

С О В Е Т С К А Я Э Т Н О Г Р А Ф И Я

2
Март — Апрель
1988

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ • ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

СОДЕРЖАНИЕ

Д. Д. Тумаркин (Москва). Миклухо-Маклай и его наследие (к 100-летию со дня смерти)	3
И. И. Земцовский (Ленинград). Музыка и этногенез (Исследовательские предпосылки, задачи, пути)	15
И. М. Жордания (Тбилиси). Народное многоголосие, этногенез и расогенез	24
А. Б. Островский (Ленинград). Школа французского структурализма: вопросы методики	33
А. М. Хазанов (Москва). Зарождение этнографии в Анголе, Мозамбике и Гвинее-Бисау	45
Д. М. Дудко (Харьков). Скифский религиозный праздник в отечественной и зарубежной историографии	57

Из истории науки

В. А. Бердинских (Киров). Из эпистолярного наследия Дмитрия Константиновича Зеленина	67
--	----

Сообщения

С. К. Иванов (Москва). О возможном подходе к изучению русского национального характера	72
А. А. Лебедева (Москва). Использование дикорастущих растений и минералов русскими Сибири в XVIII — начале XX в.	78
И. Я. Богуславская (Ленинград). О вятской Свистопляске	90
Р. Ф. Кирчив (Львов). Отзвуки архаической обрядности в весенней поэзии украинцев Карпат	94
И. И. Крупник, М. С. Куповецкий (Москва). «Лахлухи» — курдистанские евреи в СССР	102
А. Д. Магомедов (Махачкала). Мужские наборные пояса народов Северного Кавказа: формирование и развитие художественной традиции	111
С. А. Симакин (Москва). Анимистические верования качинов (к вопросу о диалектике анимизма)	120
Н. А. Дубова (Москва). К антропологической характеристике курдов	127

Поиски, факты, гипотезы

Е. В. Говор (Москва). К истории пребывания Н. Н. Миклухо-Маклая на Юге России	137
---	-----

Наши юбиляры

Список основных научных трудов доктора философских наук И. С. Кона (к 60-летию со дня рождения)	144
---	-----



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА» МОСКВА

Научная жизнь

- М. А. Итина (Москва). Заседание ученого совета Института этнографии
АН СССР, посвященное памяти С. П. Толстова
О. М. Бронникова (Ленинград). На Среднеазиатско-кавказских чтениях .
Е. С. Соболева (Ленинград). Девятые Маклаевские чтения
Д. Ж. Амирова, А. В. Ромодин (Ленинград). Конференция молодых
фольклористов
Коротко об экспедициях

Критика и библиография

Общая этнография

- И. С. Кон (Москва). Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung; Zur Sozialgeschichte der Kindheit

Народы СССР

- Т. Г. Иванова (Ленинград). Собрание народных песен П. В. Киреевского

Народы Зарубежной Азии

- С. А. Арутюнов (Москва) И. А. Латышев. Семейная жизнь японцев . .

Редакционная коллегия:

К. В. Чистов — член-корр. АН СССР (главный редактор),
В. П. Алексеев — акад., С. А. Арутюнов, С. И. Брук,
Н. Г. Волкова (зам. главн. редактора), Л. М. Дробижева, Т. А. Жданко,
Р. Н. Исмагилова, Р. Ф. Итс, Л. Е. Куббель (зам. главн. редактора),
Г. Е. Марков, Р. М. Мунчаев, А. И. Першиц, Н. С. Полищук (зам. главн.
редактора), П. И. Пучков, Ю. И. Семенов, В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин

Ответственный секретарь редакции Н. С. Соболев

Адрес редакции: 117036, Москва, В-36, ул. Д. Ульянова, 19,
телефоны: 126-94-91, 123-90-97

Зав. редакцией Е. А. Эшлиман

Д. Д. Тумаркин

МИКЛУХО-МАКЛАЙ И ЕГО НАСЛЕДИЕ

[к 100-летию со дня смерти]

Минуло 100 лет со дня смерти Н. Н. Миклухо-Маклая. Отважный путешественник, классик русской науки, мыслитель-гуманист, страстный борец за права угнетенных народов — таким предстает он перед нашими современниками. Единственной целью жизни Миклухо-Маклая, как он сам писал, были «польза и успех науки и благо человечества»¹.

Будущий ученый родился в 1846 г. в семье инженера путей сообщения. Отец, строгий, но справедливый человек, умер в 1857 г., не выслужив пенсии. Все заботы о пяти детях легли на плечи матери. Она была в юности близка к кружку А. И. Герцена и своих детей воспитывала в уважении к людям всех национальностей, в духе справедливости и гуманности. Полученное в семье воспитание, жизнь в стесненных материальных условиях, борьба с нуждой открыли юноше глаза на многое. «Я всегда испытываю, — писал он в 18-летнем возрасте, — большую симпатию к бедным и тем, кто находится в плохих политических и социальных условиях; у меня большая симпатия к бедным и бесправным, чем к богатым и полноправным»².

Отрочество и юность Миклухо-Маклая протекали в переломный период истории России, связанный с отменой крепостного права. И в годы подготовки этой реформы, и после ее провозглашения в 1861 г. на условиях, выгодных помещикам, в стране происходили крестьянские восстания, вспыхивали студенческие волнения, активизировали свою деятельность революционеры-демократы, призывавшие к свержению царизма и передаче земли крестьянам. Мощный демократический подъем затронул и Миклухо-Маклая. В годы учения в гимназии Николай читал и обсуждал с товарищами запрещенные произведения Герцена; за участие в студенческой манифестации 15-летний юноша был арестован и просидел трое суток в тюрьме. В 1863 г. он поступил в Петербургский университет, но проучился в нем менее года. За участие в студенческих сходках его изгнали из университета, и он вынужден был окончить свое образование за границей³.

В студенческие годы Миклухо-Маклай углубленно изучал зоологию и сравнительную анатомию, но интересовался также антропологией и этнографией, философией и политической экономией. Как видно из его писем и конспектов прочитанных книг, будущего ученого привлекали тогда идеи французских социалистов-утопистов, но властителем его дум оставался Н. Г. Чернышевский — признанный вождь революционно-демократического движения в России конца 50-х — начала 60-х годов. С трудами Чернышевского по философии и политической экономии и его статьями по наболевшим вопросам русской жизни Миклухо-Маклай познакомился еще до отъезда за границу. С собой он взял роман Чернышевского «Что делать?», в котором были выведены образы «новых людей» — борцов за коренное переустройство жизни в России, в аллегорической форме изображалось будущее социалистическое общество. Этот роман был в те годы настольной книгой Миклухо-Маклая.

¹ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. М.; Л., 1953. С. 137.

² Там же. С. 13.

³ Комиссаров Б. Н. Ранние годы Н. Н. Миклухо-Маклая (К истории первого петербургского периода жизни) // Сов. этнография. 1983. № 1. С. 128—139.

В Иенском университете Миклухо-Маклай слушал лекции Эриха Геккеля — одного из крупнейших биологов XIX в., видного последователя Дарвина. Заметив интерес русского юноши к науке, глубину и оригинальность его мышления, Геккель сделал его своим ассистентом. В 1866—1869 гг. Миклухо-Маклай посетил о. Мадейру, Канарские острова, Марокко и берега Красного моря, главным образом для изучения морской фауны. Но уже во время путешествия по берегам Красного моря проявились черты, определившие его дальнейшую жизнь, — склонность к трудным и опасным предприятиям, глубокий интерес к образу жизни и культуре народов.

В 1869 г. Миклухо-Маклай вернулся в Петербург и начал работу в Зоологическом музее Российской Академии наук. Вскоре он представил в Совет Русского географического общества (РГО) проект заманной им многолетней экспедиции на Тихий океан, имея в виду уделять наибольшее внимание его северным морям. Проект предусматривал в основном зоологические исследования. Антропологическими и этнографическими вопросами ученый предполагал заниматься лишь попутно в «свободное от специальных занятий время». Совет общества в принципе принял проект Миклухо-Маклая и обещал ему свое содействие. Но в процессе подготовки к экспедиции замыслы ученого существенно изменились.

Ознакомление с научной литературой, беседы и переписка с ведущими учеными навели Миклухо-Маклая на мысль, что намеченные им многолетние исследования целесообразно начинать с Новой Гвинеи — с огромного острова, который в то время фактически оставался для европейцев *terra incognita*. Ученому стало ясно и то, что как в научном так и в общественном плане наиболее актуально изучение не природы и обитателей этого острова, папуасов, о которых тогда ходили фантастические слухи, используемые расистами.

Дело в том, что в 50—60-х годах XIX в. вопросы, связанные с изучением человеческих рас и интерпретацией расовых особенностей, сделались весьма острыми и вышли за рамки научных дискуссий. Многие видные английские и американские антропологи (Хант, Бэртон, Мортон, Нотт, Глиддон и др.) пытались доказать, что человеческие расы неравноценны, что разница в культурном уровне народов объясняется их врожденными свойствами, что белые якобы самой природой предназначены господствовать, а цветные — подчиняться. Эти теории были взяты на вооружение рабовладельцами и их сторонниками, стали использоваться для оправдания колониальной экспансии⁴.

Среди сторонников признания качественной неравноценности человеческих рас и сравнительной близости темнокожих людей к обезьянам оказались не только антропологи-расисты, но и те западноевропейские ученые, которые ошибочно полагали, что такого рода концепции помогают обосновать дарвинизм и материалистическое мировоззрение в целом, ибо направлены против учения о сотворении человека богом и дают дополнительные аргументы в пользу происхождения человека от обезьяны. Папуасам, бушменам и другим культурно отсталым народам эти последователи Дарвина отводили роль «промежуточного звена» между европейцами и их животными предками. К такой точке зрения склонялся, в частности, учитель молодого Миклухо-Маклая, Эрнст Геккель. Но Миклухо-Маклаю была очевидна общественная опасность подобных концепций независимо от намерений их авторов. Убеденный дарвинист он в вопросе о человеческих расах разошелся со своим иенским учителем.

⁴ *Uschmann G. Geschichte der Zoologie und der zoologischen Anstalten in Jena 1779—1919. Jena, 1959. S. 66—67.* Через четыре десятилетия, 30 июня 1908 г., в письме Д. Н. Анучину Геккель назвал Миклухо-Маклая «моим в высшей степени талантливым и оригинальным учеником» (Отдел рукописей Гос. библиотеки им. В. И. Ленина, ф. 10, папка 27, № 52). Геккель сообщил в этом письме, что намерен рассказать о Миклухо-Маклае в своих мемуарах. К сожалению, ему не удалось осуществить этот замысел.

⁵ *Левин М. Г. Очерки по истории антропологии в России. М., 1960. С. 37; Lienhardt G. Social Anthropology. L., 1966. P. 6—9.*

тем и его единомышленниками. На примере обитателей Новой Гвинеи ученый решил доказать строго научно, на неопровержимых фактах, что представляет собой в действительности темнокожая раса⁶.

Миклухо-Маклай тщательно готовился к экспедиции. Он консультировался с видными русскими учеными разных специальностей, с немецкими и английскими научными авторитетами. В частности, в Лондоне он встречался с известными биологами Томасом Хаксли и Алфредом Уоллесом и, по их воспоминаниям, произвел на них огромное впечатление смелостью и гуманистической направленностью своих замыслов⁷.

Миклухо-Маклаю удалось получить согласие РГО на существенное изменение своих первоначальных планов. В ноябре 1870 г. корвет «Витязь» с 24-летним исследователем на борту вышел из Кронштадта в дальний вояж. Почти год заняла морская дорога. Наконец, в сентябре 1871 г. он высадился на северо-восточном берегу Новой Гвинеи, где еще не ступала нога европейца.

15 месяцев провел ученый на этом берегу, названном его именем, и затем еще дважды посетил эти места (в 1876—1877 и 1883 гг.), пробыв здесь в общей сложности около 3 лет. О его жизни и деятельности на Берегу Маклая (береговой полосе протяженностью свыше 150 миль, между мысами Круазиль и Кинг-Вильям) мы узнаем главным образом из его дневников. Это не только ценный источник для изучения местного населения, но и в известной мере автопортрет ученого. При чтении дневников постепенно складывается образ удивительно скромного и бесстрашного человека, прогрессивного ученого, просветителя, гуманиста.

Недружелюбно встретили местные жители таинственного пришельца. Но путешественник не растерялся. Своим мужеством, терпением, справедливостью и гуманностью он сумел преодолеть настороженность папуасов и завоевал их любовь и доверие. И скоро уже не копья и стрелы, а добрые улыбки встречали его в папуасских селениях.

«Вы первый несомненно опытом показали, что человек везде человек, т. е. доброе, общительное существо, в общение с которым можно и должно входить только добром и истиной, а не пушками и водкой. И вы доказали это подвигом истинного мужества», — писал отважному исследователю Лев Толстой⁸.

Сблизившись и подружившись с жителями деревень Бонгу, Горенду и Гумбу, научившись объясняться на их языке, установив добрые отношения с обитателями многих других деревень Берега Маклая, русский ученый смог широко развернуть этнографические и антропологические исследования. «На мою долю, — писал он, — выпало редкое счастье наблюдать население, бывшее совершенно обособленным от сношений с другими народами и жившее притом на такой стадии развития культуры, когда все орудия и оружие изготавливаются из камня, кости и дерева»⁹. И ученый в полной мере воспользовался этой уникальной возможностью. Он тщательно и подробно описал хозяйство и материальную культуру своих темнокожих друзей, их повседневный быт, нравы и обычаи, уделил много внимания их самобытному искусству. Эти материалы и по сей день остаются важным источником по этнографии Новой Гвинеи, непревзойденным во многих отношениях образцом полевого этнографического исследования.

Несколько менее подробно описал Миклухо-Маклай социальный строй и религиозные верования. Причину здесь следует искать не только в особой сложности этих проблем, но и в чрезвычайной осторожности и добросовестности исследователя: он всегда стремился придерживаться точно установленных фактов и воздерживался, как он сам писал, от

⁶ Haeckel E. *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin, 1868, S. 514, 520, 555; Левин М. Г. Указ. раб. С. 64.

⁷ Huxley T. *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*. L., 1900. P. 333; Wallace A. R. *My Life. A Record of Events and Opinions*. V. 2. L., 1905. P. 34—35.

⁸ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 63. М.; Л., 1934. С. 378—379.

⁹ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 3. Ч. I. М.; Л., 1951, С. 24.

добавления к личным наблюдениям различных догадок и гипотез: и по этим аспектам жизни в его дневниках, письмах и статьях можно найти много интересных наблюдений.

Ученый установил, что на Берегу Маклая жители каждой деревни образуют общину, в которой господствуют принципы коллективизма: что в подобной общине нет имущих и неимущих¹⁰. Свои представления о поземельных отношениях на Берегу Маклая он наиболее четко сформулировал в беседе с русским путешественником Э. Циммерманом, с которым встретился в 1882 г. в Сиднее. «Земля составляет собственность племени, живущего в деревне, — рассказывал Миклухо-Маклай, — и разверстывается на участки по семьям (кланам. — Д. Т.). Глава каждого семейства раздает участки младшим членам его, сообразуясь с потребностями. Таким образом, каждый пользуется землей до тех пор, пока он ее возделывает»¹¹.

Как видно из записей Миклухо-Маклая, местные жители не имели ни наследственных, ни выборных вождей. Но из среды общинников стихийно выделялись «большие люди», пользовавшиеся авторитетом благодаря своему воинскому искусству, успехам в хозяйственной деятельности или знанию магического ритуала. Важные решения обычно принимались сообща всеми взрослыми мужчинами деревни.

Наблюдения Миклухо-Маклая дают яркое представление о традиционном образе жизни обитателей этой части Новой Гвинеи. Перед нами проходят живые люди с их характерами и склонностями, действующие в рамках конкретной культуры с ее нормами и обычаями. Но эти данные позволяют делать и гораздо более широкие обобщения, ибо они отражают наиболее существенные стороны жизни человечества на одной из ранних стадий его развития. Зафиксировав для науки столь уникальный фактический материал и сделав это без домыслов и предрассудков, русский исследователь вписал свое имя в историю изучения доклассового общества¹².

Огромное значение имело антропологическое изучение папуасов ради которого Миклухо-Маклай и отправился на Новую Гвинею. Как ученый, занимавшийся сравнительным исследованием расовых типов населения Тихоокеанского региона, он, конечно, не проходил мимо признаков, по которым обитающие там расы отличаются друг от друга. Но он никогда не забывал, что на различиях между человеческими расами строятся ложные теории расизма, что в угоду этим теориям не только преувеличиваются расхождения в тех или иных признаках, но и выдумываются несуществующие. Вот почему с особой тщательностью и вместе с тем объективностью истинного ученого он исследовал признаки, которые многие научные авторитеты того времени рассматривали в качестве специфических особенностей папуасской расы.

Эти «авторитеты», сами никогда не видевшие коренных жителей Новой Гвинеи или наблюдавшие их лишь с палубы корабля, утверждали, будто папуасская раса обладает рядом «обезьяноподобных» черт. В научной литературе и учебниках по антропологии можно было, например, прочесть, что у папуасов волосы на голове растут «пучками», кожа отличается резко выраженной жесткостью и т. д. При первой же возможности Миклухо-Маклай проверил эти утверждения и убедился в их полнейшей несостоятельности.

«Групповидного или пучкообразного распределения волос я решительно не заметил, — сообщил он в статье, написанной после первого

¹⁰ Там же. С. 467.

¹¹ Циммерман Э. Путешествие по Австралии и Океании//Отечественные записки. 1883. № 9. С. 223. Советские этнографы, посетившие Бонгу и некоторые близлежащие деревни столетие спустя, уточнили эти наблюдения Миклухо-Маклая. См.: Тумаркин Д. Д. Хозяйство папуасов Бонгу//На Берегу Маклая (этнографические очерки). М. 1975. С. 94—96; Басилов В. Н. Мужские дома в Бонгу//Сов. этнография. 1977. № 6. С. 91—92.

¹² См. подробнее: Бутинов Н. А. Н. Н. Миклухо-Маклай на Берегу Маклая//На Берегу Маклая. С. 16—18.

пребывания на Берегу Маклая.— Волосы на голове папуаса растут совершенно так же, как у европейца»¹³. «Я никоим образом не могу согласиться с авторами, которые приписывают папуасам особую жесткость кожи,—подчеркивал он в той же статье.— Не только у детей и женщин, но и у мужчин кожа гладкая и ничем не отличается в этом отношении от кожи европейцев»¹⁴. Шаг за шагом Миклухо-Маклай устанавливал, что местные жители по своей физической организации существенно не отличаются от европейцев, и каждое такое доказательство, как он сам писал, приводило его в «приятное настроение духа»¹⁵. Но, пожалуй, еще важнее было то, что ученый обнаружил большое сходство между папуасами и европейцами во всем, что касается психических свойств. В своих дневниках и статьях Миклухо-Маклай называет лица папуасов добрыми, мягкими, умными, радуется их трудолюбию, честности и смывленности, подчеркивает, что они легко перенимают новое. Исследователь убедился сам и убедительно показал в своих трудах, что папуасы — такие же люди, как белые, только находятся на более низкой ступени исторического развития. Эти наблюдения имели тогда и сохраняют до наших дней очень важное значение: на примере папуасов ученый доказал беспочвенность расистских утверждений, будто «отсталые» народы в силу неких природных особенностей и психического склада не способны к прогрессу. Всем ходом своих рассуждений он подвел своих читателей к выводу о том, что папуасы, как и другие темнокожие люди, способны догнать в своем развитии цивилизованных жителей Европы и Америки.

Миклухо-Маклаю была ясна человеконенавистническая сущность расистских теорий. В статье, написанной во время его второго пребывания на Берегу Маклая, он решительно выступил против утверждения, будто «темные расы, как более низшие и слабые, должны исчезнуть, дать место белой разновидности». «Допустив это положение и проповедуя истребление темных рас оружием и болезнями,— писал он,— логично идти далее и предложить отобрать между особями для истребления у белой расы всех неподходящих к принятому идеалу представителей единственно избранной белой расы. Логично не отступать перед дальнейшим выводом и признать ненужными и даже вредными всякие больницы, приюты, богадельни, ратовать за закон, что всякий новорожденный, не дотянувшись до принятой длины и веса, должен быть устранен и т. д. Дойдя, наоборот, при помощи беспристрастного наблюдения до положения, что части света с их разными условиями не могут быть заселены одною разновидностью *species homo*..., что поэтому существование различных рас совершенно согласно с законами природы, приходится признать за представителями этих рас общие права людей»¹⁶.

Эти благородные слова, написанные на далеком новогвинейском берегу, делают честь Миклухо-Маклаю. Русский ученый прозорливо разглядел огромную социальную опасность расистских теорий, через полвека нашедших свое крайнее воплощение в изуверской практике гитлеровского фашизма.

В 70—80-х годах Миклухо-Маклай посетил также юго-восточный (2 раза) и юго-западный берега Новой Гвинеи, побывал на многих островах Полинезии, Меланезии и Микронезии, дважды пересек полуостров Малакку. Эти путешествия ученого также принесли богатые плоды. Достаточно упомянуть точное и наглядное описание обитателей островов Адмиралтейства, интересную характеристику общественных отношений на островах Палау и Яп, ценные антропологические наблюдения, сделанные в джунглях Малакки.

Повсюду — и на Новой Гвинее, и на других островах Океании — Миклухо-Маклай собирал этнографические коллекции. Ныне они хра-

¹³ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 3. Ч. I. С. 28.

¹⁴ Там же. С. 26.

¹⁵ Там же. Т. 1. С. 159.

¹⁶ Там же. Т. 2. С. 423—424.

нятся в ленинградском Музее антропологии и этнографии АН СССР. Эти коллекции (более 600 предметов) имеют непреходящее значение науки, ибо позволяют в деталях изучить предметный мир традиционных океанийских культур. Многие вещи из этих собраний к тому же являются великолепными образцами первобытного искусства.

Велика также научная и художественная ценность рисунков, выполненных Миклухо-Маклаем во время его путешествий. Талантливый художник, он скупыми средствами добивался максимальной выразительности. Его рисунки отличаются точностью пропорций, тщательной прорисовкой деталей. Портреты, сделанные его рукой, ярко отражают антропологический тип, так и человеческую индивидуальность. Все это позволяет считать рисунки Миклухо-Маклая (их насчитывается более 800) ценным этнографическим и антропологическим источником.

Плохо переноса тропический климат, страдая от малярии, Миклухо-Маклай, по предписанию врачей, в последние годы своей жизни подолжил в Австралии, преимущественно в Сиднее. Здесь он активно участвовал в деятельности местного Линнеевского общества, работал на первом в Южном полушарии морской биологической станции, построенной по его проекту в окрестностях Сиднея. В 1884 г. Миклухо-Маклай женился на дочери сэра Джона Робертсона — бывшего премьера Нового Южного Уэльса.

Путешествуя по Океании, исследователь столкнулся со страшными действительностями — похищением в рабство, спаиванием, ограблением, убийством островитян европейскими и американскими моряками и торговцами. Эти злодеяния потрясли ученого-гуманиста. «Истребление темных рас есть не что иное, как применение грубой силы, — писал он в 1877 г. — ... Всякий честный человек должен восстать против злоупотреблений ею»¹⁷.

На протяжении многих лет Миклухо-Маклай посылал письма и телеграммы европейским государственным деятелям, выступал с публичными лекциями, помещал статьи в газетах и журналах, страстно протестуя против совершающихся злодеяний и требуя уважения человеческих прав островитян Океании. Так, в апреле 1881 г. в мельбурнской газете «Аргус» появилось открытое письмо Миклухо-Маклая командующему британскими военно-морскими силами в юго-западной части Тихого океана Дж. Уилсону. «Что вывоз рабов (ибо только справедливо, дать этой сделке ее собственное имя) в Новую Каледонию, Фиджи, Самоа, Квинсленд и другие места посредством похищений и увоза туземцев под прикрытием фальшивых утверждений и лживых обещаний все еще продолжается в значительных размерах, — писал ученый, — я готов заявить и подкрепить фактами. Поведение многих белых по отношению к аборигенам Океании никак не может быть оправдано, в справедливости чего я имею много доказательств в своем распоряжении... Самое меньшее из того, что черные имеют право требовать от цивилизованных рас, есть не жалость, не сочувствие, а справедливость, и я уверен, что это может быть им предоставлено... Было бы желательно, чтобы в скором времени было достигнуто международное соглашение по этому вопросу»¹⁸.

В развитие этого письма ученый через несколько месяцев представил британским властям подробную, тщательно документированную «Записку о похищении людей и рабстве в западной части Тихого океана». В ней он ополчился против всей системы работорговли и подневольного труда, процветавших тогда в Австралии и Океании.

Основываясь главным образом на собственных наблюдениях, приводя конкретные факты, Миклухо-Маклай показал подлинную сущность «торговли свободным трудом»: методы, применяемые при захвате островитян, в том числе детей и подростков, их жестокою эксплуатацию и убийства на борту европейских и американских судов, формы торговли

¹⁷ Там же. С. 424.

¹⁸ Там же. Т. 4. С. 192—193.

«живым товаром», отрицательное влияние этого торго на традиционные общества Меланезии и Микронезии. В одном из разделов «Записки» Миклухо-Маклай рассказал об условиях жизни и труда островитян Южных морей на сахарных плантациях в Квинсленде (северо-восточная Австралия) ¹⁹.

Пытаясь отстоять независимость обитателей Берега Маклая, ученый разработал проект создания Папуасского Союза — независимого государства на северо-восточном берегу Новой Гвинеи. Первые наброски этого плана появились у него еще в 1876 г., но развернутый вариант «Проекта развития Берега Маклая» был составлен им в ноябре 1881 г. Опираясь на местные институты и обычаи, Миклухо-Маклай предполагал поднять уровень цивилизации местных жителей, помочь им «достигнуть более высокой и всеобщей ступени чисто туземного самоуправления» и сплотить в едином Союзе изолированные друг от друга деревни Берега Маклая. Он намечал создать для решения вопросов, представляющих всеобщий интерес, Большой Совет, членами которого стали бы наиболее влиятельные пожилые мужчины — «большие люди» основных деревень, а дела «локального характера» оставить в ведении традиционных деревенских советов. «Я занял бы при Большом Совете, — писал Миклухо-Маклай, — место советника, участвовал бы в дискуссиях, а также представлял его в сношениях с иностранцами и людьми, не принадлежащими Союзу папуасов Берега Маклая». В качестве первоочередных задач в проекте предусматривались открытие школ, строительство пристаней, дорог и мостов, а также всемерное развитие местной экономики ²⁰.

При оценке «Проекта развития Берега Маклая» привлекает внимание прежде всего его широкая гуманистическая направленность. В нем отразились антирасистские позиции ученого, его убеждение в равной способности всех народов — независимо от расы и места на шкале общественных форм — развивать свою культуру, двигаться по пути прогресса. Если многие современные Миклухо-Маклаю антропологи (не говоря уже о колониальных чиновниках и торговцах) считали папуасов «недочеловеками», промежуточным звеном между европейцами и их животными предками, и уж во всяком случае относили обитателей Новой Гвинеи к нижней расе, то русский ученый-гуманист, исходя из своих научных убеждений и личного знакомства с жителями Берега Маклая, не сомневался в возможности «поднять уровень их цивилизации» и даже недооценил трудности их скачка из первобытности к несравненно более сложным формам социальной организации.

Проект Миклухо-Маклая имел еще две примечательные особенности, необычайные для той эпохи: в качестве первоочередной меры в нем выдвигалось открытие школ и в то же время ни слова не говорилось об обращении новогвинейцев в христианство, о приглашении на Берег Маклая миссионеров. Эти особенности проекта отнюдь не случайны.

Еще в 1871 г., во время плавания на «Витязе» к берегам Новой Гвинеи, Миклухо-Маклай явился свидетелем кровавой резни на о. Ротума, вызванной соперничеством английских и французских миссионеров. А в дальнейшем, путешествуя по Меланезии и Микронезии, ученый убедился в том, что христианские проповедники нередко выступают в качестве авангарда иностранных пришельцев. Некоторые миссионеры, как писал в 1878 г. Миклухо-Маклай, занимались «под маской наставников и друзей туземцев деятельностью тредоров». Но еще важнее было, по мнению исследователя, то обстоятельство, что миссионеры, независимо от их личных устремлений, всей своей деятельностью фактически расчищали путь «к вторжению тредоров с их аксессуарами: введению и употреблению спиртных напитков, огнестрельного оружия,

¹⁹ Незвестный документ о борьбе Н. Н. Миклухо-Маклая с рабством и подневольным трудом в Австралии и Океании/Пер. с англ., вступ. ст. и коммент. Д. Д. Тумаркина//Расы и народы, 11. М., 1981. С. 228—247.

²⁰ Проект развития Берега Маклая/Пер. с англ. вступ. ст. и коммент. Д. Д. Тумаркина//Расы и народы. 7. М., 1977. С. 103—127, 283—287.

распространению болезней, проституции, вывозу туземцев силою обманом в рабство и т. д.»²¹. Эти «благодеяния цивилизации», подчеркивал в другой статье Миклухо-Маклай, «едва ли уравниваются умением читать, писать и петь псалмы»²². Не удивительно, что ученый отнюдь не желал содействовать появлению миссионеров Берега Маклая.

Как голос грядущего прозвучало в проекте предложение Миклухо-Маклая об открытии в новогвинейских деревнях школ. Колониальным властям, вскоре разделившим между собой всю Новую Гвинею, считали это излишним. Так, Х. Мэррей, губернатор Папуа в 1907—1940 гг. неоднократно заявлял, что для коренных жителей самое лучшее образование — работа на плантациях и рудниках, принадлежащих белым поселенцам. Фактически только после второй мировой войны австралийские власти были вынуждены приступить к созданию в Папуа Новой Гвинее сети деревенских начальных школ, т. е. того, к чему ученый в 1881 г. призывал Миклухо-Маклай²³.

Русский ученый тщательно обдумал многие детали «Проекта развития Берега Маклая». Но проект в целом носил нереальный, утопический характер — как вследствие низкого уровня социально-экономического развития местных жителей, крайне затруднявшего столь радикальные преобразования, так и из-за неминуемого сопротивления колониальных держав, завершавших как раз в те годы подготовку к разделу «незаятой» Океании, включая восточную часть Новой Гвинеи.

Как с горечью писал сам исследователь, ему не раз приходила в ум мысль, что его призывы пощадить островитян во имя справедливости и гуманности «походят на просьбу, обращенную к акулам, не бы такими прозорливыми»²⁴. Миклухо-Маклай не смог спасти своих друзей: в 1884 г. юго-восточная Новая Гвинея была аннексирована Великобританией, а северо-восточная, включая Берег Маклая, — Германией. Тогда ученый начал борьбу против захвата Берега Маклая, пытаясь использовать англо-германское соперничество, безуспешно искал поддержки у царского правительства. «Если нельзя чего сделать, например, при помощи русских, то можно сделать при помощи англичан, если нельзя сделать и при помощи англичан, то можно сделать каким-нибудь другим способом» — так объяснял суть не всегда продуманных порой наивных действий ученого близко знавший его известный историк и публицист В. И. Модестов²⁵. По мнению Миклухо-Маклая, лучшим решением было бы признание автономии Берега Маклая «под общим европейским (международным) протекторатом»²⁶. Он надеялся, что такой протекторат, основанный на международном соглашении, оградит его темнокожих друзей от «зол, сопряженных со вторжением белых», и обеспечит «строжайшее уважение всех прав туземцев как людей, как действительных членов рода человеческого»²⁷. Однако в правительственных канцеляриях Берлина, Лондона и Петербурга не прислушались к благородным призывам Миклухо-Маклая.

Пытаясь предотвратить вторжение немецких колонизаторов на северо-восточное побережье Новой Гвинеи, ученый разработал еще один утопический проект. Приехав в апреле 1886 г. в Россию, он выдвинул план создания русского вольного поселения в районе Берега Маклая. Эта идея встретила широкую общественную поддержку. На его объявление о приглашении добровольцев откликнулось около 2 тыс. человек.

²¹ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 2. С. 736.

²² Там же. С. 663.

²³ См.: Тумаркин Д. Д. Просвещение в Папуа Новой Гвинее // Сов. этнография 1969. № 6.

²⁴ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 2. С. 443.

²⁵ Модестов В. И. Памяти Н. Н. Миклухо-Маклая // Новости и биржевая газета 1888. 12 апреля.

²⁶ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. С. 281.

²⁷ Миклухо-Маклай Н. Н. Берег Маклая в Новой Гвинее // Новости и биржевая газета. 1885. 20 марта.

Ученый задумал создать вольное поселение, которое соответствовало бы его общественным идеалам. При ознакомлении с этим замыслом невольно вспоминаются студенческие годы Миклухо-Маклая, когда он зачитывался сочинениями Чернышевского и французских социалистов-утопистов. В самом деле, проект предусматривал создание общины вольных поселенцев с совместной обработкой земли, распределением продуктов по труду и демократическим самоуправлением. «Колония составляет общину,— писал ученый,— и управляется старшиною, советом и общим сходом или общим собранием поселенцев»²⁸. Не о таких ли трудовых общинах мечтала Вера Павловна — героиня романа Чернышевского «Что делать?»? Примечательно также, что В. И. Модестов, рассказывая в газете об этом проекте, провел параллель между задуманным поселением и утопическими планами переустройства общества, предложенными Фурье²⁹.

Вице-президент РГО П. П. Семенов, близко знавший Миклухо-Маклая, впоследствии вспоминал, что тот имел в виду «установить между русскими колонистами и туземцами такие отношения, которые бы соединили интересы этих колонистов с интересами туземцев и вместо эгоистической их эксплуатации обеспечили бы их от грозящего им полного уничтожения»³⁰. Это позволяет считать проект создания русского вольного поселения модификацией и развитием столь же утопического для того времени «Проекта развития Берега Маклая». Трагедия исследователя заключалась в том, что он надеялся осуществить свой благородный замысел в мире капитализма и колониальной экспансии, да еще при содействии русского царя.

Особый комитет, назначенный Александром III для рассмотрения предложений Миклухо-Маклая, в октябре 1886 г. отверг его проект создания вольной русской колонии. Члены комитета пришли к такому решению как из-за нежелания вступать в конфликт с Германией в районе, столь далеко отстоящем от российских берегов, так и особенно из-за «той формы самоуправления, которую предлагает дать колонии ее учредитель», и сомнительной благонадежности переселенцев. Решение комитета было поддержано царскими министрами. 9 декабря 1886 г. Александр III начертал резолюцию: «Считать это дело окончательно оконченным. Миклухо-Маклаю отказать»³¹.

Ученый тяжело переживал крах своих попыток спасти от чужеземных захватчиков обитателей северо-восточного побережья Новой Гвинеи. Но, как впоследствии вспоминал его брат Михаил, он «не переставал думать о том, чтобы отнять у Германии захваченный ею Берег Маклая». Прежде чем приступить к выполнению этой заветной цели он, по словам брата, хотел исполнить долг перед наукой — привести в порядок и издать материалы своих многолетних изысканий³².

Более 100 статей по различным вопросам антропологии и этнографии, а также зоологии, сравнительной анатомии и некоторых других наук было опубликовано к этому времени Миклухо-Маклаем в научных журналах России, Германии, Англии, Франции, Австралии, Нидерландской Индии (ныне Республика Индонезия) и Сингапура. Пришло время создать обобщающие труды, но прежде всего обработать и опубликовать дневники его экспедиций.

В дни сомнений и раздумий относительно структуры и стиля главного труда — книги о его исследованиях на Новой Гвинее Миклухо-Маклай получил письмо от Льва Толстого. «Ради всего святого, — пи-

²⁸ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. С. 298. См. также: Бутинов Н. А. Н. Н. Миклухо-Маклай (Биографический очерк)// Там же. С. 553; Вальская Б. А. Проект Н. Н. Миклухо-Маклая о создании на островах Тихого океана русской вольной колонии// Австралия и Океания (история и современность). М., 1970. С. 43—44.

²⁹ Модестов В. И. В добрый час// Новости и биржевая газета. 1886. 1 июля.

³⁰ Семенов П. П. История полувековой деятельности Императорского Русского Географического общества 1845—1895. СПб., 1896. С. 939.

³¹ Вальская Б. А. Борьба Н. Н. Миклухо-Маклая за права папуасов Берега Маклая// Страны и народы Востока. Вып. 1. М., 1959. С. 146.

³² Бутинов Н. А. Н. Н. Миклухо-Маклай. С. 556.

сал Толстой, — изложите с величайшей подробностью и свойствами строгой правдивостью все ваши отношения человека с человеком в которые вы вступили там с людьми. Не знаю, какой вклад в науку, которой вы служите, составят ваши коллекции и открытия, но опыт общения с дикими составит эпоху в той науке, которой я служу, в науке о том, как жить людям друг с другом. Напишите эту историю и вы сослужите большую и хорошую службу человечеству»³³. Пришедший к совету великого писателя, ученый решил оставить в подаваемых к печати дневниках многие эпизоды, казалось бы, иного характера, рассказывающие о его взаимоотношениях с островитами³⁴.

Многолетние странствования, болезни и неудачи серьезно подорвали здоровье Миклухо-Маклая. Не будучи в состоянии писать сам, он диктовал тексты своих дневников. Летом 1887 г. ученый, уже тяжело больной, перевез свою семью из Сиднея в Петербург. Вероятно, предчувствуя приближение трагического конца, он делал все, что было в его силах, чтобы ускорить подготовку к печати своих рукописей. Но силы быстро таяли. 14 апреля 1888 г. он скончался в петербургской больнице, не дожив и до 42 лет. Его вдова с детьми вернулась в Австралию. Там и сейчас живут его потомки.

В последние годы своей жизни Миклухо-Маклай пользовался значительной известностью как в России, где его деятельность получила широкий общественный резонанс³⁵, так и в Западной Европе и Австралии. «Россия должна гордиться тем выдающимся местом в истории путешествий, которое она заняла благодаря г-ну Маклаю, — писал, например, в 1882 г. известный французский ученый и публицист Габриэль Моно. — Его предприятие в своем роде уникально, его труд имеет исключительно важное значение, да и сам он — личность совершенно необыкновенная... герой в самом возвышенном и всеобъемлющем смысле этого слова»³⁶. Но вскоре после смерти Миклухо-Маклая его научный и общественный подвиг был почти полностью забыт. Родственники и друзья покойного тщетно добивались издания его рукописного наследия.

В 1895 г. по просьбе Совета РГО подготовку к печати дневников и других материалов Миклухо-Маклая взял на себя выдающийся географ, антрополог и этнограф Д. Н. Анучин, и ему в Москву были пересланы рукописи ученого, поступившие в это общество. Работа обещала быть весьма сложной и трудоемкой. Сам Анучин впоследствии писал, что от публикатора требовалось «немало труда, терпения и известное запаса сведений, особенно по антропологии, этнографии, географии посещенных Миклухо-Маклаем стран»³⁷. Как показывает анализ архивных материалов, если бы Анучин сразу принялся за это дело и, не отвлекаясь, довел его до конца, издание, вероятно, состоялось бы, во всяком случае, вышел бы в свет первый том. Однако Анучин и без того был перегружен огромной научной, преподавательской, организационной, издательской и журналистской работой. Поэтому он не смог сразу же взяться за подготовку к печати трудов Миклухо-Маклая и в дальнейшем занимался этим только урывками. В начале XX в. Анучин сделал несколько попыток довести до конца задуманное, но к этому времени большинство членов Совета РГО утратило интерес к публикации наследия выдающегося путешественника и исследователя. В 1913 г. в связи с 25-летием со дня смерти Миклухо-Маклая Анучин объявил в печати, что ввиду отсутствия у РГО заинтересованности в осуществлении тако-

³³ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 63. С. 379.

³⁴ См. подробнее: Путилов Б. Н. Николай Николаевич Миклухо-Маклай. Страницы биографии. М., 1981. С. 146—147.

³⁵ См.: Грум-Гржимайло А. Г. Н. Н. Миклухо-Маклай на фоне современности эпохи // Изв. Гос. геогр. о-ва. Т. 71. Вып. 1—2. М.; Л., 1939; Путилов Б. Н. Николай Николаевич Миклухо-Маклай. Гл. 2, 3.

³⁶ Monod G. La Nouvelle-Guinée. Les voyages de M. de Mikluho-Maclay // La Nouvelle Revue. T. 19. № 2. Paris, 1882. P. 245—247. О популярности Миклухо-Маклая в Австралии см.: Циммерман Э. Указ. раб. С. 219—220.

³⁷ Анучин Д. Н. Н. Н. Миклухо-Маклай. Его жизнь, путешествия и судьба его трудов // Землеведение. 1922. Кн. 3—4. С. 5—6.

го издания он считает это дело «поконченным и подлежащим, за неимением в нем надобности, сдаче в архив»³⁸.

Научный и общественный подвиг Миклухо-Маклая был по достоинству оценен лишь после Великой Октябрьской социалистической революции. В 1923 г. в столице молодого Советского государства был опубликован первый том трудов Миклухо-Маклая, заново подготовленный к печати 80-летним Анучиным и снабженный им большой вступительной статьей³⁹.

Анучин вложил в эту публикацию много труда, энергии и творческих сил. Прделанная им работа была положена в основу последующих изданий материалов и исследований Миклухо-Маклая о Новой Гвинее. Но эта книга не была лишена и существенных недостатков, особенно очевидных в свете принципов современной нам текстологии. Внося в дневник или статью то или иное дополнение, Анучин не только не указывал его точное происхождение, но в ряде случаев вообще не предупреждал, что это извлечение из другой работы. Не оговаривал он и произведенные в тексте перестановки. Кроме того, Анучин подверг рукописи ученого довольно значительной стилистической правке, носившей преимущественно вкусовой характер. Такое отношение к рукописям Миклухо-Маклая, по-видимому, было связано с представлением о них как о чем-то незаконченном, требующем обработки и дополнений.

Анучин скончался за несколько месяцев до выхода в свет этой книги. По сообщению его ближайших сотрудников, маститый ученый в последние годы жизни много работал и над вторым томом трудов Миклухо-Маклая⁴⁰, но после его смерти эти подготовительные материалы исчезли или были уничтожены. Что же касается рукописей и рисунков Миклухо-Маклая, находившихся у Анучина, то они были переданы в научную библиотеку МГУ. Лишь в конце 30-х годов большая часть этих материалов вернулась в архив Географического общества, а дневниковые описания экспедиций на Новую Гвинею и некоторые другие материалы были помещены в архив Ленинградской части Института этнографии АН СССР⁴¹.

Дальнейшая работа по публикации научного наследия Миклухо-Маклая сосредоточилась в основном в Институте этнографии АН СССР. В 1940—1941 гг. Институтом были изданы его «Путешествия» в двух томах, причем первый том по структуре соответствовал публикации Анучина⁴². В 1950—1954 гг. Институт выпустил пятитомное Собрание сочинений Миклухо-Маклая, в котором впервые была собрана воедино большая часть его научного наследия⁴³. Но и эта фундаментальная публикация не была исчерпывающей. За последние три десятилетия в СССР и за рубежом удалось выявить немало рукописей и рисунков Миклухо-Маклая, а также материалов о его жизни и деятельности. Существенно возросли и текстологические требования к подобным публикациям. Все это определило потребность в новом, расширенном и дополненном Собрании сочинений Миклухо-Маклая. Такое издание, основанное на строгом соблюдении принципов и норм современной текстологии, в настоящее время подготавливается Институтом этнографии АН СССР.

³⁸ *Его же*. Двадцатипятилетие со дня смерти Н. Н. Миклухо-Маклая // *Землеведение*. 1913. Кн. 1—2. С. 271—272. Подробнее см.: *Тумаркин Д. Д.* Анучин и Миклухо-Маклай (из истории изучения и публикации научного наследия Н. Н. Миклухо-Маклая) // *Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии*. Вып. 10. М., 1988. С. 5—37.

³⁹ *Миклухо-Маклай Н. Н.* Путешествия. Т. 1. М., 1923.

⁴⁰ *Крубер А.* Памяти Дмитрия Николаевича Анучина // *Землеведение*. 1924. Кн. 1—2. С. 29, 37; *Богданов Вл. Вл.* Дмитрий Николаевич Анучин. М., 1941. С. 31, 47.

⁴¹ Часть научного наследия Миклухо-Маклая, не переданная в 1888 г. в РГО, хранится ныне в Ленинградском отделении Архива АН СССР.

⁴² *Миклухо-Маклай Н. Н.* Путешествия/Подгот. к печати Винников И. Н. и Пиотровский А. Б. Т. 1—2. М., 1940—1941. Изучение и публикация научного наследия Миклухо-Маклая ведется также в Географическом обществе СССР. Особо следует отметить специальный выпуск «Известий» общества (1939, т. 71; вып. 1—2), посвященный выдающемуся путешественнику и исследователю.

⁴³ *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собр. соч./Под ред. Толстова С. П. и др. Т. 1—5. М.; Л., 1950—1954.

Ученые нашей страны не только широко используют труды Миклухо-Маклая при изучении народов Океании и истории доклассового общества, но и посвящают специальные исследования различным аспектам его научного наследия⁴⁴. Продолжают появляться книги и статьи, рассказывающие о его жизненном пути⁴⁵. Советские этнографы и ученые смежных специальностей опираются на благородные традиции Миклухо-Маклая в своей борьбе против расизма, за мир, дружбу и взаимопонимание между народами⁴⁶.

Вместе с тем было бы неправильным утверждать, что при изучении жизни и деятельности Миклухо-Маклая, как и при публикации его наследия, не возникает никаких проблем, что уровень этих исследований полностью соответствует современным требованиям. Назрела необходимость в создании подробной научной биографии Миклухо-Маклая, в которой личность большого ученого и прогрессивного общественного деятеля предстала бы во всей ее сложности, не были бы обойдены «острые углы», а само повествование разворачивалось бы на широком историческом фоне. Такое исследование может быть создано только на основе тщательного и глубокого изучения всех выявленных источников, в том числе материалов советских и зарубежных архивов.

В Советском Союзе глубоко чтут память выдающегося исследователя и борца за права угнетенных народов. В Москве есть улица Миклухо-Маклая. Его имя с 1947 г. носит Институт этнографии АН СССР. Кроме того, академическая премия имени Миклухо-Маклая регулярно присуждается за выдающиеся научные труды о странах и народах Тихого океана, за фундаментальные исследования по общей этнографии. Для миллионов советских школьников он стал одним из любимых героев.

Как подчеркивал Миклухо-Маклай, он выступал «от имени многих десятков тысяч людей, которых преступление состоит единственно в том, что они имеют кожу темного цвета, более слабы и не в состоянии (в настоящее время) отстаивать сами своих прав»⁴⁷. Теперь иные времена. И то, что было утопией столетие назад, в наши дни превратилось в реальность.

В 1975 г. достигла независимости Папуа Новая Гвинея (ПНГ). В это государство входят восточная часть Новой Гвинеи, архипелаг Бисмарка и некоторые другие острова. Обретение независимости создало важные предпосылки для движения этой страны по пути прогресса.

Посетив в 1971 и 1977 гг. Берег Маклая на борту научно-исследовательского судна «Дмитрий Менделеев», советские этнографы убедились в том, что жители Бонгу и ряда других деревень сохранили добрую память о русском ученом; он превратился в легендарную фигуру в местных преданиях. Островитяне хорошо помнят, что именно *там* *русс* Маклай привез им первые железные топоры и ножи, многие новые для них культурные растения, подарил бычка и телку, показывают место, где стояла его хижина. Эти исторические факты запечатлелись не только в их кол-

⁴⁴ См., например: *Кабо В. Р.* Искусство папуасов в трудах Н. Н. Миклухо-Маклая//Сов. этнография. 1961. № 6; *Бутинов Н. А.* Н. Н. Миклухо-Маклай и проблемы этнографии Берега Маклая на Новой Гвинее//Сов. этнография. 1971. № 2; *Бутинова М. С.* Материалы Н. Н. Миклухо-Маклая о религии народов Океании и их значении для современного религиоведения//Сов. этнография. 1971. № 6; *Путилов Б. Н.* По следам музыкально-этнографических работ Н. Н. Миклухо-Маклая//Музыка народов Азии и Африки. Вып. 3. М., 1980.

⁴⁵ См., например: *Путилов Б. Н.* Николай Николаевич Миклухо-Маклай. Страницы биографии; *Комиссаров Б. Н.* Указ. раб.; *Говор Е. В.* Н. Н. Миклухо-Маклай в воспоминаниях современников (забытые страницы)//Сов. этнография. 1986. № 2; *Валинская Б. А.* Научная и общественная деятельность Н. Н. Миклухо-Маклая в последние годы его жизни//Страны и народы Востока. Вып. 25. М., 1987; *Putilov B. N.* Nikolai Miklouho-Maclay. Traveller, Scientist and Humanist. М. 1982 (то же на русск. яз.—М 1985); *Tumarkin D.* Miklouho-Maclay and New Guinea//N. Miklouho-Maclay. Travels in New Guinea Diaries. Letters. Documents. М., 1982. P. 5—56.

⁴⁶ *Бромлей Ю. В.* Этнография и взаимопонимание народов//Сов. этнография. 198 № 1. С. 4—5.

⁴⁷ *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собр. соч. Т. 4. С. 250.

лেকтивной памяти, но и в бонгуанском языке, в который вошло несколько фонетически видоизмененных русских слов⁴⁸.

В 1975 г. в г. Маданге, выросшем на Берегу Маклая, были опубликованы дневники ученого, рассказывающие о трех его посещениях этого берега⁴⁹. Дневники были переведены на английский язык австралийцем Ч. Сентинеллой, но все работы по выпуску книги в знак уважения к Миклухо-Маклаю были выполнены типографскими рабочими-папуасами⁵⁰.

Как показали встречи и беседы, которые мы имели в столице ПНГ г. Порт-Морсби, студенты и преподаватели местного университета, многие государственные и общественные деятели осведомлены о благородной деятельности Миклухо-Маклая и справедливо считают его одним из первых, кто выступил за предоставление независимости их стране. Радио ПНГ регулярно транслирует передачи о *тамо русс* Маклае, в его честь выпущена почтовая марка. Недавно в Маданге появилась улица Николая Маклая.

Миклухо-Маклай не забыт и в Австралии. Возрождение интереса к замечательному русскому путешественнику и исследователю началось в этой стране в годы второй мировой войны, когда там была опубликована книга Ф. Гринопа, сумевшего на доступном ему материале увлекательно рассказать о Миклухо-Маклае⁵¹. В 1979 г. в Сиднее при активном участии внуков ученого было основано Общество Миклухо-Маклая. Оно поставило своей целью распространять сведения о его жизни и деятельности, способствовать продолжению его исследований, развивать научные и культурные связи между народами Австралии, СССР и Папуа Новой Гвинеи⁵².

Прошло 100 лет со дня смерти Миклухо-Маклая. За это время в мире произошли огромные перемены. Но и теперь научный и общественный подвиг русского ученого, его богатое наследие служат прогрессу человечества, дружбе и сотрудничеству между народами.

⁴⁸ См., например: *Тумаркин Д. Д.* По следам «тамо русс» (Советские ученые в Бонгу) // На Берегу Маклая. С. 41—45.

⁴⁹ *Mikloucho-Maclay: New Guinea Diaries 1871—1883. Madang, 1975.*

⁵⁰ *Тумаркин Д. Д.* Новая встреча с Океанией // Сов. этнография. 1977. № 6. С. 80—81, 86.

⁵¹ *Greenop F. S.* Who Travels Alone. Sydney, 1944.

⁵² *Newsletter of the Miklouho-Maclay Society of Australia. V. 1—8. Sydney, 1980—1987.*

И. И. Земцовский

МУЗЫКА И ЭТНОГЕНЕЗ

(Исследовательские предпосылки, задачи, пути)

Этногенез, понимаемый как длительный исторический процесс, может быть изучен только комплексно. В этом комплексе не последнее место принадлежит этномузыказнанию. Музыка может явиться существенным подспорьем в доказательстве тех или иных этнических связей, установленных при помощи исторических, археологических, этнографических и антропологических источников. Если же такие сопоставления отсутствуют, то само наличие научно доказанного сходства между музыкой разных традиционных культур натолкнет ученого на необходимость специальных изысканий, т. е. на проведение этнографических исследований по следам этномузыкаведческого анализа. Больше того, роль музыкального фольклора в этногенетических исследованиях должна быть признана особенно значительной, ибо музыка, воплощая этнически характерные черты культуры, в то же самое время не так жестко детерминирована (хозяйственно-экономическими, природно-климатическими и другими причинами), как иные компоненты этнической культуры (жилище, одежда, сельскохозяйственные орудия и т. д.). Поэтому игнорирование музы-

кальных данных, безусловно, обедняет традиционно сложившиеся изучение этногенеза. Поэтому же и несовпадение выводов музыковедов с выводами смежных наук может стимулировать дальнейший по быдвижение новых гипотез и уточнение старых.

Сразу возникает законный вопрос: что именно позволяет музыковедскому фольклору стать равноправным «вкладчиком» в междисциплинарное исследование этногенеза? Основания для этого дает многовековая устойчивость музыкально-фольклорных типов (мелодических, ритмических, ладовых, фактурных) и типов интонирования (способов музыкального исполнения), т. е. наличие в каждой культуре своего рода формул музыкальных формул и исполнительских клише. Эта устойчивость ставит фундаментальное свойство музыки устной традиции, тем более поразительное, чем неуловимое, подвижное, «летучее» кажется ее материал — музыкальный звук. Но, отлившись в типовые формы, обзаведя канонический интонационный словарь — язык формульного мелодия, музыка устной традиции выступает своего рода этническим реотипом поведения, чья сохранность оказывается залогом полноценного существования этноса.

К сожалению, музыкальный фольклор в данном аспекте целенаправленно не изучался. Поэтому не приходится удивляться, что даже серьезных этногенетических работах (В. П. Алексеева, С. А. Токарева, В. В. Седова, Ф. П. Филина и др.) музыка как источник при изучении этногенеза даже не упоминается. Да и в самой музыкальной этнографии достижения в этой области более чем скромны.

Специальный обзор имеющейся этномузыковедческой литературы вопроса не входит в задачу настоящей статьи. Она представляет собой опыт краткого суммирования концепции этномузыковедческого изучения этногенеза, которая сложилась у меня в итоге разносторонних поисков к этой проблеме на разном конкретном материале в течение последних 25 лет¹.

Я не претендую на приоритет в постановке данной проблемы. Можно указать достаточно давние работы, так или иначе ее затрагивавшие. Начну с хронологически ранней и практически забытой статьи крупного бельгийского музыковеда Франсуа-Жозефа Фетиса². Насколько мне известно, именно она стоит у истоков особой (требующей специального обсуждения) линии в музыковедческих исследованиях этногенеза, которую можно назвать музыкально-антропологической. Фетис исходил из посыла, что все расы имеют не только свой особый язык, но и свою музыку, а «языковая общность непременно предполагает идентичность пения»³. Расы отличаются друг от друга, писал он, своими «музыкальными чувствами» (и, соответственно, различными мелодическими звуковыми рядами) точно так же, как строением черепа⁴. Для примера он сравни

¹ См. Земцовский И. И. К изучению музыкальных связей в славянском обрядовом фольклоре//Русский фольклор. 1968. Т. XI. С. 126—139, 377—380; *его же*. Этногенез и свет музыкального фольклора//Народно стваралаштво. Т. 8. Св. 29/32. Београд, 1968. С. 201—211; *его же*. О значении болгарского фольклора в исследовании русской народной музыки//Болгария — СССР: Диалог о музыке. М., 1972. С. 60—82; *его же*. Общие славянские элементы в музыкальном фольклоре балканских народов//Народно стваралаштво. Т. 13. Св. 49/52. Београд, 1974. С. 26—34; *его же*. Мелодика календарных песен. Л., 1975; *его же*. Ритмическая пульсация как этнический признак//Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum. P. II. Budapest, 1975. S. 160—163; *его же*. К методике изучения этногенетических связей в музыкальном фольклоре//Зборник од XIX Конгрес на СЗФЈ. Скопје, 1977. С. 217—221; *его же*. Славяно-финно-угорские отношения по данным мелодий причитаний//Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии Петрозаводск, 1979. С. 118—124; *его же*. Из болгаро-литовских этномузыкальных параллелей//Балто-славянские исследования 1982. М., 1983. С. 205—223; *его же*. Этномузыковедческий взгляд на балто-славянскую похоронную причеть в индо-европейском контексте//Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 60—70; *его же*. Slovenski ljudovä pieseñ v medzislavanských folklórnyh vztahoch//Kapitoly zo slovensko-sovietskyh hudobných vztahov. Bratislava, 1985. S. 172—193.

² Fétis F.-J. Sur un nouveau mode de classification des races humaines d'après leurs systèmes musicaux//Bulletins de la Société d'Anthropologie. N. S. V. 2. Paris, 1866. P. 134—143.

³ Ibid. P. 134, 136.

⁴ Ibid. P. 141, 142.

вал звукоряды финнов и монголов, ближне- и дальневосточных народов; привлекал также данные по музыкальным инструментам.

Показательно, что выступление Фетиса уже тогда, 120 лет назад, вызвало резкое возражение ряда специалистов, в частности М. Госсена. Последний решительно и аргументированно отрицал гипотезу об изначальных коренных отличиях музыки древних народов как проистекающих якобы из их расовых отличий. «Я больше склонен считать,— говорил Госсен,— что музыкальные способности имеют везде одну природу»⁵. Госсен обращал внимание на историческую изменчивость музыки. Однако Фетис не отказался от своих взглядов, о чем свидетельствует его фундаментальная «Всеобщая история музыки», выход первого тома которой совпал с 85-летием ученого. Он настаивал на антропологической аргументации музыкальных способностей рас⁶ и на необходимости строить историю музыки исходя из радикальных отличительных признаков каждой расы, существующих несмотря на все исторические смешения и миграции народов⁷. Более того, Фетис считал, что он открыл «закон» зависимости музыкальной одаренности рас от их церебральной системы⁸.

Глубоко ошибочное мнение о приверженности отдельных рас определенным звукорядам, как и вообще неприемлемый сегодня формально-звукорядный подход к народной музыке, еще не раз повторялось и после Фетиса. Таковы, например, утверждения о тетракордальности звукорядов «арийцев» и о пентатонности музыки народов «желтой расы»⁹ и т. п. Знаем мы и о том, что не все высказывания такого рода делались на идеологически безобидном основании (достаточно вспомнить некоторые музыковедческие утверждения, появлявшиеся в фашистской Германии). Во всяком случае, предпринятые спустя полвека после Фетиса попытки музыкального подтверждения расовой теории представителями так называемой берлинской школы сравнительного музыкознания также оказались несостоятельными¹⁰. «Музыкальная практика народов,— по решительному утверждению Е. В. Гиппиуса,— опровергает всякие попытки ее расовой классификации»¹¹.

Вопрос этот очень сложен, и дискуссию по нему нельзя считать законченной. Вслед за опытами сравнительного музыкознания по связи музыки с расовой антропологией появились исследования Фрица Боze, направленные на дальнейший поиск расовых признаков и измеримых расовых различий в музыке¹². Боze полагал, что «остаток» собственной окраски звука, если доказано его антропологическое соответствие и наследственная привязанность у представителей одной расы, может быть отнесен к расовым критериям. Доказательство он усматривал в различных стилях звучания аутентичного пения европеоидов и негроидов. «Именно звучание в каждой группе народов различно. Звук связан с телом, с голосовым аппаратом, с физиологическими и соматическими особенностями. Все это наследственно, и потому манера исполнения, звучание голоса, характер движения являются расовыми признаками»¹³.

⁵ Gaussin M. // *Bulletins de la Société d'Anthropologie*. 1867. V. 2. P. 144.

⁶ Fétis F.-J. *Histoire générale de la musique depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours*. V. 1. Paris, 1869. P. 479—480.

⁷ Ibid. P. 7.

⁸ Ibid. P. 10.

⁹ См., например: Серов А. Н. Русская народная песня как предмет науки. М., 1952. С. 19, 27 и комментарий редактора советского издания А. С. Оголевца на с. 61—62 (работа Серова написана в 1869—1871 гг.).

¹⁰ Lach R. *Das Rassenproblem in der vergleichenden Musikwissenschaft* // *Berichte des Forschungsinstitutes für Osten und Orient*. III. Wien, 1923. S. 107—122; Heinitz W. *Die vergleichende Musikwissenschaft als Instrument der Stil- und Rassenkunde* // *Forschungen und Fortschritte*. B. XI. № 3. Berlin, 1935. S. 30—31.

¹¹ Гиппиус Е. В. Проблема музыкального фольклора // *Сов. музыка*. 1983. № 6. С. 66—67.

¹² Bose Fr. *Klangstile als Rassenmerkmale* // *Zeitschrift für Rassenkunde*. B. 14. Berlin, 1943—1944; *idem*. *Messbare Rassenunterschiede in der Musik* // *Homo*. 1952. B. 2; *idem*. *Musikalische Völkerkunde*. Freiburg-im-Breisgau, 1953.

¹³ Bose Fr. *Die Musik der aussereuropäischen Völker* // *Das Atlantis-Buch der Musik*. Zürich und Berlin, 1937 (7. Ausgabe: Zürich, 1950).

Противопоставление звука у негров и белых, предпринятое Бозе не было статично-изолированным произнесением группой испытуемых на фоне, если и может быть в какой-то степени расцениваемо как расовое, т. е. недифференцированное по этносам, то лишь до тех пор, пока эти большие группы народов сравниваются скопом или выборочно (в эксперименте Бозе участвовали шесть негроидов и семь европейцев) и к тому же без тщательного учета прочих факторов. Предполагаемую картину дало бы последовательное сравнение динамически определенных артикуляций у разных негроидов и у разных европейцев. Разнообразие вряд ли поддавалось бы лишь расовой аргументации.

В дальнейшем, несмотря на уточнение позиции, Бозе проводил свои музыкально-антропологические соответствия по сути снова на эмпирическом уровне¹⁴. И до сих пор этномузыковеды не смогли предложить хотя бы один убедительный опыт действительно разносторонней несенности антропологических и музыкальных данных, учитывая возможную сложность таких корреляций, в первую очередь их незначительность и мобильность. Не пытаясь раскрыть причинные механизмы обнаруживаемых ими музыкально-антропологических «схождений», этномузыковеды в то же время не смогли по-настоящему доказать факт таких «схождений», ибо они не исключали воздействия иных возможных причин — в первую очередь причин не антропологического, а культурно-исторического и этнографического свойства. Потому Бозе антропологическая увязка с музыкальным языком не увенчалась успехом. Во всяком случае, «человеческий речевой аппарат один и тот же у всех народностей и у всех рас»¹⁵, и, следовательно, фольклорная артикуляция (к примеру) выступает знаком этнической культуры, расы.

Прямые музыкально-расовые соответствия еще в 1920-е годы вызвали критику советских специалистов. Так, Б. В. Казанский справедливо писал о большом сходстве музыки финно-угров, тюрков и кавказских народов как о проявлении единых «конструктивных принципов искусства», общей «культурной эволюции», продукты которой «существуют независимо от расы везде, где имеется та же ступень развития»¹⁶. Соглашаясь с представителями немецкой школы сравнительного музыковедения, Казанский ратовал за историческое рассмотрение музыкального фольклора, свидетельствующее о том, что «принципы расы оказываются фактором производным»¹⁷.

В упомянутой статье 1969 г. «Этногенез в свете музыкального фольклора» я уже давал оценку исследованиям В. И. Петра, С. К. Булыгина, К. Зака, Я. Кунста и других отечественных (дореволюционных) и зарубежных этномузыковедов, так или иначе касающихся музыкально-этнических вопросов в интересующем нас аспекте. Особое внимание уделялось в этой статье методологически важным и новаторским исследованиям советских ученых, в первую очередь работам В. С. Виноградова по этногенезу киргизов в свете их музыкального фольклора¹⁸ и кни-

¹⁴ Заинтересовавшись позицией Бозе, я обратился к нему, попросив дать дополнительные разъяснения, и получил их в письме от 15 марта 1970 г. Бозе пояснил, что до войны он доказывал мысль об отсутствии расовых различий в мелодии, звукоцвете или ладе, усматривая их лишь в звучании голоса, которое непосредственно зависит от строения гортани и площади резонаторов. Теперь же (Бозе скончался в 1975 г.) он усматривает антропологические признаки музыки и в ритме, связанном с движением тела, и в мелосе, но не в конкретных цельных мелодиях или звукоцвете, а лишь в тенденциях мелодического движения.

¹⁵ Фолсом Ф. Книга о языке. М., 1974. С. 20.

¹⁶ Казанский Б. В. Этнология народной песни // Наука и искусство. 1926. № 3. С. 97.

¹⁷ Там же. С. 98. См. также статью Б. Бартока 1942 г. в русском переводе: Блок Б. О «расовой чистоте» в музыке // Сов. музыка. 1965. № 2. С. 100—102.

¹⁸ Виноградов В. С. Проблема этногенеза киргизов в свете некоторых данных музыкального фольклора // Вопр. музыковедения. 1960. Т. 3. С. 348—360. Ср.: Тамм Х. Т. Некоторые вопросы этнической истории эстонцев в свете устного народного творчества // Вопросы этнической истории эстонского народа. Таллин, 1956. С. 293—300.

Ф. А. Рубцова по межславянским интонационным связям¹⁹. Эти труды и сегодня стимулируют научную мысль, хотя их авторы не ставили цели исчерпать затронутую проблематику. От зарубежных этномузыковедов их выгодно отличает неформальный способ оперирования музыкально-фольклорным материалом. В этом отношении им уступают статьи венгерского этномузыковеда Габора Люкё, отмеченные незаурядным богатством привлекаемых источников и широтой поставленных тем²⁰. Следует, однако, отдать должное современному венгерскому этномузыказнанию, в лице своих лучших представителей постоянно обращающемуся к музыкальной аргументации этногенеза (имеются в виду публикации Б. Саболич, Л. Вардяша, П. Сёке, Л. Викара и др., так или иначе группирующиеся вокруг классических исследований Б. Бартока и З. Кодана).

Специальный анализ международного этномузыковедческого опыта изучения этногенеза мог бы составить тему отдельного труда. Здесь подчеркну лишь, что, несмотря на достигнутые успехи, современному этномузыказнанию предстоит многое сделать заново. Понятно, что на этом пути его ожидают немалые трудности. Назову хотя бы три, которые следует преодолеть в первую очередь.

Первая — методологическая. В этномузыказнании имеются различные «школы» и направления. По-разному понимаются ими те компоненты музыкальной формы, которые могут свидетельствовать именно об ее этнических свойствах и потому способны представить музыку как часть культуры, а не только в виде чисто эстетического феномена. Методологические аспекты изучения музыки как исторического источника все еще разработаны слабо, непоследовательно, а между тем именно они представляют первостепенный интерес для этнографии и других занимающихся этногенезом дисциплин. В самой общей форме можно сказать, что существует два вида источников для изучения истории музыки: материальный (например, музыкальные инструменты) и как бы нематериальный, точнее, непредметный (имеются в виду собственно интонационные источники). Первый более понятен, так как по существу сближается с объектами археологии и этнографии, и в этой области есть уже заслуживающие внимания научные результаты²¹. Второй чрезвычайно сложен, так как требует осознания музыкальной интонации как явления смыслового, свидетельствующего о специфике данного этноса, создавшего соответствующую культуру с присущими ей социально-художественными институтами, традициями, идеалами, языком и музыкальными диалектами. Этноисторическая определенность музыкально-интонационных свидетельств фольклора воистину поразительна, но она становится очевидной не сразу и не каждому. Для их «прочтения» нужна разработка специальной методики, которая должна исходить, по моему убеждению, из учения Б. В. Асафьева об интонировании как музыкально-семантическом процессе²².

Вторая трудность связана с наличным материалом этномузыковедческого исследования этногенеза, его количеством и качеством. Различные традиции представлены в этномузыковедческих публикациях неравномерно или недостаточно: не все в них достоверно, не все зафиксировано с должной полнотой и тщательностью отражения «текста» и

¹⁹ Рубцов Ф. А. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов: Опыт исследования. Л., 1962.

²⁰ Lükő G. Vestiges indo-européens dans le folklore musical des peuples finno-ougriens//Études Finno-Ougriennes. T. II. Fasc. 1. Paris, 1965. P. 35—56; Szabolcsi B. Les éléments de la musique populaire hongroise provenant du temps de la migration des peuples//Ethnographia. T. XLV. Budapest, 1934.

²¹ Closson E. L'instrument de musique comme document ethnographique. Bruxelles, 1902; Izikowitz K.-G. Musical and Other Sound Instruments of the South American Indians: A Comparative Ethnographical study. Göteborg, 1934 (Ed. 2—1970); Jones A. M. Indonesia and Africa: The Xylophon as a Culture-Indicator//J. Royal Anthropol. Inst. 1959. V. 89. P. 155—168; Emsheimer E. Studia ethnomusicologica eurasiatica. Stockholm, 1964, и др.

²² Подробнее см.: Земцовский И. И. Академик Б. В. Асафьев как этномузыковед (К 100-летию со дня рождения)//Сов. этнография. 1984. № 5. С. 81—93.

«контекста» реального исполнения; очень мало каталогизаторской и логеографической проработки материала, мало музыкальных карт, грамм, зато много лакун и «белых пятен» на этномузыкальной карте вообще и по культуре отдельных этносов в частности.

Третья трудность связана с первыми двумя. Ее можно охарактеризовать как недостаточную широту исследовательской перспективы, которая отвечала бы потребностям, выдвигаемым соответствующими следовательскими задачами. Назову хотя бы два бесспорных обстоятельства. Никакой этнос нельзя очертить, не выйдя за его пределы. Касается это и музыки устной традиции, и других сфер культуры. Там нельзя с должной уверенностью охарактеризовать славянское своеобразие в музыке без специальной проверки того, что выявленные нами, якобы присущие только ему черты действительно неизвестны другим этносам. То же касается наличия в каждой культуре разных уровней глубин и «кругов» этнических связей (например, для восточных славян это финские, балтские, тюркские — основные, но не единственные их этномузыкальные связи). Если исследователю неизвестны иональные материалы, его выводы по этническому своеобразию изучаемой им культуры неизбежно будут носить самый предварительный характер, в частности, не будут пригодны для сопоставлений с выводами смежных дисциплин.

Учитывая эти сложности, мы формулируем три исходные предпосылки и одновременно три исходные задачи этномузыкаловедческого изучения этногенеза. Первая — предельно возможная полнота охватываемого материала, его систематический учет, критический анализ и классификация под различными углами зрения с использованием карт, ЭВМ, картографирования и т. п. Нужны не выборочные образцы а всегда — система музыкально-этнографических записей, комплекс фиксируемых, в идеале — по основным локальным традициям культуры. Этническое ограничение материала может оказаться роковым для окончательных выводов. Но как бы ни были сложны и трудоемки усилия направленные на возможно полный охват материала, они менее сложны чем реализация двух нижеисследующих предпосылок.

Вторая предпосылка вызвана тем обстоятельством, что наиболее полноценные музыкальные записи дает нам современность, тогда как нас интересуют в такой же мере исторически более ранние формы. Необходимо выработать пути выявления древнейших корней мелоса в получаемых сегодня материалах. Здесь весьма эффективны музыкальная типология и методы вычленения на основе широкого и целенаправленного сравнения. У нас есть основания доверять музыкальной памяти устной традиции: коллективная память этноса сохраняет такие уникальные, что этномузыкаловеду нет нужды «рыть пещеры». Однако нынешний средний музыкально-этнографических записей дает стадиально пеструю картину — материал разной исторической глубины. Степень архаичности самих песенных мелодий может быть различной, и, что существенно, у нее нет прямой зависимости от степени архаичности песенного текста. Это обстоятельство требует от этномузыкаловедов особого внимания. В современных фиксациях сосуществуют музыкальные «ландшафты» разных эпох как разных стадий этногенеза и этнической истории. Необходимо совершенствовать методы реконструкции. Выявляемые общности обладают разной исторической глубиной и различной степенью этнотерриториального распространения (например, восточно-славянские, поволжские, карпатские, балканские, балто-балканские и другие, так ил иначе выходящие за рамки славянства). Музыкаловедческие гипотезы нуждаются поэтому как в междисциплинарной корректировке, так и собственной методической обоснованности.

С последним связана наша третья предпосылка. Дело в том, что «формально сходные явления коренятся иногда в источниках совершенно разнородных»²³. Важно помнить, что плодотворность сравнительного изучения (в фольклористике, этнографии, этномузыкальном знании и др

²³ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 119.

находится в прямой зависимости от четкости различения историко-типологических схождений и историко-генетического родства, а их обоих — от международных культурных взаимодействий, о чем еще 30 лет назад со всей ясностью писал В. М. Жирмунский²⁴. Поэтому опаснее всего поспешности заключений на основе изолированно взятых совпадений²⁵. Необходим учет комплекса данных, включая достаточно тонкие и редкие особенности, вне которых доказательность аналогий заметно уменьшается. Во всяком случае, одна функция песни — как бы ни понимать ее — никак не этнический признак. Поэтому функционально значимые особенности предмета или явления сами по себе не могут служить генеалогическими признаками²⁶. Таковыми они становятся только в совокупности разнородных факторов и необходимы нам как один из важных критериев отбора материала. Так, в музыке интонационно-ладовые (звуковысотные) совпадения тогда лишь могут считаться этнически значимыми, когда они прослеживаются в целой системе функционально аналогичных явлений и к тому же подкрепляются историческими (в широком смысле) свидетельствами и параллелями. Функцией (или, точнее, назначением) песни порождается прежде всего ее структура, а не выбор тех или иных конкретных интонаций. Следовательно, если совпадают в сравниваемых явлениях и функция, и структура, и выбор интонаций, то возможность случайности совпадения почти исключается, оставляя место либо генеалогической, либо полигенетической трактовке путем историко-сравнительного метода на базе действительно исторически обоснованного семантического сходства.

Не развивая подробно эти идеи, отмечу главное, с моей точки зрения, в специфике этномузыковедческого подхода к этногенетическим исследованиям — тот подход, который позволяет этномузыковедению «стыковаться» с другими этнологическими дисциплинами.

Существуют, по моим наблюдениям, две методологические крайности введения музыкально-фольклорного материала в этногенетические исследования. Согласно одной, оперируют по сути нотами — более или менее случайно подобранными образцами письменной фиксации разнотнического фольклора (такова, например, методика упомянутой работы Я. Кунста, которая, к сожалению, не одинока в этом отношении); согласно другой, — звучанием, исполнительской манерой, тембром и способом исполнения принципиально без нот (таков, например, кантометрический эксперимент американского этномузыколога А. Ломакса, известный по книге «Стиль народной песни и культура»)²⁷. Как нередко бывает с крайностями, они парадоксально смыкаются. И «ноты», и «тембр», несмотря на свою противопоставленность, суть атрибуты формы как внешнего, одностороннего. Поэтому, если не увидена и не установлена их («нот» и «тембра») связь с контекстом культуры, если не понята стоящая за ними (и в них как-то воплощенная) интонационность, т. е. содержательность, этнокультурно (а значит, и психосоциально) обусловленная, то сопоставление на любом уровне не застраховано от грубых ошибок, случайных преувеличений, случайных совпадений, случайных трактовок. Факты, внешне («нотно» или функционально) сходные в разных культурах, имеют разное значение, ибо обладают разной функцией в своей культуре, в своей системе жанров, несут бремя разных связей и отношений, за ними как известного рода знаками стоят разные сущности. Нельзя забывать к тому же, что сходная сущность в разных культурах может быть выражена и различными способами, в неодина-

²⁴ Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958 (Докл. на IV Междунар. съезде славистов). См. подробнее в кн.: Жирмунский В. М. Народный героический эпос: сравнительно-исторические очерки. М.; Л., 1962. С. 75—79, 193—194.

²⁵ Образец подобных сопоставлений см.: Kunst I. Cultural Relation between the Balkans and Indonesia. Amsterdam, 1954.

²⁶ Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. М., 1967. С. 11.

²⁷ Подробнее см.: Земцовский И. И. Вульгарный социологизм в этномузыковедении США//Сов. музыка. 1986. № 6. С. 97—104 (О книге: Lomax A. Folk Song Style and Culture. Washington. 1968).

ковых формах. Все это вызывает необходимость выработки специальной методики этномузыковедческих сравнительных исследований и одновременно заставляет относиться с повышенной осторожностью к уже имеющимся наблюдениям в этой сложнейшей области компаративистики.

Сказанным объясняются и сформулированные мною требования комплексности и специфике «материала» этномузыковедческих исследований, и тезис об актуальности системного подхода, учитывающего одновременно функцию, структуру и конкретное интонационное содержание сравниваемых музыкально-фольклорных феноменов.

Не отказываясь от этих требований, следует тем не менее признать, что есть музыкальные структуры, которые безусловно могут служить этногенетическими показателями фольклорного материала. Спрашивается, что позволяет им выступать в столь знаменательной функции, а нам — понимать ее? Видимо, то, что в них запечатлено определенное музыкальное мышление (и соответственно определенное музыкальное восприятие), этнически и стадиально конкретное, и дело остается за умением «прочитать» их в данных музыкальных структурах²⁸. Решение подобной задачи доступно при условии, что обширность и активность эрудиции исследователя подстать его методологической оснащенности (т. е. глубине и системности проникновения в разнородный материал). Аналитический учет конкретных образцов музыкально-интонационного мышления как единства содержания и формы выступает исходной методологической предпосылкой не формального, а сущностного подхода к материалу. Такой подход, будучи проведен последовательно, гарантирует нам адекватность экстрамузыкальных выводов из этномузыковедческой компаративистики.

Конечно, трудно объяснить все это с должной полнотой в столь краткой статье, публикуемой к тому же не в музыковедческом издании. Подчеркну лишь, что музыкальная интонация (в том семантическом и социальном обусловленном смысле, который придал ей Б. В. Асафьев) связана, с одной стороны, с музыкальным мышлением, а с другой — с культурой. Реальное музыкальное интонирование — в виде артикуляторных навыков, например, — не может не выступать атрибутом этнически характерного поведения человека и потому всегда обладает «этно-антропологической» качественностью. Следовательно, не «ноты» и не ломаные «стиль», а только живое интонирование с присущим ему типом артикуляции информативно в этногенетическом смысле. (К сожалению, именно это мы и не умеем еще картографировать!)

Музыка, с одной стороны (например, тембральной окраской интонирования как способа звукоизвлечения), является не только эстетически условной, но и этнокультурной, в известном смысле даже антропологической, т. е. весьма устойчивой, характеристикой человека, а с другой — служит наряду с фольклором этнографической характеристикой человека. Все это не исключает важной роли музыки для исследования социально-психических и культурологических параметров человека, не говоря уже о привычных включениях музыкальных данных в исследования по эстетике, истории и теории искусства. Эту многослойность музыки важно учитывать в исторических изысканиях, чтобы не обеднить их. Особая ценность музыкальных данных состоит именно в том, что при верном методе обращения к ним они могут быть добыты сегодня с известной легкостью, буквально от наших современников-этнофоров, и при том отдельными своими чертами будут свидетельствовать о весьма ранних этапах истории²⁹.

²⁸ Земцовский И. И. Теория восприятия и этномузыковедческая практика // Музыкальное восприятие как предмет комплексного исследования. Киев, 1986. С. 85—96.

²⁹ Важность для этого интонационного подхода отмечалась самим его создателем «...музыковеды, не принимающие музыки как интонационного процесса, абсолютно лишены „чувства века“ и им трудно слышать различия в десятилетиях далеких веков (Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. Л., 1971, С. 225).

Существенные междисциплинарные замечания, актуальные для затрагиваемой здесь проблематики и в основе не устаревшие, см. в статье: Мещанинов И. И. О пользовании этнографическим материалом при археологических работах // Изв. Об-ва исследования и изучения Азербайджана. Баку, 1928, № 5. С. 80—86. В ней говорится, в частнос

Итак, музыкально-этногенетические исследования возможны на жанрово-различном материале и во многих аналитических аспектах, но всегда обязателен метод неформальных (т. е. интонационных) сопоставлений, что единственно обеспечивает выход этномузыковедческих гипотез на уровень реальной и продуктивной соотнесенности с аналогичными по направленности гипотезами смежных исторических дисциплин.

Учитывая междисциплинарный характер исследований этногенеза и этнической истории, в которых музыка должна занять подобающее ей место, целесообразно обратить внимание и на другие сложности, связанные с координацией этномузыковедческих и исторических наблюдений.

Если мы примем этнос за некое целое, то разные компоненты его (язык, одежда, орнамент, пища, музыка и др.), развиваясь в культурно-историческом единстве, но обладая имманентными закономерностями и самостоятельными ритмами движения, почти всегда эволюционируют не параллельно. Так, разность вербального языка не оказывается препятствием для развития музыкального сходства. Межэтнические границы в области музыки и искусства более подвижны, чем языковые. Н. Н. Харузин вообще полагал, что песни, проникая в иноязычную среду, «раньше языка завоевывают и готовят почву для этого последнего»³⁰. Поэтому и сопоставление картограмм антропологов, археологов, этнографов разной специализации, лингвистов, фольклористов и музыковедов никогда не должно быть прямолинейным. Сопоставлению подлежат прежде всего выводы картограмм, фундаментально аргументированные сначала в рамках каждой дисциплины отдельно (интерпретация сопоставлений — особая область науки). Учтем к тому же, что на разных уровнях углубления в материал открываются разные типы общности — от микродиалектов до евразийского единства, и оперирование ими требует различной методики.

И последнее — об этническом самосознании и противопоставлении как его компоненте³¹. Существенно, что с точки зрения самосознания может быть интерпретирован и музыкальный стиль: например микродиалект на уровне мелодического типа или типа исполнения (артикуляции) выступает как «метка» племени, рода, семьи, села. Самосознание в музыке устной традиции выражается в противопоставлении «мы — они» на уровне характерных (предпочтительных) ритмоформул и т. п. (например, в свадебных песнях славян, живущих в соседних селах). Имеются в виду различия в характерных деталях, устойчиво сохраняющихся в рамках того или иного музыкального типа, присущего (на типовом же уровне) сравниваемым субэтническим общностям.

Ограничимся сказанным и сформулируем два итоговых заключения. Первое: этномузыкознание, как и всякая отдельно взятая научная дисциплина, на основе одних лишь своих данных не может претендовать на этногенетические заключения; даже для предварительной гипотезы необходимо сопоставление как минимум двух разнострунарных показателей. Второе: вклад этномузыкознания в исследование этногенеза и этнической истории может быть очень большим, если в самом этномузыкознании будет преодолен формальный подход и будет уяснено главное — что именно необходимо и достаточно для полноценного и продуктивного выхода музыки на те или иные немзыкальные сопоставления.

Ряд предварительных соображений в этом направлении, представляющихся автору наиболее актуальными, и был кратко сформулирован в настоящей статье.

сти, о том, что «в основе ... многое из современного быта тождественно далеко отошедшим временам» (с. 84), что «не одна только материальная культура могла сохранить некоторые общие черты за все это время» (с. 85), что поэтому «недостаточно одного только искусствоведческого подхода, так как, путем палеонтологического анализа, по форме мы узнаем характеризующие особенности переживавшейся стадии» (с. 85), и т. п.

³⁰ Харузин Н. Н. К вопросу об ассимиляционной способности русского народа // Этнографическое обозрение. 1894. № 4. С. 55.

³¹ Поршнев Б. Ф. Противопоставление как компонент этнического самосознания. М., 1973.

НАРОДНОЕ МНОГОГОЛОСИЕ, ЭТНОГЕНЕЗ И РАСОГЕНЕЗ

В последние десятилетия усилился интерес исследователей к кардинальным вопросам истории человечества, как этногенез и расогенез. Разумеется, было бы совершенно немислимо в предлагаемой статье даже просто перечислить все основные публикации в этой области. Однако нельзя не констатировать с сожалением, что в работах различных дисциплин, занимающихся изучением вопросов этногенеза (языковедение, история, археология, антропология, этнография), не говоря уже об изучении расогенеза, на музыкальные данные не обращается фактически никакого внимания (сама этномузыкология чуть ли не формально входит в раздел «этнография»). Данное положение вещей, видимо, сей день считается совершенно нормальным. Вспомним хотя бы работы Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова «Индоевропейский язык и индоевропейцы», по своим масштабам и затронутым в ней вопросам представляющую выдающееся явление в современной мировой науке; и все же в ней нет ни одного факта из музыкальной жизни какого-либо народа (единственная музыковедческая работа, приведенная в списке литературы¹, упоминается только в связи с выяснением путей формирования шестнадцатисложника у славянских народов путем удвоения двосложных строчек).

Такая ситуация, видимо, возникла в связи с методологическими сложностями типологизации и классификации элементов музыкальной материи. Внесение полной ясности в эти вопросы — дело будущего. Цель же настоящей статьи — аргументированная постановка вопроса о необходимости включения данных музыкологии (особенно этномузыкологии) в комплекс наук, изучающих столь важные для понимания истории человечества проблемы.

Оговорим здесь же, что музыка и этногенез — это отдельная, довольно широкая тема. В плане постановки вопроса она была выдвинута И. И. Земцовским². Ниже пойдет речь лишь об одной, но весьма важной, специфической форме музыкального мышления — о многоголосии, о необходимости включения данных о нем в комплекс наук, изучающих этногенез.

Само многоголосие как явление мировой музыкальной культуры — загадочно. До сих пор нет единства по такому важному вопросу, как стадийность или нестадийность его генезиса. Распространено мнение, основывающееся в большой степени на эмпирическом наблюдении, и, видимо, на опыте истории европейской профессиональной музыки, что многоголосие — явление стадийное и что оно — закономерный этап развития одноголосия. При этом надо отметить, что один из основоположников этой точки зрения Р. И. Грубер³ еще почти полвека назад отметил, что в некоторых, весьма развитых цивилизациях (например, в китайской и индийской) не было и нет многоголосия, в то время как казалось бы, совершенно неожиданно оно встречается у некоторых народов Центральной Африки или Океании.

Была выдвинута и противоположная точка зрения⁴ о том, что первичным нужно считать именно многоголосие, что одноголосие — это откristаллизовавшаяся форма первичного многоголосия. Анализ этих двух главных концепций не относится к цели настоящей статьи, хотя постепенно станет ясно, что многоголосие и вопросы этногенеза и расогенеза — это

¹ Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975.

² Земцовский И. И. Этногенез в свете музыкального фольклора // Народное творчество (Folklor). Београд, 1969. Год VIII. Св. 29/32. С. 201—211. См. также статью И. И. Земцовского в этом номере журнала.

³ Грубер Р. И. История музыкальной культуры. Т. 1. Ч. I—II. М., 1941.

⁴ Харлап М. Г. Народнорусская музыкальная система и проблема происхождения музыки // Ранние формы искусства. М., 1972.

генеза рассматриваются именно в связи с возникновением этого удивительного феномена мировой народной музыкальной культуры.

Загадочность многоголосия прежде всего проявляется в его стратиграфическом распределении на карте мира. Очаги распространения многоголосия с очевидностью не коррелируют ни с языковыми семьями, ни с географическими ареалами, хозяйственными типами, мировыми религиями, социальным и культурным уровнем развития обществ. Кажется, ясно, почему музыковеды сталкиваются с трудностями при выяснении вопросов происхождения этого явления: его «капризность» по отношению ко всем вышеназванным важнейшим факторам общечеловеческой истории культуры хорошо известна. Но остался еще один, существеннейший фактор — антропологический, о котором и пойдет речь.

Постараемся проследить, насколько реален постулируемый автором тезис о совпадении антропологических и музыкальных данных⁵. Начнем с одной республики и постепенно расширим сопоставления.

Первая ступень — Грузия. Хорошо известно, что в большей части Грузии (кроме сванов и мегрелов) распространен грузинский язык. По музыкальным же данным⁶ вся Западная Грузия целиком — имеретины, гурийцы, аджарцы, рачинцы, а также сваны и мегрелы (при наличии общегрузинского музыкального корня) имеют более близкие типологические связи, отличающие их от населения Восточной Грузии. Более того: можно говорить о двух «стволах» единого грузинского музыкального языка (Западная Грузия — так называемое «комплексно-полифоническое» многоголосие, Восточная Грузия — полное преобладание так называемого бурдонного многоголосия). Это деление фактически полностью совпадает с делением грузин на три антропологических типа: кавкасионский, колхский (понтийский) и смешанный — переднеазиатский с кавкасионским. Первые два, генетически прямо взаимосвязанные, известны в Горной и Западной Грузии. У представителей древнейшего антропологического типа — кавкасионского (жители горных районов Кавказа) сохранены и самые архаичные пласты грузинского многоголосия; у жителей Восточной Грузии (синтез двух антропологических типов — кавкасионского и переднеазиатского⁷), живущих в долинах Восточной Грузии, распространен вышеназванный бурдонный тип многоголосия. Как видим, налицо довольно четкая корреляция музыкальных данных именно с антропологическим делением Грузии.

Следующая ступень — Кавказ в целом. Как известно, Кавказ в языковом отношении представляет собой один из самых пестрых регионов мира. В то же время, по антропологическим данным, большинство кавказских этносов (в том числе осетины, абхазы, балкарцы, карачаевцы, адыгейцы, чеченцы, ингуши, аварцы, даргинцы, лакцы), хотя и относятся к разным языковым семьям, принадлежат к упомянутым выше кавкасионскому и понтийскому антропологическим типам и соответственно представляют собой физически родственные, древнейшие автохтонные народы Главного Кавказского хребта. Этот вывод В. П. Алексеева комментируется в его книге «Происхождение народов Кавказа» следующим образом: «Антропология в данном случае доносит до нас свидетельство такой древней эпохи, какая уже не отражается в фактах этнографии и языкознания»⁸. Если же здесь констатировать довольно хорошо известный музыковедам факт наличия типологически сходных форм

⁵ Первые публикации на данную тему: *Жордания И. М.* Музыкальный язык, музыкальная культура и многоголосие // Матер. конф. «Проблемы генезиса и специфики ранних форм музыкального искусства». Дилижан, 1986; *его же.* Многоголосие и этногенез // Матер. конф. «Вопросы народного многоголосия». Боржоми, 1986; *его же.* Перспективы сравнительного изучения народного многоголосия // журн. Сабчота хеловнеба. 1987. № 5 (на груз. яз.).

⁶ *Аракчиев (Аракишвили) Д. И.* Грузинская народная музыка // Оттиски из V т. Московский этногр. комиссии... (МЭК). М., 1916; *Аслаишвили Ш. С.* Формы многоголосия в грузинской народной песне // Очерки о грузинской народной песне. Т. I. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.); *Zhordania J.* Georgian Folk-Singing: Its Sources, Emergence and Modern Development // Intern. Sc. F. Sci. J. P.: UNESCO. 1984. V. XXXVI. № 3.

⁷ *Абдушелишвили М. Г.* Антропология древнего и современного населения Грузии. Тбилиси, 1964.

⁸ *Алексеев В. П.* Происхождение народов Кавказа. М., 1974. С. 203.

вокального многоголосия именно у этих народов⁹, то становится очевидной важность музыкальных параллелей.

Чтобы показать удивительную устойчивость музыкальной культуры в экстремальных условиях, приведу два простых, но показательных примера: переселенцы из Курской в Одесскую обл. полностью перешли на украинский язык, однако сохранили родные русские песни. Интересно и то, что непонятные самим исполнителям слова курского диалекта в песнях сохранились¹⁰. Второй пример — с. Марийка Новосибирской обл. Здесь украинцы, перейдя на русский язык, сохранили украинские песни, притом с «незнакомыми» для них украинскими словами¹¹.

Однако вернемся к антропологическим параллелям. Из музыковедения известно, что самые близкие параллели многоголосий Кавказа можно найти на Балканах, где многоголосие сохранилось в отдельных очагах: это Северная Греция, о-ов Родос, Горная Албания, фактически в Югославия и юго-запад Болгарии. Видные музыковеды-фольклористы Ц. Рихтман¹² и Н. Кауфман¹³ высказали гипотезу об общности этих очагов многоголосия как остатков древнейшей общебалканской (фракийско-иллирийской) музыкальной культуры. Во всех балканских очагах многоголосия его важнейшие закономерности типологически удивительно похожи: главная форма многоголосия — бурдон; ведущие голоса поются соло, а бас — хором; основа взаимоотношений голосов по вертикали — секунды, кварты или септимы; главное значение приобретает аккорды нетерцового строя; функциональные взаимоотношения основаны на секундовых сопряжениях; основа ладового строя — ангемитония (пятиступенный бесполутоновый звукоряд); основное направление мелодики — нисходящее и т. д. Если же учитывать, что именно эти территории — Северная Греция, Горная Албания, Югославия и Юго-Западная Болгария населены представителями динарского и понтийского антропологических типов и что (это кажется наиболее невероятным) именно данный динарский тип стоит физически ближе всего к ранее упомянутому кавказскому антропологическому типу¹⁴, то, забегая вперед, можно предложить следующую гипотезу: упомянутые очаги многоголосия являются остатками не фракийско-иллирийских народов (антропологи отмечают отсутствие генетической преемственности иллирийского населения с представителями динарского антропологического типа¹⁵), а древнейшего автохтонного населения Балкан, родственного народам, населяющим Кавказский хребет, истоки которого антропологи предлагают искать в протоморфных антропологических типах верхнепалеолитического населения Европы. Во всяком случае, об этом красноречиво свидетельствуют «многоголосные параллели» с антропологическими данными Балкан и Кавказа. В музыкальном отношении, чтобы не быть многословным, можно просто сказать, что все перечисленные выше за-

⁹ О многоголосии народов Северного Кавказа см.: Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов/Под ред. Гиппиуса Е. В. Т. 1. М., 1980; Абхазские песни/Сост. Ахобадзе В., Кортва И. М., 1957; Осетинские народные песни/Сост. Галаев Б. А. Цхинвали, 1964; Танеев С. И. О музыке горских татар//Вести. Европы. Кн. 1. СПб., 1886; Ременский Е. Чечено-ингушский музыкальный фольклор. Т. I—II. Грозный, 1963; Музыкальная культура автономных республик РСФСР. М., 1957.

¹⁰ Дудник Н. Курская переселенческая традиция в Одесской области. (дипл. раб.) Одесса: Одесская консерватория, 1980.

¹¹ Материал из устного доклада (23.IV 1986) фольклориста Е. Тюриковой на XIV конференции молодых фольклористов памяти А. А. Горьковенко в Ленинградском государственном институте театра, музыки, кинематографии.

¹² Rihlman C. O ilireskom porijeklu polifonih oblika narodne muzika Bosne i Hercegovina//Rad Kongresa Folklorista Jugoslavije. Zagreb. 1958. S. 99—104.

¹³ Кауфман Н. Многоголосие в песенной фольклор на балканските народи/Булгарска музика. 1966. XVIII. № 2. С. 30—40.

¹⁴ Так, В. П. Алексеев пишет: «Как уже приходилось отмечать ранее, так называемая динарская раса, преобладающая на Балканах, близка антропологически к типу Центрального Кавказа и сходство это имеет не синхронно-типологическое, а диахронно-генетическое значение, указывая в обоих случаях на происхождение от одного и того же пласта древнейшего населения, предположительно верхнепалеолитического времени (Алексеев В. П. Этногенез. М., 1986. С. 106).

¹⁵ Алексеев В. П., Влахович П., Иванович Б. К морфологической характеристик иллирийского населения Черногории//Сов. этнография (СЭ). 1985. № 6.

кономерности «общевалканского многоголосия» характеризуют и кавказские очаги народного многоголосия (при этом на Кавказе, в частности в Грузии, данными закономерностями далеко не исчерпывается богатство полифонических форм; особенно это касается развитой модуляционной системы, а также сложнейших полифонических образов). Уже сам факт, что в расовых классификациях Кавказ фигурирует именно вместе с Балканами¹⁶, многозначителен. Если на «многоголосные параллели» между кавказскими народами не обращалось ранее особого внимания (в силу географической близости этих народов такие параллели трактовались как взаимовлияние культур, что вызывало недоразумения, ибо развитое вокальное многоголосие встречается именно у вышеназванных народов, а не у армян, восточных дагестанцев, азербайджанцев, ногайцев и др.), то кавказско-балканские параллели многоголосия из-за отсутствия широких поздних этнических и культурных взаимовлияний заслуживают особенно пристального внимания. Необходимость дальнейшего сравнительного изучения форм многоголосия на Балканах и Кавказе совершенно очевидна, тем более, что первые же работы¹⁷ выявили огромные перспективы научных исследований в этом направлении.

Многоголосие кроме Балканского полуострова прослеживается и в Северной Европе (особенно в Прибалтике), и на Средиземноморском побережье Европы. Кроме этого, надо отметить, что на «магистральной» Балканы — Прибалтика находятся исключительно интересные в отношении многоголосия регионы: это Карпаты и Полесье (здесь же прослеживается и понтийский антропологический тип), а также отчасти Брянская, Смоленская и Курская области. Что касается Прибалтийского региона, то, как известно, антропологи выдвигали версию связей палеонаселения Прибалтики с древними представителями населения Средиземноморья¹⁸, и, кроме того, известна их непосредственная близость к атланти-балтийской расе (о многоголосии Северной Европы см. ниже). Ареалы многоголосия в Прибалтике: почти вся Латвия (особенно запад; многоголосие отсутствует только в северо-восточной части республики — факт тоже многозначительный для антропологов, отмечающих небольшую монголоидную примесь в этом регионе), север Литвы, крайний юг Эстонии. Латышский музыковед В. Бендорф на основе типологического сходства высказал гипотезу общего происхождения прибалтийского, балканского и кавказского типов многоголосия¹⁹. И в этом направлении перед музыковедами — целина. Русское народное многоголосие, основанное на принципе вариантной гетерофонии и в своем развитии достигшее замечательных высот, встречается отдельными очагами на огромном пространстве (особенно юг и крайний север расселения русских). 4 форма многоголосия (гетерофония — «переходная зона» между одно- и многоголосием), и антропологический тип (тоже переходный — между северными и южными европеоидами) и здесь коррелируют в определенной степени; при этом необходимость дальнейших исследований локальных стилей русского народного многоголосия совершенно очевидна.

До того как перейти к средиземноморским очагам многоголосия, мы делаем довольно большой географический «скачок». Дело в том, что

¹⁶ См. статью «Балкано-кавказская раса» в БСЭ (3-е изд., т. 2).

¹⁷ *Stockman E.* Kaukasische und albanische Mehrstimmigkeit//Kongressbericht «Gesellschaft für Musikforschung». Hamburg, 1956; *Жордания И. М.* Грузинское народное многоголосие и его взаимосвязи с другими многоголосными культурами//Матер. XIV конф. Координационного совета по фольклору при АН ГССР. Тбилиси, 1985 (на груз. яз.); *Цицишвили Н. Г.* Грузино-болгарские музыкальные параллели//Матер. XV конф. Координационного совета по фольклору при АН ГССР. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.).

¹⁸ *Чебоксаров Н. Н.* Новые данные по этнической антропологии Советской Прибалтики//Матер. Балтийской этнографо-антропологической экспедиции (1952 г.)//Тр. Ин-та этнографии АН СССР. 1954. Т. XXIII; *Алексеев В. П.* Происхождение народов Восточной Европы. М., 1969. С. 91—93.

¹⁹ *Бендорф В.* Латышское народное многоголосие и его возможные внешние связи//Вопросы народного многоголосия. Тбилиси, 1985; *его же.* К вопросу о взаимоотношении Прибалтийского и Балканского очагов народного многоголосия//Матер. конф. «Вопросы народного многоголосия». Боржом, 1986.

среди всех народов Поволжья особо богатой культурой многоголосия выделяются мордва и коми-пермяки. Факт принадлежности (мокши и эрзя) к финно-уграм хорошо известен, однако их многоголосие — явление уникальное среди всех остальных финно-угров (иные параллели можно провести лишь с сету). В то же время расхождение функциональное двух-, трех-, четырехголосие на бурдонной основе позволяет говорить о типологическом сходстве между мордовским и кавказским типом многоголосия. Чтобы прояснить эту странную параллель, надо отметить, что из всех народов Поволжья древнейший антропологический тип в наиболее чистом виде сохранился именно у мордвы²⁰. Можно еще вспомнить, что наиболее чисто и традиция многоголосного пения сохранена у мордвы-мокши²¹; интересно, что, по антропологическим данным, именно у мокши прослеживается понтийский (западно-кавказский) антропологический тип²². Этот тип выделен и среди иньвенских коми-пермяков, самых «многоголосных» из групп коми-пермяков²³. В связи с этим надо специально подчеркнуть, что «многоголосные параллели» (как и антропологические) совершенно не обязательно свидетельствуют о поздних миграциях народов, ибо при условии максимальной изоляции (сохранение этнофона) можно, видимо, предполагать древнейшие связи этнических групп, а не позднейшие их контакты и взаимовлияния.

В Средиземноморском бассейне (конкретнее — в его европейской части) многоголосие (в основном бурдон) встречается отдельными очагами. Главным образом эти очаги сконцентрированы в Альпах (Северная Италия, высокогорная Швейцария, Австрия), а также на островах Сардиния, Сицилия и Корсика, в Пиринейских горах Франции и Испании (кстати, к сожалению, достоверный фактический материал, несмотря на огромный интерес к «грузино-баскскому» вопросу, почти отсутствует). Есть отдельные примеры из Каталонии и Португалии²⁴.

На севере Европы многоголосие можно отметить в Исландии (многоголосные песни были записаны и в наше время), а также в Уэльсе, Ирландии, Шотландии (особенно на севере), Дании, в Южной Норвегии. О широком распространении в этих странах традиции многоголосного пения свидетельствуют данные Геральда де Бари (XII в.) и исландские саги²⁵. К сожалению, до нас не дошли достоверные музыкальные образцы этого периода, но косвенные данные (ведение главных мелодической линии в среднем голосе, названия нижнего и верхнего голосов соответственно «басом» и «высоким басом» и т. д.) позволяют заключить, что североевропейское народное многоголосие входило в состав древнеевропейского типа многоголосия. В этом контексте необходимо вспомнить многолетний спор о причинах морфологического сходства целого комплекса признаков североевропейских и некоторых южноевропейских рас²⁶ (например, альпийского, динарского, кавказского). Музыкальные данные, как видим, поддерживают предположение об их древнейшем генетическом родстве.

Если постараться в самых общих чертах охарактеризовать упомянутый выше «древнеевропейский» тип многоголосия, то исходные данные будут таковы: 1) в основном это бурдон; 2) верхние голоса поются соло, бас — хором; 3) общая тенденция взаимоотношения голосов — координация на диссонирующие интервалы: кварты, секунды.

До сих пор все наши рассуждения о параллелях многоголосия с антропологическими данными не выходили за пределы Европы. Обратим

²⁰ Алексеев В. П. Происхождение народов Восточной Европы. С. 157.

²¹ Бояркин Н. И. Памятники мордовского народного музыкального искусства. Т. Саранск, 1981.

²² Марк К. Ю. Этническая антропология мордвы // Тр. Ин-та этногр. АН СССР. Т. XIII. М., 1960.

²³ Чебоксаров Н. Н. Этногенез коми по данным антропологии // СЭ. 1946. № 2.

²⁴ См.: Schneider M. Geschichte der Mehrstimmigkeit. Tutzing, 1969. ч. III.

²⁵ См. Грубер. Р. И. Указ. раб. С. 507.

²⁶ Обзор см.: Алексеев В. П. Происхождение народов Кавказа. С. 125—137.

теперь к другому, по сей день живущему полнокровной жизнью громадному «многоголосному региону» — Африке.

Исходные данные «общеафриканского» народного многоголосия весьма значительно отличаются от «общеевропейского». Это: 1) отсутствие бурдона; 2) обилие параллельных движений; 3) главный принцип голосоведения — перескакивание через одну ступень²⁷; 4) основу взаимоотношения голосов по вертикали составляют консонансы — терции и трезвучия (известные «фанфарные» трезвучные ряды). Этот тип многоголосия в многочисленных локальных проявлениях встречается южнее Сахары фактически по всей Центральной и Южной Африке (включая бушменов и пигмеев), а также на Мадагаскаре. Как известно, именно южнее Сахары лучше сохранена и негроидная раса. Общность музыкальных традиций негритянского населения Африки хорошо известна, но для нас исключительно важен факт, что тот же самый «общеафриканский» тип многоголосия мы встречаем у негроидного населения в Меланезии²⁸. Кроме Меланезии этот же тип (в несколько ослабленном виде) встречается в Микронезии и Австралии. В антропологической литературе нет единого мнения насчет принадлежности населения рассмотренных регионов к известным большим расам. В этой связи можно только отметить, что музыкальные данные говорят о значительном участии в происхождении австралийских, микронезийских и особенно меланезийских народов групп африканского происхождения.

Говоря об огромном регионе Океании, невозможно не коснуться последнего, наиболее мощного очага многоголосия — Полинезии. При этом, что кажется совершенно поразительным, основные характерные черты полинезийского многоголосия явно напоминают «общеевропейский», и даже более конкретно — средиземноморо-балкано-кавказский тип многоголосия (это отмечал еще М. Шнайдер, связывая очаги многоголосия с распространением мегалитических культур²⁹). Чем это объяснить — вопрос особый, но исключительный интерес представляет уже тот факт, что большинство советских и зарубежных антропологов отмечают участие европеоидного компонента в антропологическом облике полинезийцев³⁰. Разумеется, дело будущего — вынести окончательное решение по этому вопросу, но ясно, что музыкальная культура полинезийцев может оказаться еще одним, притом немаловажным, фактором для выяснения спорного вопроса их происхождения.

И уже последняя, поистине глобальная параллель — это хорошо известный в антропологии вопрос о двух основных расовых стволах: восточном (объединяющем по общему происхождению монголоидов и американоидов) и западном (объединяющем европеоидов, негроидов, а по В. П. Алексееву, — и австралоидов)³¹. Вспомнив все те регионы, о которых мы говорили, нетрудно заметить, что вокальное многоголосие как общая черта свойственна антропологическим популяциям именно западного расообразовательного ствола.

В. П. Алексеев пишет в связи с соотношением социально-культурных и антропологических данных: «Итак, соотношение между социально-культурными и расовыми общностями носит сложный характер и не допускает однозначного решения. Чем больше те или иные комплексы культурных элементов или явлений связаны с генезисом этнических групп и популяций, иными словами, чем больше их этногенетическое значение, тем больше совпадение их ареалов с очагами расообразования. Культурные же комплексы, возникающие в процессе хозяйственной деятельности людей, их приспособления к географической среде, очевид-

²⁷ Кубик Г. Многоголосие и звуковые системы Центральной и Восточной Африки// Музыка народов Азии и Африки. Вып. 3. М., 1980. С. 332—396.

²⁸ Чекановска А. Музыкальная этнография (методология и методика). М., 1983. С. 108, 128.

²⁹ Schneider M. Op. cit. III, S. 21.

³⁰ См., например, статью «Расы человека» в БСЭ (3-е изд. Т. 21).

³¹ Известна даже все более и более подтверждающаяся гипотеза о двух очагах сапиентации — Восточном и Западном. См. об этом: Алексеев В. П. География человеческих рас. М., 1974.

но, не имеют генетического значения и поэтому не совпадают в географическом распространении с расовыми общностями»³². Кроме того, тип музыкального мышления (в данном случае конкретное его явление — многоголосие) не попадает в упомянутый выше «социально-культурный» комплекс именно по причине значительного географического совпадения с ареалами расообразования. Поэтому допустимо положить, что народная музыкальная культура несет в себе «генетические заряды» чуть ли не всего исторического пути развития человека — не только художественного, но и биологического.

Вернёмся опять к факту совпадения многоголосия с географическим распределением западного расообразовательного ствола. Может ли это быть случайным? Ведь признав данный факт неслучайным (а отсюда вытекают все приведенные выше параллели), мы приходим к выводу о том, что многоголосие — чуть ли не досапиентационное явление (во всяком случае, различие одноголосие — многоголосие достигает нижнего палеолита, когда западный расообразовательный ствол еще не был дифференцирован на австралоидов, европеоидов и негроидов). Для ответа на такой кардинально важный вопрос обратимся к самой сущности музыкального языка.

Здесь умышленно не употребляется понятие «музыкальная культура», ибо совершенно очевидно, что на столь ранней стадии становления человека музыку надо рассматривать в социальном аспекте — как коммуникативную систему.

В связи с этим вспомним хорошо известный современной науке феномен первой, самой удобной и универсальной коммуникативной системы животного мира является вокализация, т. е. интонирование — передача хотя бы элементарного смыслового материала без языковой (членовой) речи. О важности вокализации как первичной коммуникативной системы, о конкретных типах вокализации в животном мире (от насекомых до человекообразных обезьян) особенно много специальных работ появилось за последние два десятилетия³³. В современной науке хорошо известна огромная роль вокальной коммуникации на самой ранней стадии развития человеческого общества³⁴ и в формировании языка как особого, качественно нового феномена. Если же учитывать и первичную форму человеческой (т. е. социальной) коммуникации — коллективную, то необходимо принимать во внимание и естественное продолжение первичной коммуникативной системы — коллективную вокализацию, т. е. первичное многоголосие³⁵. Кстати, в связи с этим сложнее стоит дело с одноголосием, и, если бы не принадлежность фактически всего восточного расообразовательного ствола к этому типу музыкального мышления, то гораздо правдоподобнее выглядела бы гипотеза происхождения одноголосия от многоголосия.

Современными нейронисследованиями мозга установлено, что музыкальное восприятие у человека находится в правом, реликтовом полушарии³⁶. На наш взгляд, это является серьезным подтверждением генетической обусловленности музыкального типа мышления, как и опыты, которые показали, что многоголосная музыка легче воспринимается левым ухом (т. е. правым, «реликтовым» полушарием)³⁷. Очень интересны результаты проведенных в Тбилиси опытов, в ходе которых выяснилось, что новорожденные разных национальностей плачут по-разному.

³² Алексеев В. П. Человек. Эволюция и таксономия. М., 1985. С. 88.

³³ Обзор лит. см.: Алексеев В. П. Становление человечества. М., 1984.

³⁴ Livingston F. Did the Australopithecus Sing?//Current Anthropology. Vol. 14. 1973. № 1; Алексеев В. П. Становление человечества. С. 190, 215, 224.

³⁵ Вспомним определение Б. В. Асафьевым многоголосия как «коллективного обобщения музыки»: Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. М., 1971. С. 88.

³⁶ Gordon H. W. Hemisphere Asymetry and Musical Performance//Science. V. 189. 1975. 4 July; Иванов Вяч. Вс. Нейросемиотический подход к зарождению музыкальной традиции//Матер. конф. «Проблемы генезиса и специфика ранних форм музыкального искусства». Дилижан, 1986.

³⁷ Gordon H. W.//Ibidem.

на разные гласные звуки³⁸ (а гласные — это «база» для интонирования, вокализации). Все это лишний раз убеждает, что музыкальное мышление — явление исключительной важности ввиду своей генетической устойчивости и его нельзя игнорировать при исследованиях этногенеза, расогенеза и даже проблем происхождения человека.

В заключение выскажу еще одну гипотезу. Как известно, происхождение человека теснейшим образом связано с так называемой «гоминидной триадой»: прямохождение, формирование кисти руки и увеличение объема мозга. При этом, известно, что все отмеченные преобразования проходили несинхронно — позже всех произошло качественное увеличение объема мозга (на неандертальской стадии). В этой связи представляется логичным предположить, что последняя, точнее, окончательная стадия сапиентации — увеличение объема мозга связана с принципиально новым типом коммуникации и мышления человека — с появлением членораздельной речи. Ведь сам факт, что центры речи, в отличие от музыкальных центров, находятся у современного человека в левом, сравнительно «позднем» полушарии, говорит в пользу этого предположения. О появлении языка на неандертальской стадии развития писал и А. А. Леонтьев³⁹. Таким образом, по-видимому, первая стадия сапиентации должна была проходить на основе общения, коммуникации при помощи вокализации, интонации и постепенного усложнения социальной взаимообусловленности членов первобытных сообществ, что со временем привело к более четкой и богатой коммуникативной системе — появлению членораздельной речи, а это в свою очередь и вызвало резкое увеличение объема мозга и, видимо, окончательное формирование *Homo sapiens*.

* * *

Каковы же итоги изложенного?

1. Многоголосие — явление нестадиальное и не продукт высокоразвитой культуры. Данный подход, по мнению автора, наиболее оправдывает себя как с фактической (исторической), так и с философской точек зрения.

2. Одноголосие и многоголосие соответственно следует рассматривать как два генетически разных типа музыкального мышления, и ставить вопрос о хронологическом, стадиальном или даже эстетическом приоритете одного из них совершенно неоправданно.

3. В свете вышесказанного автор склонен считать, что гетерофония в узком смысле этого термина — это не переходная стадия от одноголосия к многоголосию, а результат смещения первичных одноголосного и многоголосного пластов, точнее, носителей одноголосной и многоголосной культур (об этом говорит и основной ареал унисонно-гетерофонных форм многоголосия).

4. Видимо, при «сталкивании» одноголосного и многоголосного типов мышления более «стойким» оказывается одноголосие. Поэтому даже при небольших смещениях народов и культур это могло привести к фатальным результатам именно для многоголосия. Во всяком случае, если «одноголосная ойкумена» покрывает фактически всю территорию восточного расообразовательного ствола, то «многоголосная ойкумена» на сегодняшний день представлена в виде громадного количества отдельных «лоскутов» (особенно в Европе). Другими словами, если отсутствие многоголосия не является доказательством отсутствия европеоидности (или негроидности) этноса, то его наличие обязательно указывает на генетические «импульсы», идущие от западного расообразовательного ствола.

5. Происхождение многоголосия связано с процессом становления первобытного человеческого общества, для которого «коллективная со

³⁸ Джaparидзе З. Н., Стрельников Ю. А. Некоторые наблюдения над плачем новорожденных разной национальности и пола // Анализ речи. Тбилиси, 1982. С. 104—110.

³⁹ Леонтьев А. А. Возникновение и первоначальное развитие речи. М., 1963.

циализация» была самой важной предпосылкой для становления *homo sapiens*. Стадиальность происхождения многоголосия как особая коммуникативная система связана именно с появлением «коллективной социализации» у пресapiиеновых гоминид.

6. Сравнительные исследования многоголосия и антропологические данные, а также материала нейроисследований указывают на то, что многоголосие (более широко — вообще тип музыкального мышления) является не только частью культуры, но и, видимо, весьма устойчивой частью генофонда народов, больших рас и даже расовых стволов. Однако генетическая обусловленность многоголосия подтверждается тем фактом, что оно не распространяется адстратным путем.

7. Анализ этногенеза народов, где состав популяции антропологически неоднороден и где многоголосие встречается только у некоторых этнических групп, свидетельствует о том, что многоголосие гораздо более коррелирует с процессами расогенеза, чем этногенеза.

8. Музыкальный язык, видимо, первая, «доязыковая» коммуникативная система, сыгравшая громадную роль на первых порах сапиентности и подготовившая почву для появления более совершенной формы коммуникации — членораздельной речи. Появление музыкальной культуры — продукт гораздо более поздней эпохи. Многоголосие как феномен художественной культуры возникает на основе многоголосия — феномена первично социального.

И в конце автор должен с сожалением отметить, что жанр журнальной статьи требует лаконизма, поэтому пришлось излагать свои взгляды на столь глобальные и важные вопросы, опуская цитаты из соответствующей специальной литературы, довольно грубо очерчивая некоторые тонкие переходные формы. Наверное, было бы интересно написать также о возможных путях миграции народов — носителей многоголосия: о западном расообразовательном стволе через побережье Индийского океана (наличие многоголосия на юге и северо-востоке Индии⁴⁰); о многоголосии горных вьетнамцев, по антропологическим данным, тяготеющих к океанской группе⁴¹; о таинственных айнах⁴² — древнейших жителях северной части Японии, имеющих развитые формы вокального многоголосия⁴³; о гипотетическом пути миграции полинезийцев из Средиземноморья через Центральную Америку (по археологическим данным, многоголосие, притом «средиземноморско-балканско-кавказского» типа, должны были иметь древние ольмеки и ацтеки); о спорных, но все же существующих небольших рудиментах многоголосия у западных тувинцев (сведения о нем — с IX в.), западных монголов, горных алтайцев, некоторых групп хакасов и даже якутов⁴⁴; о наличии многоголосия у народов древней Передней Азии — шумеров, хурритов⁴⁵, при этом, по данным древнешумерской глиняной пластинки с записью музыкального произведения, а также по древним переднеазиатским музыкальным инструментам, музыкальные закономерности древнего переднеазиатского многоголосия (бурдонный тип, преобладание квартовых, квинтовых, секундовых созвучий и т. д.) удивительно совпадают с общими закономерностями кавказского и балканского (особенно сванского и албанского) многоголосия; о фактах генетической устойчивости многоголосного типа музыкального мышления⁴⁶; о роли музыкальных инструмен-

⁴⁰ Ср. Алексеев В. П. Человек. Эволюция и таксономия. (см. карту на с. 108).

⁴¹ Ср. Аксянова Г. А., Золотарева И. М., Зубов А. А. Этническая одонтология Вьетнама как источник изучения взаимодействия монголоидных и экваториальных форм в Юго-Восточной Азии//СЭ, 1986. № 4.

⁴² О европеоидности айнов писали И. Швидецкий, Е. Ейкштедт, Г. Монтандон. Обзор. См. Алексеев В. П. География человеческих рас. С. 158—159.

⁴³ Танимото К. Традиционная музыка айнов. Токио, 1965 (на япон. яз.).

⁴⁴ Алексеев Э. Е. Есть ли у якутов многоголосие?//Сов. музыка. 1967. № 5.

⁴⁵ Жордания И. М. К вопросу о грузино-шумерских музыкальных параллелях//Матер. XXVI конф. Координационного Совета по фольклору при АН ГССР. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.).

⁴⁶ Жордания И. М. Народное многоголосие и вопрос генетической устойчивости основных принципов музыкального мышления//Матер. XXV конф. Координационного Совета по фольклору при АН ГССР. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.).

тов (особенно двойных духовых), позволяющих по археологическим данным реконструировать наличие многоголосного типа мышления у некоторых исчезнувших народов⁴⁷; об инструментальном многоголосии вообще, сохранившем, видимо, некоторые следы древнего пласта многоголосной традиции (Азербайджан, Армения, вся Средняя и Передняя Азия, Северная Африка, Юго-Восточная Азия); о своеобразном «половом диморфизме» многоголосия (есть регионы, где многоголосную традицию встречаем только у мужчин или в большей степени — только у женщин), отмеченном также антропологами; о возможной причине господства одноголосия в Восточном расообразовательном стволе; о других элементах музыкального творчества, возможно, также генетически обусловленных (ритм, лад), и о многом другом. Но даже ограничиваясь изложенным выше, можно с уверенностью сказать одно: дальнейшее всестороннее исследование народного многоголосия⁴⁸, этого удивительного по своей устойчивости социально-художественного феномена, при оценке полученных результатов без предвзятых мнений может привести нас к постановке и решению многих кардинальных проблем современной науки о человеке в новом свете.

⁴⁷ *Жордания И. М.* Грузинское народное многоголосие и его взаимосвязи с другими многоголосными культурами. С. 39 (на груз. яз.); *его же.* К вопросу о грузино-шумерских музыкальных параллелях. С. 17 (на груз. яз.); *Николадзе К. Р.* Об одном своеобразии двойных духовых музыкальных инструментов//Матер. XXV конф. Координационного совета по фольклору при АН ГССР. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.); *ее же.* Двойные духовые музыкальные инструменты и проблемы вокального многоголосия//Матер. науч. конф. «Вопросы народного многоголосия». Боржом, 1986.

⁴⁸ На первых специальных конференциях, посвященных вопросам народного многоголосия, с участием специалистов из Советского Союза (1984, Тбилиси) и Балкан (1986, Боржом) наметились в этом отношении интересные перспективы.

А. Б. Островский

ШКОЛА ФРАНЦУЗСКОГО СТРУКТУРАЛИЗМА: ВОПРОСЫ МЕТОДИКИ

Если условиться вести речь не о структуралистском направлении вообще, но именно о структуралистской школе во французской этнологии¹, то ее оформление можно датировать 1960 г. Именно в этом году началась педагогическая деятельность Клода Леви-Строса в Коллеж де Франс. Данное событие по времени совпало с созданием Лаборатории социальной антропологии и появлением французского антропологического журнала «L'Homme». Оба эти начинания связаны также с именем Леви-Строса. Последовавшее затем двадцатилетие стало периодом расцвета французского этнологического структурализма. В 1960—1980 гг. получили значительное развитие как некоторые общие вопросы методики, так и способы приложения ее к изучению различных сфер жизни традиционных обществ.

Если воспользоваться высказанным в отечественной литературе историографическим определением структуралистской методики как «прививки достижений структурной лингвистики к традициям французской социологической школы»², то плоды такой «прививки» созревают как раз в этот период.

¹ В науковедческой литературе до сих пор нет четкого разграничения таких понятий, как «научное направление» и «научная школа». См.: Школа//БСЭ (3-е изд.). 1978. Т. 29. С. 1258; *Ярошевский М. Г.* Интернациональное и национальное в развитии научных школ. М., 1977. Вместе с тем употребление второго из этих понятий подразумевает наличие определенной степени организационного единства у тех, кого можно отнести к данной школе.

² *Мелетинский Е. М.* К вопросу о структурно-семиотическом методе в фольклористике//Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 161.

В отечественной литературе уже имеются труды, освещающие общие вопросы структуралистской методик. Есть также и работы, касающиеся исследования Леви-Стросом мифов и первобытного мышления³; такового, что составило центральную проблематику его творчества рассматриваемый период.

Задача данной статьи — проследить, какое развитие и применение получила структуралистская методика в применении к таким сферам жизни традиционных обществ, которые не изучались Леви-Стросом. Для этого мы обратимся к работам его видных последователей: Жака Пуйона, Франсуазы Эритье и Николь Бельмон. Все они сотрудничали в Лаборатории социальной антропологии с момента ее образования: дут преподавательскую деятельность, а Пуйон в течение ряда лет являлся генеральным секретарем журнала «L'Homme».

Для решения данной задачи мы должны предварительно охарактеризовать те общие принципы изучения социокультурных явлений традиционных обществ, которые присущи работам всех представителей школы французского структурализма. Вот эти принципы: 1) явление культуры рассматривается в синхронном срезе общества, в единстве внутренних и внешних связей; 2) явление культуры рассматривается как многоуровневое целостное образование, связи между его уровнями толкуются в семиотическом ключе; 3) исследование явлений культуры проводится как моделирование «структур», т. е. предполагаемые инвариантов, которые и определяют скрытую логику, присущую этим явлениям.

В работах основателя структуралистской школы — и это необходимо особенно подчеркнуть — понятие «структура» однозначно не определено. В разные периоды его творчества это понятие наполнялось различным содержанием и даже в ряде случаев сближалось с понятием «форма»⁴. А между тем отсутствие строгой терминологической ясности в этом вопросе затрудняет как адекватное понимание исследований Леви-Строса, так и критическую оценку результатов структуралистской школы в целом. И самое существенное здесь то, что у Леви-Строса не выявляется различие между структурой как некой характеристикой, непосредственно присущей отдельному варианту явления, и структурой как моделью, охватывающей всю совокупность вариантов.

В значительной степени прояснить эту проблему позволяет, на наш взгляд, анализ того определения структуры, которое дает Ж. Пуйон. Разработка им категории структуры имела методическую направленность: Пуйон задавался целью разъяснить содержание этого центрального понятия исходя из контекста работ Леви-Строса и одновременно привлекая свои собственные исследования.

Пуйон стремился выявить, в чем отличие понятия «структура» в структурализме от его традиционного употребления, которое сближало «структуру» с «упорядоченностью» и «организацией». Необходимо, как считал Пуйон, различать два уровня целостностей: во-первых, уровень целостности отношений, или ансамбль отношений, присущих данному варианту, причем в работах самого Пуйона в качестве варианта выступает явление в данной этнической культуре; во-вторых, уровень целостности как ансамбль всех этих ансамблей. Здесь уже французский исследователь рассматривает однотипные явления сразу в нескольких культурах. Далее термины «организация» и «структура» используются

³ См. статьи Н. А. Бутинова, Вяч. Вс. Иванова и Е. М. Мелетинского в Приложении к кн.: *Леви-Строс К. Структурная антропология*. М., 1983; *Дараган Н. Я., Островский А. Б.* Издания К. Леви-Строса на русском языке // Сов. этнография. 1986. № 3. С. 167—171; *Островский А. Б.* Анализ мифов К. Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст // Сов. этнография. 1984. № 5. С. 48—59.

⁴ См., например: «Структурный метод и в лингвистике, и в антропологии состоит в обнаружении (relever) инвариантных форм внутри различных содержаний» (*Levi-Strauss C. Anthropologie structurale deux*. P., 1973. P. 322—323; «Структурный принцип использования различных видов животных во фратриальном тотемизме состоит в «реинтеграции содержания формой» (*Levi-Strauss C. Le totémisme aujourd'hui*. P., 1962. P. 123).

для обозначения внутренней характеристики явления соответственно двум названным выше уровням целостности.

Каким же образом структура и организация связаны между собой? При сопоставлении вариантов обнаруживается, что каждой отдельной организации, соответствующей данному варианту, присуща некая «конфигурация» (Пуйон), которая и определяет специфику данного варианта относительно других. При трансформации вариантов происходит смена их «конфигурации» по определенным семантическим осям (т. е. признакам), характерным для группы вариантов. Такая «конфигурация» есть аспект реальности структуры, ее реальной представленности в том или ином отдельном варианте явления. Структура, считает Пуйон, подобна некоему ядру отдельной организации и — вместе с тем — обеспечивает переход (который может быть реальным, историческим или просто концептуальным) от одной организации к другой»⁵.

Интересно терминологическое различие, вводимое Пуйоном. Отношения типа *structurelles*, соответствующие структуре в традиционном понимании, он отличает от отношений типа *structurales*, которые и соответствуют структуралистскому смыслу обсуждаемого понятия⁶. Через отношения *structurelles*, можно описать отдельную организацию, через отношения *structurales* — выявить структуру.

Пуйон отмечает, что отношения *structurales* в конкретном варианте совпадают в онтологическом аспекте с отношениями *structurelles*. Выделение отношений структуральности для данного варианта становится возможным при рассмотрении его структурных отношений во всей совокупности вариантов явления. В трактовке Пуйона категория структуры не утрачивает связи с реальным бытием явления культуры.

Как нам представляется, соотнесение различных типов упорядоченности, или структурированности, позволяет с достаточной степенью ясности выявить, что речь идет о диалектике общего и отдельного, причем в применении к таким явлениям культуры, которым свойственна вариативность. Предложенная Пуйоном трактовка исключает отождествление структуры с моделью⁷. И это весьма существенно, поскольку модель, будучи интеллектуальным средством исследователя, составляет только один аспект структуры.

Далее, можно более отчетливо выделить этапы моделирования. Первый этап — это раскрытие соотношения *structurelle* — *structurale* применительно к явлениям данного типа; второй — обнаружение принципа упорядоченности самих этих отношений. Два типа отношений, присущих внутренней связности явления культуры, определенным фактором его вариативности — реальной либо искусственно вводимой в качестве исследовательского приема.

В работах Пуйона, посвященных изучению потестарных отношений в племенах аджераи (Чад), прослеживаются способы отображения этим народом параметров социальной структуры, точнее — параметров социальной стратификации. Исследователь, опираясь на собственный этнографический материал, использует структуралистскую процедуру для того, чтобы глубже понять, каким образом отношения власти получают закрепление в той либо иной форме «политико-религиозной» (Пуйон) организации⁸.

⁵ Pouillon G. *Fétiches sans fétichisme*. P., 1975. P. 222.

⁶ С известной долей условности это можно перевести как отношения «структурные» и «структуральные». Далее мы будем использовать последний термин во всех случаях, где речь идет о характеристиках явления, изучаемых и моделируемых посредством структуралистской процедуры.

⁷ Отождествление этих понятий встречается в работах Леви-Строса различного периода: *Леви-Строс К. Структурная антропология*. С. 247, 324; *Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale* deux. P. 100.

⁸ Необходимо отметить существенное терминологическое различие в связи с отношениями власти и соответствующей им организацией в традиционных, шире — классовых обществах в отечественной и западноевропейской этнографической литературе. Следуя принятому у нас разграничению в связи с отношениями власти соответственно в классовых и доклассовых обществах, мы будем впредь употреблять не ав-

И здесь Пуйон выделяет как основание для сопоставления два культурного единства различных племен. Это уровень космологических представлений — единый корпус верований и уровень потестарной организации — сходство в форме закрепления потестарных отношений. Наряду с данными двумя чертами сходства он далее называет еще одну, связанную с этническим составом. Во всех племенах туземцев пользуются различием автохтонного и пришлого населения. Подобное различие обычно не соответствует действительной истории сложившейся общности, но играет роль идеологической оппозиции. В заключительной части анализа автор обращается к этому различию как к своему «инфраструктуре» (Пуйон) отношений власти.

В совокупности отношений власти автор выделяет два аспекта: социальный и религиозный, каждый из которых зафиксирован в определенной иерархии. В социальной иерархии той или иной деревни позиция главы деревни доминирует над позициями глав кварталов (*quartier*) — подразделений деревни, объединяющих несколько линиджей. Религиозным образом в религиозной иерархии Владетель культа великого маргаи (*grand margai*) подчинены Владетель культа маргаи «земли» (*terre*) и Владетель культа маргаи «горы» (*montagne*)¹⁰. Эти две иерархии накладываются одна на другую, в результате чего и образуются потестарная организация деревни и соответственно племенная общность.

Несмотря на то что способ соотнесения социальной и религиозной иерархии в каждом племени специфичен, члены различных племенных групп, как отмечает Пуйон, понимают друг друга. Именно поэтому он считает возможным трактовать совокупность специфических систем потестарной организации в различных соседних племенах подобно «лектам одного языка»¹¹. Тем самым он осуществляет принцип синхронного рассмотрения данных и переходит к структуралистской процедуре их анализа. Семиотическое истолкование данных, характерное для структурализма, здесь состоит в том, что отношения власти — подчинения, присущие потестарной организации того или иного племени, изучаются через раскрытие тех специфических значений, которые приписываются в различных племенах аджераи таким категориям, как Владетель великого маргаи, Владетель маргаи земли и Владетель маргаи гор.

Во всех племенах аджераи в качестве своего рода элементов языка потестарной организации туземцами используются единые в мифологических представлениях, связанные с верой в духов маргаи. Отношения маргаи, как считают туземцы, зависят урожай, различные природные явления, важные для земледельцев (дожди, засуха), а также здоровье людей; они могут оказывать как вредоносное, так и положительное воздействие. Между совокупностью Духов маргаи и совокупностью человеческих индивидов имеется взаимное соответствие¹². Оно выражается, во-первых, категорией «обладания», как отмечают сами туземцы, во-вторых — своего рода «социологической функцией» (Пуйон), состоящей в том, что обладание тем или иным Духом маргаи и отправные связанные с ним культа служат способом выделить социальные позиции разного порядка — глав кварталов, главу деревни.

торский термин «политический», а термин «потестарный». См.: Бромлей Ю. В. Этническая этнография. М.: Наука, 1973. С. 180—181; Куббель Л. Е. Доколониальные политические структуры Африки в западноевропейской этнографии // Сов. этнография. 1979. № 4; *его же*. Потестарная и политическая этнография // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 242—243. В тех случаях, где Пуйон использует термины «политический» и «религиозный» для разграничения двух аспектов внутри потестарных отношений и потестарной организации, мы будем использовать термины «социальный» и «религиозный» узком смысле слова и «религиозный».

⁹ Подразумевается, что каждой деревне соответствует племенная этноним.

¹⁰ В оригинале и позиция в социальной иерархии, и позиция в религиозной иерархии обозначены одним и тем же термином «*chef*» («*chef de quartier*»; «*chef de terre*»; «*chef de montagne*»). Предлагаемый нами перевод, обусловленный отсутствием в русском языке адекватного унифицированного термина, учитывает то содержание, которое вкладывается Пуйоном в категорию «*chef*» в двух различных случаях.

¹¹ Ibid. P. 194.

¹² Ibid. P. 183—189, 269—271.

При описании того, как отношения власти отображаются в потестарной организации, возникает следующая проблема: два аспекта власти — социальный и религиозный — в различных этнопотестарных организациях соотносятся по-разному. В иерархиях каждого из этнопотестарных организмов наверху — Владелец великого маргаи (он же всегда и глава деревни). От того, как расположены Владелец маргаи земли и Владелец маргаи горы, зависит форма религиозной иерархии: из трех ступенек; из двух, когда две из трех категорий совмещены, т. е. отнесены к одному лицу, либо из одной, когда все три категории совмещены и отнесены к главе деревни. Пуйон указал на необходимость изучить диссоциацию различных аспектов, или функций, власти — социального и религиозного — в связи с этими тремя категориями в потестарной организации различных племен. При совпадении трех категорий — совмещение социальной и религиозной функций; при различных вариантах несовпадения — различные конкретные варианты диссоциации этих функций. На конкретном материале это выглядит следующим образом. Так, «гора» обычно наделяется сугубо религиозной функцией. «Земля» может наделяться религиозной функцией и при этом находиться в оппозиции к «горе», выполняя как бы опосредствующую функцию между «горой» и Великим маргаи. Кроме того, категория «земли» может совмещаться в реальных общественных отношениях и с социальной функцией¹³.

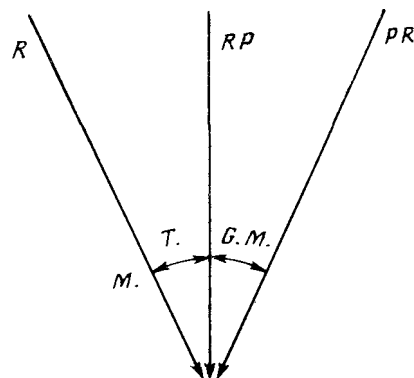


Рис. 1

Чтобы свести различные случаи в единую схему, недостаточно, как явствует из исследования Пуйона, использовать дихотомию социальный/религиозный. Он выдвигает положение о трех семантических осях, по которым власть как таковая, в синкретическом единстве функций, отображается в космологических категориях туземцев. Это такие координатные оси, как ось религиозная (R) и две оси «политико-религиозные» (Пуйон). При этом одна из них — преимущественно религиозная (RP), а другая — преимущественно «политическая» (PR)¹⁴. «Земля» может варьировать от семантической оси R до оси RP — Великий маргаи — от оси RP до PR , и «гора» постоянно располагается на религиозной оси.

Приведенная графическая схема (рис. 1) и варьирует процедуру конструирования модели. Эта модель лежит в основе логической целостности потестарной организации при варьировании формы диссоциации социального и религиозного аспектов власти, которые зафиксированы определенной категорией метаязыка. Три конструированные оси как бы охватывают «степени свободы» в варьировании потестарной организации. Оси в данной схеме — это семантические признаки, посредством которых мышление носителей культуры отображает потестарные отношения в определенной форме потестарной организации.

Подобно анализу Леви-Строса, проведенному им при изучении дуальной социальной организации¹⁵, у Пуйона явственно выделяются три уровня рассмотрения. Это, во-первых, уровень реальных отношений власти, во-вторых, уровень «теорий туземцев относительно их социальной организации» (Леви-Строс)¹⁶ и, в-третьих, уровень модели исследователя. В отличие от Леви-Строса Пуйон ищет подтверждения своей модели не путем мысленного эксперимента, а посредством поиска со-

¹³ Ibid. P. 195—220.

¹⁴ В данном случае мы сохраняем терминологию автора — «политический», чтобы не изменять его обозначений в приводимых ниже схемах.

¹⁵ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 107—146.

¹⁶ Там же. С. 116.

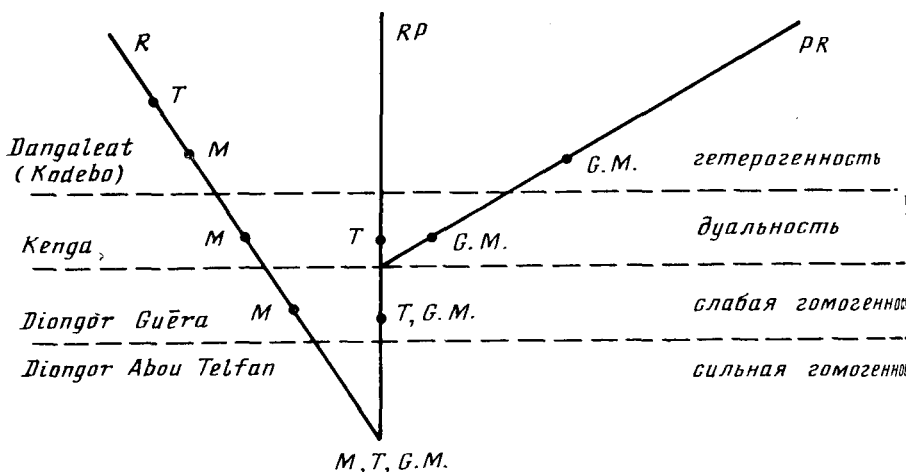


Рис. 2

циологических коррелятов, привлекая характеристики «инфраструктуры». В качестве такого коррелята Пуйон предлагает рассмотреть идеологические представления различных племен об их этническом составе. Для этого он обращается к мифам, трактующим историю племени, в которых соотношение автохтонного и пришлого населения нашло отражение либо в акценте на противостоянии двух персонажей, либо, наоборот, в акценте на тех социальных установлениях, которые обеспечивали равновесие между двумя группами¹⁷. Соотношение структуры и инфраструктуры потестарных отношений в различных племенных общностях показано на рис. 2¹⁸. По каждой горизонтали, отведенной для той или иной племенной общности, соотношены структура ее потестарных отношений и характеристика гомогенности этнического состава. В целом схема объединяет в себе две порядковые шкалы снизу вверх: шкала диссоциации социального и религиозного аспектов власти и шкала этнической гомогенности — гетерогенности. Видно, что степень выраженности признака диссоциации соответствует степени выраженности признака гомогенности.

Соотнесение структуры и инфраструктуры позволяет автору приблизиться к социологическому объяснению той роли, которую играет вариативность потестарной организации. Любая форма диссоциации оказывается институциональным средством уравнивания этнической неоднородности общества. Например, Владетель великого маргаи, которому принадлежит власть социальная, всегда является представителем группы пришлого населения, а при отделении «горы» от Великого маргаи Владетелем маргаи «горы» с принадлежащей ему религиозной властью становится представитель автохтонного населения¹⁹.

Такая интерпретация сконструированной модели была подтверждена и в более поздней работе Пуйона²⁰, посвященной потестарной организации у дагела — еще одного племени из группы аджераи. В отличие от других рассматриваемых Пуйоном племен у дагела «автохтоны» и «пришельцы» попеременно концентрируют в своих руках верховную социальную и религиозную власть. Диссоциация космологических категорий служит институциональным средством того, чтобы каждая из групп попеременно могла, по выражению туземцев, «вкушать главенство» («manger la chefferie») ²¹, а другая в этот период сохраняла бы идентификацию с социально-религиозной функцией «земли».

Последнее подтверждение важно тем, что исследовательская схема, возникшая первоначально на сравнительном материале нескольких

¹⁷ Pouillon G. Fétiches... P. 233.

¹⁸ Ibid. P. 236.

¹⁹ Ibid. P. 235—237.

²⁰ Ibid. P. 245—257.

²¹ Ibid. P. 251.

этнопотестарных организмов, оказывается подходящей и для объяснения механизма целостности одной племенной общности. Модель потестарной организации, которую исследователь строил при допущении «концептуального перехода» (Пуйон) от варианта к варианту, может учитывать реальную вариативность. По-видимому, такая реальная вариативность свойственна процессу институционализации отношений власти.

Модель способа отображения потестарных отношений в определенной форме потестарной организации обладает некоторой прогнозирующей силой. Это обстоятельство объясняется тем, что здесь учтена именно роль мышления носителей культуры. Мышление туземцев должно включать не две, а три оси отсчета.

В проведенном Пуйоном анализе потестарной организации и соответствующих отношений отчетливо сформулированы посылки и выводы, что не характерно для многих структуралистских работ. Благодаря этой пуйоновской ясности вполне можно обозначить границы применимости структурно-семиотической методики и ее определенные возможности. Отметим, что Пуйон игнорирует фактор исторической причинности, в силу чего исключается вопрос о развитии потестарной организации и обусловленности различных ее форм материальными отношениями, специфичными для того или иного социума. Вместе с тем пуйоновский анализ углубляет представление о процессе и способе отражения потестарных отношений в сознании и мышлении их носителей.

В работах Франсуазы Эритье, выполненных также на африканском материале, рассматриваются структуры родства и социальной организации. Основное внимание Эритье уделяет связанной с этим культурной символике, регулирующей практические действия и составляющей часть традиционного мировоззрения. Значительная часть используемых данных получена исследовательницей в результате ее этнографических экспедиций в Верхнюю Вольту.

Одна из основных проблем, которую она изучает, привлекая для этого структурную методику, — это проблема запрета на инцест. Эритье опирается на социологическую трактовку данного запрета, предложенную Леви-Стросом в его работе «Элементарные структуры родства» (1949), где Леви-Строс впервые приписал этому явлению позитивную социальную функцию — служить средством обмена женщинами между мужчинами различных социальных групп. Принимая утверждение Леви-Строса, Эритье совершенно по-новому исследует, как действует запрет на инцест в качестве многоуровневого явления. Она тесно увязывает его символику с обнаружением многоуровневых категорий тождественного и иного.

Исследовательница описала представления туземцев о компонентах — признаках индивида, идентифицирующих его личность²². Идентификация личности, согласно Эритье, происходит многоаспектно, ведущая характеристика — социологическая — принадлежность к патрилинейному линиджу, конкретизированная в имени и социальной роли данного индивида. Кроме социологического смысла категория идентичности у само содержит в себе также и проекцию различия мужского и женского как космологических сущностей, источников разных свойств мира и индивида. Эти две характеристики идентичного оказываются определяющими в моделях запрета на инцест, которые Эритье обнаружила у носителей культуры²³.

В исследовании Эритье, как и у Пуйона, явственно прослеживаются три уровня анализа. На уровне непосредственных этнографических данных исследовательница описывает и группирует ситуации, относимые в традиционных обществах к категории инцеста и — шире — к категории запрещенных сексуальных связей. На уровне «теорий туземцев» Эритье

²² *Héritier F. L'identité samo//L'identité: séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France. P., 1977. P. 51—80.*

²³ *Héritier F. Symbolique de l'inceste et de sa prohibition//La fonction symbolique. P., 1979. P. 209—243.*

эксплицирует символику, используемую у само для очерчивания правил запрета на инцест, и символику, через которую туземцы определяют родственное и иное. И, наконец, на уровне структуральных отношений формулирует взаимозависимости модели инцеста и модели тождественного-иного в данной этнической культуре. Эритье выдвигает следующий постулат, основанный на полевом опыте: для определенной этнической общности совокупность представлений и верований, относящихся к запрещенным сексуальным действиям, связана, во-первых, с системой родства, во-вторых, с пониманием носителями культуры отношений между полами и, в-третьих, с их пониманием биологической организации индивида. Исследовательница стремится обнаружить объединяющую все эти уровни имплицитную «универсальную схему организации»²⁴ и затем показать, что ее можно выразить через категории тождественного и иного.

Из проведенного Эритье рассмотрения случаев запрета на инцест следует, что существует два различных типа инцеста. Инцест в традиционном употреблении этого термина — гетеросексуальное отношение между индивидами, являющимися кровниками либо родственниками. Инцест второго типа, обозначенный у туземцев тем же самым термином, — это различные случаи таких действий, которые подразумевают опосредованное «отношение, объединяющее однополых родственников, которые делают одного и того же сексуального партнера»²⁵. Так, у самих к запрету инцеста второго типа относятся, например, следующие случаи: запрет брать жену из того линиджа, откуда отец либо брат уже взяли жену; запрет на сексуальную связь с женой своего агната (живного); запрет на сексуальные отношения с сестрой своей жены.

Французская исследовательница считает возможным рассмотреть эти две вариации инцеста в качестве двух ветвей с одним и тем же идеологическим основанием. Это выглядит вполне правомочным, поскольку, во-первых, носители изучаемой культуры используют один термин и, по-видимому, у них имеется скрытая единая модель обоих типов запрета на инцест. Во-вторых, разграничение этих типов запрета проведено по объективному существенному основанию: подлежит запрету непосредственное сближение родственников разного пола либо накладывается запрет на опосредованное сближение родственников одного и того же пола.

Далее Эритье переводит анализ на второй и третий уровни, подключая систему отсчета тождественного и иного. Структуральная модель, предназначенная свести воедино два типа инцеста, состоит в следующем. Для различных культур существуют две «логические возможности» (Эритье): стремление к совмещению тождественного либо запрет на это, сочетающийся со стремлением сближать различающиеся элементы. Тождественность индивидов относительно системы родства есть следствие того, что именно в ней взаимодействуют такие две характеристики, как соотнесение параллельной и перекрестной филиации, с одной стороны, и различение по полу при филиации — с другой. В тех культурах, где перекрестная филиация отождествляется с параллельной, различение по полу существенно. При дихотомии перекрестных и параллельных линий половая дифференциация столь существенной не является. В культуре само реализуется вторая «логическая возможность», и в модели регулирования браков имеется противоположение параллельной и перекрестной линий филиации.

После установления второй характеристики, также определяющей тождественность при запрете на инцест (половая принадлежность в дополнение к конкретному месту индивида в системе родства), можно обратиться к символике мужского и женского. Среди множества используемых у само контрарных пар категорий: правое/левое, верх/низ, (горячее и сухое)/(холодное и сырое) и др. центральное место занимает оппозиция горячего/холодного. Сочетание тождественных элементов чередом катаклизмами различного порядка: «Результат встречи двух про-

²⁴ Ibid. P. 217.

²⁵ Ibid. P. 219.

явлений горячего (установление горячего над горячим) — иссушение; установление холодного над холодным приводит к возникновению потопов — воды проливных дождей, наводнений, крови (кровотечений), выделений из организма (при дизентерии). Результаты таких сочетаний тождественного дают себя знать в одном из регистров: метеорологическом, биологическом либо социальном <...> Три регистра тесно связаны»²⁶.

Мужское ассоциировано с горячим, а женское — с холодным. С категорией горячего ассоциированы такие жидкости, выделяемые человеческим организмом, как сперма и молоко, с категорией холодного — кровь. В силу этого женщина в период кормления, а также в различные периоды отсутствия регул ассоциирована с категорией горячего; сексуальные отношения в это время запрещены.

Итак, исходя из ведущих категорий, посредством которых само осмысливают соотношение мужского и женского, можно заключить, что именно представляет собой на уровне «теорий туземцев» отношение тождественного у мужчин и женщин — при том, что они ассоциированы с взаимно исключающими категориями. Женщины также обладают в скрытом виде «жаром» такого же вида, как у их отцов и братьев. Отметка материнского линиджа у ребенка исчезает только спустя три поколения перекрестных браков²⁷.

Наконец, все случаи инцеста второго типа автор полагает возможным объяснить, т. е. реконструировать объяснение носителей культуры, через «встречу» двух одинаковых субстанций. При сексуальной связи мужчины с женой своего кровника встречается «жар» с «жаром» того же самого вида. При сексуальных контактах мужчины с женой брата своей супруги последняя немедленно покидает его, до совершения специальных очистительных обрядов, считая, что рискует вступить в связь со своей субстанцией «жара» (своего брата), хотя и через два опосредующих звена.

Все подобные случаи предполагают также, что носители культуры при установлении того, что именно подлежит запрету, постоянно обращаются к принципу контагиозной магии. Исследовательница это особо отмечает, опираясь на опыт своего полевого наблюдения.

Отметим еще раз, что Эритье изучает в первую очередь символику запрета инцеста, т. е. план мышления носителей культуры, а не сексуальные регулятивы как таковые. В силу этого ее структуральная гипотеза о том, что символика инцеста базируется на категории тождественного, специфичного в данной культуре, оказывается подтвержденной. Эритье подчеркивает, что символика инцеста покоится скорее на «отношении логическом», чем на отношении реального кровного родства.

Какова роль собственно структурной методики в данном исследовании? Исследовательница справилась с поставленной задачей: ей удалось показать и логическое единство различных способов функционирования социальной нормы (запрета на инцест), и роль в этом единстве определенной интеллектуальной системы, специфичной для изучавшейся этнической общности. Подтверждение же структуральной гипотезы оказалось возможным только благодаря тому дополнительному знанию, которое было извлечено Эритье из опыта ее полевого наблюдения.

Собственно методика, по-видимому, не содержит в себе критериев достоверности, и приходится специально изобретать их для конкретной задачи. Это видно из заключительной части анализа как у Эритье, так и у Пуйона.

В работах Николь Бельмон структурно-семиотическая методика применяется к такой традиционной для этнографов проблематике, как ранние верования. Исследовательница опирается на некоторые результаты исследования Леви-Стросом свойств мифологического мышления, но при этом она исходит из собственной оригинальной гипотезы о природе верований как социокультурного явления традиционных обществ.

²⁶ Ibid. P. 234.

²⁷ Ibid. P. 236.

Основополагающее положение Бельмон состоит в том, что верования имеют всегда двойственный характер: для носителей культуры они существуют одновременно и в качестве свидетельств прошлого (верования установлены мифологическими героями, богами, унаследованы от предков, освящены традицией), и как актуальный элемент народного сознания, выявляясь в ритуальной практике, в различных запретах²⁸. Они в качестве объекта изучения верования не сводимы ни к мифам, ни к коллективным представлениям.

Бельмон выдвинула гипотезу, которая призвана учесть специфику природы верований. Эта специфика, согласно гипотезе Бельмон, состоит в их особой психологической природе, особом типе внутреннего напряжения для индивидов. Выявляясь в форме суеверий (*superstitions*), они суть не что иное, как «чистая проекция вонне бессознательных тенденций»²⁹. Ритуальная практика и суеверия выявляют осознаваемую часть верований. Что касается неосознаваемых коллективных представлений, также содержащихся в верованиях, то они, полагает Бельмон, являются «хранилищем индивидуального бессознательного»³⁰.

Предлагаемая исследовательницей трактовка психологической природы верований перекликается с введенным Леви-Стросом сопоставлением символики, используемой в шаманской практике, и символики функционирующей в индивидуальном сознании невротика³¹. Однако Леви-Стросу, привлечение категории бессознательного необходимо для указания вместилища инвариантных логических операций, а не как либо «образного содержания» (Леви-Строс). Бельмон же допускает наличие неких семантических инвариантов индивидуальной психики, «связанных» в коллективных представлениях. Принципиально новая структуралистской методике задача, которую решает исследовательница, — это попытка обнаружить глубинную, не осознаваемую индивидуальной семантику верований, обусловленную связью верований с коллективными представлениями и с мифологией.

В монографическом исследовании «Знаки рождения»³² объектом рассмотрения служит обширный корпус верований и мифов, связанных с детьми, которые родились необычным способом: с детьми, «рожденными в сорочке» (во французском языке это обозначается «рожденные в чепце» — *pés coiffés*) и рожденными ногами вперед (*pés par les pieds*). Бельмон рассматривает преимущественно европейский материал и только в отдельных главах анализирует материал американских, океанских и африканских верований. Решение данной «фольклористической загадки», как считает Бельмон, состоит в том, чтобы за совокупностью разрозненных, а порой и размытых верований и представлений обнаружить глубинные семантические связи.

Процедура конструирования таких связей осуществляется в ее работе, как и у других исследователей, с учетом трех уровней анализа. Так, первым выступает корпус верований относительно детей, «рожденных в чепце», вторым уровнем анализа оказывается семантика «мариинского символизма» и третьим — семантика «фаллического символизма» (Бельмон).

В старинных французских верованиях, а также в верованиях кельтских народов детям, родившимся в «чепце», приписывали сверхъестественные свойства: дар ясновидения, устойчивость к колдовскому воздействию, неуязвимость в бою и др. При этом в совокупности верований «чепец» оказывается наделенным амбивалентным смыслом: наряду с функцией защиты и прогнозом благополучия он также может принести несчастье (раннюю смерть, отсутствие детей).

²⁸ Belmont N. *Fonction de la croyance/L'Homme*. 1973. № 3. P. 73—75.

²⁹ Belmont N. *Superstitions et religion populaire dans les sociétés occidentales/La fonction symbolique*. P., 1979. P. 69.

³⁰ Belmont N. *Fonction...* P. 80.

³¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 179—182; Алексеев В. П. Структурный подход к проблеме бессознательного//Природа. 1974. № 8. С. 98—102.

³² Belmont N. *Les signes de la naissance*. P., 1971.

Однако эта амбивалентность не имеет абсолютного характера: положительная либо отрицательная ценность «чепца» варьирует в зависимости от его признаков, например цвета. Последнее указывает на то, что в верованиях можно выделить два плана: означающее и означаемое³³. В пользу возможности обнаружить объясняющую модель носителей культуры свидетельствует и приписывание ребенку в «чепце» дара метаморфоз у славян³⁴, скандинавов и связанное с этим отождествление «чепца» со второй кожей, подобной коже змеи.

В целях выявления характеристик этой скрытой модели исследовательница рассматривает семантические признаки трех элементов, связывающих плод и новорожденного с матерью: плаценты, плодных оболочек («чепца») и пуповины. Характеризуются следующие их признаки: соединение с новорожденным либо отделение от него; положительная либо отрицательная ценность данного элемента в верованиях. Оценивается постоянный или переменный характер этих признаков у различных элементов (переменный характер по обоим признакам — только у «чепца»). Из сопоставления способов сохранения, а также способов последующего магического использования плаценты, пуповины либо «чепца» видна особенная роль действия соединения именно в случае «чепца» — надеть «чепец» либо посмотреть на него, либо съесть его пепел.

МАТЕРИНСКАЯ ЗАЩИТА

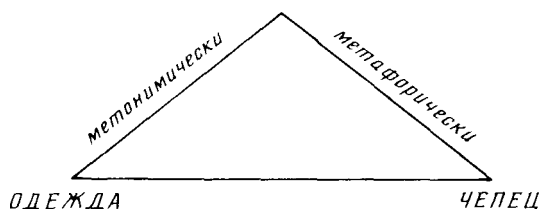


Рис. 3

На основании этого Бельмон в порядке гипотезы формулирует структуральное отношение: факт рождения в «чепце» эквивалентен соединению двух элементов, которые обычно разделены: ребенок и плодные оболочки³⁵.

Данное отношение, если следовать трактовке верований, предложенной Бельмон, составляет их бессознательную часть. Аналогичным образом для корпуса верований относительно детей, рожденных ногами вперед, формулируется следующее отношение: в противоположность рождению, которое есть переход вперед головой, смерть есть переход вперед ногами³⁶. Проверка и конкретизация сформулированных Бельмон отношений, которые как таковые отсутствуют в коллективных представлениях (т. е. в осознаваемой части верований), идет далее путем обращения к мифологии.

В кельтских мифах «чепец» связан с мотивом второго рождения (спасение ребенка, выброшенного в море; усыновление ребенка, помещенного в сумку для провизии). Кроме того, «чепец» символически выполняет для родившегося в нем ту же функцию защиты, что и мать. В силу этого «материнский символизм» — своеобразная модель защитных свойств «чепца», имеющаяся у носителей культуры и зафиксированная в семантике мифов.

Структуральное отношение теперь конкретизируется. «Чепец» метафорически связан с защитой (в качестве утробной оболочки), с функцией защиты метонимически связана одежда (магический оберег), а «чепец» — разновидность одежды. Исследовательница изображает это в

³³ Ibid. P. 63—66.

³⁴ Автор ссылается на исследование Р. Якобсоном славянских верований: *Jakobson R. The Isleslav Epos//Memories of the American Folklore Society. 1947. V. XLII. P. 13—86.*

³⁵ Belmont N. Les signes. P. 72.

³⁶ Ibid. P. 135.

виде треугольника связей³⁷ (рис. 3). Бельмон полагает, что персонажи Красной шапочки и другие персонажи в чудесном головном уборе подтверждают эту схему.

Более глубинная семантика «чепца» состоит в том, что он символизирует фаллос. Автор приходит к этому в результате интерпретации образа ребенка в «чепце». Сперва в одно семантическое поле попадают облаченные в плащ с капюшоном фигурки — изображения детского безжества здоровья; сказочные карлики в плащах, которые делают их обладателей невидимыми; наконец, фигурки в капюшонах, наделенные фаллосом. Затем сюда же подключается сказочный сюжет о человеке, который убивал брадобреев, узнававших, что у них под сохранившимся от рождения «чепцом» — червь. Автор считает, что эквивалентность ребенка в «чепце» и червя, находящегося в том же положении, следует рассмотреть с учетом еще одного термина, эквивалентного им обоим: «Ребенок в чепце подобен фаллической фигуре в капюшоне, которая подобна червю под чепцом»³⁸.

Из последней формулы выводятся эквивалентности предметов, каждый из которых оказывается в позиции содержимого: ребенка, фигурки с фаллосом, червя. Итак, ребенок в «чепце» становится символически изображением penis'a, а «чепец» — крайней плотью.

Привлечение североамериканских верований и мифов позволяет соединить семантику детей, рожденных в «чепце», и детей спрятанных. Второе рождение, которое присуще детям в «чепце», оказывается не чем иным, как символическим испражнением, а ребенок и его «чепец» — экскрементами.

Бельмон завершает отыскание структуральных характеристик образа, как только оно доведено до обнаружения тех семантических констант, которые, по Фрейду, присущи бессознательному слою индивидуальной психики. Аналогично и анализ верований относительно рождения вперед ногами венчается отысканием глубинной эквивалентности ножек новорожденного penis'у его отца и акта такого рождения — кастрации отца.

Итак, из проведенного изучения «знаков рождения» видно, что семантика верований данного круга действительно имеет сложный многоуровневый характер. Применение семиотического принципа истолкования позволяет обнаружить некоторые логические связи, не выраженные в явном виде в осознаваемых коллективных представлениях.

Однако с утверждением автора о том, что «материнский символизм» опирается на систему фаллической символики (которая в свою очередь, как признает Бельмон, существует «только на уровне нашей интерпретации»³⁹), трудно согласиться, оно неубедительно для читателя, не приверженного психоаналитической трактовке индивидуального бессознательного. Никакого этнографического подтверждения связи символики, конструируемой на структуральном уровне анализа, с символикой, принадлежащей уровню «теорий туземцев», Бельмон не дает. В силу этого, а также ввиду некритического использования психоаналитических идей конечные результаты применения методики не представляются достоверными.

Предпринятый нами обзор приводит к следующим выводам общего характера. В работах последователей Леви-Строса структурно-семиотическая методика получила определенное уточнение, более отчетливо проявились ее эвристические возможности и границы приложения к изучению социокультурных явлений традиционных обществ. Сильная сторона методики, как мы постарались показать, состоит в том, что она позволяет углубить представление о внутренней логической связности того или иного многоаспектного явления, и в частности о роли мышления носителей культуры в воспроизводстве данного явления. При этом оста-

³⁷ Ibid. P. 88.

³⁸ Ibid. P. 95. Такое допущение достаточно остроумно, однако автором никак не обосновывается. Нам оно не представляется убедительным.

³⁹ Ibid. P. 196.

ется нерешенным вопрос о способах проверки достоверности получаемых результатов, в особенности если исследователю не удастся отыскать этнографического подтверждения тем связям, которые конструируются на уровне структуральной модели. Зачастую получается так, что способ проверки исследователю-структуралисту приходится отыскивать *ad hoc*, причем лишь на заключительной стадии исследования. Проверка результатов при этом оказывается принципиально невозможной.

А. М. Хазанов

ЗАРОЖДЕНИЕ ЭТНОГРАФИИ В АНГОЛЕ, МОЗАМБИКЕ И ГВИНЕЕ-БИСАУ

Завоевание народами Анголы, Мозамбика и Гвинеи-Бисау национальной независимости положило начало глубоким социально-экономическим преобразованиям, которые сопровождаются значительными переменами в сфере идеологии и культуры. Важной составной частью духовного раскрепощения является зарождение национальной этнографии, что отражает рост общественного сознания, стремление глубже изучить историю, культуру и национальные обычаи народов этих стран — бывших колоний Португалии.

Научное исследование проблем этнографии народов португалоязычных стран Африки — вообще дело сравнительно недавнее. Можно говорить лишь о самой первой, начальной фазе накопления и осмысления этнографических знаний в Анголе, Мозамбике и Гвинеи-Бисау. Ни в одной из этих стран этнография еще не оформилась как самостоятельная дисциплина, не существует научно-исследовательских центров, специально изучающих этнографию. Этнографическая наука не отпочковалась от других смежных научных дисциплин (демографии, истории, социологии, философии, географии); этнографические данные, как правило, содержатся в исследованиях, имеющих широкий обществоведческий характер.

На возникновение национальной этнографии в португалоязычных странах Африки оказывают значительное воздействие три главных фактора: 1) наличие у африканских народов донаучных традиционных истории и фольклора, передаваемых в устной форме от поколения к поколению; 2) влияние этнографической, исторической и географической науки Португалии, всегда проявлявшей большой интерес к своим заморским владениям; 3) идеология национально-освободительной борьбы, революционно-демократическая по своему содержанию, испытывавшая существенное воздействие идей научного социализма. Рассмотрим действие этих факторов более подробно.

Как и в других странах Африки, историко-этнографические знания в Анголе, Мозамбике и Гвинеи-Бисау в течение многих веков передавались от старших поколений к младшим в устной форме, в виде различных преданий, легенд и генеалогий правящих родов. Хранителями племенных традиций и относящегося к ним фольклора были старейшины, у некоторых народностей — профессиональные сказители.

Еще в первой половине XIX в. португальцы не знали точных границ своих владений в Африке. И уж совсем неопределенным было у португальцев представление о глубинных районах колоний. До 70-х годов XIX в. лишь отдельные европейские торговцы, землепроходцы и миссионеры проникали во внутренние области Анголы. Некоторые из них, такие, как венгр Ласло Мадьяр, изучали страну и записывали свои наблюдения.

Большую научно-исследовательскую работу в 1877—1879 гг. провел португальский путешественник А. А. да Роша Серпа Пинту. Во главе

экспедиции он прошел от Бенгелы до верховьев р. Замбези. Серпа Пату одним из первых пересек Африку от океана до океана, закончив свой путь в Натале (Южная Африка). Наряду с географическими данными он записывал и свои этнографические наблюдения.

Исследование северо-востока Анголы (район Лунда) к середине 90-х годов XIX в. провели немецкие путешественники А. Э. Любк, П. Погге и Ю. Шютт. Однако более или менее знакомой европейцам территория Анголы стала не ранее 1915 г. ввиду того, что полностью колонизованным оставалось только побережье.

Пионером этнографии Анголы был португальский ученый Феррейра Диниш, который на основе серьезных полевых исследований составил первую научно обоснованную этническую картину страны. Крупнейшим специалистом по этнографии Анголы является также португалец Жозе Рединья, долгие годы живший и работавший там. Он основал музеи в Дунду и читал лекции в университете в Луанде. После завоевания Анголой независимости Ж. Рединья переехал в Португалию, но вскоре по специальному приглашению правительства НРА вновь вернулся в Анголу и продолжал преподавать в Луандском университете. Перу Ж. Рединья принадлежит ряд фундаментальных трудов, в которых глубоко исследованы важные проблемы этнографии Анголы¹. Так, он убедительно доказал, что бантуязычные народы, составляющие большинство населения, а также бушменские группы образуют автохтонное население страны².

Некоторые этнографические сведения о народах Мозамбика можно обнаружить в сочинениях португальцев Жерониму Ромеро, Жуана де Азеведо Коутинью и майора Пери да Камара³, а также в работах английских исследователей XIX в. Чонси Мэплеса и Джона Кирка⁴ и особенно в сочинениях английских путешественников Давида Ливингстона и др.

Наряду с полезной информацией, относящейся к этнографической характеристике народов севера Мозамбика, в этих сочинениях содержатся крайне предвзятые, тенденциозные оценки и суждения, отражающие европоцентристскую ограниченность мировоззрения их авторов.

Более серьезные этнографические исследования стали проводиться в Мозамбике после того, как в 1917 г. была официально завершена оккупация («замирение») северной части страны, а в октябре 1929 г. португальцы установили прямой контроль, взяв в свои руки управление компанией Ньяса. В статье, вышедшей в 1935 г. в «Главном бюллетене колонии», Ж. да Силвейра привел интересные данные о первых годах действия системы прямого управления⁵. Другая статья, опубликованная в этом бюллетене, дает некоторую статистическую информацию о населении района Муэда в 1930 г.⁶

В 50-е годы XX в. народ маконде стал объектом пристального изучения со стороны серьезных португальских этнографов, среди которых в первую очередь следует назвать Жоржи Диаша. Результатом его многолетних исследований стало опубликование фундаментального четырехтомного труда, содержащего в целом объективную и обстоятельную этнографическую характеристику этого этноса⁷. Труд Ж. Диаша до сих

¹ *Redinha José*. Distribuição étnica de Angola. Luanda, 1974; *idem*. Etnias e cultura de Angola. Luanda, 1974.

² *Idem*. Distribuição étnica de Angola. P. 8.

³ *Jeronimo Romero*. Memória acerca do distrito de Cabo Delgado. Lisboa, 1856; *Coatiminho João*. Nyassa a Pomba: os territórios da companhia do Nyassa. Lisboa, 1893; *Canara Perry da*. Africa Oriental. Lisboa, 1893.

⁴ *Maples Ch.* Makua Land, between the Rivers Rovuma and Luli//Proceedings of the Royal Geographical Society. New Series. № 4. L., 1882. P. 79—87; *Kirk J. A*. Visit to the Munego District, near Cabo Delgado//Ibid. № 21. L., 1877. P. 588—589.

⁵ *Silveira Jonas da*. Quatro anos do governo em Cabo Delgado//Boletim geral das Colónias. № 117. V. II. Lisboa, 1935.

⁶ (Anónimo). Região dos Macondes//Ibid. № 110—111. V. X. Lisboa, 1934. P. 252—254.

⁷ *Dias Jorge*. Os Macondes de Moçambique. 4 vols. Lisboa, 1964—1970.

пор остается лучшим в мировой литературе исследованием этнографии и истории маконде⁸.

Многие португальские путешественники и миссионеры (а позднее и ученые) приводят в своих трудах отдельные сведения об этнографии и языках народов португальских колоний. Среди них встречались и подлинные друзья африканцев, непредвзято, с симпатией относившиеся к африканской народной культуре и многое сделавшие для ее изучения. Наиболее яркий пример — деятельность писателя и историка Каштру Сороменью (1910—1968 гг.). По происхождению португалец, он родился в Мозамбике, а затем всю жизнь посвятил исследованию и пропаганде культуры народов Анголы. Каштру Сороменью провел большую работу по сбору и обработке произведений устного народного творчества в этой стране. На основе народных легенд он написал книгу, которая была издана и в СССР⁹. В ней содержится значительный этнографический материал, касающийся происхождения и истории ряда племен, брака и семьи, систем родства, племенных обычаев, жилища, одежды этносов, населяющих Анголу¹⁰.

Именно лучшие португальские ученые оказали наибольшее влияние на формирование мировоззрения первых африканских историков, социологов и этнографов в этих странах. Однако такие прогрессивно мыслящие португальские интеллигенты составляли лишь незначительное меньшинство среди ревностных апологетов колониальной политики Португалии, пытавшихся доказать неполноценность и неспособность народов негроидной расы к самоуправлению. Очень точную характеристику сочинений такого рода дал известный французский историк Р. Пелисье. Он писал, что авторы этих работ — «главным образом любители, типичными представителями которых являются миссионер, у которого много свободного времени и государственных средств, и чиновник, интересующийся старыми бумагами, уцелевшими от жестокости людей и прожорливости термитов. Ни для кого не секрет, что результаты труда тех и других — это история или скорее колониальные хроники, ограничивающиеся восхвалением славных предков колонизаторов и цивилизаторской миссии Португалии. Такие писатели признают какие-либо достоинства за африканцами только в тех случаях, когда этим можно подчеркнуть достоинства завоевателей. Так, они признают храбрость народов овамбо или нгуни, поскольку это свидетельствует о храбрости майора Алвиш Росадаша, генерала Перейры де Эсы, Моусинью Албукерки и других „героев“ школы Антониу Эниша»¹¹ (Антониу Эниш — португальский ко-

⁸ Ibidem.

⁹ Истории черной земли. Сказки и легенды Анголы. М., 1975.

¹⁰ Определенный вклад в изучение этнографии народов португальских колоний внесли иностранные непортугальские ученые. Так, англичанин М. Чайлдз опубликовал ценный труд по этнографии овимбунду в Анголе. Американец Э. Элперс исследовал историю яо, К. Эстерман (миссионер и этнограф) изучал племена, живущие в юго-западной части Анголы; англичане Д. П. Абрэхэм и Д. Бич собрали и проанализировали устный народный эпос народов языковой группы шона в Восточной Африке, на основе которого им удалось восстановить историю ранних миграций шона и создания ими государства Мономотата. Представляет интерес диссертация немецкого ученого Лизенганга о народе нгуни. Много сделали для изучения этнографии народов Анголы и Мозамбика англичане Р. Бирмингем, А. Айзаакмэн, Р. Саммерс, Л. Томпсон, бельгиец Ж. Вансина. См.: *Childs G. M. Umbundu Kinship and Character*. Oxford, 1949; *Alpers E. Dynasties of the Mutapa — Rozwi Complex//The Journal of African History* (далее — JAH), L., 1970. V. XI. № 2; *Estermann C. Etnografia do sudoeste de Angola*. Luanda, 1961; *Abraham D. P. The Early Political History of the Kingdom of Muenemutapa//History in Tropical Africa*. Salisbury, 1962; *idem. Maramuca: an Exercise in the Combined Use of Portuguese Records and Oral Tradition//JAH*, 1961. V. II. № 2; *Birmingham D. Trade and Conflict in Angola: the Mbundu and Their Neighbours under the Influence of the Portuguese 1483—1790*. Oxford, 1966; *Isaacman A. The Origin, Formation and Early History of the Chikunda//JAH*, 1972. V. XIII. № 3; *Summers R. Zimbabwe. A Rhodesia Mystery*. Nelson, 1963; *idem. The Southern Rhodesian Iron Age//JAH*, 1961. V. II. № 1; *idem. Ancient Mining in Rhodesia*. Salisbury, 1969; *Vansina J. Introduction a l'ethnographie du Congo*. Kinshasa etc., 1966; etc.

¹¹ *Pelissier R. Comments on Recent Historical Writings Concerning Angola and Mozambique//The Historiography of Southern Africa*. P., UNESCO, 1980. P. 46.

лонияльный администратор, осуществивший в Мозамбике ряд реформ (А. Х.).

На формирование мировоззрения первых африканских социологов, этнографов значительное воздействие оказали концепции португальской буржуазной историографии, особенно доктрина «тропикализма». Последняя в наиболее полном виде развита в сочинениях бразильского социолога и историка Жилберту Фрейре¹². Согласно этой концепции, португальцам присущи некие особые социально-психологические свойства. Они якобы заключаются в отсутствии всяких предубеждений, в умении приспосабливаться к чуждой им социальной среде (особенно в условиях тропиков) и преобразовать ее посредством биологической и культурной ассимиляции.

Проводниками подобного воздействия прежде всего были научно-исследовательские центры, созданные португальцами непосредственно в Африке. Поскольку колонизаторы для удержания в подчинении порабощенных народов нуждались не только в военной силе, но и в определенном комплексе знаний об этих странах и их населении, они открыли в Анголе и Мозамбике ряд небольших научно-исследовательских учреждений: сначала были созданы архивы (в Анголе — в 1933 г., в Мозамбике — в 1940 г.), музеи, а в 1955 г. в обеих колониях — институты научных исследований¹³. Особенно надо отметить научную деятельность второго по величине в Африке (после Каирского) музея Дунду (в Луанде), созданного на средства алмазодобывающей компании «Диаманте». Во главе некоторых из названных научных центров стояли известные португальские ученые. Так, директором института в Луанде был Ф. И. Ниш, а музей в Дунду в течение 23-х лет (с 1936 по 1959 г.) возглавлял Ж. Рединья, главная работа которого об этническом составе Анголы выдержала восемь изданий (последнее — в 1974 г.)¹⁴. Ряд работ по этнографии народов Гвинеи-Бисау был выпущен существовавшим в этой стране Центром исследований Португальской Гвинеи¹⁵.

В самой Португалии определенную работу по изучению истории африканских колоний проводил Центр изучения истории заморских территорий (в частности, по изданию исторических источников периода португальской колонизации). Так, с 1962 г. началась публикация архивных материалов на английском и португальском языках под названием «Документы о португальцах в Мозамбике и Центральной Африке 1477—1840». В них содержатся многочисленные ценные сведения об истории и этнографии народов Мозамбика, Замбии, Зимбабве и т. д.

Следует иметь в виду, что в период колониального господства Португалии все эти научно-исследовательские центры были призваны обслуживать колониальный режим, содействуя более эффективной эксплуатации природных и человеческих ресурсов. Для подавляющего большинства научных работ, написанных португальскими этнографами, историками, социологами и лингвистами в период колониализма, характерны идеи расового превосходства, расистского пренебрежения к истории и культуре африканских народов и муссирование тезиса о миссии «цивилизаторской миссии Португалии в Африке». Один историк справедливо заметил в связи с этим: «Португальцы любят историю, а только свои мифы»¹⁶.

В таких работах «уникальность» заморской политики Португалии обосновывалась ссылками на фрейдистскую теорию психоанализа, к которой опиралась теория «лузо-тропикализма». «Лузо-тропикалистские» идеи оказали значительное влияние на развитие исторической этнографической мысли в Анголе.

¹² *Freyre Gilberto. The Portuguese and the Tropics. Lisboa, 1961.*

¹³ *Angola. Reconstrução Nacional. P., s. d.*

¹⁴ *Redinha José. Distribuição étnica de Angola.*

¹⁵ См.: например: *Santos Lima A. J. Organização econômica e social dos Bijagós. Lisboa, 1947; Martins de Meireles S. Mutilações étnicas dos Manjacos. Bissau, 1960.*

¹⁶ *Archives de l'UNESCO, Gabcrone, 1977. P. 1.*

Немногочисленные ученые-африканцы не имели возможностей для научной работы; как правило, они бывали вынуждены эмигрировать из-за политических преследований. Так, первый президент ФРЕЛИМО Эдуардо Мондлане (1920—1969 гг.), получив солидное образование социолога и этнографа и находясь долгие годы вдали от своей родины, создал ряд оригинальных научных трудов по истории Мозамбика¹⁷. Типична и судьба крупного ангольского социолога Энрике Лопиш Герры, проведшего 8 лет в салазаровской тюрьме Пенише и написавшего там свое исследование¹⁸. Если принять во внимание все эти факты, а также исключительную культурную отсталость африканских колоний Португалии, легко понять, почему формировавшиеся в ходе освободительной борьбы общественные науки Анголы, Мозамбика и Гвинеи-Бисау с самого своего рождения вели упорную борьбу против концепций буржуазной исторической науки Португалии, и прежде всего против теории «лузо-тропикализма».

Большое значение для пробуждения национального самосознания ангольцев, создания предпосылок для развития у них национальных исторических и этнографических исследований имело начавшееся в 1948 г. культурно-просветительское движение под лозунгом «Идем открывать Анголу». Его рупором стал журнал «Менсажень» («Послание»). По инициативе А. Нето, А. Кабрала, М. де Андраде и поэта с о-ва Сан-Томе Ф. Ж. Тенрейру в 1951 г. в Лиссабоне был создан Центр африканских исследований, где молодые африканские патриотически настроенные интеллигенты из колоний Португалии устраивали дискуссии по проблемам истории, этнографии, культуры, будущего своих стран. Общими характерными мотивами, пронизывавшими все произведения, печатавшиеся в «Менсажени», были не только патриотизм и национальное чувство, но и страстный призыв к борьбе за освобождение. После выхода четырех номеров журнал «Менсажень» был запрещен колониальными властями, а издававшие его лица подверглись репрессиям.

В Мозамбике движение за возрождение африканской истории и культуры возглавили писатели Жозе Кравейринья, Ноэмия де Соуза, Марселлину Душ Сантуш и Сержио Виейра, группировавшиеся вокруг журнала «У Браду» («Крик»)¹⁹.

Деятельность первых интеллигентов-просветителей в 40—50-е годы XX в. пробуждала в широких кругах африканцев интерес к своему историческому прошлому, культуре, традициям, языкам, создавая таким образом благоприятный общественный климат для становления национальной историографии и этнографии.

Можно сказать, что истоками национальной этнографии в Анголе, Мозамбике и Гвинеи-Бисау были, с одной стороны, политические идеи руководителей революционно-демократических партий, а с другой — специальные публикации африканских авторов, вышедшие в эмиграции. В речах и статьях Э. Мондлане, А. Нето, А. Кабрала и других лидеров национально-освободительной борьбы не только разъяснялись программные документы движения, его стратегия и тактика, но и подвергались глубокому анализу социально-экономическое положение соответствующих стран, их классовая и этническая структура, исторические корни движения сопротивления²⁰.

В книге Э. Мондлане «Борьба за Мозамбик» вскрыты специфические особенности португальского колониализма, показаны причины его кризиса, выявлены социально-экономические и исторические предпосылки национально-освободительного движения, а также дана характеристика различных этнических компонентов, составляющих население Мозамбика (африканцев, мулатов, выходцев из Азии и белых). Э. Мондлане

¹⁷ Мондлане Э. Борьба за Мозамбик. М., 1972.

¹⁸ Guerra Henrique. Angola: estrutura econômica e classes sociais. 1. edição. S. I., 1975.

¹⁹ См. Рязова Е. А. Португалоязычные литературы. М., 1972. С. 206.

²⁰ Мондлане Э. Указ. раб.; Кабрал А. Революция в Гвинее//Избранные статьи и речи. М., 1973; Pensamento político do camarada Presidente Agostinho Neto. S. I. S. d.

убедительно опровергает утверждения португальских апологетов концепции «ассимиляции», характеризовавших ее как либеральную и имеющую ничего общего с расизмом. В соответствии с ней каждый житель Португальской империи имел возможность приобщиться к европейской цивилизации и получить равные с португальцами права независимо от цвета кожи. На самом деле, как правильно заключает Э. Мондлане, она является по своей сути расистской концепцией. «Одно из нестыковочных противоречий этой системы,— пишет Э. Мондлане,— состоит в том, что хотя с „ассимилированным“ африканцем обращаются иначе, чем с белым, от него самого ожидают полного отождествления себя с белым».

Конечная цель политики ассимиляции — превратить незначительное число африканцев в „почетных белых“. Но в таком случае нельзя говорить об отсутствии расизма»²¹. В своей книге Э. Мондлане с сожалением констатировал, что изучение социально-этнического состава населения Мозамбика в условиях колониального режима было трудно проводить из-за отсутствия широких полевых исследований. Колониальные власти ставили преграды на пути подобных попыток, а это, как правильно подмечает Э. Мондлане, доказывало, что власти прекрасно понимали, что созданная ими теория не подтверждалась фактическими данными. Автор приводит сведения (взятые из изданной в 1964 г. в Лиссабоне монографии «Социальный прогресс в Мозамбике»), согласно которым население Мозамбика делилось на три категории: 1) меньшинство (около 2,5% общей численности населения), включавшее индейцев, выходцев из Азии, мулатов и небольшое число африканцев, которые вели европейский образ жизни и были почти полностью урбанизированы; 2) вторая небольшая группа (3,5% населения) включала представителей разных рас, но преобладали в ней африканцы (эта группа населения была сосредоточена вокруг крупнейших городов). Африканцы, принадлежавшие к ней, были выходцами из деревень, иногда они теряли связь со своим племенем, порывая, таким образом, хотя бы частично с его культурными и социальными традициями, и обычно становились пролетариями; 3) третья и самая большая группа (94% населения) состояла в подавляющем большинстве из африканцев; это были крестьяне, жившие в условиях натурального хозяйства (лишь некоторые из них выращивали товарные культуры) и норм обычного права²².

Работа Э. Мондлане до сих пор имеет большую научную и политическую ценность. Сохраняют свою актуальность содержащиеся в ней анализ социально-этнической структуры населения Мозамбика и убедительная критика теорий «ассимиляции» и «лузо-тропикализма». Э. Мондлане доказал их ненаучность, поскольку португальские колонизаторы всегда практиковали расовую дискриминацию в отношении колонизованных народов и расизм проник во все сферы общественной жизни португальских колоний²³.

Выдающийся вклад в изучение социально-этнической структуры африканского общества (прежде всего Гвинеи-Бисау и Островов Зеленого Мыса) внес Амилкар Кабрал. Он был не только революционером, основателем партии ПАИГК, но и выдающимся ученым. Во многих научных и публицистических работах Кабрала рассматриваются наряду с политическими, социальными, экономическими и историческими проблемами также и вопросы, имеющие непосредственное отношение к этнографической науке. Ряд статей и речей А. Кабрала был издан на португальском языке отдельной книгой²⁴. В докладе на семинаре в Центре имени Ф. Фаона (Милан, 1964 г.) А. Кабрал подробно рассмотрел роль различных классов и групп в национально-освободительном движении. Он дал тонкий анализ социально-этнической структуры населения Гвинеи-Бисау, показав, что до независимости здесь не было четкой социальной дифференциации. Исходя из этого, А. Кабрал разработал свою зна-

²¹ Мондлане Э. Указ. раб. С. 48.

²² Там же. С. 36.

²³ Там же.

²⁴ Кабрал А. Указ. раб.

менитую концепцию «нации-класса». В интервью 28 октября 1971 г. А. Кабрал заявил: «...наша борьба по существу основывается не на классовой борьбе, а скорее на борьбе, которую ведет наша нация-класс против правящего класса Португалии..., через эту борьбу мы формируем нашу африканскую нацию, которая... еще как следует не оформилась из-за проблем многих этнических групп и всевозможных барьеров, созданных колониалистской властью: барьеры между „туземцами“ и ассимиладуш (мулаты и африканцы, имевшие права португальского гражданства.— А. Х.), между горожанами и крестьянами и т. п. Мы создаем нашу Африканскую Нацию, которая обретает все большее самосознание»²⁵. Большой интерес представляют мысли А. Кабрала о роли культуры в национально-освободительном движении. Он считал, что «культура лежит в самой основе освободительного движения, и только те общества способны мобилизоваться, организоваться и бороться против иностранного господства, которые сохраняют свою культуру». А. Кабрал определял освободительную борьбу как одно из проявлений национальной культуры²⁶. По его мнению, множественность социальных, и в частности этнических, категорий усложняет определение роли культуры в освободительном движении. Однако несомненно, считал А. Кабрал, что сложность и важность культурных проблем проявляются во всей полноте только в процессе борьбы. «В ходе борьбы руководители освободительного движения... и народные массы... повышают свой культурный уровень: они приобретают более широкое знание действительности своей страны, освобождаются от комплексов и классовых предрассудков, расширяют границы своего кругозора, ломают этнические барьеры, укрепляют свое политическое сознание, более активно включаются в жизнь своей страны и всего мира»²⁷. При создании партии ПАИГК А. Кабрал учитывал специфику социально-этнической структуры населения страны. В случае Гвинеи-Бисау, как отмечал А. Кабрал, противоречия на уровне классов были не очень значительными. Народ баланте, например, вообще не имел классовой стратификации, у фула, манджак, мандинго она была выражена весьма нечетко. Такая социальная структура, относительное отсутствие четко выраженной классовой дифференциации обусловили своего рода «консенсус» всех слоев коренного населения в отношении колониализма. Учитывая все это, А. Кабрал считал возможным создать в Гвинее-Бисау партию, а не национальный фронт или движение, состоящее из различных элементов, как это имело место в Анголе и Мозамбике.

Богатейшее научно-теоретическое наследие А. Кабрала помогает народам африканских стран яснее и глубже осознать те проблемы, которые стоят перед ними на пути к социальному и духовному прогрессу.

Понимая важность идеологического воспитания борцов за независимость на героических традициях африканских народов, а также роль исторических знаний в становлении нового человека, Народное движение за освобождение Анголы (МПЛА) и Фронт освобождения Мозамбика (ФРЕЛИМО) создали в эмиграции небольшие научные учреждения, имевшие целью разработку актуальных проблем истории, социологии, культуры. МПЛА основало в Алжире Центр ангольских исследований, а ФРЕЛИМО открыл в Дар-эс-Саламе Мозамбикский институт, который поначалу был учебным заведением, где обучались дети партизан, но затем стал вести определенную исследовательскую работу. Именно немногочисленные сотрудники этих учреждений подготовили первые сводные работы по истории своих стран, написанные с новых методологических позиций, близких к историческому материализму.

Весной 1964 г. рабочая группа по истории и этнологии Центра ангольских исследований опубликовала первый научно-популярный труд—

²⁵ The African Liberation Reader. L., 1982.

²⁶ Кабрал А. Указ. раб. С. 252—253.

²⁷ Там же. С. 254.

элементарный этноисторический очерк Анголы, принадлежащий Э. Абраншиша²⁸. В обращении к читателям, бойцам партизанских рядов, автор подчеркивает настоятельную необходимость овладения научными знаниями: «Чтобы революция победила, нужна всеобщая библизация масс. Знание организации ангольского общества, а также его экономической базы, истории и этнографической структуры имеет существенное значение для научного руководства ангольской революцией». Автор рассматривает свою небольшую книжку в качестве учебного пособия для участников вооруженной антиколониальной войны, необходимого для их революционного воспитания и овладения властью.

В 1965 г. тот же научный коллектив издал в Алжире «Историю Анголы», в которой значительно полнее и глубже освещалось прошлое страны. Книга затем неоднократно переиздавалась и после провозглашения Народной Республики Ангола стала основным учебным пособием для школ и вузов, а также широко используется в идеологической работе²⁹. Большое внимание в ней уделено социальным вопросам; ключительная фраза звучит так: «История Анголы, как и всякой другой страны, есть история борьбы классов в различных формах»³⁰.

Несколько позже, чем в Анголе, появляются первые обобщающие работы африканских авторов по истории Мозамбика. В 1971 г. от имени образования и культуры ФРЕЛИМО издал «Историю Мозамбика». Во Введении указывается, что при написании истории Мозамбика авторы избрали единственно возможный метод, который соответствует режиму, существующему в стране историческому периоду, — метод революционной историографии, искажавшей прошлое африканских народов; она рассматривала его только под углом зрения португальской колонизации, будто история Мозамбика начинается лишь с появлением европейцев. На самом деле мозамбикский народ всегда имел, как и другие народы мира, свою собственную историю. «Поэтому, — пишут авторы, — мы будем стремиться изучать историю Мозамбика с мозамбикской точки зрения, или, другими словами, базируясь на истории мозамбикского народа».

Хронологические рамки книги — от первобытно-общинного строя эпохи империализма (до 1900 г.). Общественный строй доколониального Мозамбика характеризуется как феодальный, хотя конкретно классовая структура общества не исследуется. Глубокое влияние на историю народов этого региона оказало существовавшее более восьми столетий в бассейне рек Замбези и Лимпопо государство Мванамутал (Мономотапа), которое в течение веков сдерживало натиск португальских колонизаторов.

Заслуживает внимания также книга ангольского исследователя А. Боавида «Ангола: пять веков португальской эксплуатации»³². А. Боавида окончил лицей в Луанде, а затем медицинский факультет университета в Порту (Португалия). После он стажировался в университетах Барселоны и Праги, а в 1955 г. вернулся в Анголу. В 1960 г. разгар салазаровских репрессий А. Боавида эмигрировал в Гвинею (Нижнюю), вступил в МПЛА и был назначен президентом Добровольного ангольского корпуса помощи беженцам в Заире. В 1963 г., когда власти Заира запретили деятельность этой организации, А. Боавида переехал в Марокко, где занялся исследованиями по истории Анголы, результатом чего явилась вышеупомянутая книга, первоначально изданная в 1966 г. на французском языке. С 1966 г. и вплоть до своей трагической гибели в 1968 г. А. Боавида лечил раненых партизан и был директором службы медицинской помощи Восточного фронта.

²⁸ *Abranches Henrique. Elementos para o estudo etno-histórico de Angola.* Alger, 1964.

²⁹ *História de Angola.* 11 edição. Luanda, 1976.

³⁰ *Ibid.* P. 157.

³¹ *História de Moçambique.* FRELIMO, 1971.

³² *Boavida Americo. Angola. Cinco seculos de exploração portuguesa.* Lisboa, 1981.

Книга А. Брауна посвящена анализу политического, исторического, экономического и международного аспектов колониального режима, установленного Португалией в Анголе. Во второй части работы имеется раздел, посвященный истории европейской общины в Анголе. Автор приводит интересные данные, характеризующие динамику европейского населения с 1830 по 1962 г. По его сведениям, с 1900 по 1962 г. европейское население Анголы увеличилось с 21 тыс. до 122 тыс. (не считая колониальных войск)³³. В 1960 г. в Анголе на 22 африканца приходилось 1 белый.

Ценные сведения по демографии и этнографии Анголы приведены в обстоятельной монографии Карлуша Роша Дилолва «Вклад в экономическую историю Анголы»³⁴. Главная тема книги — эволюция экономики Анголы с древнейших времен. С точки зрения нашей темы представляет интерес глава «Люди», в которой имеются данные об этнографическом составе населения, географии отдельных этносов, динамике населения, миграциях внутри страны, а также о возрастном и классовом составе населения. В результате своего анализа К. Роша Дилолва пришел к следующим выводам:

1. Для Анголы в прошлом (как и в настоящем) была характерна низкая плотность населения и очень неравномерное его территориальное распределение: 90% его проживало в западной части страны.

2. Белые, численность которых хотя и быстро увеличивалась в последние 30 лет колониального господства, составляли не более 6% всего населения, включая солдат.

3. В Анголе существуют много этнолингвистических групп и ни одна из них не составляет подавляющего большинства населения.

4. Миграции были характерным явлением для Анголы, они особенно усиливались во время войн.

5. В 1973 г. 62% белых, 62% мулатов и только 11% африканцев жили в городах³⁵.

Среди самых крупных ангольских историков, социологов и этнографов можно назвать Энрике Абраншиша. В 1956—1962 гг. Э. Абраншиш опубликовал в журнале «Культура» ряд статей по этнографии и фольклору Анголы, этнографические очерки о народе гангела в газете Ассоциации уроженцев Анголы, написал монографию о традиционных музыкальных инструментах (рукопись была потеряна в 1961 г.). Переехав по решению руководства МПЛА в 1962 г. в Алжир, Э. Абраншиш с группой других членов МПЛА основал Центр ангольских исследований. В 1965 г. этот центр издал под руководством Э. Абраншиша уже упоминавшуюся «Историю Анголы».

Работой, в известной мере обобщающей исследования Э. Абраншиша в области истории, социологии, этнографии и антропологии, явилась его монография «Размышления о национальной культуре»³⁶, вышедшая в 1980 г. В этой работе дан глубокий анализ некоторых аспектов истории и современного состояния ангольской культуры. В частности, автор исследует общие и региональные особенности культурных традиций ангольцев, уделив особое внимание традиционным ремеслам, а также ремесленникам, которых он рассматривает как «продукт высокого уровня разделения труда и социальной организации»³⁷. Значительное место в монографии отведено анализу фетишизма как формы религиозного сознания. Остановившись на истории различных религиозных учений и сект в Анголе, Э. Абраншиш указывает на различия и особенности, характерные для отдельных этнических групп. В книге дана аргументированная критика теории «негритюда» Л. Сенгора, вскрыта ее порочность и заложенная в ней четкая социальная функция — стремление увести африканские массы в сторону от классовой борьбы, заме-

³³ Ibid. P. 67.

³⁴ Dilolwa Carlos Rocha. Contribuição à história econômica de Angola. Luanda, 1978.

³⁵ Ibid. P. 219.

³⁶ Abranches Henrique. Reflexões sobre cultura nacional. Luanda, 1980.

³⁷ Ibid. P. 38.

нить социальные противоречия противоречиями расовыми. Большой интерес представляют содержащиеся в книге мысли и рекомендации (носительно возможной стратегии МПЛА по возрождению и развитию национальной культуры в целях завершения процесса духовной деколонизации ангольского общества. Так, например, Э. Абраншиш пишет: «Совершенно ясно, что на местах становится необходимым постоянное присутствие наряду с политическими работниками и активистами так и исследователя. Поэтому я прихожу к выводу, что для развития культуры необходимо как можно быстрее готовить кадры активистов и исследователей, особенно в области истории, этнологии, а также археологии, археологии, фольклора, языка и т. д.»³⁸.

Значительный интерес представляет труд молодого ангольского этнографа Антониу Антунеша Фонсека «О киконго Анголы»³⁹. Окончив экономический факультет Университета им. А. Нето в Луанде и став членом Союза писателей Анголы, А. А. Фонсека занялся изучением сначала фольклора, а затем этнографии своей страны. Книга «О киконго Анголы» по существу первый научный труд по этнографии Анголы, написанный ангольцем.

В ней исследуются происхождение народа баконго (автор употребляет термин «киконго») и его распространение в Анголе, систем традиционного права, производственная деятельность, традиционные жилище, одежда, пища, брачные обряды, церемонии, связанные с рождением и смертью, и т. д. Во второй части книги приведены сказки, рассказы и песни баконго. В своем исследовании автор не только дает одно из самых обстоятельных в мировой этнографической литературе описание обычаев и традиционного образа жизни баконго, но и пересматривает устоявшиеся точки зрения и решает ряд важных проблем, которые до сих пор считались спорными. Так, например, некоторые этнографы утверждают, что у баконго существует патрилинейная система родства. А. А. Фонсека убедительно опровергает это мнение и доказывает преобладание у них матрилинейной системы. Много нового он вносит в изучение вопроса об обычном праве у баконго.

Как пишет Э. Абраншиш в Предисловии, А. А. Фонсека — «первый или один из первых ангольцев, который попытался покончить с монополией колониальной этнографии, чтобы информировать внешний мир изнутри Анголы не только потому, что он сам принадлежал к киконго..., но потому, что он принадлежит к молодежи, которая впервые после мрачных веков не только ощутила необходимость узнать в научном плане свой народ, но и нашла путь, как это сделать, — изучение анализ, труд».

В 1985 г. в Женеве была издана книга молодого исследователя из Гвинеи-Бисау Карлуша Лопиша «Знаете ли вы Гвинею-Бисау?»⁴⁰. В ней содержатся разнообразные сведения о Республике Гвинея-Бисау (в том числе по истории и этнографии страны), а также обширнейшая библиография (монографии, документы различных организаций, справочные издания, журнальные и газетные статьи, изданные с 1960 по 1980 г.). Эта библиография — лучшая из всех изданных до сих пор библиографий по Гвинеи-Бисау.

В Мозамбике после завоевания независимости научные исследования по истории и этнографии страны получили новый импульс. Формируется национальная школа мозамбикских историков и этнологов, проводящих свои исследования с позиций марксистско-ленинской методологии.

Одним из пионеров мозамбикской национальной историографии этнологии был безвременно скончавшийся молодой ученый Антони Ногейра да Кошта (1951–1979 гг.). Работая над диссертацией по истории «Компании Мозамбика», А. Ногейра да Кошта заинтересовался ранним периодом проникновения португальского торгового капитала

³⁸ Ibid. P. 114.

³⁹ *Fonseca Antonio A. Sobre os Kikongos de Angola. Lisboa, 1985.*

⁴⁰ *Lopes Carlos. Guiné-Bissau, conhece? Geneve, 1982; 2 ed., 1985.*

Восточную Африку, особенно проблемой его воздействия на государство Мономотапа. Результатом его исследований явилась опубликованная историческим факультетом Университета в Мапуту книга (1982 г.), которая в 1984 г. была переведена на русский язык и издана в СССР⁴¹. Это оригинальное исследование интересно не только тем, что вводит в научный оборот большое число новых фактов, обнаруженных автором в ходе кропотливой работы над источниками, но и тем, что в нем предпринята попытка концептуально переосмыслить механизм и эволюцию взаимодействия одного из ранних государственных образований в Африке с португальским колониализмом с позиций исторического материализма. Хотя работа имеет по преимуществу исторический и политэкономический характер, в ней содержится также и ценный этнографический материал, выявленный автором в результате изучения старых португальских хроник, записок путешественников, миссионеров и купцов, официальной переписки XVI—XVII вв. и т. д. Разделы книги А. Ногейры да Кошта, относящиеся к описанию истории происхождения народов Мозамбика, их традиций, обычаев, образа жизни и т. п., следует признать ценным вкладом в накопление этнографических знаний и становление этнографической науки в Народной Республике Мозамбик. В частности, значительный интерес представляют выводы автора относительно устройства семейных общин (*мучас*) у народа шона (эти общины он определяет как «базовые ячейки социального устройства у шона»), его основных занятий, географического ареала его расселения. А. Ногейра да Кошта показал причины относительной культурной общности шона, особенно языковой, хотя они занимают обширную территорию. По его мнению, эта общность «стала результатом процесса, начавшегося в XV в. и приведшего к утверждению идеологии аристократии завоевателей, превратившейся затем в господствующий класс. То, что эта общность была установлена за весьма короткий срок, было связано... с наличием мощной государственной машины, имевшей в своем распоряжении сильный идеологический и репрессивный аппараты, облегчившие быстрое укоренение господствующей идеологии»⁴².

После завоевания Анголой, Мозамбиком и Гвинеей-Бисау независимости начался процесс институционализации историко-этнографической науки, который выражается в коренной перестройке существовавших ранее научно-исследовательских учреждений, замене прежних сотрудников национальными кадрами, подготовке новых учебных планов, программ, учебных пособий для средней и высшей школы.

Вместе с ростом кадров профессиональных историков и этнографов создается инфраструктура историко-этнографической науки. Центром изучения истории и этнографии Анголы стал Национальный университет. Кроме того, исторические и этнографические исследования ведутся в историко-этнографическом музее Дунду. Проведена реорганизация Исторического архива Анголы. Он переведен из помещения Национального музея в здание, где помещается Национальный центр информации, рядом с Институтом научных исследований по Анголе. Группа специалистов, работающих в Историческом архиве, готовит к печати справочники и каталоги архивных документов.

Научными центрами по изучению этнографии Анголы являются также находящиеся в Луанде Национальный музей, Музей рабства и открытый в 1979 г. в Бенгеле Археологический музей. Учреждена также Служба музееведения, отдел истории которой возглавляет Э. Абраншиш.

В 1976 г. в Луанде была создана комиссия по изучению топонимики, которая рассматривает вопрос о замене португальских географических названий африканскими. В результате ее работы ряд провинций, городов, улиц и кварталов уже переименован.

В Мозамбике центром изучения истории и этнологии страны стал исторический факультет Университета им. Эдуардо Мондлане в Ма-

⁴¹ Ногейра да Кошта А. Золото Мономотапы и португальские торговцы. М., 1984.

⁴² Там же. С. 53.

пути. При нем создан Центр африканских исследований, директором которого был назначен историк Акино де Браганса, трагически погибший в авиакатастрофе в 1986 г. Он летел в одном самолете с погибшим в этой же катастрофе президентом Народной Республики Мозамбик С. Машелом. Центр африканских исследований ведет большую научную исследовательскую работу по изучению истории, этнографии и культуры народов, входящих в состав населения Мозамбика. С февраля 1981 г. отдел истории Центра африканских исследований начал издавать в Мапуту информационный бюллетень «Мы не должны забывать», в котором публикуются статьи и информационные материалы по истории Мозамбика, причем главная задача бюллетеня — освещать историю национально-освободительной борьбы мозамбикского народа.

Изучение истории и этнографии Мозамбика ведется также в Историческом архиве Мозамбика в Мапуту и ряде музеев. На о-ве Мозамбик во Дворце святого Павла, построенном в 1635 г. и бывшем до конца XIX в. резиденцией генерал-губернаторов Мозамбика, после провозглашения независимости создан Музей колониальной истории. В его состав включены Музей флота и Музей христианско-церковного искусства (оба они существовали и в колониальную эпоху) ⁴³.

В Музее колониальной истории имеются материалы этнографического и лингвистического характера об образе жизни, обычаях, культуре (в том числе и фольклоре) различных племен, составлявших население страны в колониальную эпоху.

Музей национального искусства начал в 1979 г. сбор материалов устного народного творчества по всей стране ⁴⁴. В настоящее время накоплен значительный фольклорный материал, часть которого как первоисточник для этнографического изучения населения Мозамбика представляет значительную ценность.

Сектор истории Центра африканских исследований направил в 1979 г. в провинцию Кабу-Делгаду экспедицию под руководством Акино де Браганса и Аллена Айзаакмана. Задачей этой экспедиции было проведение полевых исследований в рамках проекта, носившего название «Народное сопротивление в Мозамбике». В ходе этих исследований, проводившихся в районах Монтепуэз, Намуно, Макомиа, Муэда и Пемба, были опрошены многие бывшие участники и очевидцы вооруженной борьбы ФРЕЛИМО в 1964—1974 гг. ⁴⁵ (свидетельства очевидцев, записанные на пленку, содержат наряду с чисто историческим материалом также и этнографические сведения, представляющие большой интерес для специалистов; некоторые из этих материалов опубликованы в виде отдельной книги) ⁴⁶.

В июле—августе 1981 г. Центр африканских исследований, факультет педагогики университета и Исторический архив Мозамбика организовали совместную экспедицию по сбору материала по истории освобожденных зон. Участники экспедиции записали на пленку рассказы многих участников и очевидцев вооруженной борьбы, так что общее время прослушивания пленки составляет 140 часов ⁴⁷. Часть этого материала представляет интерес и для этнографов. В порядке подготовки к экспедиции был изучен материал (главным образом записи устных народных преданий, легенд и другие виды фольклора), содержащийся в Национальном музее искусства ⁴⁸.

В заключение следует отметить, что национальная этнографическая наука в португальязычных государствах Африки еще очень молода. Но, несмотря на свою молодость и весьма сложное положение в этих странах, она быстро набирает силы: растут кадры ученых-этнографов

⁴³ См. *Tempo* (Maputo). № 518. 14 de setembro de 1980. P. 54.

⁴⁴ Não vamos esquecer. Boletim informativo da oficina de História. № 1. Ano. 1. Fevereiro, 1983. Maputo. P. 39.

⁴⁵ Ibid. P. 38.

⁴⁶ *Azevedo Licínio*. Histórias da Luta Armada. Maputo, 1979.

⁴⁷ Não vamos esquecer. P. 39.

⁴⁸ Ibid.

проводятся этнографические экспедиции, в результате которых накапливается ценный этнографический и фольклорный материал, все более четкими становятся идейно-теоретические взгляды историков и этнографов, значительная часть которых стоит на марксистских методологических позициях.

Д. М. Дудко

СКИФСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ПРАЗДНИК В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Легенда о происхождении скифов сохранена Геродотом (IV.5—7; 8—10) в двух версиях — «скифской» (сколотской) и «эллинской» (версии Г-I и Г-II, по терминологии Д. С. Раевского)¹. В первой из них повествуется, как Колаксай (младший из трех сыновей первочеловека Таргитая), сумев овладеть упавшими с неба пылающими золотыми дарами (плугом с ярмом, секирой и чашей), стал царем сколотов. Далее описывается религиозный праздник: «Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняют и с благоговением почитают их, принося ежегодно богатые жертвы. Если кто-нибудь на празднике заснет под открытым небом с этим священным золотом, то, по мнению скифов, не проживет и года. Поэтому скифы дают ему столько земли, сколько он сможет за день объехать на коне».

Историки XIX в. высказывали лишь отдельные замечания по поводу рассказа Геродота. Так, Я. Grimm привел ряд интересных параллелей из немецкого фольклора и обычного права (применение раскаленного сошника в ордалиях, мотив золотого плуга и др.)². К. Нойман в соответствии со своей теорией монгольской принадлежности скифов искал параллели в тюрко-монгольском фольклоре; местом проведения праздника он считал прародину скифов на Сырдарье³. По мнению Ф. Г. Бергмана, главный участник праздника (спящий со священным золотом) — это раб, охраняющий священные дары и подлежащий ритуальному убиению; подобное явление известно и у древних германцев⁴.

К. Рейхардт и Э. Боннель связывали золотые дары с представлением о некой «золотой стране» — прародине скифских племен (лежащей, по Э. Боннелю, у золотоносных гор)⁵. И. И. Толстой и Н. П. Кондаков указывали, что способ наделения земель, подобный описанному Геродотом, фигурирует в тюркском фольклоре и обычном праве калмыков; но Я. Grimm еще раньше привел немало германских параллелей этому обычаю⁶.

Первое специальное исследование о скифском празднике принадлежит О. Глазеру⁷. По его мнению, главный участник праздника — типичный «священный царь», охраняющий племенную святыню и умерщ-

¹ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М.: Наука, 1977. С. 20—21.

² Grimm J. Deutsche Rechts Alterthümer. Göttingen, 1828. S. 88, 186, 914—915; *idem*. Geschichte der deutschen Sprache. Bd. I. Lpzg, 1853. S. 41—42.

³ Neumann K. Die Hellenen im Scythenlande. Bd. I. B., 1855. S. 269—270.

⁴ Bergmann F. G. Les Scythes les ancêtres des peuples germaniques et slaves. Halle, 1858. P. 64—65.

⁵ Bonnel E. Beiträge zur Alterthumskunde Russlands. Bd. I. SPb., 1882. S. 175.

⁶ Толстой И. И., Кондаков Н. П. Русские древности в памятниках искусства. Вып. II. СПб., 1889. С. 30—31.

⁷ Glaser O. Skythenkönige als Wächter beim heiligen Golde//Archiv für Religionswissenschaft. 1937. Bd. 37.

вляемый после иссякания его магической силы, обеспечивающей пополучение племени.

В 1936 г. советский литературовед М. С. Альтман подверг содержательному анализу рассказ Л. Н. Толстого «Много ли человеку земли нужно»⁸. Герой рассказа, жадный мужик, соблазнившись обещанием башкир продать ему столько земли, сколько он сам обойдет за день, надорвался и упал замертво, едва успев обежать «свою» землю. Как показал исследователь, этот сюжет навеян рассказом Геродота и, вероятно, какими-то сходными славянскими или башкирскими преданиями. Два таких предания (их герой гибнет, «отмерив» себе землю подобным образом) М. С. Альтман обнаружил в украинском фольклоре. При этом в рассказе Л. Н. Толстого еще ярче, чем в повествовании Геродота, выступает мифологическая основа сюжета: обход героем своего «владения» и его смерть сопоставляются с дневным путем солнца закатом. Выводы М. С. Альтмана имеют важное значение не только для литературоведения, но и для изучения скифской мифологии.

Ж. Дюмезиль, еще в 1930 г. раскрывший значение золотых дарах как символа трехсословного деления общества, в работе 1941 г. подчеркивал связь скифского праздника с царской идеологией; он видел в главном участнике праздника либо царя — хранителя священного золота, либо ритуального «царя» (или настоящего), приносимого в жертву для отвращения несчастий от племени на весь год⁹.

Из советских археологов первым занялся этой темой М. И. Артамонов¹⁰, решительно связавший данный эпизод у Геродота с земледельческими племенами лесостепной Скифии. Главного участника праздника он также считал «священным царем», а смысл ритуального «царя» видел в магическом оплодотворении земли. Примечательно, что к мысли о главном участнике праздника как о «священном царе» О. Глазер, Ж. Дюмезиль и М. И. Артамонов пришли, видимо, независимо друг от друга.

В 1975 г. трактовку М. И. Артамонова развил в своей диссертации В. П. Андриенко¹¹. Он сопоставил описание скифского праздника с изображением на плите из Бахчи-Эли (кеми-обинская культура); здесь представлен тот же набор предметов, что и в скифском ритуале (плуг с упряжкой, топоры, углубления-чаши), а также человеческие фигуры пахаря и мертвеца (вниз головой). Это позволило исследователю видеть в главном участнике праздника священного царя-пахаря, который ритуальной пахотой и браком с землей сообщает ей плодородие, а затем умирает (гибнет), подобно умирающим и воскресающим земледельческим божествам. С земледельческой (праславянской) средой связывает скифский праздник и А. П. Знойко, приурочивающий его к моменту зимнего солнцеворота, когда созвездие Ориона (у славян «Плут») принимает горизонтальное положение, как бы «падает»; тогда же у восточных славян справляют обряды с плугом¹².

В 1980 г. Л. А. Чибиров представил сводку скифо-осетинских параллелей в области аграрного культа и мифологии¹³, в частности, следующие: обычай ложиться обнаженным наземь при первой пахоте; проведение первой борозды особым человеком, ежегодно заново избираемым; ритуальный сон в святилище; праздник *цыппурс* (рождество) мифы о происхождении сохи (принесенной с неба божеством Уастырди и спрятанной им у святилища Дигори изад, либо полученной героем

⁸ Альтман М. С. Сказка о земле // Звезда. 1936. № 7.

⁹ Dumézil G. La préhistoire indo-iranienne des castes // J. asiatique. 1930. V. 216; idem. Jupiter, Mars, Quirinus. P., 1941. P. 220—224.

¹⁰ Артамонов М. И. О землевладении и земледельческом празднике у скифов // Уч. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук. 1948. № 95. Вып. 15.

¹¹ Андриенко В. П. Земледельческие культы племен Лесостепной Скифии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Харьков, 1975. С. 29—30.

¹² Знойко О. П. Мифологія астрального культу на Русі // Людина і світ. 1980. № 5. С. 31—32.

¹³ Чибиров Л. А. О некоторых скифо-осетинских параллелях из области аграрной религии // Изв. Юго-Осет. НИИ. 1980. Вып. 25.

Сосруко на небе у бога-кузнеца Курдалагона). Некоторые из этих параллелей, на наш взгляд, не вполне удачны. Первый из упомянутых обычаев (имитирующий «священный брак» с землей) известен также аборигенам Кавказа (грузинам, аварцам)¹⁴ и мог быть заимствован у них, а цыппурс ничего общего со скифским праздником не имеет. Но в целом наблюдения исследователя весьма ценны. Следует заметить, что осетинский аграрный культ сопоставляется им преимущественно с культом, бытовавшим у оседлых лесостепных скифов.

С традицией земледельческой интерпретации скифского праздника весьма резко порвал Д. С. Раевский¹⁵, связывая его (вслед за А. М. Хазановым¹⁶ и О. Глазером) с кочевыми скифами и считая культ золотого плуга пережитком бронзового века (когда срубные племена — предки скифов — еще были оседлыми земледельцами). Основное содержание праздника Д. С. Раевский видит не в аграрной магии, а в освящении царской власти. Главный участник праздника изображает первоцаря Колаксия, а его сон со священным золотом символизирует получение этих даров (пылающих, согласно мифу) и одновременно брак с воплощенной в них богиней огня Табити. По мнению исследователя, это событие отражено в сценах предстояния скифа богине (с зеркалом или алтарем огня) на золотых бляшках и особенно на диадеме из Сахновки. Богиня с зеркалом изображена отдельно лишь на перстне Скила, но в данном случае перстень символизирует брак с богиней его владельца — царя.

Убиение «царя» символизирует гибель Колаксия от руки братьев (этот миф Д. С. Раевский восстанавливает на основании данных Валерия Флакка и некоторых памятников скифской торевтики). Исследователь пытается даже установить календарный срок скифского праздника. Поскольку Колаксий — солярный герой, то, вероятно, его рождение отмечалось в день зимнего солнцеворота, смерть — в день осеннего равноденствия, а венчание на царство (через брак с Табити и обретение золотых даров) — в день весеннего равноденствия.

Праздник, таким образом, — момент наивысшего могущества Колаксия и его земного воплощения — скифского царя (в ритуале его заменяет главный участник праздника). Обезд ритуральным царем символически выделенного ему участка земли соответствует ритуальному объезду царем своего царства (известному, например, у индийцев).

Место проведения праздника Д. С. Раевский (вслед за Б. Н. Граковым)¹⁷ локализует в Экзампее — сакральном центре Скифии.

К выводам, удивительно сходным с выводами Д. С. Раевского, независимо пришел болгарский археолог И. Маразов¹⁸. Основываясь преимущественно на древнегреческом материале, он интерпретирует скифский праздник как инвестицию царя через символический брак с богиней земли и огня, имитирующий брак Колаксия и Табити. Следует заметить, что для скифов-иранцев основное значение все же имеют иранские параллели.

Интерпретация Д. С. Раевского в советской науке была принята далеко не единодушно. Л. А. Лелеков, положительно оценивая выводы исследователя, видит в сколотском празднике также отражение мифологии о браке первоцаря (первопредка) с землей и неба-отца с землей-матерью¹⁹. В. Я. Петрухин²⁰ полагает, что трактовки Д. С. Раевского и М. И. Артамонова не противоречат друг другу: царь приобща-

¹⁴ Там же. С. 45

¹⁵ Раевский Д. С. Указ. раб. С. 110—118.

¹⁶ Хазанов А. М. Социальная история скифов. М.: Наука, 1975. С. 42—47.

¹⁷ Граков Б. Н. Легенда о царе Арианте//История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968. С. 102, 112.

¹⁸ Маразов И. За семантиката на женския образ в скитското изкуство//Проблеми на изкуството (София). 1976. № 4. С. 48—51.

¹⁹ Лелеков Л. А. (Рец.) Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977//Народы Азии и Африки. 1978. № 1.

²⁰ Петрухин В. Я. (Рец.) Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977//Древнейшие государства на территории СССР. 1980. М.: Наука, 1981. С. 233.

ется не только к небесному солярно-огненному началу, но и к хтоническим силам. По мнению В. Я. Петрухина, венчание Колаксы произошло на летнее солнцестояние, а предшествовала ему воинская инициация героя, приуроченная к весеннему равноденствию. А. М. Хазанов и А. И. Шкурко считают вывод Д. С. Раевского произвольным, поскольку Геродот о браке Колаксы не упоминает; собранные же в следователем данные о роли зеркала в индоиранской свадебной обрядности относятся к обычному, а не к царскому браку, а праздник, возможно, и не связан с мифом (хотя ранее А. М. Хазанов считал скифский праздник его воспроизведением²¹). Ю. Г. Виноградов, указывая, что зеркало может символизировать не только брак, но и плодородие, также скептически оценивает вывод Д. С. Раевского о браке Колаксы²².

Б. А. Рыбаков²³, согласившись со многими выводами Д. С. Раевского (в частности, о семантике сахновской диадемы), резко разошелся с ним по вопросу об этнической принадлежности скифского праздника и всей версии Г-І. По мнению Б. А. Рыбакова, сколоты, потомки Тагитая, — не степные скифы, а иранизированные праславяне правобережной и воронинской лесостепи. Особенно важное значение придает Б. А. Рыбаков культу плуга, который, по его мнению, не мог почитаться кочевниками. Поиск славянских аналогов сколотскому мифу привел исследователя к отождествлению Тагитая и Колаксы со Сварогом (Кузьмой-Демьяном украинских легенд) и Дажьбогом, а также к сопоставлению мифа о Колаксе с восточнославянской сказкой о трех царствах (где младший из трех братьев, пройдя испытания, овладевает золотым царством).

С. С. Бессонова²⁴, в целом разделяя взгляды Д. С. Раевского, пытается сочетать их с выводами сторонников аграрно-магического истолкования праздника. По ее мнению, в скифском празднике выступают как скотоводческие элементы (способ наделения «царя» землей), так и земледельческие (брак «царя» с землей, культ плуга). Ритуальный сон «царя» исследовательница сопоставляет с ритуалом южноиранских весенних аграрных праздников Сакеи и Минах-Ахиб: для главных участников сон оказывается прелюдией к смерти. Тезис Д. С. Раевского о браке Колаксы с Табити С. С. Бессонова считает недостаточно обоснованным. Таким образом, налицо серьезные расхождения между исследователями по поводу как этнической принадлежности, так и семантики скифского (сколотского) праздника. В советской историографии этой темы наметились два направления. Одно (М. И. Артамонов, В. П. Андриенко, Б. А. Рыбаков, А. П. Зночко, Л. А. Чибиров) связывает этот праздник с земледельческим населением Скифии и видит его сущность в аграрной магии. Другое (А. М. Хазанов, Д. С. Раевский, С. С. Бессонова) связывает праздник с кочевыми, царскими скифами и усматривает его значение в освящении царской власти и сословного деления скифского общества. Определенные попытки синтезировать эти два направления делают Л. А. Лелеков, В. Я. Петрухин, С. С. Бессонова, а из зарубежных исследователей — И. Маравов.

В данный момент наиболее резко противостоят друг другу концепции Б. А. Рыбакова и Д. С. Раевского. Согласно первой, сколотский праздник — земледельческий и славянский (при наличии иранского влияния); согласно второй — чисто иранский, кочевнический, освящающий царскую власть.

²¹ Хазанов А. М., Шкурко А. И. (Рец.). Раевский Д. С. Очерки идеологии скифосакских племен. М., 1977//Сов. археология (далее — СА). 1979. № 3. С. 316—317. Ср. Хазанов А. М. Указ. раб. С. 47.

²² Виноградов Ю. Г. Перстень царя Скила//СА. 1980. № 3.

²³ Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М.: Наука, 1979. С. 210—238; его же. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. С. 536—596.

²⁴ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Киев: Наук. думка, 1981. С. 67—70.

Действительно ли, однако, эти концепции настолько непримиримы, что принятие одной из них означает полное отрицание научной ценности другой?

Вопрос об этнической природе скототского мифа (версии Г-I) и самих скототов крайне сложен и требует самостоятельного исследования. Отождествление скототов со скифами-пахарями (скорее всего праславянами) весьма вероятно, но не бесспорно, учитывая запутанность географических сведений Плиния, локализирующего скототское племя авхетов (авхатов) у истоков Гипаниса (Nat. Hist. IV, 88). Ономастика же этого мифа (не исключая и сам этноним «скототы») — чисто иранская²⁵. Следовательно, бесспорно лишь то, что скототы — народ ираноязычный либо иранизированный (славянский или, например, фракийский). Поэтому нам представляется наиболее целесообразным выделить в рамках данной работы иранские и неиранские элементы в скототском празднике, не ставя исследование в зависимость от той или иной гипотезы об этносе скототов, а сам термин «скототы» употреблять только в значении «носители версии Г-I».

Б. А. Рыбаков в соответствии со своей концепцией придает большое значение почитанию плуга у скототов. Д. С. Раевский, однако, считает, что культ плуга мог пережиточно сохраняться и у кочевников, ссылаясь на Курция Руфа (VII, 8, 17) и Ферекида Лерийского²⁶. Первый упоминает плуг среди почитаемых саками священных даров; у второго плуг (символизирующий владение землей) фигурирует среди даров, поднесенных скифами Дарию. Однако у Курция Руфа речь идет о среднем течении Сырдарьи, где имелось и оседлое сакское население (в Ташкентском оазисе), а в скифо-персидской войне участвовали, судя по всему, и скифы-пахари²⁷. Заметим, что у Геродота в перечне даров скифов Дарию плуг отсутствует. Это естественно, поскольку рассказ Геродота о скифо-персидской войне явно основывается на эпосе кочевых скифов: в нем прославляется кочевой быт, сделавший скифов неуязвимыми для армии Дария. Логично предположить, что Ферекид сохранил вариант скифского эпоса, принадлежавший скифам-пахарям, алазонам или каллипидам. Таким образом, если теоретически Д. С. Раевский прав (учитывая консерватизм религиозной надстройки по отношению к экономическому базису), то конкретных данных о культе плуга, бесспорно относящихся лишь к ираноязычным кочевникам, нет. Стоит заметить, что исследованные Д. С. Раевским сцены на скифских ритуальных сосудах отражают версию Г-II, называемую эллинской, но в основе своей скифскую степную, а не Г-I; культ плуга у степных скифов археологически не засвидетельствован, в лесостепи же его следы открыты на Бельском городище²⁸. Но с другой стороны, в ритуальной символике царских скифов плуг как символ подвластного им оседлого и полуоседлого населения Скифии мог иметь место; ведь без тесных экономических связей с земледельческим населением кочевой уклад вообще невозможен.

Сам по себе культ плуга, однако, не говорит об этносе его носителей. Более показателен в этом отношении довольно редкий мотив з о л о т о г о плуга. Помимо версии Г-I и восточнославянской традиции (кузьмодемьянские легенды, былина о Микуле Селяниновиче и гуцульская легенда о царе Соломоне) он встречается во французском эпосе о Карле

²⁵ См.: Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М.: Наука, 1985. С. 215—216.

²⁶ Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе//Вестн. древней истории. 1947. № 1. С. 316.

²⁷ Археология СССР. Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М.: Наука, 1985. С. 198—199; 203; Рыбаков Б. А. Геродотовы Скифия. С. 175. В представлении Курция Руфа Сырдарья совпадала с Танансом, а страна саков — с европейской Скифией (см.: Куклина И. В. Этногеография Скифии по античным источникам. Л.: Наука, 1985. С. 158), поэтому его сведения могут отчасти относиться к причерноморским скифам (кочевым или оседлым).

²⁸ Шрамко Б. А. Новые находки в городе Гелоне//Археологические открытия 1981 года. М.: Наука, 1983.

Великом, где таким плугом пашет «константинопольский король Гуго»²⁹. В последнем случае «константинопольский» может означать «православный», «русский»: средневековые хронисты иногда называли «Грецией» Киевскую Русь. У германцев золотой плуг фигурирует в сказании о Генрихе Вельфе (см. ниже), у балтов — в латышских сказаниях о «сыновьях бога»³⁰. К финноязычным народам мотив золотого плуга (Калевала, руна 10), видимо, попал от северных индоевропейцев вместе с производящим хозяйством.

Указанный мотив, таким образом, роднит скифов со среднеевропейскими народами. Это заставляет вспомнить исследования В. И. Абаева, показавшего, что почти вся сельскохозяйственная терминология осетин имеет среднеевропейское происхождение. Л. А. Чибиров полагает, что предки осетин заимствовали через скифов от среднеевропейских народов не только сельскохозяйственную терминологию, но и соответствующие верования и культы. Но какие скифы имеются в виду? Иранизированные балто-славянские племена лесостепи? С их потомками сарматы активно взаимодействовали в эпоху черняховской культуры. Или позднеоседлые скифы Нижнего Днепра и Крыма³¹?

Следует отметить сходство осетинского мифа о небесной сохе не только со скототской, но и со славянской традицией. Так, осетинский солярный герой Сосруко получает рало от небесного кузнеца Курдалагона; у восточных славян первый плуг кует Кузьма-Демьян (заменивший небесного кузнеца Сварога). Наконец, в самом имени Курдалагона В. И. Абаев находит славянский компонент³². Все сказанное позволяет думать, что мотив золотого плуга, выкованного небесным кузнецом, в скототском и осетинском мифах — не иранского, а среднеевропейского (возможно, славянского) происхождения.

Б. А. Рыбаков считает восточнославянскую сказку о трех царствах (тип АТ 301)³³ трансформацией скототского мифа. В сказке три брата — младший из которых носит имя, указывающее на его солярную природу (Световик, Зоревик и др.), едут освобождать свою мать или царевен, похищенных Змеем (Вихрем, Вороном). Младший брат, спустившись в подземное царство, побеждает Змея и освобождает трех царевен, владеющих золотым, серебряным и медным царствами; каждая из них обладает способностью прятать свое царство в яйцо со соответствующего металла. Брошенный братьями в подземном царстве, герой возвращается на землю с помощью чудесной птицы и женится на царевне золотого царства, а его братья — на двух других царевнах. Иногда подземное царство заменяется чудесной горой (т. е. верхним миром)³⁴.

Отличия этого сюжета от версии Г-І бросаются в глаза. Вместо золотых даров — золотое яйцо-царство, и добывает его герой совершенно иным путем. Испытание же трех братьев, в котором побеждает младший — сюжет универсальный. Сходство, однако, имеется в главном — основной семантике мифа, которая состоит в обретении героем царской власти, олицетворяемой чудесными золотыми дарами. В скототском ритуале герой приобщается одновременно к небесным и хтоническим силам для обретения власти; в славянской сказке — добывает яйцо-царство в верхнем или нижнем мире. Таким образом, че

²⁹ *Giniys B.* Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі//Етнографічний вісник. 1929. Кн. 8. Петров В. Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі//Там же. 1930. Кн. 9; *Яворский Ю. А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Вып. 1. Киев, 1915. С. 5—6; *Grimm J.* Geschichte... S. 42.

³⁰ *Grimm J.* Deutsche Rechts Alterthümer. S. 88; *Word D.* The Divine Twins. Berkeley; Los Angeles, 1968. P. 20.

³¹ Согласно Б. А. Рыбакову, в состав этих скифов могла вливаться часть лесостепного населения (*Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М.: Наука, 1982. С. 30).

³² *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы на стыке Востока и Запада. М.: Наука, 1965. С. 23, 28.

³³ См. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.: Наука, 1979. С. 106.

³⁴ *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. С. 578—591.

рез приобщение к мифологической мировой вертикали (соединяющей небесный, земной и подземный миры) в средний (земной) мир приносятся символы «правильного» социального порядка — царской власти и сословно-племенного деления скелотского общества. В отношении же формы чудесных даров своего рода связующим звеном между рассказом Геродота и русской сказкой может послужить немецкая легенда о падении с неба пылающего яйца³⁵. В сущности исследуемая легенда восходит к архаическим мифам о добывании героем культурных благ у «хозяев» потустороннего мира. В изложении Геродота, однако, этот момент почти не прослеживается. Неясно даже, кто посылает трем братьям золотые дары с неба; Таргитай у Геродота практически бездействует (подобно этому роль скифского «Геракла» в испытании братьев в изображениях на скифских сосудах оказывается более активной, чем в версии Г-П)³⁶. По мнению Б. А. Рыбакова³⁷, Таргитай выступает в славянской сказке в образе старого богатыря Тарха Тараховича, помогающего герою. Богатырь живет во дворце на «сиянской» горе, т. е. на Сионе — мировой горе средневековой космографии. Это заставляет вспомнить индоиранский миф о мировой горе — резиденции владыки мира (небесного бога или царя)³⁸. Но «сиянская» гора, согласно сказке, находится в подземном мире. Таким образом, Тарх Тарахович выполняет функцию «соединения» верхнего и нижнего миров (как Таргитай в скелотском мифе), одновременно приобретая черты бога неба (верхнего мира).

Исследование украинских кузьмо-демьянских легенд показало, что создателем золотого плуга и (подобно Таргитаю) первочеловеком в славянской мифологии являлся Сварог, бывший также богом неба³⁹. В литовской мифологии ему близок Телявель — бог-кузнец, выковавший солнце и луну. Фигура, весьма сходная со Сварогом, есть и у южных иранцев. Это Хушенг (авест. Хаошьянха) — родоначальник царей Пишдадидов (авест. Парадата, скиф. паралаты), создатель земледелия и кузнечного дела⁴⁰.

Гипотеза Д. С. Раевского о браке Колаксия с богиней — воплощением золотых даров — находит убедительное подтверждение в восточнославянской сказке. Здесь овладение золотым царством неразрывно связано с женитьбой на его царевне. То же относится к серебряному и медному царствам. Как и у Геродота, старшие братья фактически становятся царями, но второстепенных царств; Б. А. Рыбаков соотносит эти царства с главными племенами правобережной лесостепи, а Д. С. Раевский — с тремя сословиями и тремя сферами мироздания⁴¹. Оба подхода представляются вполне правомерными. Авхеты у Плиния — конкретное племя, а не сословие. Но это не исключает того, что скелоты соотносили свое племенное деление с трехсословной схемой (подобное явление известно в Индии, где целые племена причислялись к той или иной варне)⁴².

Б. А. Рыбаков резко отвергает сословно-кастовую интерпретацию золотых даров на том основании, что все золото достается Колаксия⁴³. Однако в славянской сказке свой дар получает каждый из братьев. Интересная параллель наблюдается в индийском обряде *ашвамедхи*, освящавшем царскую власть. В нем участвовали три жены царя, каждая из которых олицетворяла одну из трех главных варн и действовала

³⁵ Grimm J. Geschichte... S. 41.

³⁶ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 30—39.

³⁷ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 591.

³⁸ Brentjes B. Die Stadt des Yima. Lpzg, 1981. S. 32—39.

³⁹ Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. С. 231—232.

⁴⁰ Фирдоуси. Шах-наме/Пер. П. Б. Бану. Кн. I. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 28.

⁴¹ Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. С. 218; его же. Язычество древних славян. С. 567; Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 62—72.

⁴² Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий. М.: Наука, 1978. С. 58—71.

⁴³ Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. С. 210—212.

иглой из определенного металла (золота, серебра или меди)⁴⁴. Это позволяет предположить, что «металлические» царства с их царевнами также символы сословий.

В то же время представление о браке царя с воплощением священного огня может быть прослежено и у южноиранских народов⁴⁵. В «Книге деяний Арташира Папакана» Папак (дед Арташира I) отдает дочь за Сасана (родоначальника Сасанидов), увидев во сне, что в дом Сасану явились три священных огня (символизирующих три сословия фарн парфянского царя Артабана приходит к Арташиру после похищения последним жены и сокровищ Артабана. Согласно Бирузшах Пероз молился огню, окружив его руками, как бы обнимая. Ей более важны параллели (осетинская и древнеиндийская), приведены Ж. Дюмезилем: брак Сосруко с дочерью Солнца Ацырухс и брак ца Самвараньи с Тапати — дочерью солнечного бога Савитара⁴⁶.

Эти данные позволяют считать представления о браке царя с воплощением священного огня-золота спецификой индоиранской (а не славянской) мифологии. Можно согласиться с тем, что наделяя «царя» участком земли, обезжелезывают им за день, — чисто символический акт. Интересную параллель (только ли типологическую?) дает немецкая легенда о герцоге Генрихе Вельфе⁴⁷. Герцог получает от императора столько земли, сколько сможет (за определенное время) вспахать золотым плугом или объехать на золотой колеснице. Объезд (или вспашка) царем своего царства, таким образом, уподобляется дневному пути солнца. В Авесте солнечный царь Йима «расширяет границы земли с помощью золотой плети и золотой стрелы, полученных от Ахурамазды (Видевдат, II). Возможно, эти скотоводческие символы заменили в мифе золотой плуг. В таком случае средневековый мотив солнечного царя-пахаря с золотым плугом мог попасть к иранским племенам уже в общеиранскую эпоху (II тыс. до н. э.). Мотив небесного кузнеца, выковавшего золотой плуг, очевидно, был заимствован только северными иранцами.

Местом проведения скототского праздника Д. С. Раевский (вслед за Б. Н. Граковым) считает Экзампей, Б. А. Рыбаков — одно из скифских городищ Поросья⁴⁸. Экзампей, расположенный на самой границе лесостепи и степи, вполне мог быть культовым центром как всей Скифии (кочевой и оседлой), так и лесостепных скифов-пахарей.

К какому моменту года можно с наибольшей вероятностью приурочить скототский праздник? Земледельческие элементы в нем настолько явственны (культ плуга, магическое оплодотворение земли «царем»), что при определении срока праздника их необходимо учитывать, даже если считать эти элементы пережитком земледельческой обрядности кочевников. У земледельцев же ритуальная пахота и другие обряды с плугом обычно приурочиваются к началу весны; у восточных славян такие обряды входят в святочный цикл.

Если же исходить из иранских аналогий, то ближайшей параллелью скототскому празднику является *ноуруз* — главный праздник древнего Ирана, связанный с освящением царской власти. Приходился он опять таки на начало весны (весеннее равноденствие). Наконец, каким бы символическим не было наделяние «царя» землей, оно свидетельствует о связи скототского праздника с ежегодным распределением земли, которое у земледельцев имеет место перед началом полевых работ, ранней весной⁴⁹.

⁴⁴ Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от «aśva» (конь) // Проблемы истории языка и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974. С. 95—96.

⁴⁵ Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965. S. 311, 316.

⁴⁶ Dumézil G. Romans de Scythie et d'alentour. P., 1978. P. 126—144.

⁴⁷ Grimm J. Deutsche Rechts Alterthümer. S. 88.

⁴⁸ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 113—114; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 568.

⁴⁹ Артамонов М. И. Указ. раб. С. 7.

Уточнить срок сколотского праздника (и вообще ритуально-мифологическую «биографию» Дажьбога и Колаксяя) позволяют некоторые данные о славянской календарной обрядности, связанной с солярными праздниками — Масленицей и Купалой. Еще А. С. Фаминцын сделал важный вывод (ныне поддержанный и развитый Б. А. Рыбаковым)⁵⁰ о том, что в купальском цикле и в западославянском обряде «выноса смерти» (у восточных славян ему соответствует Масленица) фигурирует один и тот же персонаж — Морана (Марья) — богиня весны и смерти. В день летнего солнцеворота инсценировалось ее похищение и уход в подземный мир, а в начале весны — возвращение на землю. В то же время в купальских песнях у Марьи (Мораны) имеется парный персонаж — Иван (Ян, Ясь) — ее брат и супруг. Н. Квашнин-Самарин отождествлял этот персонаж (имеющего солярные черты) с Дажьбогом⁵¹. В весенних обрядах у Мораны (Масленицы) также имеется паредра — Маржак, Масленик⁵². Логично предположить, что Дажьбог в день летнего солнцеворота уходил вслед за Мораной в нижний мир, а в начале весны возвращался вместе с ней на землю.

Это предположение может быть подкреплено анализом русской сказки о Кашее и Марье Моревне (тип АТ 302). В ней Иван-царевич, преследуя Кашея, похитившего его жену Марью Моревну, побеждает Кашея в его царстве и возвращается вместе с Марьей. Имена главных персонажей сказки и купальских обрядов совпадают, а царство Кашея олицетворяет подземный мир (в польской сказке Кашей — *król podziemi*)⁵³. Структура сюжетов этой сказки и сказки о трех царствах очень близка: герой, наделенный солярными чертами⁵⁴, спускается в нижний мир, побеждает его хозяина и возвращается на землю с женой — бывшей пленницей подземного «хозяина».

Таким образом, все указывает на то, что возвращение солярного героя из подземного мира с женой и золотыми дарами праздновалось именно в начале весны. Неясно лишь, совпадала ли дата праздника точно с весенним равноденствием (в Польше обряд с Мораной совершался 7 марта⁵⁵). Что же касается попытки А. П. Знойко приурочить сколотский праздник к зимнему солнцестоянию, то не исключено, что обряд с плугом был перенесен с начала весны на начало январского нового года (в Иране началом года считался ноуруз).

Как показали недавние исследования Т. Я. Елизаренковой и В. Н. Топорова⁵⁶, в основе сказок типа 301 и сказаний Ригведы и Авесты о Трите лежит общеиндоевропейский миф. Его герой, брошенный двумя старшими братьями в нижнем мире, добывает там источник бессмертия (живую воду, напиток сому/хаому) и возвращается на землю с помощью божества, связанного с мировым деревом. Нетрудно заметить, что реконструируемый миф отличается от индоевропейского (и индоиранского) в одном важном отношении: главной добычей героя является царская власть, а не живая вода. Ранее В. Н. Топоров полагал, что в основе сказки о трех царствах лежит архаический миф о добывании культурным героем из нижнего мира (первозданных вод) мирового яйца — за-

⁵⁰ Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти в песнях и обрядах славян. Ч. I—II// Вестн. Европы. 1895. № 6, 7; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. С. 317—349.

⁵¹ Квашнин-Самарин Н. Очерк славянской мифологии//Беседа. 1872. № 4. С. 248—254; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. С. 224—232.

⁵² Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М.: Наука, 1977. С. 229; Шереметева М. Е. Масленица в Калужском крае// Сов. этнография. 1936. № 2. С. 106.

⁵³ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. II. М., 1868. С. 594—595.

⁵⁴ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 593.

⁵⁵ Фаминцын А. С. Указ. раб. Ч. II. С. 139.

⁵⁶ Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Трита в колоде: ведийский вариант архаической схемы//Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973; Топоров В. Н. Трита//Мифы народов мира. Т. II. М.: Сов. энциклопедия, 1982.

родыша организованного мира⁵⁷. Это кажется вполне правдоподобно для создателей реконструируемого мифа данный сюжет давно уходит в прошлое: мир в сказке уже создан, и из подземного (или небесного) царства добываются символы социального устройства (царской власти и сословно-племенного деления), а не мировое яйцо. И только имена трех братьев, приведенные Геродотом, сохраняют еще связь с элементами мироздания (Колаксай, Липоксай и Арпоксай: Солнце-, Гора-, Глубина-царь, т. е. верхний, средний и нижний миры). «Богоданное» социальное устройство приравнивалось к устройению вселенной, а трехсословное деление общества — к трехъярусному устройству мироздания.

Таким образом, исследования советских историков и археологов, посвященные скифскому празднику, не столько противоречат, сколько дополняют друг друга, раскрывая разные аспекты проблемы. Если в работах М. И. Артамонова, В. П. Андриенко, Б. А. Рыбакова, Л. А. Чибирева выявляется земледельческая семантика праздника, то Д. С. Раевский показывает роль этого праздника в освящении социального устройства скифского общества. И иранские параллели Д. С. Раевского, и славянские Б. А. Рыбакова в данном случае оправданы. Если земледельческие аспекты сколотского праздника и связанных с ним мифов находят себе широкие общеземледельческие и общеевропейские (а также специфические средневропейские) параллели, то другие его аспекты, связанные с освящением царской власти и сословного деления общества, лучше всего объясняются на основе иранской (и индоиранской) традиции. Сопоставление сведений Геродота со сказкой о трех царствах позволяет проследить, как архаический миф о похищении солярным гермом культурных благ из нижнего мира сменялся мифом о получении блага из верхнего мира от вознесшегося на небо Таргитая (Сварога). Образ последнего, вероятно, сложился в результате слияния двух персонажей иранского Таргитая (первоцаря, первопредка и культурного героя типа Хушенга) и средневропейского небесного кузнеца (славянский Сваробалтский Телявель).

Древний аграрный праздник наполнился в скифскую эпоху новым содержанием, связав царскую власть и сословное деление общества. Сходство условий социально-экономического развития племен Северного Причерноморья (оседлых и кочевых, иранских и неиранских) способствовало этому, так же как взаимовлиянию идеологических представлений иранского и неиранского населения Скифии. Имело ли здесь место влияние ираноязычных степных скифов на их лесостепных соседей (в том числе славян); или также влияние последних на ираноязычное население степи (возможно, еще в доскифскую эпоху)? Ответ на этот вопрос зависит от более глубокого исследования проблемы сколотов. Так или иначе, пережитки представлений, связанных со сколотским праздником, отразились в фольклоре восточных славян и осетин.

⁵⁷ Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. III. 1967.

В. А. Бердинских

**ИЗ ЭПИСТОЛЯРНОГО НАСЛЕДИЯ
ДМИТРИЯ КОНСТАНТИНОВИЧА ЗЕЛЕНИНА**

Имя выдающегося советского ученого Д. К. Зеленина (1878—1954) известно в нашей стране каждому этнографу. Труды его составили эпоху в развитии науки, прочно соединили советскую этнографическую науку с лучшими достижениями русской этнографии XIX — начала XX в. Оценка его полувековой научной работы, справедливо названной подвигом во имя науки, дана в посвященном ему сборнике «Проблемы славянской этнографии»¹. Вместе с тем о личности Д. К. Зеленина писали до сих пор очень мало. Даже при достаточно интенсивном использовании большого личного фонда ученого, сохранившегося в архиве АН СССР (Ленинград), будущий этнограф не найдет там достаточно материалов, позволяющих восстановить живой облик замечательного исследователя, черты его характера, поведения, быта. Между тем, судьба Д. К. Зеленина во многом трагична. Показать реальные трудности его жизни — дело непростое. Думается, этому могут помочь письма ученого на родину — в Киров.

В 1951 г. кировский краевед-журналист Василий Георгиевич Пленков (1896—1979) обратился к Д. К. Зеленину с просьбой прислать автобиографию для опубликования в местной печати статьи, посвященной 75-летию со дня рождения ученого-земляка. Завязалась переписка. Дмитрий Константинович прислал В. Г. Пленкову развернутую автобиографию, в которой по существу подвел итоги своей научной деятельности и всей жизни. Особенно интересны для нас (так же как и в письмах О. И. Галеркиной) сведения о последних годах жизни Д. К. Зеленина.

Многоуважаемый Василий Георгиевич!

В ответ на Ваше любезное письмо от 3 мая сообщаю Вам автобиографические сведения как материал для будущего некролога (может быть, предстоящего). Я родился в 1878 г. 3 ноября по новому стилю (21 октября по старому) в селе Люк бывшего Сарапульского уезда Вятской губ., но теперь это село не в Кировской обл., а в Удмуртии. Село Люк русское, но кругом его много удмуртских деревень. От Ижевска до Люка считали прежде 30 верст, но по самой скверной дороге, какую только можно себе представить. За свою жизнь я проехал летом на конях много тысяч километров в разных местах России, но такой скверной дороги нигде не встретил. В селе Люк в мое время считалось более ста домов, но село было глухое, медвежий угол: «поп, дьячок да третий кабачок». Была и школа, земская, и я в ней учился, но недолго, так как, когда мне исполнилось 8 лет, меня отвезли в город Сарапул за 100 верст, где я учился пять лет, после чего шесть лет учился в городе Вятке (теперь Киров). В 1898—99 учебном году работал в гор. Сарапуле учителем, а осенью 1899 года поступил в б. Юрьевский (теперь Тартуский) университет в число студентов историко-филологического факультета.

В Вятке я учился в духовной семинарии, окончил курс в 1898 г. вторым по успехам, и мне начальство семинарии предложило командировку в духовную академию

¹ Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л.: Наука, 1979.

«казеннокоштным студентом», но я отклонил это предложение, решив учиться в университете. Отец мой был заштатным псаломщиком в селе Люк, многосемейным человеком, и умер 26 мая 1897 г. Для того, чтобы доехать до Юрьева и поступить в университет, мне необходимо было заработать малую толику денег, почему я и поступил в школу учителем и прослужил в этой должности весь 1898/99 учебный год.

Университетский курс я окончил в 4 года и получил диплом кандидата русской филологии. В бытность свою студентом я напечатал несколько статей в журналах. Моя статья «Новые веяния в народной поэзии» о частушках, написанная по материалам, собранным мною в б. Яранском уезде, появилась в журнале «Вестник воспитания» (ноябрь 1901 г.) и отдельно в 1901 году. Она встречена была в периодической печати того времени очень сочувственно. За мою статью о сарапульском говоре, напечатанную в журнале «Живая старина» (1901, № 9, с. 81—96), Географическое общество присудило мне малую серебряную медаль общества «За полезные труды». За мою рукописную большую работу о говоре и фольклоре Яранского уезда то же общество выдало мне малую золотую медаль в 1903 году. За мою дипломную работу, кописную, Академия Наук присудила мне премию имени Михельсона в 500 руб. На эти деньги я напечатал свою книгу «Кама и Вятка. Путеводитель и этнографское описание Прикамского края» (Юрьев, 1904, 180 стр.; напечатано без типографских знаков — еров).

В бытность свою студентом я напечатал еще ряд статей в журналах: «Языки в Вятской губернии» (в журнале «Жизнь», 1900, № 4), «Отчет о диалектологическом поезде в Вятскую губернию» (в Сборнике отделения русского языка и словесности Академии Наук, 1903, том 76; 189 стр.), «Отчет о поездке в Яранский уезд для изучения народного говора» (Ученые записки Юрьевского университета, 1902, 17 стр.), «Н. И. Ильминский и просвещение инородцев» (Русская школа, 1902, № 4, 20 стр.), «Песни деревенской молодежи. Записаны в Вятской губ.» (Вятка, 1903; 88 стр.). Из книги «Памятная книжка и календарь Вятской губ.» и другие. Будучи студентом, я существовал на гонорар за свои корреспонденции и статьи в газетах и журналах.

По окончании университетского курса я был «оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию», т. е. стал, выражаясь современным языком, аспирантом с 1 января 1904 года. Это мое назначение прошло в факультете далеко не гладко, с большими затруднениями и затяжками, и Министерство народного просвещения утвердило представление университета только 18 августа 1904 года. И «оставлен» я был не по своей ближайшей специальности, не по русскому языку и словесности, по кафедре сравнительного и немецкого языкознания. Причиной всего этого было то, что среди профессоров факультета тогда были представители разных политических взглядов: большинство профессоров было реакционерами, и они возражали против моей аспирантуры. Представитель кафедры русской словесности профессор Е. В. Петухов лицемерно заявил в факультете, что «Зеленина оставят при университете в Петербурге», что было, конечно, невозможно. Прогрессивный молодой профессор языкознания Дм. Н. Кудрявский предложил мне остаться при его кафедре, и я принужден был согласиться. На этом мои мытарства не закончились. «Магистерские испытания» аспирантов происходили в пленуме факультетского совета, и реакционное большинство профессоров решило меня «срезать». Спасла меня только университетская автономия, которая была объявлена в 1905 году. Я выдержал все магистерские экзамены и был оставлен аспирантом на третий год с прикомандированием для занятий в Петербурге под руководством академиков А. А. Шахматова и Ф. Ф. Фортунатова.

А. А. Шахматов, крупнейший ученый своего времени, был человек замечательный во всех отношениях. Он горячо поддержал мое стремление изучать языковые явления русских говоров в тесной связи с общим ходом жизни русского народа, в связи с этнографией. Написанная под руководством А. А. Шахматова, моя диссертация «Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением задненебных согласных в связи с течениями позднейшей великорусской колонизации» вышла в 1913 г. в печати как издание Отделения Академии Наук (544 стр. и карта) и была удостоена Академией полной премии имени Ахматова в одну тысячу рублей. Защитил я ее в Петроградском университете только 17 мая 1915 года, так как профессор И. А. Бодуэн-де Куртене отказался принять ее по кафедре сравнительного языкознания и потребовалось особое разрешение Министерства о защите по кафедре русского языка.

А. А. Шахматов привлек меня к работам по академическому словарю русского языка; по программе Шахматова в словарь входили не только слова литературного

языка, но также и лексика местных великорусских говоров. Под моей редакцией в 1906—1916 годах вышли в печати 10 выпусков 4-го тома словаря.

В 1916 году я был избран профессором русского языка и словесности Харьковского университета, одновременно читал лекции на Высших женских курсах Харькова, которые потом слились с университетом. Мое девятилетнее пребывание на Украине расширило мой научный кругозор, я глубже изучил украинский язык (по которому я читал одно время специальные курсы) и этнографию украинского народа. 12 апреля 1917 года я защитил в Московском университете докторскую диссертацию «Очерки русской мифологии» (Петроград, 1916; 312 стр.). Главным официальным оппонентом был знаменитый русский ученый Д. Н. Анучин, который тепло приветствовал меня как этнографа, изучающего русскую национальную культуру — сохи, сарафаны, поневы, лапти, русалок и т. п.

Когда в 1925 году в Ленинградском университете было организовано Этнографическое отделение, меня как специалиста-этнографа пригласили занять кафедру восточных славян; я осенью 1925 года переехал в Ленинград, где живу и теперь. В том же 1925 году, 5 декабря, Академия Наук избрала меня своим членом-корреспондентом.

В 1915 году Географическое общество издало в 42-м томе своих «Записок» записанные мною сказки Вятской губернии. В сборнике (44+640 стр.) 139 сказок, часть которых записана не мною. Больше всего сказок из Котельничского уезда — 83; здесь я встретил талантливого рассказчика, 38-летнего (в 1908 году, когда я записывал сказки) крестьянина-плотника из деревни Ключи Синцовской волости Григория Антоновича Верхорубова. Не получивший никакого образования Верхорубов удивлял меня своей интеллигентностью, но одновременно он верил в леших и в разную иную чертовщину. Такое суеверие было, впрочем, тогда общим явлением в деревнях Котельничского уезда.

Не менее талантливым сказочником был крестьянин Ключевской волости того же уезда, из починка Плоского (Запиваловы) Афанасий Тимофеевич Краев. Это был сказочник-профессионал, без выступлений которого не обходилась ни одна свадьба в округе. В 1908 году Краеву было уже 75 лет, память его ослабела, и мне удалось записать лишь несколько сказок.

Общее количество моих печатных научных работ около 150, не считая мелких заметок и рецензий; среди этих 150 работ 15 больших томов. В 1945 году в связи с 220-летием Академии Наук СССР, Президиум Верховного Совета СССР наградил меня орденом Трудового Красного Знамени.

С 1950 года я получаю пенсию, но продолжаю работать в области науки и читаю лекции в университете.

За 70 лет моей жизни мне пришлось пережить много тяжелых минут и тревожных, но возможность заниматься любимым научным трудом, видеть своих учеников старшими научными сотрудниками Белорусской Академии Наук и других институтов и вузов, все это делает мою жизнь счастливою.

май 1951.

Ленинград

Доктор исторических наук, профессор
университета, член-корреспондент
Академии наук СССР Дм. Зеленин²

Следующее письмо Д. К. Зеленина В. Г. Пленкову (июль 1951 г.) характеризует умонастроение ученого в это время:

Я должен напомнить, что прислал Вам материал для будущего некролога. Теперь же можно дать лишь несколько строк в газете или в сборнике об уроженцах Вятского края.

(...) Вместе со мной в университете учился Десницкий, уроженец г. Горького, теперь крупный литературовед, профессор; он много лет был деканом филологического факультета педагогич. института им. Герцена в Ленинграде; когда ему исполнилось 70 лет, институт издал том Ученых записок со статьями о Десницком. Этот юбилейный сборник был высмеян в газетах, и даже в приказе Министерства высшего образования об изданиях вузов был упомянут с порицанием этот сборник. Юбилей можно праздновать лишь с разрешения верхов. Между тем Десницкий ничем не скомпрометирован, в 1906 г. он был делегатом на съезде в Стокгольме и теперь работает в Институте русской литературы Акад. Наук. Через 2 года стукнуло мне 70 лет и, когда мне университет предлагал отметить мой юбилей, я отказался. Этнография, в области которой

² Государственный архив Кировской области (далее ГАКО). Ф. Р-128. Оп. 1. Ед. хр. 407. Л. 81—84-об.

я работал, теперь считается не актуальной; старую народную деревенскую культуру теперь не принято даже вспоминать, тем более изучать. У меня готова большая работа «Русский сарафан», и ее нельзя напечатать. Университетский курс мой «Русская этнография» (424 стр. и таблицы) вышел в печати на немецком языке в Берлине в 1927: как один из томов «Энциклопедии славянской филологии и культуры». Если бы я тогда отклонил просьбу немецкого издательства, оно издало бы книгу белогвардейского эмигранта; но меня и теперь поругивают за то, что я напечатал за границей; по-русски эта книга не вышла, так как она не нужна. И об авторе ее можно писать лишь после его смерти» (...).

У меня больше врагов, чем у Десницкого, почему нужно быть осторожным. В местных газетах, конечно, можно печатать, так как в центре их почти никто не читает, но в журнале можно печатать лишь статью о многих, так чтобы отдельные личности потонули в коллективе, в массе.

Моя статья «Русская дореволюционная литература по истории семьи и рода» (стр. 913—960 в сборнике памяти Энгельса, юбилейном, который вышел как один из томов в «Трудах Института этнографии Академии Наук»; но в числе редакторов и авторов этого тома оказались потом враги народа, и сборник этот мало известен).

Десятки моих работ напечатаны за границей — в журналах Праги, Лейпцига, Стогольма, Лейдена, Кракова, б. ч. на немецком, а частью на русском, польском, английском языках. Вам не стоит заниматься библиографией, ее у меня нет³.

На основании этих биографических материалов В. Г. Пленков стал готовить статью о Зеленине в газету «Удмуртская правда»⁴. Вместе с тем он попросил свою знакомую, искусствоведа Олимпиаду Исаевну Галеркину, проживавшую в Ленинграде, получить в Институте этнографии и лично у ученого дополнительные материалы для своей статьи.

В письме от 4 октября 1953 г. О. И. Галеркина писала В. Г. Пленкову:

Вот что мне удалось выяснить в Институте этнографии АН СССР. Дмитрий Константинович не работает там уже 4 года. В университете он тоже прекратил чтение лекций — здоровье не позволяет, и живет на пенсию и на оклад члена-корреспондента (он единственный член-корр. среди этнографов).

По некоторым намекам ученого секретаря я поняла, что в Институте с ним расстались в натянутых отношениях и что И-т юбилей отмечать не будет, т. к. не считает Д. К. своим сотрудником (не очень-то красиво, по-моему!).

Полагая, что Вас, для готовящейся статьи, мог интересовать вопрос — над чем работает Д. К. в настоящее время, я позвонила ему лично по телефону, и он мне рассказал, что:

1. Обрабатывает курс лекций, читанный им на протяжении многих лет в ЛГУ по этнографии СССР.

2. Печатает в Киеве в связи с 300-летием воссоединения Украины и России (при Богд. Хмельницком) статью «О происхождении западных украинцев-гуцулов» — потомков киевлян.

3. Печатает в Москве, в Трудах Института языкознания, статью по данным диалектологии и этнографии «Участие балтийских славян в заселении древнего Великого Новгорода».

Д. К., будучи, по-видимому, человеком очень скромным, просил Вас передать, что он противник всяких юбилейных торжеств и сообщает эти сведения только для некролога.

Я сказала, что воспринимаю это только как шутку⁵.

Д. К. Зеленин умер 31 августа 1954 года в своем рабочем кабинете. Статью В. Г. Пленкова о себе в «Удмуртской правде» он успел получить. Но на письма краеведа уже ответить не мог. Тот, обеспокоенный его молчанием, попросил О. И. Галеркину сходить к этнографу. Свой

³ Там же. Л. 85—85-об.

⁴ Пленков В. Г. Выдающийся ученый (к 75-летию со дня рождения Д. К. Зеленина) // Удмуртская правда. 1953. 3 ноября.

⁵ ГАКО. Ф. Р-128. Оп. 1. Ед. хр. 407. Л. 92—93-об.

визит на пр. Маклина, д. 2, кв. 19, где ученый жил с 1925 г., и беседу с соседями Д. К. Зеленина в ноябрьском письме она описала так:

Оказалось, что Д. К. жил один, занимая две комнаты. Комнаты были тесно заставлены книгами, оставался только узкий проход к письменному столу, за которым Д. К. работал до последнего дня. Он никуда не выходил, за исключением бани, и, как говорит дворница [так в оригинале], всегда брал веник — очень любил париться, хотя врачи ему не разрешали.

Так, в последний раз сходил он в баню, а потом сел работать у себя в комнате. На следующий день пришла к нему племянница — она приходила два раза в неделю делать уборку, видит — дверь закрыта изнутри. Она подождала немного, думала, Д. К. вышел и забыл навесить наружный замок. Потом позвала управляющего домом, замок взломали и обнаружили, что Д. К. так и сидит за письменным столом, с очками на носу и вечным пером в руке. Рядом на электрической плитке стояла кружечка с водой. К счастью, плитка перегорела, а то бы мог случиться пожар — кругом лежали стопки бумаги. Должно быть, смерть застала Д. К. мгновенно, и остается утешаться только, что конец его был легким.

Сейчас комнаты опечатаны, племянница ждет, кажется, годичного срока, чтобы предъявить права на наследство. Помимо громадной библиотеки у Д. К. были обнаружены значительные запасы продуктов и солидные денежные сбережения, т. к., разумеется, он не успевал расходовать академический паек и пенсию, будучи человеком одиноким⁶.

За свою жизнь Д. К. Зеленин опубликовал 306 работ: книг, статей, очерков, рецензий. Более 50 из них были посвящены вятской теме⁷. Письма последних лет жизни показывают нам человека чрезвычайно одинокого, основной целью, смыслом жизни которого была титаническая научная работа. Горечь от несправедливых и незаслуженных обвинений (в великорусском шовинизме — 30-е годы, космополитизме — 40-е годы) сквозит в этих письмах. Гигантский труд его жизни «Этнографо-географический словарь» объемом в 300 печатных листов так и не увидел света.

Но идеи ученого о системном исследовании народной культуры как единого исторически сложившегося и динамического явления сегодня актуальны как никогда. Продолжают «работать» его многочисленные труды. Мы не сможем понять особенности личности этого человека, не обратившись к русской народной культуре XIX — начала XX в. Тонкое понимание основ русской народной жизни, увлечение наукой как главным средством преобразования мира, формой своего служения людям, широкий подход к культуре были характерны для многих ученых этого типа.

Пристально всматриваясь в личность Д. К. Зеленина, мы не можем не видеть, что в ней соединились лучшие черты российского ученого, представителя разночинно-демократической интеллигенции страны, выработанные XIX веком в России.

⁶ Там же. Ф. Р-128. Оп. I. Ед. хр. 407. Л. 107—107-об.

⁷ Проблемы славянской этнографии. С. 221—237.

С. К. И в а н о в

**О ВОЗМОЖНОМ ПОДХОДЕ К ИЗУЧЕНИЮ
РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА**

Предлагаемый подход к изучению русского национального характера — результат широкого и систематического собирания материала по этой теме. Цель данного сообщения — рассказать о методике сбора его результатах и некоторых соображениях автора о возможном использовании собранных данных.

Лет 30 назад, работая с трудами В. И. Ленина, я обратил внимание на его высказывания о некоторых чертах и свойствах русского национального характера. Подобные суждения в принципе хорошо известны и используются во многих работах, в том числе этнографических. Ленинские суждения возбудили желание познакомиться также с другими высказываниями по этому вопросу. Так было положено начало собирательству суждений о чертах и свойствах русского национального характера, продолжающемуся (с перерывами) до настоящего времени. Первый пробный поиск в произведениях В. И. Ленина, а затем К. Маркса, Ф. Энгельса и А. И. Герцена прошел вполне успешно. В его ходе было выявлено более 500 интересных суждений о русском национальном характере и намечены основные методические приемы сбора.

По какому же критерию отбирались материалы? Отсутствие общепризнанного определения понятия «национальный характер» серьезно затрудняло работу, но не являлось непреодолимой преградой. Для сбора весьма конструктивной была мысль, высказанная В. Г. Белинским: «Тайна национальности каждого народа заключается не в его одежде и кухне, а в его, так сказать, манере понимать вещи»¹. Вот это понятие «манера понимать вещи», или, другими словами, отношение русского народа к различным фактам, явлениям и процессам действительности, и было положено в основу поиска материалов. Мнение о том, что отношение народа к окружающей действительности есть форма проявления национального характера, разделяется и современными исследователями². В качестве ограничений при отборе суждений выступали два условия: суждение должно принадлежать историческому лицу, а не литературному персонажу; из самого суждения должно быть ясно, что в нем дается оценка характера не отдельного русского человека, а устойчивой социальной группы, прослойки, класса или русского народа в целом.

«Суждение о русском национальном характере» не понималось нами буквально, как итоговый вывод о тех или иных чертах и свойствах этноса. Выводы, сформулированные кратко, а иногда и афористично, позволяя многое понять в русском национальном характере, совершенно не проясняют, каким образом их автор пришел к своим заключениям. Это обусловило необходимость поиска и выборки размышлений того или иного автора суждений о происхождении черт и свойств русского национального характера, детерминированности их политическими, социальными, экономическими и другими условиями жизни, возможности

¹ Белинский В. Г. Сочинения Александра Пушкина. Статья восьмая. Собр. соч. в трех т. Т. 3. М., 1948. С. 507.

² См., например: Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 148.

сохранения или исчезновения в будущем. При этом, конечно, существенно увеличивался объем собираемого материала, но соответственно возрастала и его значимость. Перечень поисковых признаков позволял достаточно четко выделять необходимую информацию из контекста, а ксерокопирование обеспечивало полную аутентичность текста.

Первый опыт поиска и сбора суждений о русском национальном характере позволил перейти ко второй стадии работы — расширенному поиску и сбору, который должен был обеспечить получение представительного объема информации о русском национальном характере. Предстояло, во-первых, существенно расширить круг авторов искомых суждений и, во-вторых, так построить методику сбора, чтобы суждения каждого автора были собраны максимально полно. Свою точку зрения на русский национальный характер может иметь любой человек, но собрать такое количество суждений практически невозможно. Поэтому мы при сборе материала ввели два ограничения: автор суждения должен быть активен в своей сфере деятельности (политической, государственной, культурной, военной и пр.) и заинтересован в знании русского национального характера. Первое ограничение относится к области компетентности и квалификации авторов суждений, а второе позволяет надеяться, что высказываемые суждения не будут носить случайный характер, не будут следствием настроения, а явятся отражением, производной величиной от убеждений, политической и классовой позиции авторов. Классовая принадлежность, социальное положение, политические, религиозные и другие взгляды авторов суждений, их тяготение к тем или иным направлениям в литературе и искусстве не рассматривались в качестве ограничений. Скорее, наоборот, различия в этом плане — и подчас коренные, принципиальные — между авторами суждений должны, на наш взгляд, лишь способствовать более точному пониманию черт и свойств русского национального характера, освещая их с разных точек зрения.

Для обеспечения полноты сбора суждений каждого автора поиск велся по всем его произведениям, имеющимся в центральных библиотеках, и прежде всего во Всесоюзной государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина. Никаких ограничений по жанру произведений не вводилось. Суждения о русском национальном характере выбирались из книг (художественных, научных, политических и др.), статей, писем, дневников и пр. в ходе чтения текстов. Предметные указатели в сочинениях (где они имеются) и предметные каталоги библиотеки использовались только для контроля. Поскольку даже при самом внимательном прочтении текста не исключается возможность отдельных пропусков, был проведен контрольный повторный поиск суждений в произведениях В. И. Ленина (по Полн. собр. соч.) и А. И. Герцена (по 30-томному собр. соч.). В результате было найдено несколько суждений, пропущенных при первом поиске, что составляло 1,5—2,0% к общему числу выбранных суждений этих авторов. По содержанию дополнительно найденные суждения представляли повтор ранее найденных высказываний.

К началу 1988 г. в результате просмотра сотен тысяч страниц различных текстов найдено около 2500 суждений о чертах и свойствах русского национального характера, принадлежащих более чем 100 авторам. Общий объем собранного материала превышает 150 а.л.

Более половины высказываний (и по количеству, и по объему) принадлежит русским писателям-классикам и революционерам-демократам. Это неудивительно. Изучение человека, его возможностей, стремление пробудить скрытые в народе силы заставляли их анализировать русский национальный характер, выражая свое мнение в художественных произведениях, публицистических и критических статьях, письмах и дневниках. В исторических сочинениях Н. М. Карамзина, произведениях А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя имеются интереснейшие суждения о русском национальном характере. Но это пока были лишь единичные наблюдения. Глубокое и, как мы сейчас сказали бы, «широкомасштабное» изучение русского национального характера на-

чинается с В. Г. Белинского и А. И. Герцена. По мере развития исторических событий в него включаются все новые и новые силы. В споре славянофилов и западников, в размышлениях прогрессивных деятелей об историческом прошлом и будущем России, в критических статьях о развитии русской литературы дискутируется наряду с другими и вопрос о чертах и свойствах русского национального характера, формирующегося в условиях длительной борьбы с иноземными поработителями самодержавного правления, крепостного права, умышленного спаивания народа, отстранения его от образования и пр.

Необходимо отметить, что в собрание включены суждения об отношении русских к фактам, явлениям и процессам действительности и тот период, когда еще не сложилась русская нация как таковая и, следовательно, еще нельзя было говорить о национальном характере. С решением о включении материалов последнего вида я объясняю то, что национальный характер — явление чрезвычайно устойчивое. Он и вдруг возникает и не вдруг исчезает. До тех пор, пока с научной достоверностью не будет установлено время возникновения, существования или исчезновения тех или иных его черт и свойств, а также характер эволюции, пока не станут ясны их корни и истоки, я почел за лучшее не пренебрегать и «древним» материалом. В соответствии с этим в собрание включены суждения летописцев, авторов древнерусских повестей, высказывания римских, византийских, греческих и арабских историков и хронистов.

Немалая доля суждений, относящихся к XVI—XIX вв., высказана приезжавшими в Россию иностранными путешественниками, дипломатами и купцами. Каждый из них наблюдал быт, нравы и характер непонятного, а подчас и чуждого ему народа. По возвращении домой многие издавали дневники, мемуары, записки, в которых рассказывали о своих впечатлениях от посещения России. Эта литература становилась для зарубежного читателя почти единственным источником знакомства с Россией и русскими. Нельзя одним словом охарактеризовать эти сочинения. Были среди них и заведомо недобросовестные, и поверхностные, но были и такие, в которых встречалось много точных и тонких замечаний, иногда основанных на фактах, а иногда озаренных догадкой внимательного наблюдателя. Хотелось бы отметить одно принципиальное отличие в освещении черт и свойств русского народа зарубежными и отечественными деятелями. Если для некоторых иностранцев подмеченный факт был концом, итогом познания, то для передовых деятелей русской культуры такой факт (особенно негативный) был не завершением, а началом, исходной точкой размышлений. Они исследовали его природу, корни и пытались нащупать пути к совершенствованию нравов.

Рассмотрение содержания собранных суждений не входит в мою задачу, но в самом первом приближении можно сказать, что значительное место среди них занимают размышления о русском национальном характере в целом как о важнейшем социальном явлении, способствовавшем устойчивости нации в периоды тягчайших испытаний; о роли русских в европейской и мировой истории, «европеизме» и «азиатчине» русского характера; степени революционности русских в разные периоды; о русских как воинах, отношении русских к иностранцам и иностранному вообще. Большое количество суждений относится к русскому быту, характеристике нравов (отношения в семье, положение женщины, культура поведения и пр.). Внимание деятелей прошлого привлекала проблема отношения русских к органам власти и ее представителям. Интересно, что во многих суждениях затрагиваются и вопросы отношения властей к русскому народу как одного из факторов, формирующих русский национальный характер. Подробно разбираются характеристики деловитости русского народа: его отношение к труду и образованию, самообытность и персониальность ума, практичность и пр. При этом в подавляющем большинстве суждений даются не общие, если так можно выразиться, лобовые характеристики («трудолюбив», «свободолюбив», а полутона, оттенки общечеловеческих черт характера, присущие име

русским людям и возникшие в условиях специфической русской действительности. Собранные суждения не имеют ничего общего со стереотипами, шаблонными характеристиками духовного облика народов, которые лишь препятствуют действительному пониманию национального характера.

Как бы ни были весомы и оригинальны отдельные высказывания, при их рассмотрении необходимо иметь в виду, что любая небольшая выборка никогда не может исчерпать содержание всей собранной коллекции и независимо от желания автора будет односторонней. Тем более при рассмотрении такой тонкой и сложной материи, как национальный характер, нельзя делать далеко идущие выводы только на основании специально выбранных примеров. Горький был совершенно прав, говоря, что «русские люди — люди мучительно тяжелой истории, и судить их надобно, не забывая пережитого ими в веках»³.

При рассмотрении собранных суждений обращает на себя внимание исключительная самокритичность деятелей русской культуры в оценке черт и свойств своего народа, самокритичность подлинных патриотов, заинтересованных в познании истины. Они страстно желали успеха Родине, бережно отмечали лучшие свойства народа и были совершенно бескомпромиссны в борьбе с недостатками. Суждения каждого автора высказываются в присущей ему форме, с использованием свойственной для него системы доказательств и могут быть правильно поняты, конечно, только в контексте своего времени.

Приведем некоторые примеры.

«Исторические обстоятельства развили в нас добродетели чисто пассивные, как, например, долготерпение, переносливость к лишениям (обидам) и всяким невзгодам. В сентиментальном отношении эти качества могут быть очень хороши, и нет сомнения, что они очень удобны для людей, пользующихся ими к своей выгоде; но для развития экономической деятельности пассивные добродетели никуда не годятся. Как вы хотите, чтобы оказывал энергию в производстве человек, который приучен не оказывать энергии в защите своей личности от притеснений? Привычка не может быть ограничиваема какими-нибудь частными сферами: она охватывает все стороны жизни. Нельзя выдрессировать человека так, чтобы он умел, например, быть энергичным на ниве и безотчетным в приказной избе тем, чтобы почесывать себе затылок и переминаться с ноги на ногу. Он будет таким же вахлаком и за сохою. Впрочем, об этом предмете можно было бы наговорить слишком много, если бы в самом деле нуждалась в доказательствах мысль, что энергия в русском человеке подавлена обстоятельствами, сделавшими из него какого-то аскета. Возвратимся лучше к той, более отрадной стороне его жизни, которая показывает, что по природе своей он вовсе не предназначен быть апатичным. Когда пробуждается в нем усердие к делу, он обнаруживает чрезвычайно замечательную неутомимость и живость в работе. Но для этого бывает нужно ему увидеть себя самостоятельным, почувствовать себя освобожденным от стеснений и опеки, которыми он вообще бывает подавлен»⁴.

«Дух русского солдата не основан так, как храбрость южных народов, на скоро ослепляемом и остывающем энтузиазме: его так же трудно разжечь, как и заставить унять духом. Для него не нужны эффекты, речи, воинственные крики, песни и арабаны: для него нужны, напротив, спокойствие, порядок и отсутствие всего натугого. В русском, настоящем русском солдате никогда не заметите хвастовства, ухарства, желания отуманиться, разгорячиться во время опасности: напротив, скромность, растота и способность видеть в опасности совсем другое, чем опасность, составляют глиняльные черты его характера»⁵.

«... при всех искажениях крестьянского развития мы видим в народных массах много того, что мы называли „деликатностью“. Мы знаем, что это слово многим окажется очень странным в применении к крестьянству, но мы не умеем найти луч-

³ Горький А. М. Письмо М. С. Саяпину. Между 6 и 28 октября (19 октября и 10 ноября) 1912. Собр. соч. в 30-ти т. Т. 29. М., 1954. С. 282.

⁴ Чернышевский Н. Г. Суеверие и правила логики. 1859. Полн. собр. соч. в 15 т. М., 1950. С. 694—695.

⁵ Толстой Л. Н. Рубка леса. 1852—1854. Полн. собр. соч. в 90 т. Т. 3. М., 1932. С. 70—71.

шого выражения. Смирение, покорность, терпение, самопожертвование и прочие свойства, восплаемые в нашем народе профессором Шевыревым, Тertiem Филиппом и другими славянофилами того же закала, составляют жалкое и безобразное искажение этого прекрасного свойства деликатности. Но, произведенное насильственно, это искажение и поддерживается постоянно искусственными комбинациями разного рода. А как скоро жизнь получит свой естественный ход, тогда и внутренние свойства человека скоро примут свое прямое направление. Зверства человек не станет показывать, если его к тому не вынудят, — это уж всякому понятно: нынче уж перестало верить даже и в то, что змея стремится непременно ужалить человека без всякой причины, просто по ненависти к человеческому роду; тем менее верят в существование подобных мифически-зменных натур между людьми. Точно так же нельзя верить существованию овец, которые бы за честь считали попасть на зубы к льву, или людей, от природы имеющих склонность к тому, чтоб их таскали за нос и плевали в физиономию. Если мы видим, что множество людей позволяют подвергать себя подобным экспериментам, то поверьте, что это делается не иначе, как по необходимости. С этой стороны, значит, бояться нечего: искаженная, убитая и обращенная во вред простолудину „деликатность“ его примет свое естественное направление при первой возможности.

Но и в теперешнем, искаженном, состоянии крестьянского быта и мысли мы видим следы живого, хорошего направления этой деликатности. Сюда причисляем мы прежде всего сознание, о котором мы говорили выше и которое в простом классе несравненно развитее, нежели в сословиях, обеспеченных постоянным доходом, — сознание, что надо жить своим трудом и не дармоедствовать...»⁶.

«Мы до сих пор смотрим на европейцев и Европу в том роде, как провинциалы смотрят на столичных жителей, — с подобострастием и чувством собственной вины, принимая каждую разницу за недостаток, краснея своих особенностей, скрывая их, подчиняясь и подражая... Дело в том, что мы были застрашены и не оправились от насмешек Петра I, от оскорблений Бирона, от высокомерия служебных немцев и воспитателей-французов. Западные люди толкуют о нашем двоедушии и лукавом коварстве; они принимают за желание обмануть — желание высказаться и похвастаться. У нас тот же человек готов наивно либеральничать с либералом, прикинуться легитимистом, и это без всяких задних мыслей, просто из учтивости и из кокетства; *bugor de l'approbativité*⁷ сильно развит в нашем черепе»⁸.

«Наше время решительно не благоприятствует развитию теорий. Народ хитрей стал, как выражаются наши мужики, и ни на какую штуку не ловится. Ум наш требует фактов, доказательств; фраза нас не отуманит, и в самом блестящем и стройном создании фантазии мы подметим слабость основания и произвольность выводов. Фантастическое увлечение идеею и принципом вообще, сколько мне кажется, не в характере русского народа. Здравый смысл и значительная доля юмора и скептицизма составляют, мне кажется, самое заметное свойство чисто русского ума; мы более склоняемся к Гамлету, чем к Дон-Кихоту; нам мало понятны энтузиазм и мистицизм страстного адепта. На этом основании мне кажется, что ни одна философия в мире не привьется к русскому уму так прочно и так легко, как современный, здоровый и свежий материализм. Диалектика, фразерство, споры на словах и из-за слов совершенно чужды этому простому учению. До фраз мы, конечно, большие охотники, но нас в этом случае занимает процесс фразерства, а не сущность той мысли, которая составляет предмет рассуждения или спора. Русские люди способны спорить о какой-нибудь высокой материи битых шесть часов и потом, когда пересохнет горло и охрипнет голос, отнестись к предмету спора с самою добродушною улыбкою, которая покажет ясно, что в сущности горячившемуся господину было очень мало дела до того, о чем он кричал. Эта черта нашего характера привела бы в отчаяние добросовестного немца, а в сущности это пресимпатичная черта»⁹.

«Мы, русские, как-то чересчур уж охотно боимся, и притом боимся всегда с увлечением. Начинаем мы бояться почти с пеленок; сначала боимся родителей, потом — начальства. Иногда даже бога боимся, но редко: больше из учтивости, при себе»

⁶ Добролюбов Н. А. Черты для характеристики русского простонародья. 1860. Собр. соч. в 9 тт. Т. 6. М.; Л., 1963. С. 267, 268.

⁷ Желание понравиться (франц.) — Ред.

⁸ Герцен А. И. Былое и думы. Гл. VI. Собр. соч. в 30 тт. Т. 8. М., 1956. С. 124.

⁹ Писарев Д. И. Схоластика XIX века. 1861. Собр. соч. в 4 тт. Т. 1. М., 1955. С. 118, 119.

дованиях с лицами духовного ведомства. Я помню, что еще в школе начальство старалось искоренить во мне начальственную боязнь. Чего вы боитесь? — говорило оно мне, — нам не страх ваш нужен, а любовь и доверие. Все равно, как в песне поется: *мне не дорог твой подарок, дорога твоя любовь...* А я и за всем тем продолжал бояться. И нельзя сказать, чтоб я не понимал, что быть откровенным и любящим ребенком выгоднее — его никогда без последнего кушанья не оставляют, — понимал я и это, и многое другое, и все-таки пересилить себя не мог. Идешь и думаешь: а вот сейчас выскочит из-за угла гувернер — и поминай как звали!

Разумеется, я не думаю, чтобы такова была характеристическая черта нашей национальности. Я знаю, что это дурная привычка — и ничего более. Но она до такой степени крепко засела в нас, что победить ее ужасно трудно. Уж сколько столетий русское государство живет славною и вполне самостоятельной жизнью, а мы, граждане этого государства, все еще продолжаем себя вести, как будто над нами тяготеет монгольское иго или австрияк нас в плену держит. Робеем, корчимся, прислушиваемся ко всяким шорохам, смущаемся при выходе ретирадных брошюр, раскаиваемся, клеплем на себя и на других; одним словом, мним себя до такой степени последними из последних, что из всего Державина содержим в памяти только один стих:

А завтра — где ты, человек?

И кого боимся? Того самого начальства, которое еще с школьной скамьи твердит нам: не страх ваш нужен, а доверие и любовь!

Нигде так много не говорят по секрету, как у нас; нигде (даже в самом обыкновенном разговоре) так часто не прорывается фраза: ах, как это вы не боитесь! нигде так скоро не теряют присутствия духа, так легко не отрекаются. Словом сказать, нигде не боятся так натурально, свободно, почти художественно»¹⁰.

«Если про русского крестьянина было сказано, что он всего более беден сознанием своей бедности, то про русского обывателя или подданного можно сказать, что он, будучи беден гражданскими правами, особенно беден сознанием своего бесправия. Как мужик привык к своей безысходной нищете, привык жить, не задумываясь над ее причинами и возможностью ее устранения, так русский обыватель вообще привык к всевластию правительства, привык жить, не задумываясь над тем, может ли дальше держаться это всевластие и нет ли рядом с ним таких явлений, которые подтачивают застарелый политический строй»¹¹.

«Наше несчастье — пассивное отношение к жизни, мы любим быть пессимистами и любим хвастаться своим пессимизмом. При этом нами, кажется, не замечено, что европейский пессимизм является результатом чисто физического утомления — устают люди от большой работы, на которую они непрерывно расходуют свои жизненные силы, видят несоответствие результатов труда с запросами духа и — немного нервничают. Но на Западе пессимизм не ослабляет энергии, не может задержать темпа жизни, там он — мирозерцание, не затрудняющее роста культуры, наоборот — он обогащает культуру новыми огнями и цветами гордой человеческой мысли, упорного в своем творчестве духа.

А у нас пессимизм — мироощущение, органический порок, ибо действительность для русского народа не есть плод его познания, результат его деяний, она в его глазах нечто враждебное ему, организующееся в те или иные формы помимо его воли. Я уже не говорю о том, что пессимизм „по-русски“ — в народе выражается в таких формах, каковы самосожжения, „красная смерть“, „Терновка“ и прочие ужасы, в литературе же — он неуклюж, лишен изящества, мысли и красоты и всюду является чем-то „во сто лошадиных сил“.

И вот мне чувствуется, что непосредственно из самой массы русского народа возникает к жизни новый тип человека, это — человек бодрый духом, полный горячей жажды приобщиться культуре, вылечившийся от фатализма и пессимизма, а потому — дееспособный»¹².

«У нас у всех много иронии. Она видна в наших пословицах и песнях и, что всего изумительней, часто там, где видимо страждет душа и не расположена вовсе к весе-

¹⁰ *Салтыков-Щедрин М. Е.* Круглый год. Первое августа. 1879. Собр. соч. в 20 тт. Т. 13. М., 1936. С. 499, 500.

¹¹ *Ленин В. И.* Гонители земства и аннибалы либерализма. 1901. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1959. С. 25.

¹² *Горький А. М.* О писателях-самоучках. 1910. Собр. соч. в 30 тт. Т. 24. М., 1953. С. 127.

лости. Глубина этой самобытной иронии еще пред нами не разоблачилась, потому воспитываясь всеми европейскими воспитаньями, мы и тут отделились от родного. Наклонность к иронии, однако ж, удержалась, хотя и не в той форме. Трудно представить русского человека, в котором бы не соединялось, вместе с умением пред чем-либо истинно возблагодарить, свойство — над чем-нибудь истинно посмеяться»¹³.

«Меня невольно поразила способность русского человека применяться к обычаям тех народов, среди которых ему случается жить; не знаю, достойно порицания или похвалы это свойство ума, только оно доказывает неимоверную его гибкость и присутствие этого ясного здравого смысла, который прощает зло везде, где видит его необходимость или невозможность его уничтожения»¹⁴.

В течение долгого времени я рассматривал свое собирательство как занятие, имеющее сугубо личное значение. Но в какой-то момент, просматривая вновь и вновь собранные материалы, группируя их по различным признакам, я увидел, что разрозненные, казалось бы, суждения отдельных авторов, споривших или соглашавшихся с кем-то, перестали быть случайным нагромождением фактов, а все более и более приобретают черты законченности, становятся совокупностью связанных между собою суждений, совокупностью, обладающей в силу этого определенной целостностью и единством. Единство этой совокупности не механическое, а диалектическое, единство противоположностей, дополняющих и отрицающих друг друга, что позволяет видеть в собранной информации о русском национальном характере больше, чем простую арифметическую сумму входящих в нее суждений. Можно сказать, что собрав воедино распыленные ранее по бесчисленным источникам суждения, мы как бы делаем первый шаг в подведении итога многовекового, иногда стихийного, но чаще целенаправленного изучения конкретного черт и свойств русского национального характера и получаем не сырой материал первичных социологических наблюдений, а обобщенные выводы, принадлежащие деятелям прошлого, обладавшим большим жизненным опытом и знаниями, наделенным интуицией.

Все изложенное выше позволяет мне высказать предположение, что комплексное исследование суждений отечественных и иностранных деятелей о чертах и свойствах русского национального характера более чем за тысячелетний период развития Руси, проведенное с обязательным учетом современных достижений истории, этнографии, экономики, социологии и других наук, могло бы стать одним из подходов к изучению русского национального характера.

Не исключено, что предлагаемый подход окажется пригодным и для изучения национального характера других народов мира.

Введение собранных материалов в научный оборот сделало бы их доступными для заинтересованных научных и практических работников.

¹³ Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. Гл. XXXI. В чем же наконец, существо русской поэзии и в чем ее особенность // Полн. собр. соч. в 14 т. Т. 8. М., 1952. С. 395.

¹⁴ Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени. Бэла. Собр. соч. в 6 тт. Т. 6. М.; Л. 1957. С. 223.

А. А. Лебедева

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ДИКОРАСТУЩИХ РАСТЕНИЙ И МИНЕРАЛОВ РУССКИМИ СИБИРИ В XVIII — НАЧАЛЕ XX В.

Человек и человеческое общество — органическая часть природы, закономерный результат и высшая ступень ее эволюции... Человек преобразует природное вещество в продукты в соответствии со своими потребностями¹.

¹ Ким М. П., Данилова Л. В. Природное и социальное в историческом процессе // Общество и природа. М.: Наука, 1981. С. 6.

Среди проблем взаимодействия общества и природы особый интерес представляет проблема сохранения и развития традиционных приемов использования естественных ресурсов. Природные ресурсы служили резервом для расширения производящего хозяйства, необходимым, весьма ценным дополнением к питанию, использовались как средство врачевания и в хозяйственных целях — для получения красителей и дубителей.

Богатый материал для освещения подобных вопросов дают этнографические исследования среди русского населения Сибири. Данное сообщение написано в значительной степени на материалах, собранных во время длительных экспедиционных работ автора в Забайкалье, Притоболье и на Алтае; привлечены также архивные материалы и публикации. Из последних отметим монографию М. Д. Торэн «Русская народная медицина в XIX — начале XX в.» (ИНИОН, 9425), в основу которой положены полевые сборы автора в Ленинградской, Кировской и Новгородской областях, на Северном Кавказе, Украине, в Сибири. Основное внимание в работе было уделено выявлению специфики русской народной медицины и ее общности с медициной украинцев и белорусов.

Отметим также первое по времени этнографическое исследование, проведенное политическим ссыльным А. А. Макаренко в Ужурской волости Енисейской губ., где дается детальное описание народных способов лечения, применявшихся русским населением волости, а также рассказывается о его красильном искусстве в конце XIX в.

В 1915 г. была опубликована работа по народной медицине в Нижнеудинском уезде, написанная сибирским этнографом Г. С. Виноградовым. Обе работы были отмечены медалями Русского географического общества как имеющие практическое значение².

Традиционные приемы использования естественных ресурсов русскими переселенцами в новой среде обитания — Сибири XIX — начала XX в. уже были рассмотрены мною ранее³.

Пища. На протяжении многих тысячелетий люди употребляли растительную пищу и постепенно познали многие свойства растений и трав. Первые русские поселенцы Сибири были хорошо осведомлены о флоре осваиваемых земель. Эти знания приобретались собственным опытом и перенимались от аборигенного населения, в соседстве с которым русские поселялись в разных природных зонах Сибири. Весенняя дикорастущая зелень — природная крестьянская кладовая. Свежая лесная кислица вместе со щавелем и молодыми листьями горца змеиноного была для наших предков первым природным гостинцем. Когда-то деревенские жители радовались встрече Маврина дня, «угощавшего» всех зелеными щами. В народном месяцеслове этот день, 16 мая, так и прозвали «Мавра — зеленые щи».

Ранней весной по берегам рек Енисея и Абакана крестьяне выкапывали железным копачом корни многолетнего растения *кандык* (*собачий зуб*). Их промывали и ели в сыром виде или варили в молоке — получалось вкусное сладковатое кушанье. Корни кандыка сушили, заготавливая впрок. Употребление этого растения в пищу русские перенимали от аборигенного населения.

Население Сибири в большом количестве употребляло в пищу дикий чеснок — *черемшу* или *колбу* в свежем и соленом виде. Черемша — раннее весеннее дикорастущее растение, издавна собираемое населением Сибири. Крестьяне в большом количестве заготавливали (засаливали) ее для зимнего стола и возами отправляли на горные рудники и заводы рабочим.

Помимо черемши в Сибири издавна широко употребляли в пищу дикорастущие луки *слизун*, *мангир*, сладкий лук *гранчатый* и горный чеснок. Начиная с XVII в. с появлением русских в Сибири стали выращи-

² См. Материалы для народного календаря русского старожиланого населения Сибири//Записки Тулуновского отд. общества изучения Сибири. Иркутск. 1918.

³ Лебедева А. А. Собираательство в быту русских крестьян Сибири//Общество и природа. М., 1981. С. 309—317.

вать репчатый лук и чеснок с головкой. Но тем не менее дикий чеснок до сих пор заготавливается населением.

Большим подспорьем к столу и одновременно лакомством остается лесная ягода. Сады в Сибири и сегодня встречаются не так часто. «Черную смородину около домов не садили раньше, — говорят нам во время одной из экспедиций в с. Мангут Читинской области, — ходили собирать ягоду по падам».

Черника, клубника, голубика (*шикша*) или гонобобель, лесная садовая — черная, красная и белая (*моховка*) — составляли и лето лакомство и заготавливались для зимы. Особый вид красной смородины — кислицу собирали поздней осенью, когда «ударит» иней. Зимой собирали и замороженную ягоду облепили, стрясая ее с колючих веток на разостланную ткань. Из ягод облепили варили кисели к праздничному столу.

В большом количестве в лесных районах Сибири заготавливали вплоть до весны ягоды брусники и клюквы, нередко оставляя их на зимнее хранение в тайге в больших берестяных «чуманах», опущенных в специальные закрываемые ямы. Ягода в ямах хорошо сохранялась всю зиму. Зимой ее по мере надобности привозили домой мужчины, когда ходили на охоту. Хранили бруснику и клюкву также в погребах вблизи домов. Из ягод варили кисели.

Раньше в Сибири по берегам рек было много черемухи, и она зимой сохранялась на деревьях. Зимой стрясать — «колотить» ягоду черемухи ходили на лыжах. Разметали снег на льду реки у подножия черемухи, ударяли по стволу обухом, и ягоды сыпались на разметанный лед. Ягоду черемухи сушили и размалывали в муку. Зимой муку разводили водой, ставили на ночь в печь, чтобы мука «рассолодела», и ели с хлебом. Еще не так давно черемуховую муку, развесную или расфасованную в пакеты, можно было купить в Сибири в магазинах. Как приправа черемуховая мука подавалась в столовых с блинами и оладьями, использовалась как начинка для пирогов.

Раньше, по рассказам старожилов, в Сибири не было принято перерабатывать ягоды с сахаром: сахар был дорог. Ягоды употребляли в свежем виде или сушили. Ягоды калины, голубики и боярки сушили в печи, на противнях или на печи, на капустных листьях, прикрыв их теми же листьями, высушенную ягоду толкли в ступе и употребляли для начинки пирогов, шанег, тарок. Иногда сухую целую ягоду распаривали в глиняных горшках в «вольном духу» печи и ели с хлебом или использовали как начинку.

Особый интерес представляет дикая сибирская яблоня, дающая мелкие плоды, сидящие пучками в пять — восемь плодов. Осенью после первых ночных заморозков плоды яблони становятся мягкими и утрачивают кисло-терпкий вкус. Тогда они делаются излюбленным лакомством детей. Хозяйственный сбор диких яблок проводят до заморозков. Твердые плоды срывают вместе с плодоножками, связывают нитками в пучки по 10—15 плодов, укладывают в посуду и заливают горячим маринадом. Через месяц маринованные обмякшие плоды, приобретшие специфический, очень приятный освежающий вкус, используются как приправа к мясным блюдам.

Раньше на просторах Забайкалья в изобилии росли оранжевые лилии — луковичное растение, называемое здесь *саранка*. Осенью, когда землю сковывал мороз, сельские жители с мешками за плечами и со специальным копачом, называемым *копаруля*, отправлялись копать сладкие луковички саранки; они отыскивали кладовые сусликов и мышей, с запасами саранки и забирали их. Зимой, очистив и промыв луковички, их складывали в глиняный горшок или чугунок и парили в печах. Пареные луковички ели с хлебом. К праздничному столу подавали очищенные луковички, запаренные в молоке. Употребление в пищу луковичек саранки было заимствовано русскими от бурят. Буряты с давних времен употребляли распаренные луковички саранки как приправу к молочным и мясным кушаньям, а из сушеных луковичек делали муку, которую ели в

иваренном виде — *саламат*. Теперь это растение стало в Забайкалье юльшой редкостью.

При недороде зерновых хлебов крестьяне добавляли в муку перемолотые семена лебеды, а ранней весной нежными ее побегами сдобривали мясную похлебку вместо кислой капусты. Следует отметить, что очищенные от оболочек семена лебеды при размоле давали вполне съедобную муку, правда, немного горьковатую. Хлеб, испеченный из лебеды, в горячем виде несколько утрачивал горечь.

Архивные документы⁴ свидетельствуют об использовании в Забайкалье во время голода трав в пищу. Так, жители деревень долины реки Унды в тяжелые голодные (1877—1879) годы пекли хлеб из очищенного и размолотого зерна травы *повелицы* и лебеды, причем мука из повелицы считалась лучше. Повелица и лебеда признавались жителями безвредными для здоровья. Использовали на муку и семена просвирника, а также выводковые почки чистяка весеннего, которые дождь и ветер иногда скапливали в большом количестве в низинах. Крестьяне называли эти почки *небесной пшеницей*, *пшенкой*. На муку в тяжелые годы перемалывали и высушенные корневища иван-чая (кипрея). Из кипрейной муки пекли лепешки, добавляли ее и к ржаной муке, отчего хлеб делался сладковатым. Отсюда народные прозвища кипрея — *хлебица* и *мельничник*. Молодые листья кипрея (*пепушковые яблоки*) шли на салаты. Кипрейный же мед, как уверяют знатоки, самый сладкий. Лесоводы называют кипрей первопроходцем и новоселом, потому что он первым появлялся на вырубках и на гарях в соседстве с первыми поселениями русских в Сибири. Цветы кипрея повсеместно употребляли как заварку, особенно старообрядцы, считавшие чай греховным напитком.

Кроме кипрея в Сибири использовали как заварку цветы зверобоя, ароматную душицу и листья бадана. Заварка из бадана заимствована русскими от бурят. В ряде селений русские переняли и способ приготовления чая из отвара листьев бадана с молоком. Бадановый чай считается отличным жаждоутоляющим напитком, причем для заварки используются отмершие, сухие листья, которые у бадана не опадают, а остаются на стебле. Как заварка употребляется также чага — нарост на березе, достигающий трех—пяти килограммов. Чай из чаги пьютохотники, сборщики ягод и орехов, а также участники экспедиций в тайге.

У сибиряков в большом почете душица пряная. Молодые листья и соцветия ее добавляют в вареное мясо и домашние колбасы для улучшения их вкуса. Великолепен квас, настоянный на душице. Она использовалась при засолке огурцов и грибов.

Темно-красные цветы просвирника применялись для окраски вин и других пищевых продуктов, а также в парфюмерии; из семян пастушьей сумки русские крестьяне умели готовить острую приправу наподобие горчицы.

Комплексом полезных свойств известна в народе многолетняя трава гравилат, в старых травниках называемая *гвоздичный корень*. В домашнем обиходе гвоздичным корнем пользовались при самых разнообразных надобностях. Его клали в бочку с пивом, чтобы не скисал напиток. Сухие корни гравилата, положенные в платяной шкаф от моли, придают одежде приятную отдушку.

С давних времен большим подспорьем в пище были грибы. Но по установившимся традициям в разных местах их употребление было различно. В Сибири русские собирали лишь грузди и рыжики для засолки. Коренные жители Сибири грибов не ели, что, видимо, повлияло и на отношение к грибам русских, поселившихся там.

Для Сибири характерна была выгонка смолы из лиственницы. Среди населения таежных районов было распространено жевание лиственничной смолы, так называемой *серки*. Приготовлением серки занимались

⁴ Архив Геогр. о-ва СССР. Р. 58. Оп. 1. Д. 13 (*Пахомов П. Голод в долине реки Унды*).

обычно старики, хорошо умевшие находить подходящие деревья, рые срубали весной, в период движения соков. Со ствола срубленныцы снимали кору со слоем смолы. В домашних условиях сложенную в специальную глиняную посуду, разогревали в печи и извлекали серку. Полученную массу раскатывали колбасами или круглыми каравайчиками и в таком виде хранили для собственного употребления или продавали односельчанам. До недавнего времени серку продавали на сельских, а раньше и на городских рынках.

Собирательство у русских Сибири в основном было для собственного потребления. Только в ряде мест, где был избыток ягод и имелись условия сбыта, сбор брусники, клюквы, черемухи имел промысловое значение. Издавна в Сибири большое промысловое значение имел сбор кедровых орехов, которые в конце XIX в. составляли довольно важный источник дохода населения. Теперь заготовка кедровых орехов и вырубке кедров с каждым годом заметно сокращается.

Массовый сбор кедровых орехов проводился в сентябре, но ходил за ними и зимой на лыжах. Теперь успевают в сентябре очистить кедровые шишки — так много людей устремляется за орехом, а кедровых орехов в Сибири сильно уменьшилось.

Кедровый орех — «сибирский разговор» — был непременным лакомством молодежи и взрослых в долгие зимние вечера. Большим почетом в питании сибирского населения служило кедровое масло, получаемое из орехов в домашних условиях. Из просушенного в печи ореха выжимали масло на самодельных прессах. Если его жали из неочищенного ореха, то выжимки — жмыхи скармливали скоту, а из очищенных ядер помимо масла получали «сбоину», напоминающую сливочное масло. Сбоиной забеливали чай, ели ее с хлебом⁵.

Народная медицина. На протяжении многих столетий накапливал народ опыт использования растений в лечебных целях. В XVII в. русское население Сибири уже знало и широко использовало ревеня, волчий корень, зверобой, черемшу, сосновую хвою, березовые почки и другие растения. В Москве сведения о свойствах ряда лекарственных растений были получены впервые от сибиряков. Прибывшие в Москву с соборной казной из Сибири казаки в марте 1636 г. рассказали о лечебных свойствах зверобоя и о том, где он растет, как заготавливается для лекарственных целей. Вскоре в Сибирь было послано распоряжение заготавливать муку из зверобоя и ежегодно присылать по пуду в приказ дворянства в Москву. Несколько позднее приказывалось ежегодно отправлять в Москву по 2 пуда сухого зверобоя и по 2 пуда волчьего корня (аконит высокий), который в народе называли еще царь-зелье за лечебные свойства.

О хорошем знании сибиряками лечебных свойств различных трав и использовании их для помощи больным свидетельствует отправленная в 1674 г. в Москву роспись лекарственных растений, составленная Семеном Елишевым. В ней указаны названия растений, места их произрастания, способы приготовления лекарств и дан перечень болезней, при которых, как он полагал, их следовало применять. О ценности растительных лекарств, открытых народом, писали в XVIII в. академик И. И. Лепехин, П. С. Паллас и другие лица, изучавшие Сибирь.

Неизвестная в Западной Европе белена, обладающая наркотическим действием, экспортировалась из Сибири и ценилась так высоко, что обменивалась на равный вес серебра.

Иногда сибирских знатоков лекарственных трав вызывали на работу в Москву. Так, в 1663 г. был взят в Аптекарский приказ мастер по лечебным составам из трав Ерофей Мухановский⁶.

⁵ Более подробно о собирании и использовании кедрового ореха в Сибири см. Лебедева А. А., Сафьянова А. В. Промысел кедрового ореха в Сибири // СЭ. 1971. № 4. С. 107—117.

⁶ Петряев Е. Д. Исследователи и литераторы старого Забайкалья. Чита, 1954. С. 41.

Забайкальские степи и южные районы Западной Сибири покрыты полынью, отварами и настоями которой издревле лечили ревматизм, малярию и другие болезни. Лечебную полынь даже величали божьим деревом, очевидно, за необыкновенную декоративность и ароматичность.

Наблюдая за поведением животных, в частности маралов, сибиряки распознали лечебные свойства корней многолетника левзея, назвав это растение *мараловый корень*. Левзея вошла в научную медицину.

Из давня знали в Сибири противояинготное действе сока сосны, ели, березы, сосновой хвои и черемши, которая являлась универсальным средством для лечения и предупреждения различных заболеваний. Известный путешественник Крузенштерн в своей книге «Путешествие вокруг света в 1803—1806 гг.» писал, что перед путешествием он вместе с провиантом получил три большие бочки черемши, оказавшейся хорошим противояинготным средством. Черемшу в лечебных целях употребляли в свежем и соленом виде, а также в виде отвара из молодых листьев. При цинге черемшу не только ели, но и натирали ею тело, особенно подошвы ног⁷.

В 30-х годах нашего столетия в чесноке были обнаружены вещества, олучившие название фитонцидов, способные убивать многие болезнетворные микробы. Современная медицина установила, что настой чеснока полезен при лечении гипертонии и атеросклероза. Свойства чеснока, издавна известные в народе, проверенные и принятые наукой, завоевали ему огромную популярность. Чеснок употребляли не только свежим и оленым, но и поджаренным и распаренным. Жареный чеснок охотно употреблялся старыми людьми как общеукрепляющее средство. По словам забайкальских крестьян, чеснок «кровь разгоняет, греет»⁸. В распаренном виде его прикладывали к мозолям как смягчительное и утешающее боль.

Важное практическое значение имела и имеет высокая витаминная ценность хвои. Хвою сосны издавна широко используют для получения настоев. Высушенная и стертая в порошок хвоя употреблялась в забайкалье как детская присыпка, а смешанная с лиственничной смолой — как пластырь на раны и язвы.

Широко применялись в народной медицине средства, обладающие антибактериальными свойствами. Для лечения чирьев и ран употребляли *сивицу* (смолу) сосны, ели, лиственницы, назвав это средство *пластырь живущий*, а использовавшиеся в тех же целях самоотделяющиеся тонкие листы бересты называли *живущий пластырь*. Как жаропонижающее средство употребляли глину, вместо горчичника — корни хрена и отвар лютика едкого. Накануне праздника Ивана Купалы из лютика едкого и других лесных трав вязали веники и ими «на здоровье» парились в бане. Смолу лиственницы, сваренная с конопляным маслом, употреблялась в забайкалье как пластырь.

Эпидемические заболевания прошлых веков, уносящие много рабочих рук, требовали принятия соответствующих мер. Для сбора лечебных растений в Сибирь снаряжались экспедиции в XVII, XVIII и XIX вв. Кроме того, для выращивания лекарственных растений создавались огороды. По указу Петра I, в начале XVIII в. были созданы огороды, называемые аптекарскими, в Москве, Петербурге и в некоторых местах Сибири. В первой половине XVIII в. на горных заводах и рудниках также имелись сады лекарственных растений при госпиталях, где за ними ухаживали сами больные. Владелец рудников и заводов на Алтае Демидов в первой половине XVIII в. открыл в Барнауле аптеку, которая долгое время была единственной казенной аптекой в Сибири. Лекарства для нее большей частью готовили на месте из трав, собираемых в аптечном саду. В XIX в. аптечные сады были организованы в Иркутске декабристом Д. И. Завалишиным и в Нерчинске М. А. Зензиновым.

⁷ Крашенинников С. Описание земли Камчатки. Т. 1. СПб., 1755. С. 201.

⁸ Осокин Г. М. На границе Монголии. СПб., 1906. С. 295.

Декабристы Ф. Б. Вольф и М. К. Кюхельбекер, жившие на поселении в Забайкалье, изучали местные лекарственные растения и пользовались ими больных.

На протяжении столетий вырабатывались определенные навыки складывались традиции сбора и сушки растений. Травы собирали в период их наибольшего цветения и только в сухую погоду. Массовое цветение многих растений совпадает с праздником Ивана Купала. В народном поверье, широко бытовавшем у восточных славян, в этот день травы обладали особой целебной силой. Цветущие растения собирались в полдень, когда нет росы, так они лучше сохранялись. Некоторые травы заготавливали в новолуние, веря, что растения накапливают активные вещества ночью под влиянием лунного света.

Ассортимент трав, употребляемых как лекарственные, только на территории Забайкалья насчитывает 250 видов растений⁹. Многие из родных средств проверены практикой нескольких поколений. Так, лучшим лекарством от болезни горла считалась лапчатка серебристая, которая в народе получила название *горлянка*¹⁰.

С глубокой древности как успокаивающее применяли корень валерианы. Настой (цветов и плодов) боярышника использовали при бессоннице, одышке, сердцебиении и как успокаивающее средство при нервном возбуждении. Настойка цветов и жидкий экстракт плодов боярышника используются современной фармакологией. Они входят в препарат кардиовален. Из народной медицины в качестве сердечных средств взяты маский ландыш, горицвет весенний, а также пустырник. Пустырник в народе назывался *сердечник*, *сердечная трава*. Как успокаивающее средство использовалась в народе так называемая сон-трава. Ее называли также прострел и употребляли как растирание при ревматизме — «ломоты страданиях». Попутно отметим прямо не относящийся к основной теме статьи факт. В Забайкалье для лечения ревматизма употребляли жиры вытопленный из байкальской рыбы головняки, при легочных заболеваниях его пили с молоком.

В народной медицине издавна применялись отвары и настои из кровохлебки, медунцы и пастушьей сумки как кровоостанавливающее и заживляющее-раны средство. Свое название пастушья сумка получила из-за формы плода, напоминающего сумку пастуха. В народных говорах это растение называют еще *кошелишка*. Исстари известны русским целительные свойства тысячелистника, за удивительные свойства называемого также *кровоавник*, *порезник*. Именно его прославляют русские летописи, повествуя об исцелении Дмитрия Донского.

Универсальным средством при желудочно-кишечных заболеваниях издавна считались настои или отвары зверобоя, мяты перечной, тысячелистника, бессмертника (иммортели). Народные лекари добавляли зверобой почти во все лекарства, настолько разнообразен химический состав этого растения. В наше время из зверобоя получен антибиотик иманин.

В Забайкалье с давних времен используют корни дикорастущего лопуха для изготовления болеутоляющего средства при желудочных болях.

При лечении ожогов и нарывов употребляли тертый сырой картофель и свежий лист подорожника, а для заживления ран — мазь из цветков ноготка лекарственного (календула) и сок листьев подорожника большого. Отваром из цветов шиповника пропитывались повязки, накладываемые на раны для их заживления, а отваром из его плодов обмывали края раны, чтобы избежать гангрены. К этой же группе целителей можно отнести растение с приятным запахом — мелкую ромашку.

В Западной Сибири при порезах использовали сок репейника как средство, дезинфицирующее и способствующее заживлению ран¹¹.

⁹ Петряев Е. Д. Витаминоносители и лекарственные растения Забайкалья//На край. Чита, 1954. С. 62, 65.

¹⁰ Торэн М. Д. Использование дикорастущих растений в русской народной медицине. М., 1964. Доклад на VII МКАЭН в 1964 г.

¹¹ Герасимов Б. В долине Бухтармы//Записки Семипалатинского подотдела 3 Западно-Сибирского РГО. Вып. 5. Семипалатинск, 1911. С. 77.

Трава пармелия степная, называемая в народе *порезная трава*, — быстродействующее кровоостанавливающее бактерицидное средство для обработки ран. Паста с порошком пармелии, изготовленная местным врачом, успешно применялась в одном из госпиталей Западной Сибири во время Великой Отечественной войны.

Издавна в Забайкалье от кашля и при пневмонии употреблялся термопсис, а в 1931 г., по совету местных жителей, медики впервые заготовили эту траву. После изучения на ее основе был изготовлен отечественный препарат и отпала нужда в ипекакуане, привозимой ранее из Бразилии. В Забайкалье трава термопсис известна как *мышатник*; семена ее ядовиты и, истолченные и смешанные с хлебом, употреблялись против мышей.

Для растирания при невралгии, болезни суставов и для обработки ран в Сибири широко применялись отвары и настои чемерицы. Ядовитыми корнями ее, пропитанными сметаной, истари морили в домах тараканов. В научной медицине СССР в 1968 г. из чемерицы был получен препарат ловерин для лечения грибковых заболеваний.

Царь-травой величали в народной медицине аконит высокий за его целебные свойства. Важным целительным средством считают его и го-меопаты. Современная медицина применяет препарат из клубней аконита в мазях и растираниях при невралгии и ревматизме как болеутоляющее.

При нервных и грудных заболеваниях употребляли чай из соцветий и молодых побегов душицы.

Хорошо знали в народе череду, которой лечили золотуху, а потому и траву называли *золотушная*. Лечили золотуху также чистотелом, в науке носящим поэтическое название *ласточкина трава*, поскольку эта трава пробуждается с прилетом ласточек, а засыпает, когда они улетают.

В народе знали и умели ценить лечебные свойства короставника полевого. Народные врачеватели отварами короставника снимали коросту, отсюда и утвердившееся название, взятое ботаниками из народных говоров. Этот цветок в народе называли еще синявка, полевая астра и др.

Для лечения гипертонии в народной медицине широко использовались настои самой распространенной на земном шаре травы — спорыш. Название произошло от слова «спориться»: растение это по весне быстро растет и так же быстро размножается — каждая особь дает до 200 семян в год. Эта трава-мурава ежегодно зеленым ковром устилает сельские улицы. Народные лекари советовали парить с нею ноги от усталости — «когда оттопчут», отсюда и другое народное название травы — *топтун*. Длинный список благодетелей этой самой распространенной травы: вытяжки и настои из нее использовали при заболеваниях печени, почек и желудка, а мази — от некоторых кожных болезней. Спорыш входит в число лекарственных растений международного рынка и, надо полагать, заслуженно. Это растение имеет много локальных наименований. В ботанике называется *птичья греча* за то, что очень любимо всеми птицами и относится к одному семейству с посевной гречихой.

Целительные свойства гравилата признает как народная, так и научная медицина. Особенно богаты полезными свойствами корневища гравилата. В народе порошком из его корня (*репешка*) лечились от «звериного кашля» — коклюша. Порошком из корней, смешанным со свиным салом, лечились от чесотки и «свербежных» сыпей. Народное прозвище — репешок происходит от плодовых головок с жесткими волосистыми, цепляющимися за все крючками¹².

Лечебные свойства березы (сок, кора, листья, почки) были известны в народе с незапамятных времен. Березовый сок — кровоочистительное средство и благодатный напиток при подагре, цинге, ревматизме, артритах и различных заболеваниях кожи. Листья березы стерилизуют воздух; отваром из листьев лечат свежие раны, используют его как средство

¹² Стрижев А. Гравилат//Наука и жизнь. 1975. № 6.

от преждевременного выпадения волос. Березовый деготь лечит кожу: болезни, бронхит, туберкулез легких¹³.

Чудо-ягодой называют в народе облепиху, в изобилии растущую в Сибири. Лечебные свойства ее были известны издавна. В современной медицине очень ценится масло из семян облепихи, способствующее заживлению ожогов, ран и исцелению других заболеваний. В наши дни женцы сибирской облепихи широко распространяются в садах многих регионов России.

Из сокровищницы народной медицины было взято немало прекрасных действующих лечебных средств. Одним из них является мед, широко применяемый в народной медицине как важное средство при лечении легочных заболеваний (с молоком и с внутренним жиром животных), слабости сердечной мышцы и стенокардии (грудная жаба), желудочно-кишечных, а также различных кожных заболеваний (с пшеничной мукой в виде пластыря — медовой лепешки); при лечении ран (в сочетании с рыбьим жиром). В наши дни пчелиный мед применяется также для лечения болезней глаз, внутренних органов, некоторых детских болезней и др.

Знаменитый русский ученый В. А. Манассеин говорил, что врач лишь отчасти открывали лекарства сами, многому они научились у народа. Не менее трети всех применяемых сейчас лекарств вышли из недра народной медицины.

Сведения о методах народного лечения передавались из поколения в поколение. В процессе обработки различного растительного сырья люди замечали и осваивали их лечебные свойства. Так, коноплю и лен использовали не только на волокно и в пищу, но и для лечения (распаренное льняное семя прикладывали в качестве припарок, а масло льняное и конопляное употребляли при ожогах и пили при нарушениях работы кишечника).

Издавна применялись физиотерапевтические методы лечения, главным из которых была баня. О банях писали еще в летописях, отмечая полезность хлестания березовыми вениками и обливания холодной водой и квасом.

В Забайкалье для приготовления успокоительных ванн использовали шелуху и жмых кедровых орехов, смешанные с отрубями. При простуде парились в бане и секли тело крапивой.

Парная баня с каменной справедливо признана хорошим средством для восстановления сил. Раскаленные камни, поливаемые водой, дают влажный пар, хорошо действующий на организм человека. В народе считали, что вода, нагретая раскаленными камнями, уничтожает и предупреждает чесотку. Хлестание веником является своего рода массажем. От простудных заболеваний в банях натирались различными снадобьями (тертой редькой, молодой крапивой, бодягой). Перед тем как парить в бане душевнобольного, баню окуривали душицей, бросая сухую траву на горячую каменку. Русская парная баня в Сибири до сего времени не утратила своего значения, и многие имеют семейные баньки на усадьбах. Известно, что различного рода массажи и растирания, многие приемы гимнастики заимствованы из народной медицины.

Следует отметить, что наряду с положительными сторонами в народных способах лечения было много несовершенного, неправильного и они далеко не всегда давали хорошие результаты. Несовершенны были способы изготовления лекарств и дозировка их. Траволечение тоже может давать побочные эффекты и при неправильной дозировке оказываться даже опасным. Далеко не каждое недомогание можно излечить парной баней.

Иногда баня сильно ухудшала состояние больного, что пытались объяснить сглазом, действием злой силы. «Лечение» от сглаза обставилось таинственностью и сопровождалось заклинаниями и заговорами.

¹³ Синадский Ю. Береза // Неделя. 1973. № 29. С. 19.

Магические приемы и заговоры при болезнях нервно-психического характера могли оказывать положительное успокоительное воздействие. Говоря о способах лечения, употребляемых в народной медицине, нельзя не упомянуть и о психотерапии, обычно принимавшей магический облик¹⁴.

Внутренние болезни, выражающиеся в общем недомогании, когда было трудно определить очаг болезни в организме, дали повод считать причиной заболевания действие злого духа, особенно если заболевание имело внезапный и острый характер. Примером изгнания злых духов болезни являлось окуривание — рациональный прием, послуживший началом дезинфекционных мер.

Народная медицина — неотъемлемая часть традиционно-бытовой культуры. Она несет большую этническую нагрузку, будучи одним из существенных компонентов культуры отдельных историко-этнографических регионов; пример русских поселенцев в Сибири в этом отношении весьма показателен.

Использование природных красителей и дубителей в народном быту.

В XIX в. сибирские крестьяне больше употребляли «своедельскую» одежду, изготовленную из холста, домашнего сукна, полусукна — *понитчины*. Холсты и сукна либо ткали из окрашенной пряжи, либо окрашивали уже готовую ткань.

В домашних условиях для окраски применялись преимущественно естественные красители. Широко использовались полевые цветы и травы, дававшие алые, красно-коричневые, бордовые, зеленые и другие цвета разных оттенков, очень стойкие — не выгоравшие на солнце, не блекнущие до износа материи. Для окрашивания пряжи и тканей использовали спелые ягоды черного паслена, цветы душистой ромашки, короставник полевой, душицу, подмаренник. Черную краску для холстов и сукна сибирские крестьяне получали из высушенной душицы; для прочности краски и усиления тона в отвар клали куски железа. В Тобольской губ. душицу называли *блосница* (ее приносили в избу от блох).

Красильщики очень ценили *калган*, поскольку это растение в соединении с железным купоросом дает стойкую черную краску, а с квасцами — красную. Корешками щавеля окрашивали шерсть в желтый цвет. Их выкапывали летом, отваривали в чугунах, и этот отвар использовали как краситель. Если в кипящий отвар клали кусок железа, то шерсть окрашивалась в коричневый цвет.

Превосходную желтую краску для шерсти давали листья и стебли травы *серпухи*, ольховые шишки. Отваром резеды окрашивали сукно в лимонно-желтый цвет. Трава *зеленица* — давала зеленую краску, а если требовалось ее поджелтить, то варили зеленицу вместе с серпухой и «жаркими» цветками; в отвар опускали узелок с золой. Пряжа и холст «квасились» в отваре двое суток.

Шерстяную ткань и пряжу в красный цвет окрашивали отваром корней подмаренника и толченой коры сибирской ольхи, предварительно заварив корни и кору¹⁵. Красный цвет получали также из травы чистотела, в народе называемой *кровянка*, и высушенной толченой березовой коры (*березовый дуб*). Толченую кору квасили в кадушках, туда же добавляли сок кровянки и в отваре красили холсты, которые приобретали цвет кумача. Без добавления кровянки березовая кора окрашивала ткань в светло- или темно-коричневый цвет. Березовую кору заготавливали весной, когда шло движение сока; ее сушили рядом с домом на досках. Когда требовалось что-то окрасить, то кору клали в чугуны, заливали водой, ставили в печь после захода до вечера; затем остывший отвар цедили через решето в большой чугуны и в него клали ткань. На другой день,

¹⁴ Бромлей Ю. В., Воронов А. А. Народная медицина как предмет этнографических исследований // СЭ. 1976. № 5. С. 12.

¹⁵ Материалы Западно-Сибирской экспедиции. Тюменский отряд. Записи А. А. Лебедевой. 1971. Л. 60 // Архив Ин-та этнографии АН СССР.

опять после затопы чугун с тканью в березовом отваре ставили рить» в печку для окрашивания¹⁶.

Желтую краску давали свечеподобная льнянка и отвар чистоты добавкой квасцов. Из цветов лесной герани крестьяне умели получать желтую и синюю краски. Желтую краску получали также из листьев бессмертника (*иммортели*). Пучки бессмертника клали в сундуки чуланы, чтобы не заводилась моль: она боится иммортелей не меньше нафталина. Цветы бессмертника раскладывали на зиму между оконными рамами для украшения.

Издавна крестьяне, жившие в селениях по Иртышу близ Тобольска, помимо растительных, использовали минеральные природные красители, например, прибрежный ил, которым красили пряжу и холсты. Окрашиваемые предметы закапывали в ил на сутки или немного больше, затем полоскали, сушили. Ил окрашивал ткани и пряжу в стойкий черный цвет — «как галочка», говорили нам старожилы с. Абалак¹⁷. Недра Сибири дарили народу немало природных красителей, которые использовались в разных целях.

Народные умельцы знали и добывали минеральные краски. Историки искусств отмечают, что самобытность русских фресок, икон, книжных и стеновой росписи во многом обусловлена широкой палитрой минеральных красок (от золотых до темно-коричневых охры, цветные глины, квасцы и др.). Зеленые краски различных оттенков получали из песка, синюю изготавливали из вивианита, а черную — из шунгита — минерала, которые отыскать было нелегко, но сибирские рудознатцы находили.

Используя покупные красители, крестьяне улучшали их качество, повышали стойкость тем, что разводили на хлебном квасе. Мастерицы-ткучихи, изготавливавшие по заказам пояса и опояски, мотки шерсти после окрашивания запекали в ржаном тесте в русской печи, а затем промывали в холодной воде. После такой обработки краска прочно закреплялась — не выгорала до полного износа вещи.

Цветы лесного просвирника давали очень стойкую окраску шерсти в черный, синий, серый и фиолетовый тона в зависимости от концентрации отвара и добавок квасцов или купороса.

Оттенки коричневого цвета давали разные концентрации отвара тончайшей коры лиственницы и дуба; отвар коры или веток кустарника «краснопрутника» давал синий цвет, а с добавлением железа — черный¹⁸. Отваром из листьев черники также красили в черный цвет.

Высушенные и размельченные в порошок корни марены давали оттенки красной и малиновой красок. Корни марены копали по дубравам или собирали на пашне, когда боронили перелог. Их прополаскивали, сушили, толкли в порошок и делали отвар.

Превосходными красящими свойствами обладает зверобой продырявленный. С помощью зверобоя, собранного в начале плодоношения, окрашивали сукна и льняные ткани в красные, песочные и рыжие тона. Темно-желтую краску получали из шкурок семян гречихи, а светло-желтую — из шелухи лука. Пустырник дает темно-зеленую краску. Когда-то сибирские крестьяне натирали пустырником (свежим) сапоги — «для лучшего вида».

Четыре разных цвета (розовый, желтый, зеленый, коричневый) давал отвар веток багульника, в который добавляли в разной консистенции соль, квасцы, железо. В бежевый цвет окрашивали пряжу отваром сухой крапивы с добавлением квасцов.

¹⁶ Щукин Н. Быт крестьян Восточной Сибири // Журнал Министерства внутренних дел. 1859. Ч. 34. Кн. 2. С. 52; Макаренко А. О. О красильном искусстве у русских Енисейской губ. // Живая старина. Вып. 3—4. СПб., 1895. С. 351—352.

¹⁷ Материалы Западно-Сибирской экспедиции. Тюменский отряд. Записи А. А. Лебедевой. 1971. Л. 65 // Архив Ин-та этнографии АН СССР.

¹⁸ Григоровский Н. П. Крестьяне-старожилы Нарымского края // Записки Зап.-Сиб. ОРГО. Кн. 1. 1879; Павлов А. 300 верст по рекам Западной Сибири. Тюмень, 1878.

Корни горца змеяного использовали для приготовления черной и желтой краски для окрашивания крестьянского сукна. Из корней спорыша готовили синюю краску под стать индиго.

Четыре краски давала крушина: неспелые высушенные и растертые в порошок ягоды давали ярко-желтую краску; спелые — зеленую; переспелые — ярко-синюю, а кора крушины — коричневую.

Красильщики издавна использовали для окрашивания тканей также корень ревеня.

С XVI в. известно приготовление черных чернил из галлов — наростов на листьях дуба (дубовые орешки) с добавлением железного купороса. Чернила из дубовых орешков очень стойкие, не боятся воды, не растекаются, легко сходят с пера, что подтвердили современные исследователи¹⁹.

Красильщики ценили золотую розгу (*золотарник*), позволявшую окрашивать ткани в желтый и коричневый цвета. Отвар василька употребляли для окраски в голубой цвет.

Природные красители дают стойкую окраску, что уже давно признано наукой. Чтобы получить светостойкий и долговечный материал, необходимы природные красители, и они применяются (кора крушины и дуба, ольховые шишки, ромашка, зверобой и др.) при реставрации росписей, старинных тканей, а сок чистотела используется при травлении и чернении металла.

Крестьяне хорошо знали и другие свойства растений, например дубильные. Кроме лиственницы, кора которой является хорошим дубителем, в Сибири использовался бадан. Кожевники особенно ценили дубильные свойства калгана, превосходшего своими качествами корень ратании, ввозимый ранее из Южной Америки. Для дубления кож употреблялись: ивовая кора (*тальниковый дуб*), толокнянка²⁰, таволга, горец забайкальский и другие растения, свойства которых изучили на опыте русские Сибири. Известный исследователь народного быта русских Алтая С. И. Гуляев большое внимание уделил изучению местных растительных красителей и дубителей. Наибольший успех имел открытый им способ окраски овчин в черный цвет. Широко известные шубы-барнаулки окрашивались по методу, открытому Гуляевым, при котором овчины приобретали очень важные качества: они не грубели на морозе, не ломались, а промокнув, легко высыхали и приобретали прежний вид. Это свое изобретение Гуляев бескорыстно передал местному шубнику, взяв с него слово, что тот будет продавать шубы недорого. Шубник скоро убедился в ценности изобретения Гуляева и понял, что оно сулит ему обогащение. Через месяц он принес Гуляеву три рубля и с поклоном просил принять за выучку²¹.

В Северном Приобье русские издавна перенимали от аборигенов способы переработки дикорастущей конопли в волокно для изготовления сетей, веревок, ниток.

Удивительная наблюдательность сказывалась в правильном выборе растений и умелом их использовании. Русские переселенцы в Сибири, сохранив свое старое производящее хозяйство, оставшись земледельцами, смогли наилучшим образом приспособить его к новому природному окружению, дополнив земледелие активным собирательством.

На протяжении многих веков народ накапливал наблюдения и познавал природу; находил в ней лучшие лекарственные средства; приобретал опыт в использовании растений в пищу и для различных хозяйственно-бытовых надобностей. На территории Сибири русские, пришедшие из разных мест Европейской России, осваивали природу, используя опыт своих предков, а в ряде случаев перенимали опыт местного населения, с которым селились рядом. Одни наблюдения, не выдержав экзамена

¹⁹ Смирнов Н. По старым рецептам // Правда. 1984. 22 февраля.

²⁰ Рукописный отдел Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина (Ленинград). Фонд 777. Тиханова П. Н. Оп. 3. Д. 77. Землемер Лосев. Хозяйственное описание Иркутской губ. 1811 г. Л. 88.

²¹ Словцев И. Я. Степан Иванович Гуляев. Омск, 1891. С. 11.

временем, были преданы забвению, другие долгие годы пользуются большой и заслуженной славой. Богатый народный опыт в познании природы широко продолжает использоваться наукой. Человек должен полагаться растению, от него он черпает все необходимое для жизни.

И. Я. Богуславская

О ВЯТСКОЙ СВИСТОПЛЯСКИ

Город Вятка (ныне Киров) известен как родина прославленной дымковской глиняной игрушки. Этот народный художественный промысел неотделим от местного праздника Свистопляски или Свистуны¹, к которому приурочивали производство и массовую продажу глиняных игрушек и свистуллек. Но если дымковская игрушка давно привлекает внимание исследователей народного искусства², то праздник Свистопляски сих пор не вызвал должного интереса у этнографов. Исключение составляют лишь И. М. Снегирев и Д. К. Зеленин. Первый описал Свистопляску³, второй, проанализировав ее, считал «остатком времени язычества» и отметил ряд древних черт⁴. К сожалению, ни слова нет о Свистопляске и в новой интересной монографии А. Ф. Некрыловой, хотя автор пишет о городских народных праздниках и торговцах игрушками⁵.

Между тем местные вятские газеты на протяжении всего XIX и начала XX в. публиковали подробные описания Свистопляски. Эти описания не только могут служить важным источником для истории дымковской игрушки, но позволяют представить существо самого праздника и его изменений, которым он подвергался на протяжении столетия. Таким образом, появляется возможность проанализировать характер и трансформацию Свистопляски в свете современных исследований народных обычаев.

Как и многое в народной культуре, связать происхождение Свистопляски с конкретным временем не представляется возможным. Существует легенда, по которой начало празднику положило так называемое «хлыновское побоище». Его подробно описали путешествовавший в 1770—1772 гг. по разным провинциям Российского государства капитан Н. П. Рычков и сосланный в 1811 г. в Вятку опальный генерал-майор Н. З. Хитрово⁶. По их сведениям, в XIV—XV вв. (в 1392, 1418, 1421 гг.) под укрепленными стенами Хлынова (старое название Вятки) собирались жившие в крае инородцы, чтобы взять город, основанный якобы пришельцами-новгородцами. Не надеясь на свои силы, жители Хлынова послали за подмогой к устюжанам. Устюжане пришли ночью, но не с той стороны, с которой их ждали. Не распознав в темноте друзей, вятчане перебили многих и только утром увидели ошибку: «Своя своих не познаша». В память погибших на месте побоища поставили часовню, а в ней деревянный крест. И с тех пор ежегодно в четвертую субботу после Пасхи устраивали здесь панихиду — поминание невинно убиенных. А после панихиды начинался праздник Свистопляски, в ритуал которого входило катание глиняных шаров с высокого берега р. Вятки вниз по Раздерихинскому спуску, кулачные бои, свист, песни и пляски, ставились бала-

¹ Деньшин А. И. Вятская глиняная игрушка в рисунках. М., 1917. С. 12.

² Игрушка, ее история и значение. М., 1912. С. 62.

³ Снегирев И. М. Русские престолярные праздники и суеверные обряды. Вып. 3. М., 1838. С. 62—64.

⁴ Зеленин Д. К. Кама и Вятка. Путеводитель. Юрьев-Вятка. 1904. С. 145.

⁵ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. С. 104—109.

⁶ Некрылова А. Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конiec XVIII — начало XX века. Л., 1984. С. 28.

⁷ Календарь Вятской губернии на 1893 год. Вятка, 1892. С. 322, 323, 325—330.

ганы с обилием разных сладостей и обязательно с продажей глиняных игрушек и свистулек.

Никакими историческими документами или событиями легенда о «хлыновском побоище» не подтверждается. Уже в конце XIX в. местные историки выражали сомнение в достоверности приведенного в ней факта оплошности вятчан, стоившей жизни многим устюжанам⁸. Д. К. Зеленин усматривал в Свистопляске сходство с Семиком⁹. Сомнение усугубляло и то, что местом побоища, кроме Раздерихинского оврага в самой Вятке, в некоторых случаях называли г. Котельнич, села Истобенское и Макарья¹⁰. О легендарности хлыновского побоища говорят и современные историки, тем более что известные междоусобицы между вятчанами и устюжанами ставят под сомнение саму возможность их совместных военных действий¹¹.

Как бы то ни было, но Свистопляска, по замечанию автора описания ее в «Санкт-Петербургских ведомостях» 1856 г., «единственный в мире по своей оригинальности и названию праздник»¹².

Ритуал Свистопляски делился на две части: панихида по убитым на месте побоища и увеселение у Раздерихинского оврага. Н. З. Хитрово в 1811 г. писал: «Ныне в день сей все утро посвящается молитве, а остальная часть сего достопамятного дня прогулке и увеселениям. Народ собирается с небольшими свистками и целый день свищет, ходя по улицам и стоя на валу, бросает глиняные шарики в ров, куда сходятся городские ребята, собирая их; часто случается, что шарики попадают им в голову и прошибают до крови, но это не препятствует им продолжать свою потеху. В честь оставшихся после сражения вдов продаются на тех местах куклы из глины, росписанные разными красками и раззолоченные»¹³.

Первая часть праздника в течение XIX — начала XX в. оставалась почти неизменной.

Значительные изменения происходили со второй частью праздника. В первой половине XIX в. праздник сопровождался кулачными боями, песнями, плясками, свистом, от которых, вероятно, произошло и название «Свистопляска». В середине XIX в. авторы заметок сетуют на «вытеснение старинных обрядов современным бытом», на сокращение программы Свистопляски, на все большее участие в ней детей, на возрастание роли торговли и сведение всего ритуала после традиционной панихиды главным образом к продаже игрушек¹⁴.

Чтобы понять атмосферу Свистопляски, приведем колоритное описание ее, относящееся к 1859 г. «Он (праздник) бывает после Пасхи, когда снег уже сойдет и солнце тепло греет, а в Вятку такая благодать нескоро приходит ... Место, назначенное для праздника, не изменилось: это за городским Александровским садом, на берегу реки Вятки¹⁵; берег этот изрыт обрывами от стока весенних вод... Еще накануне устраиваются на месте праздника балаганы и столики для лакомств и, главное, для кукол (местного приготовления) и игрушек... С раннего утра в день праздника по реке снуют и переправляются с противоположного берега множество лодок, наполненных куклами. Куклы эти, приготовляемые в огромном количестве в одной деревне за Вяткою, чисто местный продукт. Глина, краски, а главное, искусство и вкус прямо доморощенные. Фигурки лепятся известные: „бароны“ (т. е. барыни), все с тальями под мыш-

⁸ А. В. Заметки по поводу статей Рычкова и Хитрово // Календарь Вятской губернии на 1893 год. Вятка, 1892. С. 330—337.

⁹ Зеленин Д. К. Кама и Вятка. С. 148.

¹⁰ Спицын А. А. Каталог древностей Вятского края // Календарь Вятской губернии на 1882 год. Вятка, 1881. С. 61. Луппов П. Н. История города Вятки. Киров, 1958. С. 56.

¹¹ Луппов П. Н. Указ. раб. С. 56—58.

¹² Санкт-Петербургские ведомости. 1856. № 127.

¹³ Календарь Вятской губернии на 1893 год. С. 330.

¹⁴ А. М. Свистопляска (из воспоминаний о Вятском крае) // Русский дневник. 1859 г. № 73.

¹⁵ Александровский сад был разбит близ часовни в 1824 году. Свистопляска проводилась на старом месте, около сада. См. Луппов П. Н. Указ. раб. С. 162.

кой у платьев, размалеванных всеми цветами радуги, а иногда и сунным золотом; „ковалеры“ в виде пастушков с лубочных картинок животных любимые: медведи, коровы, козлы, лошади; из птиц — (со свистками), гуси. Но главное: огромное количество „шаров“, пущенных внутри, с побрякушками (из камушков, гороха). Шары эти играют вместе с утками-свистками едва ли не главную роль...

Если погода благоприятствует, сборище бывает огромное: особенно дети всех сословий с позаранков порываются на место свистопляски. Рзумеется, мещанские и дворовые ребяташки, не удерживаемые до толпятся там с раннего утра и поднимают неистовый свист в только купленные утки. Дети чиновников и других, более благовоспитанных сословий появляются позже, сопровождаемые папеньками и маменьками, приставая к последним чуть не со слезами о покупке куколя и сластей. Гимназисты, чуть ли не первые герои праздника, — увы! — должны одаывать по причине классов, потому что последние, несмотря на та характеристический праздник, идут своим чередом: конечно, немало жалений об этом обстоятельстве со стороны тех, кого следует...

Свистопляска в самый разгар, т. е. уже после обеда, посещается губернскими аристократами, чтобы посмеяться, а со стороны молодых людей — иногда и принять участие. Тут-то и выступают на сцену глиняные шары (обыкновенно черные, заодно с медведями: сажа всего дешево). Они делаются большие и маленькие. Кто-нибудь из молодых людей (так называемые „приказные“, тоже большие охотники до этой потехи) а иногда и несколько вдруг закупают у торговков десятки шаров... Ребяташки ждут этого момента и дождем спускаются по оврагам... Н следующий день появляются на окошках мещанских домиков целые ряды кукол; а по городу несколько дней раздается свист и дудение: все лады, а также катанье шаров по дорогам. Кукол и шаров, по всей вероятности, свозится на свистопляску не один десяток тысяч, ценою от копейки ассигн. штука до гривенника...»¹⁶.

Среди лакомств, которыми обязательно торговали на Свистопляске, кроме орехов, пряников и моченой груши, упоминается пареная рожа «солодело-сладкого вкуса»; причем отмечается, что она «в большом ходу у вятского простонародья»¹⁷.

С 1861 г. с устройством в Раздерихинском овраге мощеного спуска к р. Вятке прекратилось катанье шаров¹⁸, а с ним и устройство шуточных боев. Увеличивается роль торговли, растет ассортимент игрушек, среди которых появляются литые гипсовые, деревянные, из папье-маше, и не только местного производства, но и привозные. Однако последние «плохо конкурируют с местными»¹⁹. В 1880—1890-е годы Свистопляску все больше называют «оригинальным детским праздником»²⁰. С 1888 г. она меняет свое название — это уже не Свистопляска, а Свистунья²¹. В начале XX в. хроника общественной жизни Вятской губернии регулярно сообщает о проведении «исторической» ярмарки — Свистуньи, на которой двух-, трехдневное народное гулянье сопровождается базаром и торговлей самыми различными вещами²². По воспоминаниям старейшей дымковской мастерицы З. В. Пенкиной, последняя Свистунья состоялась в конце 1920-х годов.

Современные исследования по календарным праздникам позволяют отнести Свистопляску к категории календарных народных праздников весенне-летнего цикла и отметить в ней существенные черты этих древнейших по происхождению обрядов.

¹⁶ Русский дневник. 1859 г. № 73.

¹⁷ Санкт-Петербургские ведомости. 1856. № 127.

¹⁸ Вятские губернские ведомости. 1861. № 21. С. 170.

¹⁹ Там же. 1890. № 44.

²⁰ Календарь Вятской губернии на 1882 год. С. 60—61; Вятские губернские ведомости. 1890. № 44.

²¹ Вятские губернские ведомости. 1888. № 81.

²² Календарь Вятской губернии на 1904 г. Вятка, 1904. С. 117; Календарь Вятской губернии на 1911 год. Вятка, 1911. С. 102.

Уже сама приуроченность Свистопляски к определенным дням (четвертая суббота после Пасхи, обычно в апреле—мае) ставит ее в ряд традиционных народных обрядов, связанных в своих истоках с древнейшим культом земли, обновления и возрождения природы после зимы и ее пробуждения от весны к лету. Несмотря на приуроченность к церковно-христианскому календарю, все главные до- и послепасхальные народные обряды (Масленица — Пасха — Семик — Троица) исследователи так или иначе связывают с солнцеворотами и циклами сезонных земледельческих работ, с магическими в своей основе ритуалами, направленными на улучшение плодородия земли²³. Нередко эти обряды сопровождались поминовением усопших, а сам праздник проводился у церкви или у часовни, как например, и на Свистопляске. Этнографы полагают, что это может свидетельствовать о генетической связи календарного обряда с культом предков. Древность обряда видят и в том, что после поминовения обычно начинается шумное веселье с песнями и плясками. Сочетание скорби и веселья, даже разгула не вызывало осуждения, а воспринималось как должное: этим думали парализовать смерть и утвердить жизнь.

Магическим актом заклинания плодородия во время весенне-летних обрядов были смех, свист и особенно катание яиц. О роли и смысле смеха в народных праздниках и обрядах подробно писали В. Я. Пропп и М. М. Бахтин²⁴. Средством избавления от злого начала, «языческим оберегом от нечистой силы»²⁵ был свист. На Свистопляске он длился несколько дней, народ свистел в глиняные игрушки-свистульки и берестяные дудочки²⁶.

Яйцо было символом зарождения новой жизни. Соприкосновение его с землей должно было пробудить землю от зимнего сна, оплодотворить ее²⁷. Среди пасхальных игр особенно популярны были катания яиц по земле с холма. Можно думать, что катание глиняных шаров на Свистопляске было поздней модификацией этих древних действий. Л. А. Динцес связывал его с пережитками культа солнца²⁸. Д. К. Зеленин видел в бросании глиняных шаров и кулачных боях на Свистопляске отдаленные пережитки древнерусской тризны, в ритуал которой входили состязания и борьба на могиле покойника²⁹.

Известно, что многие календарные обряды совершались «у воды», имевшей очистительное значение³⁰. Вероятно, не случайно и Свистопляска проводилась на берегу р. Вятки, всегда на одном и том же месте.

Отголоски древних языческих культов плодородия можно видеть и в сюжетах дымковской глиняной игрушки: в массовом создании к празднику Свистопляски глиняных жукол, среди которых преобладали женские персонажи, особенно кормилицы с детьми; и свистулек (главным образом в виде птиц, домашних животных — лошади, козы, свиньи, быка). Последние, а также медведь, по мнению этнографов, были, в представлении древних земледельцев, носителями плодородия³¹. Птица же была символом связи между землей и светом, воздухом, солнцем, между землей и умершими предками, что составляло неотъемлемую часть аграрного календаря вплоть до XIX в.³²

²³ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978; Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. Вып. 4. М., 1983. С. 46.

²⁴ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963. С. 100—104; Бахтин М. М. Творчество Ф. Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 6, 7, 15, 89, 271—278.

²⁵ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Пг., 1916. С. 115.

²⁶ Лебедев В. В. Вятские записки. Л.; М., 1933. С. 53.

²⁷ Соколова В. К. Указ. раб. С. 112, 113, 123, 266; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. С. 70.

²⁸ Динцес Л. А. Русская глиняная игрушка. Л.; М., 1936. С. 55. 56.

²⁹ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. С. 108.

³⁰ Соколова В. К. Указ. раб. С. 264, 265.

³¹ Календарные обычаи и обряды. С. 71; Некрылова А. Ф. Указ. раб. С. 49, 50.

³² Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 174, 178.

Этнографы отмечают, что в XIX в. календарная обрядность была сильно разрушена. Долше сохранялись обряды, группировавшиеся в круг крупных праздников и исполнявшиеся коллективно. Происходило это благодаря тому, что с утратой обрядового смысла они стали восприниматься как развлечение, а трансформированные и переосмысленные древние элементы их, сочетавшиеся с новыми, разнообразили праздники и придавали каждому из них свой особый колорит³³. Некоторые обряды становились со временем уделом детей, воспринимавших их как игру, что также можно видеть на примере Свистопляски.

Свистопляска — местный вятский праздник. Но ей есть аналогии в других местах Вятской губернии. Так, в седьмой четверг после Пасхи она в миниатюре повторялась в г. Слободском. Свистульки и игрушки привозили сюда те же дымковские мастера³⁵. В г. Котельнич Семинский проводился на местности, где была яма, в которую участники праздника бросали деньги и яйца, а после панихиды кидали друг в друга яйца, дети же свистели в глиняные и берестяные дудки и целый день катали глиняные шары³⁶.

Детские игрушки и глиняные дудки продавали в большом количестве в с. Никола Дудник Ростовского уезда Ярославской губернии. Николин день (в мае)³⁷. Глиняные куклы для детей как нечто обрядовое в Туле продавались в десятую пятницу после Пасхи³⁸.

Известную аналогию Свистопляске можно видеть и в краковской речке, которая проводится и поныне в пасхальный вторник на берегу Вислы, якобы на могиле Крака — легендарного основателя города, и сопровождается бросанием яиц, катаниями на каруселях детей, продажей и покупкой игрушек³⁹.

Таким образом, подытоживая особенности вятской Свистопляски-Свистульки, представляется возможным утверждать, что это праздник древний. В XIX в. он сохранялся в быту вятчан уже сильно трансформировавшимся. Наряду с пережитками древности в нем очевидны различные временные напластования, которые отразились как на характере самого праздника, так и в сопровождавших его глиняных игрушках.

³³ Соколова В. К. Указ. раб. С. 269.

³⁴ Там же.

³⁵ Зеленин Д. К. Кама и Вятка. С. 148.

³⁶ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. С. 102.

³⁷ Там же. С. 105.

³⁸ Там же. С. 110.

³⁹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977. С. 214.

Р. Ф. Кирчив

ОТЗВУКИ АРХАИЧЕСКОЙ ОБРЯДНОСТИ В ВЕСЕННЕЙ ПОЭЗИИ УКРАИНЦЕВ КАРПАТ

В научной литературе известны (хотя еще далеко не достаточно собраны и изучены) материалы, относящиеся к традиционной зимней календарной обрядности и обрядовой песенности в Украинских Карпатах. Благодаря записям украинского писателя и этнографа Ивана Николаевича Вагилевича (1811—1866) отечественные и зарубежные ученые уже в первой половине XIX в. познакомились с исключительным богатством и насыщенностью архаическими элементами карпатских колядок и шедровок. В дальнейшем этот материал неоднократно использовали А. Афанасьев, А. Потебня, А. Веселовский, Н. Сумцов, В. Гнатюк, П. Караман, П. Богатырев и др. Они не без основания считали Карпаты областью, где лучше всего сохранилась славянская народная колядная поэзия или

как отметил И. Франко, «главной в наше время кладовой чрезвычайно интересных и важных колядных песен»¹.

Хуже представлены весенние календарные обычаи, обряды и песни — видимо, потому, что по сравнению с обрядностью и песенностью зимнего цикла они в Карпатах развиты менее, смещены во времени, отличаются от подобных обрядов других районов Украины.

На весенней обрядности и связанном с ней обрядовом фольклоре населения Карпат не могли не сказаться различия в климатических условиях, сроках полевых работ, выгона скота в разных высотных зонах и отличия традиционного хозяйственного уклада в разных этнографических районах региона. Так, например, на Бойковщине и Лемковщине преобладало земледелие, на Гуцульщине — скотоводство, в частности отгонное.

Этнографические и фольклорные материалы не содержат прямых свидетельств о бытовании в Карпатах обычая проводов зимы и встречи весны. Однако записанные в разных местах Карпат, в том числе и на Гуцульщине², весенние песни — *гайвки* дают основание считать их остатками бытовавших здесь древних весенних обрядовых обходов, частично приуроченных позже к Пасхе.

В карпатских весенних хороводных песнях до нашего времени сохранились отзвуки аграрной имитативной магии. Распространенной, в частности, была игра «Оборога йти» на Пасху, т. е. «строить» живую вышку *оборог*³ (несколько парней становились в круг, взявшись руками за плечи, на них становился второй, меньший круг, а на этот — третий). Участники игры при пении гайвок двигались вокруг церкви. Играющие стремились, чтобы их вышка была как можно больше и выше.

Игру «Оборога йти» еще хорошо помнят в западных районах Украинских Карпат. Например, информаторы пожилого возраста из с. Новый Кропивник Дрогобычского р-на Львовской обл. вспоминают, как в прошлом на Пасху возле церкви играли оборога и пели гайвки⁴. Однако следует заметить, что в записях XIX — начала XX в. в горных районах Карпат прослеживается довольно значительный и более интенсивный, чем в предгорье, процесс перехода веснянок-гайвок в другие обряды или во внеобрядовый репертуар. На потерю некоторыми лемковскими гайвками обрядового значения указывал Ф. М. Колесса⁵. «Горіла липка, горіла» — одна из наиболее распространенных в западной части Украинских Карпат веснянок — в настоящее время бытует как популярная свадебная песня. С некоторыми изменениями и модификацией содержания свадебной песней стала и гайвка «Мамо моя, жалуй мене»⁶. Как необрядовые песни записаны в разных районах Карпат прежние гайвки «Гей там на горі плужочок», «Гей там під лісом нивочка», «Чорнушко-душко», «Де ж ти їдеш, Романочку», «Ой де ж ти ходив, чорний баране», «Ой чому ж ти не танцюєш, Галю» и ряд других.

Весьма примечательно преобладание в весенне-летней обрядовой поэзии скотоводческой тематики. Это относится не только к Гуцульщине, где скотоводство играло ведущую роль в традиционном хозяйстве, но и к Бойковщине, где на первом месте было земледелие. Гуцульские *полонинки* — песни, которыми сопровождалась подготовка к весеннему вы-

¹ Franko I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu // Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах. Київ, 1980. Т. 27. С. 211.

² В. Гнатюк считал, что гуцулы совсем не знают гайвок. См.: Гайвки // Зібрав Гнатюк В. // Матеріали до української етнології. Львів, 1909. Т. 12. С. 15.

³ Оборог — характерная для данного региона сельскохозяйственная постройка — навес для хранения сена и снопов с четырехскатной крышей на четырех высоких столбах, которая может подниматься и опускаться.

⁴ В настоящей статье использованы материалы, предоставленные мне собирателем памятников народной культуры в Карпатах учителем истории в с. Веренчанка Заставновского р-на Черновицкой обл. Григорием Васильевичем Демьяном (1929 г. р.), за которые я весьма ему признателен.

⁵ Колесса Ф. Народні пісні з Галицької Лемківщини // Етнографічний збірник. Львів, 1929. Т. 39—40. С. 438—447.

⁶ Записал Г. В. Демьян в 1980 г. в с. Галивка Старосамборского р-на Львовской обл.

гону скота на горные пастбища — полонины, и сам «полонинский ход» обычно рассматриваются лишь как цикл тематических песен⁷. Одни присущие этим песням приподнято-торжественное настроение, насыщенность символикой и антропоморфными образами, обязательность их исполнения в церемониале полонинского хода, специальное название — главное, функциональная связь с главной сферой хозяйства гуцулов дают основание считать, что в прошлом пение полонинок являлось элементом полонинского обрядово-магического комплекса, призванным по народным верованиям, содействовать удачному пребыванию на них пастбищах скота и пастухов⁸.

Более отчетливо проявляется этот обряд в егорьевско-троицких обычаях карпатских украинцев.

В этнографических материалах XIX—XX вв. нет прямых свидетельств о приуроченности в Карпатах первого выгона скота на пастбище к Егорьеву (Юрьеву) дню. Информаторы указывали, что определенная дата для весеннего выгона скота здесь не было, она зависела от наличия кормов в хозяйстве и главным образом от местных природно-климатических и погодных условий: если в предгорье обычно представлялось возможным выпастить скот еще задолго до Юрьева дня, то в высокогорной зоне этого сделать было нельзя, так как там нередко в это время лежал снег. Однако на основе записанных в Карпатах юрьевских обычаев обрядов с ярко выраженной скотоводческой тематикой можно предполагать, что раньше здесь также существовал общий для всех славянских и многих европейских народов обычай первый раз выгонять скот на Егорья⁹. К этому дню в Карпатах и примыкающих к ним районах был приурочен целый комплекс обычаев, обрядов и верований, центральным местом в которых занимала тема охраны скота от колдовства. Украинский фольклорист и этнограф первой половины XIX в. Григорий Ильичевич (1801—1841) описал в статье «Предрассудки в некоторых округах Галиции»¹⁰ цикл юрьевских обычаев, записанных в Прикарпатье: после заката солнца каждый хозяин зажигал около дома костер из гнилых поленьев, дабы он целую ночь тлел и дымом отгонял нечистую силу от двора; на ворота клали борону вверх зубьями, веря, что это преградило дорогу ведьме; около полуночи прогоняли скот 3 раза вокруг костра перед восходом солнца хозяйка на головах дойных коров ставила деревянные кресты, а когда выгоняла их на пастбище, посыпала вслед маком приговаривая: «Щоби ти тоді відібрала молоко цій корові, як визбираєш цей мак». На пастбище скот украшали венками, и каждая хозяйка встречала его у ворот, одаривала пастуха.

Интересен и распространенный раньше в Карпатах обычай пускать с гор в юрьевский вечер горящие колеса, чтобы, по поверью, очистить пастбища от колдовства ведьм. У гуцулов скот, выходящий первый раз на пастбища, должен был переступить через угли из сожженного на Егорья домашнего мусора («палити діда»)¹¹.

Бытование и значительное развитие в Карпатах юрьевской обрядности подтверждают и фольклорные материалы.

До сих пор почти не освещен бытующий на значительной части Карпат и Прикарпатья уникальный вид обрядовой народной поэзии — так называемые *ладканки* для скота, которые поются на Юрия или на Троицу (*зелені свята*). Текст ладканки для коров вместе с описанием соответствующего троического обычая, записанного в приселке Штукове

⁷ Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1901. Ч. 8. С. 201.

⁸ См. Мандибура М. Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини XIX — 30-х років XX ст. Київ, 1978. С. 154—164.

⁹ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М. 1979. С. 155.

¹⁰ M[roslaw]z H[orodenki]. Zabobony w niektórych cyrkulach Galicyi//Rozmaitości. Lwów, 1835. № 45. S. 335.

¹¹ Материалы гуцульской научной экспедиции 1980 г.//Архив Львовского отделения Ин-та искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Ф. Рильского АН УССР (далее — Архив ЛО ИИФЭ). Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 260. Л. 74—76. Более подробно об этом: Курчів Р. Ф. Релікти юрївської обрядовості в Українських Карпатах//Народна творчість та етнографія. 1985. № 2. С. 38—43.

с. Нижнее Высоцкое Турковского р-на Львовской обл., находим в малоизвестном издании 30-х годов XX в.¹² Автор заверяет, что описанный обычай, кроме указанного места, нигде не встречается. Однако полевые материалы последних лет опровергают это утверждение. Бытование ладканок для скота в соответствующем обрядовом контексте зафиксировано на более широкой территории. Экспедиционные исследования дают возможность указать распространение ладканок на территории Турковского района и примыкающих к нему южной части Дрогобычского и западной части Сколевского районов Львовской области, а также на севере Великоберезнянского и Воловецкого районов Закарпатской области.

Ладканками также называются старинные свадебные величальные песни, характеризующиеся специфическим типом напева, поэтического текста и исполнения¹³. Они являются органическим компонентом традиционного свадебного обряда. Исполнение ладканок свахами до сих пор считается на Бойковщине особым видом пения. Когда, например, во время записи фольклорного материала я просил пропеть ладканки, то пожилые женщины замечали, что ладканки «не поют, а *ладкают*».

Ладканки для скота роднят со свадебными не только название, но и форма исполнения¹⁴ и общий тип напева. В ряде случаев в них используются заимствованные из свадебных ладканок образы и стилистические приемы. Это один из весьма интересных примеров взаимосвязи календарной и свадебной обрядовой поэзии.

Традиционные пастушьи ладканки подразделяются на ладканки для овец, коров, телят и др. Первых сохранилось мало. По словам информатора, ладкали на Юрия («на Їря»), когда первый раз выпускали овец, сводили их в стада и приучали пастись. О приуроченности песни к первому выгону овец в этот день свидетельствует текст из верховинского с. Ялинкувата Сколевского р-на Львовской обл. Так как песня нигде еще не публиковалась, приведем ее полную запись:

Звеселіло подвір'я, (2)

Прийшло зелене Їря.

Вівчарій уставайте (2)

Та хліб у торби крайте.

Та хліб у торби крайте, (2)

Трембіти забирайте.

Звеселіли вершечки, (2)

Будут пасти овечки.

Веселі й ораніці¹⁵, (2)

Бо будуть повні дійниці.

Женіт вівці на млаки¹⁶, (2)

Забирайте й собаки,

Бо може бити зрада,

Може бити і зрада —

Із ліса напада.

Вівчарі вівці доят — (2)

До вечері ся строят.

Собаки собов збили, (2)

Апришків додивили.

Бо прийшли апришки,

Ой бо пришли апришки

Ба й заяли всі стрижки.

Та й два вівчарі звзяли, (2)

А єного зв'язали.

Він ся зсунув від хати (2)

Хотів затрумбетати.

Хотів затрумбетати, (2)

Вби вийшов отець-мати.

Вби вийшов отець-мати, (2)

Синочка розв'язати¹⁷.

Величальные мотивы песни сочетаются с упоминанием характерных моментов будничного пастушьего быта. Особенно интересно упоминание о нападении на пастухов разбойников (опрышков) и о давнем способе уведомления родных о случившейся беде трембитой (трумбета). Карпатские старожилы помнят и специальную песню на эту тему, текст и

¹² Близняк І. Зеленосвятковий звичай у бойківській місцевості Штуківень//Літопис Бойківщини. Самбір. 1937. № 9. С. 120—122.

¹³ См.: Колесса Ф. Старинні мелодії українських обрядових пісень (весільних і колядок) на Закарпатті//Науковий збірник т-ва «Просвіта» в Ужгороді. Ужгород, 1934. Т. 10. С. 121—149; Гошовский В. У истоков народной музыки славян. М., 1971. С. 50—80.

¹⁴ Колесса Ф. М. Музикознавчі праці. Київ, 1970. С. 374—383.

¹⁵ «Ораніція» — участок сенокоса, время от времени вспахиваемый под посевы.

¹⁶ «Млаки» — мокрые участки пастбища.

¹⁷ Записал В. В. Сокил в 1980 г. от крестьянки А. П. Коруд (1921 г. р.). Хранится у собирателя.

размер которой приспособлены к протяжному напеву трембиты, слышному условным сигналом бедствия:

Татуню, татуню,
Бери на ся гуню,
Сідай на шкапуню
Та йди в полонинку
По свою дитинку.

Прийшли живани¹⁸,
Бурбину¹⁹ забрали,
Мене пов'язали,
Огіннь залляли,
Татуню²⁰.

В тексте ладканки для овец из с. Славске Сколевского р-на не упоминается о Юрьеве дне, и в нем чувствуется значительное литературное влияние²¹. Исполнительница сообщила, что эту песню «ладкали», когда выгоняли овец из села на полонины, и что этот день считался праздником. Важны и такие детали: по дороге на полонины «женщины ладкали, а мужчины в дудки играли», пели не громко, а торжественно — «середньо, приголосно», что это пение называется «ладканьем» и что обычай этот бытует издавна.

Все эти моменты, несомненно, остатки бывшего пастушьего обрядового комплекса, связанного с первым весенним выгоном овец. Еще более разительно проступает древняя обрядовая основа в ладканках для коров. В отдельных местностях, в частности в западной части Берегов Карпат, их исполнение сочетается с юрьевскими обычаями и обрядами.

Ой святий Юрій, ой святий Юрій
Сказав нам ізробити.
Ой святий Юрій, ой святий Юрій
Вби віночки ізвити.
Вби віночки ізвити.
Худобицю намайити²².

В более глубоких районах Карпат пение ладканок для коров приурочено к Троице (местные названия: «зелена неділя», «русальна неділя», «свята неділя»).

В распоряжении автора имеются записи ладканок для коров из 16 сел с указанной территории. Записи характеризуются близостью вариантов и наличием в них общих мотивов и устойчивых текстовых стереотипов. Их исполнение во всех случаях связано с определенными обрядовыми действиями, которые по своему содержанию и характеру также сходны. Тесная связь с обрядом отражена и в самом содержании ладканок, их основных мотивах.

Общими для ладканок и обряда являются следующие мотивы, образы и действия: а) плетение венков, которыми украшали головы коров; б) выбор хорошего пастбища для скота; в) торжественное возвращение украшенного венками скота с пастбища; г) встреча его хозяевами; д) вознаграждение пастухов за венки и ладканье.

Исполняли ладканки и связанный с ними обряд пастухи — преимущественно девушки и женщины (свадебные ладканки — свахи). В традиционный церемониал входило пение ладканок с упоминанием клички каждой коровы в ласкательной форме (Борнулька, Красенька, Калинка, Малька, Ласинька и т. п.).

Из имеющихся вариантов ладканок для коров в качестве наиболее полного и характерного текста можно выделить запись из с. Верхне Гусине Турковского р-на Львовской обл.

Повна Ласинька, повна, (2)
Шовкова на ній вовна.
Шовкову траву пасла, (2)
Цебрик молока несла.

¹⁸ «Живани» — разбойники.

¹⁹ «Бурбина» — продукты.

²⁰ Записал автор в 1975 г. в с. Люта Великоберезнянского р-на Закарпатской обл. от В. В. Яцькива (1900 г. р.).

²¹ Записал Г. В. Демьян в 1980 г. // Архив ЛО ИИФЭ.

²² Записал Г. В. Демьян в 1979 г. в с. Довге Дрогобычского р-на Львовской обл. от Т. С. Карпы (1900 г. р.).

А дві дійниці жентиці²³, (2)
Скотарям на м'ясниці.

А два лящики масла, (2)
Бо ся добре напасла.

А два збанки сметанки — (2)
Скотарям на сніданки.

Стародавна газдиня²⁴, (2)
Нись мандрики давала.

Вна за вінки платила, (2)
Аби мя не судили.

Бо я їх тяжко вила, (2)
На зіленько ходила (2)

Моя Ласинька чоботарянька²⁵
Все спередоньку ходить.
Все спередоньку ходить,
Всю чередоньку водить.
Ой перед, перед передоньку,
Прищибай²⁶ чередоньку.
Не треба прищипати, (2)
Час додомоньку гнати²⁷.

Приведенный текст содержит общий для всех вариантов данной песенный комплекс основных мотивов, хотя отдельные из них иногда выступают в более развернутом или, наоборот, сжатом виде или же в несколько ином стилистическом оформлении. В ряде случаев песня имеет зачин:

Розкололася іва
Від кінця до корінця, (2)
Треба Ласинці вінця²⁸.

В некоторых вариантах более детализирован мотив плетения венков с использованием соответствующих элементов свадебных ладканок. Например:

Вийся, віночку, гладко,
Як червоне ябко.
Нинішньої днини,
Щасливої години²⁹ (свадебная ладканка).
Вийся, віночку, гладко,
Як червоненьке ябко,
Та й вийся, увивайся,
На корову придайся
(ладканка для коров)³⁰.

В зачине отдельных вариантов указывается на приуроченность ладканок к Юрьеву дню, как в приведенном выше случае, или к Троице:

Іа в ниділеньку рано	На святу неділеньку
Зазуля закувала.	Зазуля закувала.
Зазуля закувала,	Зазуля закувала,
Пастушки позбуджала ³¹ .	Пастушки позбуджала ³² .

Общее для всех вариантов песен — показ значения коровы в хозяйстве, наличие устойчивых формул пожелания здоровья, богатого удоя и приплода. Формулы-пожелания в песнях созвучны с заговорами, сопровождавшими юрьевские обычаи. Древняя обрядово-магическая сущность ладканок для коров прослеживается и в сохранившемся комплексе

²³ «Жентиця» — молочный продукт, сыворотка из овечьего молока.

²⁴ «Газдиня» — хозяйка.

²⁵ «Чоботарянька» — корова с белыми ногами.

²⁶ «Прищипати» — припасать.

²⁷ Записал автор в 1976 г. от А. Е. Сич (1892 г. р.) и от А. М. Дробович (1909 г. р.).

²⁸ Записал автор в 1975 г. в с. Битля Турковского р-на Львовской обл.

²⁹ Весільні пісні у двох книгах. Київ, 1982. Кн. 2. С. 37; Там же. С. 28, 35.

³⁰ Записал Г. В. Дем'ян в 1979 г. в с. Довге Дрогобычского р-на Львовской обл.

³¹ Записал В. В. Сокил в 1979 г. в с. Новый Кропивник Дрогобычского р-на Львовской обл.

³² Записал М. С. Глушко в 1979 г. в с. Новый Кропивник.

обычаев и обрядов, в сочетании с которыми они исполняются. Прежде всего это обычай украшения коров венками, являющийся, по-видимому, пережитком какого-то архаического скотоводческого культа. Венки плетут на пастбище из цветов и разных злаков. На всей территории Украинских Карпат народной традицией особенно выделяются лютики — яркие весенние ярко-желтые цветы. На Бойковщине их называют «лютики» и преимущественно из них плетут венки. На Гуцульщине эти цветы имеют красноречивое название «юрінки» или «юрочки», в восточной части Закарпатья — «юреунник». Гуцулы собирали их перед восходом солнца на Юрия, мелко секли и, приправив освященной на сочельник солью, давали есть скоту, полагая, что от этого будет хорошее молоко, жеребенок сметана³³.

Венки для коров и телят, которые плели на Троицу, могли быть только из лютиков, но и из других цветов и трав. Но все они должны были способствовать тому, чтобы скот «хорошо водился», «чтобы коровы хорошо доились» в продолжение лета³⁴, чтобы с ними ничего плохого не случилось, чтобы их обходил дикий зверь и т. п.³⁴ Ритуальный подбор соответствующих цветов и трав для венков подтверждается и пастушескими ладканками («Пішов скотар по зілля, бо му свята неділя»).

В некоторых местностях западной части Украинских Карпат зафиксирован обычай украшать венками также бычков и волов, только для них венки плели из веток или листьев бука. Коренной житель с. Гуси Турковского р-на М. В. Федько (1902 г. р.) объяснял смысл этого обычая в духе традиционных магических верований: «бук — твердое и крепкое дерево, то, может быть, из его листьев или веток потому делают венки, чтобы волы были здоровыми и сильными в работе»³⁵. Лютик такой традиционной семантики обычая подтверждается и содержанием ладканок для волов:

Тука Ласійко, тука, (2)
Зів'ю ти віночок з бука.
З бука зелененького, (2)
Бо ти газди³⁶ молодого.

Гука, Ласійко, гука, (2)
Везе Ласійко бука.
Бука зелененького (2)
Для газди молодого³⁷.

Важное значение ритуальным венкам придавали и в хозяйственной деятельности на хозяйственном дворе. Хозяева снимали венки с домашнего скота, разрывали их и давали съесть коровам или осыпали ими приговаривая «Земля родить цвіточки, а ви родьте телички»³⁸. Пожирание коровами «родить телочек» встречается и в ряде вариантов ладканок³⁹. Бытовал также обычай сохранять юрьевские венки в течение года за иконами.

Заметное место в весенних обычаях карпатских украинцев занимало специальное кормление скота на Юрьев день или Троицу. Особое значение в нем придавали соли, которую оставляли от праздничного ужина в сочельник и освящали на Пасху или над которой произносили соответствующие заговоры, заклинания («примовляли»). Гуцулы кормили скот в эти дни лучшим сеном, подыскивали лучшие пастбища, давали коровам и овцам хлеб, смешанный с углями из юрьевского костра⁴⁰. На Бойковщине пастухи тоже старались хорошо выпастить скот, оставив

³³ Шухевич В. Указ. раб. Ч. 4. С. 247.

³⁴ Записал автор в селах Битля, Карпатское, Либохора, Верхнее Гусиное Турковского р-на Львовской обл.; Тихий, Сухий, Верховина Быстра, Люта Великоберезнянского р-на Закарпатской обл.//Архив ЛО ИИФЭ. Материалы Бойковских этнографических экспедиций 1975 и 1976 гг. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 215. Л. 61, 64, 68, 78, 83. Ед. хр. 228. Л. 23.

³⁵ Записал автор в 1976 г.//Архив ЛО ИИФЭ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 228. Л. 23.
³⁶ «Газда» — хозяин.

³⁷ Записал автор в 1982 г. в с. Головецке Сколевского р-на Львовской обл.

³⁸ Записал Г. В. Демьян в 1979 г. в с. Довге Дрогобычского р-на Львовской обл.

³⁹ См. вариант из с. Оравчик Сколевского р-на (запись 1923 г.)//Ігри та пісн. Весняно-літня поезія трудового року. Київ. 1963. С. 323, 617.

⁴⁰ Шухевич В. Указ. раб. Ч. 4. С. 248.

для этого случая участки с «лучшей травой», где до праздника был заказан выпас скота»; кормили его особыми злаками («тучне зілля», трава «сметанник», «шовкова трава»), от которого скот должен был хорошо поправляться, давать обильное молоко и т. п. Соответствующие мотивы имеются и в ладканках: «шовкову траву пасла», «на поповій ладниці, в зеленій команиці» и т. д. Этот обычай, на наш взгляд, можно считать пережитком известного у многих народов древнего ритуального кормления скота при первом выпасе⁴¹.

В рассматриваемых обычаях и обрядовых песнях значительна роль пастуха. Он является исполнителем пастушьих ладканок и обрядовых действий. Согласно традиции, пастуху в Юрьев день или на Троицу уделяется больше, чем обычно, внимания. В западной части Украинских Карпат до наших дней сохранился обычай одаривать его хлебом, яйцами, сыром⁴². Обязательной, в частности, является головка сыра, сделанного из *клягання* (т. е. специальным способом заквашенного) молока. Такой сыр называется здесь *мандрык* (см. упоминание об одаривании мандрыками в приведенной выше ладканке). Мандрыками называли в западной части Украинских Карпат также пирожки с сыром⁴³, а в некоторых местностях и весь дар пастуху. В подобном значении этот термин известен и в Полесье⁴⁴.

В с. Ялинкуватом Сколевского р-на записана ладканка, содержание и исполнение которой связано с хорошо сохранившимся в Карпатах обычаем традиционного украшения (*маєння*) на Троицу домов и дворов зеленью (*маєм*):

Вставайте, рано, татку:
Треба майити хатку.
Тото ваша робота,
Бо днесь цвітна субота.
Прикрасити подвір'я,
Бо днесь свята неділя.
Прикрасити хатинку,
Запросити родинку
І братці і сестриці
До нашої світлиці.

Оби ся радовали,
Вби батьків привітали.
Що тих років дожили,
Та й хатку прикрасили.
Одвірки золотийкі,
Ви, діточки, ріднийкі,
Зийдіться на пораду
На втіху і на раду⁴⁵.

В приведенном тексте сказывается модификация мотивов старинных песен. Но напев и форма ладканки, непосредственная причастность к троичному комплексу, включающему архаические обряды, связанные с культом растительности и «прославления зелени»⁴⁶, дают основание поставить песню в ряд реликтов традиционной обрядности.

Таким образом, ладканки для скота и троичские представляют своеобразный, весьма интересный пласт весенне-летней поэзии украинцев Карпат, генетически и семантически связанный с архаическими скотоводческими обычаями, пастушьими обрядами и ритуалами. Они бытуют в настоящее время как пережиток и в значительной степени игра, в прошлом же они были существенным компонентом ритуально-магической направленности обряда. Тесная связь с обрядом, относящимся к жизненно важной отрасли хозяйства горцев, обусловила сохранение этих песен до наших дней.

Бытование в Карпатах весенних обрядовых песен типа свадебных ладканок также представляет значительный интерес.

Таким образом, полевые данные последних лет в сочетании с материалами, зафиксированными в прошлом, позволяют сделать вывод о давних традициях весенней обрядовой поэзии в Карпатах. В ее рудиментах обнаруживаются весьма своеобразные реликты, позволяющие в ряде

⁴¹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 269. Соколова В. К. Указ. раб. С. 180.

⁴² Соколова В. К. Указ. раб. С. 167.

⁴³ Гонтар Т. О. Народне харчування українців. Київ, 1979. С. 104.

⁴⁴ См. Шафонский А. Черниговского наместничества топографическое описание. Киев, 1851. С. 11.

⁴⁵ Записал В. В. Сокил в 1979 г. от Л. П. Коруд (1921 г. р.).

⁴⁶ См.: Соколова В. К. Указ. раб. С. 188—213; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 377.

случаев полнее представить архаическую сущность восточнославянской и общеславянской народной обрядности. Есть основание считать, дальнейшие поиски и обстоятельное исследование карпатского фольклорно-этнографического материала принесут еще немало важных научных находок.

И. И. Крупник, М. С. Куповец

«ЛАХЛУХИ» — КУРДИСТАНСКИЕ ЕВРЕИ В СССР

Тем, кто знаком с жизнью многонациональной столицы Грузии Тбилиси, возможно, доводилось слышать этноним «лахлухи». Термин этот в научной литературе неизвестен; его нет, во всяком случае, ни в одном из сводных источников по этнографии народов Кавказа. Впервые мы услышали его в 1980 г., не предполагая тогда, что с ним связана реальная существующая этнографическая группа со своей особой исторической судьбой и своеобразной культурной традицией. Загадка малонизвестного этнонима привела нас к встречам с представителями этой группы в различных городах Грузии, Азербайджана и Средней Азии и позволила обнаружить в многонациональной мозаике населения нашей страны этническую единицу, практически не описанную в нашей этнографической литературе.

«Лаклухами» называют на Кавказе курдистанских евреев — представителей особой этнографической группы, проживавшей ранее в пограничных районах Ирана, Ирака и Турции и говорившей на новоарамейском (новоассирийском) языке. История курдистанских евреев в пределах СССР, их современный этнокультурный облик совершенно незнакомы широкому читателю. В настоящей статье мы попытались суммировать результаты наших поисков в 1981–1986 гг.¹

Прямые и даже косвенные сообщения о говорящих на новоарамейском (ассирийском) языке курдистанских евреях в пределах современной территории СССР насчитываются единицами. Первое упоминание о них появилось в 1862 г. в русском приложении к издававшемуся в Вильно журналу «Гакармель», где сообщалось о временно проживавших в Тифлисе евреях — выходцах из Персии². Отдельные сведения о евреях из Персии, живущих в Эривани и окрестных селениях, встречаются в некоторых еврейских источниках конца XIX в.³ Но первая единственная дореволюционная публикация, специально посвященная курдистанским евреям в России, относится к 1894 г. и принадлежит известному кавказоведу Л. Лопатинскому.

Л. Лопатинский записал от проживавших тогда в Тифлисе евреев-уроженцев г. Урмия Едигии бен-Ина и Измаила Сулеймана-оглы три фольклорных текста курдистанских евреев и опубликовал их в оригинале и по-русски, снабдив краткой историко-лингвистической заметкой. В ней он сообщил, что небольшая группа «евреев-арамейцев», или «евре-

¹ Помощь и доброжелательность всех наших информантов в Тбилиси (1981, 1983 и 1984 гг.), Баку и Кубе (1982 и 1983 гг.), Кутаиси (1982 г.), Алма-Ате (1986 г.) мы хотим отметить с особой признательностью. Мы благодарны также за ценные сообщения и консультации А. Г. Gabriеловой, М. А. Членову, Н. И. Бабаликашвили, М. А. Драчинскому, Г. В. Арсанису, Г. В. Цулая, Д. И. Сафарову, П. А. Калике и др. В 1981 г. в наших встречах с курдистанскими евреями принимал участие Л. М. Минин в 1982 г. — И. Б. Котлер.

² Кавказец. Кавказские евреи // Приложение к журналу «Гакармель». 1862. № 1. С. 9.

³ Письмо эриванских евреев И. Черному, напечатанное в «Гамагид» // День (Одесса). 1870. № 9; Черный И. Путешествие по Кавказу и Закавказскому краю. СПб. 1884. С. 210 (на яз. иврит).

ев-айсор», из Иранского Азербайджана переселилась в Россию на территорию Закавказского края вместе с ассирийцами-христианами в 1828 г., после русско-персидской войны. «Они рассеялись отдельными семьями по Араксу (по Армении.— Авт.) и живут даже в небольшом числе в Тифлисе»⁴. Из сообщения Л. Лопатинского можно понять, что в Тифлисе сохранялась религиозная община курдистанских евреев (возникшая, судя по более ранним источникам, не позднее 1860-х годов); ее раввином был один из его информантов — Едигия бен-Ина. Еще одна община в конце XIX в. существовала в Эривани⁵.

В 1912 г. говорящие по-арамейски курдистанские евреи были отмечены в Баку и Тифлисе известным антропологом С. А. Вайсенбергом, который обмерил 30 взрослых мужчин⁶. О том, что курдистанские евреи ведут активную торговлю с Российским Закавказьем, сообщала и дореволюционная «Еврейская энциклопедия»⁷. Выделены они и в классификации народов Кавказа Н. Я. Марра среди других «религиозно-этнических общин невольных переселенцев» как «евреи с обиходным ново-ассирийским — еврейско-айсорским языком (азербайджанские, не более сотни душ)»⁸. Наконец, их же под именем «персидских евреев г. Тбилиси» обследовала в 1929 г. антрополог Е. Н. Семенская (взявшая кровь у 127 чел.) при массовом сборе материалов по группам крови народов Кавказа⁹.

Существование в СССР группы «евреев-арамейцев», говорящих на диалектах ассирийского языка, было вновь отмечено почти 40 лет спустя тбилисским филологом А. Г. Габриеловой. В 1963 г. она провела лингвистические и фольклорные исследования среди курдистанских евреев, живущих в Алма-Ате, записав большое количество текстов и опубликовав впоследствии часть своих материалов¹⁰. Отдельные упоминания встречаются и в более поздних советских работах¹¹.

История евреев в Курдистане описана в ряде исследований¹². Опираясь на них и используя собранные нами материалы, этническую историю курдистанских евреев и их появление в пределах современной территории Советского Закавказья можно реконструировать следующим образом.

Первые еврейские поселенцы могли оказаться в Курдистане еще в конце VIII в. до н. э., после разгрома Израильского царства, когда его население было депортировано царем Саргоном II в окраинные горные районы Ассирийской державы¹³. Большинство их, видимо, ассимилировалось окружающим населением, а остальные слились с новыми

⁴ Лопатинский Л. Еврейско-арамейские тексты. Заметка к ним//Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1894. Вып. XX. С. 26.

⁵ Пульнер И. М. Указатель литературы о кавказских евреях на русском, еврейском и иностранных языках//Рукопись (Библиотека Государственного музея этнографии народов СССР).

⁶ Новейшие исследования евреев д-ра С. А. Вайсенберга//Русский антропологический журнал. 1912. Кн. XXX—XXXI. № 2—3. С. 190; Вайсенберг С. А. Исторические гнезда Кавказа и Крыма (из отчета о летней поездке 1912 г.)//Еврейская старина. 1913. Т. VI. С. 52—53; его же. Курдистанские евреи//Новый Восход. 1915. № 10—11.

⁷ Еврейская энциклопедия. СПб. (б. г.). Т. IX. С. 924—925.

⁸ Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа//Тр. Комиссии по изучению племенного состава населения России. Пг., 1920. Вып. 3. С. 60.

⁹ Семенская Е. М. Изучение групп крови народов Кавказа//Сов. этнография. 1936. № 4—5. С. 213—214; разноречивый текст с аналогичным названием опубликован в сб.: Вопросы биологии и патологии евреев. Л., 1930. Т. III. Вып. I. С. 41.

¹⁰ Габриелова А. Г. Образец арамейской речи салмаских евреев//Восточная филология. Тбилиси, 1969. I (на груз. яз.).

¹¹ Бабаикашвили Н. И. О еврейских эпиграфических памятниках Кавказа//Семитологические штудии. Тбилиси, 1983. I. С. 112; Членов М. А. Евреи Советского Союза//Советник Геймланд. 1982. № 7. С. III.

¹² Fischel W. J. The Jews of Kurdistan a Hundred Years Ago. A Traveller's Record//Jewish Social Studies. 1944. № 6. P. 195—226; Brauer E. The Jews of Kurdistan. Jerusalem, 1947; Ben-Zvi I. The Exiled and the Redeemed. N. Y. 1957; Sabar J. Yehude Kurdistan//Sefunot. 1966. V. 10; Neusner J. The History of the Jews in Babylonia. Leiden, 1966—1970. V. 1—5; Sabar J. The Folk Literature of the Kurdistan Jews. An Anthology//Yale Judaica Series. 1982. V. XXIII etc.

¹³ См. Дьяконов И. М. История Мидии. М.; Л., 1956. С. 208—209.

группами евреев, переселенными в VI в. до н. э. из Иудеи в Вавилонию и позднее осевшими в ее северных районах. Во второй половине I тыс. до н. э. курдистанские евреи, как и все еврейское население Ближнего Востока, постепенно усваивают в качестве разговорного арамейский язык.

С середины I тыс. н. э. основная масса евреев Передней Азии переходит на персидский, а с VIII в., также на арабский язык. К X—XII в. арамеоязычными остаются только евреи горных районов Курдистана западной части Иранского Азербайджана; в это время они продолжают оставаться здесь весьма заметной группой населения¹⁴. И лишь позднее вследствие насильственной исламизации и жестоких войн между Османской империей и Персией, опустошавших этот край, их численность резко сокращается.

В конце XIX — начале XX в. здесь было, по разным оценкам, от 1 до 18 тыс. евреев¹⁵. Основная часть их проживала в городах, остальные — в сельской местности. В районах Башкалы и Гавара (современные города Башкале и Юксекова в Турецком Курдистане), Урмии, Салмаса (современные города Резайе и Шахпур в Иранском Азербайджане), откуда шла миграция в Закавказье, насчитывалось тогда от 1 до 5 тыс. евреев¹⁶. Жили они сравнительно небольшими группами среди курдов, ассирийцев и армян. Большинство занималось торговлей (в том числе мелкой вразнос), остальные — ремеслами и земледелием¹⁷.

Проникновение евреев с территории Курдистана в Закавказье происходило, очевидно, еще в античности¹⁸. Несомненно, продолжалось оно и в средневековье. Сведения об этом сохранились для XVIII в. По сообщению Б. В. Миллера, квартал (махалля) Агаджани в еврейской слободе близ г. Кубы в Северном Азербайджане был создан переселенцами из Персии, «где они жили где-то близ Саккыза»¹⁹. Саккыз (соврем. Секкез) — город в Иранском Курдистане, где традиционно проживали арамеоязычные евреи. Выходцы из Урмии, одного из главных их центров в Северо-Западном Иране, влились в состав горских евреев Варташена. Предания об этом были зафиксированы в середине прошлого века И. Черным²⁰.

Появление самостоятельных компактных групп курдистанских евреев в Закавказье — сначала в Эриванской губернии, а затем в Тифлисе и Баку — относится к первой половине XIX в. Л. Лопатинский связывает это с переселением ассирийцев в 1827—1828 гг.²¹ Скорее можно полагать, что некоторое число курдистанских евреев оказалось среди нескольких десятков тысяч армян, переселенных русским правительством в то же время из Иранского Азербайджана (районов Урмии, Салмаса, Хоя)²². Первоначально они обосновывались вместе с армянами и ассирийцами в селениях Камарлу, Цемези и Вигдор. Позднее большинство их переселилось в Эривань и Тифлис, а в последней четверти XIX в. — также в Баку.

¹⁴ Путешествие р. Вениамина Тудельского//*Марголин П.* Три еврейских путешественника XI—XII ст.: Эльлад Данид, Вениамин Тудельский и Петахий Регенсбургский. СПб., 1881. С. 100—101.

¹⁵ *Jewish Encyclopedia*. N. Y., 1904. V. VIII. P. 585—586.

¹⁶ Согласно данным о числе семей, приводимым Л. Лопатинским: Указ. раб. С. 30; *Маевский В. Т.* Военно-статистическое описание Ванского и Битлисского вилайетов. Тифлис, 1904. С. 58.

¹⁷ *Ben-Zvi J.* Op. cit. P. 49; *Garbell J.* The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Persian Azerbaijan. Leiden, 1965. P. 14.

¹⁸ *Neusner J.* Op. cit. V. 3. P. 339—353.

¹⁹ *Миллер Б.* Таты, их расселение и говоры. Баку, 1929. С. 20.

²⁰ *Черный И.* Указ. раб. С. 324.

²¹ *Лопатинский Л.* Указ. раб. С. 30. В составе этой группы было только 100 семей ассирийцев-христиан (см. подробнее: *Матвеев К. П.* (Бар-Маттай). Ассирийцы в городах Европейской части СССР//*Малые и дисперсные этнические группы в Европейской части СССР*. М., 1985. С. 46—47.

²² Отчет полковника Лазарева командиру Кавказского корпуса Паскевичу-Эриванскому//*Глинка С.* Описание переселения армян адербейджанских в пределы России. СПб., 1831. С. 114—131.

Эти первые небольшие группы курдистанских евреев в Закавказье постепенно увеличивались за счет новых мигрантов (зачастую нелегальных) из пограничных районов Турции и Персии. Переселение стимулировалось уже налаженными путями и связями еврейских торговцев, а также крайне нестабильной обстановкой в Турецком и Иранском Курдистане. Так, в начале 1900-х годов небольшая группа евреев-беженцев из Турции обосновалась в русском селении Воронцовка (соврем. Калинино) на севере Эриванской губернии, где уже жили выходцы из Урмии и Салмаса. Несколько мужчин из этой группы были перед этим убиты курдами-йезидами. Дети, выросшие в Воронцовке, владели русским языком и даже ходили в русскую школу²³.

К началу первой мировой войны в России было уже, очевидно, несколько сотен курдистанских евреев. Дальнейшая их история хорошо восстанавливается по воспоминаниям наших информантов. В годы войны в результате нападений курдов и непрекращающихся боевых действий еврейское население районов Башкале, Гавара, Урмии и Салмаса превратилось в беженцев²⁴. Значительная их часть (вероятно, не менее нескольких сотен семей) перешла границу и оказалась в Закавказье. Основной поток шел через г. Джульфу. Беженцы вливались в уже существующие общины курдистанских евреев в Эривани, Тифлисе, Баку, а также образовали новые группы в Рустави, Манглиси, Коджори, Гяндже (Кировабад) и др. Все они длительное время не имели русского подданства.

По сообщениям наших информантов в 1920—1930-е годы курдистанские евреи, осевшие в Армении, переехали в Грузию, где большинство их сосредоточилось в Тбилиси. В конце 1930-х годов значительная часть лиц, не принявших к тому времени советского подданства, была репатрирована в Иран. Это коснулось прежде всего жителей Баку и в меньшей степени Тбилиси. В конце 1940-х — начале 1950-х годов основная масса курдистанских евреев из Грузии, сохранявших иностранное подданство, была переселена в Казахстан. К концу 1950-х годов почти все они сосредоточились в Алма-Ате; некоторые вернулись обратно в Грузию.

К сожалению, оценить общую численность курдистанских евреев в Закавказье в XIX — первой половине XX в. можно лишь самым приблизительным образом. Многие из них жили нелегально или не принимая подданства; и потому даже в тех статистических сводках, где они выделены в особую группу, их численность явно занижена. Л. Лопатинский, встречавшийся с «евреями-арамейцами» в Тифлисе, привел цифры только для Эриванской губернии («не более полусотни душ»), сославшись на официальный «Свод статистических сведений о населении Закавказского края» (Тифлис, 1893 г.)²⁵. По переписи 1897 г. на Кавказе было отмечено лишь 24 «иудея» с родным ассирийским или курдским языком, из них 22 человека (все — женщины!) в Эриванской губернии²⁶. Городская перепись 1913 г. в Баку зафиксировала в городе уже 177 «иудеев» с родным сирийским (арамейским) языком²⁷. При Всесоюзной переписи 1926 г. курдистанские евреи, как мы полагаем, были отмечены на территории Закавказских республик как «среднеазиатские евреи», причем в значительной части как «среднеазиатские евреи-иностранцы». Таковых всего оказалось 339 чел.: 200 мужчин и 139 женщин, из них

²³ Сообщение М. Рагимова (1915), родившегося в Воронцовке и ныне проживающего в Тбилиси.

²⁴ Garbell J. Op. cit. P. 14; Galanté A. Histoire des Juifs d'Anatole. Istanbul, 1939. V. 2. P. 326. В годы первой мировой войны еврейские торговцы были важными нелегальными поставщиками оружия для отрядов ассирийской самообороны (сообщение Г. В. Арсаниса, 1983).

²⁵ Лопатинский Л. Указ. раб. С. 26.

²⁶ Первая Всеобщая перепись населения Российской империи. СПб., 1905. Т. XIX. С. 89; Т. XXI. С. 65.

²⁷ Перепись Баку 1913 г. Баку, 1916, Ч. III. Вып. I. С. 32—37.

146 «иностранцев»²⁸. Кроме того, на территории Грузии было зарегистрировано еще 217 евреев «иностранного подданства» (почти все в Тбилиси среди которых также наверняка были и евреи из Курдистана. Реальная численность курдистанских евреев в СССР в 1920-е годы вполне могла составлять 2—3 тыс. чел.: наши информанты говорили, что в самих крупных группах — бакинской и тбилисской — было тогда по «несколько сотен» семей).

Репатриация в конце 1930-х годов, переселение в Казахстан существенно повлияли на динамику численности и размещение курдистанских евреев на территории СССР. В настоящее время большинство проживает в Алма-Ате (по их собственным оценкам, от 100 до 150 семей, т. е. около 500—700 человек), а остальные — преимущественно в Тбилиси (50—70 семей, или 200—300 человек). Отдельные семьи или лица в составе смешанных семей имеются в Баку, Фрунзе, Кубе, Дербенте, а также Москве и других крупных городах. Таким образом, всего курдистанских евреев в СССР сейчас вряд ли больше 1—1,5 тыс. человек.

Память современных информантов о Курдистане и старых местах жительства уже очень смутная; прежняя устная традиция быстро угасает со смертью людей старшего поколения. В начале 1960-х годов курдистанские евреи в Алма-Ате еще помнили о происхождении отдельных семей из Урмии, Салмаса, Башкале или Гавара²⁹; но теперь как в Тбилиси, так и Алма-Ате эти названия известны только немногим лицам старшего возраста. Большинство людей помнит, что их предки происходят из Ирана или Турции; но в разговоре чаще пользуются названиями крупных городов (или административных подразделений): Тебриз, Урмия, Ван, Карс и др. Ни один из наших собеседников не употребил слов «Курдистан» или «курдистанские евреи», и лишь один информант в Кушане помнил, что его старшие родственники помимо «лахлухинского» (т. е. ассирийского) языка владели еще и курдским.

Оказавшись в Закавказье и осев в крупных многонациональных городах, большинство беженцев из Курдистана обратилось к привычному для них мелкой торговле, но многие стали чернорабочими, строителями (каменщиками), ремесленниками, водовозами. Позднее среди них появились служащие, квалифицированные рабочие, шоферы, представители интеллигенции. В Казахстане курдистанские евреи были первоначально расселены в сельскохозяйственных поселках вокруг Алма-Аты, а затем постепенно перебрались в город, где стали работать главным образом в торговле и общественном питании (буфетах, столовых, уличных шалях и т. п.). В последние годы среди них также возросла прослойка интеллигенции.

Наши сведения об особенностях материальной культуры курдистанских евреев в Закавказье чрезвычайно скудны. Как и всякие нелегальные эмигранты и беженцы, они смогли сохранить от своей прежней жизни лишь немногие элементы быта — одежду, украшения, блюда национальной кухни. На новом месте, став преимущественно жителями крупных городов, они очень быстро заимствовали основные элементы общекавказской городской культуры XX в. По воспоминаниям одного информанта-ассирийца, во времена его детства в Тбилиси в 1940-х годах жившие по соседству курдистанские евреи ничем не отличались от окружающего населения, и только в Пасху старики надевали «традиционные ассирийские шапки, сделанные из войлока в виде высокого конуса (?). Большинство встреченных нами представителей этой группы в Тбилиси и Алма-Ате носили обычную городскую одежду, хотя некоторые мужчины старшего возраста в Тбилиси сохраняли элементы так называемого кавказского мужского костюма (сапоги, брюки-галифе, большие кепки и т. п.).

²⁸ Всесоюзная перепись населения 1926 г. М., 1929. Т. XIV. С. 11, 13, 17, 27, 31. Собственно среднеазиатские (бухарские) евреи нигде, кроме этого источника, не описаны на территории Закавказья.

²⁹ Сообщение А. Г. Габриеловой (1983).

Дольше всего культурная специфика, видимо, сохранялась в пище, которая, по словам наших тбилисских информантов, до сих пор отличается от пищи грузинских евреев. Из числа своих традиционных блюд они называли: гороховый суп с рисом (*моэ*); тефтели из говяжьего мяса с рисом и курдючным салом (*шифта*). В Алма-Ате, как и в Тбилиси, сейчас широко распространены блюда, общие для большинства закавказских народов: голубцы из виноградных листьев (*толма*), тефтели с рисом (*кюфта*), сладкий плов с фруктами, люля-кебаб и др.

Наши информанты утверждали, что в их среде уже не сохраняются старинные предания, сказки, музыкальный фольклор. Трудно судить, насколько справедливы подобные высказывания, учитывая известное богатство фольклора курдистанских евреев³⁰ и материалы, собранные более двух десятилетий назад А. Г. Габриеловой в Алма-Ате.

Старшее и среднее поколение сохраняет приверженность религиозной традиции или, во всяком случае, посещает в Тбилиси и Алма-Ате синагоги в дни еврейских праздников и отмечает некоторые из них дома. По сообщениям многих информантов, в Алма-Ате в большей степени поддерживается старая духовная традиция, коллективно справляются многие праздники и семейные торжества, лучше сохраняется ассирийский разговорный язык.

Записанные нами имена лиц старшего и среднего поколений в основном библейские — Моше, Давид, Исраэль, Симон, Яков, Шамуэль, Йосеф, Рахиль, Сарра и др. Судя по составленным нами генеалогиям нескольких семей, многие люди, жившие в конце XIX — первой половине XX в., имели мусульманские формы библейских имен: Сулейман, Ильяс, Муса, Шамиль — редуцированная форма от Шамайл, Раим или Рахим — редуцированная форма от Рахамим и др.; среди женщин очень распространены тюркские и персидские имена (Гюльбахар, Гули, Джавахир, Пари, Султан, Телли или Теллу, Ханум, Алмас и т. п.)³¹. Отчетливо прослеживается также общеврейская традиция давать детям имена в честь недавно умерших родственников. Современный именник живущих в СССР курдистанских евреев, подвергся заметной русской адаптации и теперь в целом весьма близок ашкеназскому (Лева, Миша, Абрам, Яков, Роза, Соня, Рая и т. п.).

Набор известных нам фамилий курдистанских евреев выглядит чрезвычайно пестрым, поскольку включает основы (чаще всего библейского происхождения) в самом разном «оформлении»: Исаков, Мурдухов, Абрамов, Сулейманов, Минасов, Шамайлов, Исмайлов, Рагимов (от имени Рагим-Рахамим), Ибрагимов, Давтян, Саакян, Аруни, Арун-заде, Исаак-заде, Зулум-заде, Паша-оглы, Сулейман-оглы и т. п. Все они с очевидностью являются отыменными формами, образованными по типу отчества³².

Наши информанты утверждали, что современные фамильные имена (фамилии) у курдистанских евреев появились только в России и потому играют весьма ограниченную роль в их социальной жизни. Носители одной фамилии не считаются родственниками и могут свободно вступать в браки. По словам информантов, традиционно даже были предпочтительны браки с близкими родственниками, например женитьба на дочери сестры матери. Нынешнее молодое поколение, выросшее в Грузии, в среде с другими этническими традициями, близкородственных браков избегает. Некоторые пожилые информанты помнили об обязательности

³⁰ Его разнообразные жанры, включая исторические предания, сказки, былички, песни, магические заклинания и т. п., представлены в фундаментальных сводках: Garbell J. Op. cit. P. 117—280; Sabar J. The Folk Literature...; Ben-Jakov A. Kehilot iehudi Kurdistan beziruf shirim upiyutim. Jerusalem, 1961 (на иврите); см. также Марвеев К. П. (*Бар-Маттай*). Из фольклора ассирийских евреев//Советиш Геймланд. 1970. № 7. С. 148—151 (на яз. идиш).

³¹ А. Г. Габриелова любезно прислала нам список имен 11 своих информанток в Алма-Ате в 1963 г.: Алмас, Джава(х)ир — 4 чел., Мирваре, Нане, Нуна, Симха, То-ве, Эмина.

³² Ср. имена информантов Л. Лопатинского: Едигия бен-Ина и Исмаил Сулейман-оглы.

в прошлом левиратного брака в случае смерти старшего брата; по одному сообщению, раньше в подобной ситуации разрешалось многоженство. Родственные связи и взаимные обязанности распространяются сейчас у курдистанских евреев по двум линиям — отцовской и материнской, но родственники по отцу все же считаются более близкими³³.

Как нелегальные иммигранты или разоренные войной и не знающие местного языка беженцы курдистанские евреи первоначально заняли обособленное и явно малопrestiжное место в структуре крупных и весьма разноликих еврейских общин Баку и Тбилиси. Существование в эти войны в этих городах отдельных «лахлукских» синагог³⁴ поддерживало эту обособленность, следы которой в Тбилиси и Алма-Ате сохраняются и до настоящего времени. Взаимоотношения курдистанских евреев с порывающимися к ним на одном языке ассирийцами в Тбилиси, по словам представителей обоих этносов, были достаточно дружескими, хотя в браке они не вступали. Такие же отношения складывались и в Алма-Ате.

Разговорный ассирийский язык курдистанских евреев еще Л. Лопатинский определил как «еврейско-арамейское» или «еврейско-айсорское» наречие, т. е. употребляя современную терминологию как особый этнолект. Это же подчеркивали позднее все исследователи³⁵. Наши информанты — как евреи, так и ассирийцы — также отмечали заметное своеобразие выговора лахлуков, прежде всего на уровне артикуляции, ударения и интонаций. По мнению А. Г. Габриеловой, разговорная речь курдистанских евреев фонетически столь своеобразна, что ассирийцы часто не могут ее свободно понимать. Кроме того, в ней содержится определенное число заимствований из древнееврейского языка, особенно культурной и ритуальной лексики, не известной христианам-ассирийцам³⁶. Как мы смогли убедиться, этот пласт в той или иной степени сохраняется до сих пор.

По данным лингвистического обследования А. Г. Габриеловой 1960-е годы среди курдистанских евреев в Алма-Ате сохранялись те же фонетические варианты северного диалекта новоарамейского языка, которые были распространены ранее в Турецком и Иранском Курдистане, — говоры (субдиалекты) Урмии, Салмаса, Башкалы и Гавара³⁷. Ассирийский язык представителей этой группы в Тбилиси лингвистически не описан.

Еще Л. Лопатинский отметил в речи закавказских «евреев-арамеев» большое число тюркских, курдских, персидских, армянских и даже русских заимствований. Известно, что большинство евреев Курдистана издавна были многоязычными и помимо ассирийского владели также турецким, а часто еще курдским и персидским языками³⁸. Сейчас все встреченные нами лица, в том числе представители старшего поколения, достаточно свободно говорили по-русски, а также по-грузински (в Тбилиси и Алма-Ате), по-азербайджански и по-татски (в Баку и Кубе). Люди молодого возраста в Тбилиси и Алма-Ате почти все заканчивали русские школы и охотнее говорят по-русски, сохраняя ослабленное или даже пассивное знание разговорного ассирийского языка.

³³ Сообщения информантов из Тбилиси, Кубы и Алма-Аты.

³⁴ В Тбилиси у курдистанских евреев первоначально была своя синагога в Авлабаре, преимущественно армянском квартале на левом берегу Куры. Она была описана в начале XX в. участником этнографической экспедиции Петербургского еврейского историко-этнографического общества С. Саминским (*Саминский С. О туземных синагогах Тифлиса // Новый Восход. 1914. № 5. С. 32*). После войны курдистанские евреи совместно с горскими имели небольшую синагогу в правобережной части города (сейчас ею пользуются ашкеназы). В Баку «лахлукская» синагога находилась на ул. Димитрова.

³⁵ Габриелова А. Г. Указ. раб. С. 58; Церетели К. Современный ассирийский язык М., 1964. С. 10; Истребитель колючек. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев. М., 1974. С. 14—15; Garbell J. Op. cit. P. 13—15.

³⁶ Ср. Лопатинский Л. Указ. раб. С. 29.

³⁷ Сообщение А. Г. Габриеловой (1983 г.). О говорах языка курдистанских евреев см. подробнее Garbell J. Op. cit. P. 13—16.

³⁸ Лопатинский Л. Указ. раб. С. 27, 29; Garbell J. Op. cit. P. 15.

В прошлом курдистанские евреи писали по-арамейски буквами еврейского алфавита. Старшее поколение помнит об этом; немногие лица еще умеют читать религиозную литературу. При этом они четко осознают близость своего разговорного языка к иврита. По одному сообщению, богослужение в старой «лахлухской» синагоге в Баку в 1930-е годы шло на арамейском языке.

Браки курдистанских евреев с представителями других этнографических групп евреев (прежде всего грузинскими и горскими) появились уже в начальный период их пребывания в Закавказье. В конце XIX в. они были, видимо, обычным явлением³⁹. В Тбилиси, Баку, Кубе и Алма-Ате нам известны потомки от таких браков среди людей пожилого возраста, а среди молодежи — уже во втором и третьем поколении. Судя по составленным нами генеалогиям, сейчас браки с европейскими, грузинскими и горскими евреями численно преобладают.

По крайней мере с предвоенного времени известны среди курдистанских евреев в Тбилиси и браки с представителями других национальностей (прежде всего с русскими). Нам называли также смешанные семьи, живущие в Москве, Фрунзе, Ташкенте, Жданове. В Алма-Ате в начале 1960-х годов смешанные браки были еще очень редкими. По отзывам всех информантов, лица смешанного происхождения обычно утрачивают преемственность культурной традиции и не владеют ассирийским языком.

Несмотря на смешанные браки и ускоряющееся растворение среди более многочисленных грузинских, горских или европейских евреев, курдистанские евреи в Тбилиси и Алма-Ате сохраняют четкое этническое самосознание. Практически все опрошенные нами лица по-русски называли себя «евреями»; так, по их словам, они и записаны в паспортах⁴⁰. Та же ситуация, по сообщению А. Г. Габриеловой, наблюдалась в начале 1960-х годов в Алма-Ате.

Откуда в таком случае появился этноним «лахлухи»⁴¹? Сами себя курдистанские евреи называют «исраэль» или «уде» (*hude* — т. е. евреи), а свой язык — «лешана уде» (язык евреев). Говоря о себе по-русски, они, как уже отмечалось, чаще пользуются словом «евреи», хотя все знают этноним «лахлухи» и употребляют его в своей среде (чаще используя множественную форму «лахлух́им»). Ассирийцы называют их «(и)худайя» (т. е. опять-таки «евреи, иудеи») или «худайя сурайя» — «ассирийские евреи»; в Иране они были известны по названиям местностей: «худайя д-Урмия», «худайя д-Заху», «худайя д-Синнасаккыз» (евреи Урмии, Захо, Синандеджа и т. п.)⁴². По одному сообщению, в 1940-х годах в Тбилиси слово «лахлухи» широко употреблялось в обиходе между ассирийцами, но называть так евреев в глаза считалось «неприличным»⁴³. Тем ассирийцам, кто жил вне Тбилиси, этот этноним неизвестен. Курды называют арамеоязычных евреев «сюхю» или «мосави», а живущие на Кавказе евреи-ашкеназы знают их как «персидских евреев» (по-видимому, так этот этноним и попал на страницы русскоязычных публикаций первой половины XX в.). В зарубежной научной литературе говорящие по-арамейски евреи Курдистана (с конца 1940-х годов почти все они сосредоточены в Израиле) известны как *Kurdistan Jews* или *Kurdish Jews*, реже как *Agamaic Jews*.

Насколько мы можем судить, этнонимом «лахлухи» активно пользуются в Тбилиси лишь представители местных еврейских групп (осо-

³⁹ Ср. Лопатинский Л. Указ. раб. С. 26—27.

⁴⁰ Так же были записаны и представители старшего поколения, включая беженцев из Ирана и Турции.

⁴¹ В Азербайджане (Баку и Кубе) он известен в форме «ляхлюх́и» или «ляхлях́а», среди грузинских евреев в Кутаиси — «лахл́аха». Единственное его упоминание в литературе мы нашли в романе грузинско-еврейского писателя Г. Д. Баазова, где буквально сказано следующее: «Ллахлуха (!) — так называют в Тбилиси персидских евреев, которые говорят на своеобразном еврейском жаргоне» (Баазов Г. Петхайн. М., 1936. С. 12).

⁴² Сообщение Г. В. Арсаниса (1983 г.).

⁴³ Сообщение Д. И. Сафарова (1982 г.).

бенно грузинские евреи), хотя далеко не всегда понимают его смысл и обычно путаются в этническом содержании. Столь же смутно представляют значение слова «лахлухи» горские евреи в Баку и Кубе. По их словам, в Кубе так иногда называют евреев Варташана, но чаще представителей «чужих», малоизвестных групп восточных евреев.

Наконец, и сами курдистанские евреи-лахлухи в большинстве случаев затрудняются объяснить происхождение этого этнонима. Иногда они прибегают к различным формам «народной этимологии»: «чужие не понимают, как мы говорим, слышат *лях*, *люх* — вот и называют „ляхлюх“». Такая этимология имеет какие-то основания: в ассирийском, как и в всех семитских языках, действительно очень часто употребляются согласные *л* и *х* в чередовании с гортанными гласными звуками.

Но этимология слова «лахлух» выводится и непосредственно из ассирийского или еврейского языков. По-ассирийски глагольная основа *лах* (*лахлих*) в звучании «ляхлюхи» означает «бродить, скитаться, рыскать в поисках чего-либо». В таком контексте слово «лахлух» может быть переведено как «скиталец, бродяга» и именно так интерпретируется большинством ассирийцев⁴⁴. Очевидно, к этой основе возводится услышанное нами от самих курдистанских евреев в Тбилиси объяснение названия «лахлух»: «лях-люх» (в других вариантах: «ла́ха-ле́ха») означает «здесь и там», «туда и сюда», т. е. опять же в смысле «странник, скиталец». Эта этимология выглядит наиболее правдоподобной. В иврите имеется, однако, та же однокоренная общесемитская основа *лхх* ((г'а)лах-(h)lk) — «ходить»; но также и другая основа — *лхлх* (лахлах — lhlh), которая в форме «лихлэх» означает «пачкать», «загрязнять», а в форме «лухлах» — «быть загрязненным, запачканным». Два последних глагола дают производные существительные «лихлэх» — «загрязнение, грязь» и «лахлхан» — «грязнуля» (обычно имеет пренебрежительный, пейоративный характер)⁴⁵. Наконец, в иврите есть еще одна глагольная основа *лхлх* (лахлах — lhlh) — «быть влажным», дающая производные прилагательные «лахлухи» — «влажный, увлажненный», а также в переносном значении «оживленный, живой»⁴⁶.

В современном грузинском языке слово «лахлухи» отсутствует; но в средневековом грузинском имелось понятие «лахлахи», означавшее «ковыляние, безобразную поступь» (обычно применительно к домашней птице)⁴⁷. Как видно, в большинстве вариантов этимологии слово «лахлух» выступает как сленговое или пейоративное образование. Неудивительно, что сами курдистанские евреи в Тбилиси и Алма-Ате предпочитают им не пользоваться, хотя достаточно спокойно воспринимают его и употребляли в разговорах с нами по-русски. В Азербайджане в тюркской и иранской языковой среде этноним «лахлухи» имеет, по-видимому, нейтральный характер, и местные потомки курдистанских евреев называли его нам без всякого затруднения. В Алма-Ате он также известен скорее как сленговое образование, но и здесь в условиях тюркского и русского этнического окружения его пейоративное звучание ослаблено.

Каково место описанной нами группы в системе этнической классификации? Так как попавшие в Закавказье в XIX — начале XX в беженцы из Курдистана оказались в новом этносоциальном и этнокультурном окружении, их следует рассматривать как особую этнотерриториальную группу в составе субэтнической общности курдистанских евреев (около 70—80 тыс. человек), проживавших в течение многих столетий в пограничных районах Турции, Ирана и Ирака⁴⁸. В то же время, учитывая вы-

⁴⁴ Сообщение Г. В. Арсаниса (1982 г.).

⁴⁵ Иврит-русской словарь/Сост. Шапиро Ф. Л. М., 1963. С. 294. Одна информантка из Тбилиси сообщила, что с детства знает слово «лахлухэби» в смысле «грязнуля, неряха». По-видимому, это форма местного грузинско-еврейского арго; связь ее с основой *лхлх* («пачкать») очевидна.

⁴⁶ Консультация М. А. Членова.

⁴⁷ См. Толковый словарь грузинского языка (в 8-ми томах, на груз. яз.). Тбилиси, 1955. Т. 4. С. 1504 (консультация Г. В. Цулая).

⁴⁸ О таксономическом положении курдистанских евреев по современным данным антропологии см. подробнее: *Godberg M. J., Kopeck A. C., Mourant A. E., Tills D., Le*

раженное самосознание, своеобразную историческую традицию и особый разговорный язык, мы можем считать курдистанских евреев, живущих в СССР, самостоятельной субэтнической общностью в составе еврейского населения нашей страны. Прослеженная нами их история в пределах Закавказья — весьма интересный пример своеобразия культурно-языковых процессов у малых или дисперсно расселенных этносов. Для этнографа она служит моделью развития этнической единицы, возникающей при смене группой переселенцев или беженцев прежнего этнического окружения и установлении тесных связей с местными одноконфессиональными общинами и автохтонным населением.

mann E. E. Biological Studies of Yemenite and Kurdish Jews in Israel and Other Population Groups in South-West Asia//Philos. Transactions Royal Society. 1973. Ser. B. 266. P. 169—184; Mourant A. E., Kopec A., Domaniewska-Sobczak K. The Genetics of the Jews. Oxford, 1978. P. 23, 27—29; Carmelli D., Cavalli-Sforza L. The Genetics Origin of the Jews: a Multivariate Approach//Human Biology. 1979. V. 51. № 1. P. 42—53; Kobylansky E., Micle S., Goldschmidt-Nathan M., Arensburg B., Nathan H. Jewish Populations of the World: Genetic Likeness and Differences//Annals Human Biology. 1982. V. 9. № 1. P. 14—25.

А. Д. Магомедов

МУЖСКИЕ НАБОРНЫЕ ПОЯСА НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА: ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ

Мужские наборные пояса — один из необходимых элементов традиционного мужского костюма народов Кавказа. В прошлом такой пояс выполнял важную функцию: к нему подвешивали оружие (кинжал, нож и др.), пороховницу, огниво, трут. Все вместе было обязательной частью традиционного мужского костюма. Со временем, когда отпала необходимость в таких предметах, наборный пояс превратился в элемент украшения мужской одежды. В отличие от других изделий народного ювелирного искусства (оружие, женские украшения) пояса до настоящего времени мало привлекали внимание исследователей, составителей альбомов, авторов других изданий по декоративно-прикладному искусству¹. Лишь в ряде работ встречались отдельные зарисовки, фотографии наборных поясов².

В данной статье речь пойдет о кавказских мужских поясах, называемых в литературе наборными (рис. 1). Такие пояса изготовлялись путем закрепления³ металлических или костяных деталей-накладок на кожаной основе пояса. Типологически они составляли особую группу. Другой тип мужских наборных поясов широко бытовал у калмыков и закавказских народов (грузин, армян)⁴. Они составлены из бляшек — «обоймиц»,

¹ См.: Декоративное искусство Дагестана. М., 1971; Искусство Кубачи. Л.: 1976; Искусство Дагестана: декоративно-прикладное искусство, живопись, скульптура, графика. М., 1981 и др.

² См.: Кавказское оружие. Издание ГИМ. Б. м., б. г.; Калоев Б. А. Материнская скульптура и прикладное искусство осетин. М., 1973.

³ Накладки крепились в основном двумя способами. Первый — крепление с помощью металлической скобы, напаянной на оборотной стороне бляшки. После посадки ее в прорезь на коже пояса в просвет скобы, заметной с оборотной стороны пояса, вставлялся кожаный лоскут. При необходимости бляшка легко снималась. Второй способ — крепление наконечника, чаще всего изготавливавшегося с объемным углублением на одном конце. В него вставлялся конец пояса или подвески, который крепился с наконечником своеобразной кожаной заклепкой из кусочка кожаного шнура, продетого через отверстия в наконечнике и конце кожи пояса. В отличие от металлической такая заклепка не разрывала кожу при растяжениях.

⁴ См.: Эрендженов К. Золотой родник. О калмыцком народном творчестве, ремеслах и быте. Элиста, 1985. С. 52—54; Прикладное искусство Грузии. Комплект из 8 цветных открыток. М., 1984.

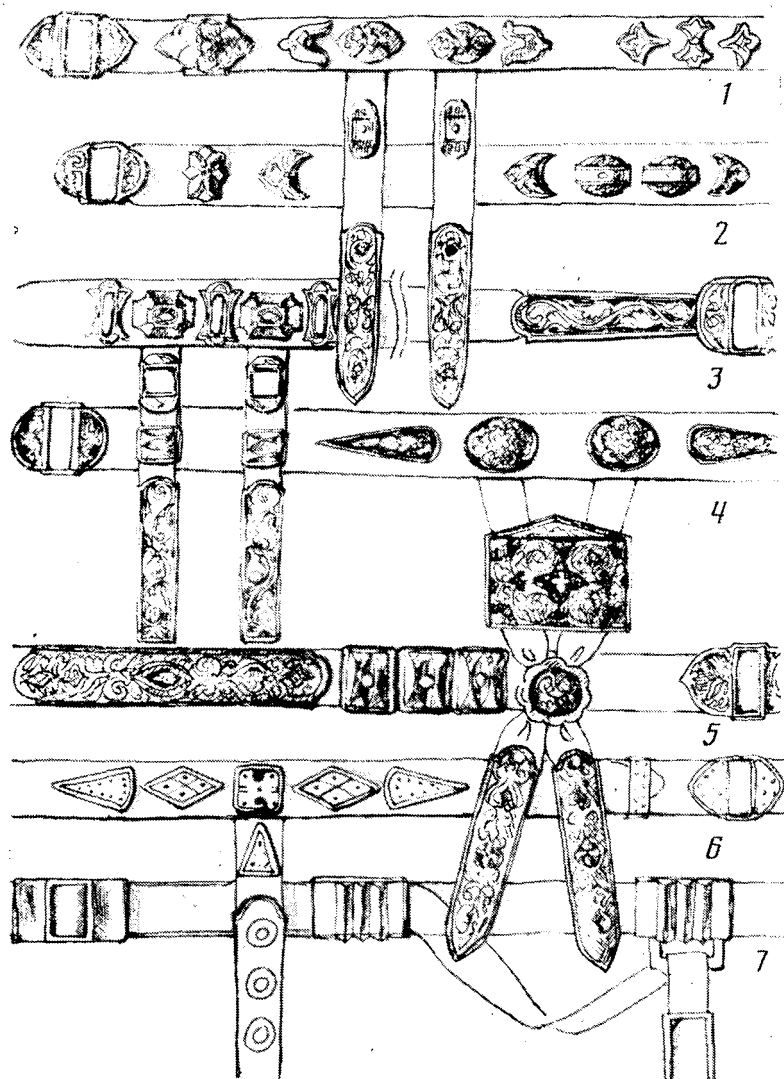


Рис. 1. Виды наборных поясов. 1, 2 — дагестанские, 3 — кумыкский, 4 — грузинский, 5 — азербайджанский, 6 — пояс с костяными накладками, 7 — владикавказский (Составлено по музейным коллекциям и полевым материалам, собранным в 1981—1983 гг.)

плотно подогнанных друг к другу или же состыкованных с помощью выступов и вырезов. В результате получалась сплошная и одновременно гибкая металлическая поверхность. Эти пояса в статье рассматриваться не будут.

Наборные пояса интересующей нас группы в начале XX в. широко бытовали у всех народов Северного Кавказа. Поэтому их изготовление занимались и дагестанские отходники-ювелиры, и местные мастера. Так немало выразительных поясов было создано мастерами из с. Кубачи, работавшими в начале века в городах и селах Северного Кавказа — в Владикавказе (Орджоникидзе), Екатеринодаре (Краснодар), Грозном и в сельской местности. Заказы поступали от местных жителей, казачьих чинов, иногда даже от целых воинских частей. Так, в первое десятилетие XX в. многие мастера-кубачинцы включились в выполнение большого за-

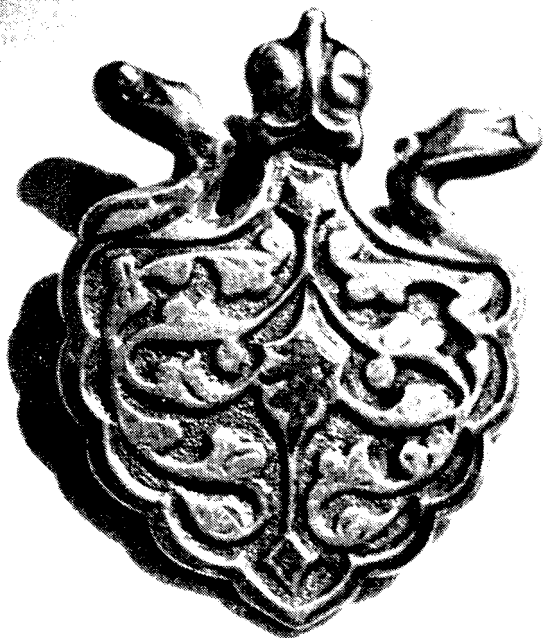


Рис. 2. Накладка на подвесных ремешках (увеличена)

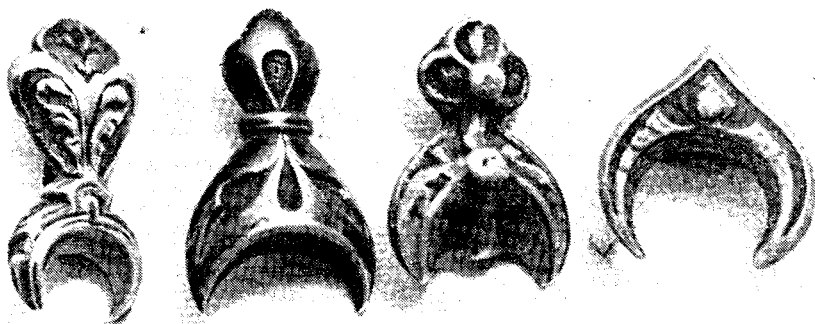


Рис. 3. Варианты бляшки-накладки «лунницы» (увеличены)

каза от драгунских частей на изготовление украшений к казачьим формам⁵. Часто заказывали кинжал и пояс вместе.

Среди наборных поясов, известных в разных районах Северного Кавказа, можно выделить несколько видов. Они различались формами накладных бляшек, наличием или отсутствием подвесных ремешков и т. д. Два вида мы условно называли дагестанскими, третий — кумыкским (*кѳумухъ иже*)⁶, четвертый — грузинским (*гурже иже*), пятый — азербайджанским (*кѳажар иже*), шестой — владикавказским (*кѳабкѳай иже*). (рис. 2, 3). Для последнего вида характерны костяные накладки. Первые два вида поясов были распространены в горных районах Дагестана, кумыкский — в его равнинной части, грузинский пояс помимо Грузии встре-

⁵ Алиханов Р. А. Кубачинские очерки: Записки мастера//Искусство Кубачи. Л., 1976. С. 30.

⁶ Здесь и далее мы используем терминологию кубачинских мастеров, информация которых наряду с материалом музейных и частных коллекций послужила основой для написания статьи. Среди информаторов Шихвали Мунгиев (умер в 1986 г. в возрасте 90 лет), Юсуп Юзбашев (93 года), Абдулла Абдурахманов (83 года); в 1910-х — 1920-х годах эти люди были отходниками в городах и селах Кавказа.

чался в Дагестане, на Северном Кавказе, азербайджанский — в азербайджанском населении Дагестана, владикавказский — в основном в районах Северной Осетии.

Набор деталей большинства поясов включает пряжку (как правило без крючка), наконечник, бегунок-«обоймицу», подвесочные ремешки, ставленные из накладных бляшек и наконечника, а также трех групп накладок — двух передних «лицевых» и одной «спинной». Формы бляшек-накладок, как мы отмечали, в зависимости от вида пояса различны. В дагестанских поясах одного вида это вытянутые и выпуклые шипованные пуговицы с орнаментально изрезанными контурами, разнообразно лунницы, бляшки-«пальметки» и фигуры, образованные из их сочетаний, бляшки в виде стилизованной пары птичьих голов и др. Иные бляшки-пуговицы у другого вида дагестанских поясов. На кумыкском поясе бляшки-пуговицы овальные и плоские. Здесь же крестообразные накладки. Бляшки грузинского пояса простые по форме — это овалы, полусферы, каплеобразные выпуклые накладки. В азербайджанском поясе группа прямоугольных «обоймиц» чередуется с длинной горизонтальной накладкой, напоминающей наконечник пояса. На владикавказском поясе всего четыре детали: прямоугольная пряжка, наконечник, обоймица и спинная накладка с прорезью в виде подвески, через которую проходит наконечник пояса. Костяные накладки наборных поясов обычно геометрической формы: треугольник, ромб, квадрат с закругленными краями.

Каждый вид пояса бытовал не в «чистом» виде, а имел несколько, а то и десятки вариантов, различавшихся числом накладок, подвесочных ремешков, наличием или отсутствием подвесок, материалом, декоративной отделкой. Так, например, первый вид дагестанского пояса мог состоять из трех деталей — пряжки, наконечника и обоймицы (самый простейший), из 12—16 накладок (включая и упомянутые обязательные элементы простейшего варианта) и большего их числа — до 50. Для ясности надо сказать, что, как правило, число деталей поясного убора зависело от числа подвесных ремешков — их было от 2 до 10. Они попарно распределялись по бокам, хотя нередко встречались пояса с одной противоположной группой ремешков или вообще без них. «Спинная» часть убора бляшек не имела подвесных ремешков.

На поясах нередко встречались и накладки, выделявшиеся размерами и другими характерными особенностями. Чаще всего такая накладка была закреплена на подвесных ремешках. Некоторые из подвесных ремешков заканчивались изображением львиной головы на верхней части наконечника — кубачинские мастера называли ее *сагил* (?). По сообщению Ю. Юзбашева встречалась подвеска, напоминающая рожок. Но в коллекциях и других материалах обнаружить ее нам не удалось.

Очень интересны крупные накладные бляшки, крепившиеся на пар подвесных ремешков. Среди них лирообразные, прямоугольные коробочки, нередко имевшие навершия в виде пары конских фигур с головами, обращенными в противоположные стороны, голов змей, птиц (рис. 2). Эти детали-накладки «кочуют» с одного вида наборного пояса на другой. Из литературы известны поясные накладки в виде «уточек»⁷.

Для каждого вида наборного пояса существовали канонизированные правила составления «убора», по которым различались бляшки передние («лицевые») и бляшки «спинные», накладки, крепившиеся на кожу пояса, и те, что составляли «убор» подвесных ремешков. Умению собирать пояс, крепить детали надо было специально учиться.

При изучении наборных поясов надо иметь в виду особенности бытования в начале XX в. и в более позднее время. В условиях массового отхода ремесленников из Дагестана в города и села Кавказа, усиления взаимосвязей между северокавказскими народами происходило некоторое «смешение» типов поясов. Детали одного «убора» пояса нередко ставились на пояс другого типа. Так, на трехдетальном дагестанском поясе появилась спинная накладка (иногда она ставилась по правую сторону

⁷ Материалы по археологии Кавказа. Вып. 8. М., 1900. С. 121.

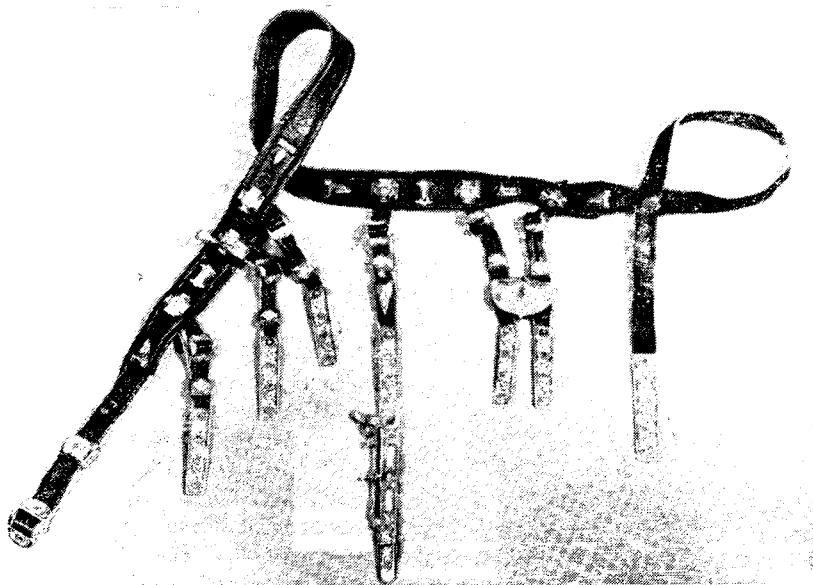


Рис. 4. Кумыкский наборный пояс с чернью и гравировкой. 1920-е годы. Музей НИИХП (Фототека С. А. Тартаковского)

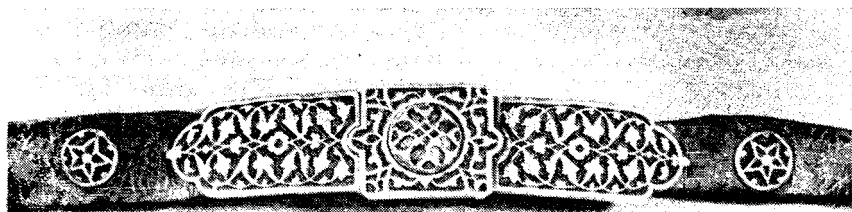


Рис. 5. Наборный пояс. 1950-е годы. с. Кубачи. Мастер Юсуп Юзбашев (Фототека С. А. Тартаковского)

сторону пояса) с прямоугольной петлей, заимствованная с владикавказского пояса. Одновременно появляется много новых деталей, подвесок-брелков. Среди них и подвески-револьверы, и накладки-гербы, патронные обоймы. В советское время появились бляшки-накладки в форме пятиконечной звезды, с изображением советских эмблем, портретных силуэтов. Поясные детали декорировались в различной технике: черневая и рельефная гравировка, насечка золотом и др. Костяные накладки украшались резным глазковым и точечным узором. Широко было распространено литье по гравированной модели с последующей доработкой узора, изредка встречалась штамповка. Серебряные детали владикавказского пояса часто декорировались чернью, контуры деталей обрабатывались дополнительной гравировкой. Пояса грузинские чаще декорировались насечкой золотом. Отчасти это связано с модой, бытовавшей в начале века и в 1920-е годы, носить с кавказской рубахой пояс, отделанный именно в такой технике. Дагестанские и кумыкские пояса, как правило, декорированы черневой и другими видами гравировки. Ритмом узора, проработанностью деталей мастера стараются подчеркивать самобытность каждой накладки. Почти в каждой накладке они варьируют детали контура, рельефных выступов (рис. 3, рис. 4). В результате каждый пояс превращается в уникальное произведение прикладного искусства.

Выразительны наборные пояса, изготовленные одним из лучших в истории Кубачи мастером насечки по железу Абакаром Тукуевым, мастерами Магомедом Шамсуддиновым, Шапи Хартумовым, Шахвали

Мунгиевым, Юсупом Юзбашевым (рис. 5), аварским мастером Я из Чоха, хранящиеся в Музее народного искусства в Москве⁸, а музеех, в частных коллекциях.

Традиционные наборные пояса продолжали бытовать на Северном Кавказе вплоть до конца 40-х годов XX в., а местами до конца 1950-х годов. Пояса носили вместе с кавказской рубашкой, которая в течение довоенного периода заменяла традиционный бешмет⁹. «Пояс — один из стойко сохранившихся элементов мужского костюма», — писал известный кавказовед Л. И. Лавров, обративший внимание на то, что в адыгских селах в конце 1920-х годов больше носили «старые кавказские пояса из серебряным набором»¹⁰.

В советское время в художественных артелях было организовано совместное изготовление наборных поясов. Так, в 1930-е годы кубачинская артель «Художник» получила заказ на изготовление поясов для казачьих частей Красной Армии. Поясные детали отливались из недорогого материала — латуни. Литейные формы были с традиционным узором, поэтому готовые пояса, хотя и без черни, выглядели достаточно выразительно.

С середины 1940-х годов начали изготавливать наборные пояса нового вида. Они составлялись из собственно пряжки и двух боковых блях с накладками. Пряжка в застегнутом виде — это три ромбика, наложенных друг на друга так, что центральный несколько прикрывает края крайних. Боковые накладки также напоминают несколько удлиненные ромбовидные фигуры. Прототип этого вида пояса, вероятно, проник в Дагестан вместе с новыми городскими фасонами мужской одежды. На основе такого пояса кубачинскими мастерами было создано немало личных вариантов поясов, которые своими накладными деталями свидетельствуют о стремлении местных мастеров использовать традиции рассмотренных выше кавказских наборных поясов.

Традиции художественного украшения поясов различным декором — нашпильками, накладными бляшками или «обоймицами» на Кавказе известны с давних времен. Об этом свидетельствуют, например, материалы по культуре кобанской культуры¹¹ и адыгских курганов¹². Широко бытовал наборный пояс в средневековье в среде кочевников, от которых, по мнению некоторых исследователей, его заимствовали многие оседлые, земледельческие народы¹³.

Наборный пояс был широко распространен в средневековый период у кочевого и оседлого населения Северного Кавказа. Более того, он находился один из центров производства таких поясов¹⁴. Возможно, население равнинной зоны пояса стал известен и горцам Восточного Кавказа. В археологических материалах (раскопки Д. М. Атаева) по средневековой культуре Нагорного Дагестана отсутствуют вещи, которые напоминали бы какие-либо варианты наборных поясов¹⁵. В то время детали таких поясов хорошо представлены в памятниках периода, обнаруженных в предгорье и в равнинной части Дагестана на той территории, население которой тесно контактировало с другими народами¹⁶. В этой связи интересно наблюдение, сделанное В. Б. И.

⁸ См., например, Музей народного искусства при НИИ художественной промышленности. Инв. № КП-42; МХП-461; МХП-468; МХП-488.

⁹ Современная культура и быт народов Дагестана. М., 1971. С. 137.

¹⁰ Лавров Л. И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924—1972 гг.). М., 1982. С. 13.

¹¹ Доманский Я. В. Древняя художественная бронза Кавказа. М., 1984.

¹² Сокровища курганов Адыгеей. Каталог выставки. М., 1985. С. 90, 91.

¹³ Распопова В. И. Металлические изделия раннесредневекового Северного Кавказа. С. 107, 108.

¹⁴ Плетнева С. А. От кочевий к городам. М., 1967. С. 160. По археологическим материалам Центрального Предкавказья известно около 2 тыс. деталей наборных поясов (Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 88).

¹⁵ Атаев Д. М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье. Махачкала, 1977.

¹⁶ Магомедов М. Г. Образование Хазарского каганата. М., 1983. С. 24—25; Вудов О. М. Сумбатлинский могильник // Древние памятники Северо-Восточного Кавказа. Махачкала, 1977. С. 123; Декоративно-прикладное искусство. Каталог Махачкала, 1977. С. 57.

градовым и Х. А. Мамаевым на материалах Чечено-Ингушетии. По их мнению, появление наборных поясов в раннесредневековых некрополях горной зоны находится в прямой зависимости от степени интенсивности связей этих районов с равниной¹⁷.

О том, что именно эта художественная традиция сохранилась на Северном Кавказе и в Дагестане по крайней мере до XIX в. писали О. В. Румянцева¹⁸, Я. А. Федоров и Г. С. Федоров¹⁹. С. И. Вайнштейн, изучавший народное искусство кочевников, отмечал «черты типологического сходства средневековых наборных „кочевнических“ поясов с традициями „кавказских“ поясов, доживших до современности»²⁰.

Конечно, за более чем тысячелетний период заимствованные бляшки-накладки, их декор, техника изготовления значительно изменились, превратившись из «кочевнических» в «кавказские». В итоге иными стали многие конструктивные и художественные детали украшения, появились новые технические приемы декорирования, новый художественный стиль «убора», что вызывалось новыми эстетическими представлениями и вкусами. Так, совершенно другой стала пряжка — главная деталь собственно пояса. Если в кочевническом быту она должна была выдерживать различное походное и другое снаряжение всадника, закрепленное на портупейных ремешках и крюках, то в начале XX в. она и без крючка выполняла свою роль²¹. Пряжка, которая раньше выделялась на поясе, теперь мало заметна и стилистически едина со всем «убором» пояса.

Каковы же конкретно (кроме бросающегося в глаза сходства) параллели рассматриваемых нами видов поясов? Начнем с общих характеристик поясных «уборов». Известно, что уже в X—XI вв. воинский пояс стал символическим украшением (раньше он был знаком сословной принадлежности, воинской иерархии)²², а наряду с воинским появился повседневный, а значит, более массовый наборный пояс, который украшался только спереди²³. Так же декорировались и известные пояса в прошлом. Подавляющее большинство их бляшек-накладок было расположено на передней, «лицевой» стороне пояса. «Спинная» группа накладок состояла из небольшого числа деталей и не имела, за редким исключением, подвесных ремней.

Поясные подвесочные ремешки в прошлом являлись портупейными ремнями. На них подвешивались палаши, сабли, ножи, а также мешочки или маленькие сумочки с мелкими предметами²⁴. О том же напоминают бляшки подвесок старинных поясов. Набор бляшек подвесных ремней, за редким исключением, состоит из наконечника и деталей, повторяющих пряжку и «обоймицу». При этом широко встречаются ложные пряжки, полностью превратившиеся в накладку-украшение. Можно предположить, что эволюция портупейных подвесок шла от ремешков с закрепленными на их конце настоящими пряжечками до комбинированных, когда наряду с такой подвеской, дополненной «обоймицей-подсовало», опускался ремешок с наконечником. Вместе они составляли портупейное звено пояса, впоследствии превратившееся в украшение.

Привлекают внимание бляшки-накладки (рис. 6). Ясно заметно сходство в таких бляшках, как лунница, являющейся собственно поясной

¹⁷ Виноградов В. Б., Мамаев Х. А. Некоторые вопросы раннесредневековой истории и культуры населения Чечено-Ингушетии: по материалам новых могильников// Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. Грозный, 1979. С. 81.

¹⁸ Румянцева О. В. Новые поступления ювелирных изделий Дагестана//Гос. музей искусства народов Востока. Сообщения. Вып. 4. М., 1971. С. 64.

¹⁹ Федоров Я. А., Федоров Г. С. Ранние тюрки на Северном Кавказе. Историко-этнографические очерки. М., 1978. С. 136.

²⁰ Вайнштейн С. И. Предисловие//Кузнецова А. Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982. С. 13.

²¹ Крючок на пряжке делали в редких случаях. Кожа пояса за счет трения двух слоев выдерживала главную «подвеску» — кинжал.

²² Распопова В. И. Указ. раб.; Степи Евразии в эпоху средневековья. С. 41, 74, 88.

²³ Макарова Т. И., Плетнева С. А. Пояс знатного воина из Саркела//Советская археология. 1983. № 2. С. 70.

²⁴ Степи Евразии в эпоху средневековья. Рис. 61.

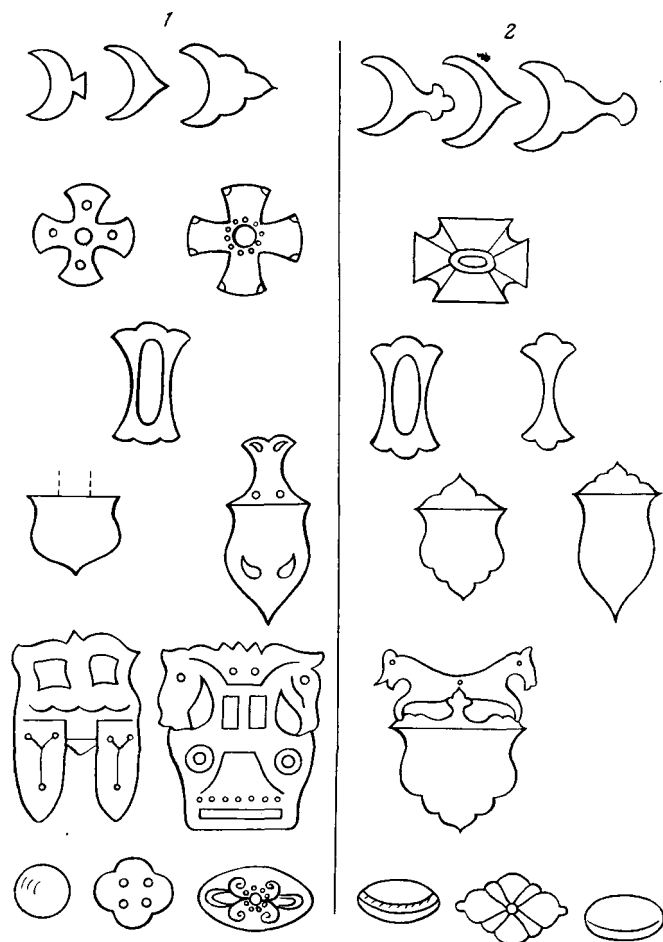


Рис. 6. Археологические параллели накладкам наборных поясов. 1 — накладки «археологических поясов», 2 — накладки «этнографических» наборных поясов (Составлено по кн.: Степи Евразии в эпоху средневековья/Отв. ред. С. А. Плетнева. М., 1981: рис. 23 — 15, 21, 30; рис. 37 — 36, 38, 132, 163; рис. 61 — 2, 3, 5, 10, 11, 17; рис. 94 — 11; Материалы по археологии Кавказа. Т. 8. М., 1900. Табл. 52 — 4; Табл. 75 — 11; Магомедов М. Г. Образование Хазарского каганата. М., 1983: рис. 24, 26, 27, 29; Котович В. Г., Котович В. М., Магомедов С. М. Утамышские курганы//Северный Кавказ в древности и в средние века. М., 1980. С. 57).

бляшкой. На территории Дагестана она выявлена еще в археологических памятниках, относящихся к IV — первой половине V в. н. э.²⁵ В более поздних материалах кочевнических древностей они встречаются достаточно широко²⁶.

На рассматриваемых поясах на паре подвесных ремешков крепилась лировидная (или геральдическая) объемная бляшка-коробочка. В отдельных случаях к ней приделана даже крышечка. Такие подвески и бляшки широко представлены в наборных поясах Северного Кавказа эпохи раннего средневековья²⁷. В период распространения в этом регионе огнестрельного оружия эта бляшка, как и прямоугольная разновидность такой же накладки, стала употребляться как коробочка для оружейного масла, жира и т. д. В начале XX века с сокращением местного производства огнестрельного оружия кавказского типа коробочка вновь превращается в простую объемную накладку, напоминающую о существ-

²⁵ Котович В. Г., Котович В. М., Магомедов С. М. Утамышские курганы//Северный Кавказ в древности и в средние века. М., 1980. С. 58.

²⁶ Степи Евразии в эпоху средневековья. Рис. 61. С. 19, 82.

²⁷ Степи Евразии в эпоху средневековья. С. 40.

вовавшей ранее традиции. На них стали изображаться обоймы с патронами, различные личины.

В качестве накладки для подвесных ремешков использовалась деталь в виде композиции из пары конских фигур с головами, обращенными в противоположные стороны²⁸. Эта композиция широко известна в археологических древностях²⁹. В материалах салтово-маяцкой культуры она фигурирует как поясная деталь³⁰.

Среди наконечников подвесных ремешков наряду с поздними деталями встречается наконечник с изображением головы льва. На тех же салтовских поясах есть изображения зверей³¹. Многочисленны косвенные археологические аналогии другим разновидностям бляшек-пуговиц (овальных, круглых, звездчатых и др.).

В раннее средневековье у кочевников широко бытовали пояса не только с подвесными ремешками, но и без них. Так, 60% поясов этого периода, по подсчетам В. Н. Добжанского, не имеют подвесных ремешков с накладками³². Нет подвесных ремешков во многих поясах, выявленных археологами на Северном Кавказе³³. Точно так же на многих поясах, рассматриваемых в статье, нет подвесных ремешков (азербайджанский, варианты дагестанских, кумыкских поясов).

Аналогии в археологических древностях Северного Кавказа мы находим наборному кумыкскому поясу. Его детали повторяют многие формы бляшек наборных поясов из Верхнего Караная, Мокрой Балки, Гоуста, датированных VI—VIII в. н. э.³⁴ Обращает внимание стилистическая особенность форм многих деталей — края в виде скошенной к лицевой стороне бляшки грани³⁵. На кумыкском поясе крепились бляшки-кресты, известные также из археологических материалов³⁶. «Дожила» до недавнего времени как функционирующая деталь бляшка-крючок, служившая в прошлом для подвешивания колчанов, а в начале XX в. для прикрепления на весу шашки. Бляха-накладка для подвешивания наконечника владикавказского пояса напоминает накладки археологического пояса из Мокрой Балки, наборных поясов древних тюрков³⁷.

Даже в технике декоративной отделки мы находим преемственность. Так, в раннем средневековье широко представлены наборные пояса с литыми или штампованными деталями. В IX—X вв. у хакасов появляются пояса из железных бляшек, украшенные инкрустацией из меди³⁸. Пояса с железными бляшками с серебряной инкрустацией встречаются в более поздний период (XI—XIV вв.) у сибирских и среднеазиатских кочевников³⁹. Еще в X—XI вв. широко использовалась в отделке поясов чернь⁴⁰. Инкрустация и чернь, как мы отмечали выше, широко представлены в наборных поясах, создававшихся народными мастерами.

Полнее и глубже судить о развитии и эволюции изготовления мужских наборных поясов, бытовавших на Северном Кавказе на протяжении почти 1,5 тысячелетия, сложно из-за отсутствия или недостатка материалов, относящихся к периодам зрелого и позднего средневековья. Кроме того, в период зрелого средневековья различные племена и народы принесли на Северный Кавказ свои ремесленные и художественные tradi-

²⁸ Северо-Осетинский государственный объединенный музей истории, архитектуры и литературы (Орджоникидзе). Инв. № 8622.

²⁹ Михеев В. К. Конковые подвески из могильника Сухая Гомольша // Советская археология. 1982. № 2. С. 166.

³⁰ Степи Евразии в эпоху средневековья. Рис. 37.

³¹ Плетнева С. А. Указ. раб. С. 162.

³² Добжанский В. Н. Наборные пояса Южной Сибири и Центральной Азии как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук: Кемерово, 1984. С. 11.

³³ Степи Евразии в эпоху средневековья. Рис. 61.

³⁴ Там же.

³⁵ Такой особенностью выделялись еще в раннее средневековье и большинство согдийских поясов. См.: Распопова В. И. Указ. раб. С. 87.

³⁶ Плетнева С. А. Указ. раб. С. 161.

³⁷ Степи Евразии в эпоху средневековья. Рис. 61(21), 23.

³⁸ Степи Евразии в эпоху средневековья. С. 56, 74. На Северном Кавказе такие детали неизвестны.

³⁹ Там же. С. 198.

⁴⁰ Макарова Т. И., Плетнева С. А. Указ. раб. С. 70.

ции⁴¹. Поэтому нельзя исключать и возможностей новых заимствований и появления новых элементов в наборных поясах.

В то же время слабая изученность культурно-исторических взаимовлияний, отсутствие документированных материалов не позволяют проследить влияние художественных традиций Закавказья, Ирана, стран Ближнего Востока на формирование наборных поясов Северного Кавказа. Сегодня известно, что культура народов этих регионов сыграла важную роль в сложении традиций орнаментальной культуры Дагестана⁴². Поэтому сделанная нами попытка провести параллели с археологическим прошлым — всего лишь первый шаг в изучении процесса формирования и развития самобытной художественной традиции изготовления наборных поясов на Северном Кавказе. Дальнейшего изучения требуют материалы музейных коллекций. Это поможет выявить все многообразие наборных поясов, их художественные достоинства, особенности бытования и т. д.

Традиции изготовления наборных поясов в промыслах Северного Кавказа сегодня оказались незаслуженно забытыми; необходимо возродить их. Эта задача тесно связана прежде всего с дальнейшим развитием народного декоративно-прикладного искусства, а также тенденциями современной моды, которые надо формировать, используя и опыт народного искусства советских народов.

⁴¹ См., например: Материалы по археологии Кавказа. Вып. 2. М., 1889. Рисунок поясного набора из курганного могильника близ станицы Раевской; Симферопольский клад, Б. м., б. г.

⁴² См.: Шиллинг Е. М. Изобразительное искусство народов горного Дагестана/ Доклады и сообщения исторического факультета МГУ. М., 1950. Кн. 9. С. 46, 49. Дебиров П. М. Резьба по дереву в Дагестане. М., 1982. С. 87.

С. А. Симакин

АНИМИСТИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ КАЧИНО [к вопросу о диалектике анимизма]

Племена качинов населяют северные горные районы Бирмы и приграничные области китайской провинции Юннань. Несмотря на сохранение традиционных родоплеменных отношений, качины Бирмы в последнее время обрели определенное экономическое и социально-политическое единство в рамках административно-территориального деления Социалистической Республики Бирманский Союз (СРБС), в состав которого они входят как «равноправный народ».

Качины живут небольшими селениями, занимаются в основном возделыванием риса, охотой, рыбной ловлей.

Воинственность качинов в свое время использовали англичане, пополнявшие колониальную армию за счет «северных меньшинств» и таким образом осуществлявшие в местных условиях принцип «разделяй и властвуй». Они же вслед за голландскими и португальскими миссионерами пытались обратить качинов в христианство, но мало преуспели в этом. Отголоски христианского вероучения можно встретить лишь в сравнительно поздних космогонических мифах качинов, слабо стыкующихся как между собой, так и с основным массивом их религиозных верований.

Столь же невосприимчивым оказался этот народ и к буддизму, несмотря на многовековое соседство с бирманцами, известными своей приверженностью буддизму и его пропаганде. По данным последней переписи населения СРБС (1974 г.), качины даже не рассматриваются как самостоятельный конфессиональный коллектив. Тем интереснее рассмотреть анимистические представления, слабо или вовсе не деформированные под влиянием внешних факторов.

Устное предание качинов гласит, что они являются выходцами с Центрального Тибетского плато. Их предки спустились в северные районы Бирмы около полутора тысяч лет назад, потеснив обитавшие там племена чинов, палаунов и шанов. Сами качины издавна называют себя *дзин-по* или *синпо* (вероятно, от тибетского *син-по*, что означает «каннибал») и недолюбливают обращения «качины», которое им дали бирманцы, искажив китайское *е-джен*, т. е. «люди джунглей»¹.

Наряду с попытками осмыслить свое прошлое в реальном историческом плане качины широко пользуются также мифологическим материалом, тесно связанным с космогоническими воззрениями и верой в духов. Одна из легенд, в частности, повествует о духах, которые спустились с небес на землю и обрели человеческие формы. Первого мужчину звали Нингон Чанун, а первую женщину — Маян Вой Шун. У них родились шесть сыновей. Один из них положил начало роду китайцев, другой — шанов, третий — племени мару, четвертый — племени нага, пятый — племени чинов и шестой, которого звали Ла Ньонг или Шапонг Йонг Джинманг — племени качинов.

Другая легенда гласит, что один из сыновей первой брачной пары на земле был полубогом по имени Нингон Ва Магам. Он создал всю природу вокруг, распределил имущество среди людей, а потом взялся строить мост через реку Накрон. Однако девять духов-братьев решили помешать ему и разнесли ложную весть о том, что его отец и мать умерли. Нингон Ва Магам оставил свой труд и устремился на Тибетское плато, где жили его родители. Застав их в полном здравии, он разгневался и воскликнул: «Я украшал эту землю, а меня обманом прервали в этом благородном труде. Тогда я уничтожу все это!». И обрушил дождь на земную твердь, пока вся земля не оказалась под водой, за исключением Тибетского плато, на котором спаслись брат Нингон Ва Магама Джаюнг и сестра Джаян. Когда вода спала, они спустились на землю, и от них пошел род людской»².

Наконец, существует ряд сказаний, главным персонажем которых является один из наиболее почитаемых качинских духов — Шадип. Ему приписывается создание земли, а также духов неба во главе с духом Мадайн. Дочь последнего вышла замуж за качина из знатного рода. Дочь другого небесного духа — Моучоу (букв. с бирм. — «молния». — С. С.) стала женой простого качина. С тех пор мужчины обоих слоев качинского общества относятся к своим духам-прародителям, «как зять к тестю»³, а друг к другу — как вожди и подчиненные. Присутствующий в этой легенде момент социальной дифференциации, легализованной в «духовной инстанции», — характерная черта всей системы анимистических верований качинов. Пример тому — обряд защиты созревающего урожая риса, который длится три дня. В первый день каждая деревенская семья делает жертвоприношение своему духу-предку, охраняющему дом. Его называют *гумгун* или *маша*. Все духи-предки представляют только мужскую линию: дух отца, дух деда, дух прадеда и т. д. Обращение к ним носит довольно фамильярный характер и зачастую состоит в призыве к посредничеству в контакте с более влиятельным духом. На второй день жертва приносится духам-предкам бывших вождей деревни и отдельно — духам-предкам нынешнего вождя. Утром третьего дня рядовое население почитает духа неба Моучоу (или Муше) и его дочь Бунгпой, деревенская верхушка обращается к духу Мадайн, а вечером глава деревни делает подношение верховному духу земли — Шадипу. В последнем случае жертвенным животным бывает свинья, которую целиком зарывают в землю, тогда как во всех предыдущих ритуалах куры, собаки, свиньи, буйволы (в соответствии с возрастающей духовной иерархией) жертву-

¹ Поскольку в официальных бирманских источниках племена дзинпо все же принято называть «качинами», автор будет придерживаться этого наименования.

² Цит. по: *Kaw Lu Ma Nawn. The Kachins of the Hukawng Valley//Burma Frontier Service/Ed. J. L. Leyden. 1941—1944. S. 85.*

³ Качины//Культура, традиции, обычаи народов Бирмы. Рангун, 1969 (на бирм. яз.). С. 251.

ются лишь символически и затем поедаются всеми участниками ритуала, убежденными, что духи вполне довольствуются сутью, «дыханием» жертвы. Спиритуальная исключительность вождя в этом случае состоит в том, что только он пользуется правом непосредственно обращаться к духу Шадипу, будучи его прямым потомком по аристократической линии небесного духа Мадайн. Сквозь призму указанного обстоятельства рассматривается (а фактически легализуется) и обычный продовольственный налог, который рядовые жители должны платить вождю на регулярной основе, исходя из того, что часть той пищи глава рода неизбежно принесет в жертву духам, являющимся гарантами благосостояния общины; сами же крестьяне не могут обращаться к этим духам.

Социально-регулирующие функции анимистических верований чинов зафиксированы также в многочисленных легендах о страданиях, которые претерпевали все нарушители общественного порядка в деревне, в том числе оскорбители чужого домашнего очага: у них умирали беременные жены, болели дети, горели дома и поля; сами нарушители (если вовремя не покаяться, уплатив соответствующий «штраф» духу и порадававшему лицу) тонули в реках, теряли дорогу в джунглях, сходили с ума и т. д.

Анализируя иерархию качинских духов, видный представитель британской антропологической школы Э. Лич справедливо отмечает, что она является «продолжением социальной стратификации до небесных вещей»⁴. Вместе с тем необходимо учитывать, что в ряде случаев речь идет не столько о «продолжении», сколько об отражении социальных связей в духовной сфере путем переноса их на определенную категорию духов, «обслуживающих» сферу общественных отношений (включая семейные, кровно-родственные, имущественные и т. п.), причем основная масса этих духов живет не «над» людьми, а среди них. Аналогичные категории духов можно встретить и в верованиях других народов Бирмы.

Ритуалы, мифы и легенды, связанные с верой в этих, так сказать «общественных» духов неизбежно несут отпечаток уклада, породившего их. Вот одна из таких легенд.

Однажды качинка стирала белье и не заметила, как крокодил утащил ее ребенка. Узнав о несчастье, она воскликнула: «О, Муше, верни мне ребенка, и я принесу тебе в жертву буйвола!». На следующее утро ребенок был возвращен. Тогда для жертвоприношения были подобран буйвол и выбран *думса* — провидец по имени Ла Лон, который должен был предложить быка духу Муше. В ходе ритуала последний поведал Ла Лону, что жертва должна быть предназначена небесному духу Схинлапу. На вопрос думса, как попасть на небо, Муше приказал ему закрыть глаза и в одно мгновение перенес его в небесные сферы. Там Ла Лон увидел две деревни. В одной из них жили люди Гумлау, в другой — Гумса. Дух объяснил, что вожди последних угнетают свой народ, а Гумлау живут в равенстве и одинаковом благополучии. Когда думса высказал желание приобщиться к законам Гумлау, дух Муше вернул ему часть жертвы, предназначенной для Схинлапа, и наказал разделить ее поровну между всеми членами его общины, а тех, кто откажется от раздела, изгнать из деревни. Таковым оказался вождь племени; Ла Лон и весь народ поднялись против него. Вождь был убит, а движение Гумлау охватило почти все деревни в междуречье Кхитмунг и Маликха⁵.

В изложенной легенде просматривается, в частности, духовное обоснование ограниченного самовластья качинских вождей. Несмотря на то что глава деревни является первым лицом в общине и пользуется всеобщим почитанием, по целому ряду вопросов он не может принимать единоличных решений без консультаций с провидцами, знахарями и все-

⁴ Leach E. R. Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure. L., 1954. P. 173.

⁵ См.: Симакин С. А. Культ натов и его место в религиозных представлениях бирманцев // Проблемы истории, культуры, философии стран Азии. Л., 1973; Симакин С. А. Анимистические верования чинов // Сов. этнография. 1978. № 5.

⁶ Kaw Lu Ma Nawm. Op. cit. P. 15—16.

деревенским коллективом. За нарушение законов общежития он подлежит общественному осуждению и как минимум материальному штрафованию наравне со всеми членами деревни.

Кроме того, в данную легенду заложен принципиально важный момент, связанный с существованием у качинов двух типов социального устройства: *гумса* (стратифицированная община, в которой глава аристократического рода управляет несколькими поселениями, взимая с них дань) и *гумлао* (демократизированная эгалитарная система отношений в масштабах одной деревни)⁷. Последнему типу, как правило, соответствуют натуральное хозяйство и перелог, тогда как для принципа *гумса* характерны «отхожие промыслы»: обслуживание торговых путей между Китаем, Бирмой и Индией, поиск драгоценных камней, нелегальное производство опиума, воинская служба у бирманцев или в отрядах повстанцев, т. е. все то, что требует более строгого организующего начала, волевого центра в лице вождя, рекрутирующего людей для конкретного вида деятельности, распределяющего обязанности между ними, командующего их в другие районы и т. п. Взаимоотношения между представителями обоих укладов требуют дополнительного изучения: они колеблются между враждой и свободным переходом качина (за счет широких кровно-родственных связей) из одной общины в другую, если это ему более выгодно или он считает неприемлемыми чрезмерно высокие потребительские запросы главы местного аристократического рода, которому поселенцы должны платить дань. Поэтому-то вожди качинских племен отличаются осторожностью и сдержанностью в своих материальных притязаниях и распределяют часть своих доходов в интересах общины, боясь лишиться ее поддержки⁸. Одним из распространенных способов указанного перераспределения выступают и анимистические ритуалы жертвоприношений животных с последующим угощением всех деревенских жителей.

Для обслуживания таких ритуалов и всей системы ориентации качинов в мире собственных верований существует особая категория знахарей, провидцев, заклинателей и т. п., под упомянутым выше общим названием *думса*. Среди них выделяются своего рода предводители — *джайнва*, в свиту которых, как правило, входят служители культа духов неба и земли — *га думса*, заклинатели хозяйственных духов — *су думса*, проповедники — *нинвод* и *мытхве*, лица, готовящие жертвенную пищу и напитки — соответственно *кхинджаун* и *пхунлун*. Без участия и посредничества названных лиц в заклинании духов не обходилось ни одно событие в деревне: рождение ребенка, достижение им совершеннолетия, болезнь или смерть любого члена общины, брачные обряды, охота, все виды общественных работ, не говоря уже о народных праздниках и обрядах — *мано*, всех без исключения «замешенных» на анимизме (хотя имеющих то или иное социально-прикладное значение). Отдельные *мано* длятся 3—4 дня, расходы на них в масштабах одной общины составляют от 20 до 30 тыс. кьят⁹, приносятся в жертву десятки животных (буйволов, коров, свиней), при этом употребляются возбуждающие напитки — тысячи бутылок возбуждающих напитков¹⁰. Всем служителям анимистического культа, участвующим в праздниках, преподносятся подарки и денежные вознаграждения, в среднем по 50 кьят каждому.

Расспрашивать о духах простых деревенских жителей — очень трудная задача, так как, предполагая наличие духов практически повсеместно, качины опасаются неверным словом или поступком навлечь на себя их гнев. Никто не может с уверенностью сказать, что конкретно нравит-

⁷ Donohue J. Ideology and Economy in Upland SEA: a Reappraisal of Political Systems of Highland Burma. USA. 1984. V. 49. № 1—2. P. 63—79.

⁸ В этом также заложено начало принципа *гумлао*. Однако здесь дело не только в субъективных факторах: известны случаи преобразования одного уклада в другой в зависимости от объективно изменяющихся условий; например, в местах истощившихся каменных копей, где население возвращалось к натуральному хозяйству, наблюдался переход от системы *гумса* к *гумлао*.

⁹ 1 кьят ≈ 0,1 р.

¹⁰ Качины... С. 288—289.

ся или не нравится данному духу, даже если он относится к разряду «добрых». Кроме того, рядом с ним наверняка соседствует другой дух, реакция которого на те же действия может оказаться диаметрально противоположной. Тем выше авторитет думса, знающих «капризы и вкусы» различных духов, находящих способы их совмещения и обеспечивающих задабривание, поощрение и нейтрализацию всех сверхъестественных сил, имеющих отношение к данному случаю. В этом плане знахарь должен также уметь определить вид требуемых жертвоприношений каждому духу: в отдельности, содержание заклинаний, время и место ритуала, периодичность обновления подношений духам в домашних, деревенских, «полевых» алтарях и т. п. Всем рекомендациям такого рода верующие следуют безоговорочно.

С особой тщательностью проводятся ритуалы и обряды, связанные со смертью членов общины: принимаются все меры, чтобы душа (= дух) ¹¹ умершего как можно скорее покинула этот мир и поселилась в стане (деревне, стране) предков; в противном случае бродячий дух покойного может причинить массу неприятностей: такие духи в первую очередь пополняют разряд злых сил. Среди них выделяются духи *са-ва* или *ла-са* — души людей, погибших при неожиданных, трагических обстоятельствах (растерзаны хищниками, сорвались в пропасть, упали с дерева и т. п.). Места, где произошло такое несчастье, всячески избегают, так как предполагается, что души погибших скрываются где-то рядом, чаще всего в деревьях, которые также рассматриваются как часть живой природы ¹². Не случайно похоронный обряд для мертворожденных у некоторых качинских племен состоит в «поселении» духа мертвого ребенка (*схаун*) у определенного «молочного» дерева, растущего глубоко в джунглях. Возглавляющий обряд *джайнва* укладывает мертвое тело в срез крупного бамбука, привязывает его к дереву и вызывает к духу ребенка довольствоваться молоком дерева, не возвращаясь в деревню за молоком матери. Больше к этому дереву никто не подходит. Если же рядом проходит тропа, качины минуют это место с шумом и песнями, рассчитывая тем самым отпугнуть злого духа. Особенно опасаются духов *схаун* беременные женщины ¹³.

Аналогичным образом злыми духами считаются *джатхаун* — души погибших рыбаков и охотников, мешающие развитию соответствующих деревенских промыслов. В домашнем хозяйстве вред наносят многочисленные «заблудшие» духи *чамма*, которых пытаются изгонять с помощью духов-хранителей очагов из сонма убогих предков.

Вера качинов в универсальное жизненное начало (независимую от тела душу) пронизывает весь комплекс их анимистических воззрений и имеет весьма разнообразные формы. Так, согласно одной версии, в момент смерти душа в виде последнего вдоха отлетает от тела и усилиями родственников умершего, при посредничестве думса направляется в селение душ предков. Зная, что в случае смерти ритуал изгнания его души потребует определенных материальных затрат, качин заранее собирает средства на оплату услуг знахарей и приобретение жертвоприношений различным духам.

В другом, видимо более позднем, толковании древних верований речь идет о возрождении умерших в обителях *суга* или *либанга*, где они будут благоденствовать или страдать в зависимости от своих прижизненных поступков. В третьем случае душа понимается как «умственное средоточие жизни», в четвертом — как особый дух *нванла* ¹⁴.

Наконец, широко распространена вера в «двойные» души, допускающая вселение в человека без его ведома злого духа *соун*, который превращает своего носителя в невольный источник бед и страданий для

¹¹ Характерная черта раннего, «классического» анимизма — совпадение понятий о душе и духах.

¹² У соседних бирманцев, значительно дальше качинов ушедших в своем социальном развитии, даже в самых образованных кругах продолжается «философская» дискуссия о принадлежности растительного мира к «живой» или «неживой» природе

¹³ *Kaw Lu Ma Nawn*. Op. cit. P. 6.

¹⁴ Качины... С. 248—249.

других людей. Полагается, что соун чаще всего бывает духом одного из погибших потомков (сына, внука, правнука), а лучшее средство его изгнания — настоячивые уговоры и угрозы в сочетании с подношениями жертвенной пищи, которые раскладывают в темных углах жилища. Бывает, что у дома человека, «пораженного» духом соун, собирается вся деревня во главе с *мынтве* и шумно требует «отлета духа в свои края», угрожая в противном случае изрезать его на куски, отрубить голову и т. п.¹⁵. Трудно представить, что произойдет, если предводитель ритуала сочтет, что слова не помогают. Бывают (хотя и крайне редко) случаи убийства тех, кто не может «расстаться» с соун.

Тесно связаны с этими верованиями различные виды колдовства. Один из них, например, состоит в том, чтобы отомстить обидчику путем «вселения» в его окружение злого духа. Для этого вырезают фигуру собаки, с помощью думса «одухотворяют» и подбрасывают врагу либо просто предупреждают его, что средство убийства готово, полагая, что это должно держать его в постоянном страхе ожидания смерти отовсюду¹⁶.

Суммируя представления качинов о различных духах, следует отметить, что, несмотря на свое разнообразие, они обладают внутренней упорядоченностью, характерной для развитых анимистических систем других народов мира.

По степени возрастающего значения основные категории качинских духов можно расположить следующим образом.

1) Духи объектов природы (безымянные и персонифицированные) — камней, родников, оврагов и т. д. Их количество практически безгранично, но «могущество» не выходит за пределы населенных ими объектов; зачастую отсутствует строгое различие между духом объекта и одушевленным объектом как таковым; 2) духи деревьев, но не всех, а наиболее крупных или выделяющихся необычными формами, причем одушевленных деревьев на этом уровне представлений уже нет, а есть духи (чаще всего людские), живущие в них; 3) бродячие духи (души) людей — джатхаун, погибших неестественной смертью и вовремя не препровожденные деревней в «свои края», их разновидности — *схаун*, *сава*, *чамма*, *соун*; 4) домашние духи (души предков по мужской линии) — *гумгун*, *маша*; 5) духи-хранители общинной территории — *ума* (при укладе гумса) или *моун* (при укладе *гумлао*); 6) небесные духи, под общим названием *инса*; из них наиболее могущественный — *Мадайн*, другие духи того же порядка: *Му* — дух дождя; *Муше*, *Схинлап*, *Инбоун* — духи ветра и др.; 7) дух земли — *Шади* — самый могущественный из духов, обращение к которому, как уже говорилось выше, начинается с поклонения духам дома, через них — духам общины, открывающим путь к небесным духам, которые, наконец, могут вывести к вершине духовной иерархии.

Говоря о верхнем уровне анимистической системы верований качинов, следует отметить, что, согласно последним исследованиям бирманских ученых, вера во всемогущего духа земли Шадипа ослабевает под влиянием новых представлений об антропоморфном всеведущем существе Паниннимсан-чейнинхан (или Каяйн-касхан), которое безраздельно управляет всем миром, а также судьбами его людей и духов. «В отличие от последних Каяйн-касхан не причиняет вреда невинным, не нуждается в заклинаниях и жертвоприношениях, спасает добропорядочных от бедности, болезней и смерти, но карает провинившихся. Ему просто поклоняются, как владыке, и при этом бывших ранее жертвенными животных не только не убивают, но отпускают на волю»¹⁷.

Поскольку отрывочные сведения об этих представлениях содержатся только в одном известном нам источнике, говорить об автохтонном характере веры качинов во «владыку» было бы преждевременным; в ней можно усмотреть элементы как христианской, так и буддийской идео-

¹⁵ Там же. С. 259.

¹⁶ *Kaw Lu Ma Nawn*. Op. cit. S. 3.

¹⁷ Качины... С. 253—254.

логию, однако нельзя исключать, что анимизм качинов в своем развитии достиг той стадии, при которой появление монотеистических тенденций вполне вероятно.

В любом случае мифологическое, политеистическое содержание вероучения качинов верований сомнений не вызывает; разница между духами и богами в данном случае состоит только в употребляемых названиях, тогда как для самих качинов такого понятийного барьера не существует.

За точку или плоскость отсчета, узловой момент всей системы, как представляется, следует принять представление о самостоятельном, независимом от тела средоточии жизни — душе (сху, нванла и т. п.). Этот изначально наивно-материалистический, гносеологический корень анимизма, отражающий основное противоречие «житейской философии» между жизнью и смертью, питает и воспроизводит как верхний, идеалистический уровень качинских верований (в конечном счете — теологический), так и его нижележащий субстрат, в своей основе аниматический, т. е. соответствующий первобытному восприятию природы в качестве «живого целого», когда человек еще не выделяет себя из окружающей природы.

В таких представлениях уже заложен дуализм естественного и сверхъестественного, который по мере своего развития реализуется в *качественных* категориях: возрастание могущества духов до всемогущества и сокращение их числа до одного, а по нисходящей линии — в *количественных* категориях: расширение числа духов до бесконечности при снижении их сверхъестественных качеств до натуральных свойств предметов и явлений.

Дух Шадиба — высший уровень анимистического качества, за которым могут следовать только его снятие, ликвидация ассоциаций с объектами и явлениями природы, выход за кровно-родственные связи, окончательный разрыв естественного и сверхъестественного в пользу последнего и начало религиозной идеологии. Упомянутые ранее представления о «вселенском распорядителе» — Каяйн-касхане можно рассматривать как симптом назревания такого мировоззренческого «взрыва».

Низший же уровень системы в своей тенденции граничит с наивным материализмом, который в случае распада компромиссной анимистической установки остается один на один с возникающей религией, чтобы на определенном этапе вступить с ней в антагонистические противоречия. Диалектическая взаимосвязь обоих уровней качинского анимизма очевидна. Высшие духи земли и небес (дождя, ветра, молнии и т. п.) еще сохраняют свою принадлежность к разряду духов природы, но уже в значительной степени абстрагированы от явлений и объектов, которыми они олицетворяют, и «обслуживают» качественно новую сферу — общественные отношения. Последние оказывают на анимистические верования обратное, структурообразующее воздействие, выстраивая их в иерархическую вертикаль. При этом в них (верованиях более высокого порядка) отражается и фиксируется лежащая в основе построения сельских общин у качинов система кровно-родственных связей. Результатом такого отражения выступают культ душ умерших предков и соответствующий ему мифологический материал.

И наоборот, на нижнем уровне веры в духов природы организующее влияние указанной системы не проявляется, взаимоотношения между различными видами сверхъестественных сил не упорядочены, их культ уступает место экзорцистским обрядам. Последнее обстоятельство — радикальный сдвиг в культовой практике — является наиболее показательным моментом качественного отличия природных духов от социальных. Однако всепроникающая вера в автономию душ умерших представляет в анимизм и эти, изначально аниматические воззрения, преобразуя сами по себе одушевленные объекты и силы природы в «укрытия» бродячих человеческих душ, также (хотя и в меньшей степени) причастных к общинным (равно общественным) делам, и тем самым включает их в общий контекст анимистических верований качинов.

К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ
КУРДОВ

Курды издавна составляют часть населения Турции, Ирака, Ирана и Сирии. В Советском Союзе они живут в Армении, Грузии, Азербайджане и Туркмении. Всего в мире насчитывается 10 млн. 250 тыс. курдов, из них в нашей стране — 116 тыс., или 1,13% их общего числа¹.

Наиболее полная сводка антропометрических данных по курдам опубликована Г. Филдом². Им представлены материалы о 30 группах курдов (21 — мусульмане, 9 — йезиды). На территории СССР советскими исследователями изучены курды-йезиды Апаранского района Армении и г. Тбилиси³, а также курды-мусульмане Ашхабадского района Туркмении⁴. Ввиду того что первые антропологические обследования групп курдов Ирана, Ирака и Турции относятся к концу прошлого века, а последние — к 1930-м годам⁵, данные о них ограничиваются основными диаметрами головы и лица и размерами носа. Однако даже предварительный анализ этих данных показывает отличие не только курдов от близких им по истории формирования луров и бахтиаров⁶, но и курдов-мусульман от курдов-йезидов (табл. 1). Различия эти четко демонстрируют комбинационные полигоны (рис. 1), где за 0% каждого признака принята минимальная его величина у курдов, луров и бахтиаров, зафиксированная в литературе, а за 100% — соответственно максимальная.

Наименьший, практически долихокефальный головной указатель, наиболее лептопрозопное (относительно узкое) лицо и лепторинный (сравнительно высокий, но среднеширокий) нос отмечены у луров. Наибольший (брахикефальный) головной указатель, самое широкое и низкое лицо при больших ширине лба и нижнечелюстном диаметре, а также наиболее широкий при средней высоте нос имеют бахтиары. Курды занимают между этими группами как бы промежуточное положение. В то же время курды-мусульмане характеризуются большей брахикефалией, значительно более широким и более низким лицом (при меньшем нижнечелюстном и наименьшем лобном диаметрах, а также несколько более широком и низком носе), чем курды-йезиды. Таким образом, можно выстроить своеобразную цепочку по степени увеличения головного указателя (брахикефализации) и увеличения ширины при уменьшении высоты лица и носа, на одном конце которой стоят луры, за ними следуют йезиды, далее курды-мусульмане и замыкают цепочку бахтиары.

При сравнении курдов-йезидов и курдов-мусульман разных районов различия между ними выступают особенно ярко (табл. 2; рис. 2). Из йезидских групп выделяются курды Тбилиси, имеющие очень высокое лицо, очень узкие лоб и нижнюю челюсть при относительно широком носе. Иракские курды-йезиды в наибольшей степени сохраняют антропологические особенности, характерные для курдов в целом (рис. 1),

¹ Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1982 (2-е изд.).

² Field H. Ancient and Modern Men of Southwestern Asia. V. 1, 2. Florida, 1956, 1961.

³ Абдушлишвили М. Г. Антропология древнего и современного населения Грузии. Тбилиси, 1964.

⁴ Бабаков О. Антропологический состав туркменского народа в связи с проблемами этногенеза. Ашхабад, 1977.

⁵ Chantre E. Recherches anthropologiques dans le Caucase. Lyon, 1885; *idem*. Recherches anthropologiques dans l'Afrique orientale. Lyon, 1904; Kappers A. Kurds, Circassians and Persians//Koninkl. Akad. Wetenschappen Amsterdam. 1931. V. 34. № 4; Smeaton W. A. Preliminary Report on an Anthropometric Survey of Peoples of Iraq//The First International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. L., 1934.

⁶ В указанной сводке Г. Филда представлены данные о двух группах луров: из Пуште-Кух (68 мужчин) и из района между Курумабадом и Дорудом (52 мужчины) в Центральном Луристане; бахтиары племени чехар им изучены в Кухистане (147 мужчин).

Антропометрическая характеристика курдов, луров и бахтиаров *

Признак	Курды			Луры
	йезиды	мусульмане	суммарно	
Продольный диаметр	188,65	185,57	186,50	189,0
пределы вариаций	177,2—193,4	178,0—201,0	177,0—201,0	188,0—190,0
Поперечный диаметр	147,87	149,72	148,8	142,1
пределы вариаций	140,4—150,8	145,0—159,0	140,4—159,0	140,7—143,5
Головной указатель	78,65	80,95	80,26	75,37
пределы вариаций	73,1—85,0	77,1—86,4	73,1—86,4	74,2—76,5
Головной модуль	168,3	167,6	168,25	165,56
пределы вариаций	163,8—171,7	161,5—179,0	161,5—179,0	165,3—165,8
Наименьшая ширина лба	111,58	110,20	110,90	114,27
пределы вариаций	105,1—116,2	100,0—116,0	100,0—116,2	114,0—114,5
Скуловой диаметр	138,25	140,1	139,2	136,15
пределы вариаций	137,1—139,5	136,3—151,0	136,3—151,0	134,7—137,6
Нижнечелюстной диаметр	110,35	107,93	109,14	107,36
пределы вариаций	105,9—115,5	101,4—115,6	101,4—115,6	105,4—109,3
Морфологическая высота лица	127,68	124,47	126,10	125,40
пределы вариаций	124,7—130,5	122,4—128,85	122,4—130,5	—
Высота носа	56,95	53,84	55,40	58,84
пределы вариаций	55,8—58,9	50,0—58,0	50,0—58,9	55,4—62,2
Ширина носа	35,37	35,59	35,50	35,70
пределы вариаций	33,6—37,3	35,0—39,0	33,6—39,0	—
Носовой указатель	62,11	66,51	64,31	60,92
пределы вариаций	59,4—64,4	59,6—78,0	59,4—78,0	57,5—64,4

* Использованы работы, указанные в примечаниях 2—5 данной статьи. Прочерками обозначено отсутствие данных.

и отличаются от других групп курдов-йезидов уменьшением высоты лица, очень широкими лбом и нижней челюстью. Среди курдов-мусульман наибольшие размеры головы и лица зафиксированы у курдов Турции; им присуще как бы крайнее выражение антропологических особенностей курдов-мусульман в целом. Самое узкое и высокое лицо — у курдов Туркмении, самое низкое — у курдов Ирака. Поскольку так важны признаки, как рост бороды, цвет кожи, развитие третичного волосяного покрова на теле, в имеющихся выборках отсутствуют, сопоставить локальные группы курдов с тем или иным антропологическим типом довольно трудно.

В то же время отмеченные различия между курдами и лурами, с одной стороны, и бахтиарами — с другой, примечательны тем, что они соответствуют общему направлению различий между каспийским и персонеазиатским антропологическими типами⁷. Каспийский антропологический тип подразделяется на два варианта. Носителями первого, закаспийского, или восточного, являются туркмены. Ко второму, западному варианту можно отнести большинство азербайджанцев и некоторые восточно-дагестанские группы, а также (по данным М. Г. Абдушелишвили)⁸ йезидов Армении. Черты переднеазиатского антропологического типа, включающего, в частности, арменоидный и ассирионидный варианты, наиболее явно выступают у курдов-мусульман и бахтиаров, что хорошо иллюстрируется сравнением их с суммарной группой армян⁹, характеристики которой нанесены на комбинационные полигоны, где за минимальные и максимальные значения приняты соответствующие

⁷ Бунак В. В. Антропологический состав населения Кавказа // Вестник Государственного музея Грузии. 1946. Т. XIII; Абдушелишвили М. Г. Указ. раб.; Алексеев В. И. География человеческих рас. М., 1974.

⁸ Абдушелишвили М. Г. Указ. раб., с. 90.

⁹ Рассчитано по материалам: Абдушелишвили М. Г. Об антропологическом составе современного населения Армении // Труды Ин-та этнографии АН СССР. М., 196. Т. 82.

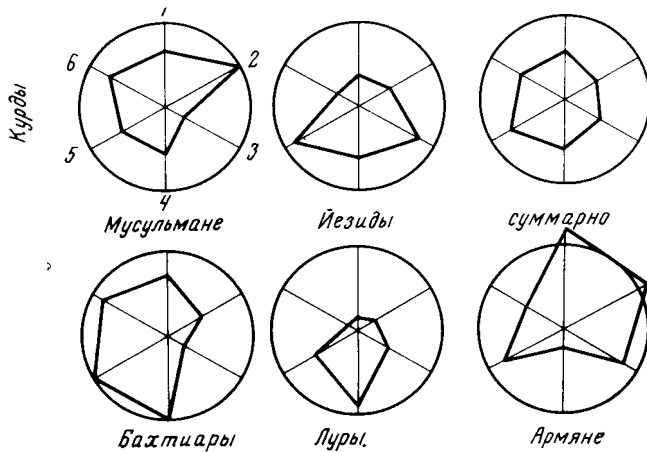


Рис. 1. Сопоставление курдов, бахтиаров, луров и армян по основным размерам головы и лица. 1 — головной указатель, 2 — скуловой диаметр, 3 — морфологическая высота лица, 4 — наименьший лобный диаметр, 5 — нижнечелюстной диаметр, 6 — носовой указатель

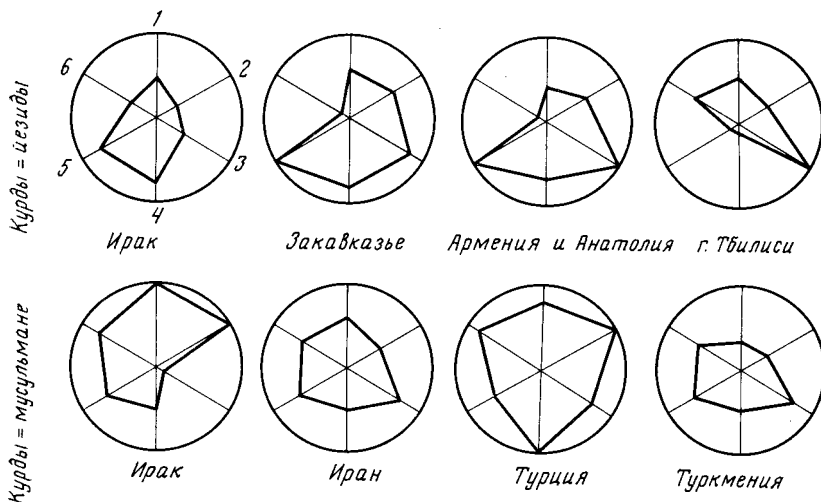


Рис. 2. Сопоставление территориальных групп курдов-мусульман и курдов-йезидов. Обозначения те же, что на рис. 1. Разделение курдов-йезидов г. Тбилиси, Армении и Закавказья продиктовано спецификой имеющих данных: в группу курды-йезиды Закавказья включены сборные выборки, охарактеризованные Г. Филдом (см. Field H. Op. cit.)

величины каждого признака, встреченные среди луров, курдов и бахтиаров (см. рис. 1). У луров же и (в меньшей степени) у курдов-йезидов сильнее выражен каспийский антропологический тип.

К сожалению, в настоящее время можно говорить лишь об определенных тенденциях, свидетельствующих в пользу высказанного положения: как уже отмечалось, содержащиеся в литературе данные крайне фрагментарны. Если бы наука располагала объективными сведениями о развитии третичного волосяного покрова на лице и теле, а также о пигментации кожи, волос и глаз у луров, бахтиаров и зарубежных групп курдов, безусловно можно было бы создать целостную концепцию формирования антропологических особенностей курдов, что помогло бы исследованию отдельных вопросов их этногенеза.

Для территории СССР имеются подробные материалы, характеризующие представителей тех же антропологических типов (восточно-средиземноморского и переднеазиатского). Это в первую очередь описанные выше группы курдов. Как представители восточно-средиземномор-

Антропометрическая характеристика отдельных территориальных групп курдов

Признак	Курды-йезиды				Курды-мусульмане			
	Ирак; 3 гр.	Закавказье; 2 гр.	Армения и Анатолия; 3 гр.	Г. Тбилиси	Закавказье, Армения; 2 гр.	Ирак; 8 гр.	Иран; 5 гр.	Турция; 6 гр.
Продольный диаметр	185,1	188,7	192,1	188,9	190,5	184,8	186,2	184,3
пределы вариаций	177,1—192,5	187,4—190,0	191,2—193,4	—	188,0—193,0	179,4—204,0	180,2—190,0	178,0—188,0
Поперечный диаметр	145,3	148,8	149,4	149,6	149,1	152,2	148,4	147,7
пределы вариаций	140,4—150,6	148,0—150,8	146,0—150,9	—	146,7—151,5	146,9—159,0	145,0—156,0	145,0—157,8
Головной указатель	78,77	79,2	78,0	79,2	78,0	82,9	79,9	80,2
пределы вариаций	73,4—85,0	77,9—80,5	77,2—78,9	—	77,6—78,5	78,1—85,0	77,9—83,9	77,1—86,4
Головной модуль	165,2	169,0	170,8	169,2	169,8	168,5	167,3	166,0
пределы вариаций	163,8—166,4	169,0—169,1	168,8—171,7	—	167,3—172,2	163,1—179,0	163,2—171,0	161,5—170,2
Наименьшая ширина лба	113,3	113,3	111,4	105,1	—	110,9	110,9	114,9
пределы вариаций	113,3—113,4	—	106,5—116,3	—	—	100,0—116,0	104,0—114,0	—
Скуловой диаметр	137,4	139,3	138,5	138,3	—	140,9	138,1	141,1
пределы вариаций	137,4—137,7	139,0—139,5	137,7—139,2	—	—	138,4—151,1	136,3—140,0	—
Нижнечелюстной диаметр	109,5	114,8	111,6	105,9	—	107,9	107,9	—
пределы вариаций	108,8—110,2	—	107,7—115,5	—	—	105,6—109,6	101,4—114,4	—
Морфологическая высота лица	125,1	127,3	129,7	129,9	—	123,6	128,8	—
пределы вариаций	124,7—125,4	127,0—127,6	128,2—130,5	—	—	122,4—127,6	—	—
Высота носа	55,7	57,2	58,0	57,9	—	53,5	54,3	53,9
пределы вариаций	54,7—56,7	56,5—58,0	57,1—58,9	—	—	49,0—58,9	52,0—56,0	52,0—55,9
Ширина носа	35,1	34,5	35,3	37,3	—	35,6	35,6	35,0
пределы вариаций	35,1—35,2	33,6—36,0	33,9—36,7	—	—	34,5—39,0	35,0—36,6	—
Носовой указатель	63,0	60,8	60,9	64,4	—	66,9	65,6	67,3
пределы вариаций	62,1—64,2	59,4—62,1	59,5—62,3	—	—	59,6—78,0	64,3—67,3	—

Таблица основана преимущественно на сводке данных о территориальных группах курдов, приведенной Г. Филдом (*Field H. Op. cit.*); использованы также материалы М. Г. Абдушени, шивди и О. Бабакова (*Абдушени М. Г. Указ. раб.*; *Бабаков О. Указ. раб.*). Разделение курдов-йезидов г. Тбилиси, Армении и Закавказья объяснено в подлиннике к рис. 2 настоящего издания. Прочерками обозначено отсутствие данных.

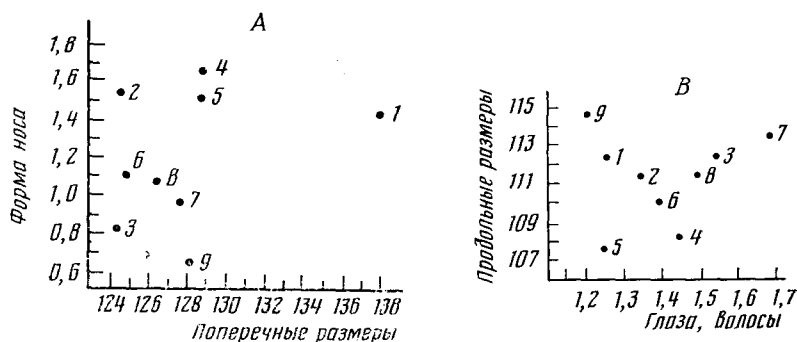


Рис. 3. Сопоставление размеров головы и лица с описательными характеристиками. 1 — курды-йезиды Апаранского района, 2 — курды-йезиды г. Тбилиси, 3 — курды-мусульмане Туркмении, 4 — армяне, 5 — ассирийцы, 6 — азербайджанцы (по М. Г. Абдушелишвили), 7 — азербайджанцы (по О. Бабакову), 8 — азербайджанцы суммарно, 9 — туркмены суммарно

А — на оси абсцисс отложена сумма поперечного, скулового, нижнечелюстного и наименьшего лобного диаметров, деленная на 4, — «поперечные размеры»; на оси ординат — сумма частот выпуклой спинки носа, опущенных кончика и основания носа, выраженная в радианах и деленная на 3, — «форма носа»

В — на оси абсцисс отложена сумма продольного диаметра, морфологической высоты лица и высоты верхней губы, деленная на 3, — «продольные размеры»; на оси ординат — сумма частот светлых и смешанных оттенков цвета глаз, сильного и очень сильного роста бороды, роста волос на теле и не прямых волос, выраженных в радианах и деленная на 4, — «глаза, волосы»

ского типа могут рассматриваться также азербайджанцы¹⁰ и туркмены¹¹, а переднеазиатского — армяне и ассирийцы¹². Учитывая, что М. Г. Абдушелишвили и О. Бабаковым исследованы не только курды-йезиды и курды-мусульмане, но и отдельные локальные группы азербайджанцев, ассирийцев и армян, мы в целях достижения максимально возможной сопоставимости описательных данных использовали по азербайджанцам материалы этих авторов.

Сравнение указанных групп по признакам, играющим наиболее важную роль при дифференциации народов Кавказа¹³, показано на рис. 3. Как видим, графики довольно четко демонстрируют различия между курдскими группами. Курды-йезиды Армении и Тбилиси существенно различаются почти по всем размерам головы и лица. По строению носа они близки представителям переднеазиатского типа — армянам и ассирийцам и отличаются от азербайджанцев, туркмен и курдов-мусульман Туркмении. Последние, обладая почти такими же, как курды-йезиды Тбилиси, поперечными размерами головы и лица, значительно реже имеют опущенные кончик и основание носа (рис. 3, А, В). Всем анализируемым группам курдов свойственны довольно сходные высотные и продольные размеры головы и лица — меньшие, чем у туркмен, но большие, чем у армян и ассирийцев. По цвету глаз и степени развития волосяного покрова на теле несколько выделяются курды Туркмении, обнаруживающие сходство по этим признакам с азербайджанцами. Для двух йезидских групп, изученных М. Г. Абдушелишвили, характерны величины, объединяющие их с армянами и ассирийцами.

Курды, живущие в разных республиках СССР, различаются весьма сильно. Величины одних признаков сближают их с представителями переднеазиатского антропологического типа, величины других присущи представителям восточно-средиземноморского, каспийского типа. Курды

¹⁰ Касимова Р. М. Антропологические исследования современного населения Куринской долины // *Вопр. антропологии*. 1960. Вып. 5; *ее же*. Антропологические исследования народностей так называемой шахдагской группы // *Азербайджанский этнографический сборник*. Вып. 1. Баку, 1964.

¹¹ Бабаков О. Указ. раб.

¹² Абдушелишвили М. Г. Антропология древнего и современного населения Грузии.

¹³ Там же. С. 51—55.

**Антропометрическая характеристика курдов-йезидов (20 лет и старше)
Арагацкого района Армянской ССР**

Признак	Мужчины		Женщины	
	$\bar{x} \pm m$	S	$\bar{x} \pm m$	
Продольный диаметр	191,7 $\pm$ 0,52	6,13	182,5 $\pm$ 0,53	6,13
Поперечный диаметр	153,0 $\pm$ 0,55	6,48	144,8 $\pm$ 0,37	4,4
Головной указатель	79,9 $\pm$ 0,29	3,47	79,4 $\pm$ 0,28	3,4
Головной модуль	172,4 $\pm$ 0,44	5,17	163,6 $\pm$ 0,35	4,5
Наименьшая ширина лба	111,9 $\pm$ 0,45	5,32	107,1 $\pm$ 0,37	4,2
Биорбитальная ширина *	97,4 $\pm$ 0,36	4,29	93,6 $\pm$ 0,28	3,4
Назо-орбитальная хорда *	52,3 $\pm$ 0,27	3,15	50,3 $\pm$ 0,29	3,4
Скуловой диаметр	141,6 $\pm$ 0,53	6,31	133,3 $\pm$ 0,35	4,4
Нижнечелюстной диаметр	107,7 $\pm$ 0,54	6,40	100,4 $\pm$ 0,39	4,7
Длина нижней челюсти *	102,5 $\pm$ 0,43	5,13	96,0 $\pm$ 0,40	4,5
Физиономическая высота лица	186,0 $\pm$ 0,84	9,90	175,7 $\pm$ 0,73	8,9
Морфологическая высота лица	131,0 $\pm$ 0,66	7,84	123,0 $\pm$ 0,54	6,5
Высота носа (бр.)	59,3 $\pm$ 0,39	4,36	57,2 $\pm$ 0,35	4,4
Высота носа (пер.)	53,9 $\pm$ 0,34	4,06	49,8 $\pm$ 0,36	4,4
Ширина носа	38,3 $\pm$ 0,25	2,93	35,1 $\pm$ 0,21	2,5
Длина крыла носа *	38,5 $\pm$ 0,20	2,41	34,5 $\pm$ 0,20	2,4
Длина основания носа *	24,1 $\pm$ 0,23	2,74	22,1 $\pm$ 0,20	2,4
Высота верхней губы	15,3 $\pm$ 0,24	2,80	13,1 $\pm$ 0,20	2,4
Толщина обеих губ	13,9 $\pm$ 0,25	2,97	12,9 $\pm$ 0,28	3,4
Толщина верхней губы	6,54 $\pm$ 0,15	1,74	6,1 $\pm$ 0,14	1,4

* Методика измерения этих признаков приведена в экспедиционных отчетах автора; см.: На отчет о полевом выезде Удмуртской группы и Пермского антропологического отряда 1982 г.; Научный отчет о полевом выезде Среднеазиатского антропологического отряда 1983 г. (оба отчета хранятся в Ин-те этнографии АН СССР).

Туркмени обнаруживают сходство с различными представителями каспийского типа: с туркменами и азербайджанцами, причем не только с живущими в Туркмении (данные О. Бабакова), но и в Грузии (данные М. Г. Абдушелишвили). Курды-йезиды г. Тбилиси имеют больше сходных черт с азербайджанцами, но по ряду признаков они похожи на армян и ассирийцев, носителей переднеазиатского типа. Иными словами, зафиксированный градиент закономерности различий между курдами-мусульманами и курдами-йезидами в целом на территории СССР не прослеживается. Конечно, изучение лишь трех групп курдов не может дать полной антропологической характеристики этой этнической общности; наука не располагает пока данными о курдах-мусульманах Армении и Азербайджана; недостаточно изучены курды-мусульманы Туркмении и курды-йезиды Закавказья. Не исключено, что именно у курдов Туркмении превалирует восточно-средиземноморский (восточный вариант каспийского) антропологический компонент, а у курдов-мусульман и курдов-йезидов Закавказья и Кавказа наряду с ним сильно выражен и переднеазиатский. Вероятнее всего, это результат участия в формировании различных групп курдов разных этнических компонентов.

Среднеазиатским антропологическим отрядом Института этнографии АН СССР в 1983 г. была детально обследована группа курдов-йезидов Арагацкого района Армянской ССР¹⁴, проживающая в селах Алятез, Рйя-Таза, Сипан и Дерек¹⁵. Отличительной особенностью этого антропологического обследования была большая, чем практиковалось ранее, репрезентативность выборки: в названных селах выборку составляли

¹⁴ Этнографическое описание этой и других групп курдов Закавказья см.: Арташесова Т. Ф. Курды Закавказья. М., 1966.

¹⁵ Автор приносит искреннюю благодарность всем жителям этих сел, так как без их помощи обследование не могло быть выполнено. Мы очень признательны также работникам Арагацкого районного комитета КП Армении и педагогическим коллективам школ района, всемерно содействовавшим нашей работе.

Антропологические признаки курдов-йезидов Арагацкого района Армянской ССР

Признак	♂	♀	Признак	♂	♀
<i>Рост бороды</i>					
баллы 3	3,88		Средний балл выраженности рыжеволосости	1,16	1,15
4	31,07		<i>Форма волос</i>		
5	65,05		плосковолнистые	23,10	28,00
средний балл	4,61		прямые	8,3	6,3
<i>Ширина бровей</i>			широковолнистые	44,6	55,2
баллы 1	2,19	4,83	узковолнистые	14,0	9,8
2	55,47	73,10	курчавые	10,0	0,7
3	42,34	22,07	<i>Цвет глаз (по шкале В. В. Бунака)</i>		
средний балл	2,40	2,17	темные 1	0,0	0,0
<i>Густота бровей</i>			2	10,79	14,29
баллы 1	3,62	6,90	3	30,93	43,54
2	23,19	33,79	4	3,60	2,04
3	73,19	59,31			
средний балл	2,70	2,52	смешанные		
<i>Сращение бровей</i>			5	35,97	29,93
баллы 1	28,99	60,00	6	2,88	2,04
2	37,68	33,10	7	4,32	1,36
3	24,64	6,90	8	8,63	6,80
средний балл	1,13	0,47	9	2,88	0,0
<i>Цвет волос</i>					
темно-русые	6,19	9,91			
черно-русые	40,21	37,19	<i>Общий профиль спинки носа</i>		
черные	49,48	38,02	баллы 1 (вогнутый)	2,92	12,93
каштановые	2,06	0,0	2 (прямой)	53,28	59,86
темно-каштановые	2,06	14,88	3 (выпуклый)	10,95	6,80
средний балл общей пигментации волос	5,47	5,28	4 (волнистый)	32,85	20,41

лица мужского (272 человека) и женского (273 человека) пола разного возраста (начиная с 5-летнего) ¹⁶.

Обследование показало, что для этой группы курдов-йезидов характерны большой продольный и средний поперечный диаметры, большие физиономическая и морфологическая высоты лица, относительно высокий и широкий нос, низкая и тонкая верхняя губа (табл. 3); темная пигментация глаз и волос, очень сильный рост бороды, густые, широкие и слабосращенные на переносье брови; волосы головы часто широко- и узковолнистые или даже курчавые (табл. 4). По размерам головы и лица йезиды Арагацкого района сближаются с йезидами других районов Армении, а также Анатолии, отличаясь от них большим головным указателем (в Арагацком районе 79,8, в других районах и в Анатолии 78,0), головным модулем (соответственно 172,3 и 170,8 мм), скуловым диаметром (141,6 и 138,5 мм) и морфологической высотой лица (131,0 и 129,7 мм). Показательно, что в этом же направлении от всех других групп отличаются курды-мусульмане Северного Ирака ¹⁷.

Выявленное нами изменение основных размеров мозговой части головы в разных возрастных подгруппах ¹⁸ свидетельствует о происходящем процессе брахицефализации. Последний, видимо, является следствием активных межэтнических процессов в этом регионе, в частности процесса естественного смешения курдов с окружающим населением, прежде всего армянами.

Нашим отрядом собраны и первые материалы, характеризующие зубную систему курдов Армении (табл. 5). Обследовались учащиеся

¹⁶ А. И. Дубов определял описательные характеристики головы и лица; Е. В. Веселовская — одонтологические; Н. А. Дубова занималась измерительными признаками головы и лица и частично одонтологическими.

¹⁷ Chantre E. Recherches anthropologiques dans le Caucase.

¹⁸ Ограниченный объем журнальной статьи не позволяет, к сожалению, привести цифровые и графические материалы, подтверждающие данный вывод.

Табл.

Одонтологическая характеристика курдов-йезидов Арагацкого района Армении¹

Признак	с. Алягез	с. Дерек	Суммарн
Лопатообразность (баллы 2, 3) I_1	16,1 (168)	17,3 (81)	16,4 (248)
I_2	9,6 (156)	28,0 (75)	15,6 (231)
Редукция (баллы 2, 3) I^2	5,1 (156)	9,0 (78)	6,4 (234)
M_1^1 (3,3+)	10,9 (156)	11,8 (85)	11,2 (241)
M^2 (3,3+)	67,8 (84)	70,2 (37)	68,6 (121)
Бугорок Карабелли (баллы 2—5)	36,4 (154)	37,3 (83)	36,7 (237)
M_{14}	9,2 (130)	8,1 (74)	8,8 (204)
M_{15}	87,7 (130)	90,5 (74)	88,7 (204)
M_{16}	3,1 (130)	1,4 (74)	2,5 (204)
M_{23}	1,2 (81)	2,4 (41)	1,6 (122)
M_{24}	72,8 (81)	80,5 (41)	75,4 (122)
M_{25}	25,9 (81)	17,1 (41)	23,0 (122)
Протостилид M_1	3,0 (132)	5,6 (71)	3,9 (203)
Дистальный гребень	2,1 (145)	0,0 (71)	1,4 (216)
Коленчатая складка	6,4 (141)	5,5 (72)	6,2 (213)
<i>tami</i>	8,4 (143)	2,9 (70)	6,6 (213)
2 <i>med</i> II	23,2 (138)	25,3 (71)	23,9 (209)
1 <i>eo</i> (3)	41,0 (144)	46,6 (73)	42,39 (217)
Краудинг I^2	12,6 (167)	3,4 (88)	9,4 (255)
Диастема $I^1 I^2$	17,4 (167)	27,3 (88)	20,8 (255)

* Данные по селам Рйя-Таза и Сипан, где обследовано очень мало детей, включены в выборки по с. Алягез и Дерек. Цифры в скобках указывают на количество обследованных индивидуумов.

1—10 классов (и мальчики и девочки) в школах тех же сел, где проводились измерения. Существенных различий между жителями сел по одонтологическим признакам не отмечено. Курды характеризуются низкой, но несколько повышенной для европеоидов частотой лопатообразных форм I^1 , низкой в мировом масштабе и для населения Кавказа и Закавказья частотой коленчатой складки метаконида и дистального гребня тригонида на M_1 . Степень редукции гипоконуса на M^2 у курдов высока. Бугорок Карабелли встречается со средней, наиболее характерной для населения Кавказа частотой. Первые нижние моляры не столько сильнее дифференцированы, чем у большинства народов Кавказа, редуцированы же они немного слабее. Второй моляр редуцирован больше, чем в кавказских группах, встречены даже трехбугорковые формы. Протостилид отмечен с низкой для Кавказа частотой, *tami* с достаточно высокой. Частота варианта II второй борозды метаконидов средняя, а лировидной формы (балл 3) первой борозды эконуса — высокая. Зубная система курдов принадлежит к кругу форм западного одонтологического ствола, отличаясь от южного грацильного типа, свойственного народам Кавказа, очень слабой выраженностью дистального гребня тригонида и коленчатой складки метаконида.

Для суммарного сопоставления групп по одонтологическим признакам привлечены данные по трем группам азербайджанцев и трем группам армян, опубликованные Р. С. Кочиевым¹⁹, данные по потомкам пяти племенных подразделений туркмен (теке, иомут, олам, элеч, нохурли)²⁰, а также по группам арабов и ирони Средней Азии²¹. На рис. 4, четки прослеживаются своеобразие курдов по сравнению и с азербайджанца

¹⁹ Кочиев Р. С. Закавказье и Северный Кавказ//Этническая одонтология СССР, М., 1979.

²⁰ Дубова Н. А. Антропологический состав населения Северного Таджикистана и этногенетические проблемы Среднеазиатского региона. Ч. 1, 2. М., 1985 (рукопись, депон. в ВИНТИ 02.10.85, № 6944-В).

²¹ Дубов А. И., Дубова Н. А., Рыкушина Г. В. Антропологическая характеристика группы арабов и ирони Средней Азии//Полевые исследования Института этнографии 1980—1981. М., 1984. Кластеризация проведена парно-групповым методом (Sokal R., Sneath P. H. A. Principles of Numerical Taxonomy. L., 1963) на основании средних таксономических расстояний, рассчитанных как сумма частот баллов 2 и 3 лопатообразной формы I^1 , дистального гребня, коленчатой складки, M_16 , M_{14} , бугорка Карабелли, M^2 (3,3+), выраженных в радианах. Сумма поделена на число признаков (8).

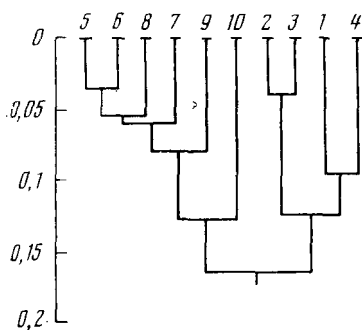


Рис. 4

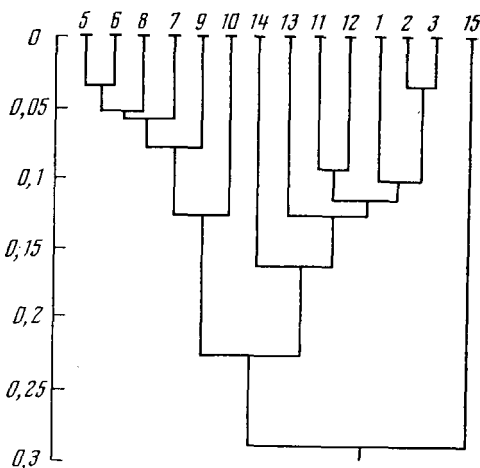


Рис. 5

Рис. 4. Сравнение курдов с другими народами и этническими группами по сумме одонтологических признаков. 1 — курды; 2 — арабы; 3 — ирони; 4 — туркмены; 5 — азербайджанцы г. Баку; 6 — азербайджанцы г. Агдама; 7 — азербайджанцы г. Шемахи; 8 — армяне г. Алаверды; 9 — армяне г. Гориса; 10 — армяне г. Степанакерта

Рис. 5. Сравнение курдов и других народов и этнических групп с потомками различных подразделений туркмен. 1—10 — то же, что на рис. 4; 11 — теке, 12 — иомут, 13 — олам, 14 — элеч, 15 — нохурли

ми, и с армянами и близость их с туркменами. Правда, все полученные расстояния очень малы; даже максимальное, отделяющее куст курдов, туркмен и арабов от куста армян и азербайджанцев, составляет всего 0,18. Поскольку у туркмен, как показывает анализ, встречена неодинаковая выраженность различных одонтологических признаков, мы сопоставили курдов и другие народы с потомками всех пяти племенных подразделений туркмен, по каждому из которых имеется полная одонтологическая характеристика (рис. 5). Прежде всего надо отметить, что величины расстояний между группами по сравнению с предыдущей дендрограммой увеличились почти в 2 раза. Азербайджанцы и армяне опять образовали отдельный куст. Второй куст составили все туркмены (кроме нохурли), арабы, ирони и курды. Курды обнаружили сходство с арабами и иранцами и отличие (правда, слабое) от других групп (среднее таксономическое расстояние 0,107).

Суммируя все сказанное о зубной системе курдов, необходимо отметить, что выявленный у них комплекс признаков наиболее близок туркменскому. Различия сводятся к отсутствию у курдов восточных одонтологических особенностей и более слабой выраженности бугорка Карабелли. С арабами и ирони зубную систему курдов сближают частоты признаков западного одонтологического комплекса и отличается значительная редукция нижних моляров. Материалами, характеризующими по полной одонтологической программе другие народы Передней Азии, мы, к сожалению, не располагаем, поэтому здесь уместно высказать лишь предположение о своеобразии зубной системы народов этого региона.

Итак, осуществленное межгрупповое сопоставление курдов (с привлечением сравнительных данных) выявляет прежде всего неоднородность их антропологического типа. Неоднородность эта является, вероятнее всего, следствием участия в этногенезе различных групп курдов разных этнических компонентов. По всем рассмотренным характеристикам курды относятся к средиземноморской расе южных европеоидов, преимущественно к каспийскому ее варианту. У части курдов (особенно мусульман) выражены черты переднеазиатского антропологического типа.

Необходимо отметить и наличие определенного градиента изменений основных размеров головы и лица по направлению от лурув к курдам, с одной стороны, и к бахтиарам — с другой. У лурув в наибольшей степени выражен каспийский антропологический тип (долхокефалия, очень узкое, очень высокое лицо и узкий, высокий нос); у курдов-мусульман и бахтиаров — переднеазиатский (брахицефалия, значительно более широкое и низкое лицо, более широкий и крупный нос). Курды-йезиды занимают промежуточное положение, но несколько ближе к лурам. Таких направленных различий между курдами-мусульманами и курдами-йезидами СССР не наблюдается. Курды Туркмении по своим антропологическим особенностям сходны с азербайджанцами и туркменами, а йезиды Тбилиси имеют больше общих черт с азербайджанцами и меньше с армянами.

Обследованная в 1983 г. группа курдов-йезидов Арагацкого района Армянской ССР в целом укладывается в общую характеристику курдов, полученную по литературным данным, обнаруживая наибольшее сходство с йезидами Северного Ирака, изученными Шантром в 1885 г. Однотипологические данные свидетельствуют о своеобразии зубной системы курдов-йезидов Арагацкого района, полной аналогии которой из-за отсутствия данных с территории Передней Азии пока не найдено.

Для разработки проблемы формирования различий физического типа локальных групп курдов необходимо детальное антропологическое обследование курдов СССР по комплексной программе²². Такое обследование, несомненно даст новый материал, который возможно станет основой для этногенетических изысканий.

²² Может быть, стоит подумать о целесообразности осуществления такого обследования одним специалистом (или одним отрядом специалистов) на разных территориях с целью сведения до минимума методических различий, особенно при определении описательных признаков.



Е. В. Говор

**К ИСТОРИИ ПРЕБЫВАНИЯ
Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ
НА ЮГЕ РОССИИ**

12 апреля 1886 г. в Одесский порт вошел пароход «Цесаревич», следовавший рейсом из Александрии¹. На борту его находился возвращавшийся из Австралии в Россию известный русский путешественник Н. Н. Миклухо-Маклай. Он был полон энергии, надежд, планов. В багаже он вез свои ценнейшие этнографические и зоологические коллекции, частично хранившиеся в Австралии, в основном же взятые им по пути со склада в Батавии во время однодневной стоянки там корабля². Но самым ценным для ученого был другой груз — его дневники и материалы путешествий, которые он надеялся в ближайшее время подготовить к печати и издать на русском и английском языках. Важное место в планах Миклухо-Маклая отводилось и борьбе за права папуасов Берега Маклая, где с помощью правительства России он надеялся создать русское поселение. Однако ученый молчал об этом проекте до приезда в Петербург. Приехал же он туда лишь два месяца спустя, 10 июня 1886 г.

Чем были наполнены первые два месяца пребывания на родине, биографам Миклухо-Маклая в общих чертах известно: отправка коллекций в Петербург, аудиенция у императора Александра III в Ливадии по поводу создания русского поселения в Океании, поездка через Киев к родным в Малин. Основным источником для изучения этого периода служат прежде всего письма самого путешественника. И все же, как ни парадоксально, история пребывания Миклухо-Маклая на Юге России изучена менее, чем его далекие странствия. Исследователям не известна даже точная дата возвращения ученого в Россию, время посещения Киева, многие обстоятельства поездки, лица, с которыми встречался Миклухо-Маклай. Этот период почти не освещен и в содержательной работе А. Г. Грумм-Гржимайло³. Можно назвать лишь работы украинских исследователей на ту же тему⁴.

В последнее десятилетие в изучении жизни и деятельности Миклухо-Маклая наступил, можно сказать, новый этап. Сейчас на первый план выдвигается уже не обоснование значения его научных исследований или освещение каких-либо необычных фактов биографии ученого. Ныне несомненно, что Миклухо-Маклай «принадлежит к числу тех деятелей

¹ Все даты в статье приводятся по старому стилю.

² Миклухо-Маклай Н. Н. Один день в пути (Из дневника)//Книжки «Недели». 1887. № 3. С. 1—25.

³ Грумм-Гржимайло А. Г. Н. Н. Миклухо-Маклай на фоне современной ему эпохи (Путешествия, труды, Русское географическое общество и печать в 1869—1888 гг.)//Изв. Гос. геогр. о-ва. 1939. Т. 71. Вып. 1—2. С. 43—159.

⁴ Скурятівський В. Т. Миклухо-Маклай на Україні//Народна творчість та етнографія. 1978. № 2. С. 66—72.

науки и культуры, о которых нам важно и интересно знать как больше и как можно точнее»⁵.

Тщательное изучение местной и центральной дореволюционной сы позволило мне отчасти восполнить отмеченные выше пробелы в рафии Миклухо-Маклая. Мною были просмотрены за соответствующий период четыре одесские газеты — «Новороссийский телеграф», «Одесский вестник», «Одесский листок», «Одесские новости»; николаевская газета «Южанин»; две киевские «Киевлянин» и «Заря»; московские «Русские ведомости», «Московский листок»; петербургские — «Петербургский вестник», «Новости и биржевая газета», «Новое время», «Петербургский листок». Найденные материалы дают возможность узнать некоторые факты и выявить новые, в частности ввести в научный оборот забытое письмо путешественника, а также ряд интервью. Теперь мы можем узнать о ранее неизвестных планах Миклухо-Маклая разного рода контактах, увидеть его глазами современников и пристальнее взглянуть в события тех отдаленных от нас столетием дней.

Надо отметить, что это был не первый приезд Миклухо-Маклая в Одессу. Из писем ученого известно, что в 1869 г., после путешествия по Красному морю, в конце мая он приехал в Одессу на русском пароходе «Эльбрус» и, проведя там несколько дней, весь июнь путешествовал по Крыму, Дону и Волге (с остановками в Сарае и Самаре). Основная цель поездки состояла в сборе материалов о осетровых рыб, необходимых ему для сравнительно-анатомических исследований⁶. Уже тогда Миклухо-Маклай проявил себя как подлинный подвижник науки. Это путешествие по Югу России предпринятое сразу после изнурительной экспедиции на Красное море кончилось для него сильнейшим приступом лихорадки с потерей сознания на пароходе недалеко от Самары, и только благодаря экстренным мерам команды и пассажиров его удалось спасти и доставить в Москву⁷.

И вот 17 лет спустя, 12 апреля 1886 г., Миклухо-Маклай снова появился в Одесском порту⁸. Его багаж в тот же день был перевезен с «Саревича» в пакгауз. Первоначально путешественник планировал быть в Одессе всего три дня, о чем писал брату Сергею с дороги⁹, обстоятельства сложились иначе, и он окончательно уехал из Одессы лишь 20 дней спустя. 13 апреля, в воскресенье, начинались пасхальные праздники, и, по-видимому, подготовку багажа к отправке в Петербург пришлось отложить на несколько дней. Известно, что багаж был доставлен исправляющим должность управляющего одесской таможни лишь через два дня — 15 апреля¹⁰. Газеты сообщали, что первоначально Миклухо-Маклай хотел поместить привезенные им коллекции в Географическом обществе, но там ему «отказали за отсутствием помещения», и начал переговоры с Академией наук¹¹. В эти же дни, как указывалось в газетах, Миклухо-Маклай «собственноручно... упаковывает и забирает в деревянные ящики» экспонаты коллекций¹², ведет переговоры с администрацией Юго-Западной железной дороги об отправке 22 ящиков багажа в Петербург прямым поездом без перегрузки в пути¹³. Кроме того, он начинает поиски другой своей коллекции, отправленной несколько лет назад из Австралии в Россию через Японию¹⁴.

⁵ Путилов Б. Н. Николай Николаевич Миклухо-Маклай. Страницы биографии. М., 1981. С. 5.

⁶ Пузанов И. И. Н. Н. Миклухо-Маклай как натуралист и путешественник // Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 3. Ч. 2. М.; Л., 1952. С. 371.

⁷ Nikolai Nikolajewitsch Mikloucho-Maclay. Briefwechsel mit Anton Dohrn/Herausgegeben von Müller I. Norderstedt. 1980. S. 50.

⁸ Приезд Миклухи-Маклая // Одесский вестник. 1886. № 100. 13 апр. С. 3.

⁹ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. М.; Л., 1953. С. 287.

¹⁰ Одесские новости. 1886. № 394. 17 апр. С. 2.

¹¹ Пребывание в Одессе г. Миклухи-Маклая // Новороссийский телеграф. 1886. № 3342. 17 апр. С. 2; То же // Новости и биржевая газета. 1886. № 109. 22 апр. С. 2.

¹² Там же.

¹³ Одесские новости. 1886. № 394. 17 апр. С. 2.

¹⁴ Там же.

В Одессе же Миклухо-Маклай, по-видимому, узнает, что Александр III недавно прибыл в Ливадию. Планы путешественника меняются. Он, как сообщал «Одесский листок», получает «разрешение для представления императору» и, на время оставив багажные дела, 17 апреля уезжает на пароходе «Пушкин» в Ялту¹⁵. По пути 18 апреля пароход заходит в Севастополь, и оттуда в Петербург идет сообщение от спутников Миклухо-Маклая, которые «никогда не забудут этой поездки, доставившей пассажирам и удовольствие и пользу. Вокруг г. Миклухо-Маклая можно было видеть, почти во время всего пути, тесный кружок людей, которым ученый без устали и с большим увлечением рассказывал о стране и людях, среди которых он жил последнее время»¹⁶. Одним из самых заинтересованных слушателей оказался румынский военный министр генерал Ангелеску, на том же пароходе направлявшийся в Ливадию. На протяжении всей поездки он почти не отходил от рассказчика и беседовал с ним «оживленнее других»¹⁷. Спутников Миклухо-Маклая удивило, как тяжело после жизни в тропиках он переносил весеннюю крымскую погоду — весь день сидел закутавшись в плед. «Несмотря на энергию, которая так рельефно обнаруживается и в голосе, и в особенности во взгляде г. Миклухи-Маклая, — отмечалось в корреспонденции, — на вид он кажется весьма истощенным физически»¹⁸.

Из сообщения собственного корреспондента «Московского листка» мы узнаем, что 18 апреля путешественник прибыл в Ялту и «остановился у заведующего имением Ливадия полковника Плева»¹⁹. 20 апреля, согласно придворной хронике, Миклухо-Маклай был представлен императору²⁰, несколькими днями позже состоялась вторая встреча²¹. Во время этих аудиенций говорилось, по-видимому, о вопросах, чрезвычайно важных для Миклухо-Маклая: о правах России на Берег Маклая и попытке защитить папуасов от вторжения германских колонизаторов, а также о возможности создания русского поселения на одном из островов Тихого океана. Первоначально мнение императора дало Миклухо-Маклаю повод надеяться на успех своего замысла. «Мне удалось устроить отчасти, что хотел или за чем приехал в Ливадию, но далеко не все», — писал он брату Сергею²². В дальнейшем, как известно, планы Миклухо-Маклая встретили активное противодействие со стороны русского правительства, и несколько месяцев спустя он получил окончательный отказ²³.

В Ливадии Миклухо-Маклаю удалось также добиться разрешения императора на бесплатную доставку коллекций в Петербург на «царском поезде»²⁴. Это было чрезвычайно важно для ученого, не имевшего денег даже на то, чтобы добраться из Одессы в Киев²⁵. Точная дата возвращения Миклухо-Маклая из Ялты в Одессу не установлена, произошло это скорее всего 27 апреля, как он и планировал²⁶. Теперь ему удалось отыскать в Одессе багаж, отправленный ранее в Россию через Нагасаки, который, как оказалось, хранился два года в пакгаузе Доб-

¹⁵ Поездка г. Миклухи-Маклая//Одесский листок. 1886. № 102. 18 апр. С. 2.

¹⁶ Новости и биржевая газета. 1886. № 115. 28 апр. С. 3; Одесский листок. 1886. № 116. 2 мая. С. 2.

¹⁷ Новости и биржевая газета. 1886. № 115. 28 апр. С. 3.

¹⁸ Там же; Одесский листок. 1886. № 116. 2 мая. С. 2.

¹⁹ Московский листок. 1886. № 116. 28 апр. С. 2; Новороссийский телеграф. 1886. № 3356. 1 мая. С. 1.

²⁰ Правительственный вестник. 1886. № 88. 23 апр. С. 1. Это сообщение вскоре было перепечатано большинством российских газет.

²¹ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. М.; Л., 1953. С. 288.

²² Там же.

²³ Подробнее см.: Грумм-Гржимайло А. Г. Указ. раб. С. 133—134; Вальская Б. А. Научная и общественная деятельность Н. Н. Миклухо-Маклая в последние годы его жизни (По неопубликованным материалам)//Страны и народы Востока. Вып. XXV. М., 1987. С. 5—33; Путилов Б. Н. Н. Н. Миклухо-Маклай. Путешественник, ученый, гуманист. М., 1985. С. 210—211.

²⁴ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. М.; Л., 1953. С. 289.

²⁵ Там же. С. 287.

²⁶ Там же. С. 289.

ровольного флота²⁷. 29 апреля весь багаж (30 ящиков) был перевезен из карантинного порта в Практическую гавань²⁸, а на следующий день, 30 апреля, Миклухо-Маклай «на срочном пароходе „Аргонавт“» приехал в Николаев, «чтобы собственноручно сдать на железную дорогу... 17. мадные коллекции различных редкостей»²⁹, поскольку именно из Николаева отправлялся в Петербург поезд с вещами царской семьи. 1 мая на том же пароходе «Аргонавт» Миклухо-Маклай возвратился в Одессу.

Отметим еще один малоизвестный факт. Во время пребывания в Одессе Миклухо-Маклай встретился с И. И. Мечниковым, занимавшимся здесь в эти месяцы созданием бактериологической станции³⁰.

Репортер «Одесского вестника» 2 мая сообщал, что «г. Миклухо-Маклай уезжает завтра с вечерним поездом в Петербург»³¹. Однако отъезд, очевидно, произошел на день раньше, и отправился Миклухо-Маклай не в Петербург, а, как и планировал, в Малин, сделав остановку в Киеве. Как известно, недалеко от местечка Малин (Радомысльский уезд, Киевская губ.) находилось небольшое имение, купленное в 1873 г. матерью Миклухо-Маклая Екатериной Семеновной. В Малине же постоянно жила семья старшего брата путешественника — Сергея Николаевича Миклухи, занимавшего должность мирового судьи. Миклухо-Маклай, вероятно, собирался побывать в Малине еще во время приезда в Россию в 1882 г. Так, газета «Киевлянин» сообщила в октябре 1882 г.: «Ныне гостит в Петербурге и на днях должен приехать в Киев знаменитый ученый путешественник, которым может гордиться Россия. Н. Н. Миклухо-Маклай»³². О возможной поездке в Киев (чтобы провести туда мать) тогда же писал и сам Миклухо-Маклай брату Михаилу³³. И все же поездка, очевидно, не состоялась, по крайней мере каких-либо сведений о пребывании ученого на Украине осенью 1882 г. в киевских газетах больше не появлялось. 28 ноября 1882 г. Миклухо-Маклай покинул Петербург и отправился в Западную Европу.

Намерения путешественника осуществились лишь три с половиной года спустя. 6 мая 1886 г. киевская газета «Заря» информировала своих читателей: «3-го мая в Киев приехал... Миклухо-Маклай. Пробы в Киеве 2 дня, он вчера отправился навестить своего брата, мирового судью, в м. Малине...»³⁴. Таким образом, отъезд Миклухо-Маклая из Киева состоялся пятого мая. Чем были наполнены эти два дня, оставалось неизвестным. Теперь на основании вновь найденных сообщений в газете «Киевлянин» мы можем восстановить некоторые события. Миклухо-Маклай осмотрел исторические достопримечательности города, затем побывал в музее анатомического театра. Здесь особое внимание он обратил на «замечательную коллекцию препаратов мозгов, приготовленную профессором В. А. Бецом»³⁵.

Тогда же состоялась встреча путешественника с М. П. Авенариусом³⁶. Имя его еще не упоминалось биографами Миклухо-Маклая, и поэтому необходимо сказать несколько слов об этом незаурядном человеке. Михаил Петрович Авенариус (1835—1895) происходил из известной оберсехшей немецкой семьи Авенариусов, внесшей определенный вклад в развитие русской науки и культуры. В 1854—1858 гг. он учился на физико-математическом факультете Петербургского университета, затем в 1858—1862 гг. работал старшим учителем математики во второй Санкт-

²⁷ Одесский вестник. 1886. № 116. 1 мая. С. 2.

²⁸ Одесский листок. 1886. № 115. 1 мая. С. 2.

²⁹ Южанин (Николаев). 1886. № 96. 1 мая. С. 2; Одесский листок. 1886. № 116. 2 мая. С. 2.

³⁰ Бардах Я. Ю. Воспоминания об И. И. Мечникове // Врачебное дело. 1925. № 15-17. Стб. 1200. Подробнее см. Говор Е. В. Н. Н. Миклухо-Маклай в воспоминаниях современников (Забутые страницы) // Сов. этнография. 1986. № 2. С. 116.

³¹ Одесский вестник. 1886. № 117. 2 мая. С. 3.

³² Киевлянин. 1882. № 230. 17 окт. С. 1.

³³ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. М.; Л., 1953. С. 231.

³⁴ Заря. 1886. № 79. 6 мая. С. 2.

³⁵ Н. Н. Миклухо-Маклай // Киевлянин. 1886. № 110. 21 мая. С. 2.

³⁶ Там же.

Петербургской гимназии³⁷, где в 1859—1863 гг. в IV—VI классах учился и Миклухо-Маклай. Видимо, молодой учитель, недавний выпускник университета, надолго оставил след в душе пытливого, впечатлительного Николая Миклухи. К моменту их встречи в 1886 г. М. П. Авенариус был уже известным ученым, профессором Киевского университета, членом-корреспондентом Академии наук, достигшим больших успехов в изучении термоэлектрических явлений. Вместе с тем некоторые факты позволяют предположить, что их прежние контакты не ограничились лишь гимназическими стенами. Как известно, в марте 1864 г. Миклухо-Маклай выехал в Германию и занимался в Гейдельбергском университете на философском факультете. Но ведь и Авенариус, находившийся в 1862 г. в заграничной научной командировке, летний семестр 1864 г. провел в Гейдельберге, «чтобы прослушать курс лекций у Кирхгофа и принять участие в руководимом им практикуме»³⁸. Миклухо-Маклай также называл Кирхгофа среди своих гейдельбергских учителей³⁹. Вполне вероятно, что уже тогда, летом 1864 г., они встретились в далеком Гейдельберге не как учитель и ученик, а как коллеги по научной работе. Кроме того, Авенариус приезжал в Гейдельберг летом 1865 г., а в 1869 г. участвовал во втором съезде русских естествоиспытателей в Москве⁴⁰, на котором выступал и Миклухо-Маклай.

Воспоминания современников рисуют Авенариуса ученым, во многом близким по натуре Миклухо-Маклаю: «Это был человек мягкого и в то же время прямого характера; он никогда не кривил душой, говорил и действовал всегда по убеждению, и на его слово можно было положиться. К науке и к профессорским обязанностям относился с благоговением, как к делу святому... Снисходительный без поправки, он умел щадить молодое самолюбие, умел воодушевить даровитого и ободрить слабого»⁴¹. Не удивительно, что память об этом человеке — одном из первых своих учителей — Миклухо-Маклай хранил почти четверть века.

Из других событий недолгого посещения Киева знаменитым путешественником отметим сообщение в «Киевлянине» о том, что члены «Дома трудолюбия» «решили просить г. Миклухо-Маклая прочесть публичную лекцию о его путешествиях в пользу общества»⁴². Однако публичных лекций в Киеве Миклухо-Маклай, очевидно, не читал, по крайней мере каких-либо сообщений об этом в газетах не было. Известно лишь, что, будучи в Киеве, он принимал посетителей и «рассказывал много интересных особенностей о далеких странах, которые он посетил»⁴³. В числе посетителей был и репортер «Киевлянина», изложивший затем в газете некоторые сообщенные Миклухо-Маклаем факты. Интересны, в частности, его планы дальнейших путешествий. Он предполагал к ноябрю 1886 г. завершить издание своих трудов, затем поехать в Лондон, оттуда — в Соединенные Штаты, по Тихоокеанской железной дороге пересечь Америку и из Сан-Франциско на пароходе отправиться в Австралию. Из рассказов Миклухо-Маклая явствует, «какое превратное понятие господствует в Европе об австралийской жизни, тамошних обычаях, нравах и т. д., — сообщалось в газете. — Нас особенно поражает страшная дороговизна австралийских городов... Весьма характерно также следующее обстоятельство: несмотря на то, что в австралийских колониях не существует почти науки, на ученых смотрят с большим уважением. Слова „с научной целью“ преодолевают все препятствия. Благодаря такой предупредительности Н. Н. Миклуха-Маклай ежегодно получает бесплатные билеты для проезда на всех

³⁷ Историческая записка 75-летия С.-Петербургской второй гимназии. Ч. 2/Сост. Курганович А. В. СПб., 1894. С. 261.

³⁸ Русаков В. П. Киевский физик Михаил Петрович Авенариус//Тр. Ин-та истории естествознания и техники АН СССР. 1955. Т. 5. С. 192.

³⁹ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. М.; Л., 1953. С. 428.

⁴⁰ Столетов А. Г. Собр. соч. Т. 2. М.; Л., 1941. С. 421, 426.

⁴¹ Там же. С. 426.

⁴² Киевлянин. 1886. № 99. 4 мая. С. 3.

⁴³ Киевлянин. 1886. № 110. 21 мая. С. 2.

австралийских железных дорогах и пароходах»⁴⁴. Далее указывалось, что Миклухо-Маклай и его коллекции были доставлены из Сиднея в Порт-Саид бесплатно. Кроме того, в корреспонденции была напечатана краткая биография путешественника.

Миклухо-Маклай, к этому времени уже живший в Малине, вскоре откликнулся на это газетное сообщение. 24 мая в «Киевлянине» появилось его «Письмо в редакцию» следующего содержания:

«Милостивый государь, господин редактор!

Между некоторыми неточностями, замеченными мною при чтении краткой корреспонденции о моих путешествиях, напечатанной в 110-м № Вашей уважаемой газеты, есть две, которые я желаю исправить. Во 1-х,— я родился не в С.-Петербурге, а в деревне, в Новгородской губернии. Во 2-х,— в корреспонденции далее сказано, что я был доставлен по бесплатному билету из Сиднея в Порт-Саид. Это также не верно. Что же не пришлось заплатить на английском (а не на австралийском) пароходе за проезд моих „научных“ коллекций из Австралии в Порт-Саид — это так; но за билет свой я разумеется, заплатил, как и другие пассажиры 1 класса. Мы еще не дожили до того, когда на частных пароходах естествоиспытатели будут пользоваться „бесплатным“ переездом из одной части света в другую.

Примите м. г. и т. д.

Н. Миклухо-Маклай»⁴⁵.

Этот отклик лишний раз показывает, с какой требовательностью относился Миклухо-Маклай к точности сообщаемых в печати сведений о нем и при возможности стремился исключить любые ошибки и искажения. В письме ученого чувствуется и горькое понимание подлинного отношения к науке и ученому в современном ему обществе, отношения, которое Миклухо-Маклаю предстояло в полной мере испытать на себе в оставшиеся ему два года жизни.

В начале июня путешественник покинул Малин и после двухдневной остановки в Москве в третьем номере «Поскутной гостиницы» 10 июня приехал в Петербург. Не задерживаясь на последующих месяцах деятельности Миклухо-Маклая, хорошо известных его биографам, отметим, что работа над подготовкой рукописей к печати затянулась, и весной 1887 г. он решил отправиться в Австралию и привезти в Петербург жену и сыновей.

И на этот раз его дорога лежала через Москву и Одессу. В Москве, как сообщал «Новороссийский телеграф», Миклухо-Маклай «вследствие случайного недоразумения... опоздал... на курьерский поезд и должен был поэтому провести 22 лишних часа в пути»⁴⁶. Утром 21 марта с почтовым поездом он прибыл в Одессу и в тот же день на пароходе «Чихачев» отправился в Александрию. Несмотря на непродолжительность пребывания в Одессе, с ним успел встретиться корреспондент «Новороссийского телеграфа» и расспросить его о поездке и дальнейших планах. «Как оказывается, сведения о Миклухе-Маклае проникли всюду, и его миссией многие интересуются», — отмечалось в газете⁴⁷. Путешественник рассказал репортеру, что «на пути на многих станциях разные лица и приезжие виделись с ним... чтобы разузнать о будущности русских колоний в Тихом океане». На вопрос, почему их основание отложено, Миклухо-Маклай ответил, что, как только он закончит издание своей книги, «он надеется заняться всецело лучшим делом: основанием в Тихом океане русской колонии, которая может осуществиться в том или другом виде»⁴⁸.

14(26) июля 1887 г. вместе с семьей Миклухо-Маклай вернулся в Петербург. Первые недели были очень трудными. Его жена и дети, впервые оказавшиеся в России, с трудом привыкали к новой жизни, срочно надо было нанять и устроить квартиру, найти бонну, говорящую по-английски, прислугу и т. д. Ко всему прибавлялось почти полное безденежье. Сам Миклухо-Маклай был уже тяжело болен, с трудом мог

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Киевлянин. 1886. № 112. 24 мая. С. 3.

⁴⁶ Новороссийский телеграф. 1887. № 3670. 22 марта. С. 2.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

писать. Обращение к дореволюционной печати позволило установить еще один неизвестный факт, относящийся к лету 1887 г. Как оказалось, в это тяжелое время, узнав о болезни матери, Миклухо-Маклай внезапно отправился на несколько дней в Малин, оставив семью в Петербурге.

15 августа 1887 г. «Киевлянин» писал: «На днях приехал в Киев из Петербурга известный путешественник Н. Н. Миклухо-Маклай для посещения больной матери. Лица, видевшие Н. Н. Миклухо-Маклая, находят, что в течение последнего года он значительно постарел и подался. Здоровье его также сильно подорвано...»⁴⁹. В газете сообщалось, что 14 августа Миклухо-Маклай выехал из Киева в Петербург; говорилось здесь и о надежде ученого в скором времени издать свои труды. В свете этих фактов становится понятным упоминание в письме Миклухо-Маклая от 23 августа 1887 г. о его пребывании в Радомысле (недалеко от которого находился Малин), оставленное в Собрании сочинений без комментариев⁵⁰. Это и последующее письмо в Малин полны заботливыми вопросами о здоровье матери. В августе 1887 г. они виделись в последний раз, 2(14) апреля 1888 г. Миклухо-Маклай умер в Петербурге.

Несколько страничек биографии нашего выдающегося соотечественника, которые удалось восстановить благодаря обращению к дореволюционной печати, значительно обогащают наши сведения о связях Миклухо-Маклая с Украиной — землей его предков, расширяют круг наших представлений о его дружеских и научных контактах, показывают, сколько времени и сил ему приходилось тратить на организационные вопросы при выполнении своих научных задач.

⁴⁹ Киевлянин. 1887. № 176. 15 авг. С. 3.

⁵⁰ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. М.; Л., 1953. С. 325.

СПИСОК ОСНОВНЫХ НАУЧНЫХ ТРУДОВ доктора философских наук профессора ИГОРЯ СЕМЕНОВИЧА КОНА (к 60-летию со дня рождения)

Книги и брошюры *

- О современной буржуазной философии истории. Л., 1957. 64 с.
- Страх перед законами истории. М., 1958. 80 с. (переведена на венг. яз.— Будапешт, 1960, рум. яз.— Бухарест, 1960).
- Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959. 403 с. (переведена на кит. яз.— Пекин, 1961; исп. яз.— Буэнос-Айрес, 1962; Гавана, 1964; польск. яз.— Варшава, 1967).
- Основные направления буржуазной философии и социологии XX века. Л., 1961. 107 с. (в соавт. с Асеевым Ю. А.).
- Позитивизм в социологии. Исторический очерк. Л., 1964. 206 с.
- Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts. Kritischer Abriss. Berlin, 1964. 2 Bde (384+333 S.); idem — Kriticky nastin filosofie dejin 20. stoleti. Praha, 1963. 643 p.
- Личность как субъект общественных отношений. М., 1966. 48 с.
- Социология личности. М., 1967. 383 с. (переведена на болг. яз.— София, 1968; венг. яз.— Будапешт, 1969; латыш. яз.— Рига, 1969; эст. яз.— Таллин, 1971; чеш. яз.— Прага, 1971; исп. яз.— Монтевидео, 1971).
- La jeunesse, ce problème social. Moscou, 1967. 53 p. (то же — на англ., нем. и исп. яз.).
- Der Positivismus in der Soziologie. Berlin, 1968. 378 S.; West Berlin, 1973; idem — A szociológiái pozitivizmus. Budapest, 1967. 315 p.
- Soziologie der Persönlichkeit. Berlin; Köln, 1971. 496 S.
- Психология юношеской дружбы. М., 1973. 92 с.
- Sosiologit ja ylioppilast. Helsinki, 1973. 182 p.
- Какими они себя видят? М., 1975. 92 с.
- La contestazione studentesca. Milano, 1975. 168 p.
- A barátság. Budapest, 1977. 293 p.
- Открытие «Я». М., 1978. 367 с. (переведена на болг. яз.— София, 1980; словац. яз.— Братислава, 1980; эст. яз.— Таллин, 1981; латыш. яз.— Рига, 1982; польск. яз.— Варшава, 1987; исп. яз.— Буэнос-Айрес, 1982).
- Психология юношеского возраста. М., 1979. 175 с.
- Positivism i sosiologiassa. Moscow, 1979. 239 p.
- Az ifjúkor pszichológiája. Budapest, 1979. 375 p. 2. kiad. Budapest, 1982.
- Freundschaft: Geschichte und Sozialpsychologie der Freundschaft. Hamburg, 1979. 204 S.
- Дружба. Этико-психологический очерк. М., 1980. 220 с. (переведена на болг. яз.— София, 1982; словац. яз.— Братислава, 1982; латыш. яз.— Рига, 1983; исп. яз.— Буэнос-Айрес, 1984; итал. яз.— Москва, 1987).
- Психология старшеклассника. М., 1980. 181 с. (переведена на болг. яз.— София, 1985; на латыш. яз.— Рига, 1985; чешск. яз.— Прага, 1985). 2-е изд. М., 1982.
- Kultúra-szexológia. Budapest, 1981. 374 p.
- Die Entdeckung des Ichs. Köln, 1983. 326 S.

* Иностранные издания указываются только в тех случаях, когда работа не печаталась по-русски или иностранное издание существенно отличается от русского

В поисках себя. Личность и ее самосознание. М., 1984. 335 с. (переведена на кит. яз.— Пекин, 1986; венг. яз.— Будапешт, 1987).

Einführung in die Sexuologie. Berlin, 1985. 376 S.; idem — Sexologie, Köln, 1985. 377 S.

Interdistsiplinaarne seksuologia. Tallin, 1987. 230 с.

Дружба. Изд. 2-е, переработан. и дополн. М., 1987. 350 с.

НТР и проблемы социализации молодежи. М., 1987. 64 с.

Введение в сексологию. М., 1988. 319 с.

Ребенок и общество. Историко-этнографическая перспектива. М., 1988. 270 с.

Важнейшие статьи и коллективные труды

Наука как форма общественного сознания//Вопр. философии. 1951. № 1. С. 41—58.

К вопросу о предмете социологии//Вопр. марксистской социологии. Л., 1962. С. 19—45.

Половая мораль в свете социологии//Сов. педагогика. 1966. № 12. С. 64—77.

Проблема истории в истории философии//Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 4. Томск, 1966. С. 14—55.

Психология предрассудка (о социально-психологических корнях этнических преубеждений)//Новый мир. 1966. № 9. С. 187—205.

Размышления об американской интеллигенции//Новый мир. 1968. № 1. С. 173—197.

The concept of alienation in modern sociology//Marxism and Sociology. Views from Eastern Europe/Ed. by P. Berger. N. Y., 1968. P. 146—167.

К спорам о логике исторического объяснения//Философские проблемы исторической науки. М., 1969. С. 263—295.

Секс, общество, культура//Иностр. лит. 1970. № 1. С. 243—255.

Социология и история//Вопр. философии. 1970. № 8. С. 81—90.

Диалектика развития наций//Новый мир. 1970. № 3. С. 134—149.

Люди и роли//Новый мир. 1970. № 12. С. 168—191.

К проблеме национального характера//История и психология. М., 1971. С. 122—158.

Студенчество на Западе как социальная группа//Вопр. философии. 1971. № 9. С. 67—77.

Психология ранней юности//Возрастная и педагогическая психология. М., 1973. С. 142—163. 2-е изд. М., 1979.

Проблемы исследования юношеской дружбы//Проблемы общения и воспитание. Вып. 2. Тарту, 1974. С. 74—135 (в соавт. с Лосенковым В. А.).

Философия и методология истории//Сб. переводов. М., 1977. 323 с. Составление, общая редакция и вступительная статья «История в системе общественных наук» (с. 5—37).

Возрастные категории в науках о человеке и обществе//Социологические исследования. 1978. № 3. С. 76—86.

Friendship in adolescence: values and behavior//Journal of Marriage and the Family. 1978. Vol. 40. P. 143—155 (в соавт. с Лосенковым В. А.).

История буржуазной социологии XIX — начала XX в. М., 1979. 343 с. (переведена на чеш. яз.— Прага, 1982; кит. яз.— Пекин, 1986). Руководство авторским коллективом, общая редакция, авторство (с. 6—7, 8—19, 40—52, 92—115, 143—163, 332—339).

Брачность, рождаемость, семья за три века//Сб. переводов. М., 1979. 183 с. Составление, редакция и предисловие (с. 3—13) в соавт. с Вишневым А. Г.

Ethnography and psychology//Soviet and Western Anthropology/Ed. by E. Gellner. L., 1980. P. 217—230.

Historyczno-etnograficzne aspekty seksuologii//Seksuologia kulturowa. Warszawa, 1980. S. 126—171. Wyd. 2. Warszawa, 1984.

Психология половых различий//Вопр. психологии. 1981. № 2. С. 47—57.

На стыке наук//Вопр. философии. 1981. № 10. С. 47—55.

Le concept de la personnalité//Science et théorie de l'opinion publique. Hommage à Jean Stoetzel. P., 1981. P. 30—41.

Adolescent friendship//Personal Relationships. 2/Ed. by S. Duck and R. Gilmour. N. Y.; L., 1981. P. 187—204.

О социологической интерпретации сексуального поведения//Социологические исследования. 1982. № 2. С. 113—122.

Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983. 231 с. Общая редакция, авторство (с. 3—50).

Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. 191 с. Общая редакция, авторство (с. 186—191).

Словарь по этике. Изд. 5-е, дополн. М., 1983. 445 с. Общая редакция и ряд статей (переведен на болг., венг. чеш., араб. и другие языки).

Этнография и проблемы пола//Сов. этнография. 1983. № 3. С. 25—34.

Формирование сексуальной ориентации//Психогигиена пола у детей. Л., 1986. С. 47—65. (в соавт. с Исаевым Д. Н., Каганом В. Е.).

The self as a historical-cultural and ethnopsychological phenomenon//Directions in Soviet Social Psychology/Ed. by L. H. Strickland. New York; Berlin; Tokyo, 1984. P. 29—46.

A sociocultural approach// Theories of Human Sexuality/Ed. by J. H. Geer and W. T. O'Donohue. N. Y.; L., 1987. P. 257—286.

Материнство и отцовство в историко-этнографической перспективе//Сов. этнография. 1987. № 6. С. 26—37.

Психология социальной инерции//Коммунист. 1988. № 1. С. 64—75.

ЗАСЕДАНИЕ УЧЕНОГО СОВЕТА ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ АН СССР, ПОСВЯЩЕННОЕ ПАМЯТИ С. П. ТОЛСТОВА

3 февраля 1987 г. в Институте этнографии АН СССР состоялся ученый совет, посвященный 80-летию со дня рождения выдающегося советского этнографа, археолога, востоковеда Сергея Павловича Толстова.

Открывая заседание совета, акад. Ю. В. Бромлей сказал о той огромной роли, которую С. П. Толстов сыграл в становлении и развитии советской этнографической науки. Он отметил, что именно С. П. Толстов, организовавший и возглавлявший долгие годы Институт этнографии, был первым, кто выдвинул среди главных направлений этнографической науки исследование современности. С. П. Толстов много сделал для подготовки квалифицированных специалистов для союзных и республиканских научных учреждений. Свойственный ему комплексный подход к решению исторических проблем имел своим результатом создание крупных региональных экспедиций, в работах которых участвовали этнографы, археологи, антропологи, представители естественных наук.

По инициативе, под руководством и при участии Сергея Павловича Толстова создавалась 18-томная серия «Народы мира», которая и по сей день остается одним из фундаментальных обобщающих этнографических трудов. Вклад С. П. Толстова в историческую науку в целом, сказал в завершение Ю. В. Бромлей, трудно переоценить.

Ниже публикуются прочитанные на заседании доклады Т. А. Жданко и М. А. Итиной, а также изложение выступлений коллег и учеников Сергея Павловича.

Т. А. Жданко

Сергей Павлович Толстов и этнография

Сергей Павлович был одним из основоположников советской этнографической науки. С его именем тесно связана история ее становления и развития, а также история Института этнографии, который он возглавлял на протяжении 23 лет (с 1942 по 1965 г.). Это был выдающийся ученый — этнограф, археолог, историк, востоковед с широчайшими научными интересами, огромной и разносторонней эрудицией, исследователь, всегда стремившийся к новым творческим поискам, открытиям, беззаветно преданный науке.

Всемирную известность принесли С. П. Толстову его археологические открытия в Крыму, однако здесь ставится задача осветить этнографические научные интересы Сергея Павловича и его труды в этой области, а также основные направления его научно-организационной деятельности. Об этом особенно важно сказать в день его памяти. Здесь именно результатом неутомимой деятельности Сергея Павловича в 1940—1950-е годы явились перестройка этнографической науки, расширение сферы научных исследований и придание им актуального значения, формирование главных направлений и проблематики в этнографии. Центром, реализующим эту программу, стал Институт этнографии, превратившийся во всесоюзный головной институт, координирующий этнографические исследования в стране и установивший прочное сотрудничество с зарубежными исследователями. Большинство сложившихся тогда главных направлений в этнографии продолжает существовать и теперь, хотя с тех пор, конечно, появилось и

много новых, особенно на современном этапе, когда так выросло значение общественных наук в целом, повысились требования к ученым в умении глубоко осмысливать происходящие процессы, изучать явления современной действительности во всей сложности и противоречивости.

По воспоминаниям Сергея Павловича, тяга к путешествиям, к изучению народов дальних стран у него определилась еще в детстве. Этнографическое образование вместе с археологическим и антропологическим Сергей Павлович получил в МГУ, на кафедре антропологии, созданной Дмитрием Николаевичем Анучиным (1923) — известным ученым, зоологом, антропологом, географом и этнографом, который возглавлял также Научное общество любителей естествознания, антропологии и этнографии МГУ и был основателем Музея антропологии МГУ. В 1923 г., когда Сергей Павлович поступил в университет, Д. Н. Анучин уже умер, но на кафедре остались его последователи — В. В. Бунак, Е. С. Жуков, О. Н. Бадер и др. Сергей Павлович сторонником школы Анучина, ее принципов историзма и комплексного метода исследования этнографических явлений, приверженцем знаменитой «анучинской триады» (археология, антропология, этнография). С. П. Толстов высоко оценивал то, что в области этнографии «четко стал на вполне определенные позиции историк, видел главную задачу этнографов не только в сборе материалов, но и в их историческом анализе, в «превращении этнографии из собирательской описательной дисциплины... в настоящую научную дисциплину, исторически обобщающую собранный материал»². Первые, еще студенческие полевые работы (1925—1927 гг.) Толстов выполнял в составе комплексной антропологической экспедиции МГУ в Ветлужском крае, Вятской губернии, Поволжье, Волго-Окском междуречье. Этнографический отряд, в котором он работал, изучал не только русских, но и марийцев, разные этнографические группы финно-угров (в частности, терюхан), а также тверских карел, касимовских татар.

В 1929 г. Сергей Павлович перешел на историко-этнологический факультет МГУ, который он закончил в 1930 г.

В студенческие годы С. П. Толстов совмещал учебу с работой в Московском государственном музее, в Центральном музее народоведения, деятельно участвовал в организации краеведческого движения, написал несколько работ, пропагандирующих краеведение, особенно среди молодежи. В эти же годы он успел опубликовать много этнографических работ, первой из которых была статья «Русские крестьянские постройки»³, критический обзор литературы по русскому жилищу, где он предложил свой вариант классификации этнографической типологии⁴.

В 1928—1929 гг. вышла целая серия его работ по народам Центрально-промышленной области, в том числе две работы по терюханам, одна из них — за рубежом. С этим же кругом исследований связана его статья «К проблеме аккультурации»⁵, в которой он полемизирует с Д. К. Зелениным, одним из корифеев этнографической науки того времени, по вопросу о древних историко-культурных связях русских с окружающим населением (в частности, с финно-уграми).

Однако еще до окончания МГУ круг основных научных интересов Сергея Павловича меняется: он начинает заниматься Средней Азией. Это произошло после первой его поездки в Среднюю Азию в 1929 г. с историко-этнографической экспедицией Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИИ), работавшей в Куняургенском и Ходжейлинском районах и изучавшей туркмен-кочевников и узбеков Хорезма. В 1932 г. он поступил в аспирантуру при Государственной Академии истории материальной культуры (ГАИМК) в Ленинграде и закончил ее в 1934 г. по специальности «история и археология Средней Азии». В годы занятия аспирантуры он много раз выезжал в Среднюю Азию, собирая экспонаты для Музея народов СССР, где создал большую экспозицию по народам Средней Азии. Вспо-

¹ Толстов С. П. Дмитрий Николаевич Анучин — этнограф // Труды Ин-та этнографии АН СССР. Т. 1. М., 1947. С. 19.

² Там же.

³ Толстов С. П. Русские крестьянские постройки: критический обзор новейшей литературы // Этнография. 1927. № 1, 2.

⁴ Толстов С. П. К истории терюханской народной культуры (в соавторстве с М. Т. Маркеловым) // Этнография. 1928. № 2; Tolstov S. P. Les principales étapes du développement de la civilisation tériochane // Eurasia Septentrionalis Antiqua. VI. Helsinki, 1931.

⁵ Толстов С. П. К проблеме аккультурации (в связи со статьей проф. Д. К. Зеленина «Принимали ли финны участие в образовании великорусской народности») // Этнография. 1930. № 1—2.

ствии в своей книге «Древний Хорезм»⁶ он писал, что эти поездки убедили его в исключительно важной роли Хорезма в системе историко-культурных связей Средней Азии и Евразийского Севера и привели к выводу о необходимости начать этнографические и археологические работы «в этом своеобразном „среднеазиатском Египте“ — одной из древнейших культурных областей нашей страны»⁷. И уже в 1937 г. начала свои работы в песках Кызылкумов организованная им Хорезмская экспедиция.

К 1930-м годам относятся и многие теоретические работы С. П. Толстова. Это был период глубокой идейно-теоретической перестройки советской этнографии на основе марксистско-ленинской методологии. Шли острые дискуссии, велась критика реакционных концепций буржуазной этнографии. По позднейшим оценкам, в ходе острых дискуссий все больше вырисовывались черты марксистско-ленинской школы в этнографии, присущим ей историческим методом исследования и выявлением общих закономерностей исторического развития на конкретном материале изучаемых народов⁸.

Сергей Павлович заведовал тогда Московским отделением Института истории материальной культуры (ИИМК). Он всегда был в гуще споров и дискуссий, проходивших в Институте, университете и других научных учреждениях; он много писал, выступал с докладами. Именно к этому времени относится ряд его полемических статей, которые и по сей день не утратили своего значения⁹.

В первые же дни Великой Отечественной войны С. П. Толстов вступил в ряды народного ополчения. Он был офицером артиллерийской разведки, участвовал в боях под Эльней и Можайском, во время битвы под Москвой был тяжело ранен. После демобилизации он вернулся в Академию наук СССР, Отделение истории которой находилось в эвакуации в Ташкенте. Там в 1942 г. Сергей Павлович защитил докторскую диссертацию по рукописи своего капитального труда «Древний Хорезм». Важно отметить, что наряду с археологической частью эта книга содержит превосходные историко-этнографические исследования в разделе «Экспюры», что особенно относится к третьему экскурсу — «Путь корибантов», посвященному реликтам древних верований, домусульманских религий, обычаям и обрядам, пережиткам группового брака и др.

Этот труд послужил стимулом для целого ряда крупных этнографических исследований: по пережиткам общины в городах Средней Азии¹⁰; древним мужским союзам¹¹; возрастным классам¹²; реликтам зороастризма и домусульманских верований¹³; историческим преданиям как этногенетическому источнику¹⁴.

В том же 1942 г. в Ташкенте состоялась сессия по этногенезу народов Средней Азии под председательством А. Д. Удальцова, возглавлявшего организованную еще в 1940 г. комиссию по этногенезу при Отделении истории и философии АН СССР. На той сессии С. П. Толстов выступил с двумя докладами. В первом из них он впервые изложил свою концепцию основных этапов и главных этнических компонентов этногенеза каждого из среднеазиатских народов¹⁵; во втором древняя Средняя Азия рассмат-

⁶ Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948. С. 8.

⁷ Там же.

⁸ См.: Першиц А. И., Чебоксаров Н. Н. Полвека советской этнографии//СЭ. 1967. № 5.

⁹ Толстов С. П. Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах//Основные проблемы генезиса и развития феодального общества. М.; Л., 1934. (Изв. ГАИМК, вып. 103); его же. Военная демократия и проблема генетической революции//Проблемы истории докапиталистических обществ (ПИДО). 1935. № 7—8; его же. Пережитки отемизма и дуальной организации у туркмен//ПИДО. 1935. № 9—10; его же. Расизм теории культурных кругов//Наука о расах и расизм. М.; Л., 1938. (Труды НИИ антропологии МГУ, вып. IV), и др.

¹⁰ Сухарева О. А. К истории городов Бухарского ханства (историко-этнографические очерки). Ташкент, 1958; ее же. Традиционное соперничество между частями городов в Узбекистане//Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР (КСИЭ), XXX, 1958; ее же. Квартальная община позднефеодального города Бухары. М., 1976; и др.

¹¹ Снесарев Г. П. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов редней Азии//Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 7. М., 1963.

¹² Задыкина К. Л. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии//Прозовое общество — этнографические материалы и исследования. М., 1951.

¹³ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма//Труды Хорезмской Экспедиции. Вып. 6. М., 1971.

¹⁴ Толстова Л. С. Исторические предания Южного Приаралья как этнографический источник. М. 1984.

¹⁵ Толстов С. П. Основные проблемы этногенеза народов Средней Азии (Тезисы выступления на сессии по этногенезу Средней Азии, 27—29 августа 1942 г., Ташкент)//Советская этнография. VI—VII. М., 1947.

ривалась как узел скрещения восточно-средиземноморских, североевразийских связей¹⁶.

В конце 1942 г. С. П. Толстов был назначен директором Института этнографии СССР. Он тут же начал работу по восстановлению сильно пострадавшего за войны и блокады института в Ленинграде и организации нового центра — Института этнографии в Москве. Необычайно трудно было собрать и сосредоточить в нем кадры специалистов: за годы войны многие погибли, другие рассеялись по разным родам, учреждениям. И все же Сергею Павловичу удалось привлечь к работе в институте таких крупных ученых, как М. Г. Левин, С. А. Токарев, М. О. Косвен, П. И. Герасимов, И. И. Потехин, В. К. Гарданов, Б. О. Долгих и др. К этому списку следовало добавить антропологов В. В. Бунака, Г. Ф. Дебеца, М. М. Герасимову, фольклористов П. Г. Богатырева, В. И. Чичерова. Ленинградской частью института стал руководить Л. П. Потапов.

В итоге в институте сосредоточилась когорта первоклассных ученых широкого профиля, высококвалифицированный коллектив специалистов, началась работа по развитию и становлению института. Новый институт по своей структуре отражал комплексный характер научных исследований: наряду с региональными секторами в нем работали подразделения антропологии, фольклора, этнической картографии. Его состав непрерывно пополнялся аспирантами.

С 1943 по 1945 г. С. П. Толстов был деканом истфака МГУ, с 1939 по 1943 — заведующим кафедрой этнографии, читал увлекательные лекции по этнографии, привлекая молодежь к научному поиску, исследовательской работе. Кафедра была тесно связана с институтом: студенты участвовали в экспедициях, заседаниях секторов, заседаниях. Институт также готовил кадры для союзных республик.

В 1943—1945 гг. институт под руководством С. П. Толстова вел большую работу по поставленной на службу обороны страны. После конца войны такого рода работа велась в связи с проблемами послевоенного устройства европейских и других стран. Среди этнографов ставились ответственные задачи, требовавшие точнейшего знания этнического состава и расселения в тех странах, которые стали объектами международных переговоров, сведений по их истории и этнографии. Этнические карты, необходимые при установлении новых границ, составлялись под руководством П. И. Кузнецова.

В первые же послевоенные годы определились основные направления исследований института, были поставлены и первоочередные задачи.

Стержнем научно-исследовательских работ коллектива стала подготовка серии «Народы мира». Характеризуя советскую школу этнографии, С. П. Толстов писал: «Эта школа требует конкретно-исторического исследования каждого народа. Каждый народ, каким бы малым и отсталым он ни был, для нас прежде всего субъект исторического строительства своей культуры. Без учета истории и этнографических особенностей отдельных народов «будут неизбежно схематичными и художесными всякие скороспелые обобщения, которыми столь богаты некоторые течения в зарубежной этнографии»¹⁸.

Задачу серии «Народы мира» С. П. Толстов определил как создание обобщающего этнографического труда, впервые освещающего на основе марксистско-ленинской методологии этническую историю и современное положение, образ жизни, культуру всех народов земного шара¹⁹. Он писал, что, хотя в зарубежной науке существует несколько обобщающих этнографических работ, эти труды «безнадежно устарели и могут служить даже справочными изданиями», так как в них «перед нами рисуется картина без временных рамок, по материалам то начала XX, то XIX и даже XVIII в., которая как небо от земли отличается от действительности. А наша задача состоит в том, чтобы правдиво осветить жизнь и быт современных народов»²⁰. Серия «Народы мира» потребовала огромной подготовки и в течение многих лет была главной темой института. Для создания ее 18 томов необходимо было рассмотреть почти все основные теоретические концепции и проблемы мировой этнографической науки. Главная трудность заключалась в отсутствии новейших материалов о современ-

¹⁶ Толстов С. П. Аральский узел этногонического процесса (Тезисы доклада на сессии по этногенезу Средней Азии 27—29 августа 1942 г., Ташкент) // Советская этнография. VI—VII. М., 1947.

¹⁷ Толстов С. П. Этнография и современность // Сов. этнография (СЭ). 1946.

¹⁸ Там же. С. 8.

¹⁹ Толстов С. П., Жданко Т. А. Пути развития и проблемы советской этнографии. Вопросы истории (ВИ). 1964. № 7.

²⁰ Толстов С. П. Основные задачи и пути развития советской этнографии // К. 1950. Вып. XII. С. 11.

положении большинства народов, в том числе народов СССР. Сергею Павловичу вместе с И. И. Потехиным, Л. П. Потаповым, П. И. Кушнером и др. пришлось приложить много усилий, чтобы преодолеть еще не полностью изжитое предубеждение части этнографов против этой тематики. Следует иметь в виду, что в предвоенные годы была ярко выражена тенденция к сужению задач этнографии, сведению их к изучению только пережитков общинно-родового строя, а современность, равно как и весь процесс социалистических преобразований у народов СССР, современное положение зарубежных народов считались объектом исследования других наук. С. П. Толстов во множестве докладов и выступлений в Москве, Ленинграде, республиках, в статьях, в работе со студентами горячо ратовал за глубокую перестройку задач нашей науки. В 1947 г., когда торжественно отмечалась 30-я годовщина Великого Октября, на юбилейной сессии института Сергей Павлович говорил: «Мы отстаем в деле фиксации и этнографического исследования грандиозных изменений, происходящих на наших глазах в культурно-бытовом укладе народов нашей социалистической родины... А между тем вряд ли есть более завлекательная задача для этнографа... Эта задача велика по масштабам, небывала по своей новизне. Для ее выполнения мы должны быть подлинными новаторами в науке, работая не покладая рук над собиранием и научной интерпретацией богатейшего материала»²¹. Постепенно изучение современности стало одной из важнейших тем в планах института, и этнографы стали работать в колхозах, на промышленных предприятиях, появилось множество статей в журнале «Советская этнография», посвященных современной тематике.

В 1951 г. состоялось Всесоюзное этнографическое совещание, вошедшее в историю нашей науки. П. И. Кушнер выступил с докладом об этнографическом изучении колхозного крестьянства, эта тема нашла отражение в докладах представителей республик. Обсуждались вопросы об углублении исследований, начале монографического изучения сел в республиках, совершенствовании методики. Совещание убедительно показало: перелом произошел, новое направление исследований нашло всеобщее признание и поддержку у советских этнографов.

Значение обращения советской этнографической науки к изучению современности и роль в этом процессе С. П. Толстова трудно переоценить. Это зримо сказалось и при подготовке серии «Народы мира», тома которой обогатились большой научной информацией по современному быту и культуре.

Капитальный труд «Народы мира» — одно из самых крупных достижений этнографов послевоенных лет. Характеризуя значение этого труда, Ю. В. Бромлей писал, что он сыграл важную роль в развитии советской этнографии, выявил «белые пятна», раздвинул рамки научных интересов этнографов до глобальных масштабов, содействовал укреплению связей между всеми этнографами страны и установлению контактов с этнографами социалистических стран, участвовавшими в создании томов о народах Европы²².

Серия «Народы мира», принеся заслуженную известность институту, всегда будет своего рода научным памятником ее главному редактору, руководителю авторского коллектива этого фундаментального новаторского труда — Сергею Павловичу Толстову.

Большое значение придавал С. П. Толстов и другому виду обобщающих этнографических трудов — региональным историко-этнографическим атласам. Но, к сожалению, эту серию ему закончить не довелось. При его жизни вышли в свет только два атласа — «Историко-этнографический атлас Сибири» и «Русские».

Уже в конце 1950-х годов выявилось стремление углубить и расширить исследование по современной тематике, повысить их теоретическое и научно-практическое значение. Поднимаются проблемы развития социалистических наций, национальных отношений, появляются статьи и монографии на эту тему. С этим временем связана и одна из первых работ об основных направлениях этнических процессов в СССР²³, написанная по заданию С. П. Толстова. Эта тема нашла отражение в работе VII МКАЭН (1964 г., Москва).

Конечно, все это было лишь началом работы этнографов по исследованию проблем национальных отношений и этнических процессов. В полной мере в теоретическом направлении (теория этноса) работа эта развернулась в институте позднее, особенно

²¹ См.: Толстов С. П. Советская школа в этнографии//СЭ. 1947. № 4. С. 28.

²² Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 117—118.

²³ Гарданов В. К., Долгих Б. О., Жданко Т. А. Основные направления этнических процессов у народов СССР//СЭ. 1961. № 4.

в период подготовки капитального коллективного труда «Современные этнические процессы в СССР»; продолжается она и сейчас.

В мою задачу, конечно, не входит освещение всех направлений науки, развившихся в институте в ту пору. Помимо уже упомянутых следует назвать те, которые ближе всего соответствовали интересам С. П. Толстова: история первобытного общества, этногенез, история культуры, религии, востоковедная тематика.

С. П. Толстов непосредственно участвовал в разработке периодизации истории первобытного общества в свете новых археологических и исторических источников, появившихся со времени создания такой периодизации Морганом; одним из первых, в 1946 г. он поставил вопрос о необходимости критического пересмотра устаревших положений этой периодизации²⁴. Много внимания уделял Сергей Павлович проблемам дуальности родовой организации, тотемизма; принято считать, что у С. П. Толстова впервые зародилась идея о научной концепции хозяйственно-культурных типов и историко-этнографических областей²⁵, хотя первоначальная глубокая разработка и обоснование ее принадлежит М. Г. Левину и Н. Н. Чебоксарову²⁶.

Работы Сергея Павловича в области общей этнографии свидетельствовали, насколько важно и необходимо привлечение и использование этнографических данных для решения общ исторических проблем. В одной из крупных теоретических статей С. П. Толстов очень убедительно применил метод комплексного исследования²⁷, сторонником и пропагандистом которого он всегда являлся.

Очень велик вклад С. П. Толстова в исследование этногенеза, вклад, как личный, так и научно-организационный. Этому способствовали и его огромная эрудиция в области истории, этнографии, археологии, антропологии, и соответственно большой круг проблем, над которыми он работал. К этому следует еще добавить обширный географический и хронологический диапазон его исследований. Помимо трудов по среднеазиатской тематике, большая часть которых тесно связана с вопросами этнической истории, у С. П. Толстова были статьи, посвященные происхождению индоевропейцев²⁸, народов Восточной и Центральной Европы²⁹, русских³⁰.

В 1951 г. под руководством С. П. Толстова в институте было проведено совещание по методологии этногенетических исследований. В планы большинства комплексных экспедиций института (Хорезмской, Балтийской, Памиро-Ферганской, Киргизской, Саяно-Алтайской, Тувинской и др.) были включены этногенетические исследования. В 1956 г. во Фрунзе была проведена специальная сессия по этногенезу киргизского народа; материалы ее опубликованы³¹.

Этногенезом народов Средней Азии Сергей Павлович занимался много и широко: некоторые из его работ посвящены происхождению отдельных народов (каракалпалков)³², другие — народов всего региона, но большинство далеко выходит за рамки собственно Приаралья и Средней Азии, затрагивая разные вопросы этнической истории и этнокультурных связей с Восточной Европой, Сибирью, Центральной и Передней Азией, Индией и другими странами. С. П. Толстов разрабатывал преимущественно ранние этапы этногенеза — эпохи древности и средневековья³³. Его концепции, касающиеся этногенеза народов Средней Азии, до сих пор остаются основой для дальнейшей разработки этой сложной проблемы.

²⁴ Толстов С. П. К вопросу о периодизации истории первобытного общества//СЭ. 1946. № 1.

²⁵ Толстов С. П. Очерки первоначального ислама//СЭ. 1932. № 2.

²⁶ Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области//СЭ. 1955. № 4.

²⁷ Толстов С. П. Некоторые проблемы всемирной истории в свете данных современной исторической этнографии//ВИ. 1961. № 11.

²⁸ Толстов С. П. Проблема происхождения индоевропейцев и современная этнография и этнографическая лингвистика//КСИЭ. 1946. Вып. 1.

²⁹ Толстов С. П. Из пред истории Руси (Палеоэтнографические этюды)//Советская этнография. VI—VII. 1947; *его же*. «Нарци» и «Волхи» на Дунае (Из историко-этнографических комментариев к Нестору)//СЭ. 1948. № 2.

³⁰ Толстов С. П. К проблеме аккультурации и др.

³¹ Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. III./Отв. ред. Г. Ф. Дебеч. Фрунзе, 1959.

³² Толстов С. П. К вопросу о происхождении каракалпакского народа//КСИЭ. 1947. Вып. II.

³³ См., например: Толстов С. П. Аральский узел этногонического процесса; *его же*. Города гузов (Историко-этнографические этюды)//СЭ. 1947. № 3; *его же*. Огузы, печенег, море Даукара (Заметки по исторической этнонимике Восточного Приаралья)//СЭ. 1950. № 4; и др.

Среднеазиатский цикл исследований С. П. Толстова в общем числе его публикаций преобладает³⁴. Тематика их многогранна. Помимо этногенеза это — историческая роль кочевников и полукочевников, их взаимоотношения с земледельческим населением, особенности их общественного строя; культура степных скотоводческих племен в разные исторические периоды; вопросы генезиса различных обычаев и обрядов; глубокие корни доисламских религий и верований и их проявление в поздней, пережиточной форме и др. Пожалуй, нет ни одной области среднеазиатской исторической этнографии, оставшейся вне поля его зрения. Многогранность и новизна содержания работ С. П. Толстова увлекают независимо от того, кажется ли его концепция читателю убедительной или спорной. Главное в том, что они будоражат мысль, вызывают стремление к новому поиску, способствуют возникновению новых гипотез, заставляют заново задуматься над, казалось бы, давно решенными вопросами.

Сергей Павлович придавал большое значение полевым этнографическим исследованиям, им отводилось важное место в программах Хорезмской экспедиции³⁵. Он писал: «Важно отметить, что археологические работы (Хорезмской экспедиции.— Т. Ж.) развивались в непрерывной связи с работой этнографических отрядов... Эта комплексность исследования дала нам возможность протянуть прочные нити исторической преемственности от культуры древних народов и племен Приаралья — через средневековые — к современным народам Средней Азии, вскрыв самобытные истоки их богатой и яркой культуры»³⁶.

Вклад С. П. Толстова в востоковедение выражался не только в достижениях Хорезмской экспедиции. Большой его заслугой в этой области является участие в создании трудов по истории, издаваемых в республиках: «История Узбекистана», «История Каракалпакии» и др. Надо отметить и участие С. П. Толстова в изучении наследия прославленного уроженца средневекового Хорезма Абу Рейхана аль-Бируни (973—1048), ученого-энциклопедиста — математика, астронома, естествоиспытателя, историка. Труд Бируни «Памятники минувших поколений», который особенно высоко ценил Сергей Павлович, содержит описание всех летоисчислений и праздников известных Бируни народов: греков, римлян, персов, согдийцев, хорезмийцев, арабов. Сведения, извлеченные из этого источника, С. П. Толстов использовал во многих своих исследованиях, особенно посвященных изучению древних русел Амударьи и народов, обитавших в Южном Приаралье. Эта проблематика захватила его в последние годы жизни.

Свою последнюю книгу он назвал «По древним руслам Окса и Яксарта» (М., 1962), а последняя его статья, опубликованная уже посмертно, помещена в сборнике «Земли древнего орошения и перспективы их сельскохозяйственного освоения» (М., 1969) и озаглавлена «Об использовании данных исторических наук для практики народного хозяйства».

Заслуги Сергея Павловича по развитию этнографии и археологии были высоко оценены Советским правительством: в 1949 г. ему было присвоено звание лауреата Государственной премии за книги «Древний Хорезм» и «По следам древнехорезмийской цивилизации»; среди его многих правительственных наград — орден Дружбы народов, соответствующий всему характеру его научной деятельности, посвященной народам нашей многонациональной страны и других стран мира. Он был избран в АН ГДР, состоял почетным членом многих научных обществ — Италии, Франции, Англии, Индии и других стран, являлся почетным академиком АН УзССР, заслуженным деятелем науки ряда республик Средней Азии.

Сергея Павловича всегда отличала глубокая убежденность в жизненности, научной и научно-практической значимости этнографической науки, он называл ее «исключительно перспективной», подчеркивал актуальность этнографических исследований в современных условиях, широкие и все более растущие задачи этнографов.

³⁴ См. список трудов С. П. Толстова//Этнография и археология Средней Азии. М., 1979. С. 173 сл.

³⁵ Подробно об этом см.: Жданко Т. А. Этнографические исследования Хорезмской экспедиции (народы, проблемы, труды)//Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981.

³⁶ Толстов С. П. Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция Академии наук СССР (1945—1948 гг.)//Труды Хорезмской экспедиции. Т. 1. М., 1952. С. 13.

Слово о Сергее Павловиче Толстове

Сергей Павлович Толстов называл себя этнографом, востоковедом и археологом. Думается, дело здесь не в том, какое место в круге его научных интересов занимала каждая из этих дисциплин. Главное в том, что все они в его многогранной научной деятельности сочетались, взаимно дополняя друг друга. Для Сергея Павловича это было совершенно естественно, ибо он принадлежал к плеяде ученых, обладавших не только энциклопедическими знаниями, для которых единственно возможным был широкий подход при постановке и исследовании исторических проблем, далекого от бытующего у нас сейчас, нередко узкоспециализированного взгляда на изучаемую проблему. Такой подход, базирующийся на огромных знаниях, накапливаемом в процессе непрерывных и неустанных научных исследований опыте, наконец, таланте, позволил проявиться по крайней мере двум очень важным качествам С. П. Толстова. Во-первых, это то, что принято называть научной интуицией. Располагая поначалу очень ограниченным количеством фактов, Сергей Павлович строил научные конструкции, многие из которых подтверждались его последующими исследованиями и, позднее, исследованиями его учеников. Во-вторых, что представляется наиболее важным, С. П. Павлович смотрел далеко вперед, его научные изыскания всегда были устремлены в будущее, поставленные и исследуемые им и его учениками проблемы не исчерпывались задачами сегодняшнего дня, они были нацелены на далекую перспективу. И, наконец, Сергей Павлович Толстов был ученым и гражданином, чутко улавливавшим иногда и предвидевшим те возможности, которые открывались перед исторической наукой при использовании ее для нужд современности. В свете всего сказанного, кажется, глубже раскрывается значение и смысл открытий, сделанных С. П. Толстовым в древнем Хорезме.

Исследование истории народов Средней Азии, насчитывающей не одно тысячелетие, и их многонациональной культуры, уходящей своими корнями в далекое прошлое, — одно из крупнейших достижений советской исторической науки. В конце 1930-х годов перед советскими историками встала задача написания истории Средней Азии, Среднеазиатских республик, и именно тогда стало ясно, как необходимо для решения получить новые археологические источники. Именно в тот период были организованы крупные археологические экспедиции, работавшие (а некоторые из них работают по сей день) на территории Средней Азии. Тогда, в 1937 г., под руководством С. П. Толстова была организована Хорезмская археологическая, а позднее — археолого-этнографическая экспедиция. Исследования экспедиции стали делом жизни С. П. Толстова и принесли ему мировую славу. И дело не в том, что были открыты новые памятники. Как известно, многие из них были упомянуты еще в XIX в. в разного рода записках, принадлежавших перу военных, ученых, путешественников, побывавших в Южном Приаралье. Однако это не дает оснований считать авторов этих сочинений людьми, открывшими для мировой науки цивилизацию древнего Хорезма. А Сергей Павлович Толстов прославил свое имя именно этим, ибо он сумел за стенами величественных развалин или в остатках руин первобытного человека увидеть Историю. Большой территориальный и хронологический размах работ экспедиции, их комплексный характер, широкое использование методов аэрофотосъемки — все это позволило С. П. Толстову привлечь к решению крупных исторических проблем, значимость которых подчас выходит за рамки собственно среднеазиатской тематики, археологические источники. Наиболее крупные из этих проблем С. П. Толстов назвал сам во введении к своей книге «По древним дорогам Окса и Яксарта» (М., 1962): общественный строй населения земледельческих оазисов Средней Азии; история древних русел Амударьи и Сырдарьи (их формирование и заселение человеком) и связанная с ней история хорезмийской ирригации; история полукошечного и кочевого населения скотоводческой периферии оазисов, его взаимоотношений с земледельческим населением последних, историческая роль этих факторов в экономической и культурной жизни страны. Сергей Павлович Толстов сумел проследить на археологических материалах Хорезма не только все этапы его исторического развития, от эпохи неолита до средневековья включительно, но и усмотреть на его примере целый ряд закономерностей, присущих развитию исторических процессов Средней Азии и Востока в целом. Использование новых методов и привлечение специалистов-естественников способствовали углубленному подходу к объяснению

лого ряда явлений в истории, хозяйстве, культуре Хорезмского историко-культурного региона. Эти работы привели С. П. Толстова к мысли о возможности нового хозяйственного освоения земель древнего орошения, в разное время и по разным причинам захваченных пустыней. Когда он высказывал эти предложения, они звучали как далекая перспектива, сейчас они стали реальностью.

Отчетливо понимая, что в сухом климате Средней Азии одним из ключевых условий для жизни людей во все времена являются источники воды, С. П. Толстов организуя крупномасштабные комплексные работы по исследованию древних дельтовых равнин Амударьи и Сырдарьи. Это было уже в послевоенные годы, но толчком к принятию такого решения послужили проведенные им в предвоенные годы исследования древней ирригационной сети в низовьях Амударьи. Результаты этих работ были обобщены в книге «Древний Хорезм» (М., 1948). Уже тогда С. П. Толстов сумел ответить на вопрос о причинах запустения Хорезмского оазиса в тот или иной исторический период, опровергнуть тезис о необратимом усыхании земель древнего орошения Средней Азии. Оказалось, что историческая динамика и упадок оросительных систем определяются прежде всего социальными и политическими, а не природными, факторами — опустошительными войнами, ростом феодальной раздробленности, феодальными усобицами. И именно переживаемый обществом кризис способствовал временному торжеству природы над человеком, запустению культурных земель, наступлению пустыни.

Расширение круга работ по исследованию древней ирригационной сети Хорезма, являющейся жизненно важной основой хозяйства не только для этого региона, но и для Средней Азии в целом на всем протяжении ее исторического развития, выявление динамики функционирования питающих ее древних русел Амударьи и Сырдарьи, исследование древних оазисов на землях древнего орошения — все эти задачи решала Хорезмская экспедиция под руководством Сергея Павловича уже в послевоенные годы. Их реализация стала возможной не только благодаря технической оснащенности экспедиции, применению новых методов, комплексному подходу, но и, как мы теперь бы сказали, человеческому фактору.

Здесь надо сказать о С. П. Толстове — педагоге, учителе. Крупный ученый, личность, человек, влюбленный в свое дело, умевший очень ярко передавать свою увлеченность слушателям, он привлекал к себе молодежь. Созданный им коллектив, членов которого все называют хорезмийцами, стал коллективом единомышленников, главными для них были общая задача и цель. Умение Сергея Павловича направить силы всего коллектива и каждого из его членов в отдельности на решение стоящих перед экспедицией проблем, широкий подход в исследованиях привели к тому, что он сумел подготовить в рамках экспедиции специалистов практически по всем эпохам в истории и археологии Средней Азии. И это обстоятельство, бесспорно, способствовало реализации его обширной научной программы, всегда устремленной в будущее. Последнее ярко подтверждают проводившиеся при нем и продолжаемые его учениками исследования древних русел, их функционирования во времени, которые сопровождались изучением освоения их человеком, систем расселения в зоне их действия. Рассмотрение этих проблем во времени, от эпохи неолита до позднего средневековья, позволило, с одной стороны, выявить огромные площади земель древнего орошения в низовьях Амударьи и Сырдарьи, с другой — четко определить, что они никогда, даже в эпоху расцвета средневекового Хорезма, не осваивались одновременно. И дело тут не только в уровне ирригационной техники. Как бы ни был он высок, источник воды все тот же — Амударья и Сырдарья, и это обстоятельство непременно следует учитывать при новом освоении земель древнего орошения. Освоение это Сергеем Павловичем прогнозировалось давно, и, как известно, Хорезмская экспедиция внесла практический вклад в это дело своими знаниями об исторических этапах этого развития.

Возвращаясь к «Древнему Хорезму», напомним, что именно там были собраны и систематизированы новые данные, свидетельствующие о господстве рабовладельческого уклада в Средней Азии в домусульманское время. Этот тезис был тогда выдвинут на довольно ограниченном круге источников. В наши дни он нашел новое подтверждение при расшифровке дворцового архива Топрак-калы (II—III вв.), проведенной сначала С. П. Толстовым и В. А. Лившицем, а затем продолженной одним В. А. Лифшицем. По предварительным заключениям последнего, слово «рабы» читается на остраконе из раскапываемого сейчас храмового комплекса городища Калалы 2 (IV—II вв. до н. э.), что является самым ранним свидетельством существования этой формы зависимости в Хорезме.

Еще одна крупная историческая проблема, поставленная Сергеем Павловичем, значимость разработки которой сохраняется и в наши дни, — это история полукочевых и кочевых населения скотоводческой периферии оазисов, история взаимоотношений этих двух миров, с глубокой древности (с эпохи поздней бронзы) неразрывно связанных друг с другом. Их экономическая заинтересованность друг в друге, культурные влияния, направленные в ту и другую сторону, более того, наблюдаемое в ряде случаев взаимопроникновение элементов культуры — все эти и многие другие факторы позволяли Сергею Павловичу рассматривать историю Хорезма, историю Средней Азии в тесной взаимосвязи населения двух различных в экономическом плане регионов мира земледельческих цивилизаций оазисов и их степной скотоводческой периферии. Степень перспективности такого подхода подтверждена продолжающимися работами Хорезмской экспедиции в низовьях Сырдарьи, на территории Присарыкамышской дельты Амударьи.

Хотелось бы подчеркнуть, что комплексный характер работ, проводившихся Хорезмской экспедицией под руководством Сергея Павловича и продолжающихся и после него, обеспечил возможность запланированного нами археолого-этнографического исследования, которое должно показать традиционные формы хозяйственного освоения дельтовых областей Амударьи и Сырдарьи, экономическую перспективность использования отдельных областей для нужд орошаемого земледелия и скотоводства. Мы надеемся, что эта работа продемонстрирует немаловажную роль археологии и этнографии в решении задач, связанных с народнохозяйственным строительством. Она же может стать продолжением и сильным воплощением замыслов Сергея Павловича.

Комплексное археолого-этнографическое направление исследований Хорезмской экспедиции, задуманное и осуществленное С. П. Толстовым, предоставило этнографам большие возможности для ретроспективных исследований проблем этногенеза, типов хозяйства, истории общественного строя, материальной, духовной культуры, семейного быта современных народов Средней Азии, а археологам — для исторических реконструкций и исследования эволюции форм общественной организации и семьи в Хорезме, древних традиций национальной архитектуры, анализа древних верований с привлечением материалов по современным пережиткам доисламских верований и т. д.

В кратком слове невозможно охватить все аспекты деятельности С. П. Толстова — археолога и историка, работы руководимой им долгие годы Хорезмской экспедиции.

Мы, сотрудники Хорезмской экспедиции, старались по мере наших скромных сил следовать по пути, намеченному нашим учителем, развивая и углубляя поставленные им проблемы. Работа эта — смысл нашей жизни, которая сложилась для нас интересно и счастливо, и этим мы обязаны Сергею Павловичу Толстову.

* * *

С воспоминаниями о Сергее Павловиче Толстове — ученом, коллеге, учителе, человеке выступили присутствовавшие на заседании товарищи.

С. К. Камалов, председатель Каракалпакского филиала АН УзССР, академик АН УзССР, ученик С. П. Толстова, подчеркнул, что с именем С. П. Толстова связаны многие аспекты развития культуры в Каракалпакии. Приезд С. П. Толстова в начале 1930-х годов в Каракалпакию на многие годы определил поле его научной деятельности. Его исследования вернули многим среднеазиатским народам их древнюю культуру. Сергей Павлович подготовил высококвалифицированные научные кадры для Каракалпакии и других среднеазиатских республик. Его ученики, этнографы, археологи, получали очень много от непосредственного общения с ним, человеком необычайно простым в общении и удивительно умевшим увлечь своими идеями слушателей.

Чрезвычайно важную роль сыграли в экономическом развитии Каракалпакии археологические исследования руководимой им и продолжающей свою работу и после него Хорезмской экспедиции, которая материалами по истории земель древнего орошения оказала помощь современным земледельцам при новом освоении этих земель.

Заслугой С. П. Толстова и его учеников является развитие исторической науки в Каракалпакии. В Каракалпакском филиале АН УзССР в Нукусе открыт кабинет С. П. Толстова. Ученые Каракалпакии стремятся всячески пропагандировать роль С. П. Толстова-ученого-интернационалиста в воссоздании истории и культуры народов Средней Азии.

С. И. Брук, заместитель директора Института этнографии, долгие годы работал вместе с С. П. Толстовым. Он помнит его как человека, наделенного большими досто-

инствами, крупного ученого, который выдвигал подчас удивительные, иногда спорные, но всегда интересные идеи. Сергей Павлович был крупной фигурой в науке и был ей необыкновенно предан — он горел на работе, не щадил себя. За свою не очень долгую научную жизнь он провел огромное количество исследований. Вел он и большую научно-организационную работу, был заместителем главного ученого секретаря Президиума АН СССР и директором двух Институтов — этнографии и востоковедения. С. П. Толстов много сделал для превращения Института этнографии в головной, координирующий развитие этнографической науки в стране. Он был неизменным организатором многих конференций, где его творческая позиция всегда способствовала живому обсуждению крупных научных проблем. Трудно переоценить его усилия по объединению в творческий коллектив многих специалистов, результатом работы которого была 18-томная серия «Народы мира».

В настоящее время институт готовит 2-томное издание избранных трудов С. П. Толстова.

Ю. Ф. Буряков, заместитель директора Института археологии АН УзССР, от имени археологов и этнографов Узбекистана передал слова уважения к памяти Сергея Павловича Толстова — крупного ученого, почетного академика АН УзССР.

«Мое поколение среднеазиатских ученых,— говорит он,— знало Сергея Павловича по его трудам еще задолго до личного знакомства с ним. Время показало, что многие научные идеи С. П. Толстова, основой которых были подчас сравнительно немногочисленные факты, оказались верны, и их продолжают разрабатывать уже в наши дни. По-видимому, здесь сыграла роль удивительная научная интуиция Сергея Павловича.

Его талант ученого и педагога проявился и в том, что он воспитал целое поколение «хорезмийцев», среди которых ученые Москвы и Средней Азии.

Р. Ф. Итс, заместитель директора Института этнографии АН СССР (Ленинград), еще раз подчеркнул, что С. П. Толстов обладал особой способностью выделять истинно талантливых людей и привлекать их к работе. Он был ученый и гражданин, человек, по-большевистски принципиальный, умевший проявить эти качества и тогда, когда его коллегам и товарищам требовалась защита от ложных наветов. Сергей Павлович очень любил свой институт, стремился расширить поле его деятельности. Стремясь широко пропагандировать советскую этнографическую науку, ее достижения, он приложил немало усилий для проведения VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук в Москве в 1964 г.

В. Н. Ягодин, заведующий отделением археологии Института языка, литературы, истории Каракалпакского филиала АН УзССР, ученик С. П. Толстова, сказал, что Сергей Павлович способствовал зарождению исторической науки в Каракалпакии и много сделал для ее развития. Многие историки, археологи, этнографы Каракалпакии являются его учениками. В его трудах помимо всего прочего удивительно ощущается дух первопроходца. Он был чрезвычайно популярен в республике. В. Н. Ягодин встречал в своих поездках простых людей — колхозников, пастухов, которые слышали о С. П. Толстове, а некоторые и знали его. Ученые среднеазиатских республик хранят память о С. П. Толстове. В Каракалпакии предполагается назвать его именем один из совхозов на вновь освоенных землях древнего орошения.

В. А. Никонов (Москва) подчеркнул, что С. П. Толстова отличала принципиальная партийная непримиримость. Это проявилось еще в 20—30-х годах. Тогда же проявилась его страсть ко всему прогрессивному, его умение смотреть в будущее — качества, которые сопутствовали ему на всем его творческом пути исследователя и талантливого научного организатора.

В. Д. Берестов, поэт, член Союза советских писателей, ученик С. П. Толстова, хорезмиец, говорил о необыкновенно привлекательном духовном климате, царившем всегда в Хорезмской экспедиции. Было это благодаря Сергею Павловичу, благодаря созданной им творческой атмосфере, благодаря необыкновенной привлекательности его идей и умению заразить ими окружающих. И даже уже тяжело больной, Сергей Павлович сохранял свою веру в будущее и оптимизм.

М. Г. Рабинович (Москва, Ин-т этнографии) многие годы работал с Сергеем Павловичем, был одно время научным секретарем Института этнографии. Он говорил о необычайной одаренности С. П. Толстова, которую трудно было не заметить. Так, в 32 года он стал профессором, в 35 лет — директором института. Сергей Павлович никогда не замыкался в стенах своего кабинета, у него всегда была велика потребность к научному общению. При этом С. П. Толстов широко делился своими мыслями, идеями, предложениями. Проводимые им заседания были для многих вторым университетом.

Ю. А. Рапопорт (Москва, Ин-т этнографии), хорезмиец, всегда воспринимал Сергея Павловича как солдата партии, бойца науки. Несомненно, лишь отчаянная смелость и воля позволили С. П. Толстову провести за несколько предвоенных лет невероятные по объему и научному значению исследования в пустынях Приаралья. Они проводились на пределе человеческих возможностей.

Сергей Павлович мало рассказывал о боях, в которых участвовал во время Отечественной войны, и лишь позднее, в книге о людях Московского университета-участниках войны, мы прочли о том, как он выводил из Вяземского окружения остатки своего подразделения. Сергей Павлович рассказывал, что еще в детские годы он решил стать борцом за свободу колониальных народов, и это предопределило его приход в этнографию. Здесь уместно сказать, что всю жизнь С. П. Толстов оставался убежденным и искренним интернационалистом.

Сергей Павлович специально ничему нас не учил, учили его книги и пример. Разумеется, нельзя научить таланту и характеру. Но мы — ученики Сергея Павловича Толстова. И когда мне сказали, что в опубликованной нами книге о Топрак-кале слышен отзвук голоса и стиля С. П. Толстова, это было для нас величайшей похвалой.

Б. В. Андрианов (Москва, Ин-т этнографии), хорезмиец, сказал: Мы храним в себе живой образ С. П. Толстова — ученого, человека, который умел делать все. Поиск нового приводил его к постановке и решению огромных проблем. Он стоял у истоков применения аэрометодов в археологических исследованиях в нашей стране. Исследование с их помощью огромных территорий Южного Приаралья привело не только к открытию множества новых памятников, но позволило по-новому осветить проблемы палеогеографии региона, этапы и характер освоения его человеком, историю развития здесь орошаемого земледелия. Неизменно присущая ему гражданственность способствовала реализации полученных возглавляемой им Хорезмской экспедицией знаний о землях древнего орошения в практике их современного освоения. Кроме того, в 1961 г. под его председательством при Президиуме АН СССР была создана комиссия по использованию данных исторических наук для практики народнохозяйственного строительства в СССР, деятельность которой продолжается по сей день.

Т. Г. Оболдуева, выступая от имени Ферганской экспедиции Государственного Эрмитажа, отметила талант С. П. Толстова-педагога, создавшего группу прекрасных исследователей, продолжающих его дело, и подчеркнула, что школа С. П. Толстова отличается широким размахом археологических работ, привлечением к участию в них различных специалистов, тщательной обработкой материалов и отличными публикациями.

А. С. Кесь (Москва, Ин-т географии АН СССР), геоморфолог, более 20 лет участвовавшая в работах Хорезмской экспедиции, указала, что С. П. Толстов был и хорошим географом. Он одним из первых начал проводить и пропагандировал комплексный подход в решении исторических проблем. Исследования истории функционирования древних русел Амударьи и Сырдарьи, освоения зоны их действия человеком в разные исторические периоды были начаты по его инициативе, и под его руководством была создана концепция развития этих процессов. С. П. Толстова отличали необычайно широкий подход к исследуемым проблемам, огромная научная эрудиция, талант. Общение и работа с ним были необыкновенно интересны и чрезвычайно обогащали.

НА СРЕДНЕАЗИАТСКО-КАВКАЗСКИХ ЧТЕНИЯХ

21—27 апреля 1987 г. в Ленинградской части Института этнографии АН СССР состоялись очередные Среднеазиатско-кавказские чтения, посвященные столетию со дня рождения И. И. Зарубина. В них приняли участие сотрудники Института этнографии (ИЭ), Государственного Эрмитажа, Ленинградского отделения Института археологии АН СССР (ЛО ИА), Государственного музея этнографии народов СССР (ГМЭ), Ленинградского государственного университета (ЛГУ), других научных учреждений Ленинграда, а также научных центров Средней Азии и Кавказа. Было заслушано более 30 докладов, посвященных этнической и этносоциальной истории, традиционной и современной бытовой культуре, а также духовной культуре народов Среднеазиатско-Кавказского и Кавказского регионов.

Открывая выступления, Р. Ф. Итс (ИЭ) отметил, что проведение чтений позволяет оперативно ознакомиться с основными направлениями текущих историко-этнографических исследований в нашей стране, проблемами этнографического изучения населения

Средней Азии и Кавказа. Чтения дают возможность широко обсудить новые гипотезы, сделать первые обобщения и подвести итоги научных изысканий.

— Первые доклады были посвящены памяти И. И. Зарубина. Р. Р. Рахимов (ИЭ) рассказал об этнографической деятельности И. И. Зарубина — крупного исследователя народов Средней Азии, ученого, собравшего и обобщившего богатейший материал по этнографии, лингвистике, фольклору горных и равнинных таджиков. З. А. Розенфельд (ЛГУ) в докладе «Профессор И. И. Зарубин как востоковед-педагог» подчеркнул его роль в становлении научного изучения таджикского языка. И. М. Стеблин-Каменский (ЛГУ) рассказал о первой поездке И. И. Зарубина на Памир в 1914 г. В. Н. Кисляков (ИЭ) выступил с сообщением о работе И. И. Зарубина в Музее антропологии и этнографии при Российской Академии наук, где многие годы он возглавлял Отдел мусульманских народов Средней Азии (с 1923 г. — Отдел Передней и Средней Азии).

Вопросы этнографии современности были рассмотрены в ряде выступлений. О. М. Бронникова (ИЭ) охарактеризовала современную этноязыковую ситуацию группы казахов, проживающих в Западной Сибири. С. И. Илюшенко (ГМЭ) рассмотрел этнокультурные процессы у киргизов Джиргаталя (Таджикистан) за последние 30 лет. На материалах этносоциологического опроса населения Юго-Осетинской автономной области было построено исследование Д. Д. Бекоевой (Цхинвали) этнических предпочтений в нормативной культуре осетин. Об опыте генеалогического исследования семьи персидских евреев в Средней Азии рассказал И. Б. Котлер.

На чтениях освещались вопросы этнической и социальной истории народов. А. В. Гадло (ЛГУ) на основании письменных источников, данных эпиграфики и сфрагистики впервые охарактеризовал Тмутараканское княжество XI в. как адыгское этносоциальное образование, возглавляемое русской княжеской династией. В. П. Курылев (ИЭ) обратился к вопросу о земельной собственности при феодализме в связи с различием естественного плодородия земли; он высказал соображение, что даже в тех странах, где в феодальный период имелись свободные земельные пространства, всегда шла борьба за овладение и пользование лучшими из них, и, таким образом, наличие свободных земель не оказывало существенного влияния на развитие феодальной земельной собственности. В докладе Ч. Язлыева (Ашхабад) показана эволюция древней социальной организации «атлык» у туркмен. О структуре верховной власти в государственных образованиях Северного Кавказа говорил Ф. Х. Гутнов (Орджоникидзе). Ю. Ю. Карпов (ИЭ) проследил генетическую связь традиционного социального института «кор» у цезов (Западный Дагестан) с местными формами института мужских союзов. Э. Х. Панеш (ИЭ) отметила особенности традиционной военной организации адыгов в условиях социальных изменений конца XVIII — начала XX в. Семейно-бытовой обрядности посвящали доклады Х. А. Даниэлова (Душанбе) и Ф. Д. Люшкевич (ИЭ). Ф. Д. Люшкевич показала, что системный подход к изучению семьи среднеазиатских народов обнаруживает несостоятельность некоторых сложившихся в науке теоретических установок, в частности определение термина «калым» в значении выкупа за невесту. Х. А. Даниэлова отметила, что свадебные обряды у среднеазиатских евреев претерпели значительные изменения с середины нашего столетия, однако ряд традиционных обрядовых действий сохраняется до настоящего времени. Л. З. Кунижева (Черкесск) сообщила о календарных обрядах, связанных с подготовкой и проведением весенней пахоты у абазин, завершающейся праздником окончания пахоты «нып».

Р. Р. Рахимов (ИЭ) подчеркнул прогрессивную роль мактаба как школы народной грамоты в противовес распространенной точке зрения об исключительно религиозных целях начального обучения таджиков.

На чтениях рассматривались также вопросы материальной культуры. Т. Г. Емельяненко (ГМЭ), используя материалы коллекции ГМЭ, определила шелкоткацкие центры, охарактеризовала в целом ассортимент продукции среднеазиатских ткачей и выделила локальные особенности некоторых видов тканей конца XIX — начала XX в. З. А. Широкова (Душанбе) рассмотрела архаический головной убор женщин Северного Таджикистана, схожий с кимешеком казахов и каракалпаков. В. Р. Янборов (ГМЭ) охарактеризовал туркменскую конскую упряжь по материалам фондов этнографических музеев Ленинграда. И. М. Шаманов (Черкесск) поставил вопрос о возможности исторической интерпретации традиционного молочного хозяйства каракалпакского, кавказско-субстратного, этноэндемичного и агроиндустриального.

Г. Н. Симakov (ИЭ), изложив основные направления изучения охоты с ловчими птицами в Средней Азии и Казахстане, обратил внимание на то, что эта область культуры и народного быта является сложным синкретическим явлением, всестороннее изучение которого даст возможность уточнить и расширить знания о традиционном хозяйстве, социальном устройстве, религиозных воззрениях и военном деле.

Ставились также вопросы изучения народных идеологических представлений. Г. Х. Кушнарeva (ЛО ИА) исследовала культ быка — астрального божества древнего населения Кавказа, связанного с культом плодородия, и провела параллели с пелонеазиатским и малоазиатским миром. В. В. Кривицкий (Эрмитаж) рассказал об одной из находок казбекского клада — бронзовом литом предмете в виде фаллической жупитур (VI—V вв. до н. э.). По мнению докладчика, данный предмет имел определенный смысл, связанный с культом плодородия, и мог быть завершением посоха, являясь одновременно символом сакральной власти. Говоря об осетинском поминальном обряде «зардаваран», К. К. Кочиев (Цхинвали) трактует его как пережиток древнего обряда, восходящего к идее о посмертном превращении в тотемное животное. А. В. Ко-

новалов (Ленинградский музей истории религии и атеизма) проанализировали влияние ислама на традиционную культуру казахов, причем эту связь автор связывает в первую очередь с полукочевым и кочевым образом жизни; большое значение имело также наличие родоплеменных компонентов в социальной организации казахского общества. Н. Ж. Шаханова (ИЭ) привела новые материалы по историческим верованиям южных казахов, обрядовой практике, атрибутике шаманской болезни. Р. Х. Керейтов (Черкесск) проследил на основе текстов народных песен в месяц «ораз» этнокультурные связи ногайцев с народами Средней Азии, Кавказа, провел некоторые аналогии со славянским миром.

Л. И. Смирнова (ИЭ) выступила с сообщением об этнографических исследованиях, выполненных во время его пребывания на Кавказе в 1920-1930 годах и представляющих собой ценный источник для этнографического изучения народов Кавказа. Е. А. Окладникова (ИЭ) в докладе «Колесницы Алтае-Казахстана (по материалам петроглифов)» провела функциональный и семантический анализ изображений колесниц (одного из универсальных сюжетов наскального искусства), выявила хронологические и этнокультурные особенности.

Прослушанные доклады вызвали большой интерес и оживленную дискуссию у участников чтений. Подводя итоги работы конференции, В. П. Курылев отметил высокий теоретический уровень представленных докладов, расширение круга участников и направлений исследований по этнографии народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа.

О. М. Бронин

ДЕВЯТЫЕ МАКЛАЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ

Ежегодно в середине апреля в Ленинградской части Института этнографии АН СССР проводятся Маклаевские чтения, все более завоевывающие признание у специалистов по истории и культуре народов Азиатско-Тихоокеанского региона. На чтениях можно сделать сообщение о новых теоретических разработках, выполненных на территории данного региона, доложить предварительные результаты исследований.

В 1987 году, как и на предыдущих конференциях, прозвучали доклады, осветившие некоторые эпизоды жизни и деятельности Н. Н. Миклухо-Маклая.

Е. В. Говор (Москва) рассказала о ранее неизвестных фактах пребывания Н. Н. Миклухо-Маклая в 1886 и 1887 гг. в Одессе, Ливадии, Николаеве, Киеве. Историком послужили сообщения местной и центральной прессы тех лет¹.

Д. Д. Тумаркин (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) сообщил о встречах с родственниками Н. Н. Миклухо-Маклая, живущими в настоящее время в Финляндии. Они рассказали об истории своего рода, уходящего, по их словам, корнями во времена Петра I.

Б. П. Полевой (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград) сделал сообщение, неопубликованное, трудно читаемое черновике письма Н. Н. Миклухо-Маклая академику Карлу Бэру, в котором он летом 1871 г. уведомлял о своей предстоящей поездке на о. Новая Гвинея на корвете «Витязь». Черновик обнаружен в Ленинградском отделе Архива АН СССР. Б. П. Полевой выдвинул план поиска писем Н. Н. Миклухо-Маклая в недавно найденной в Гессене (ФРГ) большой коллекции писем, адресованных К. Бэру.

Е. А. Киселева (Педагогический ин-т, Курск), основываясь на архивных материалах Центрального государственного архива древних актов (ЦГАДА) и Архива внешней политики России (АВПР), затронула проблему отношения к Н. Н. Миклухо-Маклаю его друзей и недругов. Письма в архивах раскрывают такие черты личности Маклая, как способность жертвовать собой во имя интересов науки, строгая принципиальность, глубокое понимание интернациональности науки.

Т. К. Шафрановская (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград) рассказала о китайском дневнике Е. Е. Левенштерна, участника первой русской кругосветной экспедиции И. Ф. Крузенштерна. Материалы о Китае занимают 40 листов дневника, принадлежащего в ЦГА ЭССР, в г. Тарту, и подразделяются на подробные сведения о торговле с Кантоном и о морских разбойниках. Кроме того, Левенштерн записывал различные истории, услышанные им от очевидцев. Несомненно, что записи о торговле России с Южным Китаем являются ценным историческим источником, так как в отечественной историографии не сохранилось подобных материалов начала XIX в.

Сообщение Е. С. Соболевой (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград) о захвате русского крейсера «Разбойник» весной 1893 г. на о. Тимор основано на материалах Центрального государственного архива ВМФ СССР. Заметки о Купанге, центре голландских владений на Тиморе, тонкие наблюдения о селении Ларантука на о. Флорес и порте Макаassar сделаны в тот период, когда подобная информация в прессе была весьма скудна. Беспрецедентное плавание крейсера через плохо изученный бурный пролив Сапи свидетельствует о высокой выучке русских моряков.

¹ См. Говор Е. В. К истории пребывания Н. Н. Миклухо-Маклая на Юге России (настоящий номер журнала).

А. Я. Массов (Ленинградский кораблестроительный ин-т) снова обратился к материалам о заходе в 1886 г. на Берег Маклая русского клипера «Вестник»². Приведены сообщения о быте белых поселенцев, их хозяйственной деятельности, отношениях с аборигенами.

К. Ю. Бем (Ин-т востоковедения АН СССР, Москва) остановился на судьбе бывшей германской колонии Новая Гвинея после того, как она отошла к Австралии. Автор подчеркнул, что австралийцам не удалось ликвидировать германское влияние в северо-восточной части острова: в 1920—1930-х годах там продолжали действовать немецкие духовные миссии, по-прежнему в Германию вывозили золото. Германское правительство предпринимало активные шаги и для формального возвращения своей бывшей колонии: в стране велась пропаганда в пользу такого возвращения, использовались каналы Лиги Наций и т. п.

Н. И. Новикова (Музей антропологии при НИИ антропологии МГУ, Москва) рассказала о двух коллекциях, собранных Э. Клементом во время путешествия в Австралию в конце 90-х годов XIX в. Коллекция № 54 по Западной Австралии (47 предметов) была куплена Музеем антропологии в 1900 г., № 241 по Северо-Западной Австралии (61 предмет) поступила туда в 1948 г. из Московского высшего художественно-промышленного училища. В них представлены орудия труда, оружие, утварь, одежда, украшения, предметы культа, образцы съедобных растений, краски для раскрашивания тела. В письмах собирателя есть описания некоторых предметов.

К. Ю. Мешков (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) привлек внимание к вопросу о возможных связях между о. Пасхи и древней Японией, указав на некоторые параллели в языке и культуре.

И. К. Федорова (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград) проанализировала фонетический строй и лексику рапануйского языка, показав их чисто полинезийский характер, подчеркнув отсутствие в них иноязычных элементов.

Н. А. Бутин ов (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград), рассмотрев концепции родства у ряда народов мира, отметил, что для общинно-родового строя характерно родство по еде, по пище («родство по кормлению»). В отличие от родства по рождению («по крови»), определяющего права и обязанности между родственниками (а кормление и общая еда — это только часть их), у папуасов племен бонгу, форе, мелпа и др. права и обязанности, наоборот, создают родство типа «нгамы», «кагиса», «копонг» (букв. «родство по кормлению»). Имеется много примеров того, как в современных индустриальных обществах родство по кормлению, не совпадая с родством по рождению, также выступает на первый план.

Доклад В. Р. Кабо (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) «Модель мира в традиционных представлениях аборигенов Австралии» был построен на материалах беседы с известной австралийской поэтессой аборигенкой Кэт Уокер, посетившей Советский Союз в 1986 г. В докладе показано, что первоначальная система представлений о мире возникает на основе восприятия человеком своего места в первобытной общине.

Я. В. Чеснов (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) в докладе «Миф о письменности и об обретении этнического облика» рассмотрел структуру примерно 30 версий мифа бесписьменных народов Евразии о том, что у них некогда существовала письменность, но впоследствии была утрачена.

М. В. Станюкович (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград) проанализировала подборку филиппинского культурологического журнала «Кинаадман» («Мудрость»), с 1979 г. издаваемого на архипелаге. Тематика издания — филиппинская традиционная культура, история, литература, отчасти вопросы социологии и образования. Наибольшее внимание издателей и сотрудников этого католического журнала привлекают этнография, фольклор, религиозная и церковная жизнь.

А. К. Оглоблин (ЛГУ) прокомментировал сообщение об утверждении на V конференции литераторов Индонезии, Малайзии, Брунея и Сингапура в Уджунг-Панданге (Индонезия) нового термина «нусантарский язык». Это общее неофициальное название литературных вариантов малайского языка, носящих разные официальные названия (индонезийский, малайзийский, малайский) и призванных укреплять сплочение различных этносов в соответствующих государствах. «Нусантарский язык» как общее культурное достояние указанных стран является важнейшим литературным языком Юго-Восточной Азии, и общее число его носителей постоянно возрастает.

М. Ф. Чигринский (Всесоюзное географическое о-во, Ленинград) обратился к первым китайским публикациям по о. Тайвань. Наряду с общепризнанным описанием аборигенов Тайваня в «Суйшу» («Истории династии Суй») имеются сведения о них в более древнем источнике III в. н. э. «Линьхай Шуйтуджи» («Описание земель и вод Линьхая»). Японский историк и этнограф Ино Канори считает, что приведенное там описание Ичжоу («Острова дикарей») является описанием Тайваня. Сравнение этнографической картины в «Суйшу» и «Линьхай Шуйтуджи» показывает, что речь идет, вероятнее всего, об одном и том же народе, т. е. аборигенах Тайваня, известных в литературе над названием гаошань.

Н. З. Климова (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград) остановилась на новых явлениях в системе ритуального обмена «кула».

В заключение Д. Д. Тумаркин информировал присутствовавших об итогах советской выставки «Сокровища культуры народов Океании», работавшей в Хельсинки с

² Эти материалы впервые были проанализированы Д. Д. Тумаркиным. См.: Соболева Е. С. Маклаевские чтения (VI—VIII) // Сов. этнография. 1987. № 6. С. 137—140.

23 января до 22 марта 1987 г., и о международном симпозиуме «Культура и история в бассейне Тихого океана», приуроченном к этой выставке³.

Следующие, X Маклаевские чтения состоятся в середине апреля 1988 г., в год 100-летия со дня смерти Н. Н. Миклухо-Маклая.

Е. С. Соболев

³ Об этом подробнее см.: *Тумаркин Д. Д.* Выставка «Сокровища культуры народов океании» // Сов. этнография. 1987. № 6; *Шнирельман В. А.* Международный симпозиум «Культура и история в бассейне Тихого океана» // Сов. этнография. 1987. № 6.

КОНФЕРЕНЦИЯ МОЛОДЫХ ФОЛЬКЛОРИСТОВ

«Этномузыказнание — наука молодая и молодых» — так вкратце можно обозначить замысел XV научно-практической конференции фольклористов, проходившей с 21 по 24 апреля 1987 г. в Научно-исследовательском отделе Ленинградского государственного института театра, музыки и кинематографии (ЛГИТМиК) им. Н. К. Черкасова.

Организованная совместными усилиями Сектора фольклора Института и Всесоюзного научно-методического центра народного творчества и культурно-просветительской работы (ВНИЦ НТ и КПР), конференция собрала молодых фольклористов из многих городов страны. Возникнув по инициативе фольклористов ЛГИТМиК с целью выявления и воспитания научных кадров и став за 15 лет своего существования традиционной¹, конференция с 1987 г. приобрела статус Всесоюзной. На апрельскую конференцию приехало около двухсот человек из всех союзных республик. В работе конференции принимали участие научные работники, преподаватели, аспиранты, студенты (музыковеды, филологи, этнографы), культпросветработники, а также подлинники и вторичные фольклорные ансамбли и исполнители-солисты.

Нынешняя конференция, как и предыдущая, была посвящена проблемам народного музыкального исполнительства. В первый день были зачитаны доклады по вокальному исполнительству в фольклоре. Доклады второго дня касались вопросов традиционного инструментального исполнительства. Отдельно, на третий день конференции, рассматривались проблемы фольклоризма — разнообразных вторичных форм бытования народных традиций. На четвертый, завершающий день было дополнительно заслушано несколько докладов по аутентичному исполнительству и состоялось закрытие конференции. Каждый из четырех дней включал устные, стендовые доклады и концертную программу. Многие доклады вызвали острые дискуссии. Ряд сообщений был снабжен яркими музыкальными иллюстрациями, а некоторые докладчики наглядно подтверждали отдельные положения собственным исполнением. За четыре дня конференции состоялось семь пленарных заседаний, на которых был зачитан 41 доклад. В пленарный выступило более восьмидесяти человек. Вступительное слово на открытии конференции произнес И. И. Земцовский. Заседания вели ученые из разных городов страны: В. А. Лапин, И. И. Земцовский, И. В. Мациевский (все — Ленинград), Р. Ф. Зелинский (Петрозаводск), А. С. Кабанов (Москва), А. И. Рахаев (Нальчик), Г. С. Чайковский (Кишинев). На закрытии выступили сотрудники сектора фольклора НИО ЛГИТМиК И. И. Земцовский, В. А. Лапин, И. В. Мациевский и заведующая отделом народного творчества ВНИЦ НТ и КПР Б. М. Малицкая, вручившая дипломы Министерства культуры СССР исполнителям и организаторам конференции.

Значительная часть прозвучавших на конференции докладов и сообщений касалась собственно практики народного музицирования. На разноэтническом материале были представлены самобытные исполнительские традиции (многие из них — в Ленинграде впервые): русское многоголосие в Башкирии (М. Родителява, Уфа); исполнительское искусство туркменских дутаристов (О. Аннанепесов, Ашхабад) и бахши (М. Гапуров, Ашхабад); традиционное скрипичное исполнительство молдаван (И. Пэкурару, Кишинев); вокальное исполнительство адыгов (Т. Блаева, Нальчик); музыкальный фольклор среднеазиатских евреев (Х. Даниэлова, Душанбе); чехов из Волины (В. Логвин, Ровно); исполнительство в религиозной обрядности мусульман (И. Хисамутдинов, Уфа).

На конференции активно обсуждалась проблема исполнительского стиля в музыкальном искусстве устной традиции. Так, в докладе А. Мозиаса (Ленинград) шла речь о музыкально-психологическом взаимодействии участников народно-песенного ансамбля. Выявлению факторов формирования индивидуального исполнительского стиля в традиционной инструментальной ансамблевой музыке белорусов был посвящен доклад А. Скоробогаченко (Минск). Актуальность изучения певческого стиля казачьих народных профессионалов в аспекте взаимодействия традиционного и индивидуального подчеркнула Д. Амирова (Ленинград).

¹ Информацию о предыдущих конференциях см.: *Излева Л. М., Лапин В. А.* Ежегодные конференции памяти А. А. Горковенко // Актуальные проблемы современной фольклористики Л., 1980. С. 209—210; *Советская музыка.* 1986. № 8. С. 96 (замечка М. Г. Хрущевой).

В ряде докладов содержалась интересная информация об обрядово-песенном исполнении в локальных белорусских и украинских традициях. Так, И. Белосветова (Киев) охарактеризовала исполнительский прием гуканья в обрядовых песнях Чернигово-Сумского Полесья, Л. Зыкова и Н. Лежнева (Минск) сообщили об особенностях исполнения календарных песен в Белорусском Поозерье. Ж. Краснова (Ленинград) проанализировала многоголосное исполнение свадебных песен традиционными ансамблями русско-белорусского пограничья; особое внимание в нем было уделено малоизученной проблеме гетерофонии.

Во многих выступлениях говорилось об отражении исполнительских закономерностей в традиционной народной эстетике и теории. Однако лишь доклад В. Бендорфа (Рига) был специально посвящен латышским песням, в текстах которых содержатся сведения о специфических особенностях и приемах исполнения дайн.

Изучение исполнительства позволяет выявить истоки формирования отдельных жанрово-стилевых направлений народной музыки. Историко-генетические аспекты исполнительской проблематики были затронуты Б. Казгуловым (Ленинград) и В. Альбинским (Пермь). Первый докладчик говорил о некоторых принципах инструментального переинтонирования песенного материала в южно-казахстанской домбровой традиции, второй — о взаимодействии вокального многоголосия с гудощным исполнительством в традиции Верхнекамья. Традиционному вокально-инструментальному исполнительству специально посвящали свои выступления Ф. Челебиев и А. Ромодин (оба — Ленинград). В докладе Ф. Челебиева «Песни и танцы Кёр-оглы» содержался анализ двух ветвей азербайджанского вокально-инструментального эпического творчества: ашигских песен о Кёр-оглы и инструментальных мелодий, исполняющихся ансамблями зурначей (две зурны и два ударных). В этих народных военных маршах отразилось исторически засвидетельствованное участие музыкантов в сражениях и традиционных военных ритуалах. Доклад иллюстрировали музыканты из Кельбаджарского р-на Азербайджанской ССР: ашиг Фирудин Наджафов и зурначи Салман Мирзоев. А. Ромодин рассмотрел некоторые особенности исполнительства и уникальные обрядовые типы вокально-инструментального музицирования Поозерья (русско-белорусское пограничье).

В некоторых выступлениях обозначилась проблема реконструкции аутентичных фольклорных текстов. Так, Т. Рудиченко (Ростов-на-Дону) выявила принципы воссоздания подлинных вариантов песен донских казаков на основе анализа фактурных закономерностей их традиционной исполнительской интерпретации. Оригинальный метод реконструкции утраченных традиций литовских *сугартинес* посредством вторичного исполнительского возрождения их синкретичного вокально-хореографического контекста предложила Д. Рачюнайте (Вильнюс). Интересным опытом реконструкции исполнительского общения на деревенских собраниях молодежи Поозерья поделилась И. Ромодина (Ленинград). Реконструкции проводились собирательницей непосредственно в экспедиционных условиях.

В совместном выступлении А. Никаноров (Петрозаводск) и М. Тимофеева (Новгород) информировали собравшихся о современном состоянии исландской и новгородской традиции исполнения колокольных звонов. Б. Яремко (Ровно) изучил исполнительскую аппликацию бойковско-гуцульских музыкантов-флейтистов, играющих на *пыщавке* и *фрилке*.

К. Шумов (Пермь) охарактеризовал современные записи народной несказочной прозы северного Прикамья и Верхнекамья как источник информации по народному инструментальному исполнительству (бытование, способы игры, принципы изготовления).

Заключительный день конференции, отмеченный особо оживленными дискуссиями, был посвящен проблемам фольклоризма. Докладчики В. Жук (Пермь), О. Герасимов (Июшкар-Ола), Т. Калужникова (Свердловск), С. Купченко (Кишинев), Л. Сальманова (Уфа) касались злободневных проблем вторичного фольклорного исполнительства, опыта и принципов деятельности молодежных ансамблей в разных городах и республиках страны.

Вопросам реставрации народных музыкальных традиций в современной жизни, в том числе и в условиях города, были посвящены доклады А. Кабанова, И. Шелестовой (Ростов-на-Дону), Л. Бойцовой и В. Федько (оба — Ленинград). Затрагивались и проблемы современного бытования фольклора в различных условиях: на традиционной молдавской свадьбе (С. Бадржан, Кишинев), в сельской самодеятельности (М. Екимов, Курган; Д. Настевич, Алсунга, ЛатвССР). Об использовании народно-педагогических исполнительских методов в детском музыкальном воспитании рассказали В. Каневский (Москва) и З. Махмудова (Ташкент).

Во время конференции состоялось пять этнографических концертов. Выступления проходили в следующем порядке: 1) традиционное искусство Средней Азии, Казахстана и Закавказья; 2) украинская народная музыка; 3) русский музыкальный фольклор. На четвертый день состоялись два концерта. В программу первого вошли выступления вторичных молодежных ансамблей. На заключительном концерте конференции выступили подлинные народные исполнители.

Во время первого, «восточного» концерта слушателям открылся мир утонченного камерного инструментализма Туркмени в интерпретации дутариста Ораза Аннапеева. Виртуозный стиль продемонстрировали опытный киргизский комузчи Фахритдин Бажков и молодой казахский домбрист Респамбет Рсдаулетов. В их исполнении прозвучали инструментальные произведения выдающихся народно-профессиональных музыкантов. Философский мир классических азербайджанских мугамов открыл слушателям тарист Фаик Челебиев. Азербайджанские аутентичные исполнители познакомили аудиторию с красочным ашигским пением и традицией ансамблевого музицирования (состав

инструментального ансамбля — зурначи и исполнители на ударных инструментах. Открытием для многих стал азербайджанский традиционный кукольный театр «Арасы» — синкретичное музыкально-пластическое действо с калейдоскопическим плетением различных форм фольклорного искусства.

Программа второго концерта включала в себя выступления трех украинских этнических коллективов. Первый — ансамбль из села Шаривка Валковского р-на Харьковской обл. — представлял этнографическую группу слободского казачества; второй — ансамбль села Барыш Бучачского р-на Тернопольской обл. Украинской ССР — инструментального ансамбля «Троица музыка». В его состав входят три скрипача, баллист, баянист, музыкант, играющий на *басоле* (народной виолончели), и исполнители на ударных (бубне, барабане) — народные профессионалы, постоянные участники традиционных свадеб. Третий ансамбль — 10 черноморских казаков (потомки запорожских) из колхоза им. С. М. Кирова станицы Ленинградской Краснодарского края, опытные исполнители, поющие вместе с юношеских лет. Репертуар ансамбля включает около 200 песен (обрядовые, лирические, исторические, шуточные) и причитания.

В третьем концерте приняли участие русские фольклорные исполнители: ансамбль донских казаков хутора Елкин Богаевского р-на Ростовской обл. и народные исполнители из с. Красный Зилим Архангельского р-на Башкирской АССР. Первый запомнился ярким исполнением казачьих песен. Коллектив русских переселенцев из Горнозаводской зоны Башкирии состоит из девяти замечательных песенников. Они представляют этнографическую традицию, которая будучи надолго «законсервирована» в силу исторических причин, сохранила целый ряд исполнительских особенностей русского народного многоголосия. Это в первую очередь искусство переплетения голосов в ансамбле при ярко выраженной индивидуальной вариационно-орнаментальной изложении каждого голоса; подчас предельно острое общее звучание при изысканном выразительном мягком звуковедении и тембре отдельных голосов.

Замечательные реконструкции разноэтничного фольклорного материала представили перед аудиторией в сценических трактовках вторичных молодежных ансамблей. Ансамбль Пермского университета (руководитель — В. Альбинский) показал, в частности, образцы пермской народной сказочной прозы. Новгородский ансамбль (под руководством М. Бурьяк) сценически возродил русскую народную драму «Лодка», заставив участников коллектива в экспедициях по Новгородской обл. Исполнители Каунасского детского фольклорного ансамбля (под руководством В. Стулги) выступили с цельной композицией, составленной из детских литовских народных игр. Музыкальные для грузинской фольклорной традиции типы женского ансамблевого пения — плотили молодые этномузыковеды Тбилисской консерватории (руководитель — Э. Ираклидзе). Среди других премьер конференции — выступление флейтиста Мирона Бичука, фольклорного ансамбля Ровенского института культуры (под руководством В. Павлюка), певицы Зинаиды Болбочану (Молдавская консерватория), исполнительницы на кобызе Шолпан Рауандиной (Алма-Атинская консерватория).

Во многих докладах конференции содержался призыв к укреплению научных контактов между этномузыковедами, фольклористами-филологами, этнографами.

Конференция в целом показала, что на многие вопросы своей науки этномузыка может ответить, обратившись к изучению народного музыкального исполнительства. Глубина проникновения в фольклорный материал находится в прямой зависимости от постижения искусства этнофоров. Поэтому трудно переоценить участие в конференции фольклорных исполнителей.

Традиция проведения в Ленинграде всесоюзных ежегодных молодежных конференций по этномузыкальному знанию решено продолжить, а на основе двух последних конференций подготовить сборник статей.

Д. Ж. Амирова, А. В. Ромо

КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

В 1986 г. группа студентов филологического факультета Кишиневского государственного университета им. В. И. Ленина в количестве 15 человек под руководством Р. А. Богомольной и В. Д. Чернелева проходила фольклорную практику в Дрокиевском и Бричанском районах МССР. Здесь, как и по всей Молдавии, рядом с молдавскими расположены русские и украинские села. Население этих сел смешанное: в них живут русские, молдаване и украинцы. В Дрокиевском районе работа велась в селах Згурица, Баронча, Мичурино, Первомайское; в Бричанском — в Белявинцах и Медвеже.

Поскольку во всех селах, за исключением Медвежи, фольклорные экспедиции ранее не проводились, целью практики было изучение современного устно-поэтического репертуара русского и украинского населения. Записано 487 фольклорных материалов, в том числе песен 185 (русских 117 и украинских — 68), частушек — 21, сказок (в основном волшебных) — 1, преданий — 5, произведений календарной поэзии — 17, малых фольклорных жанров (пословиц, поговорок, загадок) — 1. Описан также свадебный обряд.

Изучение устно-поэтического репертуара в исследованных селах показывает, что

повсюду происходит активный процесс создания общего песенного фонда, и в первую очередь за счет песен советских поэтов и композиторов.

Устно-поэтический репертуар — явление сложное. В нем наряду с современными произведениями в той или иной мере сохраняются и традиционные. Так, в украинских селах записано много старых русских солдатских песен. Среди них: «Эх да ты, калинушка», «Солдатушки — бравы ребятушки», а также песни гражданской войны («Не вейтеся, чайки, над морем», «По уральским горам и долинам» и др.).

Записаны также баллады о двух героях («Закатилось солнышко за темные леса»), действие которых приурочено к Великой Отечественной войне: «Ще-й со сорок первого годика, как началась война». В украинских селах она, как и вышеназванные песни, исполняется на русском языке, и только в диалоге героев появляются украинизмы. Здесь зафиксированы и хорошо сохранившиеся, полные варианты многих старинных украинских песен, преимущественно лирических, а также баллад. Среди них и такие широко известные баллады, как о дочке-пташке и «Тополя», и малоизвестные, например, баллада о встрече рыбака с русалкой, которую сгубил «мачухи сынок» (с. Заурица, исп. Химич Е. М., 72 г.). Активно бытуют в украинских селах и частушки, в первую оче-

редь лирические. Во всех украинских селах поют такие общерусские песни, как «Ой, да ты, калинушка», «Ой, мороз, мороз», «Гуси», «Я по бережку похаживала» и др.

В украинских селах в отличие от русских старожильческих, населенных потомками старообрядцев, довольно хорошо сохранился календарный обрядовый фольклор. В них записано 14 колядок и 3 варианта «Маланки» (с. Мичурино, бывшее Диковод), исполнявшихся 31 декабря. Этот обряд сходен с Колядой. Дети ходят по хатам и поздравляют хозяев с Новым годом. Раньше колядовали (М. И. Калараша, 76 лет) и на жатве: женщины вязали первый сноп, садились на него и пели: «Шандрик-мандрик, дай ложку каши» (М. И. Калараша, с. Згурица).

Среди исполнителей песен много сравнительно молодых людей и людей среднего возраста. В с. Мичурино, например, доярки Н. И. Струль (36 лет) и М. Н. Максим (45 лет) организовали хор народной песни, в репертуаре которого произведения украинского, русского и молдавского фольклора и современные советские песни.

Собранные материалы хранятся в фольклорном архиве кафедры русской и советской литературы Кишиневского государственного университета.

Р. А. Богомольная

* * *

В июле — августе 1987 г. кафедра этнографии, историографии и источниковедения истории СССР Омского государственного университета провела очередной полевой сезон Сибирской историко-этнографической экспедиции. В рамках выполнения комплексной программы «Сибирь» было организовано этносоциологическое обследование ряда народов Западной Сибири — шорцев, селькупов, русских, украинцев, чувашей, латышей и эстонцев.

В работе экспедиции, возглавляемой Н. А. Томиловым, участвовало более 50 человек — сотрудников кафедры и студентов исторического факультета ОмГУ. Основная задача экспедиции — сбор опросных листов. Изучались также история селений, традиционная и современная материальная культура, календарная и семейная обрядность. В районных отдела-

ниях «Союзпечати» собирались сведения о подписке на национальные периодические издания, в Домах культуры и отделах культуры райисполкомов — о развитии сети фольклорных коллективов, внедрении новой обрядности. Делались выписки из похозяйственных книг сельсоветов, характеризующие этнический и демографический состав населения, а также некоторые аспекты хозяйства и культуры изучаемых народов.

В июле основные работы развернулись в Омской области. Отряд под руководством В. В. Реммлера проводил повторный этносоциологический опрос среди украинцев (первый был в 1976 г.). Отряд, возглавляемый М. А. Жигуновой, впервые в Сибири проводил этносоциологическое обследование русского населения. На севере Омской области среди чувашей работал

отряд под руководством Д. Г. Коровушкина, на юге (среди латышей и эстонцев) отряд под руководством И. В. Лоткина. Одновременно продолжалось изучение коренного населения Сибири. В Кемеровской области работал отряд, возглавляемый Г. М. Патрушевой. Помимо сбора конкретного этнографического материала члены отряда сделали выписки в Кемеровском архиве записи по бракам шорцев за годы Советской власти.

В августе работа велась силами двух отрядов под общим руководством Д. Г. Коровушкина. Отряд, возглавляемый А. Л. Чередниковым, работал в северных районах Новосибирской области среди русских и чувашей. Отряд Л. Т. Шаргородского изучал этнические процессы среди селькупов Томской области. Исследования проводились в рамках программы «Селькупы», осуществляемой рядом вузов Сибири и Институтом этнографии АН СССР (руководитель программы В. И. Васильев).

Собранные материалы свидетельствуют о том, что в настоящее время наряду с продолжающейся интернационализацией культуры и быта наметилась определенная стабилизация этнических процессов. Наблюдается усиление интереса к национальной культуре. С целью более углубленного изучения современных этнических процессов омские этнографы приступили к осуществлению программы по изучению их в динамике путем проведения этносоциологических опросов с интервалами в 10 и 20 лет.

Интересны данные повторного опроса украинцев Западной Сибири, свидетельствующие о многоуровневом характере этнических процессов. С одной стороны, наблюдается ослабление этнической специфики в сфере материальной культуры, уменьшилось число лиц, владеющих украинским языком, увеличилось количество национально-смешанных браков. С другой стороны, в некоторых областях материальной культуры (например, в пище)

и особенно в сфере духовной культуры этническая специфика сохраняется довольно устойчиво. Украинцы по-прежнему предпочитают национальные песни и танцы, традиционные формы обрядов. В последние 2—3 года резко возросло число подписчиков на национальные и этнические издания, расширилась деятельность фольклорных коллективов. Эти процессы отражаются и в самосознании украинцев. Прозвище «хохлы» превратилось в своеобразный вид самоназвания.

Сходные процессы характерны для русских чувашей и прибалтов. Однако из-за малочисленности и дисперсного характера селения эти группы быстрее утрачивают этническую специфику. В то же время, редко случаи, когда и после ассимиляции русскими, частично сохраняются этнокультурные традиции. Чуваша и прибалты продолжают готовить национальные блюда, у них сохраняются национальные особенности в застолье, календарной и семейной обрядности, фольклоре, декоративно-прикладном искусстве, народных знаниях.

В ходе экспедиционных работ записано 3146 опросных листов по изучению современных этнических процессов. Собрано 976 карточек с полевыми материалами, снято около 40 фотопленок и более 1000 метров киноплёнки. Собрано много предметов народного быта русских, украинцев, чувашей, латышей, эстонцев и селькупов. Особенно интересны: украинский свадебный пояс, изготовленный в конце XIX в., селькупские лыжи и берестяные коробки, чувашские скатерти, коллекция эстонских и латышских рукавиц с национальным орнаментом.

Часть собранных коллекций передана Новосибирскому областному краеведческому музею. Остальные экспонаты также полевые материалы экспедиции переданы на хранение и обработку в Музей археологии и этнографии Омского университета.

Д. Г. Коровушкин, В. В. Реммелт,
Н. А. Томик



ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung/Hg. von Müller Ernst Wilhelm (1 Band von «Kindheit. Jugend. Familie.»). Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1985. 792 S.

Zur Sozialgeschichte der Kindheit/Hg. von Martin Jochen und Nitschke August (2 Band von «Kindheit. Jugend. Familie.»). Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1986. 728 S.

В связи с расширением междисциплинарных связей в науках о человеке и обществе в последние годы быстро растет интерес к историко-этнографическому изучению социализации и развития человека. Особенно много внимания уделяется при этом детству и юности, рассматриваемым в контексте социологии, этнографии и истории семьи или междисциплинарного исследования жизненного пути, как это имело место на недавнем Третьем конгрессе Международного общества этнологии и фольклористики в Цюрихе. Однако междисциплинарная кооперация в этой области знания существенно тормозится недостатком тщательных монодисциплинарных, особенно исторических, исследований. Не имея прочной источниковедческой базы, авторы обобщающих трудов по истории и этнографии зачастую вынуждены выдвигать гипотезы, которые при проверке оказываются односторонними или ошибочными. Попыткой восполнить этот пробел являются первые два тома коллективного труда «Детство. Юность. Семья» подготовленного Институтом исторической антропологии Фрайбургского университета при участии ряда ученых ФРГ, Австрии, Швейцарии, Англии, Канады, Бельгии и Японии, дабы расширить тематику и повысить уровень современных дискуссий о семье в взаимоотношениях полов и поколений.

Первый том этого издания, под редакцией Э. В. Мюллера, посвящен соотношению биологических и социокультурных аспектов полового созревания, прежде всего тому как разные исторические общества регулируют, символизируют и легитимируют зачатие и рождение детей (юридический брачный возраст и т. п.). Он представляет серию самостоятельных очерков. Первый, написанный антропологом Астрид Шумахер, обобщает современные научные данные о соотношении биологических и социальных факторов собственно полового созревания, включая экологические, этнические и расовые различия. Все остальные главы являются историко-культурологическими. Эрика Фойх: рассматривает брачные отношения и отношение к потомству в древнем Египте, Гудул: Линк-Кестинг описывает обряды и представления на сей счет, существовавшие в императорском Китае с III в. до н. э. до начала XX в., Дитер Розенаст — символический мир ведических текстов, Клаус Вильке — брачно-семейные отношения древнего Вавилона, Рената Цёпфель — древней Греции. Бельгийский историк Эмиль Айбен проследит эволюцию нормативных критериев половой зрелости и института брака в греко-римском мире и раннем христианстве, а Харальд Моцки анализирует в этом ключевые тексты и культуру раннего ислама. Известный венский историк Михаэль Миттерауер описывает историческую динамику «незаконных» рождений и отношения к ним в Европе в XVII—XIX вв. Очерк Ренаты Херольд посвящен возрастным критериям, сексуальности и брачному поведению молодежи в Японии (XVII — начало XX в.), а главы Пауля Дрезделя и Отто Церриса — соответственно австралийским аборигенам и южноамериканским индейцам яноама.

Второй том «К социальной истории детства», под редакцией Йохена Мартина и Августа Ничке, посвящен преимущественно истории социализации детей. Вводная глава редакторов тома содержит общетеоретическую постановку вопроса, причем сформулированные ими исследовательские задачи (например, описание ожиданий, предъявляемых к ребенку, периодизация детства, цели воспитания, средства и способы воспитания детей) очень близки к программе нашей серии коллективных трудов «Этнография детства»¹. Далее следует серия монографических очерков, посвященных обрядам и

¹ См.: Кон И. С. Этнография детства (Проблемы методологии)//Сов. этнография. 1981. № 5. С. 3—13; Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983; и др.

социальной истории детства в Восточной и Южной Африке (Отто Ф. Раум), древнем Китае (Гудула Линк), Японии периодов Токугава и Мейдзи (Хироко Хара и Минагава), в культуре индуизма (Вернер Ф. Менски), древнем Египте (Эрика Ф. античной Греции (Марилуиза Драйсман-Марген) древнем Риме (Эмиль Айбен), древнем иудаизме (Гюнтер Майер), средневековом исламе (Харальд Моцки) и западном европейском средневековье (Клаус Арнольд). Остальные главы посвящены специальным вопросам. Две статьи А. Ничке посвящены истории детских и юношеских идеалов, эмиграционным перемещениям и социальным движениям в средние века и новое время. Роль Шпрандель рассматривает дискриминацию внебрачных детей в средние века. Две статьи (известного канадского историка семьи Эдуарда Шортера и Ирены Хадак-Пинке) посвящены эволюции взаимоотношений матери и ребенка с XVIII в. до наших дней, а работы Райнхарда Шпрее и Эдуарда Зайдлера — социальной истории педиатрии. Наконец, Ульрих Херрман проследживает развитие и противоречия социально-педагогической мысли в Германии с конца XVIII в.

Главное общее достоинство книги — подлинный, высокий профессионализм ее авторов, которые вводят в научный оборот много новых фактических данных и источников. Особенно ценны в этом отношении главы, посвященные неевропейским обществам и культурам, образ жизни которых до сих пор был известен только узким специалистам. Однако не менее информативны и «европейские» разделы, в центре которых стоят спорные вопросы (например, действительно ли стиль материнства изменился во второй половине XVIII в. или это только идеологическая иллюзия), причем авторы пытаются реконструировать не только нормативные представления, но и стиль реального поведения и образ чувствования изучаемых периодов.

Издание содержит ценную библиографию, хотя в одних главах литература дается в конце, а в других — в постраничных примечаниях, что осложняет работу читателей. Следует признать, что это — самая основательная из всех ныне существующих работ по истории детства. Некоторые ее разделы долго еще будут служить справочным пособием для будущих исследователей.

В силу регионально-монографического построения книги ее редакторы и авторы избегают широких обобщений. И. Мартин и А. Ничке выступают против преувеличения социально-исторических цезур и различий в стиле воспитания детей, что характерно для таких авторов, как Филипп Ариес, Ллойд Демоз и Элизабет Бадинтер. Они подчеркивают, что при всех исторических и межкультурных различиях периодизация жизненного пути, отношение к детям и некоторые методы воспитания имеют транскультурные универсалии. Детство всюду выделяется как самостоятельный этап жизни, о нем везде проявляется забота. При этом круг значимых людей, от которых зависит и на которых ориентируется ребенок, никогда не ограничивается его родителями, но включает также школу (или ее прообраз), группы сверстников и т. д. Вместе с тем многие вопросы остаются открытыми и требуют дальнейшего историко-психологического изучения. Это прежде всего проблема специфики и автономии детского мира от мира взрослых, значение раннего детства как фазы формирования личности и соотношение целей, методов и результатов социализации.

Хотя книга написана в основном историками, она адресована не только им, но и представителям других общественных и гуманитарных наук. Речь идет о том, чтобы использовать исторические данные для понимания современных тенденций и процессов развития человека. Но для этого нужна максимально точная постановка самих исследовательских вопросов, как они формулируются в социологии и социальной педагогике. К сожалению, этот ракурс представлен в книге только главой У. Хермана, в которой убедительно раскрываются издержки «педагогизации» детской и юношеской жизни в новое время, рассогласованности институтов социализации, отделения учебы от практического производственного труда и т. п.

На мой взгляд, теоретический уровень книги выиграл бы, если бы ее авторы и редакторы полнее учли эмпирические данные и особенно понятийный аппарат статистических кросскультурных исследований Г. Барри и «экологии человеческого развития» У. Бронфенбреннера. Современные концепции социализации, подчеркивающие позитивную ценность автономии и самостоятельности ребенка, бросают новый свет и на ее традиционные, исторические модели. При описании обрядов, связанных с наступлением и оформлением половой зрелости в разных культурах, авторы-историк сплошь и рядом отождествляют понятия «инициации» и обрядов перехода. Не обсуждаются и функции этих обрядов, хотя по этому поводу много лет идет теоретическая дискуссия (И. Коэн, М. Элиаде, Ф. Янг и др.). Можно также пожалеть, что авторам осталась неизвестна советская литература по теории социализации и этнографии детства и юности.

Однако эти замечания не умаляют ценности рецензируемого труда как для специалистов, так и для широкого круга читателей. Мы с нетерпением ожидаем выхода в свет заключительного, третьего тома этой серии — «Задачи, роли и место женщины и мужчины». Социальная история детства и половых ролей сегодня чрезвычайно актуальна. Ее дальнейшее развитие требует широкой междисциплинарной кооперации и международного сотрудничества ученых.

И. С. Кон

Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Т. 1—2/
Подгот. текстов, вступ. статья и комментарии З. И. Власовой. 1983—1986.

Песенное собрание П. В. Киреевского постоянно и прочно приковывает к себе внимание советских фольклористов. Достаточно указать на статьи П. Д. Ухова¹, работавшего с архивом П. В. Киреевского в 1950-е гг., на 79-ый том «Литературного наследства»², объединивший тексты песен, собранных писателями XIX в. и переданных в свое время П. В. Киреевскому; на монографию А. Д. Соймонова³; на книгу А. И. Баландина о П. И. Якушкине и на его же статью о скромном шенкурском учителе Н. Борисове, чьи материалы по былинам были опубликованы в «старой серии» П. В. Киреевского⁴; наконец, на первый том записей Языковых, подготовленный А. Д. Соймоновым⁵. Рецензируемое издание посвящено П. И. Якушкину, пожалуй, одной из самых ярких и самобытных фигур в фольклористике XIX в.

Два тома «Записей Якушкина», подготовленных З. И. Власовой, являются необычными в нашей науке с точки зрения их построения. Материал здесь расположен не по жанрам, как это традиционно принято в фольклористике, а соответственно тому, как он представлен в полевых и беловых тетрадах собирателя⁶. Не фольклорный жанр, а деятельность П. И. Якушкина стоит в центре внимания книги. Если же брать шире: не только фольклор как таковой, но и страница отечественной фольклористики, связанная с одним из самых выдающихся собирателей прошлого столетия, предстает перед читателем в рецензируемом издании. Подобное решение композиции сборника представляется нам, хотя и нетрадиционным, но вполне оправданным. Тексты плясовых и лирических песен, духовных стихов, баллад и исторических песен, классических и озорных сказок, загадок и пословиц, перемежаясь с пространными и краткими дневниковыми записями собирателя, воскрешают перед нами ту неповторимую атмосферу, в которой приходилось работать П. И. Якушкину, первому русскому профессиональному фольклористу-собиранню.

Разыскание рукописей П. И. Якушкина (его полевых и беловых записей) в архивах страны было начато в свое время П. Д. Уховым, А. И. Баландиным, В. Г. Базановым⁷. Однако, хотя З. И. Власова во многом шла по следам своих предшественников, систематизация якушкинских материалов, определение оригиналов и их копий потребовали от составителя сборника много времени и кропотливого труда. Напомним, что основные якушкинские материалы находятся в двух рукописных хранилищах страны — в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина (далее ГБЛ) и в Государственном историческом музее (далее — ГИМ). Публикуемая же З. И. Власовой пьеса П. И. Якушкина «Жалостливая комедия» извлечена ею из фондов рукописного отдела Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР. Нотировки песен, напетых П. И. Якушкиным музыкантам, были обнаружены в Государственном центральном музее музыкальной культуры им. М. Глинки и в Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Весь этот разрозненный материал впервые объединен в рецензируемой книге. И благодаря труду составителей сборника (музыковедческая часть выполнена М. А. Лобановым) ученые имеют теперь в своем распоряжении все известные на сегодня материалы, записанные П. И. Якушкиным.

Фольклористы, работавшие с архивом П. В. Киреевского в ГБЛ (здесь сосредоточена важнейшая часть якушкинских записей) знают, насколько огромен этот фонд. В его многочисленных папках находятся тетради и отдельные листы бумаги разного формата, исписанные десятками различных почерков. Один и тот же фольклорный текст переписывался помощниками П. В. Киреевского по нескольку раз, и копии его оказались в разных папках архива. Выявление всех этих копий, установление имен копировщиков, наконец, определение той рукописи, которая может считаться оригиналом, — все это требовало большого знания архивного фонда П. В. Киреевского.

Надо сказать, что З. И. Власова, опираясь на работы своих предшественников, успешно справилась с теми проблемами, которые встали перед ней при учете якушкинских материалов. А проблем было много. Прежде всего она столкнулась с необходимостью атрибуции рукописей П. И. Якушкина. Ведь отнюдь не на всех якушкин-

¹ Ухов П. Д. Неизвестные материалы из собрания П. В. Киреевского // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. М., 1960. С. 325—341; его же. Неизданные песни собрания П. В. Киреевского // IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. М., 1962. Т. I. С. 522—523 и др.

² Песни, собранные писателями. Новые материалы из архива П. В. Киреевского. М., 1968 (Лит. наследство; Т. 79).

³ Соймонов А. Д. П. В. Киреевский и его собрание народных песен. Л., 1971.

⁴ Баландин А. И. П. И. Якушкин: Из истории русской фольклористики. М., 1969; его же. К атрибуции «Песен» П. В. Киреевского (Записи Н. П. Борисова) // Фольклор: Издание эпоса. М., 1977. С. 238—265.

⁵ Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях. Т. I/Подготовка текстов к печати, статья и комментарии А. Д. Соймонова. Л., 1977.

⁶ Ср. композицию сборника «Записи Языковых». Здесь выдержан жанровый принцип расположения материала.

⁷ Базанов В. Г. П. И. Якушкин. Орел, 1950.

ских тетрадах стоит его имя. Определять материалы собирателя приходилось по ответственному номеру описи, составленной П. И. Якушкиным и В. А. Елагиным по почерку (кстати, менявшемуся в течение его жизни) и по другим деталям описи. Помимо атрибуций той или иной рукописи надо было решать вопрос о происхождении, то есть о месте и времени записи. В ходе этой работы были уточнены многие данные, уже публиковавшиеся ранее текстов. Например, в «старой» П. В. Киреевского без имени собирателя была напечатана баллада о князе Вотском и Ваньке ключнике⁹. З. И. Власова доказала, что запись принадлежит П. И. Якушкину¹⁰. Оказалось, что отрывок исторической песни о Платове (№ 282) был записан не в Орловской губернии, как считалось ранее (ср.: Кир., вып. 10, с. 75), а в Рязанской. Другая историческая песня — «Пишет султан туркий» (I, № 244) — приписывалась ранее Н. Кострову (см.: Кир., вып. 10, с. 75). В некоторых случаях З. И. Власова обнаружила ошибки и самого П. И. Якушкина. Так, в своем сборнике 1860 г. «Русские народные песни»¹¹ собиратель ошибочно нес историческую песню о возвращении Голицына из похода (I, № 470) к Липскому уезду Калужской губернии. Память подвела П. И. Якушкина. Этот текст обнаружен З. И. Власовой среди записей собирателя, сделанных им в 1847 году в Рязанской и Тамбовской губерниях.

Указанные выше трудности работы с архивом П. В. Киреевского настоятельно ставят вопрос о необходимости составления подлинного научного описи знаменитого собрания. Опись, сделанная в XIX в. П. И. Якушкиным и В. А. Елагиным, а также описи, созданные работниками ГБЛ и ГИМа уже в советское время, крайне несовершенны и малоинформативны. Они плохо помогают исследователю ориентироваться в многочисленных папках, составляющих фонд П. В. Киреевского. Давно назрела потребность в создании полного научного описания всего архива П. В. Киреевского с установлением всех рукописей-оригиналов и их копий, с определением почерка с соотношением архивных материалов с публикациями в различных изданиях. Полное описание могло бы быть ключом к дальнейшему изучению этого классического собрания прошлого столетия. Естественно, что такого рода описание не под силу одним сотрудникам рукописных отделов, не знакомым со сложной историей собрания П. В. Киреевского. К решению этой задачи должны подключиться фольклористы и в первую очередь, вероятно, те, кто уже работал с фондом П. В. Киреевского (З. И. Власова, А. Д. Соимонов).

Как мы уже говорили, разыскания З. И. Власовой в архивах ГБЛ и ГИМа заслуживают признания плодотворными. До настоящего времени в различных изданиях¹² было опубликовано лишь около 500 фольклорных произведений в записи П. И. Якушкина. Теперь же в распоряжении ученых их более 1000. Среди новых материалов есть текст представляющие большую ценность. Достаточно сказать, что З. И. Власова публикует 13 новых духовных стихов, 15 баллад, 11 исторических песен и многочисленные варианты лирических песен.

Чрезвычайно любопытны дневниковые записи П. И. Якушкина. Они помогают уточнить многие моменты биографии ученого, рисуют живые эпизоды быта собирателя, его общения с крестьянами и помещиками. Отрывки из дневников П. И. Якушкина уже не раз цитировались в работах советских исследователей. В «Литературном наследстве» были опубликованы значительные фрагменты из его дневников¹³. Только благодаря публикации З. И. Власовой мы теперь имеем полное представление о дневниковых записях собирателя. К тому же хорошее знание всех особенностей почерка ученого позволило З. И. Власовой точнее и полнее прочитать уже публиковавшиеся ранее заметки фольклориста и избежать многих неверных прочтений.

В связи с этим подчеркнем еще один момент, характеризующий рецензируемое издание: оно дает интересный материал для наблюдений над текстологией классических сборников XIX в. З. И. Власова скрупулезно сверила уже опубликованные ранее записи П. И. Якушкина с рукописными оригиналами. В ходе этой работы были выявлены многочисленные разночтения между рукописями и опубликованными текстами, внесены значительные текстологические коррективы.

Выразительным примером является рифмованная сказка, занесенная собирателем в его «Журнал пешеходца» (I, № 258). Этот текст в свое время попал к А. Н. А.

⁸ Опубликовано: Черновая опись собрания песен П. В. Киреевского, П. И. Якушкиным и В. А. Елагиным // Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. М., 1929. Вып. 2. Ч. 2. С. IX—X.

⁹ Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1863. Вып. 5. С. 146 (далее в тексте — Кир.).

¹⁰ Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Т. № 351 (далее ссылки на рецензируемое издание даются в тексте).

¹¹ Русские народные песни, собранные Павлом Якушкиным. СПб., 1860. С. 12.

¹² См.: Русские народные песни, собранные Павлом Якушкиным. СПб., 1860; Русские народные песни из собрания П. И. Якушкина. СПб., 1865; Песни, собранные П. В. Киреевским. Вып. 1—10. М., 1860—1874; Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. Вып. 1—2. М., 1911—1929; Песни, собранные писателями...

¹³ Песни, собранные писателями... С. 375—426.

¹⁴ Ср. дневниковую запись от 7 августа 1846 г. в публикации П. Д. Ухова (Песни, собранные писателями... С. 400) и З. И. Власовой (I, № 390), которая сумела прочесть неразобранные первым публикатором строки и уточнить некоторые неверные прочтения.

насеву и был им напечатан в собрании сказок¹⁵. Как оказалось, в его публикации сказка значительно отличается от рукописного оригинала. Так, первая ее часть — со строки «Рожок ты мой рожок, миленький дружок» до стиха «Однако дело порешили» — вообще у А. Н. Афанасьева отсутствует. Во второй же части сказки — со стиха «Как волки озорничали, себя величали» и до конца — в публикации А. Н. Афанасьева отмечаются многочисленные разночтения с рукописью П. И. Якушкина. Отличия от оригинала наблюдаются и в другой афанасьевской сказке — Аф., III, № 431 (ср. I, № 239). В песенных текстах разночтения между старыми публикациями и рукописями П. И. Якушкина оказались не очень разительными, однако и здесь З. И. Власова внесла многочисленные исправления (ср. тексты: I, № 461 и № 1855 в «новой серии» П. В. Киреевского; I, 440 и № 471 в той же «новой серии» и т. д.).

Таким образом, с появлением рецензируемого издания каждый ученый, работающий с классическими собраниями русского фольклора (сборником А. Н. Афанасьева, «старой» и «новой» сериями П. В. Киреевского и т. п.) и сталкивающийся там с записями П. И. Якушкина, должен обратиться к изданию З. И. Власовой, иначе он не будет застрахован от возможных ошибок.

Наконец, скажем несколько слов о научном аппарате издания. Корпусу текстов в первом томе предпослана обстоятельная статья З. И. Власовой «П. И. Якушкин в 1840—1850-е гг.», в которой освещается экспедиционная деятельность собирателя. Здесь уточняются некоторые даты его жизни и обстоятельства запутанной истории с подготовкой собрания П. В. Киреевского к печати.

В комментариях к текстам читатель найдет необходимые архивные ссылки, указания на первые и последующие важнейшие публикации якушкинских записей, а также отсылки к вариантам того или иного произведения, напечатанным в других сборниках русского фольклора.

Особое место в издании занимает музыковедческая часть: статья М. А. Лобанова «Русская народная музыка в жизни и собирательской деятельности П. И. Якушкина» и нотные приложения. П. И. Якушкин, по свидетельству некоторых современников, был очень своеобразным певцом с «визгливым и крикливым» голосом, но в то же время достаточно точно передающим мелодии разных региональных традиций. До сих пор ученые знали лишь семь напевов, записанных музыкантами с голоса собирателя. М. А. Лобанов в архивах Государственного центрального музея музыкальной культуры им. М. Глинки и Государственной публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина обнаружил еще пять неизвестных ранее песен, напетых П. И. Якушкиным фольклористу Несвадьбе и М. А. Балакиреву. Все двенадцать нотировок опубликованы во втором томе рассматриваемого издания, и, без сомнения, окажутся весьма полезными для музыковедов.

Каждый из томов завершается указателями произведений песенных жанров, имен и названий, архаизмов, диалектизмов, малоупотребительных выражений. Особую ценность представляет «Тематический указатель произведений фольклорных жанров», который помогает читателю, интересующемуся определенной жанровой разновидностью устной народной поэзии, выявить необходимые тексты.

Пожалуй, следует сказать, что издание подобного типа было бы небесполезно снабдить еще одним указателем. Имеется в виду список якушкинских записей, опубликованных ранее, с указанием номеров этих текстов по старым изданиям и по двухтомнику, подготовленному З. И. Власовой. Такой указатель помог бы исследователю, работающему с материалами П. И. Якушкина в составе старых классических собраний, быстро и легко найти его тексты в рецензируемом издании и при необходимости уточнить паспортные данные и текстологию того или иного произведения.

Думается, нелишним было бы здесь и воспроизведение известной статьи П. И. Якушкина «Кое-что об изданиях г. Бессоновым народных стихов и песен», в которой декларируются теоретические взгляды собирателя. Она, к сожалению, не была перепечатана и в недавно вышедшем томе сочинений ученого¹⁶.

В заключение хотелось бы напомнить фольклористической общественности о проблеме, которая, собственно говоря, никогда не снималась с повестки дня нашей науки — о необходимости публикации всех материалов, составляющих собрание народных песен П. В. Киреевского. Институт русской литературы частично начал осуществлять эту задачу. Помимо двух томов П. И. Якушкина, как мы уже говорили, в 1977 г. вышел в свет первый том «Записей Языковых». Однако, обещанный второй том материалов, собранных этими ближайшими помощниками П. В. Киреевского, до сих пор не подготовлен к печати. Ждут своей очереди записи Н. Борисова, А. Харитонов, Н. Кострова и других собирателей. Издание на современном уровне песен, собранных П. В. Киреевским, — давно назревшая задача советской фольклористики, и хотелось бы надеяться, что она будет решена в ближайшем будущем.

Т. Г. Иванова

¹⁵ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, в трех томах/Изд. подготовили Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М., 1984. Т. I, № 17 (далее в тексте — Аф.).

¹⁶ Якушкин П. И. Сочинения/Сост., вступ. статья и коммент. З. И. Власовой. М. 1986.

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

И. А. Латышев. Семейная жизнь японцев. М., 1985. 288 с.

Советские читатели испытывают постоянный и закономерный интерес к сведениям, касающимся любых сторон общественной и культурной жизни современной Японии, и надо признать, что в целом интерес этот неплохо удовлетворяется: количество книг как отечественных авторов, так и переводных, изданных за последние годы в СССР и посвященных различным аспектам жизни современных японцев, весьма велико. Однако вопросы, связанные с особенностями семейной жизни японцев, только не находили до сих пор специального освещения, но и слабо затрагивались в книгах более общего характера, рассказывающих о японском обществе в целом, а если и затрагивались, то преимущественно освещались архаические, консервативные, пережиточно-патриархальные черты в современном японском семейном быту.

Мало внимания уделяла до сих пор семейной жизни японцев и западная японистическая литература. Скорее всего это не случайно. Исследование семейной жизни в этносоциологическом аспекте — дело очень сложное, кропотливое, требующее значительного объема времени, установления близкого и доверительного контакта с информантами. Исследователю-иностранцу оно обычно не под силу. В то же время следует отметить, что сами японские исследователи изучают проблемы семейного быта в своей стране очень детально и скрупулезно и публиковали по этой теме множество работ, которые недоступны широким кругам читателей за пределами Японии, так как все они изданы на японском языке.

И. А. Латышев, хотя и прожил много лет в Японии, не ставил перед собой задачу непосредственных личных исследований семейной жизни японцев. Его книга основана на углубленном изучении и обобщении широкого круга японской специальной литературы и прессы. Разумеется, хорошее практическое знание японской жизни помогло И. А. Латышеву критически отнестись к публикуемым данным и сделать из них соответствующие выводы.

Одно из основных достоинств рецензируемой книги — ее предельная насыщенность фактическими данными, притом количественного, статистически достоверного характера. Почти на каждой странице мы находим абсолютные цифры и проценты, касающиеся того или иного аспекта семейной жизни японцев, а отдельные страницы почти сплошь заполнены ими. Это придает выводам автора основательность и убедительность. В книге шесть глав, достаточно полно охватывающих основные аспекты семейной жизни: формирование семей (вступление в брак), отношения мужа и жены в семье, воспитание детей, проблемы людей пожилого возраста, «качество жизни» японской семьи, т. е. уровень жизни, питание, жилищные условия и удовлетворение прочих жизненных потребностей и, наконец, соотношение семейного быта с общественным (отношения с родственниками, соседями, сослуживцами и т. д.).

Красной нитью через всю книгу проходит стремление автора показать существующую в сегодняшней Японии диалектическую борьбу между двумя модусами семейной жизни. Один из них основан на патриархальной, конфуцианской системе ценностей — главенстве мужа, покорности жены, почтении к старшим, принесении в жертву личных интересов интересам родственных уз и фамильной чести и т. д. Именно этот модус чаще всего подчеркивается в социологических работах по Японии, акцентирующих внимание на якобы фундаментальных отличиях японской жизненной мотивации от западноевропейской и американской. Конкретные социологические исследования японских (а отчасти и неазиатских) авторов показывают, однако, что, хотя этот модус в реальной жизни все еще весьма активно вербализуется, на деле он все меньше и меньше актуализуется. Все большее и большее число молодых (да и не только молодых) японцев отходит от него и в своем реальном поведении отдает предпочтение другому модусу, очень близкому к тому, который доминирует, скажем, в современных США.

Этот переход от одного модуса к другому происходит достаточно интенсивно, но все же постепенно. На наш взгляд, автор несколько переоценивает его интенсивность, в целом подспудно подводя читателя к мысли, что «семейная жизнь японцев становится постепенно похожей на семейную жизнь американцев, где дух... воинствующего индивидуализма и семейного эгоизма беззастенчиво пронизывает все сферы человеческих отношений» (с. 260). Представляется сомнительным, чтобы в обозримом будущем модель японской семейной жизни стала вполне идентичной американской модели, не говоря уже о том, что и к семейной жизни американцев подобная формулировка если и применима, то лишь с существенными оговорками. На самом деле оба модуса в той или иной пропорции совмещаются в сознании не только разных поколений, но и большинства отдельных индивидов. И хотя тенденция к постепенному сдвигу в сторону преобладания «американского» модуса налицо, остаточные моменты конфуцианского модуса продолжают оказывать достаточно сильное воздействие, если не на глубинную мотивацию поступков, то по крайней мере на внешние формы поведения большинства японцев, не исключая и молодежь.

В то же время несомненно: баланс элементов двух указанных модусов существенно различается как между поколениями, так и между различными категориями населения. Здесь налицо прежде всего классовые различия, различия между буржуазией и пролетариатом, о которых в данной книге сказано не очень много не по вине автора, а прежде всего потому, что это отличие мало отражено в источниках, т. е. обследованиях, проводившихся преимущественно буржуазными исследователями. Ве-

лики различия между городским и сельским населением, населением крупных центральных городов и мелких городков провинциального захолустья и т. д. Но, разумеется, главными остаются различия между поколениями в рамках какой-либо одной группы населения, причем конкретные аспекты этого различия видоизменяются на наших глазах параллельно с входом в активную жизнь все новых и новых демографических когорт.

Эти различия приводят иногда в нынешней Японии к весьма острым формам проявления межпоколенных конфликтов.

В книге И. А. Латышева специальный параграф посвящен «конфронтации несовершеннолетних с родителями и обществом» (с. 144—153). Здесь приведено много чудовищных данных о нападениях детей на родителей, учеников на учителей и т. д. Но остается не вполне ясным, в какой мере рост детской преступности связан с такими пороками японского общества, изживания которых в нынешних условиях ожидать не приходится, и в какой мере он связан именно с тем резким противостоянием модусов разных поколений, о котором говорилось выше и которое с уходом в прошлое доминантности конфуцианских норм может потерять свою остроту. Как пишет И. А. Латышев (с. 152—153), в Японии «наряду с подростками, слепо наследующими мировоззрение родителей..., наряду с подростками, выходящими из-под родительского контроля и скатывающимися затем на путь безнравственного поведения..., имеется также и большое число... молодых людей, избирающих иной — третий путь... путь революционной борьбы за высокие идеалы». Автор признает, что доля молодых людей, избирающих этот третий путь, пока невелика. Но думается, что и первый и второй путь также не характерен для большинства японской молодежи; пожалуй, наиболее характерен еще один путь, о формировании которого говорится на с. 139—143. Здесь мы узнаем, что в подавляющем большинстве японских семей воспитываются конформисты, весьма далекие от традиционных спартанских идеалов и даже, наоборот, ориентированные преимущественно гедонистически, но умеющие должным образом маскировать свои эгоистические устремления.

В рамках рецензии можно охарактеризовать лишь основную направленность книги; рецензия не может дать представления о богатстве и разнообразии той ценной и достоверной информации, которую может почерпнуть из нее внимательный читатель, не ленившийся вникать в цифровые данные. Можно лишь сказать, что книга И. А. Латышева заполняет существенную лакуну в информированности советского читателя о жизни современной Японии. Она принадлежит к числу таких книг, которые нельзя просматривать бегло; в нее нужно вчитываться со вниманием, раздел за разделом, и такое чтение дает вполне объективное представление об основных характерных чертах семейной жизни современных японцев.

С. А. Арутюнов

SUMMARIES

Miklukho-Maclay and His Heritage [to the Centenary of His Death]

The article describes the life and work of N. N. Miklukho-Maclay, a classic of Russian science, a courageous explorer, a humanist thinker, a vigorous advocate of the rights of the oppressed peoples. The destiny of his scholarly heritage is followed, showing the importance of his work for modern ethnography, physical anthropology and contiguous branches of knowledge.

D. D. Tumarkin

Music and Ethnogenesis [Prerequisites, Tasks and Methods of Research]

The author stresses the special significance of ethnomusicology (musical ethnography) in the interdisciplinary study of ethnogenesis, understanding the music of oral tradition as a specific historical source, in particular, a source of ethno-musical information.

In the author's view, music is ethnoculturally determined at various levels, including those of thinking, intonation vocabulary, performer's communication, articulation. The type of intoning is regarded as a specific instrument of fixing the music of oral tradition, developed by the tradition itself. Indicated are the effects and difficulties of juxtaposing ethnomusicology and the contiguous branches of knowledge (physical anthropology, archaeology, linguistics, ethnography).

I. I. Zemtsovsky

Folk Polyphony, Ethnogenesis and Race Genesis

The spatial distribution of the traditional centers of folk polyphony is considered as related to the geographical centers of race genesis, and a striking coincidence is marked. The coincidence is exemplified by a multitude of ethnic groups. Anthropological and musical parallels are marked between various peoples of the Caucasus (the bearers of polyphony being the oldest indigenous population), passing then to the Balkans and noting parallels between the Caucasian and the Dinaric racial types. Parallels are also observed between the two races (the Europoids and the Negroids) belonging to the Western stem of race genesis, including the Polynesians, the Melanesians and partly — the Micronesians and the Australoids, as well as the Dravidians of South India, the mountainous Vietnamese, the Ainus etc.

Starting from biological stability of the polyphonic type of musical thinking and from the results of neuroscience, indicating that musical perception, particularly the polyphonic one, is a relic, connected with the right hemisphere, as well as from his own results, the author puts forward a following hypothesis. Collective (polyphonic) musical communication had a profound importance as a primary pre-articulate communication system in the process of socialization of the early hominids in the Western center of race genesis, while in the Eastern center articulate speech developed earlier.

I. M. Zhordania

French Structuralism: Problems of Method

The article elucidates the basic elements of methodology and the major stages of scholarly analysis, in the works of G. Pouillon, F. Hérítier and N. Bellemont, the most prominent followers of C. Levi-Strauss. Their studies embrace the phenomenon of culture at different levels of its functioning, providing semiotic interpretation of inter-level links. The final result of the investigation is a constructed model suggested to demonstrate some latent schemes of thought inherent to a culture and providing the logical unity of the phenomenon.

The author notes G. Pouillon's contribution to the development of the «structure» category. The French scholar defines two types of relations («structurelles» vs. «structurales») characterizing respectively regularity of a single aspect of a phenomenon and regu-

larity across all the aspects. The author stresses the euristic potential of the structural-semiotical methodology in revealing characteristics of thought as well as the methodology limitations stemming from the lack of procedure for model verification.

A. B. Ostrovsky

6

The Rise of Ethnography in Angola, Mozambique and Guinea-Bissau

The rise of domestic ethnography is an essential component of the spiritual liberation experienced by the peoples of the former Portuguese colonies. It is determined by three factors: a) the African folklore, transmitted from generation to generation; b) the impact of Portuguese historiography and ethnography, which has long revealed interest in Portuguese overseas territories; c) the ideology of the struggle for national liberation, being revolutionary and democratic in its content and influenced by marxism-leninism.

In Angola, Mozambique and Guinea-Bissau ethnography hasn't yet detached itself from the social studies as an independent branch. However, it can already boast of some results. Professional ethnographers have appeared, several serious studies have been published. A large-scale ethnographic research in the Portuguese-speaking countries is conducted by the National University of Angola, the Dundu Museum of History and Ethnography, the E. Mondlane University in Maputu and its Center of African Studies. The domestic ethnography of the Portuguese-speaking countries is gaining strength, despite its young age. The scholars improve their professional skills, the source base expands, the theoretical premises of the ethnographers become more distinct, being influenced by the methodology of historical materialism.

A. M. Khazanov

The Scythian Religious Festival in Soviet and Foreign Historiography

The Scythian religious festival (Her., IV.7) has been interpreted in two ways. Some scholars regard the festival as an agrarian magic ritual of the agricultural population of Scythia (arguably, the Slavs). Others consider it to be a ritual of the nomadic Scythians, sanctifying royal authority and social stratification. The Scythian ritual is actually characterized by both agrarian and «class and royal» aspects. The first aspect goes back to the general agricultural outlook of the Indo-Europeans (particularly the inhabitants of Central Europe), while the second aspect is related to Iranian (Indo-Iranian) concepts. This substantiates the idea of cultural interaction between the Scythian tribes, including sedentary and nomadic as well as Iranian and non-Iranian elements. Further investigation may determine what were the specific tribes celebrating the festival.

D. M. Dudko

From the Epistolary Heritage of D. K. Zelenin

The article deals with private correspondence between D. K. Zelenin, a prominent Russian ethnographer, and V. G. Plenkov, a journalist from the town of Kirov. In one of his letters D. K. Zelenin, following the journalist's request, provided his autobiography, which was meant to be published in the local press. That autobiography was a summary of D. K. Zelenin's life and work. The letters also reflected the sentiments experienced by D. K. Zelenin in the last years of his life, which were a difficult period in the history of his country.

The article also contains V. G. Plenkov's letters to his Leningrad correspondent J. I. Galerkina, providing information on the last years of D. K. Zelenin's life and his death.

V. A. Berdinskikh

CONTENTS

D. D. Tumarkin (Moscow). Miklukho-Maclay and His Heritage (to the Centenary of His Death). *I. I. Zemstovskiy* (Leningrad). Music and Ethnogenesis (Prerequisites, Tasks and Methods of Research). *I. M. Zhordania* (Tbilisi). Polyphony, Ethnogenesis and Genesis. *A. B. Ostrovsky* (Leningrad). French Structuralism: Problems of Method. *A. M. Khazanov* (Moscow). The Rise of Ethnography in Angola, Mozambique and Guinea-Bissau. *D. M. Dudko* (Khar'kov). The Scythian Religious Festival in Soviet Foreign Historiography.

From the History of Ethnography

V. A. Berdinskikh (Kirov). From the Epistolary Heritage of D. K. Zelenin.

Communications

S. K. Ivanov (Moscow). A Possible Approach to the Study of the Russian National Character. *A. A. Lebedeva* (Moscow). The Use of Wild Plants and Minerals by the Russian Population of Siberia in the 18th-20th Centuries. *I. Ya. Boguslavskaya* (Leningrad). On the Ritual of Svistopl'aska in the Vyatka Region (North-East Russia). *R. F. Kirichuk* (L'vov). The Repercussions of Archaic Rituals in the Spring Poetry of the Carpathian Ukrainians. *I. I. Krupnik*, *M. S. Kupovetsky* (Moscow). The Lakhluh — the Kurdistan Jews in the USSR. *A. D. Magomedov* (Makhachkala). North-Caucasian Incrusted Metal Belts: The Origin and Evolution of an Artistic Tradition. *S. A. Simakin* (Moscow). Kachin Animistic Beliefs (Concerning the Dialectics of Animism). *N. A. Dubova* (Moscow). About the Physical Anthropology of the Kurds.

Searchings, Facts, Hypotheses

E. V. Govor (Moscow). On the Record of N. N. Miklukho-Maclays' Sojourn in the South of Russia.

Our Anniversaries

List of Major Works by *I. S. Kon*, Doctor of Philosophical Sciences (to His 60th Birthday).

Academic Life

M. A. Itina (Moscow). A Session of the Learned Council of the Institute of Ethnography, USSR Academy of Sciences, In Memoriam S. P. Tolstov. *O. M. Bronnikova* (Leningrad). Readings on Soviet Central Asia and Caucasasia. *E. S. Soboleva* (Leningrad). The 9th Maclay Readings. *D. Zh. Amirova*, *A. V. Romodin* (Leningrad). Conference of Young Folklorists.

Expeditions in Brief

Criticism and Bibliography

General Ethnography. *I. S. Kon* (Moscow). Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung; Zur Sozialgeschichte der Kindheit. Peoples of the USSR. *T. G. Ivanova* (Leningrad). P. V. Kireevsky's Collection of Folk Songs. Peoples of Non-Soviet Asia. *S. A. Arutiunov* (Moscow). I. A. Latyshev. The Japanese Family Life.

Технический редактор *Гришина Е. И.*

Сдано в набор 08.01.88	Подписано к печати 22.03.88	Формат бумаги 70х108 ^{1/8}
Высокая печать	Усл. печ. л. 15,4	Усл. кр.-отт. 45,1 тыс.
	Тираж 2883 экз.	Зак. 4434

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»,
103717, ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21
2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Шубинский пер., 6