изложницу с продолговатым пазом-канавкой. Остывшее серебро по форме напоминает стержень карандаша. Откусив от него кусачками нужное количество серебра, мастер в целях повышения пластичности приступает к его проковке. Затем серебро куется до тонкой пластинки толщиной в 3—4 мм и разрезается ножницами (*kümüş qajču*) по кругу для получения прутка шириной в 3—4 мм. Неровные края прутка отбиваются на наковальне. Полученную заготовку равномерно разогревают на огне и быстро охлаждают¹⁴. Затем, заострив один ее конец, продевают в соответствующее отверстие волоочильной доски, закрепленной в тисках¹⁵. С противоположной стороны доски конец серебряной проволоки захватывается специальными щипцами-плоскогубцами (*kümüş tartquč qučqač*), и проволока протягивается через соответствующее отверстие волоочильной доски, подвергаясь при этом обжатию и вытяжке. Таким образом, она приобретает нужную толщину и заданную форму. Перед началом работы отверстие волоочильной доски намазывают козым, бараньим или говяжьим жиром¹⁶, чтобы облегчить волочение и получить гладкую поверхность протягиваемого металла, а также повысить срок службы инструмента. Протянув проволоку через большое отверстие, ее снова разогревают на огне докрасна, быстро охлаждают с целью раз-

¹⁰ С. В. Иванов, Е. И. Махова. Указ. раб., с. 98; А. Ф. Бурковский. Указ. раб., с. 93.

¹¹ Последние два термина происходят от таджикского *kirijä*, и к южным киргизам они проникли, видимо, через узбеков.

¹² Поскольку волоочильное приспособление каждым мастером изготавливалось для себя, его формы и размеры были разные. Делали его из старых напильников (размеры: 4—5×15—20 см) или небольших стальных пластинок (размеры: 7—8×10—12 см) с последующей закалкой.

¹³ М. Б. Эрдынеев, И. И. Соктоева. Указ. раб., с. 33, 38; С. И. Вайнштейн. Указ. раб., с. 85; Э. А. Масанов. Указ. раб., с. 157; А. Пиркулиева. Домашние промыслы и ремесла туркмен долины средней Амударьи во второй половине XIX — начале XX в. Ашхабад, 1973, с. 43; Г. З. Тимергалиев. Каталог коллекции слесарно-кузнечных изделий (конец XIX — начало XX в.). Ташкент, 1974, с. 12—13, и др.

¹⁴ Нагревая благородные металлы до определенных температур и затем быстро охлаждая их, мастера придавали им мягкость и пластичность. Об этом см. В. И. Марченко. Указ. раб., с. 51.

¹⁵ С. В. Иванов, Е. И. Махова. Указ. раб., с. 98.

¹⁶ Полевые материалы автора, записано от мастера Азиза Копоева, 1927 г. р. (Ат-Башинский район, Нарынская область) в 1975 г.

мягчения (*žašytuu*) и затем, снова заострив один ее конец, вставляют в следующее отверстие, чуть меньшего диаметра, чем предыдущее, и протягивают. Волочение производится до тех пор, пока мастер не получит проволоку нужного сечения. Полученную проволоку используют для филигранных работ, из нее изготавливают крючки-петельки к серьгам, различного рода цепочки, пружины, а также серебряные орнаменты на поверхности железных пластин.

Описанный выше способ получения проволоки с помощью волокна распространен у ряда вышеназванных народов. К сожалению, из-за неполноты описания этого процесса в отдельных работах остаются неясными некоторые детали. Например, неизвестно, смазываются ли отверстия волоочильной доски в момент протягивания проволоки.

Серебряной фольгой и проволокой из серебра покрывают поверхность предварительно размягченных железных пластин, для чего железную пластинку очищают, затем накаливают в горне докрасна и медленно остужают. Потом специальным молоточком (*bytkyldaŋyč balqa, batkalagyč balqa*) ¹⁷, имеющим хорошо закаленный острый конец (или обоюдоострые концы), на пластинку наносят насечку в виде сплошной сетки или пунктирных штрихов. Допустим, что нужно покрыть насечкой четырехугольную пластинку. Углы, начиная с левого верхнего, по часовой стрелке обозначим буквами А, В, С, D. Насечка косыми линиями начинается с угла D в сторону угла В, т. е. в противоположный по диагонали угол. Затем насекают с угла А в сторону угла С. В результате поверхность пластинки покрывается ромбовидной сеткой и напоминает насечку на напильнике. Затем ее для размягчения накаливают и дают остыть. На подготовленную таким образом пластинку накладывают серебряную фольгу и специальным молоточком с ровным тупым концом вбивают ее в насечку ¹⁸. Под ударами молотка фольга сцепляется с зарубками, и поверхность пластинки становится сплошь посеребренной. Аналогичные способы серебрения железа, исключаящие применение припоя, встречаются также у бурят, тувинцев, хакасов, алтайцев, казахов, туркмен, башкир, узбеков и др.

Примерно таким же способом, не применяя припоя, на насеченную поверхность железной пластинки накладывают серебряную проволоку. При расплющивании по поверхности пластинки проволока может занимать как всю поверхность, так и часть ее; создавая контуры узора или орнамента. Для получения серебряного узора на пластинке мастер сначала легкими ударами молоточка вбивает один конец проволоки в нужное место, затем накладывает проволоку прямыми, волнистыми или зигзагообразными линиями, одновременно слегка вбивая ее в зарубки. В результате получается заранее задуманный орнамент. Таким путем мастера могут получить серебряный узор на фоне вороненого ¹⁹ железа, или, наоборот, накладки из серебра становятся как бы фоном для узора из вороненого железа, напоминающего чернь. Для того чтобы увеличить эту контрастность, мастера «отбеливают» серебро (*kümüs—tū aŋ artūu*). В раствор, состоящий из двух частей нашатыря и одной части соли, введенных в воде, опускают пластинку с серебряной насечкой и оставляют в нем до тех пор, пока серебро не приобретет естественный блеск, а ее фон, т. е. вороненое железо, станет тусклым, темным. Для ускорения процесса «отбеливания» раствор нагревали. В прошлом для «отбеливания» серебра киргизские мастера применяли и золу ²⁰, которой полировали по-

¹⁷ Полевые материалы автора, записано от мастера А. Копоева.

¹⁸ С. В. Иванов, Е. И. Махова. Указ. раб., с. 99.

¹⁹ В целях художественной обработки металла мастера часто прибегают к воронению, в процессе которого изделие покрывается окисной пленкой, имеющей сине-фиолетовый или коричневатый цвет.— «Художественные промыслы РСФСР». (Справочник). М., 1973, с. 143.

²⁰ А. Акматалиев. Кыргыздын элдик зергерчилиги.— «Ала-Тоо», Фрунзе, 1976, № 6, с. 142 (на киргиз. языке).

верхность посеребренных изделий. У бурятских мастеров серебро в старину «отбеливали» золой (*ünəhən*), солонцами (*xužir*), а также раствором, в состав которого входила облепиха²¹. Казахские и туркменские ювелиры для «отбеливания» серебра применяли различные квасцы или кислоты²².

Киргизские ювелиры многие женские украшения, преимущественно серьги и браслеты, отделявают зернью. Техника зернения была известна с древнейших времен многим народам, однако каждому из них присущи свои особенности. Киргизские мастера, например, практиковали несколько способов получения зерни. Один из них описан в работе А. Ф. Бурковского. Расплавленное серебро смешивают с мелко толченым углем и выливают на железный лист. В результате получаются мелкие серебряные шарики, которые после остывания отделяют от угля²³. Описанный прием получения зерни неудобен тем, что шарики получаются разные и подбирать их по форме и величине затруднительно.

Другой способ получения зерни заключается в том, что проволока сечением около 1—2 мм, протянутая через волоочильное приспособление (*sym tartqyç* или *kilijä*), нарезается на кусочки длиной в 1—2 мм. Затем в куске древесного угля просверливаются небольшие отверстия, в которые кладут кусочки серебра, уголь ставят в горн, где он раскаляется, а кусочки серебра плавятся. В определенный момент мастер щипцами достаёт из горна уголь и вытряхивает расплавившееся в нем серебро в ванночку с холодной водой. Погружаясь в воду, оно быстро остывает и приобретает форму правильных шариков. Приблизительно таким же путем получали зернь ювелиры у казахов, узбеков, туркмен, таджиков и других народов Средней Азии²⁴.

Исследователи, изучавшие технологию металлообработки у киргизов, отмечали, что у них распространена чеканка по серебру²⁵. Инструменты для чеканки изготовлялись из стальных стержней различного сечения и длины. На рабочем конце каждого из них имелся какой-нибудь узор в виде полумесяца, точек, звездочек и т. д. Изготовлением и закалкой стержней занимался сам мастер. У опытных мастеров их было по несколько десятков. Чеканы, называемые у киргизов *čarqu*, в зависимости от того, для получения какого орнамента используются, имеют и дополнительные названия. Например, чеканы *tooq köz* (куриный глаз), *čyt-čyq köz* (воробьиный глаз) предназначены для получения на поверхности серебряной пластинки точечного орнамента, напоминающего глаза указанных птиц. Для получения орнамента в виде снежинок используется чекан *qar* — *čarqu* (кар — снег), чеканом *žyldyzča* получают орнамент в виде пятиконечной звезды.

Чеканка по серебру с использованием некоторых вышеназванных инструментов и вспомогательных приспособлений широко практиковалась мастерами почти всех упомянутых выше народов.

Число примеров, свидетельствующих о параллелях киргизской металлообработки со среднеазиатской и центральноазиатской, можно было бы увеличить, рассмотрев еще и такие процессы обработки металла, как ковка, литье, изготовление припоя, техника черни и др.

Мы попытаемся также проследить параллели в терминологии металлообработки. Нами составлена таблица, где представлены термины, обозначающие основные инструменты и технологические приемы (см.

²¹ М. Б. Эрдынеев, И. И. Соктоева. Указ. раб., с. 33.

²² Э. А. Масанов. Указ. раб., с. 167; А. Пиркулиева. Указ. раб., с. 51.

²³ См. А. Ф. Бурковский. Указ. раб., с. 95.

²⁴ Э. А. Масанов. Указ. раб., с. 165; О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 47; Н. Азизова. Ювелирные изделия Узбекистана. Ташкент, 1968, с. 17; М. Б. Эрдынеев, И. И. Соктоева. Указ. раб., с. 39, и др.

²⁵ См. С. В. Иванов, Е. И. Махова. Указ. раб., с. 98—99.

Наименование инструментов, технологических процессов и металлов	Народы							
	монголы	буряты	тувинцы	киргизы	казахи	каракалпаки	туркмены	узбеки
Наковальня Кузнечные меха	döş xöörög	düş xöörge	dözü xörük	döşü köörük	tös körük	tös; sändäl körük	sändäl körük	sändon däm, temirči dämi
Клещи и щипцы	xavčuur, örölbö xajč, bax'	xabşag, ülirbe, abarya, xinsa	qyskaş	qumčuur, qypçuur, çymčuur, qyçqaç	şymşuur, qempirawyz, qusdaş	qysqyş, atawyz, isqenže	atagzy, ambur, amnyr	ambur, giro, otaşgıräq
Молот	alx (an) balt	alxan, balta	balqa, alaya, maska	balqa	balya	balya, şökkis	ekedaban, tekič	bolya, xoisk, pulk
Ножницы Тиски	xajč (in) savslaya, bax'	xajša abarya	xayç sapsalya, qyzytqy	qajčy sapsalya arjuul	qajşy qustyrqyş, qysqyş, isqenže	qajşy qysqyş isqenže	qajči qysqyç	qajči, mikrozo giro, işkänčä
Точильный камень	biñiü	büñiü	čanyy dažy	büñö, qajraq taş	qajraq tas	qajraq	bilev daşy	qajroq säñgi tezküni pajvāndküni
Сварка	qaynalt	sirexe, sirexe	qapnaar	şiretiü, qandoo, keşerlöö	qaqtap pisiru	kepserlew	kebşir	qavşar, pajvānd
Кузнец	darxan, tömrin darxan	darxan, tümerşe darxan	darvan, tarvan, uzanykčy	darqan, temir usta, kara usta, bodon, usta	temirši	temirši, temir ustasy	demirči taqači	oxangär, na'lgär
Ювелир	altan darxan	altaşa darxan, mün yeşe darxan	aldyn	kümüş usta, kümüşci, con, usta, zeger	zeger	zeger	zeger kümüşci	zärgär
Золото	alt (an)	altan		zeger altyn, zer	altyn	altyn, tillä	altyn	zär, tillö
Серебро Железо	möngön tömör	müngen tümer	möngün demir	kümüş temir	kümüş temir	gümis temir	kümüş demir	kümüş, nuqra oxän

таблицу)²⁶. Таблица составлена по принципу последовательного проникновения в лексикон киргизских кузнецов и ювелиров предполагаемых монгольских или иранских терминов.

Основными инструментами металлообработки можно считать наковальню, воздухомангнетательные меха, молотки и клещи. С момента, когда люди впервые научились обрабатывать металл, указанные инструменты являлись главными. Почти у всех упомянутых на стр. 92 народов эти инструменты были как бы «священными», к ним относились с особым почтением, время от времени им приносили жертвы²⁷, их передавали из поколения в поколение, и, таким образом, они становились реликвией. Названия инструментов, как видно из таблицы, у ряда тюркоязычных народов Средней Азии и монголоязычных народов Центральной Азии очень близки, за исключением некоторых фонетических отклонений. Например, название наковальни у большинства тюркоязычных народов, за исключением каракалпаков, туркмен и узбеков, у которых оно явно таджикского происхождения, имеет общую основу с названием этого инструмента у монголоязычных народов. Каракалпаки же для обозначения наковальни употребляют термины как с монгольской (*tös*), так и с иранской (*sāndāl*) основами. Ни иранские (в формах *sāndon*, *sāndāl* и др.), ни монгольские (в формах *dōš*, *dūš*, *dōšū*, *tōs* и др.) основы названия этого инструмента в древнетюркской лексике пока не обнаружены. Вместе с тем в лексике тюркоязычных народов близкое к этому слово в формах *tōšō* (кирг.), *tūšā* (узб.), *dūše* (туркм.) употребляется в значениях стлать, постилать, подстилать²⁸, подкладывать под что-либо. Наконвальня как орудие металлообработки служит для подкладывания под обрабатываемый материал. Аналогичное название встречается в монгольской топонимии. Например, словом *Duši* обозначена сопка, находящаяся в отрогах Хамар-Дабана в Бурятии²⁹, которую, по легенде, мифические сыновья Божинтоя³⁰ использовали в качестве наковальни. Там же, как указывает И. И. Соктоева, «...до недавнего времени совершали обряд посвящения в дарханы...»³¹, т. е. в кузнецы. Примечательно, что священными считаются не только наковальня — важнейшее орудие металлообработки, но и другие подобные предметы; ореолом почета окружена сопка, в честь наковальни названная словом *Duši*. Она служит местом для совершения обряда посвящения в мастера.

Кузнечные меха у монголоязычных народов обозначают термином *xōörög* (монг.) и *xōörge* (бурят.). Близкие к нему названия имеются у тувинцев, киргизов, казахов, каракалпаков и туркмен. Только у узбеков название кузнечных мехов имеет сходную с таджикским форму *dām* или *temirči dāmi*. Термин *körük* для обозначения воздухомангнетательных мехов, а также горна ювелира и жестианщика встречается и в древнетюркском словаре³². Любопытно, что в бурятских народных преданиях хозяином кузнечных мехов выступает один из сыновей Божинтоя — Хор-саганнойон³³.

²⁶ Тюркские термины в статье даны в латинской транскрипции, принятой в современных академических изданиях.

²⁷ См. А. Ф. Бурковский. Указ. раб., с. 84—85; И. И. Зарубин. Сказание о первом кузнеце в Шугане.— «Известия АН СССР», Л., 1926, VI серия, т. XX, № 12, с. 1165—1170, и др.

²⁸ К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 761; «Узбекско-русский словарь». М., 1959, с. 467; «Туркменско-русский словарь». М., 1968, с. 294.

²⁹ И. И. Соктоева. Кузнечное ремесло в народных преданиях и легендах.— «Художественная обработка металла в Бурятии», с. 17.

³⁰ Божинтой — имя легендарного белого кузнеца, вернее, культурного героя, обитавшего в западной части неба. По преданию, девять сыновей и одна дочь Божинтоя, спустившись на землю, научили земных людей кузнечному делу.

³¹ И. И. Соктоева. Указ. раб., с. 17.

³² «Древнетюркский словарь», Л., 1969, с. 318 (далее — ДТС).

³³ М. Н. Хангалов. Собр. соч., т. 1, Улан-Удэ, 1958, с. 304, 440; И. И. Соктоева. Указ. раб., с. 13.

В обозначении клещей и щипцов тоже можно проследить некоторые параллели в языках тюркских и монгольских народов. В одном из монгольских названий клещей и щипцов в формах *havčiiur* (монг.) и *xabšag* (бурят.) можно угадать старинное наименование ухватывающего инструмента, применяемого названными выше народами. Монгольское слово *havčiiur*, а также бурятское *xabšag* отчетливо расчленяются на две морфемы: корень *havč* (монг.) и *xabš* (бурят.) + словообразующий суффикс *-iiur* (монг.) и *-ag* (бурят.). Значения указанных слов: ущемлять, ухватывать, защемить, зажать между чем-либо. В лексике киргизов встречаются очень близкие аналогии к упомянутым терминам в формах *qutčiiur*, *qurčiiur* и *čutčiiur*³⁴, которые в свою очередь тоже состоят из двух морфем: корень *qutčy*, *qurčy*, *čutčy* + словообразующий суффикс *-iiur*. Значение этих слов совпадает со значением монгольской и бурятской форм — *havč* и *xabš*. Близкие аналогии к указанному термину встречаются у тувинцев (*qyskaš*), казахов (*šymšiiur* и *qyskaš*), каракалпаков (*qysqyš*) и узбеков (*qisqič*). Термины *gys-* или *qys-* со значениями: сжимать, сдвигать, стискивать были в обиходе и у древнетюркских племен (*qis*)³⁵. Отсюда же происходят перечисленные выше названия клещей и щипцов у тюркоязычных народов с добавлением словообразующего суффикса: *-гыч*, *-гач*, т. е. *qisγač*³⁶. Вместе с тем в названии этого инструмента в формах *ombur* и *ātäšgüräk* (узб.) и *ammyr* или *ambyr* (туркм.) явно прослеживается иранский корень, что является, несомненно, не простым заимствованием, а результатом этнокультурного взаимодействия с таджиками.

Общей основой слова, употребляемого для обозначения молота у монголоязычных народов, является *alxa* с добавлением словообразующего суффикса *-ап* или *-п*, т. е. *alxan*. Тюркоязычные же народы Средней Азии и тувинцы для обозначения молота применяют термин *balqa* (тув.), *balqa* (кирг.), *balqa* (каз., калп. и узб.). Возможно, между монгольской основой *alxan* и тюркской *balqa* имеется определенная связь. Здесь, по-видимому, на определенном историческом этапе развития языка отпал звук «b», или, наоборот, у некоторых тюркоязычных народов это слово стало употребляться с добавлением указанного звука. Иначе говоря, в этом термине можно предположить наличие общего корня в форме *balq* или *alq* как для центральноазиатских монголоязычных, так и для некоторых тюркоязычных народов. Отметим, что как монгольское, так и предполагаемое тюркское названия указанного инструмента в лексике древних тюрков пока не обнаружены. Древнетюркское название молота — *čelkük*³⁷. Фонетические варианты последнего встречаются у каракалпаков, туркмен и узбеков.

Тюркские и монгольские параллели обнаруживаются в названии ножниц в формах *hajč* (*in*) (монг.), *hajša* (бурят.), *hačy* (тув.), *qajčy* (кирг.), *qajšy* (каз., калп.), *γajčy* (туркм.), *qajči* (узб.). У таджиков ножницы обозначаются как заимствованным из тюркских языков термином *qajči*, так и арабским *mikroz*.

Обращает на себя внимание наличие общей основы в названии тисков: *savslaya* (монг.), *sapsylqa* (тув.) и *sapsalqa* (кирг.)³⁸. У остальных тюркоязычных народов название тисков происходит от упомянутого уже древнетюркского слова *quz-* с добавлением различных словообразовательных суффиксов. А у узбеков наряду с тюркскими названиями тисков встречается и название, имеющее иранскую основу (*giro*).

³⁴ К. К. Юдахин. Указ. раб., с. 489, 492, 887.

³⁵ См. ДТС, с. 447.

³⁶ Там же, с. 447.

³⁷ Там же, с. 143, 645.

³⁸ Аналогичными терминами тувинцы и киргизы обозначают приспособление для кастрирования домашних животных. См.: С. И. Вайнштейн. Историческая этнография тувинцев. М., 1972, с. 33; К. К. Юдахин. Указ. раб., с. 635.

В названии точильного камня прослеживаются определенные параллели между терминами монголоязычных и некоторых тюркоязычных народов — киргизов и туркмен. У остальных среднеазиатских тюркских народов название точильного камня имеет тюркскую основу: *qajraq tas* (каз., ккалп.) и *qajroqtoš* (узб.).

Параллели между тюркоязычными и монголоязычными народами можно обнаружить и при сравнении термина, применяемого для обозначения сварки: у монголов этот процесс называют *ᠶаᠭᠠᠨᠠᠲᠤ*, у бурят — *širexe* или *šireexé*, у тувинцев — *qanṇaar*, у киргизов — *qandoo*, *širetүү*. Причем *qanṇaar* (тув.) и *qandoo* (кирг.) являются фонетическим вариантом монгольского *ᠶаᠭᠠᠨᠠᠲᠤ*, поскольку они имеют общую основу в формах *ᠶаᠭᠠ* + *ᠠᠲᠤ* и *qanḍa* + *oo*. Кроме того, сходство обнаруживается и в словах *širexe* или *šireexe* (бурят.) и *širetүү* (кирг.). Иранское заимствование является только у узбеков. Как таджики, так и узбеки для обозначения сварки применяют слово *pājvānd* (узб.) и *pājvāndkūni* (тадж.). У остальных тюркских народов, за исключением казахов, эта операция обозначается термином *kebšir* с его фонетическими вариантами. Слово *qavšur* или *qabšir* в значении соединять, складывать зафиксировано и в древнетюркском словаре³⁹.

В киргизском литературном языке мастеров по черному металлу называют *temir usta* (*temir* — железо). В северной Киргизии этих же мастеров, особенно кузнецов, иногда называют *darqan*, т. е. именно так, как именуют кузнецов буряты и монголы⁴⁰. Указанным словом в форме *tarṇan* или *darṇan* называют кузнеца и тувинцы⁴¹. У остальных названных выше тюркских народов кузнец именуется словом *temirči* с характерными для языка каждого народа фонетическими вариантами. Термин *temirči* был в обиходе у древних тюрков⁴².

При обозначении ювелирных изделий, серебряных в частности, между монгольскими и тюркскими народами сходства не обнаруживается, зато наличие иранского аналога у среднеазиатских тюркских народов очевидно.

Четкие параллели встречаются у монголоязычных и тюркоязычных народов в названии золота и железа. Вместе с тем у некоторых тюркских народов в обиходе отмечены и термины с иранской основой, такие, как *zer* (кирг.), *tillä* (ккалп.), *zär* и *tillä* (узб.).

Как видно из изложенного выше, привлеченные к исследованию термины употребляются во всех или в большинстве современных тюркских языков. Многие из них зафиксированы также в древнетюркских письменных памятниках, будучи, как правило, общими для тюркских и монгольских языков⁴³.

Идентичность названий главных инструментов металлообработки — наковальни, кузнечных мехов, молота, клещей и щипцов, — окружавших ореолом почета, являвшихся в определенной мере священными как у монгольских, так и у большинства тюркских народов, свидетельствует, что взаимопроникновение этих слов в процессе культурно-исторических контактов сравниваемых народов происходило в достаточно отдаленное время.

Сравнительное изучение терминологии металлообработки свидетельствует также о влиянии иранских языков, в частности таджикского, на тюркские. Показательно, что количество терминов по металлообработке в рассмотренных тюркских языках располагается в убывающем порядке

³⁹ ДТС, с. 393, 438.

⁴⁰ К. М. Черемисов, Бурятско-русский словарь. М., 1973, с. 189; «Монгольско-русский словарь» (ред. А. Лувсандэндэв). М., 1957, с. 148.

⁴¹ С. И. Вайнштейн. История народного искусства Тувы, с. 81.

⁴² ДТС, с. 551.

⁴³ С. Сыдыков. Монгольско-киргизские языковые параллели. Автореф. канд. дис. Москва — Фрунзе, 1967, с. 20.

примерно в такой последовательности: узбекский, туркменский, каракалпакский, киргизский и казахский — и отражает исторические судьбы их носителей. Монгольские элементы в большей степени обнаруживаются у тувинцев, киргизов, казахов, поскольку в процессе исторического развития они имели более тесные этнокультурные контакты с монголоязычными народами.

Факт, что среди всех среднеазиатских народов (включая и казахов) именно у киргизов в наибольшей степени представлены термины металлообработки, аналогичные монгольским и бурятским, является одним из аргументов в пользу гипотезы об участии центральноазиатского компонента в этногенезе киргизов⁴⁴.

Сравнительное изучение ряда технических приемов и терминологии металлообработки у киргизов, а также у других тюрко-, ирано- (таджиков) и монголоязычных народов Средней и Центральной Азии подтверждает не только существование между ними в процессе исторического развития хозяйственно-культурных связей, но в ряде случаев и этногенетическую близость, общее происхождение и родство предков этих народов⁴⁵.

⁴⁴ Как известно, участники состоявшейся в ноябре 1956 г. во Фрунзе совместной научной сессии АН СССР и АН Киргизской ССР, посвященной этногенезу киргизского народа, пришли к выводу, что основное ядро киргизского народа или по крайней мере один из основных компонентов, вошедших в его состав, центральноазиатского происхождения. Вместе с тем в решениях сессии было признано, что вопрос о более точной локализации центральноазиатского этнического ядра киргизов еще недостаточно изучен. См.: ТКАЭЭ, т. 3, с. 234; Г. Ф. Дебец. Некоторые проблемы происхождения киргизов в свете работ Киргизской археолого-этнографической экспедиции. — «Краткие сообщения Ин-та этнографии», М., 1957, в. 26, с. 70.

⁴⁵ Изучая хозяйственную жизнь, материальную и духовную культуру, особенно орнаментальное искусство киргизов, к аналогичному выводу пришли и другие исследователи. См.: С. М. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи, с. 383, 392, 393; К. И. Антипина. Указ. раб., с. 275, 276; «Народное декоративно-прикладное искусство киргизов». — ТКАЭЭ, т. 5, с. 140—142 (С. В. Иванов. Заключение).

З. В. Харатян

**ТРАДИЦИОННЫЕ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ АРМЯН**

**(по материалам семейного
быта XIX — начала XX в.)**

В сложной системе армянских народных верований видное место занимал воображаемый мир духов. Усилиями нескольких поколений исследователей собрано огромное количество этнографического и фольклорного материала о демонологических представлениях армян. Однако этот материал до настоящего времени еще не полностью освещен в научной литературе, ибо никто из исследователей не ставил перед собой задачу анализа мира духов.

В советской этнографической литературе достаточно разработана классификация образов пандемониума многих народов. В основе такой классификации лежат сами анимистические воззрения — деление духов на определенные категории — и характер взаимоотношений между духами и людьми¹. С. А. Токарев, например, демонологические образы восточнославянских народов делит на следующие три группы: духи природы, домашние духи, злые духи². О. А. Сухарева, анализируя таджикский материал, также предлагает выделять три основные категории духов: духи, не враждебные и зачастую покровительствующие человеку; демоны, враждебные людям; духи, с которыми человек мог вступать в специфические отношения сексуального характера³. Она полагает, что подобное деление «отображало в фантастическом виде общественные отношения первобытного человеческого коллектива с его разделением всего мира на своих — сородичей, хороших, добрых — и чужих, не входящих в в род, злых, недоброжелательных...»⁴.

Нужно отметить, что у армян разные демоны и духи по характеру своей «деятельности» в прошлом, видим, четко делились на добрых и злых. И в этом первоначальном делении (религиозный дуализм) выражены основные и наиболее общие их функции. Однако характерной чертой нынешних демонологических верований армян является прежде всего универсальность разных духов. В результате многовековых наслоений и взаимопереплетений дошедшие до нас образы духов настолько деформированы, что иногда невозможно не только выявить генетические кор-

¹ См., например: Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, с. 465—466; С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М., 1957, с. 79—121; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 23—36; О. А. Сухарева. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. — «Домусульманские верования и обряды в Средней Азии». М., 1975, с. 12—13.

² С. А. Токарев. Указ. раб., с. 79.

³ О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 12—13.

⁴ Там же, с. 13.

ни того или иного мифического существа, но и трудно однозначно охарактеризовать его основные функции.

Демонологические представления и связанные с ними обычаи и обряды в сущности составляют значительную часть обрядовой жизни народа. По этой причине и отдельные персонажи армянского пандемониума следует рассматривать по тем сферам народного быта, где они особо ярко проявлялись. В данной статье предметом нашего внимания служат, в частности, те образы, которые непосредственно были связаны с семейным бытом армян.

Исходя из подобной постановки вопроса, предлагается следующая систематизация материала: 1. Духи, связанные с домом и домашним хозяйством; 2. Духи, связанные с семейной обрядностью; 3. Духи, связанные с повседневной жизнью семьи.

В основе статьи лежат письменные источники (они хронологически охватывают V—XIX вв.) и полевые этнографические материалы автора, собранные в 70-х годах в различных районах Армянской ССР⁵.

1. ДУХИ, СВЯЗАННЫЕ С ДОМОМ И ДОМАШНИМ ХОЗЯЙСТВОМ

В народе была широко распространена вера в то, что каждый дом и каждая семья имеют своего духа-хранителя, покровителя семьи и семейного богатства. Армяне называли этот дух *тан довлат*⁶ (богатство дома).

Точное местопребывание и внешний облик этого духа различаются в разных районах. По представлениям жителей Нор-Баязета, тан довлат незримо жил в каком-либо уголке дома; в Джавахке верили, что он живет в амбаре⁷ и часто является хозяевам в виде человека, змеи, мыши, осла и др.⁸ В Вазпуракане его представляли в виде фигуры ремесленника или змеи⁹.

Чаще всего тан довлат рисовался в виде змеи, которая регулярно являлась обитателям дома. Согласно верованиям жителей провинции Борчалу, в каждом доме имелись две змеи-довлата, белого и черного цвета; появление белой змеи предвещало хозяевам добро и счастье, черной — беду¹⁰. В одном рассказе¹¹ повествуется о том, как хозяева дома наливали в посуду молоко для домашних змей, которые взамен оставляли там золото. Если же со змеями обращались грубо, то они покидали дом и семья постепенно беднела.

В сущности по своим основным признакам тан довлат сходен с разными домашними духами¹², в частности с домовым¹³.

Вера в этого духа проявлялась в обычаях и суевериях, связанных с отдачей взаймы соседям некоторых продуктов и предметов домашнего употребления. Например, когда давали взаймы закваску для теста или кислого молока, обычно отделяли от нее небольшую часть и оставляли дома. При возвращении продукта оставленный кусочек присоединяли к нему¹⁴. Или же, давая во временное употребление маслобойку, тренож-

⁵ Полевые записи сделаны на армянском языке и ныне хранятся в архивах кафедры археологии, источниковедения и этнографии Ереванского государственного ун-та и Ин-та этнографии АН СССР.

⁶ Тюркское слово *devlet* арабского происхождения — богатство, имущество, состояние — получило широкое распространение в различных языках Кавказа.

⁷ Е. Лалаян. Провинция Нор-Баязет. — «Азгагракан Андео» (Далее АА), т. 17, Тифлис, 1908, с. 97 (на арм. яз.).

⁸ Его же. Вазпуракан. — АА, т. 25, Тифлис, 1916, с. 57 (на арм. яз.).

⁹ Его же. Джавахк. — АА, т. I, Шуши, 1895, с. 386 (на арм. яз.).

¹⁰ Е. Лалаян. Провинция Борчалу. — АА, т. 10, Тифлис, 1903, с. 195—196 (на арм. яз.).

¹¹ Его же. Варанда. — АА, т. 2, Тифлис, 1897, с. 212—213 (на арм. яз.).

¹² См., например: В. Миллер. Осетинские этюды, ч. II, М., 1882, с. 253; «Религиозные верования народов СССР», т. II. М. — Л., 1931, с. 53, 98.

¹³ С. А. Токарев. Указ. раб., с. 94—99.

¹⁴ Полевые материалы автора (далее: ПМА) 1971 г. Информатор Читчан Арташ из с. Паравакар Шамшадинского р-на.

ник и другие предметы домашнего обихода, взамен обязательно брали что-нибудь в залог (обычно кошелёк, нож, а иногда и кусочек древесного угля из очага), который отдавали только после возвращения данного предмета¹⁵. Подобный обычай соблюдался и при передаче соседям огня. Если на огне кипятилось молоко, то, прежде чем взять огонь, обязательно клали на крышку зеленую траву¹⁶.

Схожие суеверия были связаны и с домашними животными. Так, коровы, дававшие много молока, обычно не продавались, поскольку считалось, что из-за этого могут пострадать остальные домашние животные¹⁷. Если же все-таки корову или лошадь продавали, то отрезали кусочек от уха животного или вырывали пучок волос из хвоста и прятали их в трещинах стен жилища или хлева¹⁸.

Все эти обычаи в народных представлениях связывались с идеей *баракята*¹⁹ дома и семьи. Считалось, что если их не соблюдать, баракят уйдет. В связи с этим интересно отметить, что в некоторых районах Армении были известны также отдельные духи или ангелы-хранители некоторых продуктов. Так, в Джавахке верили, что существует особый дух закваски, который каждый вечер отворяет двери дома, чтобы в него мог войти ангел-хранитель²⁰. По представлениям жителей г. Вана, в каждой посуде, где хранится масло, сыр, мука, рис и т. д., живет дух шнохк, хранитель этих припасов. Поэтому, когда берут эти продукты, просят Иисуса Христа, чтобы шнохк не вышел из посуды и она нескоро опустела²¹.

Во многих случаях идея тан довлата и баракята семьи связывалась с невесткой²².

В народных представлениях о домашнем духе тан довлат отражены и некоторые моменты социальной жизни семьи и общества. В провинции Борчалу верили, что при уходе снохи, т. е. отделении малой семьи от большой, удаляется и тан довлат²³. Вполне возможно, что это поверье призвано закрепить религиозно-моральный запрет на разделение больших семей и тем самым предотвратить неизбежный процесс разложения патриархальных отношений. Ведь с сегментацией семейной общины уменьшались рабочая сила и доход, а следовательно, и баракят-довлат (изобилие) дома. Бытовавший в Нор-Баязете обычай отражает убеждение народа в том, что основное благо семьи создавалось мужчинами: «Каждый день, когда открывали постель мужчины, конец одеяла откидывали назад, чтобы тан довлат пришел и сел на это место»²⁴.

Из вышеизложенного явствует, что идея домашнего духа у армян воплощалась во всех тех предметах, которые в той или иной степени были связаны с удачей и богатством семьи, но не имела при этом определенного строго фиксированного олицетворения.

По представлениям армян, существовал и некий злой дух, который мог наносить ущерб хозяйству. Злой дух «действует только в начале марта и называется „швод“. Он, как и все духи, может менять обличье. Швод, чтобы забраться в жилые помещения, принимает вид кошки, беспрепятственно заходит в дом и вносит с собой мороз. Любимый день швода — первое марта; поэтому крестьяне в этот день растворяют настезь

¹⁵ Там же.

¹⁶ ПМА 1971 г. Информатор Манучарян Илья Манучарович из с. Ахум Шамшадинского р-на.

¹⁷ ПМА 1971 г. Информатор Халатян Ваан Микаэлович из с. Цахкаван Шамшадинского р-на.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Арабское слово *baraka* (тюркская транскрипция *bereket*), перешедшее к армянам, означает собственно благодать, затем изобилие, достаток, т. е. по основному своему смыслу совпадает со словом *devlet*.

²⁰ Е. Лалаян Джавахк, с. 336.

²¹ Его же. Веспуракан.— АА, т. 25, с. 205.

²² Е. Лалаян. Вайоц Дзор.— АА, т. 13, Тифлис, 1906, с. 166 (на арм. яз.).

²³ Его же. Провинция Борчалу, с. 204.

²⁴ Его же. Провинция Нор-Баязет.— АА, т. 17, с. 98.

двери, бьют бараньими шкурками и вениками по всем углам и стенам дома, приговаривая: „Швод, вон, человек зайди“. Швод, не допускаемый в жилище, бродит по полям. Обычно ему бывает известно, в каком доме и кто из членов семьи отсутствует; ночью он принимает образ отсутствующего и его голосом жалобно просит отворить дверь. Того, кто это делает, швод обманом заставлял без всякой цели бродить с ним по полям до самого рассвета. Поэтому первого марта все члены семьи должны вовремя собраться дома, чтобы швод никого не мог обмануть. Армяне шводом называют также мороз и месяц февраль»²⁵.

В области Нор-Баязэт этот дух назывался *швот*. Здесь его характеризовали так: «...тонкий, высокого роста, одетый в белую рубашку дух. Он не бессмертен, как сатана, хотя и размножается. Богу не противник, а поклоняется ему. Зимой живет в домах, а летом идет на уголья и поля. В феврале его кровь согревается, и он очаровывает людей эротическими сновидениями. В феврале кошки начинают мяукать, потому что видят швота, который вечно выходит и входит в дом. Обитатели выгоняют швота из дома шкурками теленка, говоря: „Швот, вон, март, входи“»²⁶.

В Васпуракане этого духа называли *пурдик* или *пупушик*. Здесь хозяин дома, обвязывая голову козлиной шкурой, брал в одну руку овечью шкуру, в другую — серп и, ударяя шкурой по всем стенам, говорил: „Пурдик, вон! пурдик, вон!“ Дойдя до двери на улицу, он говорил: „Пурдик, иди на пастбище, к прохладным родникам, на зеленые поля, в дом курда“, после чего сразу закрывал дверь. Для того чтобы пурдик не залез обратно в дом через ердик (надочажное отверстие.— З. Х.), на него заранее крест-накрест клали две палки»²⁷.

По поверьям, особенно навязчивы швоты, обитающие в хлебах; чтобы их изгнать, бурдюком с маленькими камешками, производящими шум, ударяют скот и стены хлева, приговаривая: «швот, вон, март, входи»²⁸.

В некоторых местах люди не верили в февральские сны, считая их ложными и недостоверными, так как они могли быть внушены швотом²⁹.

В приведенных народных представлениях о духе швот выделяются следующие основные мотивы: 1) швот считался злым демоном и ассоциировался с холодом, поэтому его изгоняли из жилых помещений в конце февраля — начале марта; 2) швот внушал людям эротические сновидения; 3) его образ был тесно связан с кошкой.

При анализе связи швота с холодом следует обратить внимание на своеобразные мифические образы старух, олицетворяющих холод, у горных таджиков³⁰ и у узбеков Хорезма³¹, которые были связаны с кратким периодом холодов, предшествующим наступлению весны³². Интересно, что, по сведениям аль-Бируни, холодные «дни старухи» падали на зимний месяц *шубат*³³. В ассирийских текстах это название упоминается в форме *шебет*³⁴. Представляется возможным связать с этими названиями

²⁵ Г. Бунатов. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда.— «Сб. матер. для описания местностей и племен Кавказа», в. 17, Тифлис, 1893, отд. II, с. 176.

²⁶ Е. Лалаян. Провинция Нор-Баязэт.— АА, т. 17, с. 107.

²⁷ Его же. Васпуракан.— АА, т. 25, с. 58.

²⁸ Г. Алишан. Древние верования или языческая религия армян. Венеция, 1895, с. 184 (на арм. яз.).

²⁹ Бенсэ. Провинция Буланых или нарк.— АА, т. 6, Тифлис, 1900, с. 11 (на арм. яз.); Г. А. Акопян. Этнография и фольклор Нижнего Басена. Ереван, 1974, с. 280 (на арм. яз.).

³⁰ М. С. Андреев. По Таджикистану.— «Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 г.», в. 1, Ташкент, 1927, с. 80—82.

³¹ Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 185.

³² Эта же идея засвидетельствована у карачаевцев. См. И. М. Шаманов. Народный календарь карачаевцев.— «Сов. этнография», 1971, № 5, с. 112.

³³ Цит. по: Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 183—184.

³⁴ Н. Пигулевская. Сирийская хроника Иешу Стилата как исторический источник. М.— Л., 1940, с. 142, 149.

сам термин швот, что может способствовать выяснению генезиса армянских народных представлений о духе швот.

Г. Ачарян толкует этот термин следующим образом: «Месяц февраль; февраль считался месяцем дьявола; своеобразный бес, который действует в феврале»³⁵.

А. А. Одабашян, сопоставляя данные армянских и ассирийских письменных источников, установила, что швот — пятый месяц ассирийского календаря, соответствовавший второму месяцу римского календаря — февралю³⁶. Далее она, ссылаясь на этнографические материалы, утверждает, что этот термин как название месяца употреблялся в Моксе³⁷ до конца XIX — начала XX в., где он всегда оставался равнозначным римскому февралю³⁸. Все это дало А. А. Одабашян основание полагать, что слова, сопровождающие обряд изгнания швота, означают «швот-февраль, вон, март, заходи». Она считает, что «...задачей этого ритуального обычая было не только предохранение оставшихся с прошлого года запасов от вредных воздействий злых духов, но и достойная встреча нового хозяйственного года, который начинается приходом марта месяца, с весны»³⁹.

Нам кажется, что объяснение смысла народных представлений о духе швот одной только сакральной фразой «Швот, вон, март, зайди» не дает исчерпывающей характеристики этого образа. Даже интерпретация этой фразы как «февраль, вон, март, входи» и то не всегда подтверждается этнографическими фактами. Так, в приведенном здесь первом варианте при изгнании швота в дом приглашали войти не новый месяц март, а человека⁴⁰. В связи с этим было интересно узнать, пользовались ли армяне римским календарем, когда февраль называли швотом. Не менее важным представляется и вопрос о существовании подобных представлений у жителей Мокса, которые месяц февраль называли швотом. Особенно полезно было бы узнать, как они называли этого духа. Во всяком случае известно, что в соседнем с Моксом районе Васпуракан этот дух назывался не швот, а *пурдик* или *пунушик*; примечательно, что после его изгнания никто не приглашался в дом⁴¹. Все это свидетельствует о наличии в образе швота других, более древних элементов. Видимо, и первоначальное его название было иное. Этим конечно, не отрицается связь швота с идеей смены времен года, т. е. зимы весной, на которую народ возлагал все свои надежды в новом хозяйственном году.

Какая роль приписывалась швоту в хозяйстве народа — отрицательная или положительная? Ответ на этот вопрос даст возможность определить характер и основные функции этого специфического образа.

Прежде всего поразителен тот факт, что швот, будучи злым демоном, все-таки жил в домах вместе с людьми, которые терпеливо его выносили. И только в конце февраля — начале марта ни с того ни с сего его выгнали, признавая злым духом.

Куда же идет изгнанный швот? В провинции Васпуракан он шел на открытые зеленые поля и к прохладным родникам, а по материалам Нор-Баязэта, швоты вообще все лето жили на полях и угодьях. Вряд ли этого злого духа народ отправлял бы в такие удобные и многолюдные места. Чем же швот заслужил подобное отношение к себе? И здесь вступает в

³⁵ Г. Ачарян. Этимологический корневой словарь армянского языка, т. 3. Ереван, 1977, с. 537—538 (на арм. яз.).

³⁶ А. А. Одабашян. Новогодний праздник в армянском народном календаре. — «Армянская этнография и фольклор», т. 9, Ереван, 1978, с. 34 (на арм. яз.).

³⁷ Одна из провинций исторической Армении расположена к югу от оз. Ван.

³⁸ А. А. Одабашян. Указ. раб., с. 34.

³⁹ А. А. Одабашян. Указ. раб., с. 35—36. Примерно так рассматривает этот обряд и А. Ганалаян (см. А. Ганалаян. Арацани. Ереван, 1960, с. XXI—XXII (на арм. яз.)).

⁴⁰ Следует заметить, что «человек» по-армянски — «мард»; возможно, это и способствовало переосмыслению образа.

⁴¹ Е. Лалаян. Васпуракан. — АА, т. 25, с. 58.

игру другое качество швота — внушать людям эротические сновидения. Видимо, это его свойство как-то связывалось с идеей плодородия и зачатия — идеей, столь характерной для наступающей весны. Недаром швот во многих местах представлялся в виде кошки: ведь в начале марта — конце февраля начинается любовный период у кошек, который в некоторых районах и в настоящее время называют шват или швайт⁴².

Примечателен тот факт, что в некоторых местах девушка, которая хотела выйти замуж, тайком поднималась на кровлю дома, где жил ее избранник, и, как кошка, мяукала у надочажного отверстия⁴³. Интересно также, что про молодых девушек в народе иногда говорилось: «Она мяукает, как кошка: видимо, хочет выйти замуж».

Таким образом, создается определенная связь между идеей зачатия, плодородия, с одной стороны, и ее носителями, например, кошкой и швотом (и по названию, и по содержанию) — с другой. Это обстоятельство наталкивает на мысль о том, что швот, находясь весной на полях, мог воздействовать и на начинающиеся полеводческие работы, способствуя увеличению плодородия полей. Об этом же свидетельствует и обычай армян Ахалкалака⁴⁴, согласно которому в ночь накануне изгнания швота домохозяйки на стенах и столбах жилища и хлева муклой рисовали изображения запряженных в плуг волов или же стадо домашних животных, выходящих из хлева на пастбище. Смысл этих рисунков в том, чтобы швот выходил на угоды и пастбище вместе со скотом и плугом.

Анализ и сопоставление всех вышеуказанных свойств и функций швота, с первого взгляда неуволнимых, дают основание сопоставить его с полевиком. В связи с этим уместно упомянуть о духе *хвллик*⁴⁵, который, по поверьям жителей Васпуракана, жил на нивах и был защитником и покровителем урожая⁴⁶. В ряде районов Армении существовал особый праздник Хвллик, который отмечался осенью⁴⁷. Подобные образы известны многим народам Кавказа⁴⁸. Не исключено, что, согласно древним поверьям, швот вместе с урожаем осенью приходил домой. Впоследствии этот мотив был предан забвению и в памяти народа остался обряд его изгнания весной.

Для определения характера образа швота представляется важным и то, что в Васпуракане его называли *пурдик*, как и хлеб, который при выпечке упал в тонира⁴⁹, а также обрядовый хлеб особой формы⁵⁰. По поводу совпадения этих названий А. А. Одабашян пишет: «Изгнанием пурдика-швота и выпечкой одноименного жертвенного хлеба пытались помешать возможности отрицательного влияния этого духа (швота. — З. Х.) на уменьшающиеся с приходом весны запасы хлеба»⁵¹. Следует отметить, что обычай называть обрядовые хлебы именами тех божеств или христианских святых, которым эти хлебы посвящались, засвидетельствован у разных этнографических групп грузин⁵². Вполне вероятно, что

⁴² Слово «швайт» на армянском языке означает «разгульный».

⁴³ ПМА 1978 г. Информатор Аракелян Варвара из с. Мастара Талинского р-на АрмССР.

⁴⁴ Этот обычай нам описал аспирант Центрального экономико-математического ин-та АН СССР Борис Карапетян со слов своей матери.

⁴⁵ Слово «хвллик» на армянском языке означает «юркий», «игривый». Интересно, что грузины называют ящерицу «хвливи» или «хвлики». — См. Г. Ачарян. Указ. раб., т. II, Ереван, 1973, с. 373.

⁴⁶ Е. Палаян. Васпуракан. — АА, т. 26, Тифлис, 1916, с. 205.

⁴⁷ См., например, М. Салмастеци. Хвллик — Газ. «Ардзаганк», 1893, № 1 (на арм. яз.).

⁴⁸ См., например: Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913, с. 50, 53, 55; В. Миллер. Указ. раб., с. 279, 282; «Религиозные верования народов СССР», т. II, с. 53.

⁴⁹ Очаг, вырытый в земле, где армяне пекут хлеб — лаваш.

⁵⁰ См. А. А. Одабашян. Указ. раб., с. 35 (71-я сноска).

⁵¹ Там же, с. 36.

⁵² В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, с. 14.

и пурдик являлся теофорным названием обрядового хлеба, некогда посвященного какому-то одноименному божеству. Однако это совсем не значит, что хлеб был жертвоприношением злему духу-швоту.

Для нас несомненный интерес представляет грузинский обычай изгнания мышей из дома, аналогичный обряду изгнания швота. Грузины обращались к мышам со следующими словами: «Мышка, мышка, во двор уходи; ангел, в дом иди». Мышь здесь приманивали веткой шиповника, на которую насаживались кусочки сыра, сала и другой еды⁵³. Известно также, что сваны почитали домашнюю крысу со светлой отметиной на груди, для которой во время праздников систематически оставлялись на полу жертвенные лепешки — *лемзыр*⁵⁴. Вполне возможно, что образы крысы и мыши связывались с идеей и образом домашнего духа, который армяне иногда также представляли в виде мыши⁵⁵. К тому же в некоторых районах Армении пурдик — хлеб, упавший в тони́р, считался долей ангела⁵⁶. Вряд ли долю ангела народ называл бы по имени злого духа. Не исключено, что швот-пурдик действительно представлялся в качестве домашнего духа, обычай приношения в жертву которому хлеба был известен и славянским народам⁵⁷.

Как видим, в образе духа швот сконцентрированы различные пласты религиозного мировоззрения народа, и в дошедшем до нас комплексе представлений ему приписывались уже неоднозначные свойства. Это затрудняет определение генеалогических корней этого весьма специфического демонологического образа. Однако тот факт, что швот ассоциировался с холодом и в некотором смысле даже олицетворял его, указывает на генетическую связь первоначального образа швота с духами природы.

Сравнительный анализ комплекса представлений и обрядов, связанных с духом швот, позволяет выделить одну главную идею, а именно идею зачатия, роста, возрождения и в конечном счете плодородия. В этом аспекте синкретический образ пурдика-швота может быть растолкован как образ доброго духа, считавшегося производителем, создателем обильного урожая и хранителем семейного благосостояния и богатства. С этой точки зрения швот близко примыкает к полевику и домашним духам.

2. ДУХИ, СВЯЗАННЫЕ С СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТЬЮ

Особая группа духов по своим основным функциям была связана с важнейшим для семьи и общества вопросом — продолжением рода. Весь родильный цикл и первый период жизни новорожденного сопровождался разнообразными обрядами, цель которых оберегать роженицу и ребенка от нечистых сил.

Сведения о своеобразных мифических существах, которые, судя по материалу, считались покровителями рожениц и новорожденных, очень скудны. Народные представления об этих духах в общем сводятся к следующему: существуют три духа, называющиеся *чорекмут* (ночь со вторника на среду), *урбатмут* (ночь с четверга на пятницу) и *киракмут* или *хиштек* (ночь с субботы на воскресенье)⁵⁸. Первые два — сестры, третий — их брат. Во вторник, четверг и субботу, после вечерних богослужений, женщины отказываются от всяких домашних работ и сожительства с мужем. По поверьям, за нарушение этих запретов упомянутые духи якобы могли наказать виновных. Если женщина всегда соблюдала требования этих духов, то они приходили к ней во время трудных родов

⁵³ «Религиозные верования народов СССР», т. II, с. 112.

⁵⁴ Там же, с. 98.

⁵⁵ Е. Лалаян. Провинция Нор-Баязэт.— АА, т. 17, с. 97.

⁵⁶ Амагунн. Армянское слово и речь. Вагаршапат, 1912, с. 660 (на арм. яз.).

⁵⁷ См., например, С. А. Токарев. Указ. раб., с. 95.

⁵⁸ Е. Лалаян. Провинция Борчалу, с. 249; *его же*. Васпуракан.— АА, т. 25, с. 57; *его же*. Вайоц Дзор, с. 137; *его же*. Джавахк, с. 341—342.

и облегчали их. Киракмут-ништек (брат) садился у дверей и выполнял приказы сестер, которые помогали повивальной бабке, ускоряя роды. Иногда эти духи сами принимали роды, ухаживали за матерью и новорожденным. Нередко они выбирали также имя новорожденным или же одаривали их.

По всей вероятности, с этими духами связаны и поверья об ангеле-хранителе, стоящем у изголовья каждого малыша и развлекающем его⁵⁹. До исполнения младенцу года мать не обрезала ему ногти и не давала ему воды, так как считалось, что это делал ангел-хранитель⁶⁰.

В. Бдоян считает духов чорекмут, урбатмут и киракмут-ништек добрыми духами недели⁶¹.

По своим основным функциям этим духам были очень близки духи *момо* или *момохо* у таджиков⁶² и *эмегэндэр* у алтайских тюрков⁶³.

Как показывают исследования О. А. Сухаревой, духи *момо* у таджиков ведали рождением детей и были патронессами бабок-повитух. На основе анализа народных верований, а также широких этимологических сопоставлений терминов «момо» — «мать» — «бабушка» — «повитуха» она пришла к выводу, что представления о духах *момо* восходят к культу женских предков, духов умерших женщин рода⁶⁴. Говоря о стадильности культа этих духов, О. А. Сухарева высказывает точку зрения, что на определенной ступени развития их образы подвергались влиянию культа женских божеств плодородия, плодовитости и деторождения⁶⁵.

Следует отметить, что при детальном рассмотрении образов духов рождения у армян также прослеживается их связь с культом женских предков. Об этом, в частности, свидетельствует армянское название повивальной бабки, где четко сохранились слова «мать» и «бабушка». Армяне так и называют повитух — *татмер* (бабушка-мать). То обстоятельство, что один из духов рождения представлялся в виде мужчины, позволяет предположить, что образы духов чорекмут, урбатмут и киракмут-ништек восходят к культу предков семьи или рода вообще. В этнографических материалах содержатся интересные данные о духе киракмут-ништек. Так, по представлениям жителей с. Ханчали, ништек был добрым стариком с длинной седой бородой. Он входил в церковь в субботний вечер, после захода солнца, и уходил оттуда в воскресенье утром, до восхода солнца⁶⁶. В связи с этим представляет определенный интерес название ништек, которое, как правильно указывал М. Абемян, есть искаженная форма слова «нишатак» (память), т. е. память об умерших предках⁶⁷. Примечательно, что армяне имели обычай почитать своих предков возжиганием свечей и курением ладана в предпраздничные субботние вечера, когда духи умерших предков якобы спускались с неба на землю⁶⁸. В этих пережиточных уже представлениях угадывается связь между духами предков и памятью о них (нишатак-ништек), с одной стороны, и ведающим родами мужским духом и его именем (ништек-киракмут — в ночь с субботы на воскресенье) — с другой.

Связь образов чорекмут и урбатмут с богиней материнства, деторождения и плодородия также находит свое подтверждение в этнографических материалах. У армян, как и у других народов, широко бытовали

⁵⁹ Е. Лалаян. Джавахк, с. 336.

⁶⁰ Его же. Провинция Борчалу, с. 204.

⁶¹ В. Бдоян. Культ урожая и деторождения у армян.— Канд. дисс. Ереван, 1947, с. 230 (на арм. яз.).

⁶² О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 18—19.

⁶³ Н. П. Дыренкова. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков.— «Памяти В. Г. Богораза». М.—Л., 1937, с. 130—135.

⁶⁴ О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 25.

⁶⁵ Там же, с. 26—27.

⁶⁶ В. Бдоян. Указ. раб., с. 230.

⁶⁷ М. Абемян. Армянские народные верования.— М. Абемян. Труды, т. 7. Ереван, 1975, сноска 1 (на с. 97 (на арм. яз.)).

⁶⁸ Г. Сrvандзтянц. Намов-потов. Константинополь, 1884, с. 334 (на арм. яз.).

различные способы обращения к Богоматери при рождении ребенка и в первые годы его жизни⁶⁹. Как убедительно показал К. В. Мелик-Пашаян, с утверждением у армян христианства культ богини Анаит продолжал существовать под видом культа Богоматери, у которой, как и у Анаит, бездетные женщины просили ребенка, а беременные — легких родов⁷⁰. В. Бдоян полагает, что Богородице народ приписывал прежние функции богини плодородия Анаит⁷¹, культ которой в свою очередь восходит к древнему матриархальному культу богини материнства и деторождения Нар⁷².

Таким образом, хотя в дошедших до нас демонологических верованиях армян образы указанных духов сильно потускнели и почти утратили свою определенность, все же можно проследить связь их культа и функций с культом и функциями предков и богинь плодородия.

Наряду с покровителями продолжения рода в представлениях армян существовали и духи-демоны, враждебные человеческому роду, — *тпха* и *алк*.

Тпха — злой демон, который мог повредить плоду и новорожденным. В народной фантазии *тпха* рисовался в виде лягушки с бесчисленными ногами. Существовало поверье, что на бесплодных женщин или на тех, у кого новорожденные дети не выживали, нападал *тпха*. Такие женщины в народе назывались *тпхот* (имеющая болезнь *тпха*⁷³). Сведения о том, как демон *тпха* или *тепэх* (по некоторым данным *кепэ*⁷⁴) делает больными ребенка и женщину еще во время беременности, содержатся в этнографических материалах⁷⁵.

По своим свойствам *тпха* сходен с духами *тэуа* у курдов-езидов⁷⁶ и *важж* у белуджей⁷⁷.

Существовали средства избежать вредоносного влияния *тпха*. Во время беременности для этого использовались предохраняющие амулеты и обереги. В качестве таких амулетов чаще всего служили специально умерщвленные и нанизанные на веревку лягушки⁷⁸, а также специально изготовленные кузнецом железные кресты и кольца⁷⁹. Если женщина уже стала *тпхот*, то можно было вылечить ее разными способами. В частности, обращались за помощью к святым или возводили своеобразные фаллические сооружения⁸⁰. В некоторых местах имелись специальные деревья *тпха*, которые росли в воде. Женщины-*тпхот*, купаясь в воде около этих деревьев, приносили им жертву и, привязав к их ветвям платки, «передавали» им свою болезнь⁸¹. В Ошакане дерево *тпха* имело в стволе отверстие, через которое три раза проходили женщины-*тпхот*⁸². В Талин-

⁶⁹ Е. Лалаян. Провинция Нахичевана. — АА, т. 12, Тифлис, 1905, с. 137 (на арм. яз.); М. Абегаан. Указ. раб., с. 98.

⁷⁰ К. В. Мелик-Пашаян. Культ богини Анаит. Ереван, 1963, с. 138—155 (на арм. яз.).

⁷¹ В. Бдоян. Земледельческая культура в Армении. Ереван, 1972, с. 452 (на арм. яз.).

⁷² Там же, с. 436.

⁷³ Ср. с узбекским: «Женщины, на долю которых выпала *чилля*». См. Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 81.

⁷⁴ Г. Мануелян. «Кепэ» и «Янг». — Газ. «Бюракан», Константинополь, 1898, № 44 (на арм. яз.).

⁷⁵ Розмари. Тпха, Янг, Грох, Крох. — Газ. «Бюракан», 1898, № 49; Е. Лалаян. Васпуракан. — АА, т. 25, с. 59; В. Бдоян. Культ урожая и деторождения у армян, с. 192.

⁷⁶ В. Бдоян. Культ урожая и деторождения у армян, с. 190.

⁷⁷ Э. Г. Гафферберг. Пережитки религиозных представлений у белуджей. — «Дому-сультанские верования и обряды в Средней Азии», с. 230.

⁷⁸ Бенсэ. Буланы или парк. — АА, т. 5, Тифлис, 1900; Е. Лалаян. Васпуракан. — АА, т. 25, с. 59.

⁷⁹ Г. Мануелян. Указ. раб.; Ст. Лисициан. Армяне Зангезура. Ереван, 1969, с. 304 (на арм. яз.).

⁸⁰ Е. Лалаян. Васпуракан. — АА, т. 25, с. 31.

⁸¹ В. Бдоян. Культ урожая и деторождения у армян, с. 192.

⁸² Е. Лалаян. Эволюция обычаев, связанных с деторождением, у армян. — «Изв. Ин-та искусства и науки Арм. филиала АН СССР, Ереван, 1931, № 5, с. 121 (на арм. яз.).

ском районе верили, что если женщина-тпхот перешагнет через наседку с цыплятами, то болезнь перейдет на цыплят и погубит их, а ребенок родится здоровым⁸³. С той же целью перепрыгивали через стельную козову, перешагивали через кошку или собаку⁸⁴.

Алк⁸⁵ — антропоморфный злой дух, вредивший роженице и новорожденному. Его образ принадлежит к числу наиболее отчетливо оформленных порождений народной фантазии. Г. Алишан приводит очень интересное описание алка: «Какое-то существо сидит на песке; волосы его как змеи, ногти его из меди, зубы его из железа, и клык его наподобие клыка вепря. Он говорит: „Сяду на роженицу, вытащу печень, зажарю ее ухо, задущу и мать и ребенка; наша пища — мясо новорожденных и печень рожениц. Мы крадем семимесячного ребенка, без шума и без слов увозим к нашему царю — в бездну. И место нашего обитания — углы домов и стойла скота“⁸⁶. Согласно другим данным, алк рисуется как «рыжая, распущенные волосы падают на голубые глаза, ногти рук и ног окрашены хной, вся высохшая, шустрая, суетная старуха. Она является роженицам и их детям то в человеческом, то в зверином облике и, вынимая их легкие, уносит их в ближайший лес, где вместе со своей семьей поедает их»⁸⁷.

Существует предание о происхождении злого духа алка: «Когда бог создал Адама, он создал и Ал — его спутницу. Ал была создана из огня одноглазой и не была любима Адамом, так как последний состоял из плоти и крови. Бог понял, что они не смогут ужиться, и создал Еву. С этого времени Ал стала враждовать с Евой и ее потомками»⁸⁸.

В некоторых местах бытовало представление о том, что алка можно поймать и подчинить своей воле. Считалось, что для этого следовало хоть раз прикоснуться к нему⁸⁹. Нередко создавался своеобразный «очаг алка», который впоследствии становился местом паломничества⁹⁰. Этот очаг посещали бездетные или женщины-тпхот. Сюда привозили также больных детей⁹¹.

Образы аналогичные алку известны многим народам Кавказа⁹², Передней и Средней Азии⁹³, Европы⁹⁴.

Столь широкий ареал поверий об этом духе с одинаковыми характеристиками для него чертами практически не позволяет сказать что-либо определенное о его генеалогических корнях. Однако приведенные здесь материалы показывают, что по своим функциям демоны тпха и алк дополняют друг друга. Возможно, они являются раздвоением одного мифического образа. Тем не менее каждый из них имеет свои особенности: тпха лишает людей плодовитости, а алк различными жестокими способами убивает их. Именно с представлениями об этих духах были связаны те многочисленные обычаи, обряды и запреты суеверного характера, которые соблюдались в народе во время свадьбы и при рождении детей.

⁸³ ПМА, 1978. Информатор Казарян Хунав из с. Н. Талин Талинского р-на.

⁸⁴ В. Бдоян. Культ урожая и деторождения у армян, с. 197; Е. Лалаян. Вайоц Дзор, с. 134.

⁸⁵ Слово «алк» означает «бездна», «глубокие места». См. Гр. Ачарян. Указ. раб., т. I, с. 96; Г. Алишан. Указ. раб., с. 222.

⁸⁶ Г. Алишан. Указ. раб., с. 224.

⁸⁷ А. Члчлян. Народные верования. — Газ. «Бюракн», 1898, № 28.

⁸⁸ А. Ганалаян. Авандапатум. Ереван, 1969, с. 328 (на арм. яз.).

⁸⁹ А. Члчлян. Указ. раб.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ А. Члчлян. Карасунк-кох. — Газ. «Бюракн», 1898, № 47, 48.

⁹² Г. Ф. Чурсин. Указ. раб., с. 91—94.

⁹³ М. Johansen. Die Alpfrau. — «Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Geschichte», В. 109, Н. 2. Wiesbaden, 1959, S. 303—305; А. З. Розенфельд. О пережитках древних верований у припамирских народов. — «Сов. этнография», 1959, № 4, с. 59—60; Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 32; О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 29—30; Э. Г. Гафферберг. Указ. раб., с. 229.

⁹⁴ W. Mannhardt. Antike Wald- und Feldkulte, B. I. Berlin, 1875, S. 124; F. Schwartz. Indogermanische Volksglaube. Berlin, 1885, S. 198.

С представлениями армян о человеческой душе и вообще о загробной жизни связана вера в существование некоторых демонических образов. Из таких существ нужно отметить *аралеза*, *Гроха* и *горнапштика*.

Сведения об аралезах ограничиваются сообщениями раннесредневековых армянских историков⁹⁵. Согласно их данным, аралезы представлялись народу как спускающиеся с неба собакообразные существа, которые, обливая раны упавших на поле боя храбрых людей, оживляли их.

Мифический образ собак-аралезов привлекал к себе внимание многих исследователей-арменоведов⁹⁶. Все они единогласно утверждают, что по своей сущности аралезы были добрыми духами, или богами, которые выступали в роли воскресителей умерших. В литературе даже были попытки отождествлять аралезов с собаками Бела-Мардука⁹⁷ и с собакой Анупис Осириса⁹⁸.

В дошедших до нас религиозных воззрениях армян представления об аралезах не сохранились. Однако в комплексе представлений об одном злом духе угадывается далекий отзвук поверий о собаках-аралезах. Это Грох — дух смерти языческих армян⁹⁹, который якобы посещал людей, находящихся при смерти, и отнимал у них душу. По сведениям Г. Срвандзтянца, васпураканцы верили, что гибель людей и опустошение полей во время различных разбойнических войн — дело рук Гроха¹⁰⁰. Согласно другим данным, Грох действовал не один, а со своим спутником, который назывался *Грохи кзир* (рассыльный Гроха). По поверьям, Грохи кзир ходил вместе с хозяином и, показывая дома обреченных на смерть людей, помогал ему отнять у них душу¹⁰¹.

Какое же отношение имеет к этому духу собака?

В религиозных воззрениях различных народов образ собаки наделялся весьма многозначными и противоречивыми функциями, что особенно затрудняет проблему выяснения ее роли в мифологии вообще¹⁰². Однако мифический образ собаки, помогающей людям в беде, прослеживается у многих народов. Так, в одном из приведенных М. Хоренаци мифов повествуется: для того чтобы освободить Артавазда (армянский царь из династии Арташесидов), его собаки изо дня в день лизали железную цепь, которой он был прикован *каджками* (злыми духами)¹⁰³. Аналогичный мифологический мотив обнаруживается также в сказаниях о грузинском Амирани¹⁰⁴ и абхазском Аслане¹⁰⁵.

Согласно учению зороастризма, собака была наделена особыми свойствами бороться против злых порождений Ангро-Майнью. Древние персы считали, что собака обладала способностью противодействовать

⁹⁵ См., например: М. Хоренаци. История Армении. Тпхис, 1913, с. 48—50; Ф. Бузанд. История Армении. Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии Ст. Малхасянца. Ереван, 1968, с. 276; Е. Кохбаци. Опровержение сект. Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии А. А. Абрамьяна. Ереван, 1970, с. 78 (все три на арм. яз.).

⁹⁶ См., например: Н. О. Эмин. Очерк религии и верований языческих армян. М., 1864, с. 50; Г. Алишан. Указ. раб., с. 177; Г. А. Гараманлян. Второстепенные духи и боги у Езника. — «Андэс Амсорья», Вена, 1932, с. 498—499 (на арм. яз.); Гр. Капанцян. Культ Ара Прекрасного. Ереван, 1944, с. 30 (на арм. яз.).

⁹⁷ К. Басмаджян. Сравнительное исследование наших аралезов и Меровадов вавилонян. — Журн. «Базмавен», Венеция, 1897, с. 526—531 (на арм. яз.).

⁹⁸ Гр. Капанцян. Указ. раб., с. 50 сл.

⁹⁹ Г. Алишан. Указ. раб., с. 225—226; Н. О. Эмин. Указ. раб., с. 25.

¹⁰⁰ Г. Срвандзтянц. Манана Константинополь, 1876, с. 80 (на арм. яз.).

¹⁰¹ Г. Срвандзтянц. Манана, с. 86; Е. Лалаян. Васпуракан — АА, т. 26, Тифлис, 1916, с. 205. *его же*. Провинция Нор-Баязет, — АА, т. 17, с. 108.

¹⁰² Е. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913, с. 227—231.

¹⁰³ М. Хоренаци. Указ. раб., с. 190.

¹⁰⁴ В. В. Бардавелидзе. Указ. раб., с. 52.

¹⁰⁵ Н. Джанашия. Из религиозных верований абхазов. — «Христианский Восток», т. IV, в. 1, Пг., 1915, с. 82.

враждебным духам, поэтому ее подвели к постели умирающего; позднее у персов собака сопровождала похоронную процессию¹⁰⁶.

У армян существовало поверье, что вой собаки означает смерть. В некоторых местах считали, что она воеет потому, что видит Гроха¹⁰⁷. Согласно другому поверью, *чары* — злые существа — не входят в тот дом, где есть черная собака¹⁰⁸. Во многих районах для того, чтобы определить, умрет или нет тяжело больной человек, давали ему пить воду, а оставшейся обливали собаку. Если она начинала дрожать, это означало, что больной умрет¹⁰⁹.

Приведенные материалы указывают на то, что по своим функциям собаки были антагонистами духов смерти. Поэтому можно предположить, что собакообразные духи-аралезы когда-то были или божествами жизни (в противовес Гроху¹¹⁰), или же спутниками подобного божества (в противовес Грохи *гзиру*¹¹¹) и, спускаясь вместе с ним с небес, воскрешали умерших храбрецов. Впоследствии в религиозных представлениях народа собаки-аралезы потеряли свою прежнюю функцию и приобрели новую — они предупреждали о смерти. Очевидно, здесь немалую роль сыграла и христианская религия. Однако старые религиозные воззрения не были искоренены полностью; они лишь были приспособлены к новой мифологии, что получило свое отражение в превращении собаки в верного спутника св. Саркиса.

Среди верований, связанных со смертью и дальнейшей судьбой душ умерших, особое место занимала вера в духа горнапштик, который в разных районах назывался по-разному¹¹². В народных представлениях это злое чудовище рисуется обычно в виде кошки или собаки. По поверьям, горнапштик выходил из могилы и пугал людей, которые от страха или сходили с ума, или же умирали¹¹³. Идея метампсихозы, т. е. переселения душ, была широко распространена во многих местах земного шара и даже вошла в некоторые сложные религиозно-философские системы¹¹⁴. Поверье же о призрачных мертвецах, выходящих из гробов и приносящих людям вред, было известно и другим народам¹¹⁵. Армяне верили, что это души тех покойников, которых хоронили без церковного отпевания, или же некрещеных людей, а чаще всего тюрок и курдов¹¹⁶.

3. ДУХИ, СВЯЗАННЫЕ С ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНЬЮ СЕМЬИ

Еще на рубеже XIX—XX вв. в народе из уст в уста передавались различные рассказы о *мардагелах* (людях-волках), духах *пери* и *каджки*, которые, по народным представлениям, часто вмешивались в дела людей и причиняли им неприятности.

Почти повсеместно было распространено поверье, что бог за тяжкие грехи превращает женщин в волчиц, которых в народе называли мар-

¹⁰⁶ К. А. Иностранцев. Парсийский погребальный обряд в иллюстрациях гузаретских версий книги от Арта-Вирафе.— «Изв. АН СССР», VI серия, № 7, 1911, илл.

¹⁰⁷ Г. Сrvандзтянц. Манана, с. 78; Тух-Крпо. Девы.— Газ. «Бюракн», 1898, № 24.

¹⁰⁸ Г. Бунатов. Указ. раб., с. 117.

¹⁰⁹ Е. Лалаян. Провинция Нор-Баязет.— АА, т. 16, Тбилиси, 1908, с. 58.

¹¹⁰ Об этом свидетельствует тот факт, что у Хоренаци не упоминается название «аралез»; он говорит только о «лижущих божествах».

¹¹¹ Этот мотив четко прослеживается в образах собак Бела-Мардука.

¹¹² Е. Лалаян. Провинция Нор-Баязет.— АА, т. 17, с. 108; его же. Васпуракан.— АА, т. 25, с. 58; Г. Сrvандзтянц. Манана, с. 82; Ер. Шахазиз. Нор-Нахичеван и норнахичеванцы.— АА, т. 9, Тифлис, 1902, с. 3 (на арм. яз.).

¹¹³ Ер. Шахазиз. Указ. раб., с. 3.

¹¹⁴ С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 198—200.

¹¹⁵ См. об упыре или вампире у славян: С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов, с. 40—43; о хададжард у черкесов: М. Рижский. Демонологические представления шапсугов.— «Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов». М., 1940, с. 67.

¹¹⁶ Е. Лалаян. Провинция Нор-Баязет.— АА, т. 17, с. 108; его же. Васпуракан.— АА, т. 25, с. 58.

дагел. По ряду свидетельств, такими существами становились женщины, съевшие нечто, похожее на град, упавшее с неба, что будто бы предназначалось богом для волков¹¹⁷. Согласно другим рассказам, если женщина выходила во двор ночью, то на нее падала с неба волчья шкура и она превращалась в волчицу¹¹⁸. Мардагел производила повсюду опустошения, а чаще всего похищала и поедала грудных детей¹¹⁹. Верили, что такие женщины были обречены быть мардагелами только в течение семи лет, после чего волчья шкура исчезнет, и женщина опять станет человеком.

Представления о животных-оборотнях были распространены почти у всех народов земного шара¹²⁰, в частности вера в людей-волков была присуща славянам¹²¹.

У армян, как и у других народов, существовала вера в особые мифические существа — духов пери¹²². Армяне представляли себе этих духов в человеческом облике, в основном в женском. Чаще всего они рисуются в виде красивых девушек с превосходным телосложением и распущенными длинными до пят волосами красно-рыжего цвета, закрывавшими все ее тело. Глаза у пери, как правило, голубые, и в них отражается солнце¹²³. Эти белокурые существа часто влюбляются в людей и, увлекая их своей красотой, вступают с ними в интимную связь¹²⁴. Верили, что от сожителства с человеком у пери рождаются дети, которые, как и их мать, были мифическими существами¹²⁵. С этим представлением, вероятно, можно связывать обычай фиктивного обмена детей, согласно которому больного ребенка клали между двумя могилами или под деревом в лесу и, немного отойдя, громким голосом приговаривали: «Һури-пери, возьмите моего ребенка, дайте вашего»¹²⁶.

Взаимоотношения между духами и людьми в народных представлениях суть отражение в идеологии разнообразных отношений между самими людьми. В частности, О. А. Сухарева считает возможным соотнести образ духа-пери у таджиков с некогда существовавшим делением общества на экзогамные роды¹²⁷. В представлениях армян, возможно, также присутствует идея такого деления; однако в целом пери, по верованиям армян, враждебны человеку¹²⁸, тогда как у других народов они часто способствуют жизненным успехам и благополучию людей¹²⁹.

В демонологических верованиях армян заметное место занимали представления о каджках. В народной фантазии они обычно рисуются в виде человека и, согласно преданию, имеют человеческое происхождение¹³⁰. Вот что повествуется о них в одном сказании: «Бог велел, чтобы Ной и его потомство остались непорочными в ковчеге. Но Хам не выполнил этого требования, и у него родились мальчик и девочка. Когда закончился потоп, бог отворил ковчег, все его обитатели вышли, но, постыдившись, оставили детей в ковчеге. Бог спросил: „Никто не остался внутри?“, — и они ответили: „Никто“. Тогда бог сказал: „Если есть кто-

¹¹⁷ Е. Лалаян. Варанда, с. 226; А. Ганалаян. Указ. раб., с. 121.

¹¹⁸ Г. Бунатов. Указ. раб., с. 175.

¹¹⁹ Г. Бунатов. Указ. раб., с. 175; Г. Сrvандзтянц. Манана, с. 86; Е. Лалаян. Провинция Нор-Баязет. — АА, т. 17, с. 117.

¹²⁰ Э. П. Соколова. Культ животных в религиях. М., 1972, с. 98—106.

¹²¹ П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. III. Спб., 1902, с. 253.

¹²² См., например: Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 29; О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 45—54; Э. Г. Гафферберг. Указ. раб., с. 226—228.

¹²³ М. Абемян. Армянские народные верования, с. 84.

¹²⁴ Е. Лалаян. Джавахк, с. 340; Г. Бунатов. Указ. раб., с. 174.

¹²⁵ Г. Бунатов. Указ. раб., с. 174.

¹²⁶ Е. Лалаян. Варанда, с. 226.

¹²⁷ О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 13.

¹²⁸ См.: Е. Лалаян. Джавахк, с. 340; Г. Бунатов. Указ. раб., с. 174.

¹²⁹ О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 45—54; Э. Г. Гафферберг. Указ. раб., с. 226.

¹³⁰ Г. Алишан. Указ. раб., с. 108.

то, пусть исчезнет". Брат и сестра тут же исчезли. Они с виду люди, только если захотят — появятся, а если нет — снова исчезнут»¹³¹.

Каджки живут на высоких скалистых горах и в глубоких ущельях, покрытых густыми лесами. Однако их можно видеть всюду: около жилищ и в них, в хлевах, в амбаре и особенно у порога дома¹³².

Каджки всевозможными способами вредят людям. В народных верованиях XIX — начала XX в. каджек представляется некой универсальной злой силой, могущей причинить человеку самые разнообразные беды и страдания¹³³. Имя каджка часто упоминается рядом с именами чертасатаны, бесов, дьяволов и пр.: эти имена имели собирательный смысл и применялись ко всяким злым, недоброжелательным к человеку существам, которые не имели специализированных функций и не были олицетворением тех или иных явлений природы и человеческого бытия.

В связи со сказанным представляют определенный интерес многочисленные иносказания для обозначения как добрых, так и злых духов. Так, в народе существовала вера и в такие специфические существа, как *мезмен агекнер* (лучшие, чем мы)¹³⁴. Гр. Капанцян толкует эту описательную форму как нарицательное имя разных языческих богов, духов, гениев и др., забвению которых, по его мнению, «способствовало помимо христианства также и то, что опасались называть эти имена, думая, что сам дух появится перед произносящими эти имена»¹³⁵. Для иносказательного обозначения злых духов применялось сравнительно много названий: *чарк*, *каджк*, *айск* (эти), *ватк* (плохие), *тухк* (смуглые), *хажк* (голубые)¹³⁶.

В настоящее время причудливый мир упомянутых выше фантастических образов почти исчез и предан забвению. Общий процесс развития религиозных воззрений привел к деформации и изменению представлений об одних духах (тпха, алк, пери, каджек), а также к совершенному забвению других, более древних образов (аралез, духи рождения, швот). Особенностью бытования демонологических представлений на современном этапе является то, что утратив присущие им ранее индивидуальные черты, различные духи и демоны во всей своей совокупности воспринимаются народом уже как некие сверхъестественные злобные силы. Если при анализе материалов XIX — начала XX в. в народных верованиях армян еще можно проследить те или иные характерные черты и свойства отдельных демонических образов, то на современном материале это практически невозможно. Для нашего времени характерны не только дальнейшее размывание граней между определенными категориями духов, но и утрата своеобразных, специфических черт различных образов пандемониума, имевших когда-то строго специализированные функции. Память о них сохранилась лишь в реликтовых обычаях и обрядах, возникших в связи с представлениями о разных духах. Этому всемерно способствовало также создание в нашей стране всех необходимых условий для укоренения в сознании людей материалистического миропонимания.

¹³¹ Е. Лалаян. Джавахк, с. 338.

¹³² М. Абемян. Указ. раб., с. 86; Ст. Лисицян. Указ. раб., с. 297—307.

¹³³ Ст. Лисицян. Указ. раб., с. 297—307.

¹³⁴ Е. Шахазиз. Указ. раб., с. 3; Г. Алишан. Указ. раб., с. 205.

¹³⁵ Гр. Капанцян. Хетские боги у армян. Ереван, 1940, с. 72.

¹³⁶ Г. Алишан. Указ. раб., с. 212—217.

Р. Х. Керейтов

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ НОГАЙЦЕВ

Религиозные представления и обычаи ногайцев — важная часть духовной культуры народа — изучены еще очень мало. В особенности недостаточно освещена проблема домусульманских пережитков в религиозных традициях народа. Некоторые сведения общего характера имеющиеся в работах как дореволюционных авторов¹, так и советских исследователей², не дают должного представления об особенностях религиозных верований ногайцев в прошлом.

Имеющиеся материалы о традиционной культуре ногайцев необходимо дополнить детальными сведениями о религиозных воззрениях и обрядах, бытовавших в прошлом. Это необходимо для углубленного изучения всего традиционного образа жизни ногайцев и теснейшим образом связано с общими задачами сравнительно-типологического исследования культур разных народов в обширных регионах.

В настоящей статье сделана попытка характеризовать традиционную демонологию ногайцев на материалах полевых изысканий автора, проведенных в ногайских аулах Нефтекумского и Кочубеевского районов и Карачаево-Черкесской автономной области Ставропольского края, а также в Ногайском и Кизлярском районах Дагестанской АССР в 1970—1977 гг.

В современном быту ногайцев преимущественно в среде людей старшего поколения, сохраняются архаические, еще домусульманские верования. В настоящее время они размываются, утрачивают прежнюю специфику. Поэтому собранный нами материал не позволяет дать исчерпывающей характеристики существовавших в прошлом верований.

Пандемониум ногайцев включает различных духов: *йин*, *шайтан*, *сарыгыз*, *деюв*, *албаслы*, *аздаа*, *пари* и др. Эти персонажи занимали основное место и в демонологических представлениях многих народов Средней Азии и Казахстана, Поволжья и Кавказа³.

¹ А. Павлов. О ногаяцах, кочующих по Кизлярской степи. СПб., 1842; Н. Ф. Дубровин. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871; М. Н. Алейников. Поверья ногайцев. — «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», в. XVII, 1893; С. В. Фарфоровский. Ногайцы Ставропольской губернии. Тифлис, 1909; Г. Ананьев. Караногайцы и их предания. — «Сборник сведений о Северном Кавказе», т. II, Ставрополь, 1908.

² А. Авксентьев. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1973.

³ Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; В. Н. Басилов. Культ святых в исламе. М., 1970; О. А. Сухарева. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. — «Домусульманские верования и обряды в Средней Азии». М., 1975; С. И. Руденко. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1955; «Татары Среднего Поволжья и Приуралья». М., 1967; Р. Г. Мухамедова. Татары-мишари. М., 1972; С. Гаджиева. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М., 1961.

Самым распространенным в верованиях ногайцев является дух *йин* (от арабск. джин). В представлениях народа йин близок к образу «шайтана». Йины — антропоморфные существа небольшого роста. Они живут группами в пустыне, имеют свои государства, и, как люди, кочуют. Во время перехода с одного места на другое ясно слышен скрип их телег, шуршание, звуки музыки. Йины обычно делают переходы ночью. Дорогу, по которой они передвигаются, пересекать нельзя, иначе духи могут рассердиться и нанести нарушителю увечье. Некоторые информаторы утверждали, будто издали в степи видели кочевье йинов. Кони у них белые.

Духи живут на пустырях, в безлюдных степях, в старых заброшенных домах и прочих строениях, в саманных карьерах, местах выброса золы, мусора. Поэтому ногайцев с детства приучали не ходить в заброшенные места, особенно вечером. Роженицам запрещалось выливать вечером на улицу помои и воду, ходить по золе и мусору. У людей, оказавшихся на месте обитания духов, по поверьям, отнимался язык, искривлялся рот. В таких случаях говорили: «йин соккан», «шайтан соккан» (ударенный духом). Считалось также, что духи вечерами собираются на кладбище, и людям запрещалось в это время ходить туда⁴.

Йин чаще всего принимает образ красивой девушки. Так, у старшего поколения жителей аулов Эркин-Халк, Адил-Халк, Эркин-Юрт в памяти сохранилось событие, происшедшее якобы в начале нашего века. Молодой человек по имени Булкай из аула Ураковского был влюблен в девушку из аула Нижне-Мансуровского, куда он часто приезжал. Однажды вечером он поехал туда на свадьбу, желая свидеться с любимой. В долине, где находилось старинное кладбище, он услышал веселую музыку, говор людей и повернул туда. Его встретили молодые люди, помогли по обычаю сойти с коня, провели к месту танцев. Как гостю Булкаю предоставили возможность танцевать вне очереди. Булкай вышел в круг, и с ним начала танцевать его любимая. Влюбленный танцевал до изнеможения. Устав, он решил освежиться и выпить бузу⁵. Его посадили за столик и поднесли в чашке напиток, попросив: «Не говорите то, что вы обычно произносите перед едой». Булкай все же сказал: «Бисмилла»⁶. В тот же миг все исчезло. Булкай увидел, что он один в степи, конь его привязан к одинокому дереву, а в руках у него вместо чаши отвердевший конский помет. От страха Булкай заболел; он приехал домой с искривленным ртом и помутившимся рассудком. В моменты просветления сознания он рассказывал о происшедшем. С тех пор место встречи Булкай с духами называют «долиной Булкай». А в народе жило мнение, что его ударил джин (*йин соккан*). Но в наши дни даже многие старики объясняют происшедшее возбужденным состоянием молодого человека.

Об аналогичном случае рассказывают и степные ногайцы. Некто Боранбай возвращался домой из другого аула. В степи он встретил неизвестный кочевой аул с красивыми белыми юртами (*терме*). Навстречу Боранбаю вышли молодые люди, помогли спешиться, ввели в юрту. Здесь сидела невеста, играли музыканты, веселившие ее и окружающих. Перед Боранбаем положили куски вареной баранины. Как только Боранбай сказал традиционное «бисмилла», все вокруг исчезло, а он осоз-

⁴ Однако есть и другие мнения. Некоторые информаторы говорили, что на кладбище духи не могут прийти, так как там часто читают суры из Корана, а это для духов неприятно. Заброшенные постройки и кладбища считались местами пребывания джинов у узбеков, туркмен, азербайджанцев. См.: Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 26; С. М. Демидов. К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований юго-западных туркмен.— «Тр. ин-та истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР», т. VI. Ашхабад, 1962, с. 186; А. К. Алекперов. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960, с. 219.

⁵ Буза — хмельной напиток из проса или кукурузы.

⁶ По поверьям мусульман, формула «бисмилла» отгоняет духов.

нал, что сидит на корточках, в одной руке держит поводок коня, в другой — сухой коровий помет⁷.

Галлюцинации, содержание которых внушено традиционными поверьями, объяснены как встреча с духами и в рассказе, записанном в ауле Кызыл-Тогай. Но здесь информатор не мог определенно сказать, каким духом было встреченное им существо — йином или албаслы. В его рассказе одно и то же понятие «дух» относилось к обоим демонам. Наш информатор рассказывал, что этот случай произошел с ним в предвоенные годы, он шел домой пешком из города, где сделал хорошие покупки. Припекало солнце, и путник решил отдохнуть у родника. После того, как он, сидя, хорошо поел, пришли на ум поверья о возможной интимной близости человека с духами. Путник задремал, но вскоре проснулся от ощущения, что его кто-то толкнул. Посмотрев вокруг себя, увидел, что недалеко у родника сидит молодая женщина в одежде темно-синего цвета и расчесывает волосы. Путник решил подойти к ней, но она ускользнула. Так он и не смог поймать ее. Прошло несколько лет. Однажды он был у брата в гостях. Во время трапезы открылась дверь, и в дом вошла встреченная им у родника женщина. Ее видел только наш информатор. Он даже привстал и хотел ее пригласить, но она тотчас исчезла. Потом уже он ее никогда не встречал.

Рассказы о том, что духи представляли в воображении мужчин в облике женщины, распространены среди ногайцев. По традиционным воззрениям, духи-девицы могут вступать в интимную связь с мужчинами. Рассказы о духах-мужчинах, которые бы вступали в близкие отношения с женщинами, нами не зафиксированы. Старики рассказывают, что в старину якобы были женщины, родившие от духов. В женской среде автор слышал лишь рассказ одной старухи о духах, которые хотели ее увести после родов.

«Когда я родила второго сына, по обычаю, в течение семи дней в одной комнате со мною спали две родственницы. Однажды, когда родственницы заснули, в окно зашел один дух йин, а через дымоходную трубу — другой. Оба были мужчинами, маленькими, рыжими, в белой одежде. Они начали качать люльку, где лежал ребенок. Так продолжалось несколько ночей. Я рассказала об увиденном родственницам. Они заставили мужа закрывать окна ставнями на засов. Теперь, когда родственницы уже не спали со мною, духи начали приходить ночью через дымоход. Они появлялись, когда муж вечером долго задерживался на работе. Однажды, забравшись в комнату, духи, как всегда, начали раскачивать люльку, а один из них подошел и сказал, чтобы я встала и пошла с ними. Он взял меня за подбородок, заставил открыть рот и влил какую-то теплую жидкость. Я не проглотила ее, а держала во рту. В это время муж вернулся домой, и духи исчезли. Я выплюнула то, что было во рту. Это была кровь. Потом я заболела. Лечившие меня старухи объяснили, что если бы я выпила кровь, то сама бы стала *йин кыз* (девушка-дух)».

Понятие «йин соккан» (ударенный духом) распространялось и на животных. Информатор из аула Кумлы, рассказывал о существовании поверья о том, что если овцы паслись в местах обитания духов, они могли заболеть болезнью *шайтан авырув*. Заболевшая овца начинала кружиться на одном месте, в изнеможении падала и умирала.

Один старый чабан рассказывал: «Бывало, что овцы собирались в одном месте, где не росла трава, и начинали лизать землю, иногда даже есть. Возможно, что овцам не хватало каких-то витаминов, и земля заменяла их. Старики говорили, что на этом месте обедали духи, а овцы

⁷ Подобные рассказы о проделках джинов широко распространены у народов, принявших ислам. См., например, В. Н. Басилов. Пережитки колдовства у ингушей. — «Итоги полевых работ ин-та этнографии в 1970 году». М., 1971, с. 123. У таджиков такие рассказы связаны с духами аджина. См. О. Муродов. Древние образы мифологии у таджиков долины Заравшана. Душанбе. 1979, с. 71, 72.

едят их объедки. Овцы потом заболели, лечение им не помогало, и мы резали их».

Считалось, что духи йин живут под деревьями. Поэтому спать под деревом, особенно в сумерках, запрещалось. Духи, обозлившись на человека, занявшего их место, могли искривить ему рот, лишить речи или рассудка. В ауле Эркин-Юрт про одного человека рассказывали, что он вопреки запрещению матери вечером заснул под деревом, а утром проснулся уже с помутившимся разумом.

По поверьям, есть дворы, где живут духи йин. Они стараются делать зло хозяевам двора, если кто-то наступит на них или столкнется с ними. Такой двор, *цели юрт* (двор, имеющий хозяина), был в ауле Эркин-Халк. Рассказывают, что однажды вечером старуха-хозяйка кормила во дворе внука и, повернувшись, окликнула кого-то в доме. Затем она уже не могла повернуть шею, а ее рот остался искривленным. Она поправилась лишь после лечения знахаря, специалиста по таким заболеваниям (*кагмышы*). Духи в этом дворе появлялись в виде курицы и петуха. Женщина, ранее жившая здесь, говорила, что она как-то вечером вышла во двор, а навстречу ей направились желтая курица и желтый петух. Она знала, что в это время все хозяйские птицы уже заперты в курятнике. Кроме того, вечером курицы не видят, а эти две птицы видели. Они шли за женщиной. Когда она заходила в дом, петух как-то странно закричал. Это убедило ее в том, что она встретилась с духами. Ночью женщина заболела, но через несколько дней поправилась.

Считалось, что духи (йин или шайтан) летом устраивают свадьбы. Заметив смерч из пыли, говорили: «Шайтан кыз акашады» — дух украл невесту. От смерча надо спрятаться, так как человек, оставшийся внутри него, будто бы будет унесен и оставлен где-то в степи с искривленным лицом и потеряет дар речи. Аналогичное поверье встречается у многих народов⁸.

Вера в существование духов вызвала к жизни обычай, согласно которому при помолвке юноши и девушки родители жениха в знак нерушимости помолвки преподносили родителям невесты специальные подарки, называвшиеся «шайтан отьлес» — дух не пройдет. Считалось, что таким образом оказывается внимание духам, и они будут способствовать скреплению супружеского союза. В противном случае духи могут воспрепятствовать заключению брака.

Сохранению веры ногайцев в существование духов йин и шайтан способствовал общемусульманский обычай, по которому человек, приступая к еде, обязан произнести «бисмилла». Если он забудет сделать это, то даже очень много съев, он не насытится, так как наиболее калорийную пищу съедят духи. Старики помнят, что пищу доедали всегда до конца, а ложки облизывали, чтобы не дать возможность сделать это духам. Подобное явление зафиксировано у многих народов, например, у таджиков⁹.

Народные сказки сохраняют многие из древних представлений о духах. В них часто изображается царство духов *йин патшалыгы*, где всегда правит женщина. В сказке «Кызыл сыйыр» («Красная корова») рассказывается о том, как добрая правительница царства духов помогает влюбленному юноше приобрести поющие яблоки¹⁰. В некоторых сказках царица предстает в образе желтой девушки (*сары кыз*). Из сказки «Йин патшасы Сары кыз» («Царица духов Желтая девушка») узнаем, что царство духов находится на кладбище. Сары кыз благосклонно относит-

⁸ Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 26; С. М. Демидов. Указ. раб., с. 186; О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 42, 43.

⁹ О. Муродов. Традиционные представления таджиков об аджине. — «Сов. этнография», 1975, № 5, с. 103.

¹⁰ «Йырлар, эртегилер, айтувлар эм юмаклар». Черкесск, 1955, с. 108.

ся к людям, которые приходят к ней в тот момент, когда она моет волосы. Этим людям она делает добро. Добрый и мужественный юноша покоряет сердце царицы духов и женится на ней¹¹. (Последнее согласуется с поверьем, что люди могли вступать в близость с духами.) Считалось, что поймать духов йин могут только те люди, которые вошли к ним в доверие и у одного из них отобрали папаху. До сих пор некоторые старики верят, что духи невидимы лишь благодаря своим папахам. Йин, лишенный папачи, становится видимым и от этого будто бы умирает. Рассказывают, будто в ауле Кызыл-Тогай жил мужчина, который овладел папачой духа; пользуясь ею, он командовал йинами, заставляя их работать на себя в собственном доме. В это время из дома доносился шум, но никто из соседей не видел ни одного духа¹².

Широко было распространено мнение, что йин наваливается на спящего человека и душит. Лица, испытавшие во сне удущье, обычно говорили: «Бастырынгаман» (меня давили). Некоторые люди, наслушавшись таких рассказов, внушали себе, что во сне их будет душить дух. Информатор из аула Эркин-Халк говорил, что, как только приходил сон, ему казалось, что наваливается какое-то чудовище. Он решил избавиться от него и лег с ножами в обеих руках. Почувствовав, что на него наваливается дух, он пырнул его ножами, и после этого во сне его уже никто не тревожил.

«Исцеляли» людей, получивших увечья якобы от действия духов, чтением молитв из Корана, лекарствами из различных трав и другими подобными способами. В роли целителей выступали лица, умевшие читать Коран, а также знатоки народной медицины, колдуны и знахари, которых называли эмши, кагымшы. Обычно эмши расспрашивал о причине болезни, первых ее признаках и о месте, где человек почувствовал недомогание. Затем он сажал или клал больного, читал молитвы, выдыхая воздух с характерным звуком «йуф». Он прописывал лекарства собственного изготовления; популярным средством лечения было мясо черной курицы. По рассказу одного информатора, он отвез больного сына к «кагымшы» — старику, лечившему наговорами. Старик заявил, что в доме живет злой дух, которого надо изгнать. Он «сделал наговоры» (*уьс-кирген*), «написал амулет» (*дуа*). Отец привез мальчика домой, искупал в воде, где лежал амулет, затем эту воду разбрызгал по двору. Мальчик постепенно поправился.

Таким образом, духи йин и шайтан в верованиях ногайцев имеют разнообразный вид. Они вредят людям, но могут и помогать им. Для предохранения от злых духов в народе использовали различные предметы, имевшие якобы магическую силу оберега. Роженицы, выходя вечером во двор, держали в руках железный предмет, которого боялись духи. Для охраны ребенка от злых духов под подушку в люльку клали железный предмет, серу или спички, а к люльке привязывали амулет с текстами из корана.

С духами йин и шайтан в какой-то мере сближается образ злого духа *обыр*. Демонологический персонаж с таким же или близким названием можно найти у татар, башкир, украинцев, белорусов, удмуртов. По определению С. А. Токарева, в славянской мифологии «упырь — это чаще

¹¹ Там же, с. 43—46.

¹² По поверьям туркмен, власть над джином дает обладание его волосом (С. М. Демидов. Указ. раб., с. 189). Узбеки верили, что можно подчинить себе демона албасть, завладев его волосом (сообщение В. Н. Басилова) или монетой, которую албасть держит во рту (Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 32). Таджики считали, что человек может заставить служить себе духа аджина, если отнимет ее книжечку или грешок (О. Муродов. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана, с. 78, 79). По представлениям азербайджанцев, работать на человека мог дух кулейбаны, если в воротник его одежды воткнуть иголку (А. К. Алекперов. Указ. раб., с. 218).

всего умерший колдун»¹³. Ногайцы полагали, что обयर — это душа умершего злого человека, показывающаяся в виде кошки, поэтому если кто-нибудь умирал, то в ауле всех кошек запирали¹⁴. Но для некоторых ногайцев обयर — злая старуха, принимающая ночью обличие кошки и творящая недобрые дела: она будто бы ворует яйца у кур, выдаивает молоко у коровы, заводит скот в неизвестные хозяевам места, высасывает кровь у спящего человека. Многие обयर говорили о своих «делах» всем. Мужчины обयर весной тайно собирались в одном ауле и устраивали конные состязания. В том ауле, где жил победитель, урожай должен был быть лучшим. В ауле Адил-Халк рассказывали о случаях, когда женщины на-оборотень, выдав дочь замуж, превращалась в кошку и ночью, проникнув в комнату зятя, высасывала у него кровь. Большинство обयर, по поверьям, больше всего любят высасывать кровь у детей и молодых женщин. Днем старуха обयर приходит в дом, узнает, кто где ночью спит, и навещает избранное лицо. Иногда она просит молодую женщину поискать в волосах, и наклонившись, вонзает зубы в ее тело. Кровь жертвы она сосет до тех пор, пока не насытится или пока женщина не упадет в обморок.

Наиболее распространенный демонический образ в верованиях ногайцев — *албаслы*. Этот дух известен широкому кругу народов — от Алтая до Кавказа и Поволжья. Название же «албаслы» мы находим лишь на Северном Кавказе и в Каракалпакии. Обычно встречается форма *албасты* (таджики, узбеки, казахи, туркмены, татары, башкиры, тувинцы), у киргизов — *албарсты*. У ряда народов этот дух называется иначе: *халанасы* — у азербайджанцев и курдов, *ол наб* — у лезгин и т. д.¹⁵

Демон албаслы у ногайцев, как и у других народов, представляется женщиной с длинными волосами, отвислыми грудями, которые она, убегающая, закидывает за спину. Ступни ног у нее широкие, повернуты пятками вперед. Демон всегда является без одежды, старается никогда не показывать человеку подмышки. Албаслы наделена огромной физической силой, ростом с крупного мужчину; ходит вразвалку, обитает преимущественно в лесу, где ее можно увидеть сидящей под деревом, расчесывающей серебристого цвета волосы длинными ногтями. Напав на человека, албаслы уносит его в лес и умерщвляет щекоткой.

Чтобы приручить албаслы и заставить ее работать на себя, следует, улучив момент, вырвать у нее волос¹⁶, тогда она якобы идет в услужение к человеку и выполняет любую работу. Волос надо спрятать в Коран, которого дух очень боится и поэтому не притрагивается к нему. Рассказывают, что один человек победил албаслы и вырвал у нее волос. Албаслы выполняла всю домашнюю работу, которую ей поручали. Однажды, улучив момент, когда в доме не было взрослых, она уговорила мальчика вынуть из корана волос. Получив волос, албаслы в отместку за унижения бросила мальчика в котел с кипящей бузой и убежала. На крик мальчика сбежались люди и успели спасти его. С тех пор албаслы якобы скрытно ходит рядом с жильем человека и выжидает удобный момент, чтобы убить ребенка. И в настоящее время ногайцы не оставляют детей

¹³ С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.—Л., 1957, с. 362. См. также: Ф. Т. Валева. О религиозных представлениях западносибирских татар. — «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера». Л., 1976, с. 326.

¹⁴ Ногайцы. — «Народы России», в. 3. СПб., 1880, с. 378.

¹⁵ «Татары Среднего Поволжья и Приуралья», с. 362; С. И. Руденко. Указ. раб., с. 320; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, с. 1. Сталинабад, 1953, с. 82, 83, 89—90; О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 29—37; А. К. Алекперов. Указ. раб., с. 165, 166, 218, 219; Т. Д. Баялиева. Донсламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972, с. 95—101; С. М. Демидов. Указ. раб., с. 191, 192.

¹⁶ Это представление распространено среди многих других народов. Лишь у турок мы находим иной мотив: демона ал (или ал-карысы) можно заставить работать на себя, если в ее одежду воткнуть иголку. См. В. А. Гордлевский. Избр. соч., т. III. М., 1962, с. 312.

одних, соблюдая древнюю традицию, хотя и не верят в существование демонов.

По рассказам информаторов, албаслы любит купаться в реке. По словам пожилой женщины из аула Кызыл-Юрт, она встретила албаслы утром, когда ходила за водой. Албаслы вразвалку подошла к воде, зашла в нее, закинула груди крест-накрест за спину и поплыла по реке, выражая свой восторг междометием «ауф», как обычно делает купающийся человек. Информатор из аула Кызыл-Тогай также убежден, что видел купающуюся в реке албаслы. По его рассказу, волосы у нее очень длинные. Албаслы может подойти к человеку, но не очень близко. Если в это время сказать «бисмилла», демон убежит. По другим рассказам, албаслы очень боятся талисмана *амайыл*, который хранится в *мойинтумаре*. Мойинтумар — это кожаный прямоугольный мешочек, который носят на шее, подвешенным на нитке или пришитым к одежде. Сведения о содержимом мойинтумара разные. Одни утверждают, что внутри него находится бумага с изображением контура человека (*суйндер*), другие говорили, что на бумаге духовным лицом написана молитва-заговор¹⁷.

Предания об албаслы широко представлены в богатом устном народном творчестве ногайцев. При этом албаслы в сказках и героических песнях появляется уже в облике красивой девушки. Так, в ногайском эпическом сказании, записанном А. Сикалиевым в Карачаево-Черкесской автономной области, герой вступает в брак с дочерью албаслы (лесной женщиной), которая запрещает ему смотреть ей под мышку и на ноги. Следует обычное нарушение брачного запрета, жена покидает Кутлык-Кая и подбрасывает ему новорожденного младенца — Эдиге, которого выкармливает собака¹⁸. Обычно в преданиях, упоминающих об албаслы и ногайских богатырях, говорится об их любовной связи¹⁹. В записанном нами предании легендарный богатырь Эдиге у брода Карт-Кешу на реке Малый Зеленчук встретил сидящую под огромным деревом красивую девушку и воспыал желанием. Девушка предложила Эдиге достать хранившееся на верхушке дерева мясо, к которому раньше никто не мог добраться. Богатырь залезает на дерево, достает мясо, жарит его и ест. За мужество, силу и красоту девушка влюбляется в Эдиге. Молодые люди женятся. Перед замужеством девушка предупреждает жениха, чтобы он даже случайно никогда не смотрел ей под мышку. Однажды Эдиге невольно преступает запрет и видит под мышкой дыру, а в ней внутренности жены. Он понимает, что это албаслы²⁰. Жена, сожалея о случившемся, уходит от Эдиге, впоследствии рождает сына (легендарный герой Кубугул), которого подбрасывает ему²¹.

У ногайцев сохраняются и смутные представления об албаслы в облике мужчины, называемом *Кир койлек* (грязная рубашка). Он огромен ростом, редко попадает на глаза людям. Албаслы в облике мужчины зафиксирован и в ногайском устном народном творчестве. По рассказу фольклориста А. Сикалиева, герой эпической поэмы Копланлы-батир встречает человекоподобное существо с длинным острым носом. Существо, не произнося ни слова, подошло к богатырю и остановилось рядом. Копланлы-батир спросил у него: «Кто ты такой?». Существо

¹⁷ Специальный амулет против албасты отмечен и у таджиков: см. О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 32, 33.

¹⁸ В. М. Жирмунский. Тюркский героический эпос. Л., 1974, с. 383.

¹⁹ В поверьях турок также признавалась возможность любовной связи духа ол (олкарысы) с человеком. См. В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 313, 314.

²⁰ У башкир и татар отверстие под мышкой — признак того, что в человеке поселился обур. См.: С. И. Руденко. Указ. раб., с. 321; Кайюм-Насыров. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства. — «Зап. Им. Русского географического общества по Отделению этнографии», т. VI. СПб., 1880, с. 7.

²¹ Записано в марте 1978 г. в ауле Эркин-Халк от Казый Анапиева, 74 лет. Полевые материалы хранятся у автора.

ответило: «Я из тех, кого называют албаслы, только я мужчина албаслы, т. е. „Арнаут“».

При современном состоянии материала трудно сказать, возник ли мужской аналог албаслы сравнительно поздно или, напротив, это древний персонаж народной мифологии, утративший со временем прежнюю роль и трансформировавшийся в верованиях ногайцев в женщину-албаслы. Как бы то ни было, албаслы для ногайца — прежде всего женский образ. Словом албаслы даже ругают сварливых женщин. Ряд информаторов считает, что размножение демонов албаслы происходит следующим образом: чувствуя предсмертный час, албаслы ранит себя; вытекшая из раны капля крови превращается затем в ее детеныша (этого поверья не обнаружили в демонологических представлениях других тюркоязычных народов).

В верованиях ногайцев встречаются и *дэвы* (деюв) — демоны с человеческим обликом, великаны, обладавшие огромной физической силой, которые жили семьями в громадных пещерах и лесах. Деюв у ногайцев — это и военная сила легендарных царей. Мощь демонов, по преданиям, использовалась царями для борьбы с врагом, для сооружения крепостей и дворцов из огромных камней, поднять которые не под силу людям. В этом отношении ногайский деюв близок по своей характеристике к дэвам поверий народов Средней Азии, Казахстана, некоторых народов Кавказа²². В связи с этим можно полагать, что ногайский деюв восходит к образу дэва мифологии ираноязычных народов, оказавшей большое влияние на духовную культуру народов, расселенных в соседних регионах.

В ногайском пандемониуме есть дракон *аздага*. В отличие от деюва, аздага всегда выступает против человека. Облик дракона различен. В одних поверьях он трехглав, в других — имеет семь огнедышащих голов, туловище змея, длиной в несколько сотен метров. Чудовище может перекрыть большую реку и оставить живущих у реки людей без воды. Дракон, как правило, за возвращение воды требует, чтобы ему в жертву была принесена восемнадцатилетняя девушка²³.

Классический образ чудовища аздага, подобного дракону в фольклоре многих народов мира, встречается в ногайской сказке «Алтын кус» («Золотая птица»). Сказочный герой должен выкрасть девушку Алтыншаш (Златоволосая), которую охраняют семь драконов, имеющих от одной до семи голов. Герой побеждает их хитростью, затем попадает в подземное царство и здесь встречает дочь царя. Она жалуется ему, что вот уже три дня как семиглавый дракон аздага перекрывает своим телом реку, оставляя людей без воды. Ему ежедневно приносят в жертву одну девушку, теперь пришла ее очередь. Герой побеждает чудовище и дает народу воду.

По другим представлениям, аздага имеют человеческий облик, но несколько голов. Они до того огромны, что длина усов достигает 3—4 м. Аздага может убить человека и съесть его. Чудовище имеет чудесного коня, обычно достающегося ему после очередной победы. По преданиям, у семиглавых чудовищ аздага семиглавые матери. Аздага в человеческом образе мог иметь и змеинные головы. А в сказке «Иин патшасы Сарыкыз» аздага — огромный баран, имеющий такие рога, из которых свободно можно сделать вместительную костяную кровать. Рога чудовища можно отсечь, когда оно спит. При этом обязательно следует сказать «бисмилла», иначе рог не отрубить (разумеется, «бисмилла» — это уже поздний, привнесенный мусульманством элемент легенды).

²² Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 29; В. П. Кобычев. Из этногенетических преданий ингушей. — «Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1970 году». М., 1971, с. 120.

²³ По фольклорным данным адыгов дракон также перекрывает реку, желая получить в жертву девушку («Сказки адыгских народов». М., 1978, с. 112, 117, 155).

Основываясь на обширном материале реликтовых домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, Г. П. Снесарев делает вывод, что в среднеазиатском варианте легенды о драконе нетрудно различить черты, обнаруживающие его связь с демоническими образами древнеиранской мифологии²⁴. Образ аздага (аждархо и т. п.) встречается у многих народов Поволжья, Приуралья, Средней Азии, Кавказа²⁵. Демон аздага, отмеченный в вышеуказанных регионах, сближается по своему облику и образу действия с ногойским, что говорит о древних культурных связях этих территорий. Вместе с тем мы можем отметить и местные особенности аздага: как у адыгов и лезгин, у ногойцев чудовище выступает и в человеческом облике²⁶, в то время как для духа, бытующего в Средней Азии и в Поволжье эта черта не характерна.

Небесным демоническим существом в верованиях ногойцев выступает *сазаган*. Демон обычно появляется на небе среди туч весной и летом перед дождем. Его появление предвещает обильные дожди и хороший урожай. Это огромное длинное чудовище, похожее на змею. Вместе с тем, согласно утверждениям информаторов, якобы видевших сазагана, его голова напоминает оленю, ибо имеет длинные разветвленные рога. Если дождю предшествует ясная погода, а затем внезапно поднимается ветер, в народе говорят: «Сазаган ойнайды» (сазаган играет). Сазаган усиливает ветер и блеск молнии. Во время грозы сазаган, играючи, может унести дома, вырвать с корнем вековые деревья. После дождя сазаган будто бы уходит в землю, чтобы в нужное время выйти и вновь дать волю накопившейся энергии. В земле, где укрывается сазаган, будто бы образуется глубокая яма. В отличие от духа йин, который является только одному человеку, демона сазаган могут якобы видеть многие лица.

К демонам можно отнести и мифическое существо *емире*. Оно никогда не попадает на глаза людям. Оживая и появляясь ранней весной в земле, емире, поднимаясь на небо, способствует нагреванию воздуха, падая вниз — таянию льда, и вновь уходит в землю. После этого можно начинать весенние сельскохозяйственные работы, выгонять скот на летние пастбища. Старики и ныне определяют начало полевых работ по действиям емире, по традиционным воззрениям проявляющих себя различным образом. Так, считается, что если емире поднялось, а затем опустилось и ушло в землю, то из земли поднимается пар.

В традиционной демонологии ногойцев значительное место занимают духи-хозяева — *ие*. Это *сув иеси* — хозяин воды, *сув анасы* — мать воды, *уйй иеси* — хозяин дома, *ер иеси* — хозяин земли, *коьк иеси* — хозяин неба. Относительно двух последних духов конкретных представлений пока зафиксировать не удалось. Другие же «хозяева» имеют свои характеристики.

Уйй иеси — злой дух, обитающий как в пустующих строениях, так и в жилых домах. Он изображался в облике злой, костлявой старухи, которая старается напасть на всех домочадцев. Днем она сидит где-то в темном месте, а с наступлением сумерек может переставить некоторые предметы во дворе, испугать человека неожиданным криком. Считалось, что встреча с этим духом приводила к психическому расстройству. Кагымшы в данном случае предлагали хозяевам оставить дом и переехать на новое место. Существовало поверье, что хозяева могут вернуться в дом, если, оставив его, проживут несколько лет в другом ауле, расположенном на противоположном берегу реки. Верили, что уйй иеси, при-

²⁴ Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 31.

²⁵ См. «Татары Среднего Поволжья и Приуралья», с. 342; С. И. Руденко. Указ. раб., с. 316—317; А. К. Алекперов. Указ. раб., с. 225.

²⁶ «Сказки адыгских народов», с. 169; Г. А. Гаджиев. Доисламские верования лезгин (по материалам Самурской долины). М., 1977 (автореф. канд. дис.), с. 12.

выкшая к своим домочадцам, уходит за ними, но, не сумев перейти реку, сбивается с пути и не возвращается в прежний дом.

Дух — хозяин дома с аналогичным названием известен карачаевцам и казанским татарам, у башкир он называется *йорт эйдһе*. Однако у этих народов домовый представляется добрым духом. Лишь у западносибирских татар *ой иясе* — враждебное людям существо ²⁷.

У сув иеси под водой имеется свое царство, дворцы, подданные. Сув иеси может выходить из воды, вступать в единоборство с сильными мужчинами. Старик, работавший в молодости водовозом, рассказывал, что каждое утро, когда он брал в реке воду, вода вокруг арбы начинала волноваться, а однажды из реки вышел сув иеси, коренастый старик с длинной бородой, в блестящей одежде. Он начал бороться с водовозом, но водовоз сумел побороть его. Старики думают, что хозяин воды не хочет отдавать свое добро, поэтому иногда старается расправиться с человеком. Бывают и люди, которых хозяин воды почему-то невзлюбил. По словам одного информатора, он хотел напиться в реке и в этот момент услышал слова: «Не пей воду, она не твоя, выпей кровь».

По поверьям, хозяин воды чаще заговаривает с пришедшими за водой понравившимися ему женщинами и старается увести их в свое царство. Это якобы случается ночью. Поэтому ночью или в сумерках старались за водой не ходить. Если сув иеси заговорил с женщиной и увел ее с собой, то она попадает в его царство. Если же женщина не пойдет с хозяином воды, то будет наказана психическим расстройством. Одна старуха рассказывала, что однажды в молодости, когда она брала воду в реке, то услышала членораздельную человеческую речь. Хозяин воды предлагал ей войти в воду. Испугавшись, она убежала, бросив на берегу ведра, и вскоре заболела психическим расстройством. Ее лечили народными средствами: заговорами, различными травами. Рассудок к ней вернулся, но страха перед водой она не сумела перебороть до старости и за водой на речку больше никогда не ходила.

По представлениям стариков, сув иеси особенно любит молодых людей, а поэтому и в реках чаще тонут молодые люди. Думают, что хозяину воды нужны крепкие рабочие руки. Утонувшие продолжают жить и работать в подводном царстве. Один из информаторов утверждал, что хозяин воды иногда ходит по воде, обзорежая свои владения, и у него есть имя Ильяс. Однако другие информаторы это не подтвердили.

Поверье в *сув анасы* (букв. мать воды) распространено у кубанских ногайцев, которые живут на берегах рек Кубани, Малого и Большого Зеленчуков. Среди степных ногайцев, где нет рек, представление о данном существе зафиксировано лишь у нескольких стариков. Согласно объяснениям информаторов, сув анасы вечером выходит из воды в облике красивой девушки и старается заманить юношей в свое царство. Поэтому, каким бы сильным молодой человек ни был, он один вечером не должен ходить на реку купаться. Его обязательно должен кто-то сопровождать, пусть даже ребенок.

Образ водяного известен казанским татарам (*су-ияси, су-анасы, су-басы*), башкирам (*һыу эйдһе*), кумыкам (*суванасы*), карачаевцам (*суу анасы*) ²⁸. Слабые отголоски представлений о «хозяине воды» обнаружены и у туркмен ²⁹.

²⁷ Кайюм-Насыров. Указ. раб., с. 12, 13; С. И. Руденко. Указ. раб., с. 319; Ф. Т. Валеев. Указ. раб., с. 325. У карачаевцев домовый (юй ийсен) «представлялся в виде длинноволосой женщины, которую можно превратить в слугу человека, отрезав и спрятав ее волос» («Народы Кавказа», т. I. М., 1960, с. 263).

²⁸ Кайюм-Насыров. Указ. раб., с. 4, 5; С. И. Руденко. Указ. раб., с. 318; С. Ш. Гаджиева. Указ. раб., с. 324, 325; «Народы Кавказа», т. I, с. 263.

²⁹ В. Н. Басилов. Хозяйство западных туркмен-ёмудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования. — «Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана». Л., 1973, с. 201.

Интересно сообщение одного информатора о наличии хозяина (*ие*) у дерева. В одном дворе росла яблоня. Она ежегодно буйно цвела и хорошо плодоносила. Созревание яблук происходило одновременно, но ни одно яблоко на землю не падало. Как только хозяин дома намеревался собрать урожай, яблоки ночью исчезли все до единого. Так продолжалось несколько лет. Местный знахарь (*эмши*) объяснил, что у дерева есть «хозяин» (*иели терек*), который находится во дворе и, услышав, что хотят снять яблоки, тут же собирает своих друзей и опережает людей. Хозяин дома решает срубить дерево. Через некоторое время, подвергнувшись нападению духа, он заболел и умер. По поверьям карачаевцев, каждый участок земли имел своего духа — «хозяина» (*джер ийеси*)³⁰.

О духах *пари* удалось собрать довольно скудные сведения. Важно подчеркнуть, что, в отличие от азербайджанцев, у которых этот персонаж мифологии ираноязычных народов присутствовал «исключительно в сказках»³¹, у ногайцев *пари* были действующим лицом народных верований. Считалось, что *пари* можно заставить работать на себя. По рассказам, *пари* может встретиться вечером. *Пари*, как правило, имеет образ женщины и обольщает мужчин. Встретившись с мужчиной, *пари* не оставляет его в покое, домогаясь физической близости с ним. Рассказывают, например, что в ауле Икон-Халк молодой человек в степи вечером встретил группу женщин, которые попросили его сойти с коня. Одна из них ему очень понравилась. Казалось, что и она отвечала взаимностью, ибо все время находилась рядом. Увлеченный ею, путник остался в степи на ночь. На рассвете женщины исчезли. Вышедшие на работу люди нашли путника лежащим без памяти на земле и привезли домой. Мужчина несколько дней болел. Он не раз видел в окне ночную красавицу, выходил на улицу, но женщины не было. Он рассказал обо всем друзьям, которые привели к нему *эмши*. Знахарь сказал, что это была *пари* и она теперь может появиться перед ним в любом образе; он дал амулет (*дуа*) и предупредил, чтобы мужчина имел при себе ружье и стрелял в духа. Через некоторое время мужчина поехал в степь, навстречу ему вышла женщина-дух. Мужчина решил застрелить ее, но она тотчас же исчезла, вместо нее появилась собака, которая забежала то с одной, то с другой стороны. Мужчина выстрелил, и собака сразу же скрылась с глаз. После этого *пари* он больше не встречал.

Упоминание о духе *пери* есть в ногайской эпической поэме «Орак и Мамай». Один из героев поэмы, хан Исмаил, семь лет пробыл под землей и вышел на поверхность с длинными волосами и когтями, похожий на дьявола, научившись «мудрости *пери*», т. е. колдовству³².

Данная статья — первое обобщение материалов по традиционной демонологии ногайцев, и естественно ожидать, что в ходе дальнейших полевых работ появятся новые сведения, которые дополнят изложенные здесь данные. Приведенные в статье материалы — новое подтверждение того, что единой мифологии тюркоязычных народов нет. Как и другим гюркским народам, ногайцам свойственны специфические черты демонологических воззрений, что объясняется особенностями их этнической истории. Образы демонологии, указывающие на генетические и культурные связи ногайцев с широким кругом других народов, служат важным источником для исследования ранних этапов истории ногайцев.

Тщательное изучение ногайских поверий важно и для успешной борьбы с еще существующими религиозными предрассудками, бытующими в сознании некоторой части населения. Научное объяснение исторических корней традиционной демонологии, несомненно, будет способствовать работе по атеистическому воспитанию трудящихся.

³⁰ «Народы Кавказа», т. I, с. 263.

³¹ А. К. Алекперов. Указ. раб., с. 219.

³² В. М. Жирмунский. Указ. раб., стр. 386.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

М. В. Крюков

ЧТО ТАКОЕ СЧАСТЬЕ!

[опыт диахронного исследования
социальной психологии
в древнекитайском обществе]

«...Не совсем еще приходя в себя, я стал прислушиваться к глухому треску хлопущек, и мне казалось, что гул этот, сливаясь с массой танцующих в воздухе снежинок, окутывает весь Лучжэнь. Грохот хлопущек помог мне немного рассеяться, и я почувствовал себя лучше. Сомнения и тревоги, которые я испытывал накануне, были развеяны торжеством моления о счастье...»

Так описывал китайский писатель Лу Синь традиционный деревенский ритуал моления о счастье, который ему довелось наблюдать весной 1924 г.¹

Почти двадцатью веками раньше философ Ван Чун писал в своем трактате «Критические рассуждения» о том, что в его время «люди верили в необходимость совершения жертвоприношений и считали, что приносящий жертвы непременно обретет счастье»².

А из-под кисти предшественника этого древнекитайского мыслителя, где-то на грани II и I тысячелетий до н. э., появилось следующее стихотворение:

С почтеньем очаг возжигают — достойно хвалы,
И с жертвенным мясом готовят большие столы.
И жарят, кто мясо, кто печень тогда на огне —
В смирении строгом присутствовать — старшей жене;
И много сосудов расставила ныне она.
Я званным гостям наливаю в их чары вина;
Ответные чары скрестились с различных сторон,
И весь мы исполним обряд, как предпишет закон.
Улыбки и наша беседа пристойны вполне,
И духохранитель является ныне ко мне.
И счастьем великим меня награждают за труд,
На тысячи лет долголетием мне воздадут!³

Моления о счастье оказываются поразительно устойчивым компонентом традиционной китайской обрядности на всем протяжении древности и средневековья вплоть до нового и новейшего времени. Внешняя форма этого ритуала почти не изменилась за три тысячелетия. Менялось другое — само содержание понятия «человеческое счастье».

¹ Лу Синь. Собрание сочинений, т. 1. М., 1954, с. 304.

² Ван Чун. Луньхэн (Критические рассуждения), т. 2. Шанхай, 1934, с. 181 (на кит. яз.).

³ «Шицзин». М., 1957, с. 287.

В наши дни социолог, задавшийся целью изучить современные представления о том, что такое счастье, чаще всего обращается к методу анкетирования. И при этом заботится, чтобы исследование отвечало по крайней мере двум требованиям: во-первых, выборка должна быть достаточно представительной, во-вторых, она должна быть случайной.

Историк лишен возможности пользоваться анкетой. В его распоряжении нет информаторов, которым можно задать вопрос. Он имеет дело с пожелтевшими от времени страницами древних сочинений. И беда историка заключается в том, что принципиальная трудность изучения древней истории народов мира обусловлена отнюдь не только разрозненностью и лапидарностью дошедших до нас исторических источников, но и еще одним обстоятельством. Современному исследователю крайне трудно вести диалог с автором изучаемого им источника, потому что оба они подходят к этому источнику со своими собственными, не всегда идентичными требованиями. Это верно даже в отношении тех историографов древности, которые подобно греку Полибию и китайцу Сыма Цяню писали свои книги, чтобы рассказать о выведенных ими исторических закономерностях читателям грядущих поколений. Уделяя много внимания обоснованию своих концепций, они и не подозревали, что историк, живущий в XX в., будет искать в их сочинениях ответ на такие вопросы, над которыми они вообще не задумывались. Не случайно поэтому при изучении важных проблем древней истории человечества мы постоянно ощущаем острый дефицит исторического факта.

Но историк вынужден быть оптимистом. Выход из этого затруднительного положения он видит не только в том, что сумма имеющихся в нашем распоряжении источников пусть медленно, но все же непрерывно и неуклонно увеличивается за счет новых находок, каждая из которых вселяет в исследователя надежду на будущие еще более важные открытия. Историк стремится, если так можно выразиться, повысить КПД механизма извлечения фактов истории из совокупности уже известных нам источников. Поиск путей, для анализа источников с иных чем ранее точек зрения, может способствовать более полному раскрытию содержащейся в них потенциальной информации.

И вот порой оказывается, что давно известный и хранящий упорное молчание по поводу кардинальных проблем социальной и этнической истории народа источник вдруг может заговорить. Нужно только сформулировать наши вопросы так, чтобы они стали понятны незримому информатору, стоящему за строчками древнего текста.

Наиболее подходящими для нашего исследования, которое по аналогии с обработкой результатов анкетирования количественными методами можно назвать «палеосоциологическим», представляются древнекитайские источники, по своему характеру весьма напоминающие ответы опрашиваемых на вопросы интервьюера. Для изучения исторической трансформации понятия «счастье» в древнем Китае наибольшее значение имеют лапидарные эпиграфические памятники — надписи, на которые историк привык смотреть с известной долей скептицизма. Действительно, они слишком отрывочны и кратки для того, чтобы дать непосредственный материал для изучения социально-экономических проблем древнекитайского общества. Но в то же время надписи обладают двумя важными достоинствами: во-первых, они достаточно многочисленны, а это дает возможность подойти к ним с количественными оценками; во-вторых, «выборка» дошедших до нас текстов является, разумеется, случайной.

Первый временной срез нашего исследования — X—IX вв. до н. э. Это время принято называть эпохой Чжоу, а интересующие нас свидетельства содержатся в чжоуских надписях на бронзовых предметах — текстах, украшающих внутренние стенки металлических ритуальных сосудов для принесения жертв предкам.

Наиболее типичной для чжоуских надписей X—IX вв. является ситуация, при которой аристократ заказывал сосуд для жертвоприношений, приурочив это к какому-нибудь важному событию в своей жизни. Чаще всего поводом для изготовления сосуда была та или иная милость, оказанная верховным правителем, будь то устное поощрение за службу, подарок или назначение на должность. В сочинявшейся по этому поводу надписи тщательно фиксировались все «добрые слова», сказанные правителем в адрес виновника торжества. Яркими красками рисовалась картина торжественного акта, когда с первыми лучами восходящего солнца герой входил во дворец, чтобы удостоиться особых почестей и быть отмеченным среди ему подобных. Разумеется, составитель надписи не жалел красноречия, характеризуя и сам повод для совершения этой церемонии — удачный военный поход или иное проявление безграничной преданности своему властителю. Не удивительно поэтому, что владетель жертвенного сосуда оказывался идеальным воплощением всех мыслимых человеческих достоинств, неким абстрактным монументальным образом, а не реальной личностью с ее положительными и отрицательными чертами. Эту особенность жанра прекрасно понимали сами древние китайцы: в одном из несколько более поздних сочинений мы находим следующее определение того, что такое надпись на сосуде для жертвоприношений: «Она служит для возвеличивания достоинств предков и передачи памяти о них последующим поколениям. У каждого предка были достоинства и недостатки. Но смысл надписи заключается в восхвалении достоинств и в умолчании о недостатках...»⁴.

Подобный характер этих источников отнюдь не радует историка, который хотел бы извлечь из них побольше достоверных сведений о различных сторонах жизни чжоуского общества. На деле же оказывается, что, по-видимому, заведомо преувеличены и недостоверны приводимые в надписях данные о численности войск, участвовавших в сражениях, о количестве обезглавленных и взятых в плен врагов и т. д.

И все-таки чжоуские надписи — ценнейший исторический источник. Как бы ни преувеличивал автор текста значение содеянного, он не мог не мыслить привычными для него категориями. Поэтому надписи позволяют нам реконструировать особенности идей и представлений древних китайцев начала I тысячелетия до н. э.⁵, в том числе и интересующих нас в данном случае представлений о том, что такое человеческое счастье. Ведь бронзовые сосуды, на которых мы находим эти надписи, были предназначены для жертвоприношений усопшим предкам, чтобы заручиться их поддержкой и благословением. «Я сделал священный сосуд в честь моих величественных предков, — читаем мы в одном из текстов, вполне типичном для этой категории эпиграфических памятников, — чтобы использовать его для принесения жертв. Да ниспошлют они мне здоровье и радость, да одарят они меня своим заступничеством,

⁴ «Лицзи» («Записки о ритуале»). Шанхай, 1936, с. 223 (на кит. яз.).

⁵ См., например, К. В. Васильев. Религиозно-магическая интерпретация власти вана в западночжоуских эпиграфических текстах. — «Китай: общество и государство», М., 1973, с. 7—12.



Рис. 1. Древнекитайская надпись IX в. до н. э. с заключительной формулой: «Да будет ниспослано тебе долголетие и хорошая смерть» (из фондов Шанхайского исторического музея)

долголетием и спокойной кончиной!»⁶. Вот он — ответ на заданный нами вопрос: «Что нужно Вам для того, чтобы быть счастливым?» (рис. 1).

Систематизируя полученные ответы, мы можем прийти к выводу, что представление о человеческом счастье включало в чжоуском Китае несколько четко сформулированных компонентов.

Во-первых, чжоуские аристократы мечтали обрести долголетие. «Десять тысяч лет жизни!» звучало для человека той эпохи как пожелание счастья, а в идеале долголетие рисовалось даже «беспределльным»⁷.

Но даже примиряясь с мыслью о том, что рано или поздно им все-таки придется умереть, власть имущие мечтали о «хорошей смерти», ибо счастлив тот, кто умер достойно⁸.

Во-вторых, аристократы эпохи Чжоу мечтали о радостях жизни, ассоциировавшихся в их представлениях со здоровьем и весельем⁹. К сожалению, наш источник не сообщает более подробных сведений об этом аспекте понимания человеческого счастья.

В-третьих, его необходимым атрибутом в древнем Китае было многочисленное потомство. Дети — продолжение рода, звенья единой цепи, связывающей будущее с прошлым, олицетворяющие единство кровнородственного коллектива. Дети будут совершать жертвоприношения

⁶ Го Можо. Лянчжоу цзиньвэнь цы даси (Общий свод надписей на бронзовых сосудах эпохи Чжоу), т. 7, Пекин, 1958, с. 124 (на кит. яз.).

⁷ Там же, с. 84.

⁸ Там же, с. 106.

⁹ Там же, т. 6, с. 72.

отцам точно так же, как те приносят жертвы своим предкам. Чем больше будет детей, тем обильнее будут подношения, тем радостнее будет душам усопших. Не случайно в древнем Китае бездетность жены была официальным основанием для того, чтобы муж прогнал ее из своего дома. Предаваясь грезам о том, что предки ниспошлют ему «счастье без границ и пределов»¹⁰, чжоусец мечтал о целых шеренгах детей и внуков. Ему импонировала мысль о «ста сыновьях и ста дочерях», а число внуков в этом случае должно было быть никак не меньше тысячи¹¹. Заметим попутно, что устойчивое представление о многочисленном потомстве как гарантии счастья было в древнем Китае одним из факторов, стимулировавших высокий уровень прироста численности населения (разумеется, в пределах, соответствующих в целом древним обществам)¹².

ЗА СЕМЬЮ ПЕЧАТЯМИ

*«Созвучья слова не случайны!
Пусть связь речений далека,
В ней неразгаданные тайны
Всегда живого языка»*
(Валерий Брюсов)

Второй хронологический срез нашего исследования — V—III вв. до н. э. — время, вошедшее в историю под названием «Борющихся царств». Это был период важных сдвигов в разных областях жизни древнекитайского общества, когда многое, казавшееся ранее незыблемым и вечным, уже отжило свой век и уступило место новому.

Можно с уверенностью сказать, что эпиграфические памятники середины I тысячелетия до н. э., являющиеся для нас основным источником сведений по избранной теме, относятся к числу наименее изученных. Это полностью справедливо и в отношении принципиально нового исторического источника, появляющегося в это время, — сфрагистики, или надписей на печатах.

Хотя первые публикации печатей V—III вв. до н. э. появились в Китае очень давно, еще в XII в. ученые долгое время не умели отличать их от аналогичных предметов более позднего времени. Лишь в XIX в. Чжэн Цинлин впервые выделил группу печатей, которую он датировал доханьским временем; тем самым внимание ученых было привлечено к неизвестной ранее категории письменных памятников древнего Китая.

В 30-е годы нашего столетия были опубликованы первые специальные исследования печатей периода «Борющихся царств». Особое место среди них занимают работы Хуан Биньхуана — известного художника и специалиста по древнекитайской палеографии. Хуан изучил упоминания о древних печатах, встречающиеся в летописях, и пришел к выводу, что в период «Борющихся царств» возник обычай запечатывать письма глиняной пломбой с оттиском. Одна из древнекитайских хроник, например, донесла до нас свидетельство о «запечатанном письме», которое было отправлено полководцем Цзи Уцзы своему правителю после взятия вражеской крепости¹³. Какие же иероглифы вырезались в ту эпоху на такого рода печатах?

Среди полутора тысяч печатей V—III вв., сохранившихся до нашего времени, можно выделить три основные категории.

¹⁰ Там же, т. 7, с. 150.

¹¹ *Ло Чжэньюй*. Сяньдай цзицзинь вэньцунь (Свод надписей на бронзовых сосудах эпохи трех династий), т. 10, Пекин, 1937, с. 44.

¹² Подробнее см. *В. И. Козлов*. Этническая демография. М., 1977, с. 117.

¹³ «Гоюй» («Речи царств»). Шанхай, 1958, с. 66 (на кит. яз.).

Первая из них содержит надписи с обозначением должности владельца печати. Это — атрибут власти чиновника, получаемый им одновременно со вступлением на пост. Такие казенные печати с надписями представляют большой интерес для историка, потому что позволяют уточнить административную номенклатуру и содержат упоминания географических названий — территориальных единиц, таможенных застав и т. д.¹⁴.

Вторая категория печатей отличается от первой тем, что надписи на них включают только имя владельца. Это личные печати, служившие для отправки частных писем и иной неофициальной корреспонденции. Упоминаемые на них фамилии и имена — богатейший источник для исследователя антропоники древнего Китая, до сих пор освоенный далеко не достаточно.

И, наконец, третья категория — печати с благожелательными надписями. Запечатывая письмо какому-нибудь своему знакомому, древний китаец середины I тысячелетия до н. э. зачастую оставлял на нем оттиск с пожеланием адресату счастья и благополучия. Вот эта-то категория древнекитайских печатей и представляет для нас особую ценность, хотя она обычно игнорируется специалистами по древней истории Китая, продолжая оставаться для них «книгой за семью печатями». Счастливым исключением в этом смысле явились исследования Сунь Гуаньвэня, который уделил данному аспекту древнекитайской сфрагистики большое внимание в лекциях, читавшихся им в конце 50-х годов в Пекинском университете. Именно там я впервые познакомился с тем, как представляли себе человеческое счастье «люди Срединных царств» V—III вв. до н. э.

На первый взгляд, может показаться, что представляли они себе его в сущности так же, как и их далекие предки. Пожелания долголетия и обильного потомства мы только что видели в чжоуских надписях X—IX вв. до н. э. Древний китаец эпохи «Борющихся царств» обращался к друзьям, желая им «тысячу осеней» или «десять тысяч лет»¹⁵; к последнему выражению восходит современное китайское «Да здравствует!» (*вань-суй* — ср. японское «*банзай*»).

Но наряду с этим наше внимание привлекают и новые формулы, не встречавшиеся в более ранних источниках.

Это прежде всего большой набор разнообразных пожеланий, связанных со знатностью и богатством. Иногда они формулируются в общей форме — «быть богатым и знатным», «жить богато». В других случаях мысль облекается в более конкретную форму — хорошему человеку желают «получить тысячу золотом», «непреренно обрести тысячу золотом», «непреренно обрести золото» или даже «непреренно получить тысячи и десятки тысяч», «стать богатым и получить десять тысяч золотом» и т. д.¹⁶.

Вторая группа ранее не встречавшихся пожеланий связана со служебной карьерой. В знак душевного расположения человеку желали «непреренно получить должность», «обрести спокойствие на служебном посту» или «занимать должность чиновника в течение долгого времени»¹⁷.

Почти все эти составные части представления о счастье присутствуют и в обобщенной характеристике «пяти проявлений счастья», содержащейся в главе «Великий план» одного из важнейших древнекитайских собраний памятников — «Книги истории». Точно датировать текст этой главы трудно, однако несомненно, что он был составлен не ранее

¹⁴ Хуан Биньхун. Гу инь гайлунь (О древних печатях). — «Дунфан цзачжи», т. 27, № 2, с. 74.

¹⁵ Чэнь Ханьди. Фулу сюаньцзан синь хойцунь (Коллекция печатей из студии Фулу). [б. м., б. г.], т. 1, с. 25.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

второй четверти I тысячелетия до н. э., т. е. примерно в то же время, к которому относятся рассмотренные нами печати, или несколько раньше.

«Первое проявление счастья, — читаем мы в „Книге истории“, — долголетие, второе — богатство, третье — здоровье тела и спокойствие духа, четвертое — любовь к целомудрию, пятое — спокойная кончина, завершающая жизнь»¹⁸.

Но почему из числа столь многочисленных в V—III вв. до н. э. желаний богатства, знатности и служебной карьеры в «Книге истории» зафиксировано лишь первое, а в источниках X—IX вв. до н. э. они вообще отсутствуют? Что это — случайность или закономерность?

ПОПЫТКА СОЦИАЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

«Если хочешь быть счастливым — будь им!»

(Козьма Прутков)

Мы, несомненно, допустили бы ошибку, если бы сделали на основании рассмотренного материала вывод о том, что чжоуские аристократы были равнодушны к земным благам и такие понятия, как богатство и знатность, не волновали их. Как раз наоборот: на различиях в социальном и имущественном положении человека в обществе зиждилась в начале I тысячелетия до н. э. вся иерархия социальных отношений. Однако в понимании сути общественной структуры чжоуской эпохи мнения современных исследователей расходятся.

Согласно одной точке зрения, многочисленные факты наличия в древнекитайском обществе эпохи Чжоу имущественного неравенства являются бесспорным доказательством существования в это время частной собственности на орудия и средства производства: «имущественное неравенство» необходимо предполагает, что ваны (верховные правители. — М. К.) и знать монопольно распоряжались богатствами, рядовые сородичи не имели на них никаких реальных прав, иначе говоря, эти богатства были не родовой, а частной собственностью»¹⁹.

В литературе мы можем найти и другую точку зрения на характер общественных отношений в эпоху Чжоу. Положение человека в обществе определялось принадлежностью к определенному социальному слою или рангу, в основе которой лежали узы генеалогического родства. Старший сын наследовал ранг своего отца, младшие сыновья спускались на одну ступеньку ниже. В своей совокупности социальные ранги составляли иерархическую лестницу, с которой была связана система собственности и отчуждения общественного продукта. Представитель каждого ранга имел право на присвоение более значительных материальных благ, чем лица, стоявшие в социальной иерархии ниже его. «Таким образом, в основе имущественного неравенства в чжоуском обществе лежало неравенство социальное, а не наоборот: представитель социального слоя был знатен не потому, что он богат, а, напротив, он был богат потому, что знатен»²⁰.

Представляется, что приведенные выше наблюдения над содержанием понятия «счастье» в чжоуском Китае свидетельствуют скорее в пользу второй точки зрения. Богатство, органически связанное со знатностью, было наследственным правом аристократа. Родившемуся знатным богатство было обеспечено, а простолюдин не мог обрести его ни при каких обстоятельствах. Поэтому-то богатство и не относилось чжоусцами к числу тех благ, обладание которыми зависело от счастливого стечения жизненных обстоятельств. Ведь, как утверждал древнекитай-

¹⁸ «Древнекитайская философия», т. 1, М., 1972, с. 111.

¹⁹ Ю. И. Семенов. Советские историки о становлении классового общества в древнем Китае. — «Народы Азии и Африки», 1966, № 1, с. 157.

²⁰ «История Китая с древнейших времен до наших дней». М., 1974, с. 14—15.

ский философ Сюньцзы, «счастьем называется везение»²¹. Богатство же в чжоуское время определялось в момент, когда человек появлялся на свет.

Развитие частной собственности на землю, узаконенной лишь в середине IV в. до н. э. в результате реформ Шан Яна, подорвало основу традиционной системы социальных рангов чжоуской эпохи. Суть кризиса этой системы лаконично и убедительно изложена одним древнекитайским сановником VI в. до н. э.: «Родившийся в смутный век может быть знатным, но бедным!»²². С появлением частной собственности на основное средство производства — землю — богатство перестало быть само собой разумеющимся атрибутом знатности. Богатым теперь мог стать и незнатный. К богатству надо было стремиться и добывать его в жизненной борьбе. Богатство стало «проявлением счастья».

В условиях чжоуской системы социальных рангов человек ни при каких обстоятельствах не мог подняться вверх по иерархической лестнице. «Вертикальная социальная мобильность» в обществе Чжоу была практически равна нулю. Реформы Шан Яна изменили положение. Разбогатевшим представителям низших социальных рангов (например, купцам, которые раньше причислялись к тому же социальному слою, что и земледельцы-простолюдины) была теперь открыта дорога наверх. Шан Ян ввел, как известно, новую систему рангов, приобрести которые можно было за деньги. Так на иной основе решалось главное противоречие позднечжоуского общества: знатность и богатство снова стали совпадать, но в отличие от прежних времен знатным теперь становился тот, кто был богат. Этим, надо полагать, и объясняется превращение знатности в «проявление счастья», которое человек мог обрести при благоприятных обстоятельствах, когда ему «везло».

Отражением социально-экономических сдвигов в чжоуском обществе были и перемены, происходившие в середине I тысячелетия до н. э. в статусе должностных лиц. Чиновничьи должности в эпоху Чжоу были наследственными. В надписях на бронзовых предметах X—IX вв. до н. э. мы находим многочисленные указания на то, что аристократ занимал, как правило, ту же должность, которая принадлежала ранее его отцу, деду и т. д. «Приказываю тебе, Юй, следовать образцу и быть преемником твоему предку Наньгуну!»; «Я только руководствуюсь образцом, заключенным в повелении прежних ванов, и приказываю тебе наследовать должность твоего усопшего отца и предков», — эти и им подобные надписи²³ в достаточной мере характеризуют положение, при котором обладание должностью было наследственной привилегией аристократа. Но по мере углубления кризиса чжоуской системы социальных рангов все более решительные возражения начинает вызывать и практика наследственных должностей. Еще философ Моцзы в V в. до н. э. ратовал за принцип отбора кандидатов на должности по их способностям, а не по происхождению²⁴. В период «Борющихся царств» правитель назначал на должности и смещал с них по собственному усмотрению, отказавшись от традиционного порядка. Отсюда превращение успешной служебной карьеры в желанный идеал, который мог осуществиться, а мог так и остаться светлой мечтой. Подобно богатству и знатности, обладание должностью стало в это время результатом стечения благоприятных обстоятельств, создать которые могли целенаправленные действия человека.

²¹ «Сюньцзы иньдэ» («Индекс к трактату „Сюньцзы“»). Пекин, 1950, с. 63 (на кит. яз.).

²² J. Legge. Chinese classics, v. VIII, Peiping, 1939, p. 493.

²³ К. В. Васильев. Указ. раб., с. 11.

²⁴ «Моцзы иньдэ» («Индекс к трактату „Моцзы“»). Бэйпин, 1948, с. 8—14 (на кит. яз.).

«Счастье влюбленным!

А тот, кто не знает любви, да погибнет.

Дважды погибель тому, кто запрещает любовь!»
(Надпись на стене дома в Помпеях)

Древние римляне имели обыкновение украшать подобными надписями стены своих домов²⁵. Их древнекитайские современники помещали формулы с пожеланиями счастья на зеркалах, тканях, предметах обихода, поясных пряжках и даже на черепице, венчавшей край крыши. Эти эпиграфические памятники ханьского времени (III в. до н. э.—III в. н. э.) являются главным источником для наших суждений о третьем хронологическом срезе исследования об эволюции древнекитайских представлений о счастье.

Благожелательные формулы ханьской эпохи обладают более четкими и стабильными внешними признаками по сравнению с предшествующим временем. В большинстве своем они состоят из четырех слов, разделенных на два парных сочетания. Не удивительно, что стилизованные написания соответствующих иероглифов имели не только информативное, но и декоративное назначение (рис. 2). Что же касается содержания этих формул, то в них отчетливо прослеживаются как традиционные компоненты, существовавшие неизменно с чжоуского времени, так и явно нечто новое.

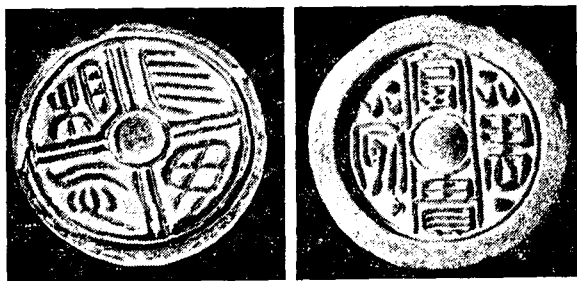


Рис. 2. Концевая черепица ханьского времени с декоративными иероглифическими надписями: «десять тысяч лет жизни» и «богатство и знатность» (из фондов Пекинского исторического музея)

Многочисленны и разнообразны в эпоху Хань пожелания долголетия. Для них наиболее типичны словосочетания *янь-нянь* (продлить годы), *и-шоу* (увеличить долголетие), *цян-цю* (тысяча осеней), *вань-суй* (десять тысяч лет). Кроме того, нередко встречаются метафорические пожелания типа «чтобы долголетие было подобно металлу и камню»²⁶, «чтобы жизненная сила была словно горная скала»²⁷ и т. д.

Ничего принципиально нового не находим мы и в пожеланиях многочисленного потомства. Стандартный компонент формул этой категории — слова *цзы-сунь* (дети и внуки). В одних пожеланиях речь идет о том, чтобы «детей и внуков был полон дом»²⁸, в других — приблизительно указывается оптимальное количество потомков. Древние китайцы эпохи Хань были более рационалистичны, чем их далекие предки чжоуского времени, и не помышляли о сотнях и тысячах детей и внуков. «Во-

²⁵ Ф. А. Петровский. Латинские эпиграфические стихотворения. М., 1962, с. 138.

²⁶ В. Karlgren. Early Chinese mirror inscriptions.—«Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 1934, № 6, p. 2.

²⁷ Там же, с. 3.

²⁸ Ван Шилунь. Хань лючао цзинмин чутань (Предварительное исследование надписей на зеркалах эпохи Хань и Шести династий).—«Каогу тунсюнь», 1958, № 12, с. 87.

семь сыновей и двенадцать внуков»²⁹, «десять сыновей и пять дочерей»³⁰ — такие количественные показатели представлялись им вполне приемлемыми.

Большое внимание уделялось в пожеланиях проблеме радостей жизни. Если римляне считали, что «бани, вино и любовь разрушают вконец наше тело, но и жизнь создают бани, вино и любовь»³¹, то древние китайцы последних веков до нашей эры относили к главным радостям жизни вино, музыку и женскую красоту. Отсюда настраивающие на оптимистический лад пожелания вроде «пусть рядом с тобой всегда будут красавицы, пока ты способен видеть свет солнца»³², «да будет у тебя довольно вина и закуски»³³, «пусть девушки прислуживают тебе со свирелями и гуслями»³⁴ и т. д.

Надежной гарантией обладания этими земными благами были в ханьском обществе деньги и поэтому пожелания счастья часто облекались в формулу «тысяч и десятков тысяч монет ежедневного дохода» или «тысяч даней зерна в день»³⁵. Рекламируя свой товар, ремесленник-зеркальщик обещал: «Купивший это зеркало обогатит свою семью»³⁶. Некоторые пожелания были обращены специально к торговцам («если это зеркало будет носить при себе купец, да будет у него вдоволь золота и денег»³⁷, но были учтены также интересы землевладельца («пусть вовремя пройдут дожди и пять видов злаков дадут обильный урожай»³⁸) и хозяина скотоводческой фермы («да размножатся в изобилии шесть видов скота»³⁹). Будет богатство, будет и знатность: ранги знатности покупались за деньги; не случайно богатство и знатность часто упоминаются в одном и том же пожелании⁴⁰.

Богатство открывало дорогу и к служебной карьере. Поэтому мастер-зеркальщик, предлагавший свой товар покупателю, стремился заинтересовать его перспективой занятия должности («пусть тот, кто будет носить это зеркало, займет высокий пост»⁴¹), а тем, кто уже стал чиновником, пообещать «прибавку к жалованью»⁴². Вершиной чиновничьей карьеры считалась должность одного из трех высших сановников империи, и поэтому пожелание продвинуться по служебной лестнице до поста этих «трех гунов» должно было импонировать самолюбию чиновника⁴³. Разумеется, это было доступно не каждому, зато надеяться на получение хотя бы маленькой должности, чтобы занять место «справа от других»⁴⁴, мог любой состоятельный человек. Если же самому ему уже поздно мечтать о карьере, то приятно услышать такое пожелание, обращенное к его сыновьям⁴⁵.

До сих пор мы перечисляли те «проявления счастья», которые сформировались в представлениях древних китайцев еще до эпохи Хань. Что же принципиально нового внесла эта эпоха в рассматриваемое нами понятие?

²⁹ В. Karlgren. Указ. раб., с. 3.

³⁰ Ван Шилунь. Указ. раб., с. 86.

³¹ Ф. А. Петровский. Указ. раб., с. 116.

³² Ван Шилунь. Указ. раб., с. 86.

³³ В. Karlgren. Указ. раб., с. 3.

³⁴ Там же.

³⁵ «Сяосяо цзингэ цзиньши вэньцзы» («Надписи на металле и камне из собрания Сяосяо цзингэ»). [б. м., б. г.], т. 13, с. 32 (на кит. яз.).

³⁶ Ван Шилунь. Указ. раб., с. 86.

³⁷ Там же, с. 87.

³⁸ Там же, с. 86.

³⁹ Там же.

⁴⁰ См. выше, рис. 2.

⁴¹ Ван Шилунь. Указ. раб., с. 87.

⁴² Там же.

⁴³ «Сяосяо цзингэ...», т. 13, с. 31.

⁴⁴ «Хунань чуту тунцзин тулу» («Каталог бронзовых зеркал из провинции Хунань»). Пекин, 1960, с. 103 (на кит. яз.).

⁴⁵ Ван Шилунь. Указ. раб., с. 86.

В конце III в. до н. э. в политической жизни древнего Китая произошло немаловажное событие: правителю одного из царств удалось присоединить к своей территории все прочие государственные образования и тем самым объединить страну. Возникла первая в истории Китая единая централизованная империя Цинь, на смену которой пришла империя Хань. Это был период интенсивной консолидации этнической общности древних китайцев⁴⁶. Одним из проявлений этого процесса была стабилизация этнического самосознания древних китайцев, главным компонентом которого являлось противопоставление их самих всем прочим народам; последние получили наименование «варвары четырех стран света».

В условиях, когда империя Хань вела постоянные войны с соседями, древние китайцы стали считать одним из условий обретения личного счастья военные успехи за рубежами страны. Постепенно вошло в моду желать самим себе и своим ближним, чтобы «варвары четырех стран света подчинились», причем лучше всего «по своей собственной воле»⁴⁷. Аналогичные формулы красовались даже на домах жителей столицы: «Пусть придет к тебе радостная весть о разгроме варваров!»⁴⁸.

ЧТО В ИМЕНИ ТВОЕМ!

*«Назови хоть горшком — только в печь не ставь.»
(Русская народная пословица)*

Но оставим на время ханьский Китай и перенесемся в средневековую Италию.

Верона. Сад Капулетти. Джульетта выходит на балкон и произносит свой знаменитый монолог, не подозревая о том, что ее возлюбленный наблюдает за ней из-за деревьев:

Ромео! о зачем же ты Ромео!..	Что в имени? То, что зовем мы розой,—
Одно ведь имя лишь твое — мне враг,	И под другим названием сохранило б
А ты — ведь это ты, а не Монтекки...	Свой сладкий запах...

Джульетта, уверенная в том, что и без имени Ромео «хранил бы все милые достоинства свои», убеждала его «сбросить это имя», а Ромео, не в силах противоречить своей избраннице, соглашался с нею. Но мы-то теперь хорошо знаем, что Джульетта была права. Личное имя — это своего рода социальный знак⁴⁹. При этом социальная обусловленность имени не только в том, что оно — пароль, обозначающий принадлежность своего носителя к тому или иному общественному кругу⁵⁰. В совокупности личных имен, бытующих в определенную эпоху у того или иного народа, в какой-то мере отражается социальная психология этой эпохи.

Для древнекитайских имен было характерно то, что, во-первых, раз навсегда установленного, зафиксированного имени не существовало и, во-вторых, имена имели прозрачную этимологию. Давая имя своему ребенку, родители желали ему обрести в будущем качества, выраженные в его имени. Таким образом, за некоторыми исключениями в древнекитайской антропонимии господствовали имена-пожелания. Не случайно в VIII в. до н. э. сановник одного из царств древнего Китая, узнав, что правитель назвал своего сына Чоу (Враг), воскликнул: «Какое странное имя! Имя должно выражать то, к чему стремятся...»⁵¹. Дей-

⁴⁶ М. В. Крюков, М. В. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978, с. 284—285.

⁴⁷ Ван Шилунь. Указ. раб., с. 86.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ В. А. Никонов. Имя и общество. М., 1974, с. 12—27.

⁵⁰ Там же. с. 20

⁵¹ J. Legge. Указ. раб., т. VII, с. 38.

ствительно, преобладавшие среди древних китайцев имена оказываются для нас дополнительным источником сведений о том, как представляли они себе содержание понятия «счастье».

Древнекитайские иероглифы имеют, как правило, несколько различных значений. Поэтому для выяснения смысла пожеланий, вкладывавшихся в имена ханьского времени, удобнее всего анализировать двусложные имена. При этом следует иметь в виду, что обычай наречения двусложными именами был распространен главным образом в III—I вв. до н. э. После узурпации трона Ван Маном (9 г. н. э.) был издан указ, запрещающий носить двусложные имена. Поэтому в более позднее время, вплоть до начала средних веков, такие имена встречаются сравнительно редко.

Сведения об именах деятелей ханьского времени могут быть почерпнуты из различных источников. Главными из них являются упоминания личных имен в «Ханьской истории» Бань Гу, в других письменных памятниках, в документах на деревянных табличках из Цзюйяня, в надписях на личных печатях и т. д. Корпус имен, составленный нами на основании этих источников, включает более тысячи единиц. В сущности этот материал также может рассматриваться как результат обработки анкеты, содержащей вопрос к древнему китайцу эпохи Хань: «Какой смысл Вы вкладываете в понятие „счастье“?».

Наиболее типичные ответы на этот вопрос содержатся в этимологии десяти самых распространенных имен ханьского времени:

- Яньнянь (Продлить годы)
- Яньшоу (Увеличить долголетие)
- Цяньцю (Прожить тысячу осеней)
- Пэнцзу (Достичь долголетия Пэнцзу ⁵²)
- Аньго (Умиротворить страну)
- Чунго (Способствовать благоденствию страны)
- Аньли (Умиротворить все вокруг)
- Бухай (Избежать вреда)
- Шэнчжи (Одержать верх)
- Гуанхань (Расширить пределы Хань).

Анализ личных имен показывает, что в представлениях древних китайцев эпохи Хань о благополучии и счастье преломлялись не только традиционные нравственные ценности, изменявшиеся под воздействием социально-экономической эволюции общества, но и факторы политической истории. Так, в личных именах эпохи Хань нашла свое отражение острая полемика между сторонниками активных наступательных действий империи против соседних народов, чьи позиции возобладали в первый период правления У-ди (конец II в. до н. э., когда Китай воевал с сюнну, южными юэ, древними корейцами и тибето-бирманскими племенами), и конфуцианцами, выступавшими за отказ от походов на «варваров». В последние годы своей жизни У-ди признал ошибкой всю свою прежнюю внешнюю политику ⁵³. Стремление древних китайцев достичь благоденствия, «раздвинув пределы» (*пи-цзин*), «расширив границы Хань» (*гуан-хань*), «разгромив северных варваров» (*по-ху*), все более явно наталкивалось на понимание того, что война несет лишь разочарование и нужду. Свои надежды на лучшее будущее жители империи все чаще связывали с тем, что «страна будет умиротворена» (*ань-го*), а «армия распущена» (*ба-цзюнь*). До сих пор мы знали об этой контroversе лишь как о противостоянии двух концепций внешней политики империи Хань, сформулированных ее виднейшими деятелями. Теперь мы можем различить дошедший до нас из глубины столетий «глас народа», не остававшегося равнодушным к важнейшим историческим событиям своего времени.

⁵² Пэнцзу — мифический персонаж, отличавшийся необыкновенным долголетием.

⁵³ «История древнего Востока». М., 1979, с. 412.

ВСЕСОЮЗНАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ШКОЛА-СЕМИНАР

С 28 октября по 3 ноября 1979 г. в г. Звенигороде Московской обл. впервые проходила организованная Институтом этнографии АН СССР Всесоюзная этнографическая школа-семинар.

В семинаре приняли участие 70 человек из 42 этнографических учреждений Москвы и Ленинграда, а также союзных и автономных республик страны.

В задачи школы-семинара входил обмен опытом работы между этнографическими центрами страны с целью совершенствования методологии и методики научных исследований и их координации на предстоящую одиннадцатую пятилетку в свете решений XXV съезда КПСС и других программных партийных документов. Именно на эту важную особенность данного семинара обратил внимание директор Института этнографии АН СССР акад. Ю. В. Бромлей, открывая первое заседание. Он отметил, что у нас впервые проводится такого рода Всесоюзная школа-семинар, которую скорее можно назвать школой-симпозиумом. Одновременно она должна явиться и координационным совещанием. В скором времени предстоит составление и уточнение планов на новую пятилетку, поэтому в ходе работы школы-семинара, подчеркнул Ю. В. Бромлей, целесообразно заняться и координацией планирования.

Эта задача была учтена при подготовке семинара. Заслушанные на девяти пленарных заседаниях доклады были посвящены главным образом основным проблемам этнографической науки, выдвинутым на обсуждение в связи с составлением координационных планов.

На первом пленарном заседании с докладом «Научная деятельность Института этнографии АН СССР на рубеже двух пятилеток» выступил Ю. В. Бромлей. Докладчик ознакомил аудиторию с той многосторонней научной работой, которая ведется в настоящее время в Институте этнографии АН СССР и планируется на следующую, одиннадцатую пятилетку. Так, он подчеркнул, что центральное место в научной деятельности Института по-прежнему уделяется разработке теоретических и методологических проблем этнографической науки. К исследованиям теоретического характера примыкают работы, анализирующие современное состояние зарубежной науки, а также посвященные проблемам первобытности. Чрезвычайно важное значение имеет также историко-этнографическое изучение культур народов мира, в частности подготовка историко-этнографических атласов. По-прежнему значительное место занимают и будут занимать исследования современных культурно-бытовых и этнических процессов как в СССР, так и за рубежом.

Большое место в докладе было уделено информации о той работе, которую проводит Институт этнографии совместно с зарубежными учеными. Так, в рамках сотрудничества с Европейским (Венским) центром по координации исследований и документации в области социальных наук ведется разработка темы «Направления и тенденции культурного развития современного общества: взаимодействие национальных культур»; совместно с научными учреждениями США разрабатываются следующие проблемы: «Взаимодействие культур народов мира. Антрополого-этнографо-археологические аспекты» и «Комплексное биолого-антропологическое и социально-этнографическое изучение народов и этнических групп с высоким процентом долгожительства»; вместе с финскими учеными разрабатывается проблема «Этногенез и этническая история финно-угорских народов по данным антропологии и этнографии»; продолжается

сотрудничество Института с учеными европейских социалистических стран в Международной комиссии по изучению народной культуры населения Карпат и Балкан; на стадии завершения находится работа над трехтомником «Этнография славян», подготавливаемого Институтом этнографии АН СССР и этнографическими коллективами академий наук НРБ, ГДР, ПНР, ЧССР и СФРЮ; совместно с учеными из ГДР ведется работа по составлению Словаря основных этнографических понятий и терминов, который предполагается издать на русском и немецком языках.

Докладчик особо остановился на задачах, которые стоят перед этнографами Института в одиннадцатой пятилетке. Так, чрезвычайно актуально, подчеркнул он, создание фундаментальных обобщающих трудов, например «Происхождение народов СССР», «Этнография народов СССР», «История мировой традиционной культуры» и др. Важное место должны занять сравнительно-типологические исследования по различным проблемам, в чем большую помощь могут оказать республиканские этнографические центры. Для этого необходимо не только координировать, но и кооперировать наши исследования. К числу таких исследований можно отнести сравнительно-типологическое изучение семьи и брака, воспитания детей, роли города в формировании межпоколенной трансмиссии этнических традиций, этнодемографических аспектов трудовых ресурсов и др.

Значительный интерес вызвал и теоретический доклад Ю. В. Бромлея «О соотношении этнографии, истории и социологии», посвященный проблеме определения места этнографии в системе наук. Докладчик привел различные существующие определения предметной области этнографической науки. Он подчеркнул, что предмет всякой науки зависит от объекта исследования. Таким объектом для этнографии являются народы-этноты, однако рассматриваемые под определенным углом зрения, поскольку ими занимаются и другие дисциплины, например история и социология. Этнография изучает дифференцирующие и интегрирующие свойства этноса, которые прежде всего проявляются в традиционно-бытовой культуре. Но поскольку для современных этносов этническая специфика все более перемещается из области материальной в область духовной культуры, сужается, но одновременно усложняется сама предметная зона этнографии. Выявление этнической специфики, подчеркнул докладчик, возможно только путем сравнения, поэтому особенно важны сравнительно-типологические исследования.

Этнография — историческая дисциплина, но полностью она не вписывается в историю, так как история — это наука о прошлом, а этнография занимается изучением не только прошлого, но и настоящего и даже в какой-то степени будущего, и здесь она смыкается с социологией. Объект социологии — общество, предмет — исследование закономерностей функционирования общества. Объект имеет разные уровни. Высший уровень — это понимание общества как всего человечества и в пространственном, и в историческом плане. На этом уровне познаются общие закономерности развития общества, это — исторический материализм. Второй уровень — изучение закономерностей определенных сторон и этапов развития общества; этим занимается социология «среднего уровня». Здесь в качестве одного из аспектов исследования может выступать этнос.

Наконец, в обществе существуют отдельные конкретные сферы, например, семья, искусство, в каждой из которых имеются свои определенные закономерности. Их изучением занимается эмпирическая социология. Есть два подразделения социологии — социология современности и историческая социология. Далее докладчик остановился на вопросе о соотношении этнографии и социологии. Он подчеркнул, что этнография изучает этнические особенности, этнические процессы, способствуя тем самым познанию общих закономерностей, социология — социальные закономерности, социальные процессы различных уровней. Такое понимание задач этнографии и социологии подготовило почву для появления новой дисциплины — этносоциологии, в задачу которой входит выявление своеобразия социальных процессов в разных этнических средах и этнических процессов в разных социальных группах. В историческом плане можно выделить историческую этнографию, важным разделом которой является изучение этнической истории. В заключение Ю. В. Бромлей обратил внимание на возможный тройной симбиоз наук — этносоциальную историю, занимающуюся изучением взаимо-

связи этнической истории с этносоциальными процессами, и историческую этносоциологию, изучающую этносоциальные процессы в прошлом.

В прениях по докладу Ю. В. Бромлея Р. Ф. Итс (Ленинград) высказал мнение о том, что этнография, опираясь на свои методы исследования, может выявить закономерности развития общества и в этом смысле ее, как и историю, следует считать методологической наукой; В. К. Гарданов (Москва) и В. В. Пименов (Москва) обратили внимание на важность изучения проблемы этнической специфики. Последний призвал уделить больше внимания не только изучению специфического (т. е. единичного, уникального) в этносе, но и выявлению общих, генеральных тенденций, что позволит ближе подойти к формулированию законов функционирования и развития этносов.

Ю. В. Арутюнян (Москва) выступил с докладом «Этносоциология: цели, средства, некоторые результаты и перспективы». Он подчеркнул, что на стыке этнографии и социологии активно развивается новое пограничное научное направление — этносоциология. Этносоциологические исследования преследуют две цели: вскрыть этническое многообразие социальных явлений (проявление национальных особенностей в социальной структуре, мобильности, в быту, семейно-бытовых и межличностных отношениях) и, с другой стороны, выявить социальную обусловленность этнических процессов, в частности влияния социальных факторов, особенно социальной структуры, на языковые процессы, этнические элементы культуры, национальную психологию и самосознание. Этносоциологии присуще расширение традиционных (для этнографии) границ исследования, в частности, совокупная и всесторонняя характеристика социального поведения народов, дающая возможность в конечном счете выявить национальные черты, «уходящие» или формирующиеся (с разной степенью интенсивности) и проявляющиеся в повседневном образе жизни. При таком подходе для этносоциологии характерен системный анализ социально-этнических процессов. Этносоциологические исследования основываются на сборе всей информации о социальной среде и облике исследуемых народов. В этносоциологических исследованиях необходимо формирование первичных материалов в результате массового опроса, представительного для исследуемых народов. В заключение Ю. В. Арутюнян сообщил, что этносоциологические исследования получили широкое развитие во всех национальных регионах и республиках страны.

Доклад Л. М. Дробижевой (Москва) был посвящен методологическим вопросам разработки проектов изучения семьи как ячейки этнокультурных процессов. Она рассказала о подготовке и первых результатах этносоциологических исследований семьи по Международному проекту, осуществляемому Европейским (Венским) центром по координации исследований и документации в области социальных наук, а также об основных идеях проекта «Роль семьи в этнокультурных процессах в условиях социализма», обсуждение которого готовится Международным комитетом по изучению современности (в нем участвуют ученые НРБ, ВНР, ГДР, ПНР, СССР, СФРЮ, ЧССР).

Особое значение в проектах придается изучению трансмиссии культуры в семье. При этом семья рассматривается в связи с изменениями в обществе (социально-политическим развитием, урбанизацией, культурным процессом и т. д.), а не как замкнутая ячейка, в которой формируется этническое самосознание и происходит известное воспроизводство культурных традиций.

Опыт изучения семьи этнографами и этносоциологами подсказывает также необходимость изучения культуры самой семьи в исторической динамике с учетом не только глобальных изменений в обществе, но и специфических факторов в локальной среде (в городе и деревне, в социальных и демографических группах). Анализируя первые итоги исследований, Л. М. Дробижева рассказала о том, как влияет поколенческий состав семьи на распределение ролей между мужем и женой и на сохранение традиционной семейной обрядности. Она сообщила о предварительных результатах исследования семьи в Эстонии (где опрашивались дети и их родители), которое показало степень воспроизводства в семье определенных моральных ценностей и идеалов, стереотипов поведения, культурных интересов. В докладе акцентировалось внимание на преимуществах совместного изучения семьи этнографами и этносоциологами, а также на

позитивных моментах комплексного исследования семьи в рамках широкого изучения социально-культурных процессов у народов СССР.

В. В. Пименов в докладе «Количественные методы в этнографии» говорил о формировании в составе этнографической науки особого направления — статистической этнографии. Он отметил, что такого рода исследования уже проводятся в ряде этнографических центров страны и посвящены изучению разнообразных аспектов действительности (жилища, поселений, одежды, обрядов, межэтнических отношений и т. д.). Докладчик обратил особое внимание на необходимость более строгого применения выборочного метода, правильного программирования этнографических исследований, а также поставил вопрос о создании особой группы математического обеспечения этих исследований.

В докладе «К вопросу изучения этнических процессов у народов СССР на современном этапе» Т. А. Жданко (Москва), отмечая актуальность исследований национальных отношений в нашей стране на современном этапе развитого социализма и коммунистического строительства, охарактеризовала роль и место в этих многогранных изысканиях этнографической науки, изучающей этнические аспекты национальных и интернациональных процессов. Этнические процессы консолидации и межэтнической интеграции являются органической частью процессов всестороннего расцвета и сближения социалистических наций и народностей. В докладе были рассмотрены содержащиеся в этнографической литературе последних лет (статьи Ю. В. Бромлея, В. И. Козлова, И. С. Гурвича, С. А. Арутюнова, Н. Н. Чебоксарова, В. В. Пименова и др.) новые направления изучения этнических процессов, новые аспекты разработки типологий процессов консолидации и сближения наций и народностей, а также изыскания в области таких межэтнических процессов, как развитие билингвизма и бикультурализма, аккультурации и др., связанных с естественной ассимиляцией отдельных этнических групп. Докладчица подчеркнула, ссылаясь на ряд трудов С. И. Брука, В. И. Козлова, М. Н. Губогло, Ю. В. Арутюняна, Л. М. Дробижевой и др., что в настоящее время в исследовании этнических процессов в СССР все большую значимость приобретают «пограничные» с этнографией дисциплины — этнодемография, этнолингвистика, этносоциология. Большое место в докладе было уделено проблеме этнографического исследования традиций и инноваций, роли диалектического единства традиционного и нового, национального и интернационального в современных процессах развития и сближения народов СССР, отражению этого единства в повседневной бытовой народной культуре. При этом отмечалось, что лишь строгое соблюдение принципа историзма дает возможность исследователям этнических процессов выявить динамику и основные факторы прогрессивных изменений в сфере культуры и быта народов СССР, проследить пути трансформации подлинно народных традиций, а также зарождение и развитие общесоветских новых традиций и вживание их в повседневный быт, обосновать закономерности становления социалистической бытовой культуры — органического компонента советского образа жизни.

И. А. Кривелев (Москва), выступивший с докладом «Распространение новых обрядов и преодоление религиозных пережитков в быту народов СССР», исходил из наличия двух планов при анализе распространения новых обрядов — общего и частного. Первый рассматривает общее значение новых обрядов как одной из сторон советского образа жизни, второй предусматривает их как средство вытеснения религиозных обрядов и, следовательно, борьбы против религиозных пережитков. Докладчик сосредоточил свое внимание на втором плане. Он привел фактический и статистический материал, свидетельствующий об относительной живучести религиозных обрядов в быту и о неравномерности исчезновения отдельных из них. Например, венчание составляет теперь лишь незначительный процент от общего числа бракосочетаний; значительно больше доля случаев религиозно-обрядового оформления рождения ребенка и похорон умерших. Докладчик предостерег от упрощенно-однолинейного установления взаимозависимостей различных показателей в разбираемом вопросе, например: большой процент обрядового оформления личных и семейных событий по-новому означает, что остается меньший процент для религиозно-обрядового оформления; столь же упрощенным является установление численности верующих на основании числа выполняющих религиозные обряды и, наоборот, зачисление в категорию атеистов всех, кто их не выполняет. Особое внимание И. А. Кривелев уделил причинам относительной устой-

чивости религиозной обрядности. Практически-организационная часть доклада касалась тех мероприятий, которые следует провести в целях лучшей координации работы этнографов разных регионов нашей страны, а также их сотрудничества с государственными и общественными организациями и учреждениями в разработке и распространении новой обрядности.

По докладу И. А. Крывелева развернулась дискуссия, отразившая остроту затронутых проблем. Так, Р. А. Лопаткин (Москва) обратил внимание на то, что важную роль в изучении целого ряда проблем, связанных с новой обрядностью, призваны сыграть этнографы. Он предложил именовать новую обрядность социалистической. Однако, по мнению Б. Х. Кармышевой (Москва) и И. А. Крывелева, называть эти обряды социалистическими еще рано, лучше называть их пока только новыми. О практике работы над проблемой новой обрядности в Государственном музее этнографии народов СССР рассказала его директор И. И. Баранова (Ленинград). Она сообщила, что музей уже располагает большой коллекцией по современной обрядности, охватывающей все народы СССР, и в ближайшие два года планирует создание широкой экспозиции по этой проблеме. Н. П. Лобачева (Москва) сказала, что в изучении обрядности необходимо переходить от стадии констатации фактов к обобщающим работам. Она подчеркнула, что изучать обрядность нужно в динамике и во взаимосвязи с явлениями окружающей жизни. Н. И. Шатинова (Горноалтайск) рассказала о готовящейся на Алтае областной конференции «Советский образ жизни и становление советских обычаев и обрядов». В. К. Гарданов и Ю. Г. Аргун (Сухуми) рассказали в своих выступлениях о некоторых инновациях на Кавказе, которые имеют отрицательные черты. И. С. Гурвич (Москва) обратил внимание слушателей на целесообразность некоторых уточнений в ритуале ряда новых обрядов. Так, например, торжественное вручение паспорта желательно было бы превратить в праздник совершеннолетия, а торжественное наречение имени новорожденному и вручение родителям метрического свидетельства в общественных местах проводить без младенцев.

В докладе «Фольклор в системе этнографических знаний» К. В. Чистов (Ленинград) говорил о фольклористике как о специализированном разделе этнографии и в то же время как о самостоятельной науке, которая в равной мере относится к этнографии и филологии. Фольклор — совокупность словесных текстов, вошедших в устную бытовую традицию той или иной этнической общности. Поэтому как явление, связанное с языком (или интегрируемое словом), он — предмет изучения филологии, как явление бытовое и традиционное — этнографии. В докладе подчеркивалось, что в центре внимания фольклористики всегда была проблема повторяемости сходных явлений в разных этнических средах, т. е. сочетание этнической специфики и интерэтнических закономерностей и общности. Подход к этой проблеме определял специфику основных направлений и школ в истории фольклористики. В докладе было охарактеризовано современное понимание этой проблемы, а также некоторые методические вопросы использования фольклора как этнографического источника. Заключительная часть доклада была посвящена роли и месту фольклора в системе современной духовной культуры и в этнографических исследованиях современности.

Н. Н. Чебоксаров (Москва) в докладе «Этногенез и этническая история как предмет этнографической науки» отметил, что этническая история представляет собой общесторический процесс возникновения, развития, дифференциации, слияния, консолидации, трансформации, а в некоторых случаях и исчезновения этнических общностей. В этом процессе могут быть выделены критические периоды, когда одни системы этносов сменяются другими. В эти исторические периоды, которые можно рассматривать как собственно этногенез, из различных компонентов складываются новые этносы. По мнению докладчика, впервые формирование этносов началось в период позднего палеолита, когда сложился человек современного вида — *homo sapiens*. Этническая история и этногенез всегда были социальными процессами и рассматривать их в качестве биологических, как это делает Л. Н. Гумилев, нельзя. Н. Н. Чебоксаров подчеркнул, что этногенез идет на протяжении всей истории человечества, хотя у разных народов и в разных странах разворачивается неравномерно. Формирование некоторых народов (этносов) завершилось в нашей стране, например, только в советский период (алтайцы, хакасы, некоторые народы Севера). Во многих странах Африки новые этносы складываются в наши дни большей частью в рамках исторически возникших границ.

Особое внимание докладчик обратил на то, что этногенез и этническая история представляют собой комплексные процессы, которые должны изучаться на основании анализа различных источников — собственно этнографических, в состав которых входят и культурно-бытовые материалы, а также письменных, археологических, лингвистических, фольклорных, демографических и антропологических. Большое значение для разработки проблем этногенеза и этнической истории, как подчеркнул Н. Н. Чебоксаров, имеют работы по типологизации этнических общностей, всегда иерархичных. Этнос — это основная единица систематики, этническая общность — более широкое понятие, так как могут быть этнические общности, включающие несколько этносов, а также подразделения внутри самих этносов (субэтноты). Так, в работах Ю. В. Бромлея речь идет соответственно о макро- и микроэтнических единицах. В заключение докладчик подчеркнул, что большое значение имеют разрабатываемые советскими учеными концепции стадийных (формационных) типов этносов — племен, народностей и наций. Существенно также различные этнические общности переходного характера, которые С. И. Брук и автор доклада предлагают называть метаэтническими.

Проблема, затронутая в докладе Н. Н. Чебоксарова, вызвала оживленный обмен мнениями. Многие выступавшие говорили о необходимости внесения терминологических уточнений. Так, В. В. Пименов предложил различать первоначальный этногенез (формирование этноса вообще) и вторичный этногенез (из уже готового «этнического материала»). По мнению Г. Е. Маркова (Москва), этногенез — это формирование этноса из разнородных элементов, а дальше следует этническая история. В то же время нельзя отрицать и позднего этногенеза. А. М. Решетов (Ленинград) высказал мысль о том, что и сейчас на примере советского народа как определенной формы этнической общности можно наблюдать процесс этногенеза, поскольку складываются новые этнические черты. Поэтому проблема этногенеза является не только исторической, но и современной. И. С. Гурвич выступил против трактовки этнической истории как понятия, охватывающего всю историю этноса. По его мнению, должна была существовать определенная граница между первоначальным сложением этноса и последующим периодом — этнической историей. Так, например, к приходу русских на север Сибири в XVII в. там уже были определенные этнолингвистические образования, формирование которых относится к этногенезу, а их дальнейшее развитие — уже этническая история. С. И. С. Гурвичем не согласился С. И. Брук (Москва). По его мнению, этногенез — процесс непрерывно происходящий, и продолжается он до тех пор, пока существуют сами этносы, поэтому о верхней границе этногенеза говорить нельзя. Что же касается вопроса о резкой грани между этногенезом и этнической историей, то определить ее крайне трудно.

Второй доклад Н. Н. Чебоксарова был посвящен проблемам историко-этнографического районирования. Автор отметил, что в современной этнографической науке большое значение имеет разработка вопросов историко-этнографического (этнокультурного) районирования, т. е. выделения локализованных в пространстве и во времени частей ойкумены, у населения которых в процессе длительного взаимодействия и взаимовлияния разных народов (этносов) формируются многие общие особенности хозяйства, социального строя, культуры и быта. Каждому большому периоду истории как всего мира в целом, так и отдельных континентов свойственны свои системы этнокультурных областей и целых их регионов. Особенно глубокие изменения в закономерностях развития и территориального размещения таких областей и регионов происходят при переходе от одной социально-экономической формации к другой. Корни формирования этнокультурных регионов капиталистической эпохи восходят к периоду «первоначального накопления».

Докладчик отметил, что накануне первой мировой войны в мире существовало 16 крупнейших этнокультурных регионов: Восточноевропейский, Кавказский, Среднеазиатско-Казахстанский, Сибирский, Западноевропейский, Аравийско-Североафриканский, Африканско-Тропический, Переднеазиатский, Южноазиатский, Центральноазиатский, Восточноазиатский, Юго-Восточноазиатский, Североамериканский, Латиноамериканский, Австралийский, Океанийский. Внутри этих регионов могут быть выделены историко-этнографические области и еще более мелкие подобласти. После Великой Октябрьской социалистической революции и образования первого социалистического государства для историко-этнографического районирования огромное значение приобрели

рели процессы расширения и укрепления стран социалистического содружества, развития рабочего и национально-освободительного движения, распада империалистической системы, завоевания после второй мировой войны большинством бывших колониальных стран политической независимости, вступления многих прежде отсталых народов Азии, Африки, Латинской Америки и Океании на путь общественного прогресса и демократии, выбор некоторыми из них социалистической ориентации. Большинство крупнейших этнокультурных регионов, существовавших в начале XX в., сохранилось и в наши дни, но материальная и духовная культура народов, населяющих эти регионы, претерпела коренные изменения.

О важности поднятой в докладе Н. Н. Чебоксарова проблемы, выходящей далеко за рамки этнографической науки, говорилось в выступлениях М. Г. Рабиновича (Москва), Р. Ф. Итса и Л. Н. Терентьевой (Москва).

Проблеме историко-этнографического картографирования был посвящен доклад С. И. Брука. Докладчик сообщил, что историко-этнографическое картографирование стало одним из важных направлений этнографических исследований во многих странах мира, в том числе и в нашей стране. Историко-этнографические карты и атласы следует рассматривать не как иллюстративный материал, а как результаты больших научных исследований. В СССР эта работа широко развернулась в послевоенное время. Были изданы «Атлас народов Сибири», историко-этнографический атлас «Русские», материалы к атласу по материальной культуре белорусов (одежда, жилище, сельскохозяйственные орудия), а также подготовлены атласы по крупным регионам СССР — Юго-Западу, Прибалтике, Кавказу, Средней Азии и Казахстану. Было опубликовано также много работ (статей и книг) в качестве подготовительных материалов к находящимся в производстве региональным атласам по различным элементам материальной культуры народов Прибалтики, Северного Кавказа и Дагестана. Как отметил С. И. Брук, фактически историко-этнографическим картографированием охвачена почти вся территория нашей страны. Однако имеются районы, где такая работа пока еще только разворачивается — это Поволжье, Европейский Север, Сибирь (русское население). Мало еще сделано и в области картографирования духовной культуры.

В процессе работы над атласами были разработаны основные методологические и методические обоснования составления карт. Однако опыт картографирования показывает, что в различных регионах в зависимости от наличия материалов, объектов картографирования, характера и истории формирования отдельных элементов материальной культуры может допускаться различная методика в составлении карт атласов. Докладчик отметил и недостатки работы над уже подготовленными атласами: интерпретация полученных результатов могла бы быть более полной; ареальные исследования, которые предполагают анализ уже подготовленных карт атласов, позволяющие делать широкие общесторические выводы, у нас еще развиты недостаточно. В этом отношении мы можем брать пример у лингвистов, далеко продвинувшихся вперед в области ареальных исследований.

С. И. Брук особо отметил, что ближайшей задачей этнографов нашей страны является завершение уже подготовленных атласов по крупным регионам, а также развертывание работ по историко-этнографическому картографированию в Поволжье, Европейском Севере и в Сибири. По-видимому, по этим регионам необходимо создать небольшие коллективы специалистов, которые могли бы в короткие сроки подготовить атласы по важнейшим элементам материальной культуры (одежда, жилище).

В заключение С. И. Брук обратил внимание на важность использования картографического метода в любых этнографических исследованиях, в частности при изучении семьи. В связи с тем, что в ближайшее время будут опубликованы результаты Всесоюзной переписи населения 1979 г., желательно также составление в республиках и областях карт этнического состава и плотности населения.

А. И. Першиц (Москва) выступил с докладом «Традиционные социальные институты». Он выделил два типа таких институтов, которые он условно обозначил как нормативные (браки, взаимопомощь, гостеприимство, кровная месть и т. п.) и воплощающие их структурные (семья, община, патронимия и др.). Многие нормативные институты, отметил докладчик, представляют специфический интерес в том отношении, что часто рассматриваются оценочно и трактуются в качестве этнических ценностей.

Они и в самом деле являются таковыми, что, однако, не исключает переплетения в них запечатленных разными историческими эпохами позитивных и негативных черт. Далее в докладе было показано, что всесторонняя оценка нормативных институтов необходимо предполагает их исторический анализ — выявление наслоений различных формационных этапов. То, как он себе представляет подобный анализ, докладчик продемонстрировал на примере института гостеприимства. Перейдя затем к структурным институтам, А. И. Першиц коротко охарактеризовал основные теоретические проблемы, связанные с их изучением на современном этапе развития этнографической науки. Особо были выделены те проблемы, разработка которых может широко вестись на материалах народов СССР: соотношение патриархального рода и патронимии, стадильная типологизация большой семьи и пути ее превращения в малую семью, механизмы перехода от родовой общины к соседской и др. В заключение докладчик предложил предпринять совместную разработку различными этнографическими учреждениями страны под руководством Института этнографии двух тем: «Гостеприимство у народов СССР (опыт сравнительной характеристики)» и «Общинные структуры у народов СССР».

Выступившие в прениях Р. Ф. Итс и Г. Е. Марков развили некоторые положения доклада, коснувшись главным образом проблем типологизации, а также задач изучения эволюции форм семьи.

Оживленные прения вызвал доклад М. Г. Рабиновича «Город и традиционная народная культура». По мнению докладчика, изучать современные народы, опираясь только на сельское население, нельзя не только потому, что большинство населения живет в городах, но и потому, что город является активным участником создания этнических традиций как в настоящем, так и в прошлом. Говоря о различных определениях понятия «город», он подчеркнул особую важность для этнографов определений, исходящих из существующего в данный период статуса поселения и включающих понятие городского образа жизни. Город тесно связан с сельской местностью, возникает в сельской местности, деревня является его питательной средой; подавляющее большинство традиций идет из деревни, но в городе они получают ускоренное развитие и зачастую возвращаются в деревню в новом качестве. На большом фактическом материале М. Г. Рабинович охарактеризовал тесную связь города с этническими традициями как в области материальной, так и духовной культуры, убедительно показав, что город не является чем-то посторонним для развития традиционной народной культуры, несмотря на то, что тенденции к интеграции и нивелировке народной культуры, существующие во всем мире, наиболее активно сказываются именно в городах и передаются сельскому населению в основном через города. Докладчик подчеркнул, что нельзя говорить о городе как о явлении, внешнем по отношению к народной культуре, противопоставлять такие понятия, как «народный» и «городской», так как народные традиции не являлись чем-то неподвижным, они развивались как в селе, так и в городе. В заключение автор доклада рассказал о том, как ведется работа по изучению городов в Институте этнографии АН СССР, и обратил внимание ученых на необходимость координации исследований по этой важной, но пока еще недостаточно широко разрабатываемой проблеме.

Выступая по докладу М. Г. Рабиновича, Г. Е. Марков подчеркнул, что сельское и городское население принципиально отличается между собой по форме общественной организации. В. К. Гарданов отметил, что города не только развивали культуру данного народа, которую они получали из сел, но вносили в нее и некоторые чужеродные элементы, т. е. культуру других народов, с которыми были связаны. И в этом смысле следует обратить внимание на то, как город способствует интеграции и интернационализации культуры. Б. Х. Кармышева говорила о прогрессивном влиянии среднеазиатских городов на села, В. К. Бондарчик (Минск) — о специфике развития городов в Белоруссии, подчеркнув, что к изучению города надо подходить исторически и дифференцированно. М. Н. Шмелева акцентировала внимание на том, что при изучении городского населения необходимо учитывать тот факт, что это население является одновременно и сильно дифференцированным (по хозяйственным, культурным, национальным и другим признакам), и достаточно интегрированным (общественной организацией городской жизни, участием в крупном промышленном производстве, развитием профессиональной культуры, межэтническими процесса-

ми). В связи с этим возникает необходимость в разграниченном подходе к изучению городского населения и вместе с тем в достаточно полном его охвате и учете всех разнообразных связей. Она также высказала мнение о том, что было бы интересно провести в республиках изучение городов по единым, основным принципам, что даст возможность получить богатый сравнительный материал по стране в целом.

В докладе директора Государственного музея этнографии (ГМЭ) народов СССР И. И. Барановой (Ленинград) рассматривались особенности научно-исследовательской работы в условиях музея, которая подчинена прежде всего экспозиционным задачам. Основная часть доклада была посвящена принципам и методике показа современности в этнографическом музее, сложностям и специфике этой работы. Не все аспекты культуры, составляющие сегодня предметную область этнографической науки, могут быть воплощены в музейной экспозиции в их вещественном зрительном выражении. Коллектив музея, пройдя длительный путь поисков, пришел к убеждению, что в центральном этнографическом музее страны историческую этнографию наиболее целесообразно экспонировать в монографических экспозициях по отдельным народам или группам родственных в историко-культурном отношении народов, а современный этап — в обобщенных тематических экспозициях. Далее И. И. Баранова рассказала о собирательской работе музея, ее особенностях в современных условиях, когда объективно сужается база вещественных памятников материальной культуры.

Доклад содержал также информацию о совместной работе Института этнографии АН СССР, республиканских этнографических центров и ГМЭ народов СССР, прежде всего по созданию историко-этнографических атласов. И. И. Баранова призвала ученых больше использовать коллекции музея в этой работе, а также привлекать его сотрудников к участию в ней. В заключение она остановилась на необходимости подготовки кадров музейных работников, для чего целесообразно возобновить чтение курсов музееведения в университетах страны, усовершенствовать систему стажировки в центральных музеях по специально разработанной программе.

Выступая в прениях по докладу И. И. Барановой, К. В. Чистов высказал мнение о том, что в музее необходимо сочетать несколько видов экспозиций — и по современной тематике, и по традиционной. М. Г. Рабинович отметил, что чем шире используются фонды музея, тем это важнее для самого музея. Он выразил также желание расширить в музеях реставрационные работы. В. П. Курьлев (Ленинград) сказал о необходимости увеличения выездных выставок. Н. В. Бикбулатов (Уфа) внес предложение опубликовать доклад И. И. Барановой, чтобы с опытом работы ГМЭ могла познакомиться более широкая аудитория. Оценивая работу этого музея, Л. Н. Терентьева отметила поистине героический труд его коллектива в послевоенный период. Она также поддержала мысль И. И. Барановой о необходимости создания при ГМЭ института стажеров.

Заместитель директора Института художественной промышленности Министерства местной промышленности РСФСР П. И. Уткин (Москва) посвятил свой доклад роли этого института в изучении и возрождении народных художественных промыслов. Институт был создан на базе Музея кустарных промыслов в 1932 г., но наиболее активный период его работы относится к послевоенному периоду. Структура института охватывает все отрасли развития художественных промыслов. В течение 10 лет в институте существует Координационный художественный совет, осуществляющий координационную работу между союзными республиками по развитию народного искусства. В настоящее время институт связан более чем с 200 производствами разных масштабов — от небольшой костяной мастерской Уэлена до крупных художественных комбинатов. Научно-исследовательская деятельность института ведется по трем направлениям: 1) изучение народных промыслов; 2) возрождение промыслов, которые по тем или иным причинам почти прекратили выпуск продукции; 3) развитие народных промыслов.

Докладчик рассказал, что в институте проводится экспериментально-творческая работа по созданию образцов художественных изделий с учетом использования традиций народных промыслов. Эти образцы, с одной стороны, помогают художнику, специализирующемуся в той или иной отрасли народных промыслов, на конкретном примере проверить свои замыслы, а с другой — определяют направление развития промысла.

П. И. Уткин отметил, что у Института художественной промышленности установлены контакты с Институтом этнографии АН СССР, что его сотрудники опираются в своей работе на труды этнографов, занимающихся народным искусством. Он подчеркнул, что эти контакты необходимы и в дальнейшем, чтобы совместными усилиями развить и сохранить те традиции народной художественной деятельности, которые представляют интерес.

Выступившие по докладу П. И. Уткина И. С. Гурвич и И. И. Баранова высоко оценили ту большую разностороннюю работу, которую проводит Институт художественной промышленности по возрождению народных художественных промыслов в стране. И. И. Баранова рассказала также о том, что в ГМЭ на основе этнографических фондов ведутся практические занятия с мастерами. В. К. Гарданов выразил опасение относительно качества разрабатываемых образцов и предложил за образец брать музейный экспонат.

С сообщениями о научной работе и о подготовке кадров этнографов в крупнейших университетах нашей страны — Московском и Ленинградском — выступили заведующий кафедрой этнографии МГУ проф. Г. Е. Марков и заведующий кафедрой ЛГУ проф. Р. Ф. Итс. Они рассказали об основных направлениях научной деятельности этих кафедр. Так, на кафедре этнографии МГУ разрабатываются две темы: 1) основные закономерности исторического процесса (сюда входит также исследование этногенеза и этнической истории, главным образом народов СССР); 2) историография, в частности историография германской буржуазной этнологии, и проблемы, связанные с функционализмом. Основные научные темы кафедры этнографии ЛГУ следующие: 1) этническая история и этногенез; 2) современная культура и быт народов СССР; 3) историография этнографической науки. На обеих кафедрах ведется работа по подготовке учебных пособий по этнографии. Оба докладчика особо подчеркнули важное значение для их кафедр кооперации и координации с соответствующими научными учреждениями — Институтом этнографии АН СССР и этнографическими центрами академий наук союзных республик.

Н. В. Зорин (Казань) рассказал о работе этнографов Казанского университета над этнографическим изучением русского населения Среднего Поволжья.

Помимо пленарных заседаний во время работы школы-семинара было проведено несколько координационных совещаний. Так, в первый же день для ознакомления с новыми планами этнографических учреждений на одиннадцатую пятилетку состоялись рабочие встречи по этнокультурным регионам: восточные славяне (рук. К. В. Чистов), народы Прибалтики, Поволжья и Приуралья (рук. Л. Н. Терентьева), народы Кавказа (рук. В. К. Гарданов), народы Средней Азии и Казахстана (рук. Т. А. Жданко), народы Сибири (рук. И. С. Гурвич). Предварительные итоги этих встреч были доложены руководителями на вечернем пленарном заседании 28 октября.

Кроме того, в ходе работы школы-семинара состоялись также рабочие координационные совещания групп по проблемам, по которым планируется вести исследования, координируемые Институтом этнографии АН СССР, в следующей пятилетке: 1) новое и традиционное в современном быту; 2) этнокультурные процессы в рамках семьи; 3) современный город и традиционно-бытовая культура; 4) распространение новых обрядов и преодоление религиозных пережитков в быту народов СССР; 5) историко-этнографические атласы; 6) этнопедагогика.

В результате работы этих групп был намечен ряд тем, по которым на предстоящей весной 1980 г. в Уфе отчетно-экспедиционной сессии будут разработаны программы для дальнейших совместных исследований.

Подводя итоги работы школы-семинара, Л. Н. Терентьева отметила, что прошла она успешно и дала творческий заряд для дальнейших научных изысканий.

Для участников школы-семинара были организованы просмотр этнографического фильма «Сабантуй», снятого киностудией Башкирского филиала АН СССР (консультанты Р. Г. Кузеев и Н. В. Бикбулатов), а также экскурсия в Звенигородский историко-краеведческий музей, размещенный на территории Саввино-Сторожевского монастыря XIV в.

ПЕРВАЯ ВСЕСОЮЗНАЯ ШКОЛА-СЕМИНАР ПО ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИМ ПРОБЛЕМАМ

21—24 мая в Киеве была проведена первая Всесоюзная школа-семинар по этносоциологии. Задачей школы явилось ознакомление ее участников с основными направлениями отечественной этносоциологии, а также взаимная информация о новых методических разработках. Вопросы, обсуждавшиеся в школе-семинаре, приобретают особое значение в свете постановления ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы», в котором подчеркнута роль социологических исследований в повышении эффективности идеологической работы.

В деятельности школы приняли участие представители 11 союзных и ряда автономных республик РСФСР.

Председательствовавший на первом заседании директор Института этнографии АН СССР Ю. В. Бромлей (Москва) во вступительном слове отметил, что отечественная этносоциология, возникшая во второй половине 60-х годов, переживает в настоящий момент период интенсивного роста. В связи с этим возникает ряд методологических и методических проблем, обсуждение и решение которых должно способствовать дальнейшему развитию этого научного направления. Необходимостью решения этих проблем и вызвана организация школы-семинара.

Вице-президент АН УССР П. Т. Тронько передал участникам школы приветствие от президента АН УССР Б. Е. Патона.

С докладом «О соотношении этнографии, социологии и истории» выступил Ю. В. Бромлей. Определяя предмет какой-либо науки, сказал докладчик, важно учитывать ее соотношение с предметными областями смежных наук, а также традиции исследования в каждой научной области¹.

В докладе Ю. В. Арутюняна (Москва) «Этносоциология: цели, средства, результаты» были рассмотрены основные проблемы и показаны некоторые результаты Всесоюзного исследования оптимизации условий развития и сближения наций, проводимого Институтом этнографии АН СССР. Этносоциологические исследования, отметил докладчик, развиваются в двух основных направлениях: изучение национальной специфики общих социальных процессов и изучение этнических процессов в различных социальных средах. Наряду с данными официальных массовых источников исследование этнических и социально-культурных процессов опирается на вновь формируемый тип источника — результаты специальных этносоциологических опросов. Основной проблемой этносоциологических исследований является взаимодействие общего и особенного, национального и интернационального в различных сферах культуры и в образе жизни. Анализ результатов исследований показывает, что в национальном можно выделить два относительно самостоятельных аспекта: национальные особенности общесоциальных процессов и собственно этническое, связанное с национальным самосознанием, родным языком, этнической культурой. Если национальное своеобразие социальных процессов со временем нивелируется, то сфера этнического более устойчива. Определяющим моментом социально-культурных процессов является сближение социально-профессионального состава и уровня образования представителей различных наций СССР. Различия в материальной культуре, в частоте обращения к тем или иным каналам культурной информации носят скорее региональный, чем национальный характер. В то же время в сфере потребления ценностей духовной культуры национальные предпочтения еще очень заметны. Национальные особенности образа жизни в семейно-бытовой сфере стираются медленнее, чем в производственной. Это проявляется, в частности, в сохраняющихся пока межнациональных различиях в уровне детности — важном индикаторе образа жизни. Социальная проблема состоит в том, что многодетность, обеспечивающая расширенное естественное воспроизводство населения, тем не менее не всегда позволяет использовать возможности всестороннего развития личности, способствуя сохранению традиционных черт образа жизни у представителей отдельных национальностей.

Ю. Ю. Кахк (Таллин) в докладе «Опыт этносоциологического анализа нации (по материалам Эстонской ССР)» рассказал о некоторых итогах международного сравнительного исследования роли семьи в процессах трансмиссии культуры. Объектом со-

¹ Изложение доклада см. в этом номере журнала, с. 141.

ветской части исследования были взрослые работающие семейные эстонцы и русские г. Таллина. Основной задачей, как отметил докладчик, было изучение *сходства* и особенностей в характере потребления культуры у представителей этих национальностей. Отсутствие существенных различий, сказал докладчик, обусловлено сходным социально-профессиональным составом, близостью стереотипов поведения старших поколений, принятых более молодыми поколениями. Этим объясняется и совпадение ориентаций эстонцев и русских на внутрисемейные отношения, на выбор наиболее значимых социальных ценностей, на работу в многонациональном коллективе и на смешанные браки. Однако отмечены и некоторые специфические черты. Приведенные в докладе факты требуют дальнейшего изучения и объяснения, а также учета при планировании культурной среды в таких этнически смешанных городах, как Таллин.

Второе заседание было посвящено проблемам социально-культурного развития наций. Оно открылось докладом О. И. Шкаратана (Ленинград) «Особенности изучения социальной структуры в этносоциологических исследованиях», в котором рассматривались некоторые проблемы сближения социальной структуры советских наций. Докладчик отметил, что во всех регионах нашей страны сформировалась однотипная социально-профессиональная структура. Однако население каждого региона обладает специфическими традициями в области материального производства, которые следует учитывать при планировании размещения производительных сил. Такой подход позволил бы снять некоторые проблемы, связанные с региональными различиями в занятости населения, а также с адаптацией населения к условиям современного индустриального производства. Постановка этой практической задачи требует определенной переориентации исследований.

Этносоциология, подчеркнул докладчик, вслед за этнографией основное внимание уделяла бытовой культуре, видя именно в ней главную сферу сохранения этнического своеобразия. Назрела необходимость создания в рамках этносоциологии специального направления, изучающего устойчивость национальных и региональных традиций в производственной деятельности, а также связь структуры производственной и внепроизводственной деятельности различных этносов. Эта структура может рассматриваться в качестве критерия степени социального развития населения того или иного региона. В целях достижения сравнимости результатов по отдельным регионам выделяются (с учетом специфики данного региона) основные параметры производственной и внепроизводственной деятельности. Такая типология позволяет исследовать взаимосвязь между структурой производственной и внепроизводственной деятельности.

Вопросам методики изучения свободного времени в этносоциологических исследованиях посвятил свое выступление А. В. Орлов (Киев), отметивший необходимость разработки стандартных методик для выявления структуры свободного времени и ориентаций на те или иные виды внепроизводственной деятельности. Излагая результаты собственных конкретных исследований, докладчик подчеркнул, что различия в характере использования свободного времени между социально-профессиональными и поселенческими группами гораздо более заметны, чем между этническими.

Доклад М. Н. Губогло (Москва) был посвящен анализу основных направлений социологического изучения этноязыковых процессов. Усиление внимания к вопросам функционирования языка способствовало развертыванию специальных социолингвистических исследований. Изучались основные тенденции взаимодействия языков в различных сферах общения. Получены интересные результаты. В частности, выявилось, что, чем ниже доля двуязычных в этнической общности, тем сильнее связь знания второго языка с другими аспектами этнических процессов и межэтнических отношений. Однако использование данных таких исследований затрудняется известной несогласованностью методологических и методических основ изучения функциональных аспектов двуязычия, основные направления которого определяются взаимодействием языка и других характеристик этноса: демографической структуры, социального состава, этнокультурной базы, межэтнических отношений.

На третьем заседании обсуждались проблемы личности и межличностных отношений в этносоциологических исследованиях. И. С. Кон (Ленинград) в докладе «Сравнительный анализ социализации в различных этнокультурных средах» изложил программу изучения процесса социализации в детском возрасте у народов Юго-Восточной Азии. Рассматривая общеметодологические проблемы, докладчик отметил необходи-

мость междисциплинарного подхода, охватывающего все основные институты социализации одновременно. Комплексное историческое исследование требует сочетания различных источников: материалов специальных опросов, этнографических архивов, художественной литературы. Докладчик на конкретных примерах показал, как эти источники позволяют вскрыть особенности процессов социализации в различных этнических общностях. Он выделил следующие основные блоки исследования: система возрастного символизма, общая система институтов социализации, закономерности и особенности функционирования отдельных институтов и уровней социализации в различных обществах (семья, сообщество сверстников, трудовой коллектив, община и общество в целом), соотношение нормативных представлений и реального поведения.

Одна из проблем этнопсихологии — формирование этнических особенностей личности. Некоторые методологические аспекты ее были рассмотрены в докладе В. Е. Хмелько (Киев) «Анализ системы индикаторов направленности личности». Применение корреляционного анализа к данным массовых опросов, отметил докладчик, позволяет выявить наиболее устойчивые сочетания личностных характеристик в данной социальной или этнической общности.

В своем докладе, посвященном вопросам методологии и некоторым результатам изучения национальных отношений в СССР, Л. М. Дробижева (Москва) отметила, что многие методики зарубежных ученых (например, шкалы Богардуса и отрицательных стереотипов), как показали эмпирические исследования, неприменимы в условиях нашего общества. У нас были разработаны оригинальные методики изучения межэтнических отношений, использование которых в конкретных исследованиях подтвердило основные гипотезы этих исследований: об определяющей роли социальных факторов при формировании межэтнических отношений; о двух видах национальной ограниченности: первая связана с недостаточной приобщенностью к интернациональной культуре, а вторая с некоторыми особенностями социальной мобильности в отдельных районах страны. Исследования показали, что сближение культурных характеристик контактирующих этносов по-разному сказывается на межэтнических отношениях в отдельных регионах страны, оказывая особенно заметное положительное влияние в тех республиках, где этнокультурные различия сохранились в наибольшей степени (Узбекистан, Молдавия). Влияние факторов этноконтактной среды также неоднозначно. Расширение возможностей межэтнического общения совсем не обязательно приводит к пропорциональному увеличению доли лиц с положительными установками на межэтнические контакты. Связь между этими показателями опосредуется рядом социальных факторов. В заключение Л. М. Дробижева отметила, что отдельные негативные установки на межэтническое общение нельзя интерпретировать как проявление национализма, поскольку они функционируют только на уровне обыденного сознания, а национализм — это прежде всего определенная идеологическая система.

Три последних заседания школы были посвящены методике этносоциологических исследований. На них обсуждались проблемы совершенствования методов сбора этносоциологической информации, способы выборки в этносоциологических исследованиях, вопросы применения статистического анализа и математических методов. В выступлении А. А. Сусоколова (Москва) отмечалось, что значительное увеличение числа этносоциологических исследований ставит проблему сопоставимости их результатов. Важнейшим условием ее решения является стандартизация методик, используемых для изучения сходных этносоциальных процессов. В секторе социологических исследований Института этнографии АН СССР начата работа по формированию банка инструментария этносоциологических исследований. Создание такого банка, не ограничивая этносоциологов в разработке оригинальных методик изучения новых аспектов этносоциальных процессов, позволит избегать дублирования методических приемов и выделить наиболее удачные из них. Это даст возможность добиться сопоставимости данных и в то же время повысить качество этносоциологических исследований.

В выступлении В. А. Устинова (Москва) была подчеркнута необходимость расширения информационной базы этносоциологических исследований, в частности разработки первичных данных переписей населения, привлечения информационных банков автоматизированных систем управления промышленных и сельскохозяйственных предприятий, в которых помимо национальности каждого из работающих фиксируется большое количество экономических, социальных и демографических показателей.

А. Н. Қацадзе (Тбилиси) рассказал об опыте изучения этнических аспектов миграции в Институте истории, археологии и этнографии АН Грузинской ССР.

Е. В. Рихтер (Таллин) посвятила свое выступление некоторым вопросам методики исследования биэтнических семей г. Таллина. В частности, ею предложена интересная графическая схема для выявления этнического состава, языка, этнической среды семей путем опроса детей в детских садах, позволяющая существенно облегчить изучение формирования этнического самосознания ребенка прежде всего в этнически смешанных семьях.

Сообщение о результатах применения специальных методик для изучения процесса формирования этнического самосознания у детей школьного и дошкольного возраста было сделано И. Д. Снежковой (Киев). Специфика объекта, отмечалось в докладе, требует комбинирования различных методов исследования: свободной беседы, интервью, психологического и социально-психологического экспериментов. При работе с детьми младшего возраста предпочтительны методы, основанные на визуальной информации с включением элементов игры. Использованные методики позволили подтвердить, что этапы формирования этнической идентификации совпадают с основными этапами становления самосознания, хотя этническая идентификация ни на одном из этапов не играет решающей роли. Дети раньше осознают этническую принадлежность родителей и друзей, чем свою собственную. В раннем возрасте при идентификации решающую роль играют признаки, визуально наиболее ярко выраженные (прежде всего антропологические).

На вопросах методики изучения киргизской городской семьи остановилась в своем выступлении С. И. Каракеева (Фрунзе). Анализ роли семьи как канала этнокультурной информации, сказала она, требует использования анкет, рассчитанных на опрос всех членов семьи; выборка должна быть не индивидуальная, а посемейная. Изучение степени сохранения традиционных обрядов возможно при фиксации в опросных листах каждого из обрядов, а не только отношения ко всему комплексу обрядов в целом.

С. М. Мирхасилов (Ташкент) рассказал об основных итогах и перспективах этносоциологических исследований в Узбекской ССР.

На ряде вопросов, касающихся этнографического и этносоциологического изучения адаптации мигрантов, остановился М. Г. Кумахов (Нальчик).

На втором заседании, посвященном методике, с докладом о принципах планирования и организации многоступенчатой выборки во Всесоюзном исследовании, проводимом сектором социологии Института этнографии АН СССР, выступил В. С. Кондратьев (Москва). Докладчик проанализировал наиболее часто встречающиеся недостатки в организации выборки в этносоциологических исследованиях. Он отметил, в частности, что выборка — это не самостоятельная процедура, а органическая часть программы, тесно связанная с гипотезами и инструментарием исследования; игнорирование этого положения — один из распространенных недостатков многих исследований.

Важная методическая проблема этносоциологических исследований — точное определение границ генеральной совокупности. Ей были посвящены выступления Х. А. Ибрагимова (Махачкала) и В. И. Паниото (Киев). Х. А. Ибрагимов предложил использовать при выборке семей различного этнического состава данные детских садов и яслей. В. И. Паниото остановился на перспективах применения в этносоциологических исследованиях метода почтового опроса, позволяющего существенно сократить затраты на сбор материала.

Последнее заседание было посвящено методам анализа этносоциологической информации.

В. С. Кондратьев рассказал о достоинствах и недостатках различных систем показателей межэтнической брачности и предложил обобщенный подход к анализу «матриц брачности» в случае контактов представителей многих этнических общностей.

А. Н. Пономарев (Киев) рассмотрел возможности расширения источниковедческой базы изучения смешанных браков, а также совершенствования методики их анализа.

Большой интерес вызвало сообщение Я. З. Гарипова (Казань) о результатах использования регрессионного анализа для изучения факторов, влияющих на распространение двуязычия, по материалам переписей населения СССР. Доля лиц коренных национальностей союзных и автономных республик, свободно владеющих русским язы-

ком, определяется прежде всего долей русского населения в городах области (республики), а также, в меньшей степени, уровнем образования населения коренных национальностей; доля вариации показателей двуязычия, объясненной этими факторами, в некоторых экспериментах превосходит 90%.

Ряд интересных проблем был поднят в процессе обсуждения основных докладов и сообщений. Остановимся лишь на двух из них. Так, выступавшие в дискуссии по докладу О. И. Шкаратана, Х. И. Хутуев (Нальчик) и В. Г. Мамедов (Баку) отметили, что попытки ориентироваться на этническую специфику при размещении производительных сил могут привести к консервации этих традиций и в конечном счете к общему отставанию региона. В. Г. Мамедов поставил вопрос о необходимости и возможности управления процессом формирования национальных отношений в трудовых коллективах.

Многие выступавшие в дискуссии касались роли семьи в этнических процессах. И это не удивительно, поскольку данная тема является одной из основных в современных этнографических и этносоциологических исследованиях. Л. Н. Терентьева в выступлении по докладу Ю. Ю. Какха подчеркнула, что согласно результатам анализа материалов загсов, проведенного в различных регионах страны, наибольший процент межэтнических браков приходится на долю русского и украинского населения, что делает эти группы активным компонентом этнических процессов. Х. И. Хутуев отметил относительно большую устойчивость национально-смешанных браков по сравнению с одноплеменными. Л. М. Дробижева обратила внимание на опасность переоценки роли национально-смешанных браков как основной ячейки этнических процессов. Даже в регионах, где доля таких браков относительно невелика (например, большинство районов Средней Азии), идет интенсивный процесс интернационализации всех аспектов жизни и восприятия ряда элементов инонациональной культуры. Н. Р. Маликова (Баку) отметила, что, хотя дети от национально-смешанных браков согласно правилам оформления личных документов наследуют этническую принадлежность одного из родителей, это не означает полного прерывания линии другого родителя, поскольку и по этнокультурным характеристикам, и по этническому поведению такие дети отличаются от детей из одноплеменных семей, частично воспринимая культурные особенности этносов обоих родителей.

Председествовавший на заключительном заседании Ю. В. Арутюнян отметил плодотворность работы школы-семинара, которая несомненно позволит скоординировать усилия исследователей, повысить научный уровень их работы. Заместитель директора Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР Б. В. Попов сказал, что в условиях заметного экстенсивного роста этносоциологических исследований возрастает значение координирующей функции Института этнографии АН СССР. Он подчеркнул безусловную целесообразность регулярной организации подобных школ по этносоциологии в различных республиках с учетом опыта первой школы. В частности, в дальнейшем, по его мнению, имеет смысл обсуждать более узкий круг проблем, а также больше внимания уделять вопросам совершенствования методики этносоциологических исследований. О необходимости более тесного сотрудничества между учреждениями, проводящими массовые этносоциологические и этнографические исследования, говорила Л. Н. Терентьева. Она поддержала идею создания проблемных межреспубликанских групп, что позволит перейти от региональных исследований к изучению общих закономерностей этнических процессов.

В заключение можно отметить, что успех школы во многом обусловлен тем, что Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. М. Рыльского АН УССР отлично организовал ее работу.

А. А. Сусоколов

О РАБОТЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО СЕМИНАРА В ИНСТИТУТЕ ЭТНОГРАФИИ АН СССР

В течение ряда лет в Институте этнографии АН СССР проводятся занятия методологического семинара (руководители — директор Института академик Ю. В. Бромлей и заместитель директора С. И. Брук), посвященного фундаментальным проблемам

этнографической науки и ее задачам в коммунистическом строительстве. В работе семинара принимает участие большинство научных сотрудников Института, среди них — видные ученые, специалисты в области этнографии, социологии и других общественных наук.

В рамках общей темы семинара — «Диалектический материализм и теоретические проблемы» ставятся и обсуждаются как доклады по наиболее актуальным и острым проблемам этнографической науки, так и доклады, в которых освещаются научные вопросы идеологической, политической и организаторской деятельности КПСС. Различные по своему содержанию эти доклады направлены тем не менее к одной цели: если в некоторых докладах освещаются прежде всего проблемы, возникшие в ходе развития самой науки, то в других внимание сосредотачивается на месте этнографии в системе марксистско-ленинской науки об обществе, на ее специфических задачах в общей идеологической и политико-воспитательной работе КПСС, на практическом применении достижений этнографии в различных областях коммунистического строительства.

Такой характер носили, в частности, занятия семинара в октябре и ноябре 1979 г. В нескольких докладах (Э. Л. Нитобурга, И. С. Гурвича и Л. М. Дробижевой) были освещены основные положения принятого в 1979 году постановления ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы», а также совместного постановления ЦК КПСС и Совета Министров СССР «Об улучшении планирования и усиления воздействия хозяйственного механизма на повышение эффективности производства и качества работы». В докладах и выступлениях участников семинара особое внимание было обращено на необходимость более полного использования результатов фундаментальных исследований этнических проблем, осуществленных коллективом Института для воспитания трудящихся в духе интернационализма. Отмечалась также необходимость отражения этих проблем в школьных программах. В некоторых выступлениях приводились примеры успешного применения разработанных в Институте концепций в борьбе против буржуазных концепций расы, этноса и различных националистических псевдотеорий.

Интересы участников семинара привлекли, однако, не только вопросы идеологической и политико-воспитательной работы. Ряд товарищей выступил с примерами использования рекомендаций Института в решении экономических и бытовых проблем в различных районах СССР, в частности на Крайнем Севере.

Отмечалась необходимость дальнейшего углубленного изучения проблем, связанных с развитием хозяйства, и оказания более действенной помощи государству в экономическом строительстве.

Следует отметить, что слушатели семинара постоянно изучают также опыт деятельности КПСС. Весьма плодотворно прошли, в частности, занятия семинара, посвященные работам тов. Л. И. Брежнева «Малая земля», «Возрождение», «Целина».

В период обсуждения проекта Конституции СССР руководство семинара посвятило несколько занятий всестороннему обсуждению этого важного документа. После обсуждения докладов, сделанных С. И. Бруком, Ю. И. Семеновым, Ю. В. Арутюняном, участники семинара сформулировали ряд предложений по улучшению и уточнению проекта; некоторые из этих предложений нашли отражение в окончательном тексте Основного закона нашей страны.

В центре внимания семинара постоянно находится также научное наследие Маркса, Энгельса и Ленина.

Развитию марксистско-ленинских идей в этнографии были посвящены доклады акад. Ю. В. Бромлея, Ю. П. Аверкиевой, Н. Б. Тер-Акопяна, Л. Е. Куббеля и ряда других товарищей. В докладах и выступлениях уделялось большое внимание как проблемам истории науки, применению диалектико-материалистической методологии в этнографических и этносоциологических исследованиях, так и анализу и обсуждению различной интерпретации взглядов Маркса, Энгельса, Ленина в зарубежных странах. Глубокой критике подверглись в частности «неомарксистские» теории, развиваемые некоторыми учеными на Западе.

Значительное число занятий семинара было, в соответствии с его профилем, посвящено обсуждению насущных проблем этнографии и этносоциологии. Ряд докладов, прочитанных на семинаре, был затем опубликован на страницах журнала «Советская этнография» и в других изданиях Института.

В настоящее время в портфеле журнала также имеются подготовленные на основе докладов статьи.

Работа семинара организуется и направляется бюро семинара и партбюро Института этнографии. Они учитывают в своей деятельности рекомендации РК и МГК КПСС, а также Центрального Совета философских (методологических) семинаров при Президиуме АН СССР.

В практику семинара вошло предварительное ознакомление слушателей с текстом или тезисами доклада, который должен быть сделан на предстоящем занятии семинара. Это в значительной мере способствует активизации обсуждения докладов. Следует, однако, отметить, что в этом отношении сделано еще не все.

Наряду с товарищами, принимавшими активное участие в занятиях (С. А. Токарев, И. А. Крывелев, Д. Д. Тумаркин, В. И. Козлов, С. А. Арутюнов, Ж. Б. Логашова, Э. А. Рикман, А. И. Першиц и многие другие), есть еще товарищи, которые ограничиваются лишь прослушиванием докладов и выступлений. Одна из важных задач семинара — всемерно способствовать более активному участию всех сотрудников, и в частности молодых специалистов Института, в теоретических занятиях.

В 1980 г. в занятиях семинара решено обратить особое внимание на изучение теоретического наследия В. И. Ленина.

Проводятся специальные занятия, посвященные 110-летию со дня рождения В. И. Ленина. Наследие В. И. Ленина и в особенности ленинские работы и высказывания по национальному вопросу имеют огромное значение для дальнейшего плодотворного развития этнографии и этносоциологии. Как показала практика, занятия семинара дают важный импульс к изучению ленинского наследия. В этой работе должен принять самое активное участие весь коллектив Института этнографии.

З. Ф. Бурнацева

КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

В июне 1979 г. Краснодарский государственный историко-археологический музей-заповедник совместно с научными сотрудниками Краевого государственного архива Института культуры организовал этнографическую экспедицию в Отрадненский район Краснодарского края¹. Обследованы станицы Удобная, Надежная, Подгорная, Спокойная. Экспедицией в составе 15 человек руководила Н. А. Корсакова.

Цель экспедиции — продолжение сбора материала по истории материальной и духовной культуры населения линейных станиц Кубани конца XIX — начала XX в.

В указанных станицах собирался материал по истории заселения, занятиям, ремеслам казачьего и иногороднего населения этого района. На фотопленку за-

фиксированы старинные типы жилых и хозяйственных построек, торговых лавок, домов станичных правлений. Информация, полученная у старожилов, фиксировалась в дневниках.

Собраны интересные коллекции предметов, отражающие ткацкое производство: ткацкие станки, прялки, «донца» — резные доски для гребней, изделия из домашнего полотна, рушники, вышитые скатерти («настольники»), «подзоры» — покрывала для кроватей, женская одежда.

В ходе экспедиции удалось найти семью потомственных «горшечников» Гончаровых, проживающих в станице Надежной. Руками этих мастеров изготавливались почти все гончарные изделия, найденные в обследуемых станицах. Собрана коллекция старинной посуды, украшенной зеленой или коричневой глазурью; обданные миски, кувшины для молока — «гличики», кувшины для молочных продуктов — «макитры» и «макитерки», кувшины для масла, воды, вазы для цветов.

¹ Информацию о первой экспедиции Краснодарского государственного историко-археологического музея см. «Сов. этнография», 1979, № 2, с. 166—167.

Интересной является и коллекция старинных серебряных мужских поясов. Всего экспедицией собрано более 200 экспонатов. Полученный материал хранится в фондах Краснодарского музея.

Н. А. Корсакова

* * *

Кафедра русского устного народного творчества МГУ летом 1978 г. проводила полевую работу на р. Печоре и ее притоках. С 3 по 30 июля два отряда фольклорной экспедиции обследовали Усть-Цилемский район Коми АССР. Цель работы — собирание регионального фольклора и выяснение судеб его традиционных жанров.

Отряд под руководством Н. И. Савушкиной (9 человек) работал в деревнях по р. Пижме: Боровская, Абрамовская, Загрявочная, Замежная, Степановская, Чуркино, Скитская, Черногорская.

Отряд под руководством Ф. М. Селиванова (10 человек) работал в деревнях по р. Цильме: Трусовская, Филипповская, Рочево, Нонбург, Мыла.

По р. Печоре обследованы деревни Среднее Бугаево (отряд Н. И. Савушкиной), Мыза и Уег (отряд Ф. М. Селиванова). В Усть-Цильме члены экспедиции работали с отдельными исполнителями.

Всего записано 4294 текста произведений разных фольклорных жанров, описаний обрядов и обычаев, рассказов о прошлом.

Для определения состояния эпической традиции важны записи былин, исторических песен, баллад. Былин записано 37 текстов (включая неполные тексты, переказы, фрагменты) на 19 сюжетов. Из них лишь три с напевом («Илья и Сокольник», «Бутман», «Чурила и неверная жена») и одна («Василий Игнатьевич») с сохранением устойчивого стихотворного ритма.

Наибольшим числом записей разного качества представлены сюжеты: «Илья и Сокольник» (6), «Бутман» (5), «Исцеление Ильи» (4), «Илья и Чудище (Идолище)» (4). Большинство сюжетов зафиксировано в одном-двух пересказах.

Исторических песен записано 52, баллад — 68, сказок — 117, преданий и легенд — 174, быличек и поверий — 338.

Произведений обрядовой поэзии удалось записать немного: колядок — 35, сва-

дебных причитаний — 45, похоронных — 14, свадебных песен — 9. На основании визуальных наблюдений сделаны описания трех свадебных обрядов, сопровождавшихся исполнением песен (несвадебных), записано 10 рассказов о старинной свадьбе. Среди произведений песенной необрядовой лирики основное место занимают игровые и хороводные, по-местному «горочные песни» — 152, протяжные любовные, семейные, солдатские и рекрутские — 302.

Кроме того, записано песен литературного происхождения и жестоких романсов 48, припевок — 42, частушек — 482, загадок — 174, пословиц и поговорок — 143, гаданий и примет — 175, баек — 25, произведений детского фольклора — 68.

Собранный материал после обработки будет сдан на хранение в архив кафедры фольклора МГУ.

Н. И. Савушкина, Ф. М. Селиванов

* * *

Летом 1978 г. фольклористы кафедры русской литературы Горьковского государственного университета (ГГУ) завершили полевую работу по изучению фольклорной традиции в Заволжье и приступили к работе в левобережных районах Горьковской области. С 5 по 19 июля 1978 г. 6 студентов под руководством сотрудников Института русской литературы АН СССР М. А. Лобанова и З. И. Власовой собирали материалы о свадебных и календарных обрядах в Уренском районе. В это же время 6 студентов под руководством А. И. Александровой работали в Чкаловском районе и 11 студентов под руководством Л. А. Солдатовой — в Воротынском и Спасском районах. Общее руководство осуществлялось К. Е. Кореповой.

В июле 1979 г. была продолжена работа в Горьковском левобережье. С 5 по 19 июля 11 студентов под руководством К. Е. Кореповой работали в Сергачском районе (Воскресенский сельсовет, села Толба, Яново, Мигино, Сосновка), затем в Гагинском районе (села Гагино, Юрьево, Мишуково, Ляпня, Ветошкино, Тарханово и несколько прилегающих к ним деревень). Кроме того, фольклор записывался в пограничных с Сергачским районом селах Пильненского района (с. Деяново, деревни Романовка и Ульяновка).

Цель экспедиции 1979 г., как и предыдущих,—исследование фольклорной традиции в целом, изучение современного состояния народного творчества, а также сбор обрядового фольклора по специальной программе для его картографирования в будущем.

Летом 1979 г. было записано 1120 текстов. Эпическая традиция в обследованных районах развита слабо. В материалах экспедиции всего 12 текстов сказок (АА 123*, 161, 313, *314 I, 327, 400, *В, 450, 552, *703, 709, 780, 715, 2015). Записано 13 текстов баллад, но круг сюжетов уже, чем в Заволжье («Дочка-пташка», «Монашка — мать ребенка» и поздние баллады-романсы «Ванька-ключник», «Сестры-соперницы», «Ехали солдаты со службы до мной»). Исторических песен также зафиксировано немного: 8 текстов, представляющих 4 сюжета («Молодец зовет девушку в Казань», «Платов у французов», «Наполеон в Москве» и «Поле чистое турецкое»), эти сюжеты характерны для обследуемой территории и в Заволжье не бытуют. Записано 33 предания и рассказа о прошлом; предания в основном топонимические и исторические (несколько об Иване Грозном — «Место отдыха в походе на Казань», «Проводник указывает дорогу», «Гора, насыпанная воинами»).

На обследованной территории записана 41 быличка и бывальщина, эти жанры здесь сохранились меньше, чем в Заволжье, несколько иной и набор сюжетов. Как и в Заволжье, зафиксированы былички о людях-оборотнях (8 номеров), покойниках, летающих в виде огненного шара с хвостом и являющихся к тоскующим о нем (7 номеров), о черте (6 номеров, по указателю С. Айвазян¹ сюжеты: В1 1а, 3, 6а, 12, 13, 14), домовом (6 номеров: В1 5в, 8а, ж, 9а, б, 14), проклятых людях (4 номера: АН 21, В11 1, 3, 4), колдунах и др. В отличие от Заволжья здесь былички о лешем (записано всего 2 текста, образ лешего в них вторичен и скорей всего заменил водяного и банника) были менее популярны, чем былички о духах воды. Былички в настоящее время живут лишь в памяти пожилых людей, отноше-

ние к ним у многих информаторов критическое.

Участники экспедиции записали около 200 текстов песен, 37 из них — о любви и семейной жизни, 45 хороводно-игровых, 25 плясовых и шуточных, 46 свадебных, 16 разбойничьих и тюремных, 11 жестоких романсов. Традиционная песня лучше сохранилась в селах, где существуют фольклорно-этнографические самодеятельные коллективы. Песенный репертуар богаче в Сергачском районе, в Гагинском беднее.

Сделано 21 описание свадебного обряда. На всей обследованной территории бытовал обряд с «розаном» («цветом») в качестве символа девичества и воли; причитания (записано 55 номеров), занимавшие важное место в обряде, были краткими по форме. В Гагинском районе ко второму или третьему дню свадьбы было приурочено ряжение покойником. Рифмованные приговоры дружки нехарактерны для местного типа свадебного обряда.

Участники экспедиции описали 173 календарных обряда, в том числе святочные обходы дворов, беседки, ряжения, гадания (70 номеров), масленичные, троицкосемицкие и жатвенные обряды. Зафиксирован бытовавший на всей обследованной территории обряд проводов весны в петровское заговенье и бытовавший в узком ареале обряд пародийной свадьбы и похорон с причитаниями Кузьмы-Демьяна. Записано 23 календарно-обрядовые песни: несколько сюжетов колядовых песен с припевом «коляда» и «таусень», веснянки, 2 варианта песни о трех девичьих праздниках (Семика, Троица и Купальница). Записаны еще бытующие здесь похоронные причитания (20 номеров), произведения детского фольклора (24 номера).

Участниками экспедиции сделаны описания современных советских обрядов (праздник первой борозды, посвящение в механизаторы и др.).

Около 100 произведений записано на магнитофонную ленту. Текстовые записи переданы в фольклорный архив кафедры русской литературы ГГУ (колл. 42), магнитофонные ленты — в фонограммархив Областного научно-методического центра народного творчества и культурно-просветительной работы. Участники экспедиции оказали помощь фольклорно-этнографическим коллективам в подборе репертуара, выявили возможности создания новых коллективов.

К. Е. Корепова

¹ «Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах» — в кн.: Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 167—191.

ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

НОВЫЕ КНИГИ ПО ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ НАУКИ

С. А. Токарев. Истоки этнографической науки. М., 1978, 164 с.; его же. История зарубежной этнографии. М., 1978, 352 с.

Судьба этнографии как особой отрасли человеческого знания своеобразна, наполнена неожиданными, подчас даже курьезными явлениями, но вместе с тем и глубоко закономерна. Если в период своего зарождения, немногим более века тому назад, наша наука воспринималась большинством неспециалистов как экзотическая, несколько даже эзотерическая игра ума, направленная на обобщение и анализ многочисленных, но с трудом поддающихся проверке и в массе своей неизвестных читающей публике данных о малоосвоенных европейской цивилизацией частях земного шара, то в дальнейшем, особенно во второй половине XX в., этнография превратилась в одну из настолько развитых социальных дисциплин, что ряд зарубежных ученых склонен даже рассматривать ее как науку о человечестве в целом, исследующую практически все аспекты его существования. Так, видный исследователь XX в. Лесли Уайт, чье творчество тщательно анализируется в одной из рецензируемых книг, назвал «культурную антропологию» (что в общем соответствует «этнографии» в советской терминологической традиции) вершиной развития человеческого знания, превзойти которую уже не дано, так как люди, основываясь на знаниях об окружающем мире, создали в конце концов науку о самих себе, позднейшую из возникших, но призванную объединить и синтезировать выводы и результаты всех прочих отраслей человеческой деятельности. Хотя мнение Лесли Уайта и выглядит в высокой степени категоричным и гипертрофированным, оно, несомненно, отражает необычайно возросший в наши дни авторитет этнографии (или культурной антропологии).

Именно эта универсальность этнографической науки, очевидно, и обуславливает все возрастающий интерес, который проявляется по отношению к ней среди наших коллег, представителей смежных дисциплин, среди людей, занятых практической деятельностью по организации и регулированию общественной жизни, наконец, просто среди любознательных читателей. Интерес этот ощущается повсеместно: на Западе, где культурный антрополог среди специалистов рассматривается как ученый, обладающий набором чудодейственных «отмычек» к наиболее сложным социальным и национальным проблемам; в развивающихся странах, где он скорее известен как спутник недавно ушедшей в прошлое колониальной администрации, порой как посредник между ними и метрополией, реже — как друг и защитник их интересов; в социалистических странах, в том числе и в силу сложившейся традиции в нашей стране, где этнограф нередко известен широкому читателю прежде всего как путешественник, совершающий интересные, но довольно далекие от повседневной жизни открытия из области древних миграций, прошлой и современной жизни далеких народов и т. п. Существование этого последнего, весьма далекого от реальности взгляда на этнографа, как нам представляется, в значительной степени объясняется недостатком хороших и широко доступных книг, в которых рассматриваются основные проблемы нашей науки, существование споров и дискуссий, ведущихся в ней, методы исследования, место и роль этнографа в современной жизни, сложные и далеко не всегда однозначные взаимоотношения этнографии со смежными общественными и естественными науками. Попытки анализа всей этой проблематики, конечно, не раз предпринимались у нас как в научной, так и в научно-популярной литературе (как на удачный пример последней можно указать на творчество известного популяризатора этнографии и антропологии Р. Подольного, чьи произведения, увы, превращаются в библиографическую редкость практически сразу же после их выхода в свет), но количество их явно недостаточно. Кроме того, в имеющихся работах сформулированные вопросы обычно становились предметом чисто теоретического рассмотрения, в то время как рамки историографического анализа, пожалуй, наиболее удачные и приемлемые для комплексного исследования и оценки

основных проблем науки, применялись редко. Как это ни парадоксально, до недавнего времени в нашей стране не было сводных историографических работ по этнографии в целом, из которых желающие могли бы почерпнуть сведения о возникновении, развитии и исчезновении этнографических идей и концепций. Вероятно, это можно объяснить только тем, что столь огромная задача оказывалась не под силу отдельным этнографам, углубленным обычно в исследование конкретных, более ограниченных проблем и регионов.

И вот теперь, наконец, долго ожидавшиеся многими две книги, принадлежащие перу одного из наиболее опытных и эрудированных советских этнографов, С. А. Токарева, лежат на нашем столе. Собственно говоря, они составляют единый ансамбль с вышедшей на десятилетие раньше книгой того же автора «История русской этнографии», и хотя в этом ансамбле недостает еще исследований по развитию этнографической мысли в странах Востока и по истории советской этнографии, он все же может претендовать на то, чтобы считаться наиболее полным историографическим исследованием по этнографии, выходящим до сих пор на русском языке. В этих книгах не только содержится обширнейший фактический и справочный материал, но и приводится, особенно в «Истории зарубежной этнографии» (далее «История...»), анализ основной проблематики науки и критическая оценка разнообразных направлений и концепций, существовавших в прошлом и продолжающих существовать в настоящем.

Существенно отметить, что С. А. Токарев стремится в этих книгах проследить историю этнографии, как особого направления общественной мысли и выявить ее связь с господствующими идеологическими течениями того или иного времени. Этим объясняется и подчеркнутое внимание автора к философским корням отдельных этнографических концепций, к общеметодологическим аспектам тех или иных школ. В целом такой подход можно оценить как несомненное достоинство творческого стиля С. А. Токарева, хотя вместе с тем следует отметить, что в отдельных случаях он приводит к недостаточной освещенности таких направлений, идей и методов, которые с философской стороны являлись более частными, но с внутридисциплинарной, профессиональной, точки зрения очень важны.

В основу рецензируемых исследований положен университетский цикл лекций по истории этнографии и этнографических знаний, которые С. А. Токарев читал в течение многих лет на возглавлявшейся им кафедре этнографии Московского государственного университета и на которых воспитывалось целое поколение советских этнографов. Но именно это преимущественно вузовская ориентированность двух рассматриваемых книг и составляет их специфику, очерчивая основной круг читателей, к которым они обращены. Это в первую очередь, как мы читаем на титульном листе одной из них — студенты, обучающиеся по специальности «История». Иными словами, и автор, и издатели мыслили эти сочинения, особенно «Историю...», как учебное пособие, в котором, с одной стороны, необходима максимальная полнота и детализированность разбираемого материала, с другой — выводы и критические оценки, которые должны быть как можно более четкими, недвусмысленными и укладываемыми в определенную общую схему, так как студент должен почерпнуть из учебника некоторый стержневой набор четких постулатов и оценок для того, чтобы ориентироваться в обширном учебном материале. Однако большинство читателей (включая рецензента), впервые получившие книги на русском языке, посвященные истории этнографии, имеют полное право воспринимать их не только как учебное пособие, но и как нечто гораздо большее, а именно, как глубоко научное историографическое исследование.

Первая из рецензируемых книг — «Истоки этнографической науки» далее («История...») служит необходимым введением ко второй, более сложной, но вместе с тем, по моему мнению, и более интересной книге. В «Истоках...» подробно прослеживается длительный, многотысячелетний процесс узнавания человечеством самого себя — от эпохи становления первых классовых обществ вплоть до середины XIX в., когда на смену наивным схемам и описаниям экзотических путешествий приходят первые концепции и теории. Впечатляет добросовестное и детальное изложение автором разнообразных источников самых разных периодов, умение отобрать из, казалось бы, общеизвестных фактов, относящихся к эпохе истории географических открытий, именно те, которые укладывались в строящееся здание будущей этнографической науки. Яркие страницы, посвященные открытиям европейских путешественников конца XIII — начала XV в., заставляют думать о том, насколько все же стереотипизировано наше восприятие прошлого. Привыкнув думать, что лишь после плаваний Васко да Гамы Европа снова оказалась связанной с Востоком, мы забываем о том, что первым флотом, с которым сразился тот же Васко да Гама у берегов Индии, был венецианский, что еще в начале XIV в. в Ханбалыке (нынешнем Пекине) постоянно пребывали папские представители, что Порденоне и Конти почти повсюду встречали своих соотечественников или единоверцев. Интересным в связи с этим могло бы быть и рассмотрение странствий известного еврейского средневекового путешественника Беньямина Тудельского, оставившего еще в XII в. богатый этнографическими деталями отчет о посещении стран Ближнего Востока и Индии. К сожалению, в книге он не упомянут.

Вообще же «Истоки...» пронизывает идея историзма — единственного, как это неоднократно подчеркивает автор в самых различных своих сочинениях, в том числе и рецензируемых, научно обоснованного метода познания в этнографии. Надо, однако, отметить, что все же «Истоки...» рисуют читателю картину познания мира главным

образом глазами европейца. Для более полного изложения этой темы был бы, несомненно, желателен анализ «Махабхараты» и «Рамаяны», плаваний средневековых арабских путешественников, китайских мореплавателей в Африку, яванской «Нагаракартагамы» и малайской «Хикаят Ханг Туах». Конечно, нельзя поставить отсутствие в «Истоках...» раздела о Востоке в упрек автору, специально оговорившему в предисловии свою некомпетентность в этой области. Но хочется подчеркнуть, что исследования подобного рода необходимы для того, чтобы в дальнейшем читатели могли бы получить разностороннее и целостное освещение рассматриваемых проблем.

«История...», как я уже отмечал, сложнее, чем первая книга, интереснее и, главное, оригинальнее. Большинство тем, рассматриваемых в ней, еще не обсуждалось в советской научной печати, хотя зарубежная уже накопила в этой области немалый опыт, во многом использованный автором. С. А. Токарев выбрал для книги строгую классическую композицию — хронологически последовательное рассмотрение различных школ и направлений, в рамках которых анализируется творчество отдельных ученых. Композицию эту нельзя не признать удачной, особенно имея в виду учебное назначение книги. Вслед за небольшим теоретическим и историографическим «Введением» и маленькой главой «Анамнез. Доистория этнографической науки», представляющей собой краткое изложение «Истоков...» на 5 страницах, следует большая глава, посвященная становлению этнографии как науки и классическому эволюционистскому направлению. В ней излагается также ставший уже классическим взгляд советской науки на эволюционистское направление, подробно рассматриваются концепции Бастиана, Мак-Ленна, де Леббока, особенно Тэйлора и Моргана. К сожалению, в этой главе, да и вообще во всей книге не дано особого очерка о творчестве Фрэзера, чьи произведения пользовались всегда большой популярностью в России и чье имя традиционно связывается с наиболее видными представителями эволюционизма. В рецензируемой книге взгляды Фрэзера рассмотрены на двух страницах в подглавке «Преанимизм», вошедшей в главу «Этнография в конце XIX в.», вместе с концепциями Богораза, Карутца, Маретта, Вундта и др. Вместе с тем в той же главе гораздо менее известным ученым посвящено намного больше места. Так, например, на очерк о Старке, представляющем сейчас чисто историографический интерес, ушло 4 страницы. Примерно в таком же объеме освещено и творчество Кунова, Гроссе, Шурца, чьи труды вспоминаются современными исследователями лишь в узко специальных работах, или Бюхера, который вообще не был этнографом. Замечание о некоторой несоразмерности места, отведенного творчеству того или иного исследователя и его роли в становлении современной науки, относится не только к этой главе, но и практически ко всей книге, особенно к разделам, где рассматривается современное состояние зарубежной этнографии.

Вообще же глава о постэволюционистском периоде, следующая за важной в теоретическом плане главой «Карл Маркс и Фридрих Энгельс, их роль в развитии этнографической науки», содержательна и чрезвычайно полезна. Период этот в настоящее время, пожалуй, наименее известен тем нашим коллегам, которые специально не занимаются историографией, но в нем мы находим истоки многих актуальных сейчас идей, хотя у постэволюционистов они порой, с современной точки зрения, кажутся анахронизмами.

Оценка диффузионизма, которому посвящена 5-я глава, в книге очень резкая и категорически отрицательная. Это относится, впрочем, только к центральноевропейским диффузионистским школам, которые, судя по дальнейшему развитию этнографии в Германии и Австрии, действительно оказались туپиковыми ветвями в науке. Несмотря на это, указанным школам отведено непомерно много места, в том числе дано даже изложение философских риккертских корней гребнерианства. Думается, что столь подробный разбор давно устаревших концепций обязан своим появлением давней традиции массивной критики «культурно-исторического» направления, проводившейся со страниц советской научной печати в 30-е — 40-е годы, когда диффузионизм представлялся одним из ведущих течений зарубежной этнографии. Гипертрофирована, как мне представляется, оценка С. А. Токаревым гребнерианства как «идейного оружия в борьбе с... марксизмом» («История...», с. 148). Ведь в то время, когда Гребнер создавал свои труды, марксистского направления в этнографии еще не было — так зачем было и копы ломать? Впоследствии же диффузионистские концепции (например, «венская школа») не только не смогли выработать эффективное оружие в борьбе с марксизмом, но в силу своих крайних позиций подорвали свой авторитет даже в рамках буржуазной науки. Вместе с тем полное отрицание научной потенции германоязычных диффузионистов, конечно, также было несправедливо, и весьма отродно, что С. А. Токарев, при своем явном отрицании этого направления в целом, отмечает и его положительные стороны, с объективностью, которая вообще характерна для историко-графических работ этого автора. Диссонансом с этим звучит упоминание о якобы «научных» экспедициях сторонников «прамонотеизма» («История...», с. 158). Неужели С. А. Токарев ставит под сомнение научный характер исследований Коппера, Гузинде и др.? Диффузионизм, как известно, не получил широкого распространения за пределами Центральной Европы, если не считать курьезной школы «панегиптизма» и ряда других, столь же экстравагантных, «теорий». Рассмотрение творчества Риверса, одного из наиболее интересных этнографов начала века, уже с трудом вмещается в рамки диффузионизма. Идеи его, конечно, намного шире и в некоторых отношениях довольно близки идеям советского исторического направления в этнографии. Что же касается Рас-

муссена и Биркет-Смита (кстати, этот ученый скончался несколько лет тому назад, но дата смерти в книге не проставлена), то их сближает с гребнерианским или фробенианским диффузионизмом едва ли большее, чем самого автора рецензируемой книги, — всего лишь признание «важности явлений диффузии культуры в связи с общим ходом ее развития» («История...», с. 167). Думается, что одно это не дает основания для включения их в состав диффузионистов.

Вслед за необходимой в такой работе главой о расизме в этнографии, доведенной почему-то только до Х. Чемберлена, т. е. до начала XX в., следует раздел о фрейдизме, к которому С. А. Токарев относится с настороженностью и склонен оценивать его влияние на зарубежную этнографию скорее как отрицательное, сравнивая методы фрейдистов с методом Прокруста («История...», с. 201). Очевидно, именно в этой главе наиболее четко проступает свойственное автору в ряде случаев стремление «упростить» слишком наукообразные, по его мнению, взгляды и идеи своих коллег, апеллировать при их оценке к категориям бытового здравого смысла. «Само стремление везде и всюду видеть „символы“ и не видеть за ними простых обыденных вещей, — пишет он, — скорее сбивает исследователя с пути, чем ведет его на правильную дорогу» («История...», с. 201—202). Однако, справедливости ради, стоит отметить, что и фрейдисты, и в еще большей степени структуралисты, и последователи школы когнитивной антропологии сумели за простыми обыденными вещами увидеть нечто такое, что позволило в ряде случаев совершенно по-иному взглянуть на них, выявить некоторые общие закономерности человеческого восприятия действительности, которое не может быть иным, чем знаково-символическим в самом широком смысле этого слова. Что же касается видения «простых обыденных вещей», то сам автор вполне справедливо упрекает Малиновского в банальности наблюдений за такими феноменами, как «потребность дышать», «половой акт» и т. п. («История...», с. 232). Но в целом оценка фрейдизма как бокового, маргинального направления в буржуазной этнографии представляется вполне логичной.

Не менее критически относится С. А. Токарев и к более поздним неофрейдистским школам, объединяемым на Западе под общим наименованием «культура и личность». Им посвящена в книге глава «Этнопсихологическое направление в американской этнографии». Подводя итоги деятельности американских этнопсихологов, автор пишет: «Изучение детской психологии представляет, пожалуй, самое положительное (или, может быть, единственно положительное), что дала этнопсихологическая школа» («История...», с. 278). Думается, что при всех известных недостатках и теоретической ошибочности этого направления оценка С. А. Токарева все же слишком сурова. Нельзя представить себе современную этнографию, вернее современную этнопсихологию, без многих понятий и методов, введенных представителями школы «культуры и личности». К ним относятся и попытка разработки понятия «национального характера», и представление о национальных стереотипах и автостереотипах, и чрезвычайно содержательные, хотя порой чрезмерно категоричные выводы о роли систем воспитания и социализации в жизни общества, и исследования о значении эротического фактора в разных культурах, и упомянутые автором тонкие и сложные психологические тесты, введенные в инструментарий этнографа, и многое другое. Направление это дало науке ряд блестящих имен; среди них недавно скончавшаяся М. Мид, творчество которой, к сожалению, практически не отражено в книге. Не случайно, очевидно, развившиеся в последние два десятилетия советские этнопсихологические исследования во многом опираются на опыт и инструментарий представителей именно этого направления. В то же время, несомненно, что истоки наиболее ярких и известных современных направлений в зарубежной этнографии лежат не во фрейдизме, а во французской социологической школе, функционалистском направлении и школе Боаса в Америке. Им и посвящены главы 8, 9 и 10 в книге С. А. Токарева.

В них читатель находит чрезвычайно детальный разбор творчества Дюркгейма, Мооса, Леви-Брюля, Малиновского, Радклифа-Брауна, Боаса, Кребера, Гольденвейзера, Лоуи и других видных ученых, примыкавших к этим школам. Выше всего С. А. Токарев, насколько можно понять, оценивает вклад Боаса в развитие этнографической науки. Его творчество импонирует автору не только своей концептуальной направленностью, но и ярко выраженным демократическим содержанием. Более сдержан подход автора к основателям функционализма и английского структурализма, а также к более поздним представителям американской исторической школы. Резкой и во многом заслуженной критике подвергается антиисторизм Малиновского и его учеников; при этом, однако, упускается из виду, что именно в произведениях Малиновского впервые отчетливо прозвучала мысль о противопоставлении синхронии и диахронии, о выделении синхронистической формы анализа как особой формы исследования, имеющей право на существование. Мысль эта имеет первостепенное теоретическое значение, и актуальность ее нисколько не померкла с тех пор. Слабая сторона Малиновского — отрицание пользы диахронных исследований, но сильная — утверждение права на синхронное рассмотрение культуры. Совершенно по-иному, чем в более ранних советских историографических работах, С. А. Токарев смотрит на пресловутую связь функционализма с колониализмом. «Не следует ставить в вину, — пишет он, — основоположникам функционализма то, что их труды были использованы колониальными властями. Сами они вдохновлялись вовсе не этой целью» («История...», с. 245). Как представляется, мнение это справедливо, о чем свидетельствует хотя бы тот факт, что функционализм и в еще большей

степени английский структурализм оказались далеко не пустоцветами, а и по сию пору представляют собой (уже после крушения колониальной системы) видные и яркие направления в западной этнографии.

Предпоследняя глава книги, «Современное состояние этнографической науки в капиталистических странах Европы и Северной Америки», будучи одной из самых объемистых во всем сочинении, тем не менее, более, чем какая-либо другая часть книги, страдает неполнотой и фрагментарностью. В ней читатель находит очерки целого ряда известных послевоенных школ, таких как неозоологизм, культурный релятивизм, экономическая антропология, европейский структурализм в его французской и английской разновидностях. Однако в ней опущены целые крупные ведущие направления в современной зарубежной науке, например, оказавшее большое влияние так называемое холокультуральстское или кросс-культурное направление, основанное в конце 40-х годов Мердоком. Этот исследователь вообще упомянут в книге только один раз в перечне участников дискуссии в Антропологическом обществе Вашингтона. Современное развитие структурализма почти не охарактеризовано, практически ничего не сказано о попытках синтезировать кросс-культурный подход с методикой Леви-Стросса, об опытах внедрения формализации в этнографические исследования, о математических теориях родства, о формально-семантических школах, о широкой концепции «антропологии» как науки, объединяющей «культурную антропологию», «физическую антропологию», лингвистику, доисторическую археологию, историю первобытного общества, фольклористику и «этнологию» (концепция издателей журнала «Современная антропология» — «Current Anthropology»), и о многих других интересных и важных явлениях современной науки на Западе. Несправедливо было бы, однако, ставить это в упрек автору, так как он специально оговорил на титульном листе, что в книге дается обзор истории развития этнографических знаний с середины XIX в. до середины XX в. (к сожалению, в текст вкралась опечатка и вместо «середины XX в.» написано «начала XX в.»). Тем самым явления, о которых я упомянул, выходят за хронологические рамки предприятия С. А. Токаревым исследования.

Пожалуй, неудачно название этой главы — действительно, Херскович, Лесли Уайт, Эванс-Причард, Йенсен и др. характеризуют не столько современное состояние этнографической науки на Западе, сколько ее недалекое, но очень важное прошлое. В любом случае читатель благодарен автору за эту попытку синтеза разнообразных материалов, в большинстве своем слабо известных советскому читателю, даже имеющему профессиональную этнографическую подготовку. Из этой главы можно почерпнуть сведения в том числе и о видных современных этнографах, например о Леви-Строссе, чей метод, по мнению С. А. Токарева, «едва ли может принести пользу науке» («История...», с. 313). Впрочем, тут же он меланхолически замечает: «Как бы то ни было, но научная репутация Леви-Стросса, стоит, несмотря на острую критику его сочинений, очень высоко». Причины этой высокой репутации автор практически не анализирует. В этой же главе читатель впервые узнает об очень важном делении этнографии на «антропологическое» и «родоведческое» направления. Деление это принципиально настолько, что во многих странах Западе они мыслятся вообще как разные науки (кроме некоторых малых европейских стран, где господствует именно родоведческое направление). Стоило бы, наверное, упомянуть об этом различии раньше. Завершается книга содержательной главой «Развитие этнографии в социалистических странах Европы», в которой рассматривается преимущественно изучение народов этих стран.

Завершая этот краткий обзор двух книг С. А. Токарева, хочется отметить их некоторые, на мой взгляд, общие недостатки и выделить, несомненно, доминирующие положительные стороны. С. А. Токарев создал действительно фундаментальное исследование, охватывающее практически всю историю такой сложной и многогранной науки, как этнография. Призвав на помощь всю свою богатейшую эрудицию и более чем полувековой опыт исследовательской и преподавательской работы, автор поставил перед собой задачу, которая едва ли была бы под силу даже целому авторскому коллективу и выполнил ее блестяще, еще раз подтвердив этим свою репутацию одного из выдающихся представителей советской этнографической школы. В рецензируемых книгах содержится обстоятельный разбор и критика почти всех сыгравших роль в развитии науки школ и направлений, при этом, что особенно приятно, критика эта исключительно деловая и корректная. Среди недостатков, которые, впрочем, можно легко устранить при последующих изданиях, как мне представляется, можно назвать чрезмерно общий подход к этнографическим школам, сосредоточенный прежде всего на их философских или исторических позициях. В результате развитие чисто профессиональных концепций, приемов, методов часто ускользает от читателя. Так, например, мы ничего не узнаем, скажем, об эволюции взглядов на системы родства (после Моргана), о концепции Сэпира-Уорфа, о глоттохронологии, о шкале Гуттмана, о методике полевых исследований и т. д. А ведь именно такие вещи и составляют тот необходимый фонд профессиональных представлений и навыков, которые только и могут превратить эрудированного дилетанта в настоящего специалиста. Понятно, что объем книги не позволяет затронуть все, но все же можно было бы расширить конкретную часть за счет некоторого сокращения общетеоретической. Досадно также, что в книге есть ряд упущений, касающихся тех или иных школ или направлений. Наиболее значительным из них представляется полное игнорирование развития этнографии в Нидерландах. Знаменитая Лейденская школа во главе с И. П. Б. де Йосселином де Йонгом справедливо

считается одной из первых крупных структуралистских школ мира. Велики также заслуги и более консервативной Амстердамской школы. Без этого история европейской этнографии выглядит неполной. В числе более мелких недостатков можно отметить отсутствие специального раздела библиографии с рекомендательными списками литературы. В книге библиография невелика и дана в постраничных ссылках. Можно было бы также расширить указатели, помещенные в конце издания.

Однако, несмотря на все эти упущения, советская этнографическая общественность с полным правом может выразить глубокую благодарность одному из своих виднейших представителей, профессору Сергею Александровичу Токареву, за глубокий и содержательный труд, необходимость в котором ощущалась многие годы.

М. А. Членов

НАРОДЫ СССР

Ю. И. Кирьянов. Жизненный уровень рабочих России (конец XIX — начало XX в.). М., 1979, 285 с.

Изучение экономического положения рабочих дореволюционной России — одна из самых актуальных научных проблем. Находясь на стыке ряда общественных наук, она, естественно, привлекала и привлекает внимание ученых разных специальностей — историков, этнографов, экономистов, социологов. Появилось большое количество исследований по этой теме. Но при обилии работ локального и узкоспециального характера, охватывающих отдельные аспекты проблемы экономического положения пролетариата, до сих пор крайне редко обобщающие труды, где бы эта проблема рассматривалась в целом и к тому же не в статике, а в динамике.

Именно таким исследованием является рецензируемая монография Ю. И. Кирьянова. Не претендуя на исчерпывающую характеристику проблемы экономического положения рабочих, автор берет из нее наиболее существенное — удовлетворение основных потребностей. Назвав это «жизненным уровнем рабочих», он рассматривает его главные компоненты — бюджет времени, заработную плату, питание, жилищно-бытовые условия. Каждому из них посвящена особая глава монографии.

Во «Введении» дается обзор использованных источников и краткий очерк состояния изученности проблемы. И то и другое, несомненно, заинтересует всех, кто изучает историю пролетариата России. Но главную ценность, на наш взгляд, представляет попытка теоретического осмысления самих понятий «экономическое положение» и «жизненный уровень» рабочих (как уже отмечалось, Кирьянов разделяет эти два понятия).

Приведенные во «Введении» высказывания классиков марксизма-ленинизма о сущности, особенностях и компонентах экономического положения пролетариата, его жизненного уровня в эпоху капитализма и факторах их изменений, прокомментированные и систематизированные автором монографии, образуют прочную методологическую основу исследования. Особенно важное, можно сказать ключевое, значение имеет здесь определение сущности уровня жизни как достигнутого уровня потребления и в то же время степени удовлетворения постоянно растущих потребностей (с. 4). Выяснение диалектической взаимосвязи этих понятий (уровня потребления и потребностей) позволяет глубже разобраться в действии открытого К. Марксом закона абсолютного и относительного обнищания пролетариата в условиях капитализма.

Опровергая распространенные вплоть до недавнего времени в литературе неверные выводы из этого закона, Ю. И. Кирьянов сначала теоретически — во «Введении», а затем на конкретном фактическом материале в главах монографии — показывает, что под влиянием технического прогресса и особенно в результате борьбы рабочих за свои права, жизненные условия пролетариата капиталистической России медленно, но неуклонно улучшались. В частности, наблюдалось сокращение рабочего дня, повышение заработной платы, известное улучшение питания и жилищно-бытовых условий рабочих.

Однако по мере развития промышленности и пролетариата, превратившегося из «класса в себе» в «класс для себя», все больше углубляется противоречие между экономическим положением рабочих и их растущими потребностями. Ограниченные возможности удовлетворения потребностей, усиление эксплуатации рабочих, рост общественного неравенства — таковы общие закономерности, приводящие к абсолютному и относительному обнищанию пролетариата в капиталистическом обществе. В России этот процесс усугубляется феодально-крепостническими пережитками в социально-экономическом

ческом строе, неравномерностью развития разных сфер народного хозяйства, наличием огромной армии безработных и полубезработных, реакционной политикой царизма. Отсюда — особенно тяжелые условия жизни российского пролетариата.

Но условия эти не оставались неизменными. И это убедительно показано в рецензируемой монографии путем анализа происходивших на протяжении всей эпохи капитализма процессов и выявления действующих здесь закономерностей. При этом автор широко применяет комплексный подход, учитывая взаимосвязь всех компонентов жизненного уровня рабочих.

Тщательно проведенное изучение разнообразных (и, как правило, массовых) цифровых данных, взятых в широких хронологических рамках (с 70—80-х годов XIX в. по 1913 г.), позволяет не только увидеть происходившие изменения в занятости рабочих, но и проследить динамику этого процесса в условиях капиталистической России, выявить его закономерности. Этой цели служат многочисленные тематические таблицы. Как правило, их отличает высокий уровень обработки и теоретического осмысления содержащегося в них цифрового материала. Таковы, в частности, табл. 1, 3, 4, 6 (с. 44—45, 52—53, 57, 60—61).

Рассматривая бюджет рабочего времени, Ю. И. Кирьянов подробно исследует продолжительность и структуру рабочего и свободного времени, их соотношение на различных этапах развития промышленности и самого рабочего класса. Составленные автором сравнительные таблицы показывают повсеместную (в том числе и в отсталых районах и отраслях) тенденцию к сокращению рабочего времени (как длительности рабочего дня, так и продолжительности годового рабочего периода). В целом по России за период с 70—80-х годов XIX в. по 1913—1914 гг. «чистое» рабочее время уменьшилось на 2—4 часа (с 12—14 до 10 часов), а продолжительность всего времени, отдаваемого производству (с учетом обеденного перерыва, сверхурочных работ, времени на дорогу и т. д.) — на 2 часа (с 15—16 до 13—14 часов) (см. с. 71—72).

Нерабочее время, особенно в XIX в., лишь немногим превышало часы, необходимые для сна и восстановления сил. Крайне ограниченными были и возможности реализации досуга рабочих. Во всем этом наглядно проявились низкий жизненный уровень русских рабочих, высокая степень их эксплуатации.

Несмотря на отмеченное выше уменьшение занятости рабочих, условия их труда по-прежнему оставались тяжелыми. Ю. И. Кирьянов справедливо отмечает неравномерность проявления прогрессивных тенденций в изменении структуры бюджета времени рабочих в разных промышленных районах и отраслях, а также противоречивый характер происходивших здесь процессов. Большое внимание он уделяет малоизученному вопросу усиления интенсивности труда, в частности сверхурочным работам, получившим особенно широкое распространение в начале XX в.

Не забывает он отметить и существование в промышленности России (даже в период наивысшего расцвета капитализма) «скрытых форм» эксплуатации рабочих, в частности использование их труда во внеурочное время, обычно не учитывавшихся официальной статистикой. В итоге, пишет Ю. И. Кирьянов, общий «баланс изменений в условиях труда, связанных с тридцатилетней борьбой пролетариата за сокращение рабочего времени, свидетельствовал о несравненно более скромных достижениях, чем те, которые были „на поверхности“ и отражали уменьшение рабочего дня» (с. 88).

Вывод о сохранении на протяжении всей эпохи капитализма, несмотря на происходившие положительные сдвиги, низкого жизненного уровня рабочих России подтверждается также анализом заработной платы, питания и жилищно-бытовых условий рабочих во второй половине XIX — начале XX в.

Из проблем, рассмотренных в этих главах, наибольшую сложность (и важность) представляет определение размеров заработной платы рабочих. Известно, что именно здесь из-за недостатка источников и неразработанности методики их использования до сих пор нередко допускаются серьезные ошибки. Избегнуть их помогает Ю. И. Кирьянову расширение источниковедческой базы исследования (главным образом за счет архивных документов, материалов периодической печати и воспоминаний рабочих), а также тщательный отбор цифровых данных с проверкой их точности и полноты. Составленные на основе такого рода источников тематические таблицы позволяют проследить динамику изменений средней заработной платы фабрично-заводских рабочих с 1897 по 1913 г. (например, табл. 11 и 12, с. 103—105). Представленные в них массовые сведения (по всей Европейской части России) дополняются анализом динамики заработной платы за этот же период по отраслям и губерниям (табл. 13, с. 108—109) и, кроме того, корректируются сведениями по отдельным предприятиям двух наиболее типичных (и во многом отличающихся друг от друга) промышленных районов — Петербургского и Центрально-промышленного (табл. 15, 16, 18, 19, 20; с. 114, 117, 122, 124, 126). В результате получается достаточно полная и убедительная картина, в которой четко прослеживается тенденция повышения размеров средней заработной платы, а также нивелировки крайних ее показателей — у высокооплачиваемых и низкооплачиваемых групп рабочих.

Чрезвычайно осторожно подходит автор к определению размеров реальной заработной платы рабочих и к происходившим здесь сдвигам. Не располагая по этому вопросу сопоставимыми массовыми данными, он пользуется в основном сведениями локального характера — по отдельным промышленным районам, отраслям, а также по отдельным предприятиям и специальностям рабочих. Однако строго продуманная ме-

тодика использования этих сведений (в частности, отбор наиболее типичных примеров, как правило, за длительный период), а также удачная группировка цифровых показателей в таблицах позволяют и на этих материалах выявить основную тенденцию процессов, их динамику. Сопоставление заработков рабочих двух ведущих промышленных районов страны — Петербургского и Центрально-промышленного — с индексами цен по этим же районам дает представление о сдвигах в реальной заработной плате рабочих России примерно за полвека (с 60—70-х годов XIX в. по 1913 г.). Сдвиги эти были незначительными. Если в пореформенный период уровень реальной заработной платы несколько повысился (несмотря на кризисы и колебания цен, особенно на сельскохозяйственные продукты), то в 1900—1913 гг. рост дороговизны свел почти на нет увеличение заработков рабочих. При этом, как отмечает Ю. И. Кирьянов, наряду с общими закономерностями эволюции заработной платы в России наблюдались существенные различия, связанные с профессией рабочих, их принадлежностью к той или иной отрасли промышленности, и, наконец, местонахождением предприятия. По мере развития фабрично-заводской промышленности происходило постепенное сглаживание указанных различий. Но в специфических условиях России этот процесс шел медленно и даже в 1913—1914 гг. еще не был завершен.

Раздел второй главы «Уровень заработной платы рабочих» (§ 5, с. 145—152) как бы подготавливает все вышеуказанное. Используя сведения о бюджетах рабочих разных городов и промышленных районов (Петербурга, Баку, Киева, Московской и Петербургской губерний) автор показывает значительный удельный вес дефицитных бюджетов и недостаточность заработка главы семьи, вынуждавших идти на производство членов семьи, в том числе подростков и детей. Все это является убедительным доказательством низкого уровня заработной платы рабочих в дореволюционной России. Некоторое повышение оплаты труда рабочих в конце XIX — начале XX в. в условиях развитого капитализма сопровождалось интенсификацией труда (о чем уже говорилось в главе о бюджете времени).

Но самое главное, как подчеркивает Ю. И. Кирьянов, заключалось в том, что по мере ускорения темпов социально-экономического развития страны и процесса формирования пролетариата, успехов его борьбы под руководством революционной социал-демократии росли потребности рабочих, изменялись сами их представления о «жизненном стандарте». В результате усиливался разрыв между запросами рабочих и возможностями их удовлетворения. Не случайно вопрос о повышении заработной платы занимает все большее место в требованиях, выдвигаемых рабочими во время забастовок.

Основная идея монографии — увеличение разрыва между растущими потребностями рабочих и реальной возможностью их удовлетворения — последовательно развивается и в главах третьей и четвертой (о питании и жилищно-бытовых условиях рабочих). В них также содержится богатый фактический материал, тщательно проанализированный автором. Он несомненно заинтересует не только историков, но и этнографов, поскольку рассматривающиеся в этих главах вопросы непосредственно связаны с изучением материальной культуры, обычно составляющей предмет этнографических исследований. В этом плане особенно ценны обобщенные в таблицах данные об изменении соотношения типов жилищ рабочих Европейской России (табл. 34, 35; с. 230—232, 235). Построенные в значительной мере на новых, впервые введенных в научный оборот материалах¹, охватывающих весь период существования капитализма в России, они наглядно показывают наряду с разнообразием локальных условий общую тенденцию постепенного вытеснения самых архаичных («патриархальных») типов расселения рабочих, особенно для них невыгодных и тяжелых. То же самое происходило и с питанием рабочих (с. 153—167). Показывая роль различных факторов в этом процессе (и прежде всего классовой борьбы рабочих), автор и здесь (как и в главах о зарплате и бюджете времени) обращает внимание на противоречивый характер происходящих изменений. Так, улучшение жилищных условий (особенно заметное в начале XX в.) сопровождалось усилением скученности рабочих в получавшем все большее распространение в это время новом типе жилья — комнатах-камерках. Некоторому улучшению питания (изменению соотношения его типов и структуры пищевого рациона) сопутствовало ухудшение качества потреблявшихся продуктов.

Большой интерес представляют проведенные Ю. И. Кирьяновым расчеты структуры бюджетов рабочих (например, определение доли расходов на питание и жилье), наглядно иллюстрирующие низкий жизненный уровень рабочих капиталистической России (с. 199—211, 259—262).

Вскрытые в монографии закономерности эволюции жизненного уровня рабочих, а также определение действующих здесь факторов (прежде всего классовой борьбы) позволяют глубже понять многие сложные явления, которые до сих пор далеко не однозначно трактуются исследователями, в том числе и урбанизацию, влиявшую на материальный быт рабочих.

Важным вкладом в развитие методики научного исследования являются примененные автором приемы обработки и группировки массовых статистических материалов,

¹ «Труды ЦСУ», т. XXVI, вып. 2 (Профессиональная перепись), М., 1926; Свод цифровых данных о численности фабричного населения в Европейской России и фабричной полиции.— ЦГАОР СССР, ДП, 2 д-во, 1897, оп. 54, д. 38, т. I и II.

дополняемых данными, извлеченными из разнообразных источников. Эти приемы, а также богатый фактический материал монографии, несомненно, привлекут внимание исследователей, изучающих положение пролетариата как в самых широких — общероссийских, так и в более узких, локальных границах.

В то же время, как нам кажется, и сам Ю. И. Кирьянов мог бы в большей степени использовать в своей работе материалы о положении рабочих разных групп и районов страны, уже собранные и обобщенные другими исследователями. Это помогло бы ему нарисовать более полную картину жизненных условий российского пролетариата, а также выявить различия в положении отдельных его локальных групп. Сейчас эти различия (в отличие от отраслевых особенностей) характеризуются слишком бегло и поверхностно. Вообще нельзя не пожалеть, что автор по существу ограничился материалами лишь о рабочих Европейской части России, причем в основном фабрично-заводской промышленности. Хотя такое сужение территориальных рамок исследования в значительной мере оправдано стремлением использовать наиболее полные и доброкачественные источники, все же думается, что автор мог бы шире привлекать для сравнения данные локальных исследований.

В работе Ю. И. Кирьянова убедительно показано значение классовой борьбы в повышении жизненного уровня рабочих. Но роль другого, также важного фактора — экономического, связанного с техническим прогрессом и индустриализацией производства охарактеризована, на наш взгляд, слабее.

Отмеченные недостатки, разумеется, не снижают ценности монографии Ю. И. Кирьянова в целом. Построенная на прочном фундаменте обширного фактического материала, проанализированного с марксистских методологических позиций, она является, безусловно, удачным опытом обобщающего исследования о рабочих капиталистической России.

Выявленные автором закономерности эволюции жизненного уровня рабочих и определенные на основании убедительных расчетов средние показатели основных компонентов этого уровня (зарплаты, питания, жилищно-бытовых условий, бюджета времени) будут служить важным ориентиром для специалистов, занимающихся проблемой экономического положения рабочего класса в прошлом и настоящем.

В то же время удачная структура монографии и четкое изложение в ней основных идей и выводов автора, проиллюстрированных яркими примерами, несомненно облегчат восприятие этой серьезной научной работы и широким читателем, всегда интересующимся историей героического пролетариата России, его положением и борьбой за свои права и интересы.

Т. К. Гуськова

О. В. Курочкін. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. Київ, 1978, 191 с.

Монография А. В. Курочкина — первое обобщающее исследование, посвященное зимней календарной обрядности украинцев. С большой полнотой использованы в ней письменные, в том числе архивные, источники, а также полевые материалы, собранные автором. Книга состоит из двух разделов: традиционные новогодние праздники украинцев во второй половине XIX — начале XX в. и новогодние праздники на Украине в советский период. Во «Введении» автор формулирует поставленные задачи и подчеркивает актуальность изучения народной традиционной обрядности, его значение как для борьбы с сохраняющимися еще порою отрицательными пережитками, так и для использования прогрессивных традиционных элементов в оформлении современных праздников.

В первом, основном, разделе книги обстоятельно рассматриваются не только собственно новогодние святочные обряды, охватывающие период от рождества до крещения, но и предшествующие им зимние обряды, исполнявшиеся в разные дни, начиная с покрова, когда впервые задумывались о зиме. Таким образом, в книге охарактеризована вся зимняя обрядность украинцев, центром которой была новогодняя обрядность, рассмотренная, естественно, особенно детально.

Анализируя элементы обрядовых комплексов, автор отмечает среди них как общие для восточнославянских и других славянских народов, так и специфически украинские, причем им выявляются региональные комплексы и местные особенности; где возможно, отмечаются и социальные различия в праздновании Нового года в украинской деревне конца XIX — начала XX в.

Обряды рассматриваются в историческом развитии, выясняется первоначальный смысл отдельных обрядовых действий и их последующие переосмысления. Большое внимание уделяется судьбе традиционной новогодней обрядности в период капитализма, причем А. В. Курочкин показывает, как наряду с общим процессом упрощения обрядов, выпадения отдельных звеньев и, наконец, забвения их, некоторые обряды, утратив магическую функцию, продолжали бытовать как праздничное увеселение, и развивались, пополняясь новыми уже чисто развлекательными театрализованными элементами. Большинство высказываемых положений достаточно аргументировано, подтверждено фактическим материалом. У читателя создается ясное представление о составе и характере новогодних праздников у украинцев.

Высказанное в первом подразделе (с. 12) предположение, что традиционная новогодняя обрядность по существу весенняя и стала исполняться зимой, когда Новый год был перенесен на первое января, весьма дискуссионно. Ведь в России перенесение Нового года на январь произошло только в 1700 г., сведения же о праздновании зимой коляды имеются в древних источниках, а в известном указе Алексея Михайловича 1648 г. отмечено, что в Москве повсюду «в навечери рожества Христова кликали многие люди коляду и овсень». Аналогичные обряды у европейских народов тоже зимние, и корни их очень древние. Мотивы сева и урожая в зимней обрядности закономерны — когда солнце поворачивалось на лето, крестьянин начинал задумываться о будущем урожае и старался обеспечить его всеми средствами. «Во всем славянском годовом цикле мы знаем только один момент, когда взор древнего славянина охватывал весь год в целом, все 12 месяцев», — пишет акад. Б. А. Рыбаков¹.

Если же высказывать мнение, что зимняя, святочная обрядность первоначально исполнялась весной, то его надо было обстоятельнее аргументировать, о церковных же и государственных календарях можно было сказать значительно короче.

Во втором разделе рассматривается празднование Нового года на Украине в советский период, начиная с первых лет Советской власти и до наших дней. А. В. Курочкин показывает, что современные традиции встречи Нового года сложились не сразу, новые элементы создавались и развивались в упорной борьбе со старым. Как этнографа его прежде всего интересуют возможности и формы использования в современных новогодних обычаях народных игровых традиций колядования и ряжения.

Достоинством исследования является критический подход к впервые собранному в таком объеме и систематизированному материалу. Так, характеризуя первые советские праздники начала 20-х годов, например, «красное» или «комсомольское» рождество, и отмечая их революционный пафос, автор говорит и об их слабых сторонах, вследствие которых эти празднества не вошли в быт: они имели слишком прямолинейный пропагандистский характер, причем создатели их зачастую не считались с чувствами верующих, в борьбе с пережитками выбрасывались и здоровые народные традиции. Но когда автор переходит к сегодняшнему дню, критическое чутье ему порою изменяет, обширный и интересный материал по современному празднованию Нового года не всегда достаточно точно квалифицируется и правильно оценивается. Много говорится о колядовании и новых колядках. Но можно ли считать колядованием исполнение колядок самодельными хорами на клубных сценах и даже на городских площадях? Безусловно, самодельность может и должна включать в свой репертуар лучшие народные песни, в том числе и колядки, исполнение которых на новогоднем вечере особенно уместно, но это отнюдь не колядование — функции и формы исполнения колядок были иные. Не все приведенные переделки старых колядок удачны. Так, в качестве образца щедривки, воспитывающей у людей чувство коллективизма, гуманизма, советского патриотизма и интернационализма, А. В. Курочкин приводит щедривку, поющуюся в Житомирской области — «Нова радість стала...» (с. 172). Здесь использованы форма, зачин и припев щедривки церковного характера, а новые слова приспособлены явно механически; это скорее может служить примером того, как не надо переделывать колядки. На с. 139 в качестве колядки даются частушки «Колядин, Колядин — незаможний я син...». К использованию в современных обрядах и праздниках традиционных народных произведений, а тем более к их «перелицовке» на современный лад надо подходить более осторожно и вдумчиво. Создание новых праздничных ритуалов — работа очень сложная и ответственная. Украинцы в этой области сделали много, но многое требует еще обсуждения и доработки. Поэтому я и высказала здесь некоторые замечания.

В целом же книга А. В. Курочкина — серьезное, очень нужное и полезное исследование, заслуживающее положительной оценки. Очень хорошо, что в книге имеются иллюстрации, дающие возможность более наглядно представить оформление и атрибутику обрядов.

В. К. Соколова

¹ Б. А. Рыбаков. Календарь IV века из земли полян. — «Сов. археология», 1962, № 4, с. 70.

Рецензируемая книга уже упоминалась на страницах нашего журнала в связи с дискуссией по статье А. И. Першица и Я. С. Смирновой¹. Кроме того, отдельные наиболее важные теоретические положения ее были развернуты автором в статье «Коммуникативное поведение и культура (к определению предмета этнографии общения)», также опубликованной в журнале². Эти публикации сами по себе служат свидетельством актуальности проблем, поднятых в книге.

Как отмечает сам автор, тема книги шире, чем ее название. Здесь рассматриваются не только этикетные формы поведения, но и проблемы традиционно-бытовой культуры общения адыгов в целом. С другой стороны, анализ этих проблем не носит всеобъемлющего характера, так как в книге лишь бегло затронуты сложные вопросы застольного этикета, этикетные стороны обрядов жизненного цикла и т. д. В работе сформулированы предмет, задачи и методы изучения этнографической специфики культуры общения, рассмотрены базисные ценности, лежащие в основе построения этикетных норм у адыгов (терпимость, скромность, гостеприимство, почтение к женщине и старшим) и проанализированы такие важнейшие области культуры общения, как ритуалы приветствия и прощания, т. е. маркеры начала и конца взаимодействия, стандартизированные формулы речевого общения (благопожелания, тосты и пр.), объекты и формы коммуникативных запретов, ограничений и т. д.

Короче говоря, перед нами своего рода демонстрация, притом довольно удачная, возможностей и областей приложения так называемой этнографии общения.

Автор показывает в вводной части работы, что изучение культуры общения имеет большое значение для понимания этнодифференцирующих и этноинтегрирующих функций культуры. В то время как в производственной и материально-бытовой сферах культуры этническая специфика нередко даже изначально бывает представлена довольно слабо, а в наши дни чаще всего почти полностью нивелируется, в формах общения она проявляется и удерживается очень активно. Кроме того, если тип орудия или строения на практике редко встречается в чистом виде (обычно через ряд вариантов он постепенно переходит в другие типы), то определенный стандарт поведения при общении является в высокой степени дискретным, каждое его правило образует четко очерченный знак и в целом культура общения выступает именно в виде вполне оформленной знаковой системы.

Этикет — ядро культуры общения, но он не ограничен одними лишь коммуникативными функциями. Есть нормы этикета, относящиеся именно к ним, скажем, когда сообщение направлено от равного к равному или от младшего к старшему. Однако, например, нормы определяющие «пристойную» форму принятия пищи, сами по себе с общением не связаны, хотя и не лишены коммуникативной значимости: их соблюдение декларирует принятие индивидом существующих норм коммуникации, создает для последней благоприятный нейтральный фон. В этом смысле представляется вполне обоснованной идея Б. Х. Бгажнокова о различении понятий *стандарт* и *атрибут общения*. (стр. 8—14). То же следует заметить и в отношении вводимого понятия этноэтикет. Что же касается возможности выделения в рамках этнографической науки особого направления под названием этнографии общения, то это не вызывает у нас никаких сомнений, ибо лишь таким образом можно стимулировать исследование проблем национально-культурной специфики общения, лежащих на стыке этнографии с другими смежными с ней научными дисциплинами.

В динамике развития правил поведения автор выделяет три стадии: неопределенность, регламентация и обобщение. Первая из них связывается с зарей человеческого общества, когда люди, скорее всего, только нащупывали пути стандартизации взаимодействия. Вторая стадия, характерная как для развития родового строя, так и для рабовладения и феодализма, характеризуется тенденцией к избыточной многочисленности и чрезмерной детализации правил. Третья стадия, современная, связана с эмансипацией личности, когда норма теряет детальность и ограничена лишь общим предписанием.

На наш взгляд, эта схема, в принципе верная, нуждается в ряде поправок.

Поведение людей на заре становления общества не было неопределенным. Как и у всяких стадных животных, оно регулировалось сложной системой норм этологического типа. Но нормы эти были безусловны, они предопределялись и наследовались биологически. По мере вытеснения в развивающемся обществе биологического начала социальным, на смену безусловным этологическим нормам приходили условные социальные,

¹ Я. С. Смирнова, А. И. Першиц. Избегание: формационная оценка или «этический нейтралитет»? — «Сов. этнография», 1978, № 6; С. А. Арутюнов. Анализ и оценка избегания. — «Сов. этнография», 1979, № 1; Б. Х. Бгажноков. О значении этической позиции ученого в этнографическом исследовании. — Там же; Г. Е. Марков. Обычай избегания и проблема «перезитков». — Там же; С. А. Токарев. «Избегание» и «этикет». — Там же; Я. С. Смирнова, А. И. Першиц. Еще раз о формационном и релятивистском подходах к оценке культурных явлений. — «Сов. этнография», 1979, № 5.

² См.: «Сов. этнография», 1978, № 5.

этикетные нормы, но периода существенной неопределенности норм тут, очевидно, быть не могло.

Однако не столько на заре истории, сколько именно в наши дни возникают и стремительными темпами развиваются новые сферы поведенческой активности. Массовый воздушный транспорт, коммунально-торговое самообслуживание, быт многоквартирных домов в кварталах нового строительства — вот сферы, где можно наблюдать неопределенность, неразработанность норм коммуникации. Было бы интересно поставить вопрос о том, каким путем, через избыточность или иначе, будут эти нормы развиваться.

Нам представляется правомерной постановка такого вопроса в данной рецензии, ибо вводная глава книги Б. Х. Бражникова имеет общетеоретический характер, не ограниченный задачей исследования этикета традиционного общества. Остальные же главы книги посвящены именно этому сюжету на адыгском материале. Эта часть книги в не меньшей мере, чем вводная, заслуживает высокой оценки, она насыщена интересным фактологическим материалом и содержит ряд важных в общетеоретическом плане замечаний и разработок.

В частности, представляется верным и в методологическом плане весьма ценным указание на то обстоятельство, что традиционно-бытовая культура общения адыгов сохранила больше общих черт, нежели язык (стр. 22), который, как известно, имеет столько диалектных вариаций у разных этнографических групп адыгов, что в отдельных случаях становится невозможным взаимное понимание между их представителями, вплоть до разделения общадыгского языка на два относительно самостоятельных языка — кабардино-черкесский и адыгейский. При соответствующем развитии этого вскользь брошенного замечания открывается широкое поле для сопоставления культуры общения и диалектного членения языка в целях уточнения представлений о таких в настоящее время широко обсуждаемых в этнографии понятиях, как этнос, этническая общность, этнографическая группа и т. п.³

Заметным вкладом в разработку общэтнографических проблем и проблем этнографии адыгов следует признать анализ конструктивных принципов адыгского этикета, и прежде всего принципов гостеприимства и почитания женщин. Не все, что говорится автором по этому поводу, представляется бесспорным. Однако нельзя отказать ему в оригинальности и достаточной аргументированности изложения этих отнюдь не новых для этнографии проблем. Что же касается анализа фактической коммуникации (типа бессодержательных формул вежливости), паралингвистических средств общения (мимики, жестов и т. д.) и системы табуации, то эти фрагменты книги хочется отметить особо. Насколько нам известно, наличие фактической коммуникации, как ее понимал Б. Малиновский, до сих пор скорее декларировалось⁴, нежели исследовалось на конкретном материале. Б. Х. Бражников по существу первым, во всяком случае у нас в стране, предпринял попытку более или менее детально рассмотреть эту форму взаимодействия людей на конкретном материале традиционно-бытовой культуры общения отдельно взятого этноса. В известном смысле то же самое можно сказать об анализе ряда неречевых (паралингвистических) стандартов и атрибутов общения, содержащихся в книге, хотя описание этой сферы культуры общения адыгов нельзя признать полным, всеохватывающим. Наконец, вполне правомерным представляется вычленение из общей массы традиционных запретов класса коммуникативных табу с дальнейшим подразделением их на языковые, тематические, контактные (с. 118). Возможно, эти положения внесут некоторую ясность в сложнейшую проблему табуации и тем самым станут подспорьем для дальнейших разработок в этой области и не только собственно этнографических, но и лингвистических, социологических, семиотических.

В ткань исследования автор вводит большое количество пословиц, поговорок, которые, помимо того, что они сами по себе являются фрагментами традиционно-бытовой культуры общения этноса, дополняют, уточняют описание этнографических явлений. Вообще необходимо отметить удачное сочетание в работе полевых, фольклорных, литературных источников, использование теоретического и эмпирического арсенала целого ряда смежных с этнографией дисциплин: лингвистики, психологии, социологии, литературоведения. К достоинствам книги можно отнести и ее в целом живой, свежий язык, хотя в отдельных случаях он несколько перегружен специальными терминами, особенно иностранного происхождения.

На наш взгляд, книга Б. Х. Бражникова написана на достаточно высоком научном уровне, с большим знанием и пониманием как общей литературы предмета, так и конкретного адыгского этнографического материала.

И все же она не лишена некоторых фактических неточностей. Неверно утверждение (с. 62), что грузины не знают слова «намус», (честь, порядочность), хотя его значение в грузинском языке и вправду уже, чем у кабардинского «нэмыс». Понятие «адыгаге» («адыгство» в смысле «благородство», «человечность», «честь», «достоинство», «соблюдение правил приличия» и т. п.) в значительной мере потеряло осознаваемую этноцентрическую нагрузку, если вообще когда-либо ее имело. Заметим в этой связи, что его заимствовали и употребляют абазинны, которые себя адыгами не называют. Определенное противоречие есть между утверждениями на с. 24, что «решительный, красноречи-

³ См. об этом: Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 10—11.

⁴ См., например: R. Jakobson. Linguistics and poetics.— «Style in Language». New York — London, 1960, p. 356.

вый простолудин зачастую имеет большее влияние на ход общественных дел, чем трусливый, слабовольный, косноязычный князь», и на с. 35, что «безусого князя или дворянина сажали на почетное место, а старцы из числа низшего сословия не смели даже стать с ними рядом». Что же касается приглашения в дом (с. 100—102), то оно не полностью бесспорно: хотя обычно следует вежливый отказ, но в случае необходимости непереносимость произнесения данной формулы дает возможность без всяких помех воспользоваться приглашением. В числе прочих недостатков, диссонирующих с общим хорошим впечатлением от книги, надо отметить малое привлечение архивных материалов, которые, насколько нам известно, имеются и могут быть с успехом использованы для более полного освещения поднятых в книге проблем.

Все эти и некоторые другие сравнительно мелкие и легко устранимые погрешности и недостатки не могут существенным образом снизить высокую ценность рецензируемой книги. Она интересна не только для специалиста, но и для самого широкого читателя.

Известно, что в наши дни создание современных ритуалов, и не только ритуалов, но и вообще норм общения, социалистических по содержанию, но продолжающих лучшие народные традиции в их форме и в осмыслении, имеет большое значение. В городах КБАССР, например, взаимообогащение культур, взаимные благотворные контакты людей разных национальностей ярко проявляются в бытовой практике. Например, при бракосочетании людей, не являющихся адыгами — русских, украинцев и др., при участии их друзей-кабардинцев в ритуал свадьбы вводится множество элементов традиционной кабардинской обрядности. Это явление в целом, несомненно, положительное, говорящее о растущем культурном сближении народов нашей страны. Но для того чтобы процессы этого сближения и выработки новых социалистических норм общения протекали не только стихийно, но и осознанно, необходимы теоретические и фактические исследования по традиционной культуре общения народов СССР. Книга Б. Х. Бражнюкова один из важных шагов в этом направлении.

С. А. Арутюнов, А. К. Шагиров

Новгородские былины. Издание подготовили Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. Отв. ред. Э. В. Померанцева. М., 1978, 456 с. (серия «Литературные памятники»).

Изданная в серии «Литературные памятники» антология «Новгородские былины» — вторая за последние годы подобная работа Ю. И. Смирнова и В. Г. Смолицкого (в 1974 г. в этой же серии вышел подготовленный ими сборник «Добрыня Никитич и Алеша Попович»). В рецензируемой книге развиваются и углубляются принятые в предыдущем сборнике принципы публикации и комментирования текстов, методология их исследования; сюжеты новгородских былин рассматриваются на широком фоне славянских эпических традиций, балто-славянских и финско-славянских культурных связей, с учетом новейших данных археологии, этнографии, топонимии, диалектологии.

Среди ученых до сих пор нет единства в решении вопроса о вкладе новгородцев в развитие русского эпоса; многие склонны его преувеличивать. Составители рецензируемого сборника занимают осторожную позицию, высказывая целый ряд серьезных возражений против «отождествления севернорусской или даже всей русской эпической традиции с новгородской» (с. 330). В статье «Новгород и русская эпическая традиция» выдвигается тезис о смешанном характере былинного репертуара русского Севера, убедительные доводы в пользу этого положения приведены и в статье В. В. Коргузалова «Напевы былин новгородского цикла», в примечаниях к публикуемым текстам.

В кратких, но богатых информацией и популярно написанных разделах о социальной структуре и быте средневекового Новгорода, о путях новгородской колонизации Севера, об основных этапах собирания русских былин также содержится немало фактов, свидетельствующих о том, что в репертуаре северных сказителей тесно переплетаются эпические традиции, занесенные как из пределов бывшей новгородской метрополии, так и из центральной России. Особенно полезным в этом плане представляется нам подробный анализ материалов северных экспедиций МГУ 1956—1964 гг., участниками которых были составители рецензируемого сборника.

Не вызывает возражений и решение другого спорного вопроса — какие именно сюжеты считать собственно новгородскими, т. е. созданными в древнем Новгороде. Здесь авторы статьи и примечаний также проявили необходимую научную осторожность.

Одно из важнейших достоинств рецензируемого сборника — удачный отбор и научная мотивированное расположение текстов. При подготовке антологического издания нетрудно поддаться искушению «показать товар лицом», отобрав для него яркие, высокохудожественные произведения, свидетельствующие об огромном твор-

ческом потенциале их создателей. Составители «Новгородских былин» предпочли другой путь — гораздо более трудный, но зато и более плодотворный в научном отношении. В сборнике немало классических текстов, составляющих золотой фонд русской былевой поэзии, но рядом с ними помещены и прозаические пересказы былин, незавершенные варианты, художественно неубедительные новообразования отдельных певцов, образцы казачьих песен на былинные сюжеты. Расположены они в таком порядке, который помогает воссоздать общую картину исторического развития сюжета, выделить основные ступени его эволюции, нащупать генетические связи между наиболее важными версиями и редакциями былин и определить их место в эволюционных цепочках, охарактеризовать «тупиковые» пути, которые в конечном счете приводят к разрушению былинны как художественного целого или выходят за пределы собственно эпической поэзии. Предложенная авторами примечаний трактовка сюжетов новгородских былин убедительно аргументирована и не вызывает существенных возражений.

Можно только приветствовать стремление составителей сборника к публикации записей, хранящихся в архивах. Каждая такая публикация приближает нас к тому моменту, когда будут напечатаны все известные науке записи русских былин. Впервые вводимые в научный оборот Ю. И. Смирновым и В. Г. Смолицким тексты знакомят читателей с оригинальными мотивами, версиями и редакциями исследуемых сюжетов, позволяют полнее и глубже охарактеризовать их эволюцию. Достижению этой цели способствуют также интересные параллели, обнаруженные составителями в русских сказках, преданиях и быличках, тексты которых помещены в «Приложениях».

Безупречен научный аппарат «Новгородских былин». Публикуемые варианты сопровождаются обширными комментариями, в которых содержится немало интересных наблюдений и выводов, касающихся как индивидуальной исполнительской манеры того или иного сказителя, истории комментируемого текста, так и истории былинного сюжета в целом. Особенно удались авторам примечания к вариантам былин о Василии Буслаевиче из сборника Кириши Данилова, а также калики из Красной Ляги и колодозерского старика, к текстам былины «Садко», записанным от А. Сорокина, А. Крюковой, Ф. Конашкова, к варианту «Хотена Блудовича» в исполнении Т. Иевлева — внука знаменитого Ильи Елустафьева, к уникальной былине М. Кривополеновой «Вавило и скоромохи».

Нельзя не согласиться, например, с отмеченными в комментариях внутренними противоречиями сорокинской былины «Садко», остроумным объяснением появления образа «царицы Белорыбицы» в тексте А. Крюковой. Убедительными выглядят предположения о связи одного из эпизодов былины «Василий Буслаев молиться ездил» в сборнике Кириши Данилова с историей поволжской вольницы, а термина «Поддонный царь» в былине «Садко» карела В. Лазарева — с карельскими представлениями о жилище хозяина моря (впрочем, составители сборника почему-то обошли молчаливым аналогичные формулы «поддонный князь» и «царище Поддонище» в былинах выгозерца Ф. Никитина и печорского сказителя П. Маркова — № 36 и 38 в рецензируемом издании).

Подготовка примечаний потребовала кропотливой текстологической работы. Для того чтобы констатировать, скажем, книжное происхождение какого-либо варианта, необходимо убедиться, что многие его ключевые мотивы и образы не имеют аналогов в местной былинной традиции, установить их книжные источники. Подобному анализу подвергнуты два варианта былины «Василий Буслаевич» и шесть вариантов былины «Садко», и в каждом случае аргументация составителей сборника представляется достаточно убедительной.

Сопшемся на такой пример. По поводу былины «Василий Буслаевич», записанной заонежским сказителем И. Касьяновым, в «Новгородских былинах» сказано, что текст усвоен через книгу, его источник — вариант калики из Красной Ляги в сборнике Рыбникова (с. 377). Автору рецензии недавно довелось специально заниматься творческим наследием И. Касьянова, знакомиться с его рукописями. Выяснилось, что большинство опубликованных в сборнике Тихонравова — Миллера материалов Касьянова, в том числе и упомянутый вариант «Василия Буслаевича» — повторные записи, сделанные этим сказителем от калики из Красной Ляги. (Удалось установить и имя последнего — Петр Кириллович Дьячков.) Не имея достаточных данных, составители «Новгородских былин», естественно, не рискнули посчитать эти тексты двумя записями от одного исполнителя, но близкое родство вариантов установили безошибочно. Кстати, в комментарии к тексту из сборника Рыбникова правильно указано на опisku или опечатку в имени отца Василия («Буслаев» вместо «Буславьюшко»). В рукописи Касьянова в этом стихе имя традиционное — «Буславлюшко».

Составители сборника — опытные собиратели, неоднократно бывавшие на Севере, хорошо знающие его географию. Это позволило им указать некоторые ошибки в названиях селений, допущенные А. Гильфердингом (Усть-Пога, Тамицкая Лахта и др.). Как и в сборнике «Добрыня Никитич и Алеша Попович», в «Новгородских былинах» помещены карты, наглядно иллюстрирующие распространение отдельных былинных сюжетов и сказки «В подводном царстве» (АТ 677), во многом перекликающейся с былинной «Садко».

Наконец, нельзя не отметить исчерпывающей, выверенной до мелочей библиографии вариантов новгородских былин. В этом отношении рецензируемое издание наряду со сборником «Добрыня Никитич и Алеша Попович» может послужить надежным подспорьем при подготовке свода русских былин.

Вместе с тем работа Ю. И. Смирнова и В. Г. Смолицкого, выполненная в целом весьма квалифицированно, на высоком научном уровне, не свободна от спорных положений; предложенные авторами решения некоторых вопросов выглядят недостаточно обоснованными.

После публикации статьи А. А. Горелова, автор которой на основе тщательного текстологического анализа доказывает свойственное всем текстам сборника Кириши Данилова единство художественной манеры¹, любая попытка усомниться в этом единстве нуждается в серьезной и обстоятельной аргументации. В примечаниях к «Новгородским былинам» (с. 407, 413) такая попытка предпринята без достаточных оснований.

В статье «Новгород и русская эпическая традиция» и в примечаниях к текстам последовательно проводится такая мысль: в древнейших версиях второй части былины Садко должен был проигрывать спор новгородцам, после чего он «спешит уйти в море, чтобы снова получить поддержку от своего покровителя и, видимо, снова возвыситься» (с. 323); «Лишь проигрыш Садко служит убедительным мотивом для ухода героя в море — к чудесному острову», в этом проигрыше проявляется «скрытая, требующая продолжения повествования зависимость Садко от волшебного покровителя» (с. 324). На основе карельского пересказа былины в примечаниях предположительно реконструируется более древний способ обогащения героя, предшествовавший зафиксированным в русских записях (пользуясь покровительством морского царя, герой вывозит с чудесного острова пни и камни, которые затем превращаются в золото и серебро). Предложенная читателям гипотеза выглядит стройной и убедительной, но, на наш взгляд, она во многом уязвима.

Трудно согласиться с отождествлением морского царя (водяного) в первой и третьей частях былины, ибо в разных сюжетах этим персонажам отведены совершенно разные роли. В первом сюжете морской царь — волшебный помощник героя, без содействия которого Садко не смог бы одолеть новгородских купцов. Во втором — это противник, антипод героя. Насколько нам известно, ни в сказках, ни в былинах помощник героя никогда не превращается в его врага. Поэтому естественно предположить, что сводная былина о Садко — результат контаминации самостоятельных произведений, в которых фигурируют разные повелители водной стихии (кстати, по былинам, они обитают в разных водоемах — в Ильмень-озере и в море). И не случайно во многих вариантах былины, в том числе и в сорокинских, объединяющих все три сюжета, морской царь лишь понаслышке знает о мастерстве Садко-гуслира.

Еще более сомнительной представляется нам мотивировка отъезда Садко из Новгорода. Ни в одном варианте русских былин не упоминается чудесный остров, на котором герой добывает сокровища. Отголосок этого мотива Ю. И. Смирнов усматривает во втором тексте сборника Кириши Данилова, «где морской царь принимает Садка на острове» (с. 393). Но не слишком ли это произвольное толкование? В былинах сказано только, что перед героем внезапно возникли «круты береги» (невидимый, иной мир стал видимым человеку — мотив, известный и сказкам, и преданиям), но не конкретизировано, материк это или остров:

Не видал Садко-купец, богатой гость,

Ни горы, не берегу,

Понесло его, Садка, к берегу,

Он и сам, Садко, тута дивуется.

Ссылка на единственный карельский текст, пусть даже и связанный с русской традицией, вряд ли позволяет игнорировать все другие записи и делать далеко идущие выводы. (Приходится сожалеть, что для полной публикации этого текста в рецензируемом сборнике не нашлось места.)

Русский материал не дает оснований и для того, чтобы считать морского царя в заключительной части былины покровителем героя. Возобновляя контакты с волшебным помощником, сказочный герой обычно знает, где и как его искать, чего не скажешь о Садко. Более того, герой былины при жеребьевке пускается на хитрости, упорно избегая встречи с морским царем; нет ни одного текста, где бы он по доброй воле покидал корабль. Наконец, Садко ничего не получает от морского царя, он даже «в убытке» — в подводном царстве ломает гусли, а порой и связывает себя обещанием построить церковь в честь своего истинного покровителя. Все эти мотивы детально разработаны, повторяются в вариантах из разных районов русского Севера, что свидетельствует о длительной и устойчивой традиции.

Как уже говорилось выше, морской царь в третьем сюжете не покровитель, а антипод героя, борьба с ним составляет содержание былинного конфликта. Садко нарушил обычай — не платил дани морскому царю, и, отправившись в море, оказался в его власти. Цели былинного героя и его антипода прямо противоположны: морской царь хочет навсегда оставить гуслира в своем мире, Садко стремится вновь обрести свободу. Видеть во всем этом развитие отношений между героем и его покровителем, по нашему мнению, не совсем логично.

¹ А. А. Горелов. Диффузия устнопоэтической техники в Сборнике Кириши Данилова. — «Проблемы художественной формы. Русский фольклор», XIV. Л., 1974. Показательно, что выводы фольклориста согласуются с результатами лингвистических исследований А. П. Евгеньевой (А. П. Евгеньева. Рукопись Сборника Кириши Данилова и некоторые ее особенности. — «Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым». М. — Л., 1958).

На фоне других разделов послесловия, органично связанных с общей концепцией авторов, удачно дополняющих публикуемые тексты и помогающих лучше в них разобраться, чужеродной вставкой выглядит первый раздел. Дело даже не в том, что вопрос об этническом составе населения Новгородской земли не входит в компетенцию фольклористов и требует обстоятельного исследования и развернутой системы доказательств. В издании подобного рода достаточно было краткой исторической справки, констатирующей этническую череполосию на европейском Севере России, возможное участие угро-финских и балтских народов в формировании отдельных элементов новгородской эпической традиции. Экскурсы в область этногенеза были бы в какой-то мере оправданы, если бы в сборник вошла былина «Чудь белоглазая», но она не привлекла внимания авторов.

Временами составители «Новгородских былин», сетуя на скудость материалов, предъявляют слишком жесткие требования к собирателям прошлого, что приводит к искажению исторической перспективы. Нельзя же к собирателям XIX в. подходить с мерками сегодняшнего дня, тем более, что далеко не все они были профессиональными филологами. Особенно несправедливо сгущены краски в отношении А. Ф. Гильфердинга, которого упрекают в том, что он «...не пожелал записать весь репертуар А. П. Сорокина» (с. 396), «...не пожелал записать» на Кен-озере былинку «Садко», не зафиксированную последующими собирателями (с. 397), «...крупный чиновник, злоупотреблявший своим „генеральским“ положением: он не искал на Севере певцов, их к нему на запись приводили местные полицейские чины и старосты, что, естественно, не содействовало созданию атмосферы доверия, в которой по-настоящему раскрывается сказитель» (с. 327).

Возможно, Гильфердинг и обращался иногда к посредничеству полицейских чиновников² (нам не известно, на какие источники опираются Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолницкий), но не это было главным в его деятельности. Предпринимая длительные поездки, Гильфердинг подбирал себе в провозачты кого-либо из певцов — выгозерца А. Батова, пудожан П. Калинина, П. Антонова, А. Сорокина, водлозерца С. Панова — и с их помощью быстро налаживал контакты с местным населением. В своих воспоминаниях заонежский сказитель И. Касьянов называет Гильфердинга «человеком очень скромным, смиренным и ласковым», умеющим сходитьсь с людьми³. Да иначе он и не смог бы за полтора месяца (две недели у собирателя отняли переезды) записать более 300 текстов от 70 сказителей.

Высказанные замечания касаются частных вопросов и не влияют на положительную в целом оценку сборника «Новгородские былины». Его появление — хороший подарок всем любителям русского народного творчества, весомый вклад в подготовку свода русских былин, издание которого поставлено на повестку дня.

Ю. А. Новиков

² Кстати, П. Н. Рыбников, человек гораздо более радикальных взглядов, не гнушался помощью местных властей, а однажды самого губернатора уговорил послать за каликой из Красной Ляги и записал от этого певца девять текстов.

³ См. об этом: В. С. Бахтин. Дополнение к сборнику А. Ф. Гильфердинга. (Былины И. А. Касьянова). — «Русский фольклор. Материалы и исследования», II. М.—Л., 1957, с. 228—230.

Северные предания (Беломорско-Обонежский регион). Издание подготовила Н. А. Криничная. Л., 1978, 254 с.

В сборник, составленный исследовательницей исторических песен и преданий Н. А. Криничной, вошли тексты русских, а также карельских и вепских преданий, записанных на русском языке в Карелии и прилегающих к ней областях. В книге 234 текста; кроме того, в «Приложении» приведены сведения еще о 517 преданиях того же региона.

В книге мы видим как тексты, зафиксированные до Великой Октябрьской революции, почерпнутые преимущественно из печатных источников XIX — начала XX в., так и записи советского времени, в основном публикуемые впервые. Эти предания собраны А. В. Беловановой и А. П. Разумовой, В. Я. Евсеевым, А. Д. Соймоновым и многими другими; большая же часть — составителем сборника Н. А. Криничной и В. И. Пулькиным. Как правило, тексты, зафиксированные до революции, более или менее точные пересказы; тексты, собранные в советское время, — результат точной, частично магнитофонной записи. Качество публикуемых текстов, однако, зависит не только от точности воспроизведения рассказа: одни представляют собой законченное повествование со строгим и последовательным изложением фабулы, другие являются смутным воспоминанием, которое сбивчиво излагается в ответ на вопросы собирателей. И несмотря на это, все публикуемые в сборнике тексты, независимо от своего эстетического качества, содержат ценную историческую информацию.

Текстам предпосланы вступительные статьи. В первой раскрываются характер сборника, его цели, задачи, история создания, построение, во второй — принципы отбора и

систематизации преданий. Естественно, что публикация предваряется определением публикуемого жанра, указанием на его специфику. «Предание,— пишет Н. Криничная,— отличается от других жанров народной несказочной прозы прежде всего тем, что оно отражает историческую действительность» (с. 13—14). Это не совсем точно, так как и легенды, и бывальщины, и былички своеобразно отражают историческую действительность, но по-иному, чем предания. Признавая, что «объектом изображения преданий являются события местной истории», причем используются и общерусские и даже международные мотивы, составитель сборника определяет предание как «локальное историческое произведение фольклора, обладающее своими структурно-типологическими особенностями» (с. 15). К сожалению, это бесспорное утверждение достаточно убедительно не раскрывается, и специфические структурно-типологические особенности преданий с должной полнотой не указываются.

Тексты преданий, вошедшие в сборник, сгруппированы по девяти тематическим циклам: предания о заселении и освоении края, о чуде, «панах», кладах, силачах, о борьбе с внешними врагами, о разбойниках, раскольниках, об исторических лицах. Внутри каждого цикла тексты распределены по районам их записи и по мере возможности в хронологической последовательности событий, о которых идет речь.

Каждый из этих циклов имеет свои, преимущественно тематические, особенности и свою специфическую систему образов. Так, в преданиях о заселении края преобладают тема народной колонизации Севера, в преданиях о чуде главенствуют воспоминания о первых контактах аборигенов с русскими и об их постепенной ассимиляции. Кстати, можно пожалеть, что Н. А. Криничная не использовала многочисленные записи о чуде, сделанные в Архангельской и Вологодской областях и в Олонецкой губернии, хранящиеся в архивах Сыктывкара и в архиве ГМЭ в Ленинграде, а также тексты, собранные в Карелии экспедициями МГУ. Не учтен и указатель преданий о чуде Ю. И. Смирнова. Очень своеобразны предания о «панах», которые, по наблюдениям составителя сборника, воспринимаются населением севернорусских деревень как рассказы о предках-первоначальниках.

Разнородны предания о кладах — в одних из них сказались древние представления о магической силе золота, в результате чего они близки к быличкам, в других нашли выражение социально-утопические мечты народа, в третьих сообщается о реальных кладах и они связаны с преданиями о разбойниках и исторических лицах. Таковы же и многочисленные произведения о кладах, не только записанные в среднерусских и южнорусских областях, но и известные в мировом фольклоре.

В преданиях о силачах, связанных с эпическими произведениями о великанах, наиболее древний пласт составляют рассказы о Рахте Рагнозерском, являвшиеся неоднократно предметом изучения фольклористов.

В преданиях о борьбе с внешними врагами отразились столкновения русских и карельских крестьян со шведскими и польско-литовскими интервентами.

Особый цикл преданий посвящен разбойникам, занимавшимся грабежом на реках и волоках на пути с Волги в Балтийское и Белое моря. Эти севернорусские предания не знают образа «благородного разбойника» — им совершенно чужда идеализация разбойника, характерная для преданий областей, испытавших гнет крепостничества.

В рецензируемый сборник вошло небольшое количество (очевидно, не соответствующее степени распространенности этого цикла в народном репертуаре) преданий о раскольниках, в них отразился приобретший религиозную окраску протест низов, недовольных существовавшим порядком. Среди преданий об исторических лицах основное ядро составляют предания о Петре I. Это не случайно: рассказы о Петре I в Карелии бытуют повсюду в городах и деревнях, в среде разного социального и культурного уровня.

Органической частью книги являются не только вступительные статьи, но и тесно связанные с ними комментарии к отдельным текстам, имеющие подлинно исследовательский характер. В этих комментариях конкретизируются общие положения вступительных статей, дается перечень основных мотивов каждого предания, указываются общие черты его с другими преданиями, раскрывается его историческая основа. «Паспорт» каждого предания дается непосредственно после каждого текста, что очень удобно для читателя.

За комментарием следует «Приложение», содержащее комментированный перечень текстов преданий, не вошедших в книгу, и ряд крайне необходимых указателей: мотивов, исполнителей, личных имен и географических названий. Завершают книгу список сокращений и словарь местных и малопонятных слов. О том, что крайне трудоемкий, на редкость ответственный аппарат книги может быть назван исчерпывающим, говорит, кроме всего, то, что ему отведено свыше 6 (из 16) печатных листов.

Итак, казалось бы, осуществлена образцовая публикация произведений народной несказочной прозы. И все же чего-то в ней не хватает! За текстами не видно людей, создающих, сохраняющих, рассказывающих их. Не видно коллектива, в котором они живут, не ощущается их роль в современной народной культуре. Нельзя не пожалеть, что составитель, вложивший столько труда, увлечения и любви в создание книги, обладающий огромным собирательским опытом, обеднил свою работу, как бы забыв, что фольклор — народное искусство, и несколько отступил от собирательских и исследовательских методов советской фольклористики, которые казались прочно завоеванными и непреложными.

Э. В. Померанцева

Фольклористика бедна исследованиями о так называемых «малых» жанрах, поэтому следует всячески приветствовать деятельность В. В. Митрофановой, которая систематически и планомерно в течение нескольких лет изучала этот вид устной поэзии, результатом чего явилась монография «Русские народные загадки». Помимо ряда статей В. В. Митрофанова выпустила в свет в серии Пушкинского Дома «Памятники русского фольклора» сводный том «Загадки»¹ (5587 №№), который явился фактической основой данного изыскания.

Рецензируемая книга состоит из четырех глав, введения и заключения.

Во введении автор ориентирует читателя на проблемы, связанные с изучением загадок, определяет цели работы: обобщение сведений, накопленных наукой, выявление специфики жанра загадки, ее отношения к исторической и социальной действительности, поэтической структуры, места в системе других фольклорных жанров и взаимоотношения с ними.

Первая глава «Происхождение и изучение русских народных загадок» содержит подробный обзор имеющейся литературы.

В последнем параграфе выявляется роль загадок в культурной жизни народа на разных этапах развития, а также обрядовое, магическое значение жанра, раскрывается его связь с тайной речью, подчеркивается развлекательное значение. Однако, как указывается автором, переход загадок в детскую аудиторию — в отличие от других жанров народной поэзии — не свидетельствует об упадке, вырождении жанра (с. 39).

Ценна и свежа мысль В. В. Митрофановой об общественной педагогической функции загадок, развивающих сообразительность, умение владеть иносказанием, вызывающих в человеке стремление более пристально смотреть на окружающие предметы. Со временем удельный вес загадки в процессе познания молодежью внешнего мира, естественно, уменьшился, однако воспитательные функции загадки остались неизменными, что определило не только сохранность жанра до наших дней, но и обеспечило его современную эволюцию.

Во второй главе «Действительность, отраженная в загадках» дана подробная классификация этого вида устной словесности по темам (с. 45—46). Рассмотрение загадок по тематическим группам дает возможность исчерпывающе раскрыть репертуар жанра, а также высказать интересные суждения об отдельных текстах. Особо подчеркивается, что, несмотря на своеобразие преломления реального внешнего мира, загадка дает богатый материал для выяснения многовековой истории материальной культуры, быта и труда деревенского и городского населения России.

Принципиально важны наблюдения автора о соотношении в изучаемом жанре общерусского и локального, общего и конкретного, редакций и вариантов.

Анализируя строение поэтического образа загадки, В. В. Митрофанова в третьей главе останавливается на вопросах о замещении предмета в загадке и необходимости угадывания скрытого смысла поэтической миниатюры. При рассмотрении типа отгадок автор затрагивает «острую» проблему двусмысленности некоторых из них, подчеркивая, что возможность этого двойного смысла заложена в самой природе загадки-метафоры, в ее многоплановости (с. 118); специальный подраздел посвящает автор вопросам построения загадки, считая отличительной особенностью данного жанра краткость. С нею связаны синтаксис и архитектоника загадки. Смена ритма и рифмы как основной закон поэтики жанра — это научное утверждение впервые сформулировано и доказано исследовательницей.

Давая свое определение изучаемого вида народного творчества, В. В. Митрофанова касается и произведений, близких к загадке: вопросов о свойствах и качествах предметов, вопросов-шутки, вопросов о буквах алфавита, загадок-задач, иносказательной речи (с. 133). В них автор видит «древнейшие вкрапления обломков параллельного фольклорного образования и новые группы, еще не порвавшие связи с основным жанром, но уже обладающие заметными особенностями» (с. 137).

Говоря об историческом развитии загадок, В. В. Митрофанова предлагает выделять и хронологически приурочивать не отдельные варианты (на основании каких-либо исторических реалий в них, как это делалось ранее), а целые массивы загадок, организованные определенным образом — метафорические, краткие, развернутые повествования. Автор стремится определить, какие принципы построения могли быть созданы в ту или иную эпоху, ранее какого времени не могли появиться те или иные образы и выразительные средства. Для аргументирования своего мнения В. В. Митрофанова берет сведения о загадках из сказок и песен (иносказательная речь героев, загадки-вопросы), выкристаллизовывая таким путем ее древнейшие поэтические типы.

В книге показано влияние христианства и распространения письменности на художественное построение и тематический состав загадок, воздействие на их стилистику и лексику профессионального творчества XVIII в.; появление в XIX столетии стихотворной рифмовки и значительное пополнение фонда загадок. Проблема взаимоотношения устных и литературных образцов решается автором достаточно осторожно.

¹ «Загадки». Изд. подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968.

В четвертой главе выявляется место загадки в системе фольклорных жанров, показывается их взаимопроникновение и взаимовлияние, в частности с подблюдными песнями-гаданиями, пословицами, детскими считалками и потешками.

В «Заключении» перечислены проблемы, требующие для своего разрешения (а подчас и постановки) дополнительных изысканий: лингвистический анализ загадок, соотношение образности загадки с устно-поэтической символикой, общеславянская и международная типология загадок, проблема заимствования и т. д.

Свое исследование В. В. Митрофанова строит на тщательном изучении трудов немногочисленных предшественников. С частью их выводов она соглашается, другие отвергает. Привлекает серьезность высказываний, деликатный и уважительный тон полемики. Так, отдавая должное А. Н. Афанасьеву, много сделавшему в области разработки вопросов поэтики и метафоричности жанра, В. В. Митрофанова выступает против крайностей его высказываний по поводу мифологической основы загадок; убедительно критикуется мнение М. А. Рыбниковой о соотношении в загадке родового и видового, об отражении в ней явлений и предметов обихода лишь крестьянина-земледельца, а не труженика в широком смысле.

Наряду с общей положительной оценкой рецензируемой работы хочется высказать несколько критических замечаний, не затрагивающих существа исследования, которые могут быть полезны при подготовке второго, расширенного издания монографии.

Правильно раскрыв роль разысканий В. П. Аникина в выяснении генезиса и начальных этапов жизни загадки, автор недостаточно осветила эту принципиально важную проблему.

Думается, что вопрос о происхождении жанра должен был бы освещаться не в первой (исторической) главе, а во второй, сугубо теоретической. Кроме того, материал этой главы следовало бы расположить несколько по-иному, вынеся вперед параграфы о специфике и определении загадок.

Книга должна завершаться библиографическим приложением, которое смогло бы познакомить читателя со всеми, весьма немногочисленными публикациями текстов и исследований русских народных загадок.

Досадны имеющиеся повторы. Дважды (на с. 95 и 134, 131 и 159 и др.) цитируются одни и те же, правда, весьма образные тексты; вероятно, можно найти и другие, не менее яркие примеры.

В целом же следует сказать, что монография В. В. Митрофановой представляет большой научный интерес и значительно обогащает советскую фольклористику.

М. Я. Мельц

Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 8. Детский фольклор. Составление, подстрочные переводы, предисловие и комментарии Э. Н. Таракиной. Саранск, 1978, 300 с.

В течение 15 лет издается серия «Устно-поэтическое творчество мордовского народа». Уже вышло семь томов (11 книг) этой серии. В очередной восьмой том вошли произведения детского фольклора самых разнообразных жанров, ранее мало опубликованные или совсем неизвестные.

Рецензируемый сборник издан под общей редакцией В. П. Аникина и Л. С. Кавтаськина. Составление, подстрочные переводы, предисловие и комментарии Э. Н. Таракиной.

Детский фольклор — интересная и до последнего времени мало изученная область мордовского народного творчества. Он предстает перед нами во всем многообразии жанров; в нем сочетаются и художественное, и педагогическое начала. Детский фольклор, будь то потешка или пестушка, прибаутка или считалка, загадка или сказка, — произведения высокохудожественные, отличающиеся простотой повествования, строгой последовательностью, доступностью для детского восприятия. Художественные образы помогают ребенку получить представление о различных предметах и явлениях, окружающих его в повседневной жизни, научиться добру, честности, мудрости.

Мордовский детский фольклор начали собирать еще в XIX в. Записывали и публиковали его такие видные ученые, как А. Юртов, Х. Паасонен, А. А. Шахматов, М. Т. Маркелов, М. Е. Евсеев, композитор Л. П. Кирюков. Большая работа была проделана также сотрудниками и аспирантами Мордовского НИИ языка, литературы, истории и экономики. Составитель данного сборника Э. Н. Таракина много лет посвятила сбору и исследованию детского фольклора. Результатом всей этой работы и явился выход в свет настоящего тома.

Сборник открывает вступительная статья. В ней достаточно полно освещается история собирания и публикации детского фольклора, приводятся существующие в науке различные определения понятия «детский фольклор», а также его классификации.

Э. Н. Таракина присоединяется к мнению О. И. Капицы и ее последователей, считая, что к детскому фольклору следует относить как произведения, специально созданные взрослыми для детей, так и произведения, перешедшие к детям из репертуара взрослых и созданные самими детьми. Эту точку зрения составитель тома считает наиболее приемлемой для мордовского материала и убедительно обосновывает ее. Во вступительной статье даны некоторые сведения о жанровых и поэтических особенностях детского фольклора, рассмотрены вопросы генезиса его жанров, их эволюции и современного состояния.

В сборнике принята жанрово-возрастная классификация текстового материала: колыбельные песни, потешки, прибаутки, заклички, приговорки, обрядовые произведения, игры, считалки, скороговорки, загадки, дразнилки, сказки.

Тексты в сборнике даны на современных мордовских литературных языках мокша и эрзя и в подстрочном переводе на русский язык. Составитель старался максимально приблизить перевод к оригиналу, однако это сделано не всегда удачно, особенно в текстах, почти целиком состоящих из специфических выражений и звукоподражательных сочетаний, которые в переводе многое теряют в смысловом и интонационном богатстве. Это особенно заметно в разделах «Игры» и «Считалки» (№ 271, 283, 293—311).

Достоинством рецензируемой работы является научный аппарат. В примечаниях к текстам читатель найдет данные об использованных источниках, указания на время и место записи, фамилии и возраст исполнителей. Когда это возможно, приводятся и более полные сведения об исполнителях, а также о том, когда и при каких обстоятельствах то или иное произведение вошло в их репертуар (с. 273). В настоящее время в рукописном фонде Мордовского НИИ языка, литературы, истории и экономики накоплен огромный материал по детскому фольклору, однако в сборник включено 433 лучших текста, отличающихся своими высокими идейно-художественными достоинствами. В комментариях к текстам колыбельных песен, прибауток, закличек, приговорок, обрядовых произведений, игр, дразнилок, сказок даются ссылки на их рукописные варианты. Кроме того, сказки, включенные в сборник и приближающиеся к известным сюжетам, снабжены ссылками на соответствующие номера «Указателя сказочных сюжетов по системе Аарне» Н. П. Андреева, что очень важно для научного пользования.

В конце тома дано приложение «О музыкальном складе мордовских детских песен», выполненное музыковедом Т. И. Одиноквой. В нем приведено 58 образцов типичных напевов и мелодий детского фольклора.

Итак, перед нами лучшие образцы мордовского детского фольклора, со вкусом отобранные. Значение этого сборника выходит за пределы финно-угорской фольклористики. Он дает важный материал для дальнейших исследований, может быть использован педагогами и воспитателями.

Однако при всем богатстве и многообразии материала, высоком уровне его научной подготовки в сборнике имеются некоторые досадные погрешности. Например, в комментариях номера томов рассматриваемой серии указываются то римской, то арабской цифрами, т. е. не унифицированы (с. 262), перевернуто клише потного приложени- (с. 298), на с. 265 под № 44 указано с. Старая Мурза Кочкуровского р-на Мордовской АССР. В этом районе есть с. Старые Турдаки (по-мордовски — Ташто Мурза). Однако эти небольшие недочеты не снижают научной ценности этой нужной книги.

Л. В. Седова

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

Д. Ковачевич-Којић. Градска насеља средњовековне Босанске државе. Сарајево, 1978, 421 с.

О средневековой Боснии долгое время писали как о стране, якобы лишенной городов, — так начинает свою книгу «Городские поселения средневекового Боснийского государства» известный югославский медиевист Десанка Ковачевич-Коич. Проверить справедливость этого мнения — основная задача, решаемая в монографии, подводящей итог многолетних изысканий ученого. Это первый опыт такого широкого исследования: никогда еще города XI—XV вв., расположенные между Дриной и Уной, не подвергались столь обстоятельному и всестороннему изучению. Перед автором стояла задача чрезвычайной трудности. Хорошо известно, что Босния — страна, подвергшаяся особенно интенсивной османизации, все местные архивы были уничтожены, письменные источники дошли до нас в ничтожном количестве, а города подверглись перестройке по восточному образцу. Нетрудно представить, какие сложности это порождает для ученого-урбаниста. Поэтому Д. Ковачевич-Коич пришлось прибегнуть в первую очередь к таким свидетельствам, как данные Дубровницкого архива и, кроме того, привлечь материалы топонимики, археологии и исторической этнографии.

Книга содержит 12 глав, сведенных в четыре крупных раздела («Появление и развитие городских поселений», «Хозяйство городских поселений», «Общественные и административные структуры», «Городская среда»). Она прекрасно издана и иллюстрирована. Обширный список источников и литературы (что встретишь далеко не во всех новейших работах югославских авторов), обстоятельный указатель завершают ее.

До начала XIV в. трудно обнаружить какие-либо проявления урбанизации. Город, изученный в монографии, это по существу лишь город второй половины XIV—XV вв., а в 1463 г. Босния была завоевана турками. Две первые главы посвящены возникновению и распространению сети городов в эти 100 с небольшим лет. Автор выделяет в качестве районов наиболее быстрой урбанизации долину р. Босны (города Високи, Сутьеска, Врандук), бассейн верхней Дрины и Лима (города Горажд, Устиколина, Вишеград), Хум (будущую Герцеговину с городами Требине, Церинчей и др.) и западную Боснию (Яйце, Весела Стража, Биоград). На знаменитом «дринском пути», соединявшем Дубровник и Паннонскую низменность, а также в долине р. Неретвы появлялись особенно крупные центры.

Монография сараевского историка содержит важные данные по экономической истории балканского средневековья. Д. Ковачевич-Коич обосновывает новыми данными известный тезис о горном деле как первопричине, вызвавшей к жизни большинство боснийских городов. Сребреница, Олово, Фойница, Зворник набирают силу с 30-х годов XIV в., когда были открыты залежи боснийского олова и серебра; это — первая категория возникающих здесь городов. Вторая — «подградья», предместья укрепленных феодальных дворов (Подвисоки, Подвишеград), третья — местные торги, еженедельные базары, примером которых могут служить Четвертковище и Торник (т. е. «вторник») — будущее Сараево. Автор приводит длинный список товаров, имевших хождение на местном рынке.

Нам хотелось бы особенно подчеркнуть, что автор добился успеха в тех главах, где проанализированы материалы о двух группах иностранного населения в городах средневековой Боснии. Первая группа — саксы («саси» боснийских источников), явившиеся сюда в качестве носителей опыта в горном деле и некоторых ремеслах (недаром в Сребренице долго бытовали названия «шустер» и «шнайдер»). И вторая — дубровчане, сведения о которых исключительно обильны и поддаются статистической обработке. Д. Ковачевич-Коич подсчитывает их двояко: за длительный промежуток (например, за 1412—1433 гг. в Високо побывало 370 чел. из Дубровника, а в Зворнике за 1415—1432 гг. — даже 640 чел.) и проживающих одновременно. Так, в 1434 г. в Сребренице существовала колония, насчитывающая 474 дубровчанина. Если учесть, что большинство боснийских городов имело в своих стенах не более 2 тыс. жителей (исключением являлась Сребреница, в которой проживало около 3,5 тыс.), то окажется, что без участия дубровчан вообще невозможно рассматривать историю города в Боснии. Наличие мощного, отлично организованного и очень влиятельного дубровницкого анклава убедительно аргументировано в монографии.

Но где же сами боснийцы? В литературе как-то терялась безымянная масса горожан местного происхождения. Д. Ковачевич-Коич снимает с нее налет безымянности. Проанализировав «Книги должников» из Дубровницкого архива, она устанавливает имена нескольких сот боснийцев-горожан, вступивших с дубровчанами в кредитные сделки. Это исключительно славянские имена, это иная этническая категория в отличие от дубровчан. Сделан крупный шаг в исследовании этнической структуры средневекового балканского города. Д. Ковачевич-Коич пытается реконструировать и внешний облик этого города, хотя археологическое изучение его только начинается, обследованы лишь Бобовац и Сутьеска. Она приходит к выводу, что почти все города имеют одну и ту же градостроительную структуру с рыночной площадью и церковью в центре, а жилой дом, как правило, соединен с лавкой-мастерской в отличие от восточных центров, где жилые кварталы строго отделены от деловых, торговых (так позднее будет и в Боснии).

Завершающая книгу часть о городской культуре, на наш взгляд, — одна из самых удачных. И снова на помощь автору приходят свидетельства из Дубровницкого архива. В кредитных актах всегда фигурируют залоги, а их непременной частью являются пояса, обильно украшенные серебром и очень тяжелые (женские весили до 1,7 кг, а мужские — даже до 2,3 кг). Их большой вес исследователи рассматривают как специфически боснийскую особенность, так же как и «боснийский способ» пошива одежды. Характерно, что в боснийских городах трудно найти следы воздействия итальянской гуманистической культуры, хотя материальных свидетельств торговых связей со Средиземноморьем немало, а гуманистическое влияние ощущалось и дальше на восток, в Сербию.

Немногое удастся оспорить в убедительном исследовании Д. Ковачевич-Коич. Можно было бы, пожалуй, пожалеть, что вопрос об общественной структуре города так и остался нераскрытым, он подменен вопросом о его административной и профессиональной структуре, о занятиях населения. Мало сказано об отношениях между собственником и работником в горном деле. Не совсем убедительно звучит вывод о том, что разнообразие ювелирных изделий является доказательством их изготовления для нужд городского рынка («трудно поверить, что в боснийском селе носили серебряные шпory или употребляли роскошную серебряную посуду» — с. 310) — именно для нужд проживающих вне городов вотчинников и могли изготавливать эти изделия. Однако в целом

это яркая, чрезвычайно серьезная книга. Раскрыта еще одна доселе неизвестная страница в истории балканского средневековья — «за сто лет своего развития и подъема боснийские городские поселения восприняли много черт европейских городов того времени, но одновременно создали и свое собственное лицо» (с. 352). Внимательный читатель книги Д. Ковачевич-Конч не может не согласиться с этими словами.

М. М. Фрейденберг

НАРОДЫ АМЕРИКИ

Североамериканские индейцы. Сокращенный перевод с английского. Редакция, предисловие и введение Ю. П. Аверкиевой. М., 1978, 494 с.

Рецензируемая книга представляет собой перевод подготовленного группой американских этноисториков и выпущенного в свет в 1971 г. издания «Североамериканские индейцы в исторической перспективе». Оно посвящено памяти известного советского этнографа-американиста И. А. Золотаревской, принимавшей участие в обсуждении рукописей отдельных глав.

В книге рассматриваются основные этнотерриториальные группы индейцев США и Канады и особое внимание уделяется их истории в период после начала европейской колонизации. Поэтому нам думается, что английское название книги — «Североамериканские индейцы в исторической перспективе» отражает содержание и направленность этого коллективного исследования точнее, чем усеченное в русском издании — «Североамериканские индейцы». А в предисловии было бы целесообразно пояснить, какие разделы монографии были сокращены при ее переводе на русский язык и почему.

Русское издание книги открывается содержательным введением, написанным Ю. П. Аверкиевой. В нем рассказывается о заселении Нового Света, лингвистической классификации индейцев, истории и локальном своеобразии индейских культур в эпоху до европейского завоевания, положении индейцев в колониальный период и в наши дни. Ознакомление с этим введением, несомненно, облегчит читателю понимание и усвоение последующих, более частных по своему характеру глав рецензируемой книги.

В то же время нам бы хотелось высказать несколько соображений в связи с отдельными имеющимися во введении формулировками. Мы не убеждены, что при перечислении районов наиболее высокого развития индейских культур на территории США (с. 9) можно называть только лесные зоны на востоке материка и юго-западе, не упоминая о высоких культурах юго-востока, по крайней мере частично расположенных вне зоны лесов (Кахокиа и некоторые другие протогорода). Центры культуры Миссисипи мы в отличие от Ю. П. Аверкиевой склонны считать еще не городами (с. 12), а протогородами. При этом мы следуем установившейся в нашей исторической литературе традиции, согласно которой наличие городов означает существование цивилизации и государства, а они, по-видимому, — и с этим как будто согласен и автор введения, — еще не сложились у создателей культуры Миссисипи.

За введением следуют 11 глав, из которых 10 несут региональный характер и посвящены отдельным группам племен, а в одной, заключительной, анализируется современное положение американских индейцев. Основное внимание в большинстве глав в соответствии с характером рецензируемой книги обращается на этническую и социальную историю индейцев после начала европейской колонизации. Вместе с тем авторы региональных глав, как правило, уделяют известное внимание и доевропейскому периоду в истории коренного населения, характеристике его традиционной материальной и духовной культуры, а также социальной организации.

Нельзя не сказать, что отдельные главы книги очень разнятся между собой по широте охвата темы, глубине проникновения в социальные и этнические процессы и манере подачи материала. Некоторые из них носят подлинно исследовательский характер, отличаются богатством фактических данных, тщательностью анализа проблем развития индейских обществ. Такими лучшими в рецензируемой книге, на наш взгляд, являются главы Г. Хикерсона о чиппева, Дж. Велтфиш об индейцах степей, Ю. П. Аверкиевой о коренном населении северо-западного побережья Северной Америки (это единственная глава монографии, написанная не американским, а советским исследователем), Дж. Хелм и Э. Ликок об охотничьих племенах Канадской Субарктики и Н. Лури о современном положении американских индейцев.

Так, глава Г. Хикерсона «Племя чиппева с севера Великих озер: очерк социополитических перемен» привлекает внимание своим историзмом, детальным показом европейского влияния на социально-экономические отношения чиппева. Автор выделяет и характеризует четыре стадии социально-экономического развития чиппева: 1) патрилинейные группы родственников; 2) деревни со смешанным в родственном отношении

населением (раннеконтактный период); 3) смешанные охотничьи группы (дорезервационный период); 4) малые или небольшие неразделенные семьи (резервационный период) (с. 165). Это, по мнению Г. Хикерсона, были последовательные «стадии процесса адаптации индейцев к прямому навязыванию экономических и политических систем...» (с. 163). Автор проследживает, как колонизаторы на всех этапах своих контактов с индейцами стремились разрушить у них общинные коллективистские отношения, «индивидуализировать их деятельность» (с. 191). По сути дела Г. Хикерсон пишет о попытках властей подчинить всю жизнь чипева нормам капиталистического общества. Он подчеркивает, что воздействие на чипева со стороны евроамериканских эксплуататоров приводит к подавлению творческих способностей индейцев и другим отрицательным последствиям (с. 192).

В упрек автору можно поставить нечеткость в употреблении социальной терминологии. Например, он применяет термин «политический» по отношению к догосударственным образованиям.

Активной гражданской позицией автора отличается глава Дж. Велтфиш «Индейцы степей: их преемственность в истории и индеанизм». Проследживая историю индейцев степей от первоначального заселения человеком этой области Американского континента и до настоящего времени, автор умело опровергает распространенный в США взгляд на степных индейцев как на «культурную окаменелость», «осколок каменного века» (с. 218—219). Он показывает, что на самом деле предки степных индейцев были оседлыми земледельцами, создателями высокой культуры (по мнению автора, даже цивилизации) строителей курганов юго-востока. Степной бродячий образ жизни индейцев возник как следствие экспансии американской нации на запад. Эта экспансия привела к вытеснению предков степных индейцев из районов к востоку от Миссисипи (с. 196). «Номадизм» степных индейцев, их военная организация служили целям сопротивления коренного населения европейским завоевателям. Индейцы, по убеждению Дж. Велтфиш, имеют право на земли, которые они занимали, потому что для индейца земля — «не только недвижимая собственность, но еще и память о прошлом его семьи, о прошлом континента и его индейских первопроходцах» (с. 217).

К числу наиболее удачных глав книги принадлежит, как мы уже сказали, и глава Ю. П. Аверкиевой «Индейцы северо-западного побережья Северной Америки (тлинкиты)». В ней убедительно реконструируется самобытная общественная организация этих индейцев, показывается, как у них совершалось становление раннеклассовых отношений.

За главой об индейцах северо-западного побережья в книге следует очень содержательная глава Дж. Хелм и Э. Ликок «Охотничьи племена Субарктической Канады». Особую ценность представляет эта глава для тех, кто не знаком с другими работами названных авторов, публиковавшимися в разные годы на английском языке. В главе освещается этнический состав коренного населения Канадской Субарктики, характеризуются его хозяйство и материальная культура, подробно проследживается развитие индейско-европейских связей и влияние его на экономику индейцев, рассматриваются их социальная организация, типы хозяйства и поселений.

Дж. Хелм и Э. Ликок выделяют три этапа в развитии индейско-европейских связей: эру первых контактов (1534—1820 гг.), стадию стабильной торговли мехами и миссионерской деятельности (1820—1940 гг.) и административно-индустриальную стадию (с 1940 г. до настоящего времени), для которой типично превалирование доходов от горнорудной промышленности над доходами от торговли мехами, увеличение числа опекающих индейцев государственных учреждений. К недостаткам этой главы, как и многих других глав рецензируемой монографии, можно отнести то, что приводимые в них фактические данные по большей части устарели. Так, число врачей дается на 1950 г. (с. 381), соотношение в бюджете индейцев заработной платы, доходов от охоты и от государственных пособий — на 1960—1961 гг. (с. 384) и т. д.

Хорошее впечатление производит завершающая книгу глава Н. Лури «Современное положение американских индейцев». Эта исследовательница проследживает современное движение американских индейцев и его последовательные этапы, а также изменения в индейской политике правительства США. При этом автор особо подчеркивает, что целью сложившегося в Канаде и США паниндейского движения не является ассимиляция с господствующим обществом. Напротив, участники движения стремятся сохранить и возродить индейские этносы, использовать «старые испытанные модели общин и культур, которые выдержали испытание превратностей судьбы и доказали свою гибкость и приспособляемость к условиям жизни в промышленно развитом обществе» (с. 453—456). Изложение развития паниндейского движения доведено в этой главе до 1970 г.

Интересна, хотя и не лишена некоторых недостатков, глава «Из криков в семинолы» У. Стартевана. Ее несомненное достоинство — привлечение автором большого числа источников, зачастую труднодоступных не только для широкого читателя, но и для специалистов. Ему удалось реконструировать различные этапы этногенеза семинолов. И это, на наш взгляд, самое ценное в названной главе.

Привлекает внимание и глава Э. Доже «Американский юго-запад». Автор напоминает, что в этой области существовали в прошлом развитые индейские культуры хохокам, могольон, анасази, достигшие особенно больших успехов в создании систем интенсивного ирригационного земледелия и в архитектуре. Доже характеризует хо-

заявственно-культурные типы, бытовавшие на территории названной области, перечисляет лингвистические группы индейцев, живших здесь, проследивает историю их контактов с европейцами. К недостаткам главы можно отнести ее некоторую описательность, но это вполне объяснимо. Дожье — индеец и, естественно, он хотел не только проанализировать индейскую культуру как ученый, но и просто рассказать о жизни и обычаях своего народа так, чтобы это было понятно даже неподготовленному читателю.

В книге есть некоторые главы, которые кажутся нам не столь удачными, как те, о которых мы говорили выше. Это «Прибрежные алгонкины — народ первых рубежей» Дж. Брассера, «Ирокезы в истории» У. Фентона, «Калифорния» Дж. Даунса и некоторые другие. Зачастую они носят слишком описательный характер, а также содержат немало весьма спорных, с нашей точки зрения, утверждений. К ним относятся, например, тезисы о заимствовании алгонкинами клановой структуры ирокезов (с. 40), об использовании учеными XIX в. глоттохронологии (с. 113) и т. п.

Вызвало у нас недоумение и содержащееся в главе М. Оплера «Индейцы юта и пайюта на южной окраине Большого Бассейна» утверждение, что не только племя, но и община существовали у этих племен лишь формально, «в абстрактном смысле» (с. 258—259). Такое заявление тем более странно, что фактически племя и особенно община описываются автором главы как реальные единицы социальной организации.

Впечатление от рецензируемой книги ухудшает не всегда адекватный перевод. Например, в русском тексте нельзя называть «новым этногенезом» раздел главы о семинолах, в котором речь идет об их истории в конце XIX в., нельзя также именовать капканами охотничьи ловушки доевропейской эпохи и т. д.

В целом же рецензируемая книга, несомненно, будет с интересом воспринята всеми, кто интересуется историей и современной жизнью индейцев Северной Америки.

Л. А. Файнберг

N. D a v i e s. The Toltecs, until the fall of Tula. Norman, 1977, 533 p., ill.

Книга Н. Дэвиса принадлежит к числу работ, появление которых закономерно вызывает интерес, ибо она посвящена тольтекам, одному из наиболее загадочных народов древней Мексики, вокруг значения и судьбы которого ведутся непрерывные дискуссии. Более того, она принадлежит к числу долгожданных, своевременных книг, так как стала очевидной необходимость обобщения сведений о выдающейся тольтекской цивилизации, полученных за последнее время, в частности в результате археологических исследований. В рецензируемой работе очень тщательно проанализировано большинство имеющегося материала о тольтеках. Достаточно сказать, что список литературы, в той или иной степени использованной автором, насчитывает около 500 названий.

Девять основных разделов, из которых состоит работа, опираются на две главные категории источников — археологические данные и письменные сообщения о тольтеках, сохранившиеся в древнемексиканских хрониках и сочинениях европейских и индейских авторов преимущественно XV—XVI вв. Однако те и другие источники достаточно сложно использовать. Так, до сих пор, несмотря на более чем 40-летний период интенсивных археологических исследований, отсутствуют точно определенные, вернее общепринятые периоды в развитии тольтекской архитектуры и керамики. Не менее сложное положение и с письменными источниками. Прежде всего большинство из них — это сведения из «вторых рук», ибо тольтекская цивилизация погибла более чем за 300 лет до прихода испанцев и данные о ней зафиксированы практически лишь в анналах других древнемексиканских народов. Далее, большая часть письменных источников сообщает о закате и гибели тольтекского могущества, в то время как история становления этой высокой культуры отражена весьма скудно. Кроме того, сложна проблема хронологии, так как дата того или иного события тольтекской истории в одном источнике может не соответствовать датировке по другому ввиду того, что в древней Мексике не существовало единой системы календарей. Да и сами события, касающиеся тольтекской истории, в разных источниках излагаются противоречиво. Подобно многим древним текстам, древнемексиканские письменные источники часто наполнены аллегориями и иносказаниями. Более того, в некоторых из них сами тольтеки изображаются не обычными людьми, а мифическими гигантами, великанами. В связи со всем этим абсолютно оправдан и заслуживает самой высокой оценки метод исследования Н. Дэвиса, основанный на скрупулезном анализе всех тех сведений, которые оказались доступными.

Культурным и историческим предшественником тольтеков была теотиуаканская цивилизация. Ко времени появления тольтеков в Мексиканской долине (конец Классического периода, около VII в.) знаменитый Теотиуакан находился в стадии упадка. Толтеки, воспринявшие некоторые из сохранившихся элементов этой цивилизации

(в определенном отношении архитектурный стиль, религиозные идеи и др.), явились, таким образом, одним из звеньев непрерывной цепи, связывающей древние народы Мексики в единую культурную семью. Толтекское общество — это культура Месоамерики, знаменующая начало так называемого Послелекласического периода.

Столицей, главным городом толтекской цивилизации был г. Толлан. Хотя источники связывают с Толланом разные города древней Мексики — Чолулу, Чалько, Акукулько, Ацакалько и даже Теотиуакан, наиболее правдоподобно, как совершенно справедливо замечает автор, что этой легендарной столицей был г. Тула, расположенный в штате Идальго. Точная дата основания города неизвестна, но предполагается, что это произошло примерно в середине X в.

Народ, известный в истории древней Мексики под именем толтеков, состоял из двух основных этнических групп — толтека-чичимека и ноноалька. Обе они прибыли в Толлан после многолетних миграций по Центральной Америке, причем толтека-чичимека пришли из западных областей Мексики, а ноноалька — с востока, из района нынешнего штата Табаско. Первенство в заселении Толлана принадлежит толтека-чичимека, к которым позднее присоединились ноноалька. Толтека-чичимека состояли из различных племен; ведущим языком был, видимо, науа. Что касается ноноалька, то им был, вероятно, близок язык ольмека-шикаланка.

Оба народа играли различную роль в истории Толлана. Так, исторические хроники (с ними вполне согласен Н. Дэвис) считают, что у ноноалька была более высокая культура. Иными словами, подлинными толтеки как носители высокой культуры, о которых с восхищением говорили более поздние народы древней Мексики, были ноноалька.

Период расцвета Толлана приходится на X—XI вв. Основой его экономики было ирригационное земледелие, базировавшееся на использовании вод р. Тулы, хотя надо сказать, что вопрос этот все-таки еще не решен окончательно. Численность населения Толлана была, возможно, 60—70 тыс. человек. Он имел три церемониальных центра (автор допускает возможность существования четырех, как в Теотиуакане, хотя бесспорных доказательств этого, как он сам признает, нет). Обнаружено шесть стадионов, где разыгрывались столь важные для древнемексиканского религиозного учения ритуальные игры в мяч.

Верховная власть в Толлане была, по всей видимости, не единоличной, а коллективной. Это значит, что она практически осуществлялась руководящим советом, хотя был и формальный глава государства. Кроме того, как и во многих древних цивилизациях, эта власть носила наполовину светский, наполовину религиозный характер. По мнению Н. Дэвис, Послелекласический период, который как раз и открывали толтеки, представлял собой радикальное отклонение от более мирной, теократической власти Классического периода (Теотиуакан) и переход к милитаризму, а проще говоря, к политике завоевания чужих территорий, которая свое полное развитие и воплощение получила у ацтеков. Здесь можно указать на некоторую неточность рассуждений. Хотя верно, что общей тенденцией развития древних обществ Центральной Америки было закономерное стремление освободиться от теократической формы правления, однако, пожалуй, нет оснований связывать теократию с миролюбием, а светскую власть с милитаризмом. Теократия просто была всеобщим тормозом в развитии данных обществ, но от нее, как известно, полностью не освободились даже ацтеки.

Многочисленные источники называют толтеков в доацтекский период всеобщими правителями в Месоамерике. Так ли это, действительно ли существовала толтекская «империя»? Весьма своеобразно решает данную дискуссионную проблему Н. Дэвис. Действительно, отмечает он, определенная территория в самом деле была подвластна толтекам Толлана, начиная с раннего Послелекласического периода. Однако она, эта «империя», была гораздо более скромных размеров, чем предполагали ранее, и имела особый характер и происхождение. То, что называлось толтекской «империей», было не чем иным, как союзом трех соседних областей Центральной Мексики — Толлана, Кулуакана и Отомпана. Каждому из союзников Толлана были подвластны свои территории. Этот альянс просуществовал в общей сложности около 190 лет и к концу названного срока распался.

Касаясь особенностей и слабостей так называемой толтекской «империи», Н. Дэвис отмечает, что она сильно отличалась от значительно более поздней ацтекской. Прежде всего это проявлялось в характере власти, а именно в преобладании у толтеков теократических и коллективистских норм, в то время как у ацтеков она имела уже иррациональный характер деспотии. Далее, Толлан так и не достиг монополии в торговле по всей Месоамерике, тогда как ацтеки, правда, гораздо позднее, уже смогли контролировать эту чрезвычайно важную сферу экономической структуры общества. Толлан, в котором городское население преобладало над сельским, был ближе по своей сущности к городу-государству Теотиуакану, чем к ацтекскому столичному Теночтитлану, жившему за счет покоренных народов. По своим размерам толтекская «империя» значительно уступала ацтекской. Одним словом, ни по размерам самой территории, ни по численности населения, ни, наконец, по военной мощи толтеки не достигли действительно панмесоамериканских масштабов, каких в значительной степени удалось достичь ацтекам.

Надо сказать, что такая сдержанная оценка власти Толлана является достаточно необычной и оригинальной. Впрочем, она не мешает автору в соответствующих местах работы отдать должное достижениям толтеков в других областях.

Хотя в источниках территориальные рамки тольтекской «империи» варьируют, автор полагает, что на севере соседями Толлана были дикие чичимекские племена, на северо-востоке — уастеки, на востоке — ольмека-шикаланка, на западе — матлатцинка. Южная граница влияния и власти Толлана простиралась до районов Шочикалько.

Около 1175—1179 гг. тольтекская федерация прекратила свое существование. В качестве причины, вызвавшей ее гибель, некоторые источники называют голод, охвативший весь район. Однако подлинные обстоятельства ее гибели были, по мнению Н. Дэвис, гораздо сложнее. Конец Толлана неотделим от судьбы его последнего правителя, знаменитого Топильцин-Кецалькоатля. В книге приводится и анализируется ряд версий судьбы этой полулегендарной личности, при этом автор отдает в общем предпочтительнее следующей. Около 1166 г. правителем Толлана стал названный выше Топильцин-Кецалькоатль. Однако правление его было недолгим ввиду конфликта, возникшего между ним и членами толланского «истэблишмента» во главе с Уэмаком¹. Конфликт этот имел прежде всего внутривластные причины: здесь столкнулись два противоположных принципа власти — личной и коллективной. Носил он и этническую подоплеку: Топильцин-Кецалькоатль был тольтека-чичимекского происхождения, в то время как его противник Уэмак принадлежал к ноноалька. Немаловажную роль в этом деле играли и религиозные мотивы: Топильцин-Кецалькоатль боролся против кровавого религиозного культа, культа войны, на котором как будто настаивали его противники. Наконец, закат Толлана был вызван и внешнеполитическими обстоятельствами: граничащие с тольтекской конфедерацией ее полудикие соседи доставляли им немало забот.

Весь этот комплекс внутренних и внешних причин и обусловил гибель тольтекской цивилизации. Однако (и это автор неоднократно подчеркивает) конец тольтеков был не единовременным актом, катастрофой, а скорее процессом постепенного угасания их силы и могущества. Толлан и подвластные ему территории постепенно оказались под властью ацула, под властью Коатличана. Сама столица сначала практически обезлюдела, но постепенно, ко времени ацтекской империи, стала просто одним из достаточно крупных городских центров последней. Союзник Толлана Отомпан попал под влияние тепанеков Ацкапотцалько. И лишь третий член союза, Кулуакан, некоторое время еще продолжал играть в древнемексиканской истории роль незначительного тольтекского центра.

С концом могущества Толлана начался более чем 200-летний период, завершившийся к середине XV в. образованием ацтекского государства.

Хотя тольтекская «империя» прекратила свое существование, она оставила неизгладимый след в месоамериканской культуре. Известно огромное тольтекское влияние на майя Чичен-Ицы. Велики были последствия их культурного «натиска» на соседние многочисленные полудикие народы. Само слово «тольтек» ассоциировалось у древнемексиканских народов с понятием высокой культуры. Эти и еще многие другие вопросы, на которых у нас, к сожалению, нет возможности останавливаться, обстоятельно анализируются автором.

В этой очень содержательной работе значительное место занимают также проблемы религии и мифологии, ибо сама тольтекская история в значительной степени окутана полумифическими-полулегендарными повествованиями (см. например, гл. 1, 2, 8).

Книга Н. Дэвис снабжена прекрасным справочным аппаратом и содержит большой сравнительный материал. Привлекательной чертой работы является стремление автора при рассмотрении темы четко выражать свою собственную точку зрения, касается ли это частных моментов или проблем более значительных.

В целом эта работа заслуживает самой высокой оценки.

В. Е. Баглай

¹ Проблема Топильцин — Уэмак — одна из наиболее запутанных в американистике. Автор остановился на одном из трех наиболее возможных вариантов. Два других следующие: а) Топильцин и Уэмак — одно и то же лицо; б) Топильцин и Уэмак — деятели тольтекской истории, жившие в разное время.

НАРОДЫ АФРИКИ

Domination and resistance. Narrative songs of the Kafa Highlands. By Werner Lange. («Horn of Africa Studies Committee. Ethiopian Series Monograph», № 8 — «Language and Linguistics», № 2). USA, 1979, 90 p.

Сборник под общим названием «Господство и сопротивление», изданный Центром африканских исследований при Университете штата Мичиган, содержит 63 песни из репертуара народных певцов-бардов эфиопских провинций Каффа и Иллубабор. Собира-

тель и издатель этих песен В. Ланге записал их в 1972—1973 гг., путешествуя в высокогорье названных двух провинций. Собранный материал переведен с языков народов каффа, шека и оромо на английский язык. Каждой песне предшествует прозаическое изложение ее содержания, иногда в конце песни даются историко-этнографические примечания. Открывается сборник введением, написанным В. Ланге.

Как отмечает составитель, до недавнего времени преобладало мнение, будто у бесписьменных народов не может быть своей истории; подобная точка зрения до сих пор еще встречается на страницах научных изданий. Однако в предисловии справедливо указано: «... научное изучение истории и культуры бесписьменных обществ должно сосредоточиться на устном творчестве, имеющем большую историческую ценность; сверх того, оно несет «социальную функцию и существует как социальное действие» (с. 1). Материал сборника в значительной мере служит доказательством этого теоретического положения, разделяемого не только марксистскими учеными, но и многими прогрессивно мыслящими западными исследователями.

Общественное значение устного творчества В. Ланге видит в непосредственной связи народного певца с обществом. Он пишет, что песня народного певца-барда или рассказы стариков — это «не просто отражение индивидуального мнения или творчество одиночки, а скорее — общественное видение, живым глашатаем которого является отдельный художник» (с. 2). Таким образом, в понимании автора, народный певец — выразитель дум и чаяний своего народа и носитель народной традиции.

Итак, научная цель сборника ясна — показать ценность устного народного творчества как источника по истории и культуре народов высокогорья Каффы и Иллубора. И действительно, ряд песен, включенных в сборник, отражает общественные отношения на протяжении последних трех веков в районе, известном в исторической литературе под названием Каффа.

Каффа имела древние государственные традиции. На протяжении ряда веков она представляла довольно могущественное государственное образование. В его состав некогда входили более мелкие государства — Джима, Лиму, Конта, Кулло. Между ними постоянно возникали конфликты, выражавшие стремление отдельных государств или народов выйти из подчинения верховной власти Каффы. Мотив этой борьбы за самостоятельность, столь типичный для соседствующих мелких раздробленных государств, звучит в песнях народов каффа и шека (песни 9, 10, 14, 19, 21, 39, 42).

К концу XIX в. Каффа почти полностью утратила свое могущество. Соседние вассальные государства стали уже настолько самостоятельными, что не признавали ее верховной власти. Однако экономически она оставалась еще достаточно сильной. К этому времени только Каффа не была присоединена Менеликом II к Эфиопской империи. Но в 1897 г. правительственным войскам Эфиопии при поддержке бывших вассалов Каффы удалось разбить армию Тчениго, последнего правителя этого государства, и Каффа стала провинцией в составе Эфиопской империи. Эти исторические события также зафиксированы в песенном фольклоре народов Каффы (песни 7, 8, 43).

В ряде песен отразилось характерное для государств юго-западной Эфиопии сосуществование архаических отношений с патриархально-феодальными¹. Это прежде всего имущественные отношения между правителем Каффы, носившим титул «каффи тато» («царь людей Каффы») и его вассалами — в песнях говорится о том, что царь отбирал у подчиненных скот для своего двора, дарил или брал себе как компенсацию за нарушение законов страны (но иногда и возвращал его) — песни 1, 2, 3, 4.

Особое место в песнях занимает тема общественной роли бардов — народных певцов. Однако в сборнике отражена лишь одна сторона отношений бардов и общества: между ними и правителем (песни 1—5, 7). Однако известно, что певцы, особенно в феодальную эпоху, составляли определенное социальное подразделение, или касту. И отношение к ним со стороны различных социальных слоев было неодинаково. Если при царских дворах их песни рассматривали как забаву, то простой народ думал, что барды выражают его нужды, страдания, надежды, что их голос дойдет до «справедливой Судьбы» или, по крайней мере, к нему прислушается верховная власть. Во всяком случае, социальный статус бардов, о котором автор довольно подробно говорит в предисловии, не выявляется по отобранным им песням.

К сожалению, о литературной, стихотворной характеристике песен сказать ничего нельзя, поскольку сборник составлен только из переводов на английский язык; оригинальных текстов нет, а описание музыкально-танцевального исполнения вовсе отсутствует. Впрочем, на последнее сугует в предисловии и сам составитель.

Остановлюсь на весьма важном вопросе, который, пожалуй, наиболее ярко проявился в предисловии к сборнику, в его названии, в ряде авторских примечаний и, безусловно, сказался на отборе включенных в данный сборник песен. Сборник назван весьма категорично — «Господство и сопротивление». И действительно, во всех песнях отражено именно это отношение. В каждой песне две действующих стороны — подчиненный и господин; последний осуществляет свои права, первый ему сопротивляется. Это общее, что объединило все песни сборника. Справедлив ли такой подход к отбору материала? Думается, что скорее нет. И, видимо, потому, что подобная тенденциозность обнаруживает отсутствие научного метода отбора и обработки материала. Действительно, соби-

¹ Д. А. Ольдерогге. Население и социальный строй. — «Абиссиния», М.—Л., 1936, с. 125.

ратель свел к одной проблеме фольклор не только разных эпох, но и различных уровней социальных отношений, хотя цель его весьма благородна — показать, как народы Каффы дорожат своей культурой, как борются за ее самостоятельность и самостоятельность.

В одну рубрику — «Господство и сопротивление» В. Ланге включил конфликт между бардом и царем (песня 5), борьбу между царствующим правителем и его сыном за власть (песня 37), столкновение двух религий — древней Каффы и ортодоксального христианства (песня 31), между благополучием аристократии и тяжким положением простого народа (песня 22), борьбу между Каффой, Джиммой и Оромо (песня 42), наконец, сопротивление Каффы завоеванию ее Эфиопией (песня 43) и борьбу народов Каффы против итальянцев в начале XX в. (песни 45, 47). Как видим, общее-то во всех песнях есть, но, пожалуй, критерий — любая борьба, любое сопротивление — если не наивный, то уж во всяком случае, ненаучный. При таком подходе к отбору материала, неизбежна односторонность в изображении действительности. Это ярко проявилось в оценке автором сборника исторической судьбы каффских народов, как в эпоху до включения Каффы в состав империи Менелика, так и после этого, вплоть до революции 1974 г.

В своем предисловии В. Ланге пишет: «В содержании этой поэзии ясно выражено стремление покоренного народа крепко держаться за свою культуру. В течение большей части XX в. народы каффа и шека подвергались культурному и политическому давлению и социально-экономической эксплуатации *прежнего режима Эфиопии*» (курсив В. Ланге) (с. 1). Далее в примечании к песне 7 на с. 15 читаем: «Шоанское правление (имеется в виду центральная власть Эфиопии после включения в ее состав и Каффы — К. К.) в Каффе привело к беспримерной эксплуатации всех слоев населения... песни отражают, что они (барды — К. К.) знали лучшую жизнь до завоевания... северное правление привело каффа и шека к застою культуры и экономическому обнищанию». Из этих слов очевидно, что автор сборника симпатизирует сторонникам сохранения независимости Каффы на протяжении всей ее истории и резко осуждает подчинившую Каффу Эфиопию. Вряд ли подобные внеисторические оценки приемлемы для историка или этнографа. Мы знаем, что исторический процесс — это и постоянное движение народов, и завоевание одними государствами других народов и государств, и борьба покоренных народов за независимость. Этот процесс включает и культурную адаптацию, и сохранение оригинальных, самобытных этнических черт, и очень многое другое.

В русле общен исторического процесса складывания высокоразвитых государственных форм на территории Эфиопии Каффа отнюдь не представляет ничего исключительного, что ставило бы ее в особое положение, требующее сохранения ее уникальной культуры, за что ратует собиратель сборника. С середины XIX в., начиная с негуса Теодора, активно шел процесс формирования феодального государства Эфиопии, точнее — империи Эфиопии. Это был объективный исторический процесс эволюции государства. Наивно обвинять теперь правителей тогдашней империи в насилии и эксплуатации, ибо ко времени завоевания Менеликом Каффа как самостоятельное государство уже доживала последние дни, что было также объективным результатом ее исторического развития. Если бы Эфиопия к XX в. не сложилась в мощное единое государство, то вряд ли В. Ланге смог бы сейчас записать песни каффских бардов об успешной борьбе партизан Каффы с итальянскими агрессорами в период первой итало-абиссинской войны. Всем известно, что победу Эфиопии обеспечили ее единство, общенациональный патриотизм и целенаправленность государственной политики.

Если обратиться к этнографии, то и здесь мы обнаружим, что автор проявил излишне агрессивную эмоциональность по отношению к явлению «культурной адаптации». «В этническом отношении последствия завоеваний ... могут быть сведены к трем основным вариантам: 1) завоеватели полностью ассимилируют побежденных; 2) победители почти бесследно растворяются в аборигенах; 3) происходит синтез этнического суперстрата и субстрата, в ходе которого возникает новый этнос»². Какая из означенных тенденций преобладает в нашем случае? Безусловно, третья.

Никто не станет отрицать, что народы современной Каффы сохраняют многие свои этнические особенности, в первую очередь языки. Однако ни для кого не секрет, что на протяжении многих веков неумолимо идет процесс расширения и углубления культурного единства всего обширного региона, заселенного разными народами Эфиопии. У этих народов, в том числе и каффа, этнографы обнаруживали уже издавна много общих черт культуры — единый тип одежды, прототип которой хранят наскальные фрески тысячелетней древности, однотипные сельскохозяйственные орудия, один тип ткацкого станка, однообразные виды жилища и других построек, музыкальные инструменты одного вида по всему региону, одинаковые виды пищи и общие для них названия и многое другое. Общая тенденция к культурному единству прослеживалась как ранними исследованиями, так и современными³. И если народы Каффы сохраняли на протяжении многих веков черты, только их культуре присущие, то это говорит об их устойчивости. Однако при этом нельзя не учитывать и общий процесс консолидации народов Эфиопии и их культур, в том числе и Каффы, в общезиофопский культурный комплекс.

² В. П. Алексеев, Ю. В. Бромлей. К изучению роли переселений народов в формировании новых этнических общностей. — «Сов. этнография», 1968, № 2, с. 35—56.

³ F. J. Bieber. Kaffa. Wien, 1923; М. В. Райт. Народы Эфиопии. М., 1965; А. Бартницкий, И. Мантиль-Нечко. История Эфиопии. М., 1976.

В. Ланге неоднократно упоминает о «тоске по золотому веку добрых правителей». Подобная ностальгия — не что иное, как идеализация исторического прошлого, когда в народном творчестве история из фактической превращается в мифическую, идеализированную, когда неудовлетворенность в настоящем компенсируется идеализацией прошлого. Феодальная эпоха — расцвет такого творчества, когда далекое прошлое в письменных памятниках и устном народном творчестве вырастает до масштабов легенд. Собирателю сборника преувеличивает историчность подобной информации, настойчиво подчеркивая свое негативное отношение к Эфиопской империи как якобы губителю культурной самобытности Каффы.

Сборник песен как публикация фольклора бесписьменного народа Эфиопии — явление в истории культуры безусловно положительное. Однако с научной стороны заметную тенденциозность собирателя материала, проявившуюся в отборе песен, в аннотациях к ним, нельзя приветствовать. В современных условиях революционного строительства в Эфиопии, когда там еще не решены многие внутренние проблемы, в том числе и этнические, подобные выступления на страницах научных изданий способствуют не консолидации народов молодого государства, а их разобщению, усилению сепаратистских и шовинистических настроений, т. е. тому, с чем борется эфиопская революция.

К. П. Калиновская



СРБУИ ЛИСИЦИАН

[1893—1979]

Советская этнографическая наука понесла тяжелую утрату: скончалась заслуженный деятель науки Армянской ССР, доктор исторических наук, основоположник советской школы этнохореографии, создатель системы записи движения Србуи Степановна Лисициан.

Србуи Степановна родилась в 1893 г. в Тифлисе в семье известного этнографа, историка, общественного деятеля Степана Даниловича Лисициана. Она получила в Москве разностороннее образование: окончила Историко-филологическое отделение Высших женских курсов, Студию декламации и Студию танца, овладела несколькими иностранными языками. В 1917 г. С. С. Лисициан в Тифлисе открыла Студию декламации и пластики, которая с 1920 г. была реорганизована в Институт ритма и пластики. Этот институт стал школой для целой плеяды деятелей искусства.

В 1930—1938 гг. Србуи Степановна была основателем и директором Ереванского хореографического училища и параллельно — с 1932 по 1935 гг. научным сотрудником Института истории материальной культуры Наркомпроса Армянской ССР. В эти годы она участвовала в экспедициях по сбору фольклора и записи народных танцев. В 1940 г. в Москве была издана ее книга «Запись движения (кинетография)» (53 печ. л.), принесшая ей широкую известность в Советском Союзе и за его пределами. Кинетография С. С. Лисициан позволяет математически точно фиксировать положение тела в пространстве. Благодаря созданию системы записи и разработке подлинно научной методики анализа движения С. С. Лисициан спасла от забвения более 2500 армянских народных плясок.

С. С. Лисициан постоянно интересовало танцевальное искусство народов мира. Понять содержание танцевальных движений ей помог анализ танцевальных терминов, выявление их первоначального значения. Одним из результатов исследований в этом направлении стал опубликованный ею в Москве в 1941 г. «Словник по истории танцев народов мира и танцевальным терминам» (2 печ. л.).

В 1942—1959 гг. Србуи Степановна работала в Секторе теории и истории искусств АН Армянской ССР и одновременно преподавала в Театрально-художественном институте. Несколько поколений армянских актеров и театроведов прошли у нее курсы ритмики, сценического движения и армянского народного танца.

С. С. Лисициан известна также как переводчик классиков армянской литературы на русский язык и как балетмейстер-постановщик многих одноактных балетов.

С 1959 г. и до последних дней Србуи Степановна Лисициан работала старшим научным сотрудником Института археологии и этнографии АН Армянской ССР. За этот период ею написан ряд книг. Венцом ее научной деятельности стало многотомное исследование «Старинные пляски и театральные представления армянского народа», два тома которого опубликованы (т. I — Ереван, 1958, 68 печ. л.; т. II — 1972, 60 печ. л.), третий (20 печ. л.) сдан в печать, а четвертый (40 печ. л.) пока в рукописи. Эта монументальная работа отличается широким охватом материала, многогранностью научного анализа и оригинальным решением многих проблем духовной культуры армянского народа. С. С. Лисициан обладала изумительным даром вскрывать генезис явлений, scrupulously нанизывая факты. Она не только первая обратилась к записи армянского танцевального и театрального фольклора, но и открыла законы армянского народного плясового творчества и специфику национальной формы плясовых движений. По своей значимости это открытие в истории армянской культуры стоит в одном ряду с открытием армянского национального мелоса. Теоретические положения С. С. Лисициан и ее методика анализа движения легли в основу нового направления в этнографии — этнохореографии, а созданная ею школа получила заслуженное признание ученых нашей страны.

Србуи Степановна Лисициан была одним из крупнейших знатоков этнографии в самом широком значении этого понятия. Ее этнографические интересы были разнообразны. Помимо танцевального искусства — дела всей ее жизни — С. С. Лисициан исследует тематику, которую в свое время разрабатывал ее отец, Степан Данилович Лисициан. С ее помощью (редактирование, подготовка к печати) увидели свет его «Очерки этнографии дореволюционной Армении» — «Кавказский этнографический сборник», в. 1, М. 1955 (один из разделов «Очерков...» — «Музыкальный и танцевальный фольклор армян», 1,5 печ. л., написан С. С. Лисициан), монография «Армяне Зангезура», Ереван, 1969 (на арм. яз.), и др.

После смерти С. С. Лисициан осталось обширное рукописное наследство. В нем такие работы, как «Языческая религия армян» (2 печ. л.), «Проблемы народного танца и танцевального искусства в наши дни» (40 печ. л.), «Этногенез армянского народа» (15 печ. л.), «Мифологические родословные таблицы из греческой, римской и армянской мифологии» (10 печ. л.), «Праздники годового цикла армян» (17 печ. л.), «Собрание записей 2500 армянских народных плясок и театральных представлений» (на арм. яз.). Хочется надеяться, что наиболее ценные из этих работ будут опубликованы.

Србуи Степановна была ученым с широким диапазоном, обладала редким творческим талантом, настойчивостью. Наука была ее жизнью, и она щедро отдавала свои знания ученикам.

Партия и правительство высоко оценили научную и педагогическую деятельность С. С. Лисициан, присвоив ей звание заслуженного деятеля науки Армянской ССР, наградив ее орденом «Знак почета», Почетной грамотой Президиума Верховного Совета Армянской ССР и Грамотой Величия Президиума АН Армянской ССР.

Светлое имя Србуи Степановны Лисициан будет вечно жить в памяти благодарных учеников, коллег и всех, кто знал ее.

**Институт археологии и этнографии
АН Армянской ССР**

СОДЕРЖАНИЕ

Актуальные проблемы идеологической работы и задачи советских этнографов	3
Л. Н. Чижигова (Москва). Этнические традиции в современной свадебной обрядности сельского населения этноконтактной зоны (на примере Белгородской области)	10
Г. М. Афанасьева (Москва). Демографическая характеристика авамских инганасан по источникам XVIII—XIX вв.	25
Б. Трайде (Лейпциг). Об изучении соотношения социальных и этнических явлений и процессов у населения Центрального нагорья Папуа Новой Гвинеи	36

Дискуссии и обсуждения

Ю. И. Семенов (Москва). О сущности религии	49
В. Н. Шердаков (Москва). О главном в понимании религии	64

Сообщения

Л. П. Веревкин (Керчь). Тенденции сближения культуры и быта рабочих различных национальностей (на материалах Чечено-Ингушской АССР).	72
В. В. Лебедев (Москва). Семья и производственный коллектив у населения притундровой полосы северо-запада Туруханского края в XIX в.	82
Э. Сулайманов (Фрунзе). Киргизская традиционная металлообработка и ее этнографические параллели	92
З. В. Харатьян (Ереван). Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX — начала XX в.)	103
Р. Х. Керейтов (с. Эрхин-Халк, Ставропольский край). Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев	117

Поиски, факты, гипотезы

М. В. Крюков (Москва). Что такое счастье? (Опыт диахронного исследования социальной психологии в древнекитайском обществе)	128
--	-----

Научная жизнь

А. Е. Тер-Саркисянц (Москва). Всесоюзная этнографическая школа-семинар	140
А. А. Суколов (Москва). Первая Всесоюзная школа-семинар по этносоциологическим проблемам	150
З. Ф. Бурнацева (Москва). О работе методологического семинара в Институте этнографии АН СССР	154
Коротко об экспедициях	156

Критика и библиография

Общая этнография

М. А. Членов (Москва). Новые книги по истории этнографической науки	159
---	-----

Народы СССР

Т. К. Гуськова (Н. Тагил). Ю. И. Кирьянов. Жизненный уровень рабочих России (конец XIX — начало XX в.)	164
В. К. Соколова (Москва). О. В. Курочкин. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність	167

С. А. Арутюнов, А. К. Шагиров (Москва). Б. Х. Бгажноков. Адыгский этикет	169
Ю. А. Новиков (Вильнюс). Новгородские былины	171
Э. В. Померанцева (Москва). Северные предания. (Беломорско-Обонежский регион)	174
М. Я. Мельц (Ленинград). В. В. Митрофанова. Русские народные загадки	176
Л. В. Седова (Саранск). Устно-поэтическое творчество мордовского народа, т. 8	177

Народы зарубежной Европы

М. М. Фрейденберг (Калинин). Д. Ковачевић-Коичић. Градска насеља средњовјековне Босанске државе	178
---	-----

Народы Америки

Л. А. Файнберг (Москва). Североамериканские индейцы	180
В. Е. Баглай (Ухта). N. Davies. The Toltecs until the fall of Tula	182

Народы Африки

К. П. Калиновская (Ленинград). Domination and Resistance. Narrative songs of the Kafa Highlands	184
---	-----

[Србуи Лисициан] (1893—1979). Некролог	188
--	-----

SOMMAIRE

Problèmes actuels de l'oeuvre idéologique et les tâches des ethnographes soviétiques	3
L. N. Tchijikova (Moscou). Les traditions ethniques dans le rituel moderne de noces des populations rurales dans une zone du contact ethnique (exemple: la région de Bielgorod)	10
G. M. Afanassiéva (Moscou). Une caractéristique démographique des Nganassan d'Avam d'après les sources des XVIIIe—XIXe s.	25
B. Treide (Leipzig). Sur l'étude de la corrélation entre les phénomènes et processus sociaux et ethniques chez les populations du Plateau Central du Papoua — Nouvelle-Guinée	36
Discussions et délibérations	
Yu. I. Sémionov (Moscou). De l'essence de la religion	49
V. N. Chérdakov (Moscou). Du principal à la compréhension de la religion	64
Communications	
L. P. Vériovkine (Kértch). Les tendances au rapprochement de la culture et du mode de vie des ouvriers d'ethnicité différente (d'après les matériaux de la R. S. S. A. de Tchétchéno-Ingouchie)	72
V. V. Lébédiév (Moscou). Famille et collectivité de production chez les populations de la région bordant le toundra de la partie nord-ouest de la région de Touroukhansk au XIXe s.	82
E. Soulaïmanov (Frounzé). Le traitement des métaux kirghiz et les parallèles ethnographiques de celui-ci	93
E. V. Kharatian (Yerévan). Concepts démonologiques traditionnels des Arméniens (d'après les matériaux du mode de vie familial XXIe—début XX e. s.)	103
R. Kh. Kéréïtov (Erkine-Khalq, région de Stavropol). Les personnages mythologiques des croyances traditionnelles des Noghaï	117

Recherches, faits, hypothèses

M. V. Kriukov (Moscou). Qu'est ce que le bonheur? (Essai d'une étude diachronique de la psychologie sociale dans l'ancienne société chinoise)	128
---	-----