

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

4

Июль — Август
1990

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1926 ГОДА • ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

СОДЕРЖАНИЕ

Национальные процессы сегодня

- И. И. Крупник (Москва). Национальный вопрос в СССР: поиски объяснений. 3
 С. В. Чешко (Москва). Антитезисы к тезисам (О статье Л. С. Переделкина, О. И. Шкарата-
 на «Экономический суверенитет республик и пути развития народов») 16
 Т. С. Перепелкин (Москва). Возвращаясь к напечатанному. (Ответ С. В. Чешко) 28

Статьи

- М. Э. Коган (Ленинград). Социально-этнические детерминанты национальной ориентации
 этнодисперсной группы в большом городе (на примере Ленинграда) 32
 В. В. Руднев (Москва). Этнометеорология. (К вопросу изучения традиционных народных
 знаний) 42
 В. Г. Балущок (Фастов Киевской обл.). Годовой цикл обрядности украинских городских
 ремесленников эпохи феодализма 54
 А. М. Решетов (Ленинград), Хе Гоань (КНР). Советская этнография в Китае 76

Дискуссии и обсуждения

- И. И. Козлов (Москва). Пути околоэтнической пассионарности (О концепции этноса и
 этногенеза, предложенной Л. Н. Гумилевым) 94

Из истории науки

1. М. Керимова (Москва), П. И. Прейс и его этнографическая программа изучения
 народов Югославии 111
 1. В. Крюков (Москва). К 80-летию профессора Фэй Сяотуна 122

Сообщения

2. К. Гурьянов (Саранск). Особенности мордовского национального самосознания 125
 1. Д. Бурман (Ленинград). Бирманский театр марионеток как явление традиционной
 культуры 129

Наши юбиляры

- Список основных научных трудов д. и. н., проф. В. В. Пименова (к 60-летию со дня рождения
 и 35-летию научной деятельности) 143

- Г. А. Комарова (Москва). Международный семинар ООН по концепциям, терминологии, статистике и показателям социального положения семей 14
- В. Б. Евтух (Киев). Международная конференция «Массовые миграции в XIX—XX вв. в европейском контексте» 14
- М. Г. Рабинович (Москва). Международная конференция по историческому изучению питания в Европе 15
- С. А. Ковязин (Уфа). Конференция «Этнические и этнографические группы в СССР и их роль в современных этнокультурных процессах» 15
- Л. И. Миссонова, М. Б. Фейгина (Москва). Ученый совет Института этнографии АН СССР, посвященный памяти Сергея Александровича Токарева 15
- Коротко об экспедициях 15

Критика и библиография

Критические статьи и обзоры

- М. В. Крюков (Москва). О некоторых закономерностях эволюции этнического самосознания. (Заметки на полях книги «Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма» 16

Общая этнография

- Т. Г. Иванова (Ленинград). *The Centennial Index: One Hundred Years of the «Journal of American Folklore»* 16

Народы СССР

- В. П. Даркевич (Москва), А. Г. Булатова. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX — начале XX в. 16

Народы Зарубежной Европы

- А. А. Белик (Москва), Е. А. Шервуд. От англосаксов к англичанам (К проблеме формирования английского народа) 17

Редакционная коллегия:

К. В. Чистов — член-корр. АН СССР (главный редактор),
 В. П. Алексеев — акад. АН СССР; С. А. Арутюнов, С. И. Брук,
 Н. Г. Волкова (зам. главн. редактора), Л. М. Дробижева, Т. А. Жданко,
 Р. Н. Исмагилова, Р. Ф. Итс, А. Н. Кожановский (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: 117006, Москва, В-36, ул. Д. Ульянова, 19,
 телефоны: 126-94-91, 123-90-97

Зав. редакцией Е. А. Эшлиман

© 1990 г.

И. И. КРУПНИК

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В СССР: ПОИСКИ ОБЪЯСНЕНИЙ *

За последние 2 года «национальный вопрос» стал третьим наиважнейшим элементом нашей общественной жизни наряду с демократизацией политической системы и реформой государственного экономического устройства. Во многих частях страны он превратился в главный нерв общественно-политической ситуации. Многотысячные митинги и танки на улицах; толпы, штурмующие общественные здания; конгрессы независимых политических организаций; «живые цепи» через столицы республик; вооруженные конфронтации многодневные забастовки — вот что такое национальный вопрос сегодня для государства. С этим жестко и недвусмысленно пришлось столкнуться всей системе управления, средствам массовой информации, гуманитарной науке, обществу в целом.

На волне этой небывалой общественной активности прежние идеологические схемы, идеи незыблемости национально-государственного устройства подверглись быстрой эрозии. Верховные Советы республик принимают законы о независимости и суверенитете, признают неправомерными давние акты о вступлении в Союз, требуют изменения устройства федерации. Низовые административные единицы призывают к новому статусу автономий, отвергают подчинение областным и краевым центрам, самостоятельно провозглашают национальные автономии и автономные республики.

Новым элементом стал невиданный взрыв массовости национальных движений. Прежние проявления территориальных, экономических и историко-культурных противоречий сплетаются в один неразрывный пучок требований от лозунгом национального или национально-государственного суверенитета. Унаследованным от прошлого очагам национальной напряженности на глазах прибавляются новые. При этом происходит отчетливый рост национального адикализма, который приобретает все более организованные и потому все более непримиримые формы.

Еще один ключевой элемент нынешней ситуации — появление национального насилия или угрозы его применения. Хотя вспышки насилия и вандализма периодически возникали и в прежние годы, никогда еще с послевоенного времени они не привлекали такого общественного внимания и не затрагивали такого количества людей. Рубежом здесь стали кровавые события в Сумгаите, а которыми последовала цепь конфликтов, закончившаяся введением военного положения в Нагорном Карабахе и прилегающих районах. 1989 год ознаменовался трагедией в Тбилиси, беспрецедентными актами национального насилия в Узбекистане, столкновениями в Абхазии, Юго-Восточной Грузии, Южной Осетии, Дагестане, Молдавии, Казахстане, Таджикистане и Туркмении. Начало 1990 г. принесло новую волну насилия в Баку, новые тысячи беженцев, вооруженную конфронтацию в Карабахе и вдоль всей границы Азербайджана и Армении.

Однажды примененное, национальное насилие становится фактором общественного сознания, повергая народы в состояние взаимной подозрительности,

* Редакция предлагает обсудить идеи, высказанные в статье. Поступила в редакцию в январе 1990 г.

неустойчивости и страха. Примененное насилие или хотя бы его угроза немедленно стимулируют массовость, делают ситуацию еще более трудно управляемой и непредсказуемой.

1989 год завершился как год победы регионалистского мышления. Национальные и региональные ценности отчетливо берут верх во всех общественных политических структурах: от партийного аппарата до творческих союзов и неформальных движений. Волна регионалистского мышления, выпущенная на всю страну заседаниями Съезда народных депутатов, расходится, захватывая большие и малые народы. Альтернативные призывы к братству республик и единению наций выглядят слишком зыбкими или безнадежно устаревшими на фоне доступности, эмоциональной заряженности и очевидной радикальности идей регионализма.

Уже ясно всем, что перед советским обществом поставлен вопрос: способны ли оно найти гармоничное или хотя бы разумное сочетание интересов входящих в него народов или нас ждет новый рост напряженности межнациональных отношений? Время, когда можно было говорить о «периферийных конфликтах «частных ситуациях», «отдельных нарушениях», осталось в прошлом. Речь идет уже не о статистическом накоплении локальных конфликтов в разных частях страны, а о каком-то общем, закономерном процессе, требующем общего объяснения.

К середине 1989 г. это должны были признать органы политической власти, лидеры государства. Рубежом этого признания стало Постановление I Съезда народных депутатов и особенно телевизионное выступление М. С. Горбачева (1.07.89). Сентябрьский Пленум ЦК КПСС и опубликованная Платформа КПСС «Национальная политика партии в современных условиях» констатировали уже очевидную всем важность национального вопроса для существования государства. Официальное признание открыло плотину: вчера еще «националистические» лозунги и программы неформалов сегодня публично повторяют партийные секретари союзных и автономных республик.

В этих условиях все ждут и ищут объяснений. Налицо очевидная общественная потребность, когда в равной мере необходимо *знать, объяснить и предсказать* состояние национальных отношений на пространстве шестой части всей планеты. Никогда прежде этнография в СССР не была в таком фокусе общественного внимания (три профессиональных этнографа — Г. В. Старовойтов, Е. А. Гаер и В. М. Шамиладзе — избраны народными депутатами СССР). Но и никогда прежде от нас не ждали ответа при таком дефиците времени и напряжении всех политических чувств.

Моя цель сейчас не в том, чтобы предложить наиболее убедительную точку зрения на происходящие в стране процессы. Мне кажется бессмысленным искать это *единственно правильное* объяснение: свое собственное, коллег-профессионалов или «московской науки». Ничего этого нет — ни единого «московского взгляда», ни общей позиции коллег-этнографов, ни даже устойчивой личной интерпретации, если, конечно, ученый хочет оставаться на уровне профессионального анализа, а не житейски-обывательского мышления.

Индивидуальная или коллективная оценка национальной ситуации всегда есть проблема *выбора* из целого спектра объяснений. Причем выбора, меняющегося на основании предшествующего личного и профессионального опыта: политической позиции, широты и критичности взгляда. Нет «верных» или «неверных» интерпретаций национального вопроса: есть люди, которые выбирают ту или иную точку зрения. И сделанный выбор, как сейчас говорят, это факт биографии.

Сегодня я могу предложить сделать выбор из *семи* различных объяснений, два из которых — мои собственные. Число «семь» здесь ничего не значит; многие имеют собственные объяснения нынешней ситуации, которые укладываются или же не укладываются в предлагаемую схему. Дело не в числе или характере объяснений, а в самом факте их множественности, ставящем каждого из нас

положение человека, принимающего индивидуальное решение. И в этом отношении все мы: ученые и неученые, научные сотрудники и руководители государства, обремененные информацией и решающие на уровне здравого смысла, — ничем не отличаемся друг от друга.

«Веер возможностей»: семь объяснений. Объяснение первое было предложено нам уже в первых отблесках предстоящих событий во время демонстраций студентов в Алма-Ате в декабре 1986 г. и голодовки крымских татар на Красной лошади в Москве летом 1987 г.: *во всем виноваты экстремисты*. Объяснение было не новым и не оригинальным и опиралось на нашу традиционную политическую культуру. Оно было использовано затем применительно к начавшимся событиям в Нагорном Карабахе и первым массовым демонстрациям в Армении в феврале-марте 1988 г., чем очень стимулировало их массовость, глубоко затронуло национальные чувства армянского народа. В официальной версии закавказской ситуации тезис об «экстремистах» с вариациями внешнего заговора, мигрантских кругов, враждебных идеологических сил и т. п. доминировал до начала 1989 г. и вновь возник в ходе событий в Баку в январе 1990 г. Во многих аспектах страны он остается наиболее популярным официальным объяснением последних событий.

Идея «злой руки» — в лице экстремистов, коррумпированных мафий, врагов перестройки, идеологических противников, бюрократического аппарата, зарубежных спецслужб или диверсионных центров — при всех своих вариантах имеет общую черту: *она делает нас невиноватыми*. То есть: «мы» — хорошие были хорошими, хотя могли допускать в прошлом отдельные ошибки. Но ины «нашей» за общую ситуацию нет, поскольку появились некие внешние силы, вышедшие из-под контроля или не поддающиеся нашему контролю в силу своей недостигаемости или заведомой злонамеренности.

Идея «злой руки» имеет определенную логику мышления и анализа. Она ищет источник напряжения по принципу «кому это выгодно». Поскольку это иногда не может быть выгодно «нам», источник может быть только внешним, то опять же избавляет «нас» от необходимости анализировать и менять свое поведение. «*Нам*» важно только устоять, преодолеть, проявить несгибаемость, не поступиться принципами, сохранить верность заветам и подобные идеологические качества.

Когда национальные конфликты для большинства жителей страны из цепи изолированных случайностей стали складываться в закономерную ситуацию, появилось другое объяснение. *Все дело в экономике*. Обострение национальных отношений вызвано ухудшением экономической ситуации, и, если мы быстро накормим людей, национальные конфликты сами исчезнут или ослабеют, перестав представлять опасность для государства.

Это объяснение одинаково легко укладывалось и в самое обыденное, и в официальное сознание. Были у него и более утонченные варианты: не раз доводилось, например, слышать, что национальные конфликты характерны для регионов с низкой производительностью труда (Закавказье, Средняя Азия), где господствует теневая экономика, коррупция и крайне отсталая структура производства. Ссылки на Прибалтику, на Украину и Белоруссию, опыт преуспевающей Западной Европы при этом отменялись как исключения, не менявшие общего правила.

В стремлении видеть экономическую основу в национальных трудностях (особенно отсталую экономическую основу) отразилась предшествующая идеологическая база нашего сознания, где все объяснялось экономикой или приматом экономики, или приматом материального над идеальным. Специфический «московский взгляд» был еще и в снобизме чуть более благополучного и сытого центра перед окраинами, в противопоставлении «светлого» центра «темной» периферии.

Комментировать и критиковать эту схему было очень трудно. Ухудшение экономической ситуации и товарный голод у всех перед глазами. Все шире

стремление продавать предметы первой необходимости по паспортам, язык или внешнему виду покупателей. Экономика действительно стимулирует обострение национальной конфликтности — об этом мы знали на примере Северно Ирландии, негритянских гетто Америки или судеб иностранных рабочих европейских странах. Вероятно, голодный и обездоленный может с больше ожесточенностью бороться за свои права. Но то, что у обеспеченного и сытого человека тоже есть национальные чувства, как и готовность их отстаивать доступными средствами, еще предстоит понять нашему обществу, все более раздраженному сейчас своей бедностью, дефицитом и экономической отсталостью.

В первой половине 1989 г. официальная версия событий под давлением демократизации и роста исторической информированности общественного сознания стала постепенно сдвигаться к третьему объяснению: *изначально все было задумано правильно, но потом возникли деформации*. Эта концепция отразилась в Платформе КПСС, где дана характеристика как достоинств первоначального плана советской федерации, так и допущенных впоследствии «искажений» реализованной идеи.

Концепция «деформаций» интересна тем, что она предполагает существование некой «точки перегиба», от которой первоначально положительное развитие федерации советских республик сменилось развитием отрицательным или искаженным. Требовалось лишь найти в историческом прошлом эту точку — символ прежнего благополучия национальных отношений — и затем воссоздать это состояние в новом историческом исполнении, т. е. вернуться к федерации, переизключить союзный договор, восстановить равновесие между центром и суверенными республиками и т. п.¹

Задача выглядела очень благородной и была близка к тому, что предлагалось сделать с экономикой (поиск золотой вершины позднего нэпа), нормами партийной и государственной жизни (ленинские принципы демократии). Первым результатом новой концепции стало возрождение живого интереса к опыту национального строительства в первые годы Советского государства. В печати дискуссиях, рекомендательных документах начали появляться давно забытые понятия: «национально-культурная автономия», «республиканский суверенитет», «национальные, районные и сельские советы», «коренизация» и т. п. Как из пепла возродились шедшие в начале 1920-х годов горячие дебаты по поводу союзного договора, полномочий союзного и республиканского законодательства государственного языка и гражданства союзной республики, необходимости самостоятельной российской компартии. Начались эти дискуссии чуть раньше многих нынешних конфронтаций удалось бы избежать, в особенности по вопросу о республиканском гражданстве (признанном решением Конституционной комиссии ЦИК СССР в апреле 1924 г.) или статей о государственных языках союзных и автономных республик, которые имелись уже в первых конституциях Грузии, Белоруссии, Армении, Абхазии, Крымской АССР.

Идея «деформаций» и «очищения истоков» была привлекательна тем, что на ее основе можно было вновь строить конкретную программу действий, не выходя из границ советского исторического опыта, советской реальности. Оставалась лишь одна проблема: где видеть точку перегиба в развитии советской федерации? Это не могло быть послевоенное время, когда уже прошли массовые депортации целых народов — немцев, крымских татар, чеченцев, калмыков, и др. — и были ликвидированы их национальные автономии, вплоть до районных и сельских советов². Вряд ли подходили и предвоенные годы с их перенесением норм тоталитарно-репрессивного государства на внутреннюю и внешнюю национальную политику. Решение судеб народов на основе секретных протоколов; декоративное создание Карело-Финской ССР; массовые депортации жителей присоединенных территорий Прибалтики, Западной Украины и Белоруссии, Бессарабии и Северной Буковины; высылка первых потенциально «нелояльных» народов — корейцев, поляков, а также беженцев

и иммигрантов — иностранных подданных. Все эти события явно находились по ту сторону «золотой вершины» советской федерации.

Двигаясь в глубь времени, в первую половину — середину 1930-х годов, мы попадем в период сворачивания политики «коренизации», ликвидации национальных районов, массовых репрессий против национальной интеллигенции и административных кадров, раскулачивания, голода, высылки миллионов крестьян. Знамение времени — номенклатурное создание новых автономий при одновременном урезании их реальных прав. Наиболее ярким примером здесь стало самое крупное одноразовое изменение структуры Союза: расформирование Закавказской федерации, преобразование Казахской и Киргизской АССР в союзные республики и пяти автономных областей в АССР в один юбилейный день — к принятию новой Конституции 1936 года.

Итак, выбор точки перегиба фактически сводится к двум весьма коротким интервалам: второй половине 1920-х годов и времени сразу после образования СССР (1922—1925 гг.). В сфере национальных отношений оба они разделяют достоинства и недостатки своей эпохи. Доминирование партийных структур власти над общегражданскими, догматический классовый подход, авторитарность и аппаратность принятия решений сочетались в те годы с энтузиазмом и жертвенностью, невиданным размахом действий и способностью очень быстрого развития.

Параллельно с идеей «деформаций» в первой половине 1989 г. все громче стала звучать еще одна — четвертая концепция. Она давно существовала в зарубежной «советологической» литературе, жила в документах радикальных национальных движений. Недавние решения Верховных Советов Грузинской, Эстонской, Латвийской и Литовской ССР с оценкой событий 1921 и 1940 годов, настроения в других республиках сделали ее предметом открытого обсуждения. Суть этой концепции: *все, что происходит сегодня, закономерно. Идет неизбежный «распад империи», поскольку образование Союза ССР в 1922 г. было нарушением договорного союза и конфедеративного сотрудничества независимых советских республик, попыткой восстановить единое государство в прежних границах царской России.*

У этой концепции есть свои аргументы. Главные среди них: отсутствие у большевиков к Октябрьской революции четкой программы строительства нового многонационального государства; декларируемый ими примат классовых интересов и пролетарского интернационализма с отрицанием «буржуазного» национализма; неприятие идеи конфедерации как вредной формы государства, ослабляющей интересы пролетарского единства и пролетарской революции.

Известно, что до Февральской революции 1917 года Ленин выступал против федеративного устройства будущей социалистической России³. Решительным противником федерализма был Сталин, который считался в партии специалистом по национальному вопросу⁴. Не случайно он получил в первом советском правительстве пост наркома национальностей. Правда, свое отношение к федерализму большевикам пришлось менять уже весной-летом 1917 года в ответ на бурный рост организованных национальных движений в разных частях Российской республики, требовавших независимости Финляндии, а также оккупированных Германией Польши и Литвы, самоуправления Эстонии и Латвии, национальной автономии Украины и Белоруссии, Крыма и Закавказья, Татарии и Башкирии, Бессарабии и Туркестана. Можно сказать, что к осени 1917 года бывшая империя была подготовлена к идее федерализма, а не откликнуться на это не могла ни одна партия, стремившаяся к взятию власти.

Уже первые документы нового Советского государства — Декрет о мире⁵ и Декларация прав народов России (2/15 ноября 1917 г.) — провозгласили равенство и право на самоопределение народов. Тезис о федеративном устройстве Российской Советской Республики был официально провозглашен в Декларации прав трудящегося и эксплуатируемого народа, принятой III Всероссийским съездом Советов 12(25) января 1918 года⁶ вместе с постановлением

«О федеральных учреждениях Российской республики». Эта дата является началом советского федерализма.

С самого начала, однако, Федеративная Российская Республика виделась как новая форма устройства для всей бывшей территории Российской империи. Это совершенно четко определил Сталин в интервью об организации РСФСР газете «Правда» (3—4 апреля 1918 г.), назвав в числе возможных субъектов Российской федерации Польшу, Украину, Финляндию, Крым, Закавказье, Туркестан, Киргизский край (Казахстан), татаро-башкирскую территорию Сибирь и т. п.⁷ Здесь же Сталин подчеркнул стратегическую временность федерализма в России, когда принудительный царистский унитаризм сменяется федерализмом добровольным... которому суждено сыграть... переходную роль к будущему социалистическому унитаризму»⁸. Если таков был замысел, воплотившийся через 4 года в создании Союза ССР, то происходящее с нами сейчас закономерно, поскольку в основе «добровольного советского федерализма» мы видим отпечаток все той же исторической личности.

Пятым объяснением современной национальной ситуации является концепция *обратного насилия*, изложенная мной в других публикациях⁹. Характерный для XX в. распад многонациональных империй ведет к разрушению имперски-колониального общества, где политическое и экономическое насилие всегда сочетается с насилием национальным. Национальное насилие при этом выражается не только в подавлении или принижении имперским обществом национальной традиции покоренных народов — их государственности, религии, языка, но и в прямом проникновении насилия в сферу контактов между народами т. е. в национальные отношения.

Системы, возникающие при разрушении имперски-колониальной основы, могут различаться по степени насилия и образуют три типа, названных мной «иерархическими», «федеративными» и «многонациональными» обществами. Степень национального насилия, как и насилия в целом, служит не только основой классификации, но и определяет развитие этих обществ. Повышение уровня насилия неизбежно приводит к движению системы вспять — в направлении к имперски-колониальному обществу, где одни народы откровенно и узаконенно угнетают другие.

Рост насилия, однако, не всегда сразу действует дестабилизирующе — на первых порах он может иногда способствовать восстановлению стабильности и порядка. Но усилившееся и не отраженное государством межнациональное насилие постепенно разлагает все общественные институты, самовоспроизводится как раковая опухоль и в итоге трансформирует прежний тип общества, увеличивая в нем уровень внутреннего угнетения.

Ярким примером разлагающей роли насилия служит эволюция первоначального военно-политического союза, а затем федерации советских республик под влиянием общего повышения уровня насилия в стране в 1920—1930-е годы. Какой бы ни была первоначальная идея государства, на смену ей быстро пришла жесткая иерархическая система, стремившаяся постепенно восстановить централизованное бюрократическое устройство в пределах бывшей Российской империи — вплоть до войны на подчинение Финляндии и нового раздела независимой Польши. Национальное насилие в этой системе было таким же элементом *структурного насилия* (выражение Г. Гусейнова¹⁰), как и массовые репрессии, идеологический тоталитаризм, уничтожение целых социальных слоев, подчинение искусства.

Если такое объяснение справедливо, то мы имеем общество, которое замыслилось в 1922 г. как федеративное, но ушло далеко назад под давлением разных форм насилия, в том числе и национального. Теперь оно стремится вернуться к исходному состоянию. Процесс этот мучителен и требует ломки многих социальных связей, изменения стереотипов в сознании миллионов людей. Разросшееся в системе насилие не может сразу исчезнуть бесследно и будет еще долго выходить разными проявлениями во многих сферах общественной жизни.

Не удивительно, что уровень насилия, агрессии в нашем обществе столь высок и к тому же заметно повысился в последние годы, чему свидетельствами стали рост организованной преступности, подростковой и молодежной агрессивности, жестокость отношений в армии, появление движений с агрессивными и откровенно шовинистическими лозунгами. Этот повышенный заряд насилия неизбежно проявляется и в сфере межнациональных отношений. Нынешнее поколение как бы оплачивает предыдущие трагедии, «возвращает» насилие, которое пало на головы отцов и дедов. И этот накопленный «долг» насилия нежит на нашем пути к демократическому многонациональному государству.

Шестое и совершенно независимое объяснение нынешней ситуации дает книга английского антрополога, профессора Кембриджского университета Эрнеста Геллнера «Нации и национализм»¹¹. Вышедшая в 1983 г., эта книга посвящена общей теории национализма и, казалось бы, не имеет никаких конкретных переходов к советской реальности, сегодняшним событиям. Но многие стороны этих событий она описывает или предсказывает с удивительной точностью.

Согласно теории Геллнера, национализм (кстати, в это понятие автор не вкладывает никакого негативного звучания) — это прежде всего политический принцип, требующий, чтобы политические и национальные (национально-культурные) единицы совпадали. Нарушение этого принципа, недостаточность политических и государственных институтов, гарантирующих развитие нации и ее культуры, вызывает обострение националистического чувства и мощные движения протеста. Всюду, где есть такие нарушения, конфликт потенциально неизбежен.

В то же время национализм, по Геллнеру, — это особое историческое состояние, соответствующее периоду активной индустриализации. Национализм — это не признак изстального общества; он расцветает в условиях достаточно высокой грамотности, средств информации и коммуникации, появления национальной интеллектуальной элиты и потребности в квалифицированных кадрах. Национализм — движение больших городов и индустриализирующихся масс; на отсталых окраинах, в сельской местности, где национальная культура воспроизводится всей повседневной средой, для него нет почвы и простора. Короче, национализм приходит и уходит, когда для этого складываются определенные исторические обстоятельства.

Но если индустриализирующееся общество подготовлено к приходу национализма, его развитие уже трудно остановить. Происходит национальное «пробуждение», массы крайне болезненно ощущают несоответствие между возможностями и состоянием своей национальной культуры, обеспеченностью ее средствами политической власти. В такой период национализм крайне чувствителен, агрессивен; он способен, по словам Геллнера, найти любую щель, чтобы пробудить чувство «национального унижения».

При этом национализм не пробуждает старые, скрытые или спящие силы, как любят говорить его идеологи. В действительности он дитя новой формы общественных отношений, ориентированной на создание новых национальных культур, каждая из которых стремится быть защищенной собственным государством. Но таких культур слишком много, а «места» для создания всеми самостоятельных полноценных государств слишком мало. И в этом — основной конфликт эпохи национализма.

При всей отвлеченности таких рассуждений, нельзя не признать, что нам показали зеркало. Да, мы и есть активно индустриализирующееся общество с высоким уровнем грамотности, национальной интеллектуальной элитой (вернее, многими элитами) и потребностью в государственных формах защиты национальных культур, т. е. то самое общество, которое идеально подготовлено к эр-национализма. И суть конфликта описана очень точно: борьба за контроль над системой национально-культурного воспроизводства, за создание полити-

ческих институтов для обеспечения реального суверенитета наций, поскольку прежние институты оказались ущербными или неэффективными.

Если так, то по пути всего человечества и на два-три поколения отстав от большинства европейских народов, мы вступаем в эпоху активного национализма. Значит, все, что происходит вокруг нас с национальными отношениями было закономерным — закономерным по смыслу, хотя, конечно, могло измениться по содержанию.

И наконец, седьмая точка зрения. Страна с напряжением, с конфликтами кровью подходит к главному для нее вопросу: *как нашему обществу перейти в XXI в.?* Сможем ли мы оторваться от нынешних структур и найти такую форму политически, экономически и национально организованного общества, которая будет соответствовать мировой цивилизации XXI века, уровню развитых государств и наций? Если так, то сегодняшняя национальная напряженность вспыхивающие по всей стране конфликты — лишь первые сигналы предстоящей ломки, своего рода «воплъ народов», требующих смены старой и создания новых систем национально-государственного устройства.

Вопрос о новом устройстве совершенно не риторический. В XXI век можно и «не перейти», оставшись обществом второй половины или даже середины XX в., каковым мы пока являемся. История знает немало примеров крупных могущественных государств, которые в какой-то период «не успели» за быстрым ходом цивилизации. Так, не смогла «перейти» в XVIII и тем более в XIX век Османская Турция — прежняя европейская сверхдержава, располагавшая огромными ресурсами, многочисленным населением, обученной армией. В конце XIX века не успевала за переходом в следующее столетие и Российская империя, что сразу же проявилось в ходе русско-японской войны 1904—1905 годов.

Сейчас вопрос, сможем ли мы перейти в новый век, напрямую встал перед Советским Союзом. Экономические и политические структуры страны ориентировались до последнего времени на реалии 40—50-х годов XX века. Наши заботы вчерашнего, по сути, еще сегодняшнего дня: авторитарная система власти, монопартийность, идеология военного противостояния сверхдержав, экономика с приоритетом тяжелой промышленности, ресурсо- и металлоемких отраслей, закрытый национальный рынок, жесткий контроль над границами и международными контактами, а в сфере национальных отношений — иерархическая структура многонационального государства и территориальный принцип автономии. Но для большинства развитых стран этот мир первой половины XX в. уже сменился новой цивилизацией с огромными потоками информационных связей, свободными передвижениями через границы, мощнейшими каналами коммуникаций и международных услуг, новой многонациональной и многорасовой структурой общества.

Мир ушел вперед... а мы пока остались в обществе, экономически, технологически и политически не готовом к условиям XXI века. И потому отчаянно пытаемся найти свой путь ускоренных реформ. На этом пути нас неизбежно ждут очень крупные и болезненные ломки, подобно тому как западным странам в 1940—1960-е годы пришлось отказаться от своих колониальных империй, уничтожить устаревшую угледобывающую промышленность и черную металлургию, принять миллионы иммигрантов, преобразивших этнический и расовый состав европейских наций. При такой точке зрения нынешние национальные трудности в СССР есть «муки перехода», вернее, муки первого осознания необходимости ломки окружающего нас общества середины XX века. Сам переход в мир XXI столетия у нас еще впереди.

Национальные конфликты: выбор объяснений. Предложенный перечень семи точек зрения на нынешнюю национальную ситуацию не является, как уже говорилось, ни полным, ни окончательным. Для нас здесь важнее их многообразие, существование *нескольких* концепций для объяснения как общей ситуации, так и вполне конкретных локальных событий.

Всем памятно, например, страшные события в Ферганской долине в июне

1989 г., сопровождавшиеся жестокостями, погромами, массовыми убийствами, введением войск и эвакуацией турок-месхетинцев в другие районы страны. Несмотря на все попытки найти им *одно* объяснение, одновременно правдоподобны как минимум несколько интерпретаций.

Так, никто не станет отрицать, что события в Фергане были не стихийной вспышкой, а спланированной акцией национального насилия, за которой стоит некая организованная сила (объяснение первое). Менялись лишь силы, которые последовательно обвинялись в развязывании кровавых событий: экстремисты, мафия, исламские фундаменталисты, коррумпированные бюрократы, националисты из «Бирлика». Всем им, как считалось, было выгодно дестабилизировать ситуацию. Но никто не отрицает, что вспышка насилия произошла в регионе с удручающей экономической обстановкой (объяснение второе): с массовой безработицей, полуколониальной системой производства, необеспеченностью элементарными товарами и отсутствием для населения экономических перспектив, т. е. обострение экономической напряженности, более высокий уровень жизни турок-месхетинцев стимулировали конфликт.

Но ведь судьба турок-месхетинцев — классический пример сталинских «искажений» принципов советской федерации (объяснение третье). Жертвы произвола, высланные из родных мест без всякого основания и до сих пор лишенные возможности вернуться на родину, — месхетинские турки принадлежат к числу национальных «бомб» сталинского наследия. Подобно Нагорному Карабаху, проблеме крымских татар или поволжских немцев, Абхазии и Южной Осетии, чечено-аварскому или осетино-ингушскому конфликтам, эти бомбы взрываются сейчас по всей стране.

Не будем забывать, однако, что, по оценкам всех экспертов, возможность вспышки национального насилия в Средней Азии была высоко вероятной и даже закономерной, исходя из нынешнего развития многонационального государства (объяснение четвертое). Монокультурная экономика, авторитарная система управления, навязанная извне индустриализация, разрушение экологической среды, непаритетные экономические связи и общее положение в структуре союза республик давно превратили этот регион в потенциальную пороховую бочку. Мог меняться объект насилия, но не его феномен.

Столь же справедливо искать основу событий в общем накоплении агрессии и насилия в регионе (объяснение пятое). Во-первых, сами турки-месхетинцы являются жертвами насилия, депортации 45-летней давности и последующих запретов на возвращение на родину. Во-вторых, среднеазиатские народы (в данном случае узбеки) получили огромные заряды насилия в 20—30-е годы, в период борьбы с басмачеством, коллективизации, уничтожения национальных кадров и интеллигенции, и совсем недавно — при создании «хлопковых империй» и подземных тюрем. В-третьих, нынешнее молодое поколение среднеазиатских мужчин получает дополнительный заряд агрессии, проходя через армию, где солдаты-среднеазиаты являются наиболее частым объектом насилия. Наконец, в-четвертых, Средняя Азия — район, наиболее приближенный к Афганистану в территориальном, культурном и национальном отношениях. И 10-летняя война, принесшая огромный заряд агрессии и насилия в наше общество, именно здесь должна была получить наибольшее отражение по сравнению с другими частями государства¹².

Применима к событиям и концепция национализма Э. Геллнера (объяснение шестое). Турки-месхетинцы оказались жертвой возбужденного национального чувства, трагическим символом недовольства набирающей силу молодой нации. Вспомним, что погромы и убийства происходили не в глухих кишлаках, а в городах и рабочих поселках, где для выявления будущих жертв использовались домовые книги и избирательные списки. Банды погромщиков имели рации и личные автомобили; словом, были не темной крестьянской массой, а гражданами индустриального общества. Такими же в массе современными горо-

жанами были и погромщики в Сумгаите и Душанбе, как и участники прошлогодних столкновений в Казахстане, Южной Осетии или Молдавии.

Что же касается «перехода в XXI век» (объяснение седьмое), то для общества, живущего в нынешних условиях Узбекистана и Ферганской долины такой переход может обернуться еще многими муками и трагедиями. Хлопковой монокультуре, политическому бесправию, гигантской детской смертности, коррупции и «родовому» социализму, отравленной химикалиями окружающей среде трудно найти место в развитом обществе XXI века. Для перехода в XXI век нынешняя система жизни и власти должна с муками отмереть. Такой процесс неизбежен и уже начался, и это понимают все, в том числе и жители Узбекистана.

Как видно, в каждой конкретной национальной ситуации поиск объяснения зависит от нашей профессиональной и человеческой позиции. Карабах и Абхазия, Эстония и Молдавия, судьба крымских татар или русская «национальная идея» ставят нас перед такой же проблемой выбора. И всюду равно возможны и одновременно возникают авторитарные и либеральные точки зрения, демократические и консервативные объяснения, позиции на основе предпочтений «единой и неделимой» или подлинного конфедерализма.

Выбор объяснения становится личным делом ученого, практика, эксперта общественного и государственного деятеля, его очень яркой политической характеристикой. Потому что позиция по национальному вопросу не отражает какую-то изолированную часть личности. Отношение к этническим меньшинствам и национальному суверенитету обычно перекликается с отношением к демократии и плюрализму, к праву наций на самоопределение, необходимости политической и экономической реформы, с общими взглядами на будущее государство. Словом, скажи, как ты видишь «национальный вопрос» в СССР и станет ясно, кто ты.

Прогнозы на будущее. Всех, разумеется, волнует вопрос: что будет с государством, его внутренней стабильностью, со всеми нами — его гражданами? Прогнозы имеются самые разные — от ожидания скорого «распада империи» до предсказаний столь же неминуемого военного переворота с возвращением к авторитарному управлению и подавлением возникших национальных сил и независимых общественных движений. Будем рассматривать эти варианты как крайние точки шкалы. Между ними лежит большое число промежуточных прогнозов-решений; и, значит, мы опять упираемся в проблему *выбора*, в очень понятный механизм анализа и отбора наиболее приемлемой личной позиции.

Но сначала очертим некоторые из промежуточных вариантов-прогнозов нашего будущего. Все они так или иначе привязаны к названным объяснениям современной национальной ситуации. Так, идея «злой руки», «заговоров и врагов» явно предполагает сценарий административных и силовых методов надежду на восстановление роли центрального руководства, пусть и в более тонком распределении власти с местными органами для подавления радикальных национальных движений с их политическими и культурными требованиями.

Экономическая концепция «национального вопроса» понятно упирается в судьбу экономической реформы, в способность нашего общества достичь некоторого уровня процветания как главного условия для смягчения общей социальной напряженности. Специфически национального прогноза здесь видимо, нет.

Концепция «деформаций и очищения истоков» ориентирует нас на идеальные принципы первых лет существования советской федерации, т. е. статусное равенство республик, большую местную политическую и экономическую автономию, новую роль органов национального представительства, и прежде всего республиканских парламентов. Логика этого пути ведет к возрождению низовой автономии в виде национальных районов и сельских советов, к признанию республиканского гражданства и государственного статуса национальных язы-

ков в республиках, возрастанию роли республиканских конституций, полному восстановлению справедливости для всех «наказанных народов». Все это, как известно, и происходит в последнее время.

Если же мы сталкиваемся не с «искажениями», а с закономерным итогом неправильно созданной многонациональной системы, впереди неизбежны ее фундаментальные изменения. Наиболее популярный в таком случае прогноз — переход от союза к конфедерации, т. е. политическому объединению внутренне независимых государств, или даже обретение некоторыми республиками статуса соседних дружественных стран на основе общего рынка, тесного экономического и политического сотрудничества.

Концепция «возвращенного насилия» предполагает два альтернативных прогноза в зависимости от способности государства взять под контроль накопленную в нашем обществе агрессию. Если государство не сумеет обуздать насилие, нас, видимо, ждет война всех против всех, потоки беженцев между республиками, социальный хаос с реалиями ситуации 1918 года. Если, напротив, центральная власть в союзе с республиками сможет целенаправленно ослабить насилие в системе, то результатом станет новое общество — некая «советская Швейцария» с принципом добровольного парламентского союза или сложная система региональных автономий по типу нынешней Испании, или подобие объединенной Европы 1992 года с общим рынком и минимально значимыми внутренними границами. Словом, нечто из области очень приятных мечтаний.

Для прогноза по концепции «разрушительного и созидательного национализма» Э. Геллнера главное — это фактор времени. Если стадию агрессивного национализма пережить неизбежно, жизненно важно, как долго она продлится и сколь велики окажутся перемены. Реальную ситуацию определяют, видимо, два процесса: возможность быстрого экономического роста и модернизации и политика государства по отношению к национализму и национальным движениям. Наиболее благоприятный вариант: быстрая модернизация и мудрая национальная политика — может привести к свободной конфедерации с широкой региональной автономией, парламентскому союзу или другой форме сотрудничества. Худший вариант: экономический застой с авторитарным подавлением национальных движений — ведет к включению всего Советского Союза и уж, безусловно, многих республик в зону непрерывных этнических конфликтов с кровопролитием, ожесточением, национальным и религиозным антагонизмом.

И наконец, что ждать, если нынешняя ситуация отражает мучительную подготовительную ломку для перехода к будущей цивилизации XXI века? Ответ будет зависеть от того, сможет ли наше общество, отбрасывая устаревшие структуры, перейти в следующее столетие. Предстоит пройти школу индустриальной цивилизации; привыкнуть к нормам открытого, плюралистического общества. В том, что такое привыкание будет длительным и трудным, думаю, ни у кого нет сомнений.

Неизбежен вопрос: где же выход? Может ли автор предложить что-либо кроме перечисления интерпретаций и прогнозов, предоставляя каждому сделать самостоятельный выбор? Есть ли какая-либо единая логика действий?

Такая логика, видимо, возможна в рамках большинства из предложенных объяснений. Прежде всего важно понять, что мы столкнулись с объективной реальностью национальных отношений, а не с их временным ухудшением, отклонением от прежнего курса на незыблемый союз социалистических наций. Некоторые нынешние конфликты внешне могут сгладиться или их проявления будут сдерживаться угрозой применения силы. Но сами по себе они «вдруг» не исчезнут — и чем скорее мы это поймем, тем будет лучше.

Следующим шагом в рамках всех, кроме первых двух из предложенных объяснений, должно стать осознание необходимости перемен в национальной политике, национальном устройстве государства, отношении к национальным культурам. Сейчас нет недостатка в проектах переустройства Советской феде-

рации. Но пока мы явно заблокированы официальной концепцией деформации, которая сводит возможные перемены к одному действию: возвращению к исходным, ленинским принципам союза республик (не раскрывая, в каких условиях и на каких принципах формировался этот союз).

Психологически и политически такой призыв понятен, хотя вряд ли в прошлом нам удастся найти ответы на все вопросы сегодняшнего дня и тем более ориентиры для жизни в XXI столетии. В той жизни нас наверняка ждут иные национально-политические реальности: двух-, трехкратное увеличение населения в среднеазиатских республиках к середине следующего века; смена направления потоков миграций внутри страны (от периферии к центру, а не наоборот, как было раньше); неизбежное перераспределение сил и внутренних центров влияния в структуре Союза; уменьшение численности ряда народов, в том числе крупных, за счет снижения рождаемости или эмиграции. К этим новым реалиям надо готовиться заранее; для перехода в XXI век принятия постановлений, воссоздания национальных районов или развития национально-культурных обществ и преподавания языков будет явно недостаточно.

И здесь мы должны сделать все, чтобы в очередной раз избежать соблазна окончательного решения национального вопроса в СССР, чтобы вновь не стать жертвами безупречной сталинской логики:

«Меньшинство недовольно не отсутствием национального союза, а отсутствием права родного языка. Дайте ему пользоваться родным языком, — и недовольство пройдет само собой.

Меньшинство недовольно не отсутствием искусственного союза, а отсутствием у него родной школы. Дайте ему такую школу — и недовольство потеряет всякую почву.

Меньшинство недовольно не отсутствием национального союза, а отсутствием свободы совести (свобода вероисповедания), передвижения и пр. Дайте ему эти свободы, — и оно перестанет быть недовольным»¹³.

Пять из семи предлагаемых объяснений позволяют избежать этой логики. Но для этого необходима политическая и идеологическая реабилитация многих ключевых терминов, либо исчезнувших из нашего общественного и научного лексикона, либо еще недавно имевших в нем только негативное звучание. Среди них — понятие конфедерации и самоопределения народов, национального суверенитета и права свободного отделения, республиканского гражданства и государственного языка, политического плюрализма и условий союзного договора и многие другие. Без них невозможно создать теорию нового или фундаментально улучшенного многонационального государства. Если новый каркас будет складываться из привычных, старых блоков «расцвета и сближения», «пролетарского интернационализма», «национального по форме и социалистического по содержанию», никакого другого здания, кроме старого, не построить. Для новых дел нужны новые слова.

Общим принципом для всех вариантов решения (включая, видимо, и первый) должен стать рост локальной, т. е. местной автономии. Будущие политические конструкции уже нельзя будет строить при бесправии, в том числе и национальном, низовых ячейках общества — сельских советов, городских муниципалитетов или внутригородских коммун. И здесь опять же лучше идти вместе со всем человечеством, признавшим плодотворность местного самоуправления, в том числе и для решения национально-культурных проблем.

И наконец, для всех предложенных объяснений национального вопроса, включая идею «злой руки», выход из нынешнего состояния видится в росте парламентской, избирательно-правовой основы нашего общества. За минувший год мы узнали малую часть мировой парламентской культуры. Она не сводится к парламентским дебатам, открытым выборам или свободе политических партий. Парламентская основа равно предполагает законодательную охрану прав национальных и религиозных меньшинств; рост национальной терпимости в ходе любой политической борьбы; эффективные механизмы конституционной защиты

при нарушении национальных или расовых прав граждан; свободу самоорганизации этнических и религиозных общин в рамках многонационального государства. Из таких необходимых элементов складывается *правовое общество*. И мы должны помнить об этом, если надеемся его построить.

Вся наша история, опыт последних лет показывают, что мы постоянно возвращаемся к старым проблемам. Мы входим в «старую воду», повторяем старые ошибки, будучи так же или еще хуже к тому подготовленными, чем в 1922, 1918, 1917 или любом исторически важном году.

Если из всего этого возможен вывод, то он звучит так: с «национальным запросом» мы будем жить долго. Суть его будет меняться; возникнут новые ситуации, иные позиции, появятся новые противопоставления. И значит, будет сохраняться процесс анализа, аргументации и выбора, который был назван мной двумя словами — *поиски объяснений*.

Примечания

¹ Эта концепция, очень популярная в конце 1988 г. и особенно в начале 1989 г., отразилась в большом числе публикаций (наиболее полно — в сборнике «Что делать». М., 1989).

² См. подробнее: *Бугай Н. Ф.* К вопросу о депортации народов СССР в 30—40-х годах // История СССР. 1989. № 6; *Ибрагим-бейли Х. М.* Сказать правду о трагедии народов // Политическое образование. 1989. № 4.

³ Из многочисленных высказываний Ленина по этому вопросу в его статьях «О праве наций на самоопределение», «Критические заметки по национальному вопросу», «Социалистическая революция и право наций на самоопределение» и др. процитирую фразу из его письма С. Г. Шаумяну (23.11/6.12. 1913 г.): «Мы в принципе против федерации — она ослабляет экономическую связь, она негодный тип для одного государства».

⁴ *Сталин И. В.* Марксизм и национальный вопрос // Соч. Т. 2. М., 1951. С. 363—364.

⁵ Примечательно определение «аннексии» в тексте Декрета о мире: «Если какая бы то ни было нация удерживается в границах данного государства насилием, если ей вопреки выраженному с ее стороны желанию — все равно, выражено ли это желание в печати, в народных собраниях, в решениях партий или возмущениях и восстаниях против национального гнета, — не представляется право свободным голосованием, при полном выводе войска присоединяющей или вообще более сильной нации, решить без малейшего принуждения вопрос о формах государственного существования этой нации, то присоединение ее является аннексией, т. е. захватом и насилием» (Политика Советской власти по национальным делам за три года. М., 1920. С. 5.).

⁶ «Советская Российская республика утверждается на основе свободного союза свободных наций, как федерация советских национальных республик». Эта же формулировка повторена в статье 2 Конституции РСФСР. 1918 года.

⁷ Образование СССР. Сборник документов. М., 1949. С. 44.

⁸ Там же. С. 46.

⁹ *Крупник И.* От иерархического общества к многонациональному // Возрожденная Армения. 1989. № 1. С. 14—16, 20; *его же.* Национальное насилие (в печати).

¹⁰ *Гусейнов Г.* Речь и насилие // Век XX и мир. 1988. № 8.

¹¹ *Gellner E.* Nations and Nationalism. Oxford, 1983 (русский перевод этой книги готовится к печати в издательстве «Прогресс»).

¹² Можно добавить и еще один фактор: многолетнюю узбекско-таджикскую напряженность, которая способствовала дополнительному накоплению агрессии в регионе. См. подробнее: *Панеш Э. Х., Ермолов Л. Б.* Турки-месхетинцы (историко-этнографический анализ проблемы) // СЭ. 1990. № 1. С. 18.

¹³ *Сталин И. В.* Указ. раб. С. 363.

АНТИТЕЗИСЫ К ТЕЗИСАМ

(О статье Л. С. Перепелкина, О. И. Шкаратана

«Экономический суверенитет республик

и пути развития народов»¹⁾)*

Статья Л. С. Перепелкина и О. И. Шкаратана ** дает нам очередной повод подумать и поспорить о некоторых важных теоретических вопросах развития советского многонационального общества. Статья стоит этого даже в большей степени, чем предыдущая публикация авторов², вызвавшая довольно резкую реакцию оппонентов³. На сей раз они попытались изложить не только свои взгляды на экономические аспекты национального вопроса, но и подвести по ним этнологическо-теоретическую базу. В результате получилась достаточно целостная концепция — ошибочная, на мой взгляд, тоже в целом.

Продолжить полемику меня побуждает тот факт, что в своей увлеченности практическими национально-политическими проблемами мы не только несколько подзапустили теорию, но и зачастую строим теоретические концепции, исходя прежде всего из собственных политических убеждений и вкусов. Не буду претендовать на исключение из этого уже почти правила, но не стану и делать вид, что усматриваю в статье «Экономический суверенитет республик» плоды лишь научной мысли, свободной от политической заданности. Надеюсь, авторы не очень обидятся за это предположение, поскольку и они сами склонны проявлять политическую бдительность. Так, Ю. В. Бромлей они упрекают за то, что он, отстаивая права областей РСФСР, якобы оправдывает «командно-административные методы управления» (с. 35), хотя именно Ю. В. Бромлей неоднократно высказывался за самостоятельность предприятий и против замены диктата союзных ведомств диктатом республиканских ведомств. Инкриминируя оппонентам подмену проблемы развития национальных культур проблемой их воспроизводства, авторы утверждают, что такая подмена «имеет однозначную тенденцию» (видимо, имеется в виду цель — С. 4.) снять с повестки дня вопрос о республиканском суверенитете» (с. 36). Нисколько не сомневаюсь в том, что О. И. Шкаратану и Л. С. Перепелкину известен смысл термина «воспроизводство», который может означать (применительно, например, к экономике, народонаселению) и «простое воспроизводство», и «расширенное воспроизводство». Когда же говорят об этнокультурном воспроизводстве, то имеют в виду межпоколенческое воспроизводство культурной специфики этноса, т. е. самого явления, а не его количественных параметров. С качественной стороны дела тоже не все так просто. Этническое развитие народа — это не только воспроизводство и модификация традиционной для него культуры, но и усваивание заимствований, которые в результате превращаются в традиции; прежние же этнические традиции могут исчезать. Иными словами, термин «этнокультурное воспроизводство» — уже и точнее термина «этническое развитие», отражающего все аспекты культурного развития этноса. О. И. Шкаратан и Л. С. Перепелкин внесли в этот достаточно ясный вопрос ненужную путаницу.

К сожалению, есть и другие случаи неточной интерпретации О. И. Шкаратаном и Л. С. Перепелкиным некоторых фактов и понятий. Например, они сожалеют, что «ленинский принцип союза национальных государств не получил в СССР должного развития» (с. 32). В который уже раз приходится констатиро

* Публикую статью С. В. Чешко и ответ Л. С. Перепелкина, редакция приглашает всех желающих принять участие в обсуждении поднимаемых в них проблем.

** Все ссылки на статью Л. С. Перепелкина, О. И. Шкаратана даются в тексте с указанием страниц.

ать, что из В. И. Ленина делают совсем не то, чем он был. Раньше его именем правдывали сталинизм, брежневизм и т. п., а теперь — национализм (как национальную идею). Между тем Ленин вовсе не выдвигал принцип национальной государственности. Он всегда был сторонником союза трудящихся, при создании СССР имел в виду союз советских республик, а не нескольких статусных наций.

Вызывает удивление то, что специалисты, а тем более специалисты, занимающиеся проблемами Средней Азии, категорично утверждают, что «в СССР не только сохранились, но и возросли сильные различия в уровнях социально-экономического развития республик» (с. 32).

Порочность патерналистской политики государства, о чем пишут авторы, невидна. Невозможно тем не менее игнорировать радикальные изменения в развитии производительных сил, социальной структуры, культуры некогда отсталых народов. Хотелось бы также ознакомиться с объективными данными, из которых явствует, что, например, по уровню социально-экономического развития Узбекская ССР отстает от РСФСР больше, чем, например, дореволюционная Хива отставала от центральных губерний страны: именно это, насколько я знаю, имели в виду авторы.

«И критические замечания, и некоторые конкретные предложения наших оппонентов, — пишут авторы, — странным образом исходят из того недоказанного предположения, что современные народы прошли этап „зрелости“ и вступили в фазу „старения“ или готовы добровольно пожертвовать своей национальной государственностью ради, скажем, прироста благосостояния или помощи другим народам на основе так понимаемого интернационализма» (с. 39). Ничего похожего ни по форме, ни по содержанию на эту мысль в моей статье, как и в статьях Ю. В. Бромлея и В. А. Тишкова, просто нет, а что касается указанных фаз развития этноса, то о них пишут именно наши критики, а еще Л. Н. Гумилев.

Вполне объяснима всеобщая неприязнь к понятию «унитаризм»: общественное мнение у нас формируют, как правило, дилетанты. Но от специалистов требуется все же нечто большее, чем солидарность с «гласом народа». Это нечто большее О. И. Шкаратан и Л. С. Перепелкин стараются демонстрировать, обращаясь по тому или иному поводу к справочной литературе. Исключение было сделано для унитаризма, который они понимают как «насильственный централизм» (с. 32). Однако унитаризм представляет собой не более чем форму государственного устройства, существующую, кстати, в большинстве западноевропейских стран, у которых мы сегодня пытаемся учиться демократии. Если сказать кратко, то унитарное государство — это государство, не имеющее федеративных структур, что, однако, не отрицает, а предполагает наличие широкого местного самоуправления⁴.

Трудно понять, на чем основывается риторический вопрос «почему вся история XX в. демонстрирует нарастающее стремление народов к созданию по преимуществу мононациональных государств, федерализации унитарных государств (Канада, Бельгия и т. д.), разделения политических сообществ по этническим границам?» (с. 34). На поверку за «и т. д.» скрывается очень мало фактов, а пример Канады вообще выглядит неуместным, поскольку Канада никогда не была унитарным государством. Наличие же в Квебеке франкофонов-сепаратистов отнюдь не свидетельствует о какой-либо тенденции. Остается Бельгия — достаточно ли для обобщений?

На фоне подобных недоразумений не столь серьезными выглядят некоторые другие ошибочные положения статьи, хотя и они, конечно, не идут ей на пользу. Так, авторы основательно заблуждаются, полагая, что распространение коневодства у североамериканских индейцев не повлияло на «системную целостность культуры» (с. 38). Именно повлияло, причем самым радикальным образом. Общества пеших охотников превратились в общества коневодов, сложилась племенная организация, ускоренно пошли процессы имущественного рассло-

ния, лентные народы в своем историческом развитии быстро поднялись на ступень военной демократии, сформировались специфические образ жизни и культура индейцев прерий.

Можно ли все эти, мягко говоря, неточности отнести на счет некоторой небрежности авторов? Наверное, отчасти можно. Но почему-то все они как нельзя лучше укладываются в общую концепцию национального вопроса, изложенную в статье «Экономический суверенитет республик». Суть этой концепции заключается, если я правильно понял авторов, в следующем.

СССР был устроен как союз вполне суверенных национальных государств, что соответствовало, в частности, представлениям В. И. Ленина об идеальной модели организации социалистического общества*. Затем произошел отход от ленинских принципов и СССР превратился фактически в унитарное государство — возник тот самый «насильственный централизм». А отсюда — и все бед в судьбах народов СССР. Чтобы исправить положение, необходимо вернуться к государственной системе, которая была создана в 1922 г., и этой задаче полностью соответствуют идеи республиканского суверенитета и самоуправления, или хозрасчета. Таким образом удастся обеспечить свободное поступательное развитие народов, экономическое процветание страны и, видимо, демократизацию общества. Этот путь, по мнению О. И. Шкаратана и Л. С. Перепелкина, соответствует и доминирующим тенденциям мирового исторического процесса.

Согласимся — концепция логичная и стройная, хотя и не оригинальная. По своему происхождению она прямо связана с политическими программами национальных движений в союзных республиках СССР. Заметим попутно, что идея первичности и приоритетности интересов союзных республик, являющаяся главным звеном этой концепции, пользуется гораздо меньшей популярностью в автономиях, в среде «бесстатусных» народов и этнических меньшинств, а нередко вызывает у них резкое неприятие. Эта идея используется в некоторых союзных республиках для противодействия национальным требованиям этнических меньшинств. Интересно, что такие требования квалифицируются как посягательство не только на суверенитет соответствующих союзных республик, но и на дружбу народов и принцип интернационализма. Тот самый принцип, о котором стараются не вспоминать, когда речь заходит о соотношении интересов «статусных» народов союзных республик и Советского Союза в целом. К чему все это ведет, уже успели убедиться, например, армяне Нагорного Карабаха, гагаузы Молдавии, поляки Литвы, абхазы Грузии.

Вернемся к вопросу об унитаризме и о понимании государственного устройства как о способе организации общественных связей. Выше я пытался показать, что авторы не видят различий между государственным устройством (в частности, унитаризмом) и политическим режимом (условно говоря, насильственный или ненасильственный, демократический или недемократический). Взаимосвязи территорий в рамках государства далеко не тождественны общественным взаимосвязям, т. е. отношениям между индивидами или группами индивидов. Полагаю, я не делаю тем самым открытий в обществоведении, а лишь напоминаю известные вещи. Если, например, обратиться к работам В. И. Ленина, то можно обнаружить, что он четко различал общественный строй, форму государства (монархия или республика, аристократия или демократия) и формы государственного устройства (централизм, федерализм)⁵. Нет между ними и прямой взаимозависимости типа: чем более дробная структура государственного устройства, тем демократичней общественный строй. Что касается взглядов В. И. Ленина, то он высказывался на этот счет неоднократно и очень ясно. «Бернштейну, — писал, например, он, — не может прийти в голову, что возмож

* Авторы не называют СССР в его первоначальном виде федерацией и правильно поступают. Федерация ни в коем случае не может считаться союзом суверенных государств, что бы ни говорилось по этому поводу в действующей Конституции СССР или сторонниками независимых союзных республик.

добровольный централизм, добровольное объединение коммун в нацию, добровольное слияние пролетарских коммун в деле разрушения буржуазного государства и буржуазной государственной машины. Бернштейну, как всякому илустеру, централизм рисуется, как нечто только сверху, только чиновничеством и военщиной могущее быть навязанным и сохраненным»⁶. В. И. Ленин, так же как К. Маркс и Ф. Энгельс, полагал именно централизм наилучшей формой организации демократического общества, хотя и допускал целесообразность федерации в зависимости от конкретных условий. В частности, он соглашался с Энгельсом в том, что переустройство тогдашней Великобритании на федеративных началах было бы прогрессивным шагом, однако уточнял: «Разумеется, тут нет и тени отказа от критики недостатков федеративной республики и от самой ещительной пропаганды и борьбы за единую, централистическо-демократическую республику»⁷. Написано это было в сентябре 1917 г., но никогда позже Ленин принципиально не пересматривал своей позиции.

Нельзя также смешивать государственное устройство и систему территориального самоуправления. Ф. Энгельс отмечал, что «провинциальное и общинное самоуправление — гораздо более свободные учреждения, чем, например, швейцарский федерализм, где, правда, кантон очень независим по отношению к федеративному государству в целом, но независим также и по отношению к кругу и по отношению к общине»⁸. Приводя все эти ссылки, я не буду доказывать преимущества тех или иных форм организации общественной жизни: это совсем другой вопрос, и решаться он должен сообразно конкретной эпохе и ситуации в конкретной стране. Но прежде чем браться за практическое преобразование общества, необходимо ясно понимать смысл тех политических категорий, которыми мы оперируем.

Ряд положений статьи О. И. Шкаратана и Л. С. Перепелкина свидетельствует также о том, что авторы неоправданно расширяют функции государства роль государственного устройства в области экономики. Так, в статье сказано, что «существуют две основные формы организации экономических взаимоотношений между народами в условиях интернационализации экономики: унитаризм интеграция» (с. 42). Под «государственными формами экономической интеграции» авторы понимают союз государств (конфедерацию) и союзное государство (федерацию) (с. 44),* а «унитаризм экономической жизни предполагает существование единого центра государственной власти» (с. 42).

Никто не возьмется отрицать тот факт, что государство играет определенную, нередко даже очень большую роль в организации экономики. Вообще разграничить функции различных общественных структур бывает очень трудно, в реальной жизни могут устанавливаться взаимосвязи, совершенно невероятные с точки зрения педантичной науки. Хорошо, например, известно, какой вклад в экономику нашей страны некогда внес НКВД, из чего, однако, не следует, что непосредственные функции этого учреждения состояли в управлении экономикой. То же самое можно сказать о государстве в целом, если только не читать в порядке вещей происшедшее в свое время практически полное огосударствление экономики в СССР. Насколько я знаю, О. И. Шкаратан и Л. С. Перепелкин так не считают. Непонятно, однако, почему они предполагают, что государство в принципе является институтом организации экономических отношений. И еще менее понятно, почему они рассматривают формы государственного устройства, т. е. устройства политической власти, как принципы организации экономики.

Определение политики как концентрированного выражения экономики, аверное, не устарело, но государство — еще не все политические структуры общества, а лишь его политическая надстройка. Главное же — это то, что политика выражает, а государство защищает экономические интересы определенных

* Строго говоря, конфедерация — это форма организации не внутригосударственных, а межгосударственных связей.

групп общества, или, теоретически, всего общества, а не те или иные виды экономических взаимосвязей.

Увязывание форм экономической жизни с формами государственного устройства не оправдано еще и потому, что оппозиции «централизация — децентрализация» применительно к тем и другим не могут быть сопоставимыми, поскольку здесь мы имеем дело с совершенно разными видами общественных структур, различающихся функционально и механизмами функционирования. В экономике «централизация», если уж употреблять этот термин, означает наличие единого, охватывающего всю данную территорию рынка, и чем шире рынок, тем многообразней взаимосвязи товаропроизводителей и потребителей. Тем, видимо, лучше для тех и для других. «Децентрализация» же означает не что иное, как отсутствие такого рынка и наличие ряда мелких рынков, против чего, кстати, действуют мировые и региональные интеграционные процессы. С государственными структурами все не так однозначно. Нельзя сказать — полагая уважаемые оппоненты первыми возразили бы против этого, — что чем крупнее государство, тем лучше в любом случае. Словом, логика развития государственных структур и логика развития экономических структур в принципе не совпадают, хотя в каких-то точках исторического процесса могут пересекаться и всегда, кстати, ко всеобщему благу. Как раз перед нашей страной, испытавшей все горькие плоды такой (насильственной, между прочим) синхронизации, стоит задача развести эти структуры, освободить законы экономического развития от чрезмерного влияния государства.

В своих размышлениях об экономической интеграции О. И. Шкаратан и Л. С. Перепелкин опираются, в частности, на опыт Европейского экономического сообщества. Придерживающиеся иных взглядов подкрепляют свою позицию тем же опытом. Все дело в том, с какой стороны рассматривать его. Можно, например, так: даже в межгосударственных отношениях экономическая интеграция неумолимо ведет к понижению политических барьеров. А можно и так, как делают О. И. Шкаратан и Л. С. Перепелкин: даже Западная Европа идет союзу государств (с. 44), почему бы и СССР не идти по тому же пути интеграции? Вторая точка зрения представляет собой логический перевертыш. В самом деле, в случае с ЕЭС происходит не децентрализация единого государства, политическая, вслед за экономической, интеграция самостоятельных государств. В случае же с СССР предлагается ослабить связи внутри единого государства, и это называется интеграцией! Такой вариант, во всяком случае, относительно некоторых союзных республик, возможен, пока существует статья 72 Конституции СССР. И относиться к этому варианту нужно по возможности спокойно, как к конституционному праву каждой республики — окажется ли это в действительности правом на лучшую жизнь или правом прыгнуть с обрыва. Правда, возникнут довольно сложные проблемы защиты права на самоопределение этнических меньшинств, дележа совместно нажитого имущества и т. п. Но не об этом сейчас идет речь, а о том, что дезинтеграцию нельзя преподносить как интеграцию, так называемый республиканский хозрасчет — как выраженный тенденций, происходящих в мировой экономической системе.

Очень сомнительно выглядит пассаж о «формах экономических отношений между народами». Авторы употребляют термин «народы» явно в этническом смысле и, значит, говорят об экономических отношениях, скажем, между русским и эстонским или между грузинским и абхазским этносами. Это что-то новое в науке: до сих пор никому не приходило в голову считать этносы экономическими категориями, субъектами экономических отношений. Свою позицию авторы дополнительно проясняют в других местах статьи, к которым мы обратимся чуть позже. А пока отметим еще такое обстоятельство. Говоря об экономических отношениях, О. И. Шкаратан и Л. С. Перепелкин неизменно имеют в виду исключительно экономические взаимосвязи между территориями народами. При этом из их поля зрения совершенно выпадает основной вопрос

характер производственных отношений и формы собственности * в контексте
анных производственных отношений. По существу авторы подменяют его воп-
осом о том, кто должен руководить экономикой внеэкономическими средств-
ами: союзное государство или союзная республика. Конечно, они будут реше-
тельно протестовать против такой интерпретации их точки зрения, но если они
казали о частностях, не упомянув о главном, то это не вина читателя. Если кон-
цепция основывается на частностях и игнорирует главное, то такая концепция,
олагаю, ошибочна именно в главном. Перестраивать экономическую систему,
делав упор на рекомбинации экономических взаимосвязей на основе старых
производственных отношений, — напрасное занятие. Но если перестроить посе-
дние, то, возможно, отпадает необходимость в специальных, осуществляемых
верху, законодательно, насильственно структурных изменениях: а вдруг эконо-
мические законы все поставят на свои места естественным путем? И вдруг
окажется, что нет никаких экономических отношений между этносами, а
сть то, что и должно быть в нормальной экономической системе — отношения
между производителем и потребителем?

Дело; однако, в том и заключается, что О. И. Шкаратан и Л. С. Перепелкин
клонны, похоже, не только напрямую увязывать этническое развитие с эконо-
мическим и наоборот, но и практически отождествлять их. Иным образом
затрудняюсь прокомментировать, например, следующую логическую кон-
струкцию, которую надо привести почти полностью. «Позицию наших крити-
ов, ** — читаем в статье, — не укрепляют такие аргументы, как, скажем, пере-
ещение этнической специфики из материально-хозяйственной сферы в духов-
ую. Действительно, по форме, по проявлению в артефактах этническая (NB. —
С. 4.) специфика как бы исчезает из материальных основ образа жизни совре-
енных народов. Но если говорить не о форме, а о содержании процессов, про-
екающих в экономической (sic. — С. 4.) жизни современного общества, то
ектор имеет скорее обратную направленность: укрепляется именно между-
ародное, межкультурное разделение труда, что характерно и для челове-
ества в целом, и для конкретных многонациональных обществ» (с. 39). Не
опускаю мысли, что авторы просто пренебрегли логикой. Но тогда получается,
то, по их мнению, этническое — это лишь форма выражения экономической
изни. Что ж, такой подход вполне традиционен для целых отраслей совет-
ского обществоведения (прежде всего для так называемой историко-партийной
науки), и каждый ученый волен выбирать приемлемую для него методологию.
Правда, остается неясным, почему «спиритуализация» этнической культуры
должна рассматриваться как процесс, противоположный процессам обще-
ственного разделения труда, даже если именовать его международным (меж-
этническим?) и межкультурным: речь-то идет о совершенно разных классах
влений.

Приведенная выше выдержка из статьи имеет продолжение, из которого
явствует, что в современную эпоху наблюдается рост культурной дробности
человечества. Этнологам этот вывод может показаться, наверное, несколько
екстравагантным, но авторы не только высказывают свое личное мнение, но
еще и ссылаются на зарубежные публикации, подчеркивая таким образом его
фундаментальность. Но здесь, на мой взгляд, тоже происходит смешение раз-
ных понятий и разных явлений. Есть существенная разница между этнической
культурой, этнической спецификой (а она может и не проявляться в «арте-
фактах», что все чаще мы наблюдаем в современном индустриальном мире)
и специализированными, «прикладными» формами культуры, связанными не
с этносами, а с неэтническими (или не столько с этническими) формами общест-

* Приходится напомнить, что собственность бывает индивидуальной, коллективной и государст-
венной. Собственность союзной республики — это такая же государственная собственность, как
и Союза ССР.

** Авторы статьи здесь имеют в виду те самые рассуждения о «зрелости» и «старении» этносов,
которые они приписывают оппонентам.

венной жизни. Под последними я имею в виду политическую культуру, культуру труда, церемониальную культуру дипломатического протокола, культу хиппи или футбольных болельщиков — те нормы и традиции, которые рождаются всеми мыслимыми видами деятельности. Не берусь судить о подлинных культурных процессах, сопровождающих процессы общественного разделения труда, но, думаю, имеются достаточно веские основания утверждать, что доминирующая тенденция в развитии этносов, прежде всего развитых стран, состоит в сближении их культур на основе унификации, а вовсе не в усилении дивергенции.

Представляя себе взгляды авторов и их увлечение тем, что называют этноэкономикой, могу предполагать — но только предполагать — их ответные аргументы. Например, указание на этнические трудовые традиции, а возможно и на то, что функция этносов (функция родовая, а не какая-либо побочная и необязательная) состоит в участии в общественном разделении труда. Фактически к этому пришла и Т. В. Таболина в своей недавней статье⁹. При таком понимании этноса трудно спорить с выводом авторов статьи о том, что «существование этнических ядер и национальных государств в обозримой перспективе будет играть важную и прогрессивную роль» (с. 39). Однако он представляется в корне неверным, если признать неправомерным экономизацию этноса и этнизацию экономики.

Такой же выбор придется сделать и при оценке положений статьи о «национальных экономических комплексах», о том, что они несут в себе «непременное условие экономического прогресса как в мировом масштабе, так и в рамках многонациональных государств» (с. 42). Частное замечание: понятие «национальные экономические комплексы» и ему подобные обычно означают совсем не то, что имеют в виду авторы. Национальная экономика Франции или Армении — это не «этническая экономика» французского или армянского этноса, а экономика данных территориальных общностей. Экономикой может обладать государство, регион, общество, но не этнос, который не является ни территориальной общностью, ни обществом как совокупностью образующих его социальных связей. Даже в чисто моноэтничном государстве, а такое надо еще искать, его экономика — это экономика данной территориально-политической общности, но не данного этноса. Особенно осторожно надо обращаться со всякого рода «национальными» атрибутами при ссылке на зарубежные публикации. Невнимательность в подобных вопросах ведет к подмене понятий, дезинформации читателей и оппонентов.

Сказанное не относится к другому случаю употребления «национальной терминологии» в статье «Экономический суверенитет республик». Полемицируя с В. А. Тишковым, авторы высказывают сомнение в том, что экономическая эффективность должна рассматриваться в качестве приоритетной ценности в отношении к национальным интересам (с. 34). Здесь определенно имеют в виду интересы этносов. Но возникает другой вопрос: если этносы практически неотделимы от экономических структур и чуть ли не являются их элементами, а это прямо вытекает из концепции О. И. Шкаратана и Л. С. Перепечкина, то как же интересы экономики могут противоречить интересам этноса? Авторы уточняют, что имеют в виду экономическую эффективность «планируемого из центра территориального разделения труда», т. е. совсем «не ту» эффективность. В результате, однако, выходит непонятная игра слов. Экономическая эффективность или есть, или ее нет, а в данной статье, как и в предыдущей в журнале «Коммунист», которую я упоминал выше, очень убедительно показана как раз неэффективность сложившейся в СССР по вине центральных органов системы размещения производительных сил. Так против чего же выступают авторы — против волюнтаризма в управлении экономикой или против объективных процессов экономического развития, которые только и ведут к благосостоянию страны, народа и народов? Именно о последнем писал В. А. Тиш

в¹⁰, а ему возражают совсем по другому вопросу, который он вовсе не имел виду.

Еще один аспект рассматриваемых теоретических проблем, как его определяют авторы, состоит в «ресурсной базе развития этносов». В нее авторы включают землю, почву, флору и фауну, полезные ископаемые, солнечную энергию, атмосферу и происходящие в ней явления, информацию и самого человека как «человеческий фактор производства» (с. 39—40). Казалось бы, все так, даже смотря на то, что в другом месте статьи сказано о «специфической ресурсной базе» этносов (с. 42); неясно, в чем заключается специфика, если она включает что все возможные виды ресурсов.

При ближайшем рассмотрении, однако, предложенное понимание ресурсной базы развития этноса не выглядит столь уж безукоризненным. Оно настолько комплексно, что исключает хотя бы постановку вопроса о сущности этноса, специфических условиях его воспроизводства и развития по сравнению с другими видами социальных общностей. Некоторые же элементы «ресурсной базы» кажутся мне несколько курьезными. Спрашивается, какое отношение развитию этноса имеют выпадение осадков или грозовые разряды? Не будем ли мы всерьез говорить о том, что этносы впитывают мировую энергию, издвигаясь от небесного электричества! Вызывает возражение и определение человека как «фактора производства» и элемента ресурсной базы этноса. Олагаю, пора бы уже отказаться от взгляда на человека как на некий «фактор». Человек — это субъект исторического развития, а по мысли Маркса — и цель общественного производства. Бессмысленно, пусть и чисто логично, отрывать этнос и человека друг от друга, представлять этнос в качестве некой высшей субстанции, стоящей вне и выше абстрактного же человека.

Позволю себе также усомниться в правомерности постановки существования и развития этноса в зависимости от флоры и фауны, недр и качества почвы. И. И. Шкаратан и Л. С. Перепелкин пытаются аргументировать свою позицию, ссылаясь, как им кажется, на экологический подход, который, однако, является скорее квазиэкологическим. Не стану отрицать тесной связи этноса со средой обитания, однако эта связь никогда не выступает в виде односторонних и жестко-непосредственных отношений, и всегда в этногенетических процессах участвуют другие типы взаимосвязей, например межкультурные контакты и многое другое. У авторов же все гораздо проще: данная территориальная совокупность людей осваивает природную среду, вырабатывает общие приемы хозяйствования, единую культуру. «Так возникают новые этнические группы, а важнейшим маркером их появления является этноним» (с. 36). От внимания авторов ускользают далеко не второстепенные моменты. Каков был прежний этнокультурный облик «человеческой базы» этих новых этнических групп, и как он влиял на освоение данной среды? Почему в сходных природных условиях и даже на одной территории с одинаковыми природными условиями возникали разные этносы?

Авторы последовательно развивают свою концептуальную линию, говоря о «суверенитете национальных экономических комплексов» и «экономическом суверенитете народов» (с. 42, 44). Понятие «суверенитет» сегодня уже перешло в пресловутый жупел, очень удобный для политического лоббизма. Суверенитет — это атрибут государства, а в более широком смысле — юридического лица. Какой же суверенитет может быть у экономики или у этносов?

Обосновав детерминированность этнического развития экономикой и всем прочим, что с ней связано, авторы делают следующий шаг к своей основной цели, состоящей в доказательстве прогрессивности принципа национальной государственности. Формулируется постулат о единстве этноса и территории, выражением чего «является тип хозяйственной деятельности и шире — вся культура жизнеобеспечения» (с. 38). Столь жестко связывать этносы с хозяйственно-культурными типами неправомерно в той же степени, как и с природной средой; во всяком случае ни эмпирические данные, накопленные наукой,

ни их интерпретация в научной литературе не дают к этому никаких оснований. В одном и том же хозяйственно-культурном ареале могут формироваться существовать и развиваться несколько этносов, а с другой стороны, один и тот же этнос может формироваться, существовать и развиваться на основе нескольких хозяйственно-культурных типов.

Более сложен вопрос о сопряжении этноса и территории. Согласен с оппонентами в том, что территориальное ядро этноса выступает в качестве центра его воспроизводства. Не согласен, однако, с тем, что этническое ядро более способно к инновациям, чем этническая периферия (с. 37). Кстати, Ф. Энгел и Н. А. Бердяев, на которых ссылаются О. И. Шкаратан и Л. С. Перепелкин, с этим ничего не писали. Именно на границах этнокультурных зон этнические процессы идут обычно более интенсивно, чем в этнических ядрах. Позвольте себе — не в качестве аргумента, а сугубо для информации — обратить внимание оппонентов на резолюцию последней Всесоюзной конференции по проблемам этногенеза, в которой прямо указывается на ошибочность моноэтнического подхода к этногенетическим процессам¹¹. Этногенез отдельных народов нельзя рассматривать в однолинейном плоскоэволюционном и узколокальном плане. С немалым основанием этот принцип должен быть распространен и на изучение развития сформировавшихся этносов. Чтобы больше не возвращаться к упомянутой резолюции, приведу еще одно, чрезвычайно важное положение «Методология этногенетических исследований основывается на диахронном синхронном подходе, допускает альтернативность путей исторического развития (этногенетическая непрерывность и этногенетическая прерывность, асинхронность, относительную самостоятельность процессов этногенеза, культурогенеза, антропогенеза и глоттогенеза, опосредованный характер коррелирования этнической и политической истории, поливариантность сопряжения всех этих факторов, определяющих в конечном счете особенности формирования и развития этносов)¹². Иными словами, этническое рассматривается как особая сфера общественной жизни, не детерминируемая другими ее формами.

Вернемся, однако, к вопросу об этнической территории. Общность территории является обязательным условием этногенеза, но не существования сформировавшихся этносов. Дисперсность расселения этносов, этническая диаспора сегодня уже — правило, а не исключение. Это обстоятельство дает еще один повод задуматься о природе этнического и управляющих им законов, о соотношении этника и ЭСО.

О. И. Шкаратан и Л. С. Перепелкин однозначно отдают предпочтение этносоциальным организмам перед этниками. «Вслед за Ю. В. Бромлеем, — пишут авторы, — мы рассматриваем ЭСО (или ядро этноса) как основную структурную единицу развития человечества» (с. 36). Почему-то, правда, при этом следует ссылка не на Ю. В. Бромлея, а на Б. В. Андрианова и все того же Н. А. Бердяева, причем явно неудачно. В приводимом высказывании последнего говорится, между прочим, о том, что «национальность есть индивидуальное бытие», и ничто не указывает на то, что Бердяев был провозвестником «ядерной теории» О. И. Шкаратана и Л. С. Перепелкина. Бердяева вообще не смысла привлекать для подтверждения каких-либо рациональных умозаключений, потому что он ставил выше них мистику, интуицию, религиозную философию. Такие вещи, как прогресс, наука, социализм он считал предметами познания (истинного, т. е. религиозного знания), а веры, предметами «невидимыми»¹³. «Пролетариат, например, — писал он, — такая же невидимая вещь, как и *нация* (курсив мой — С. Ч.). Поэтому позволительно избрать *нацию* предметом своей *веры*». Впрочем, всему остальному Бердяев предпочитал веру в Царство Божие¹⁴. Поэтому записывать его в сторонники национальной государственности, «национальных экономических комплексов», «этнического суверенитета» и тому подобных иероглифов нашего сознания значит просто искажать мировоззрение этого мыслителя.

Ссылка на Б. В. Андрианова тоже неверна: в той статье, к которой обратились

исъ авторы, он вообще не упоминает ни ЭСО, ни сам вопрос о роли ЭСО *. риходится также догадываться, что имеется в виду под «структурными единицами развития» — некие кванты исторического процесса? Это, впрочем, не более чем досадные издержки статьи, а более существенно то, как понимают зторы ЭСО.

Для ЭСО они считают первичными синхронные, а не диахронные связи; синхронные связи, по их мнению, — это прежде всего производственные отношения, а диахронные — это связи культурные (с. 36). В высшей степени показательное замечание, представляющее собой одно из главных положений всей концепции, на которых она держится. Итак, для этноса синхронные культурные связи будто бы имеют меньшее значение, чем производственные отношения; культурная и языковая преемственность, историческая память и т. п. играют меньшую роль, чем те же производственные отношения. До сих пор в этнографии существовала несколько иная точка зрения. Авторы, правда, говорят не об этносах, а об ЭСО, но по их мнению, ЭСО — это ядро и, видимо, носитель существенных свойств этноса. Этнос как специфическая форма объединения людей фактически исчезает, растворяясь в производственных отношениях. Перестает он быть и исторической общностью.

Допустим, что вся этнологическая теория ошибочна: сомневаться так сомневаться, к чему нас призывает диалектический метод познания. Но обратимся к практике. Взглянув на этническую карту мира достаточно крупного масштаба, мы едва ли согласимся с утверждением, что структурную основу человечества оставляют ЭСО, если только не пренебречь такими «детальными», как наличие этноэтнического населения, этнических меньшинств в пределах территорий «этносоциальных организмов». Но тогда не надо заявлять о своей приверженности многоцветию этнического состава человечества, о том, что это многоцветие есть выражение гуманизации современного мира (с. 36). Такой идеологизаторский подход тоже, думаю, чужд науке. Пусть с этническим многообразием разберутся история и сами народы, и не нужно мешать им, вменяя в обязанность государству сохранение этого многообразия (с. 38). А если уж говорить о гуманизме, к следованию которому призывают авторы, то выпячивание ЭСО в теории и политике и игнорирование всех малых народов, этнических групп и индивидов, которые не вписываются в построенную авторами структуру человечества, очень мало согласуется с гуманистическими идеалами.

Пойдем дальше. По мнению О. И. Шкаратана и Л. С. Перепелкина, если этноса есть государственность, то он находится в стадии «зрелости», а если нет государственности, а самое главное, нет и возможностей для ее создания, то наступает «старение», неминуемо ведущее к его исчезновению (с. 37). Из данной гипотезы вытекает, что подавляющее большинство этносов, обитающих на земном шаре, давно уже состарились и агонизируют — с того самого момента, как возникло государство, ибо никогда человечество не представляло собой совокупности однопациональных государств. Следуя логике авторов, этот недостаток надо поскорее исправить. Видимо, нет особого смысла доказывать утопичность и реакционность подобных идей.

Отказываясь комментировать парадоксальность следующего положения статьи: все существующие государства, в том числе СССР, рассматриваются авторами как варианты «чистой модели» национального государства (с. 37). За парадоксальностью формы стоит, однако, очередное искажение действительности. «Модель национального государства» существует не столько в реальном мире, сколько в воображении моих оппонентов. Мне известны только два исключения — СССР и Югославия, да и то в их конституциях субъекты федерации не определяются как национальные (этнические) государства. В СССР

* В сноску, кстати, вкралась ошибка. Статья, которую упомянули авторы, опубликована в 9-м, а не в 3-м номере журнала «Природа» за 1986 г. А в № 3 помещена другая статья Б. В. Андрианова «Неоседлое население: прошлое, настоящее и будущее», в которой тоже нет ничего на эту тему.

это понятие, раскрывающее формулу «социалистический федерализм», существует не в законодательных актах, а в научных трактатах, энциклопедиях, справочниках, а теперь и в программах национальных движений. Слышу выражение: дело не в юридических актах, а в том, какова практика. Практика такова, что «национальное государство», согласно, например, западноевропейской традиции, вовсе не означает и не означало ни «моноэтническое государство», ни «государство для данного этноса».¹⁰

По совокупности всех изложенных аргументов О. И. Шкаратан и Л. С. Перепелкин формулируют свой главный теоретический вывод: национальное (т. е. моноэтническое) государство необходимо, политические границы должны совпадать с границами этнической территории (с. 39). Могли лишь выразить сожаление, что авторы не сочли нужным отреагировать на замечание о невозможности такого совпадения¹⁰, если, разумеется, не забывать об интересах населения, обитающего в зонах наложения этнических территорий, и о неизбежной угрозе возникновения взаимных пограничных претензий между «национальными государствами». В СССР такие претензии уже выдвигаются, и уже есть человеческие жертвы.

Концепция О. И. Шкаратана и Л. С. Перепелкина появилась в результате осмысления авторами сугубо практических национально-политических проблем и имеет прежде всего практическое значение. Она служит для обоснования идей республиканского «хозрасчета», полного политического суверенитета союзных республик, превращения СССР из государства в союз государств. «При союзнических отношениях не центр должен предоставлять права суверенным республикам, а напротив — последние добровольно должны делегировать определенную часть своих суверенных прав центру на основе союзного договора и консенсуса всех республик» (с. 33). Таким путем действительно создавали некоторые объединения, например, США и СССР. Но нигде этот принцип существует в виде постоянной правовой основы: во всех федеративных государствах действует правило верховенства федеральных законов. Это положение было записано уже в Конституции СССР 1924 г.

Предположим, однако, что мировой и наш собственный опыт организации государственной жизни безнадежно устарел. А что нам предлагают взамен? Фактически — дробление государства, но в этом нет ничего принципиально нового. Следует также понимать, что осуществление предложенного плана будет означать ликвидацию СССР, так как СССР — это не любая комбинация связей между республиками, а государство; государством он был и с момента его образования. Что придет ему на смену и придет ли вообще — совсем другой вопрос. Наконец, ложной представляется идея о том, что важно само объединение (неважно какое), а не тип объединения. Объединяются с какой-либо целью, а от цели зависит и тип объединения. Абсурдно считать целью так политическое образование, в котором его отдельные составляющие (республики) будут полностью независимы. Не надо объединяться и для того, чтобы иметь «суверенные» экономические системы. Впрочем, экстраполирование политического суверенитета на экономику вообще — явное недоразумение, к которому приводит и положение о «республиканском самохозяйствовании на основе хозрасчета, экономической самостоятельности основного звена народного хозяйства — предприятия» (с. 33). Формула «самохозяйствование центральных ведомств на основе хозрасчета предприятий» выглядела бы не более бессмысленной.

Концепция моих оппонентов имеет важное значение и для сферы межэтнических отношений. Построение национальных (этнических) государств на основе «этносоциальных организмов» возможно лишь при условии закрепления политического доминирования нескольких статусных наций в ущерб (что неизбежно) прочим этносам и этническим группам союзных республик. Придет отказываться и от надежды разрешить возникающие в ряде союзных республик межэтнические конфликты.

В основе концепции О. И. Шкаратана и Л. С. Перепелкина — смешивание разных функционально, по происхождению и сущности общественных структур: экономических, социальных, политических и этнических. Общество вообще исчезло, будучи поглощено этносоциальными организмами. Экономика превратилась в средство поддержания «этнического многоцветия». Государство из политической надстройки трансформировалось во всеобъемлющую систему обязательное условие организации общественной жизни. А этнос полностью утратил свою родовую определенность, став малопонятной межродовой компонентой бытия — и даже не этнос, а его «этническое ядро». О человеке вообще приходится говорить: на его долю, кажется, осталась лишь функция быть носителем тех или иных общественных структур.

Заслуживают ли, однако, авторы столь резкой критики? И да, и нет. Нет — потому, что их концепция должна в какой-то степени рассматриваться в качестве закономерного результата развития этнологической науки в СССР. В последнее время она развивалась под знаком комплексности. Организационно это выражалось в возникновении и целенаправленном создании различных междисциплинарных дисциплин, а методологически — в стремлении познать этническое в точках его пересечения с другими общественными явлениями.

Ничего плохого в означенных тенденциях, конечно нет. Совершенствование методологии и методики научных исследований — вещь естественная и необходимая. Лишь бы наука оставалась наукой и продолжала заниматься пониманием того, ради чего она и существует. Получилось же следующее. Нередко методика смежных дисциплин фактически возводится в методологию, и этнос тогда понимается то ли как производное от природной среды и способ ее освоения, то ли как форма выражения экономических отношений, то ли как космическое средство, украшающее социальные структуры. Некритическое стремление к комплексности привело к тому, что сегодня вообще бывает трудно понять, что же мы изучаем. Этнос стал каким-то многофакторным и полифункциональным чудовищем, к которому страшно подступить с любой стороны.

Некоторое время все это не имело существенного значения. «Традиционалисты» и «новаторы» занимались своим делом, время от времени сотрудничая в рамках «политики сдерживания». Однако теперь этнология оказалась перед необходимостью объяснить причины обострившихся национально-политических проблем, дать обществу концепцию их решения. Вот тут и обнаружилось, что плоды развития «этнопограничной теории», в одних случаях растаскивающей этнос (а вместе с ним и саму этнологию) по «дисциплинарным квартирам», а в других — превращающей его в нерасчлененный сгусток общественных структур.

Синтез научных знаний — это требование современного этапа развития науки. Но можно ли заниматься синтезированием без предварительного анализа? Может ли развиваться этнология, если она не стремится познать сущность, подчеркиваю, сущность этнического, его родовую специфику?

Примечания

¹ Перепелкин Л. С., Шкаратан О. И. Экономический суверенитет республик и пути развития народов (теоретическая дискуссия вокруг вопросов практической жизни) // Сов. этнография (далее — СЭ), 1989. № 4.

² Коротеева В. В., Перепелкин Л. С., Шкаратан О. И. От бюрократического централизма к экономической интеграции суверенных республик // Коммунист. 1988. № 15. С. 22—23.

³ Бромлей Ю. В. О разработке национальной проблематики в свете решений XIX партконференции // СЭ. 1989. № 1. С. 12; Чешко С. Экономический суверенитет и национальный вопрос // Коммунист. 1989. № 2. С. 97—105.

⁴ БСЭ. Т. 27. М., 1977. С. 23.

⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 74.

⁶ Там же. Т. 33. С. 53—54.

⁷ Там же. С. 72—73.

- ⁸ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 239. Пометки В. И. Ленина см.: Ленин В. И. Полн. соч. Т. 33. С. 74.
- ⁹ Таболина Т. В. Этничность и общество: поиск концептуальных решений // Этнолог в США и Канаде. М., 1989. С. 150.
- ¹⁰ Тишков В. А. Народы и государства // Коммунист. 1989. № 1. С. 58.
- ¹¹ Резолюция Всесоюзной научной конференции «Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана» (ноябрь 1988 г.) // СЭ. 1989. № 4. С. 140.
- ¹² Там же.
- ¹³ Бердяев Н. А. Философия свободы // Приложение к журналу «Вопросы философии». М., 1989. С. 39.
- ¹⁴ Там же. С. 40.
- ¹⁵ Подробнее об этом см.: Чешко С. В. Национальное государство или демократическая федерация? // Вестник АН СССР. 1990. № 1.
- ¹⁶ Чешко С. Экономический суверенитет и национальный вопрос.

© 1990 г.

Л. С. Перепелкин

ВОЗВРАЩАЯСЬ К НАПЕЧАТАННОМУ (Ответ С. В. Чешко)

Хочу выразить глубокую признательность С. В. Чешко, взявшему на себя труд критически анализировать наши публикации. Не скажу, что мы удовлетворены формой ведения дискуссии: намеки на некомпетентность, попытки уличить в неверности ссылок¹, поучающий тон, наконец, почти что обвинен в разжигании межнациональной розни — все это вне правил научной полемики. Последняя предполагает состоятельность идей, что особенно важно, если авторская концепция отвергается «в целом». Но С. В. Чешко избрал иной путь — педантичного подсчета наших мнимых и явных промахов, критики отдельных положений, часто искаженных в пересказе. Во многих случаях критика С. В. Чешко основана на неточном или ошибочном понимании тех научных проблем, которые составляют базу нашей концепции.

Чтобы не быть голословным, прокомментирую несколько положений автор по вопросам экономического развития. Такие, например: «Непонятно почему они (т. е. мы.— Л. П.) предполагают, что государство в принципе является институтом организации экономических отношений». «По существу авторы подменяют его (т. е. вопрос о характере производственных отношений и формах собственности.— Л. П.) вопросом о том, кто должен руководить экономикой внеэкономическими средствами: союзное государство или союзная республика».

С. В. Чешко пытается представить нас апологетами командно-административной системы в ее модифицированном варианте. А себя, соответственно, сторонником самого либерального экономического порядка. Однако «...любое правительство не только планирует, но и законодательно оформляет свой бюджет, структуру его распределения и действует затем в соответствии с утвержденным конгрессом планом. Участвует оно и в частных, смешанных и собственно государственных исследовательских долгосрочных проектах научно-технического развития, осуществляет прогнозирование научно-технического прогресса, финансирует те или иные „вековые“ проекты или структурные программы (автор высказывания — наиболее последовательный сторонник денационализации экономики)².

Ни один современный экономист не исключает, как это делает С. В. Чешко, государство из числа субъектов экономической жизни. Для нас важна в первую очередь роль государства в руководстве научно-техническим развитием страны, которое во многом опирается на культурные традиции ее населения. Вот почему мы не можем, не имея права предлагать одинаковую для всех республик модель производственных отношений и форм собственности. Это именно «частность», которую должна решать самостоятельно каждая республика. Не желая этого признавать, С. В. Чешко выступает как сторонник жесткого централизма, опирающегося на «внеэкономические средства».

Вот другое неудачное положение автора: «...государство защищает экономические интересы определенных групп общества (или, теоретически, всего общества), а не те или иные виды экономических взаимосвязей... В экономике централизация "... означает наличие единого, охватывающего всю данную территорию рынка..." „Децентрализация“ же означает не что иное, как отсутствие какого рынка и наличие ряда мелких рынков...»

Вся рыночная система и изучающая ее дисциплина — маркетинг построены на иерархичности связей (= «экономическим взаимосвязям»?) — от охватываемых одно поселение до глобальных. Централизация и децентрализация — это, как известно, типы управления. Рынок же, которым управляют, не имеется в виду косвенное регулирование), превращается в нерынок, т. е. исчезает. Любое государство в лице своего правительства весьма озабочено состоянием рынка, т. е. «экономическими взаимосвязями». Могу предположить, что жизненный опыт в условиях вне рыночной экономики вкупе с усвоением уроков так называемой политэкономии социализма не с одним С. В. Чешко играют недобрую шутку.

И еще один, последний пример из области экономики: «...В случае с ЕЭС происходит не децентрализация единого государства, а политическая, вследствие экономической, интеграция самостоятельных государств. В случае же с СССР предлагается (нами. — Л. П.) ослабить связи внутри единого государства, это называется интеграцией!» «Вторая точка зрения представляет собой логический перевертыш».

Можно сказать так, как С. В. Чешко. А можно и иначе: в случае с ЕЭС мы наблюдаем процесс нормального, естественного развития. В случае же с СССР мы видим результат развития неестественного, волюнтаристского, игнорирующего общественные, в том числе и экономические законы, т. е. «логический перевертыш», если говорить не о формальной логике, а о логике развития общества. Тогда вывод очевиден, и мы его делаем: для исправления ситуации, для «включения» закономерностей общественного развития необходима на данном этапе максимальная децентрализация. Впрочем вне зависимости от воли союзного правительства или защитников «единого государства» наша страна уже вступила на этот путь. Так будем ли мы продолжать агонию единства, скрепленного силой оружия и экономической зависимостью республик от «центра» (это, видимо, и имеет в виду С. В. Чешко, когда пишет о праве «прыгнуть с обрыва»), или перейдем к естественным формам «экономических взаимосвязей»? Перед читателем два ответа на этот вопрос. От выбора, который мы сделаем, зависит судьба страны.

В рассуждениях С. В. Чешко, касающихся форм государственного устройства, я также не нашел ничего, кроме словесной эквилибристики и набора трюизмов типа: государство есть политическая надстройка. Быть может, в собственно этнографических вопросах нет таких досадных промахов? Обратимся к тексту «Антитезисов».

«...Авторы основательно заблуждаются, — пишет С. В. Чешко, — полагая, что распространение коневодства у североамериканских индейцев не повлияло на "системную целостность культуры". Напомним, что мы противопоставляли две формы инновационного процесса, одна из которых ведет к деградации общества, а другая — к его развитию. Переход ряда североамериканских индей-

ских племен от пещер охоты к конной (а не к «обществу коневодов», как полагает С. В. Чешко) является, по нашему мнению, примером второй формы. Од из трех: или С. В. Чешко «основательно заблуждается», не пожелав понять о чем идет речь; или он «заблуждается» не менее «основательно», считая, что развитие коневодства привело к деградации североамериканских индейцев либо он думает, что культура не может развиваться как системная целостность при постепенной смене типа хозяйства, что также «основательное заблуждение». «...Какое отношение к развитию этноса имеют выпадение осадков или годовые разряды?» — иронизирует С. В. Чешко. Любую мысль своего противника можно довести до абсурда — это старый полемический прием. Но следует блюнуть и некоторую осмотрительность. В частности, от количества выпадающих осадков зависит тип земледелия (богарное или поливное), с которым все-таки связано «развитие этноса». Не так ли?

Полагаю, что желание во что бы то ни стало доказать этнографическую некомпетентность авторов критикуемой работы не усилило аргументацию «Атитезисов». В связи с этим готов напомнить критику его же слова о нежелательности «строить теоретические концепции (и, добавлю, вступать в научную полемику. — Л. П.), исходя прежде всего из собственных политических убеждений и вкусов». Считаю также необходимым предостеречь С. В. Чешко от действия специалистов на «традиционалистов» (как еще говорят, «чистых этнографов») и «новаторов» (сторонников «комплексности»). Тогда, возможно, научная полемика будет более конструктивной.

К сожалению, ограниченный объем моего отклика не позволяет более подробно ответить на замечания оппонента. Читатель, надеюсь, увидит на примерах, что критика С. В. Чешко, по крайней мере во многих случаях, бьет мимо цели. Насколько я могу судить, источник наших разногласий — различное понимание феномена «этнос». Нам приписывается взгляд на этнос как на экономическую категорию, что по меньшей мере странно: ведь экономика — это тип отношений между людьми и, следовательно, атрибут человеческого общества. А как сам критик понимает этнос? Обратимся к тексту.

Наиболее четкая формулировка, дающая представление об авторской позиции, содержится в следующем высказывании: «Экономикой может обладать (? — Л. П.) государство, регион, общество, но не этнос, который не является ни территориальной общностью, ни обществом как совокупностью образующих его социальных связей». Делаю вывод: С. В. Чешко понимает этнос исключительно как аморфный духовный или культурный феномен, никак не «заземленный», не связанный ни с какими общественными (социальными, политическими, экономическими) структурами. Или, иными словами, из теоретической модели этноса, предложенной Ю. В. Бромлеем, он берет лишь этникос и напропалую отменяет ЭСО. Подобный подход нуждается в серьезном обосновании³, которого отсутствует во всех известных мне работах нашего оппонента.

Естественно, такое понимание этноса (не скажу, что неправильное, но неполное) не позволяет С. В. Чешко признать существование национальных государств, а тем более их поступательного развития⁴. И его не убеждают ни распад в XX в. многонациональных империй Европы на национальные государства, ни развитие в государствах мира федералистских начал по этническому признаку, ни такая интереснейшая этнологическая проблема современности, как воссоединение (или стремление к нему) разделенных политическими границами народов или национальных государств. «Понятие „суверенитет“ сегодня, — пишет С. В. Чешко, — уже превратилось в пресловутый жулуп, очень удобный для политического лоббизма... Какой же суверенитет может быть у экономики (это, очевидно, не впадает в нашей формулировке «экономический суверенитет республик». — Л. П.) или у этносов?» В критическом запале автор забыл о признанном международными нормами праве народов на самоопределение. Это понятно, ведь он сочувствует другой линии национального развития: «... сталинская политика централизации была неверной не в целом, а в

гие нетерпимых, насильственных методов их достижения и забегания перед»⁵.

Да и зачем нужен какой-то суверенитет, если все равно «...доминирующая тенденция в развитии этносов, прежде всего развитых стран, состоит в сближении их культур на основе унификации, а вовсе не их усиливающаяся дивергенция». (Бездоказательно и немного коряво, но в целом идея знакома: «сближение», но без «расцвета») ⁶. И тогда «пусть с этническим многообразием разберется история и сами народы, и не нужно мешать им, вменяя в обязанность государству сохранение этого многообразия». Но «вменять в обязанность» государству что-либо под силу только обществу, а откуда С. В. Чешко знает, что ему «не нужно», и что нужно? Следует признать, что первоначальные формулировки этих идей были четче, «программнее»: «...вопрос об отмирании национальных языков и слиянии их в один общий язык (то же говорилось и о национальных культурах.— Л. П.) есть не вопрос внутригосударственный, не вопрос победы социализма в одной стране, а вопрос международный, вопрос победы социализма в международном масштабе»⁷. Не этот ли путь «сближения» имеет в виду С. В. Чешко?

Казалось бы, логично, что участь «сближения» и «унификации» постигнет первую очередь малые народы, национальные меньшинства и этнические группы по причине их немногочисленности. Однако наш критик взял их под свою ащиту. При всей своей дотошности С. В. Чешко «не заметил» в нашей статье говорку о том, что проблема меньшинств находится вне нашего анализа — тут же обвинил нас в пренебрежении их интересами. Мы считали, что эта проблема достаточно изучена, что существует огромный мировой опыт и признанные международные юридические нормы, в соответствии с которыми следует действовать и в нашей стране. Добавить к этому нам нечего.

И одно общее рассуждение по поводу взаимоотношений больших народов, малых народов и государства (несомненно, вне контекста дискуссии с С. В. Чешко). Принцип «разделяй и властвуй», сформулированный древнеримскими политиками, с тех пор всегда был основой сохранения господства «сильного центра». Так, напомним, именно национальные меньшинства выступили важной силой в подавлении революции 1848 г. и сохранении Австрийской империи. Но уществуют ли в нашей стране реальные основания для противопоставления интересов крупных народов и национальных меньшинств, если, конечно, признавать и применять на практике мировой опыт разрешения проблемы меньшинств? Я таких оснований не вижу.

Заключая свой отклик, хочу высказать надежду, что в дальнейшем основной тон в дискуссии, если она продолжится, будет задавать конструктивная критика, которая столь нам необходима.

Примечания

¹ Напомню С. В. Чешко, что научный аппарат служит не только для оформления прямых заимствований, а может подтверждать какую-то часть авторской мысли или показывать родство выводов разных авторов к одной проблеме.

² Пияшева Л. Социал-демократия и мы // Родник. 1990. № 1. С. 70.

³ А вот другое, противоречащее приведенному выше, высказывание С. В. Чешко по данному вопросу: «Ее (т. е. нации в «этническом» смысле.— Л. П.) содержание составляет совокупность отношений и процессов экономического, социального, политического, культурного, идеологического характера. Специфика национального отщисти как раз и состоит в его комплексности». См.: Чешко С. Межнациональные отношения: перспективы изучения // Общественные науки. 1989. № 6. С. 101. Еще противоречие: в тексте «Антитезисов» С. В. Чешко отказывается признать этносы «субъектами экономических отношений», а в цитированной статье (С. 103) считает, разделяя наши убеждения, «народы-этнос самостоятельными субъектами истории» (следовательно, и экономики, ибо внеэкономической истории пока не изобретено).

⁴ Лишь, видимо, уступая обаянию испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета, С. В. Чешко согласился рассматривать национальные государства как «частный случай». См.: Чешко С. /каз. раб. С. 104. Но своим коллегам — никаких поблажек.

⁵ Чешко С. В. Экономический суверенитет и национальный вопрос // Коммунист. 1989. № 2. С. 101.

⁶ Источник этих идей см.: Сталин И. Вопросы ленинизма. 10-е изд. М., 1935. С. 426—427.

⁷ Там же. С. 433.

© 1990 г.

М. Э. Коган

СОЦИАЛЬНО-ЭТНИЧЕСКИЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ОРИЕНТАЦИИ ЭТНОДИСПЕРСНОЙ ГРУППЫ В БОЛЬШОМ ГОРОДЕ (на примере Ленинграда)

Этнические процессы, происходящие в этнодисперсных группах городского населения, имеют свою специфику по сравнению с процессами, протекающим у этих же народов в городах их основного этнического ареала. Этим определяется потребность исследования общих и национально-особенных черт образа жизни и культуры людей, оторвавшихся от своей исконной этнической территории, их национальных потребностей и установок. Необходимость таких исследований диктуется также резко возросшей активностью национальных движений в нашей стране, в том числе и среди групп нерусского населения Ленинграда.

Исследование татар, армян и эстонцев, постоянно проживающих в Ленинграде, предпринятое Институтом этнографии АН СССР в конце 70-х — начале 80-х годов¹, включало широкий круг вопросов, направленных на выявление национальных культурных ориентаций и установок, сформировавшихся у представителей этнодисперсных групп в процессе их адаптации в многонациональном городе. В отличие от известных этносоциологических исследований, проведенных во многих регионах нашей страны, в ходе которых изучались группы коренного и основного (или одного из основных) по численности, чаще всего русского, населения², в данном случае в качестве объекта были выбраны группы, отличающиеся как от коренного населения — русских, так и другая этнокультурной спецификой, языковой и конфессиональной принадлежностью.

В этнодисперсных группах сталкиваются две противоположные тенденции — к ассимиляции и к сохранению национального самосознания. Соотношение этих тенденций зависит от сложного сочетания факторов социально-экономического, исторического, культурного характера, которые в существенной мере детерминируют национальные ориентации членов этнодисперсной группы. Тенденция к ассимиляции обуславливается оторванностью от этнического ядра и, таким образом, основных источников этнокультурной информации, что может способствовать утрате национального языка, интереса к культурной жизни своего народа, связи с ним. В то же время значительная часть представителей этнодисперсных групп активно интересуется историей и культурой своего народа.

В ходе исследования татар, армян и эстонцев Ленинграда нами были выделены три типа этнокультурных ориентаций (ЭКО). 1. Ориентация на русские и интернациональные образцы духовной и материальной культуры при постепенной утрате знаний в сфере своей национальной культуры и интереса к ней. Назовем такую ориентацию условно «ассимиляционной»³. 2. Ориентация на потребление достижений как национальной, так и общесоветской мировой культуры; назовем ее «интернациональной». 3. Ориентация преимущественно на национальное, главным образом, на традиционно-этническое в культуре.

туре, т. е. ориентация на сугубо доминирующие «этнические ценности», или узконациональная»⁴.

Этнокультурные ориентации могут быть выявлены различными методами: помощью латентно-структурного и факторного анализов, методом построения графов связей между признаками, тестированием, с помощью экспертных оценок или «вопросов-индикаторов»⁵. Последний можно отнести к методам кспресс-анализа этнической ситуации. Он и был применен в данном исследовании. Суть его заключается в выделении из обширного круга показателей, связанных с национальными установками респондентов, такого, который позволил бы с высокой степенью достоверности судить об этнокультурных ориентациях личности в целом. На это направлен был вопрос анкеты, в соответствии которым респондентам предлагалось назвать любого отечественного, зарубежного и своего национального писателя. Выбор такого показателя был обусловлен следующими причинами: во-первых, полнотой ответов на вопрос анкеты (от 86 до 93% ответивших). Во-вторых, тем, что он является косвенным показателем активности в таком распространенном, «демократичном» виде культурного досуга, как чтение, где возможность проявления национальных ориентаций и интересов лишь незначительно детерминирована внешними по отношению к личности обстоятельствами (как, например, знание национального языка, во многом зависящее от наличия по месту жительства соответствующих школ). И в-третьих, самое главное, тем, что характер ответов на этот вопрос анкеты позволяет выделить упомянутые выше типы этнокультурных ориентаций. Так, часть представителей этнодисперсных групп называла какого-либо отечественного и (или) зарубежного писателя и не могла упомянуть ни одного писателя своей национальной (хотя реальное знакомство с его творчеством и являлось условием ответа). В то же время среди татар и армян оказалась большая группа респондентов, которые называли только своего национального писателя. Поскольку трудно поверить, чтобы житель Ленинграда не знал имен Пушкина, Лермонтова и Толстого, то такой выбор позволяет говорить о демонстративно-национальном поведении опрошенного. Специальный анализ показал, что характер ответов на вопрос о писателях не является случайным. Он полностью согласуется с национальными установками в других сферах профессиональной и традиционной этнической культуры, межличностном общении, языковом поведении⁶.

В изученных нами этнодисперсных группах Ленинграда представлены различные варианты этнической адаптации в иноэтнической среде. Ленинградские татары в большой мере сохраняют национальное своеобразие в быту и культуре. Большинство из них (62%) сочетает ценности своей национальной культуры с достижениями культуры других народов, с положительными ориентациями на межнациональное как дружеское, так и семейное общение. Ориентация сугубо на «этнические ценности» выражена минимально (6,5% респондентов). В это число входят люди, предпочитающие в основном внутриэтническое общение и мононациональные браки, сохраняющие традиционно-обрядовый и бытовой слой своей национальной культуры. Почти треть опрошенных ленинградских татар проявила в основном «ассимиляционную» этнокультурную ориентацию. В этой группе вдвое меньше, чем среди остальных опрошенных, респондентов, интересующихся различными аспектами профессиональной и традиционной культуры татар. В 1,5—2 раза чаще наблюдаются межнациональные браки и, главное, более 70% состоящих в таких браках татар хотят, чтобы их дети выбрали не татарскую, а русскую (или другую) национальность.

Типологически сходные варианты адаптации представлены в армянской этнодисперсной группе. Армяне несколько реже, чем татары, обнаруживали ассимиляционную этнокультурную ориентацию (в среднем каждый четвертый опрошенный). Для подавляющего большинства их (2/3 опрошенных) характерно сочетание национального и интернационального в образе жизни. Однако в отличие от татар, у которых национальное самосознание в равной

мере проявляется как в сохранении традиционно-бытового слоя своей культуры, так и в интересе к профессиональным ее формам, у армян национальное самосознание в большей мере реализуется в интересе к литературе, хорошему знанию истории, искусства, науки, деятелей культуры своего народа. Среди ленинградских армян 2,5% проявили также ориентацию на «этнические ценности» в культуре.

Отличный от татар и армян вариант этнокультурной адаптации в иноэтнической среде представлен в группе ленинградских эстонцев. Здесь была особенно ярко выражена ассимиляционная тенденция (около 60% опрошенных). Ориентация на сочетание национального и интернационального в культуре проявили 40% ленинградских эстонцев. У них значительно меньше, чем у армян и тем более у татар, сохранился традиционно-бытовой слой национальной культуры и национальное самосознание проявляется главным образом в интересе к профессиональной эстонской национальной культуре и частично в сфере языкового поведения.

Этнокультурные ориентации людей складываются под воздействием многих факторов, они определяются и социально-демографическими характеристиками самой личности, и условиями ее социализации, социально-национальной макросредой (город — деревня, «своя» — «иноэтническая») и микросредой (семья, друзья), в которой человек вырос, языком, на котором он учился в школе, сроком проживания в иноэтнической среде и многими другими.

Уровень образования личности, ее социально-профессиональный статус, возраст представляют комплекс тесно взаимосвязанных факторов (связи по коэффициенту Чупрова между этими параметрами выше 0,200). Это неудивительно, так как образование в значительной мере определяет социальное и профессиональное положение личности, в то же время у молодых людей уровень образования в основном выше, чем у пожилых (т. е. обратная связь с возрастом). Ориентация на традиционно-этническое культурное потребление у татар и армян главным образом присуща пожилым, низкообразованным и малопродвинувшимся в социально-профессиональном плане респондентам. Процесс их вторичной социализации происходил не позднее 30-х годов, т. е. до периода развертывания интенсивной индустриализации и урбанизации страны, которые в значительной степени способствовали разрушению многих традиционных устоев, норм образа жизни. С повышением уровня образования, как правило, растут интернациональные ориентации в культурном потреблении. Интерес к общесоветским и зарубежным достижениям культуры в сочетании с общей «ассимиляционной» ориентацией характерен в основном для молодых людей со средним образованием, а в этнокультурных ориентациях интеллигенции превалирует сочетание интернационального и национального⁸. В некоторых образовательных группах оказались отчетливо выраженными одновременно две этнокультурные ориентации (с превалированием одной из них и их равновесием). Такие группы можно охарактеризовать (и обозначить) как переходные (табл. 1).

Как видим, у татар и армян, в равной мере сохранивших национальное своеобразие в образе жизни, уровень образования фактически одинаково влияет на изменение этнокультурных ориентаций. Так, у респондентов с образованием до 6 классов «узконациональная» ориентация встречается чаще, чем у остальных опрошенных. Повышение уровня образования ведет к расширению кругозора, к отрицанию на первом этапе различных форм традиционной этнической культуры и к усилению установки на массовый интернационализированный поток культурной информации (с общей «ассимиляционной» ориентацией). Дальнейшее повышение уровня образования у представителей всех этнодиалектных групп приводит к качественно новому этапу: растет активный интерес национальному культурному достоянию в области как профессиональной, так и традиционной культуры. На этом этапе происходит не отрицание, а переосмысление традиции, осознание ее как ценности, без которой нет культуры.

Распределение ЭКО в зависимости от уровня образования *

Народы	Образование					
	до 6 классов	7—9 классов	10—11 классов	среднее специальное	незаконченное высшее	высшее
татары	Э	Э—А	А	А—И	И	И
армяне	Э	Э—А	А—И	А	И	И
эстонцы	А	А	И	А—И	А—И	И

* В таблице показано в каких образовательных группах данная этнокультурная ориентация (или одновременно две) проявились чаще, чем в среднем в этнодисперсной группе; соответственно: А — «ассимиляционная», И — «интернациональная», Э — ориентация сугубо на «этнические ценности» («узкаонациональная»).

Отсюда и стремление сохранить отдельные элементы этнической культуры, которые часто воспринимаются как символы национальной идентификации.

Особое положение национальной интеллигенции (в частности, гуманитарной), являющейся, как правило, одним из основных проводников достижений мировой общечеловеческой культуры и одновременно создателем национальной профессиональной культуры, определяет, вероятно, и ее заинтересованность в сохранении и развитии духовного достояния своего народа. В иноэтническом окружении при относительно ограничении источников национальной культурной информации вряд ли можно говорить о столь же полном сохранении и функционировании всех компонентов культуры данного народа, как, например, в пределах его основного этнического ареала. В такой ситуации, вероятно, сохраняются в первую очередь те характеристики национальной культуры, которые воспринимаются членами этнической общности как наиболее существенные.

У малообразованных людей старшего поколения национальное в образе жизни основывается главным образом на традициях, привитых в детстве в процессе социализации: нормах, стереотипах поведения, определяющих и их национальные установки в культуре. Однако «стереотипы культуры формируют не только экстерioresные, но и интерioresные стороны человеческой деятельности... задают людям не только определенные образчики действий, но и стандарты их убеждений...»⁹ В связи с этим можно предполагать, что у интеллигенции скорее именно национальные установки в культуре определяют реальное поведение¹⁰.

Так, например, национальный язык воспринимается представителями всех этнодисперсных групп как один из важнейших элементов этнической культуры. В то же время значимым фактором, определяющим отношение к родному языку, является образование; повышение которого связано с высоким уровнем владения русским языком, не только разговорным, но и письменным, активным использованием его в профессиональной деятельности. А реальная практика в значительной мере определяет и отношение к русскому языку, частоту признания его родным. Так, в татарской и армянской группах интеллигенция чаще остальных социальных групп называет родным языком русский. Несколько иная ситуация наблюдается у эстонцев: у них интеллигенция наоборот, чаще, чем лица со средним образованием (хотя и реже имеющих начальное), признает родным эстонский язык. Тут следует иметь в виду, что малограмотные люди, как правило, пожилые: многие из них приехали в Ленинград из сел и городов Эстонии или из эстонских поселений Ленинградской обл., где учились в начальных эстонских школах. Для них отношение к эстонскому языку как родному связано с реальным уровнем владения им. Для интеллигенции же это скорее форма проявления национального самосознания.

Представление о национальном языке как одним из важнейших этноинтегри-

Зависимость между возрастом и этнокультурными ориентациями (ЭКО) у татар Ленинграда

ЭКО	Возраст,					
	16—25	26—35	36—45	46—55	56—65	более 65
«Ассимиляционная»	+	+	—	—	—	—
«Интернациональная»	—	+	+	+	—	—
«Узконациональная»	—	—	—	—	+	+

Примечание. «+» означает, что в отмеченной возрастной группе данная ЭКО выражена сильнее, чем в среднем по массиву опрошенных.

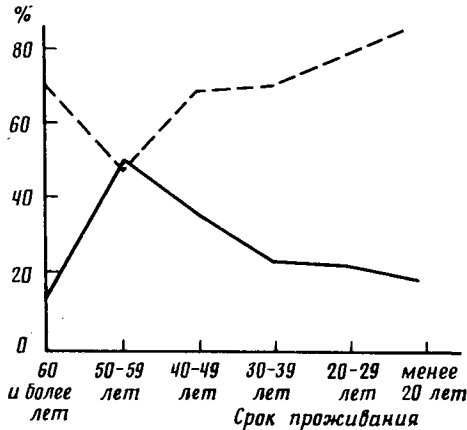
рующих факторов, вероятно, относится к наиболее устойчивым этнокультурным стереотипам. Наиболее полно, как нам кажется, это проявляется в отношении респондентов к знанию национального языка их детьми. Для малообразованных (в основном пожилых) представителей всех исследуемых нами национальностей именно реальный уровень владения разговорным национальным языком определяет и частоту признания его родным, и положительное отношение респондентов к знанию языка их детьми. Среди интеллигенции желающих, чтобы их дети знали свой национальный язык, оказалось в 1,5—2. раза больше тех, кто считает его родным, что безусловно отражает определенную национальную установку. Представители всех этнодисперсных групп к числу важнейших этноинтегрирующих факторов относят также традиционную культуру, обряды, обычаи своего народа. Но если малообразованные пожилые люди родильный, свадебный и особенно похоронный обряды совершали, как правило, полностью (по их самооценке), то интеллигенция — только частично. То же можно сказать и по поводу национальной кухни. Пожилые малообразованные представители татарской и армянской этнодисперсной групп если готовят различные национальные блюда, то регулярно (т. е. не реже одного раза в две недели) а в семьях интеллигенции — в основном по праздникам — по случаю прихода гостей. Таким образом, то, что для первых — норма, стереотип поведения для вторых — способ этнически маркировать праздничную ситуацию.

Уровень образования, как мы уже отмечали, тесно связан с возрастными характеристиками: неграмотные и малограмотные — в основном пожилые люди, лица с высшим образованием (основная часть интеллигенции) сосредоточены в средних возрастных когортах (25—55 лет), а большинство молодежи (16—25 лет) имеет образование не ниже десяти классов. Это определяет зависимость этнокультурных ориентаций от возраста опрошенных, особенно выразительно проявившуюся в татарской этнодисперсной группе (табл. 2).

Например, «узконациональная» ориентация более всего характерна для пожилых (старше 55 лет) и соответственно менее образованных респондентов — как татар, так и армян. А вот ориентация на сочетание национального и интернационального в культуре — для средних возрастных категорий: у татар 26—55 лет, у эстонцев 36—45 лет, а у армян — для всех респондентов моложе 45 лет¹¹.

Представители интеллигенции, которая, как мы видели, является наиболее ярким выразителем этой тенденции, заканчивают образование в большинстве своем к 25 годам. В этом же возрасте в основном завершается формирование ценностных ориентаций и установок личности, в том числе и этнокультурных. Поэтому не случайно в группе татар возрастной интервал 26—35 лет — переходный между «интернациональной» и «ассимиляционной» этнокультурными ориентациями.

Молодые люди в большей мере, чем опрошенные старших возрастных групп ориентированы на современные отечественные и зарубежные образцы культуры а в оценке различных аспектов традиционной этнической культуры обычи



Изменения этнокультурных ориентаций армянской этнодисперсной группы в зависимости от срока проживания в Ленинграде.

— — — интернациональная этнокультурная ориентация; ——— ассимиляционная этнокультурная ориентация. По данным обследования 1982 г., группа мигрантов 60-х годов (10—19 лет проживания в Ленинграде) недостаточно представительна, поэтому она объединена с группой мигрантов 70-х годов

руководствуются не столько личным опытом, сколько нормами поведения, пропагандируемыми обществом как прогрессивные. Думается, именно поэтому среди опрошенных татар и эстонцев молодые люди 16—25 лет и в меньшей степени — 26—35 лет чаще других проявили «ассимиляционную» ориентацию. Однако здесь, конечно, сказываются и условия социализации личности. Большинство опрошенных молодых татар и эстонцев — уроженцы Ленинграда, тогда как среди армян того же возраста большая часть — недавние мигранты из Армении или других районов Кавказа, приехавшие в Ленинград из своей этнической среды, где сохранены их национальная культура и язык. Поэтому среди армянской молодежи превалирует ориентация на сочетание интернационального и национального в культуре. У них она выражена сильнее, чем у некоторых представителей старшего поколения армянской этнодисперсной группы, уже много лет живущих в Ленинграде.

Вообще у недавно приехавших в Ленинград татар, армян и эстонцев «интернациональная» ориентация выражена сильнее, чем в этнодисперсных группах в целом. Особенно заметно изменение соотношения этнокультурных ориентаций в зависимости от срока проживания в Ленинграде у армянских мигрантов (см. рисунок).

Итак, в группе армян, проживших в Ленинграде 50—59 лет, наблюдается равновесие этнокультурных ориентаций, в то время как у тех, кто живет здесь более 60 лет, «ассимиляционная» ориентация выражена минимально. Очевидно, такое различие связано не столько с влиянием срока проживания, сколько с теми существенными историческими и социальными изменениями в стране, которые разделяют эти два поколения мигрантов. Большинство армян, живущих в Ленинграде более 60 лет, относятся к дореволюционной волне миграции, поскольку известно, что в период гражданской войны (в 1918—1920 гг.) из Петрограда в основном уезжали, а не приезжали. Неудивительно, что они в значительной степени сохранили национальную специфику в культуре, образе жизни. Следующее поколение мигрантов — те, кто приехал сюда в 1923—1932 гг., т. е. в период коренных социальных и политических изменений в стране, которые не могли не отразиться на их ценностных, культурных, национальных ориентациях.

Весь комплекс социальных условий, в которых протекает социализация личности, играет важную роль в формировании ее этнокультурных ориентаций.

Влияние на ЭКО среды этнизации, %

ЭКО	Место рождения					
	«своя» республика или этническая среда			иноэтническая среда (в том числе уроженцы Ленинграда)		
	татары	армяне	эстонцы	татары	армяне	эстонцы
«Ассимиляционная»	19,1	17,0	41,7	35,4	38,9	73,4
«Интернациональная»	73,5	78,4	58,3	59,7	61,2	26,6
«Узконациональная»	7,4	4,5	—	4,9	0	—

Таблица

Зависимость ЭКО от языка обучения в школе, %

ЭКО	Татары		Армяне		Эстонцы	
	татар. яз.	рус. яз.	арм. яз.	рус. яз.	эст. яз.	рус. яз.
«Ассимиляционная»	22,1	35,9	4,8	35,7	27,3	68,9
«Интернациональная»	66,7	59,6	85,7	64,3	72,7	31,1
«Узконациональная»	11,3	4,5	9,5	0	—	—

Так, уроженцы Ленинграда всех исследуемых нами национальностей в среднем в 1,5 раза чаще мигрантов проявляют «ассимиляционную» ориентацию. Вообще этническое окружение, этническая специфика макросреды, в которой человек вырос, является, конечно, одним из важнейших факторов, определяющих его этнокультурные ориентации (табл. 3). Естественно, что человек, выросший в «своей» республике, имел больше возможностей овладеть культурой своего народа, чем тот, кто вырос в многонациональной среде, преимущественно среди людей других национальностей. Все опрошенные, переехавшие в Ленинград из «своей» республики или этнической зоны, проявили в несколько раз больший интерес к различным источникам национальной культурной информации, чем уроженцы Ленинграда или мигранты из иноэтнической среды. Например, следят за гастролями своих национальных театров и артистов стараются обязательно посетить их выступления 42,7% татар, 65,8% армян и 37,5% эстонцев, приехавших из «своей» республики, тогда как среди родившихся в Ленинграде — соответственно 25,2; 17,9 и 4,1%.

В целом же лица, приехавшие в Ленинград из «своих» республик или этнических зон, в 1,5—2 раза реже бывают ориентированы на ассимиляцию, чем мигранты из иноэтнической среды или уроженцы Ленинграда, и, наоборот, гораздо чаще последних проявляют «интернациональную» и, главное, «узконациональную» (у татар и армян) ориентации. Так, среди татар ориентированных преимущественно на ценности своей национальной культуры 9,3% выходцев из Татарии, 6,8% мигрантов из районов Поволжья и других мест традиционного расселения татар и только 1,6% из числа тех, кто и до переезда в Ленинград жил среди представителей других национальностей. Аналогичная картина наблюдается и у армян: из выросших в многонациональной среде никто не проявил «узконациональную» ориентацию, а среди уроженцев Армении — 7,9%. Многие опрошенные, жившие в детстве в «своей» республике, учились в национальных (хотя бы начальных) школах, что оказало существенное влияние на их этнокультурные ориентации (табл. 4).

Так, связь между этими факторами (этнокультурными ориентациями и обучением в национальной или русской школе) по коэффициенту Чупрова (Т) татар — 0,168, у армян — 0,304, а у эстонцев — 0,225. Например, татары

Влияние на ЭКО национального состава родительской семьи, %

ЭКО	Национальный состав семьи					
	татары		армяне		эстонцы	
	мононациональная	национально-смешанная	мононациональная	национально-смешанная	мононациональная	национально-смешанная
Ассимиляционная»	29,2	43,5	16,7	46,7	53,8	78,8
Интернациональная»	63,9	56,5	79,4	53,3	46,2	21,2
Узконациональная»	6,9	0	3,9	0	—	—

учившиеся в национальной школе, в 2,5 раза чаще учившихся в русской проявили «узконациональную» и в 1,6 раза реже «ассимиляционную» ориентацию. Еще резче это различие обозначилось в армянской этнодисперсной группе. Никто из учившихся в русской школе не проявил «узконациональной» ориентации, но по сравнению с учившимися в армянской школе они в 7 раз чаще проявили ориентацию на ассимиляцию. У эстонцев соотношение этнокультурных ориентаций диаметрально противоположно: около 70% тех, кто учился в эстонской школе, проявили «интернациональную» ориентацию, а 70% учившихся в русской школе ориентированы на ассимиляцию.

Столь сильная зависимость этнокультурных ориентаций от обучения в русской или национальной школах обусловлена, по всей видимости, тем, что здесь как в фокусе сконцентрировались несколько факторов, оказывающих однонаправленное влияние на ЭКО, а именно: этническая макросреда социализации, возраст, поскольку чем старше опрошенные, тем большее число их училось в национальных школах (особенно среди татар и эстонцев). Следовательно, действует еще один важный фактор — временной, в котором отражаются изменения, происшедшие в результате национальной политики Советской власти. Для более молодых респондентов в факторе «школа» часто преломляются национальные ориентации их родителей, выбравших в свое время тот или иной язык обучения для своих детей.

Родительская семья — один из важнейших каналов трансмиссии национальной культуры, особенно ее традиционно-бытового слоя. Это микросреда, в которой в основном и происходит первичная социализация и этнизация личности, прививаются как внешние нормы, правила, стереотипы поведения, так и значительной мере и национальные установки. Поэтому большую роль в формировании этнокультурных ориентаций играет этносоциальный состав родительской семьи. Интересно отметить, что «интернациональную» ориентацию проявили, с одной стороны, респонденты, воспитанные родителями с достаточно высоким уровнем образования (полным средним, средним специальным и высшим), а с другой — те, чьи родители были малообразованны (имели не более начального образования). Напомним, что именно малообразованные пожилые татары и армяне чаще других проявляли преимущественно «узконациональную» ориентацию, а их дети уже ориентированы на сочетание национального и интернационального в культуре. Но гораздо сильнее на этнокультурные ориентации опрошенных влияет национальный состав родительской семьи (табл. 5).

Так, респонденты, выросшие в национально-смешанных семьях, в 1,5 раза чаще тех, кто вырос в мононациональных семьях, ориентированы на ассимиляцию, и никто из них не проявил «узконациональной» ориентации.

Татары, армяне и эстонцы, выросшие в мононациональных семьях, естественно, лучше знают язык и культуру своего народа и в большинстве своем ориенти-

рованы на сочетание национального и интернационального в образе жизни. По сравнению с ними респонденты из национально-смешанных семей в 1,5 раз чаще ориентированы на ассимиляцию, лишены «узконациональной» ориентации и чаще выбирают супруга другой национальности. Вступление в мононациональный или гетерогенный брак в иноэтнической среде в значительной мере определяется национальными установками индивида. В свою очередь микросреда, в которой человек живет, семейное окружение, безусловно, оказывают влияние на его поведение, установки в различных областях национальной культуры. Более того, межличностное внутриэтническое общение — один из важнейших каналов передачи национальной культуры в иноэтнической среде. Таковы опрошенные, состоящие в мононациональном браке, в 1,5—2 раза реже те, у кого супруг другой национальности, проявляя «ассимиляционную» ориентацию и, соответственно, лучше других сохраняют национальную специфику в культуре и быте.

Этнокультурные ориентации людей складываются, как мы видели, под воздействием комплекса факторов (от социально-демографических характеристик личности до социально-этнических условий ее социализации). Соотношение культурных ориентаций в свою очередь определяет и основную тенденцию развития малой этнической группы в иноэтнической среде, характеризующую либо сохранением национального самосознания большинства ее членов и этнической специфики в культуре и благодаря этому относительным и абсолютным воспроизводством данной этнической общности, либо преобладанием ориентации на ассимиляцию, что соответственно ведет к постепенному сокращению численности представителей данной этнодисперсной группы. Первая тенденция характерна для татарской и армянской, вторая — для эстонской этнодисперсных групп. Ассимиляционная тенденция в группе ленинградских эстонцев выражается в постепенной утрате ими знаний в различных областях национальной культуры (в первую очередь традиционно-бытовой), а также в высокой доле национально-смешанных браков (в основном с русскими), дети от которых в подавляющем большинстве случаев выбирают русскую национальность. Большая выраженность ассимиляционной тенденции в группе ленинградских эстонцев по сравнению с татарами и армянами обусловлена, главным образом, особенностями формирования этой группы в Петербурге-Ленинграде. Подавляющая часть эстонской этнодисперсной группы — уроженцы Ленинграда или мигранты, приехавшие сюда более 50 лет назад. В основном это потомки тех, кто еще во второй половине XIX в. переселился из Эстонии в Россию и уже до переезда в Ленинград жил среди или в окружении русского населения. К тому же культурные контакты с Эстонией после образования там буржуазной республики фактически были прерваны на долгие годы. В Ленинграде были закрыты эстонские школы и церковные приходы, не выходили периодические издания на эстонском языке. Все это не могло не повлиять на этнокультурные процессы в среде ленинградских эстонцев. Как известно, стабильное функционирование культуры требует относительно высокой плотности и интенсивности информационных связей синхронного и диахронного порядка. Недостаток и «дефицит» информации об этнокультурной жизни своего народа способствует ассимиляционным процессам в этнодисперсной группе.

Несколько иная ситуация сложилась у ленинградских татар и армян, культурные связи которых с республиками не прерывались. Постоянные волны миграции; периодические поездки «на родину» (свою или предков), откуда многие привозят книги и пластинки на родных языках, предмет национальной материальной культуры; гастроли в Ленинграде татарских и армянских театров и артистов — все это способствует сохранению и относительно устойчивому функционированию в названных этнодисперсных группах различных элементов национальной культуры. Как показывает исследование, многие представители этнодисперсных групп большого города не утрачивают интереса к национальной культуре и испытывают потребность в этнической

окрашенной информации. С повышением уровня образования и накоплением жизненного опыта эта потребность растет наряду с расширением интернациональных ориентаций в образе жизни. Не случайно в целом «интернациональная» этнокультурная ориентация оказалась наиболее характерной для людей среднего возраста с достаточно высоким уровнем образования и общей культуры. Важно, что у них в отличие от пожилых и малообразованных респондентов сохранение национальной специфики в образе жизни основывается не на нормативном стереотипе повседневного поведения, традициях, привитых с детства, а скорее на соответствующей национальной установке, на уважительном, заинтересованном отношении к историческому и культурному достоянию своего народа.

Потребности в этнокультурной информации при недостаточном удовлетворении ее опосредованными источниками (книгами, театрами, концертами, средствами массовой информации) может удовлетворяться за счет внутриагглюмерационного (родственное и дружеское) общения, а также другими путями (в том числе и конфессиональными), что может способствовать сохранению отдельных консервативных форм национальной культуры. В свете задач оптимального социального управления актуален вопрос об удовлетворении этнокультурных потребностей представителей этнодисперсных групп с помощью широкой продажи книг и газет на национальных языках, пластинок с записями национальной музыки, организации выставок, гастролей, лекций, различных форм обучения национальному языку и других мероприятий, пропагандирующих искусство народов нашей страны. Эту задачу сегодня взяли на себя многочисленные национально-культурные общества, в том числе татарское, студенческое эстонское и армянское, образованные в Ленинграде. В сентябре 1986 г. был создан ансамбль татарской песни и танца, в апреле 1987 г. появился клуб любителей татарской литературы и искусства «Йолдоз»¹², в 1988 г. были организованы курсы татарского и старотатарского языков, а в ноябре 1989 г. Ленгорисполкомом было официально зарегистрировано Общество татарской культуры. Еще раньше, в феврале 1989 г., состоялось торжественное открытие Общества друзей армянской культуры. При нем организованы воскресные курсы армянского языка для детей и взрослых, предполагается создание клуба (с кафе, библиотекой, видеосалоном), который стал бы местом постоянного общения ленинградских армян. Главную свою задачу организаторы общества видят в культурной консолидации армянской этнодисперсной группы.

Можно рассчитывать, что национально-культурные общества помогут представителям своего народа адаптироваться в иноэтнической для них среде Ленинграда и сохранить родной язык, культуру, национальное самосознание.

Примечания

¹ Статья написана по данным опроса ленинградских татар (1977 г.), армян и эстонцев (1982 г.). Исследованием (руководитель Г. В. Старовойтова), в котором участвовал и автор, было охвачено около 1000 человек.

² Результаты этих исследований изложены в многочисленных работах, опубликованных различных этнографических изданиях. Упомянем наиболее значительные: Изменения в быту культуры городского населения Белоруссии. Минск, 1970; *Томилов Н. А.* Современные этнические процессы среди сибирских татар. Томск, 1970; Социальное и национальное. Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР. М., 1973; *Кахк Ю. Ю.* Черты сходства Таллинн, 1974; *Бойко В. И.* Социальное развитие народов Нижнего Амура. Новосибирск, 1977; *Пименов В. В.* Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977; Социологические очерки о Советской Эстонии. Таллинн, 1979; Опыт этносоциологического исследования образа жизни (по материалам Молдавской ГССР). М., 1980; Этнические процессы и образ жизни (на материалах исследования населения городов БССР). Минск, 1981; Этносоциальные проблемы развития советского города. М., 1985; Социально-культурный облик советских наций (по материалам этносоциологического исследования). М., 1986. Библиографию см. в кн.: *Арутюнян Ю. В., Дробжишева Л. А., Кондратьев В. С., Сусоколов А. А.* Этносоциология: цели, методы и некоторые результаты исследования. М., 1984. С. 246—254.

³ В данном случае необходимо различать процесс и его результат. Говоря об «ассимиляционной» ориентации, мы подразумеваем определенную направленность поведения в сфере этнической

культуры, т. е. процесс, который в следующем поколении может завершиться ассимиляцией или не может и не привести к ней.

⁴ Надо, конечно, иметь в виду условность понятия «узконациональная ориентация» при широком распространении в настоящее время интернациональных форм духовной культуры, стандартизации, унификации вещной среды, тем более в больших многонациональных городах. Думается, здесь речь может идти об ориентации на сохранение национальной специфики в наиболее существенных, ключевых элементах культуры, которые как бы составляют ее костяк и осознаются членами этнической общности как ее важнейшие этноинтегрирующие элементы (см. об этом: *Бромлей Ю.* Этнос и этнография. М., 1973. С. 67; *Кузнецов И. М.* Об обыденных этнокультурных психологических представлениях // Сов. этнография (далее — СЭ). 1983. № 2. С. 86.

⁵ Примеры применения этих методов в этносоциологии см. соответственно в следующих работах: *Сусоколов А. А.* Применение латентно-структурного анализа в этносоциологических исследованиях // Некоторые проблемы современной этнографической науки (источниковедение и историография). М., 1974; *Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Кондратьев В. С., Сусоколов А. А.* Указ. раб. С. 152—164; Социологические очерки о Советской Эстонии. С. 89; *Пименов В. В.* Указ. раб. Опыт этносоциологического исследования образа жизни. С. 232—238; *Филиппов А. Г.* Применение экспертных оценок для прогнозирования этнических процессов (вопросы методики исследования на материалах Чувашской АССР) // Этнокультурные процессы. Методы исторического и синхронного изучения. М., 1982. С. 15—27; *Коган М. Э.* Роль этнических ориентаций в культурном потреблении (на материале опроса ленинградских татар) // Там же. С. 93—111.

⁶ Более подробное обоснование методики см.: *Коган М. Э.* Указ. раб. С. 93—111; ее же Этнокультурные ориентации интонационального населения большого города (на материалах исследования татар, армян и эстонцев Ленинграда): Дис. ... канд. ист. наук. Л., 1985. С. 94—12; *Старовойтова Г. В.* Этническая группа в современном советском городе. Л., 1987. Гл. V. § (написан в соавторстве с М. Э. Коган).

⁷ См., например: *Дробижева Л. М.* Социально-культурные особенности личности и национальные установки (по материалам исследования в Татарской АССР) // СЭ. 1971. № 3. С. 3—1; *Белорукова Г. П.* Лесные рабочие Коми АССР (этнокультурные процессы) // СЭ. 1973. № 5. С. 29—39; *Козлов В. И.* Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // СЭ. 1974. № 3. С. 87; *Дробижева Л. М.* Сближение культур и межнациональные отношения // СЭ. 1977. № 6. С. 1; *Сусоколов А. А., Новицкая А. П.* Этническая и социально-профессиональная гомогенность браков (по материалам отдела ЗАГС Кишинева в послевоенный период) // СЭ. 1981. № 6. С. 14; *Дробижева Л. М.* Межличностные национальные отношения: основные черты и особенности // Социол. исслед. 1982. № 4. С. 34—40.

⁸ Совершенно идентичные тенденции были выявлены и В. В. Пименовым при обследовании удмуртов (*Пименов В. В.* Указ. раб. С. 68).

⁹ *Сарингулян К. С.* О регулятивных аспектах культурной традиции // СЭ. 1981. № 2. С. 10.
¹⁰ О роли интеллигенции в механизме распространения отдельных элементов традиционной культуры см., например: *Арутюнов С. А.* Механизмы усвоения нововведений в этнической культуре // Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума в Ереване, 1978. С. 108.

¹¹ Аналогичные тенденции по возрастным группам были выявлены В. В. Пименовым. См.: *Пименов В. В.* Указ. раб. С. 217.

¹² Подробнее см.: *Коган М. Э.* Несколько событий культурной жизни ленинградских татар // Этнография Петербурга-Ленинграда. Вып. 2. Л., 1988. С. 52—53.

© 1990 г.

В. В. Руднев

ЭТНОМЕТЕОРОЛОГИЯ

(К вопросу изучения традиционных народных знаний)

Среди тем, наиболее часто привлекающих сегодня внимание исследователей, работающих в разных областях науки, заметен особый интерес к изучению познавательной деятельности человека. Познавательная деятельность, по выражению В. И. Вернадского, способствовавшая превращению человечества в «небывалую разумную планетарно-космическую силу»¹, определила и в значительной мере определяет тенденцию развития цивилизации.

Современная наука определяет природу — основной объект внимания чело

ка на протяжении веков — как сложную систему, отличающуюся наличием цепей взаимозависимостей, и считает, что человечеству еще только предстоит узнать законы самоорганизации природы. Осуществление этого познания осуществляется с совершенствованием инструментов и приборов, появлением новых гипотез и, прежде всего, как творческим потенциалом самого исследователя (его интуицией, стилем мышления и т. п.). Так, Альберт Эйнштейн, воздавая должное интуиции, определил ее как специфический способ взаимодействия чувственного и логического познания, напомнив этим, что науку и искусство объединяет творчески-познавательное отношение к действительности.

Тема познавательной деятельности человека, охватывающая глобальные вопросы взаимодействия человека и природы, интеллектуальных возможностей человека, познаваемости мира представляет интерес и для гуманитариев и для специалистов, работающих в области естествознания. Их исследования взаимодополняют друг друга. Этнографическая наука располагает значительным объемом данных, относящихся к этой теме (в традиционной культуре народов мира широко представлены многочисленные приметы «на урожай», «на погоду», рецепты приготовления лекарств, пищи, советы по уходу за животными, растениями и т. п.); традиционно объединяемых общим термином «народные знания» входящих в состав познавательной подсистемы культуры этноса (которая тесно связана с производственной, жизнеобеспечивающей и соционормативной подсистемами²⁾). Естествоиспытатели же проявляют научно-прикладной интерес к ряду народных примет и суеверий. Между тем, этот материал не стал до сих пор объектом специального комплексного этнографического исследования. Выявлению места традиционных народных знаний в культуре человечества, а также изучению специфики познавательной деятельности этносов доиндустриального периода посвящается предлагаемая читателю работа.

В качестве предмета рассмотрения целесообразно выбрать сюжет, который был бы хорошо представлен в традиционной культуре народов мира и в достаточной мере обеспечен разработками современного естествознания. Поэтому представляется логичным обратиться к материалу народных примет, связанных с предсказанием изменений погоды. Влияние погодных условий на жизнь хозяйственную деятельность человека ощущается повседневно и повсеместно. Погода издавна интересовала человека. Наиболее ранние (V в. до н. э.) упоминания о метеорологических наблюдениях встречаются в памятниках письменности Древней Греции. Появление же первого эмпирического опыта в области предсказания погоды, по-видимому, можно отнести к эпохе палеолита. Разнообразные календари фиксируют наличие наблюдений за изменениями погоды в традиционной культуре всех народов мира.

* * *

В отечественной этнографической науке народная метеорология не стала до сих пор объектом специального исследования, хотя отдельные аспекты этой сложной темы привлекали внимание этнографов, фольклористов, историков культуры, физиков, биологов, метеорологов, естествоиспытателей³. Определенная односторонность рассмотрения темы, недостаточное привлечение разработок специалистов смежных научных дисциплин дают основание этнографу, не умаляя ценности этих работ, охарактеризовать общее состояние изученности народных метеорологических знаний как мозаичное. Представляется, что именно комплексный подход позволит всесторонне рассмотреть этот вопрос.

Современная метеорология дает прогноз погодных изменений на основании анализа инструментальных наблюдений за состоянием атмосферы, так как погода — это прежде всего состояние атмосферы в определенное время в данном месте. Испытывая постоянное воздействие, с одной стороны, земной поверхностью, а с другой — космического пространства, атмосфера находится в нестабильном состоянии: постоянно идут процессы перемещения воздушных масс,

нагревания и охлаждения, перехода водяного пара в воду, лед и обратн. Конкретная метеорологическая ситуация, по мнению метеорологов, является результатом сложных взаимодействий различных факторов в единой системе океан — атмосфера — материк, где ведущая роль принадлежит солнечной радиации — основному двигателю всех природных процессов. Наклон земной оси, неоднородность ландшафта определяют неравномерность нагревания планеты в течение года, обуславливают региональные климатические различия с присущими лишь им сезонными явлениями и метеорологическими особенностями. Эта региональная «привязка» метеорологических явлений предопределяет целесообразность при рассмотрении основных принципов народной метеорологии сконцентрировать внимание на определенном регионе.

Наличие достаточно обширного фактического материала по народной метеорологии, собранного в XIX — начале XX в. фольклористами, этнографами, путешественниками среди русских крестьян Центральной России⁴, а также специальные современные исследования фенологов, физиков, метеорологов в этом регионе⁵ позволяют обратиться к этнографическому рассмотрению традиционной метеорологии русских крестьян Центральной России XIX — начала XX в. В немногочисленных этнографических работах, специально посвященных данной теме⁶, вопрос этот не получил достаточно полного освещения, хотя актуальность его отмечена в работах С. А. Токарева, В. И. Чичерова, В. Я. Проппа, М. М. Громыко, В. К. Соколовой, Т. А. Бернштам и др.

Центральная Россия — обширная внутренняя область, далеко удаленная от моря, отличающаяся умеренно-континентальным климатом с холодной зимой и жарким летом. Переходные сезоны (весна и осень) изменчивы и в разные годы варьируют в темпах и сроках наступления. Русский крестьянин, занимавшийся здесь в XIX — начале XX в. выращиванием зерновых культур, льна, конопли, овощей и фруктов, разведением скота, испытывал сложную зависимость от капризов погоды. Позднее весеннее потепление (начало весны), полевых работ колеблется в пределах месяца), частые холода ранним летом, сырое лето, бесснежная зима, сухая весна, дожди во время сенокоса и т. п. предопределили внимательное отношение крестьян к погоде.

Широко известные приметы — «май с водой — июнь с травой», «много сена — много хлеба»⁸, однозначно связавшие столь важное для жизни русского крестьянина обилие хлеба и сена с особенностью погодных условий, отражающую и основную цель наблюдений крестьянина за погодой: обеспечить жизнедеятельность. Специфическая же особенность этих наблюдений выражается в том, что часто предсказывается не характер предстоящей погоды, а ее влияние на хозяйственную жизнь. Так, для крестьянского хозяйства метель в день Евдокии (1 марта, здесь и далее старый стиль) предвещала, что скот придется кормить (в хлеву) лишние две недели вследствие запаздывающего весеннего потепления⁹.

Приметы, связанные с выращиванием яровых зерновых культур, демонстрируют многообразие и тщательность повседневных наблюдений за погодой. Согласно календарю русского земледельца, сев яровых начинался с Ивана Егория (23 апреля) и продолжался до Николы (9 мая)¹⁰. Сроки сева уточнялись, наблюдая за состоянием живой природы. На Владимирщине, в Ярославской губернии сев пшеницы традиционно проводили в период цветения черемухи и можжевельника, появления на полях травы жабрей (*Galeopsis tetrahit*) и листьев на дубе¹¹. Пшеницу сеяли в «красные» (солнечные и ясные) дни¹². Хорошим знаком считалось «отсеяться под дождик» (до начала дождя) (Новгородская губ.)¹³. При севе ржи мелкий, как бисер, дождь почитался за благоприятный фактор. Посеянная же в сильный дождь рожь, по наблюдениям крестьян Ярославской губ., обычно содержала много *метлы* (сорных трав)¹⁴. Хороший урожай ржи ожидали от посева, проведенного при северном ветре¹⁵. Зависимость урожая от запаса влаги в почве предопределила внимание к состоянию снежного покрова и ледоходу. Обилие снега, как и большое весеннее

оловье, обещало много хлеба и «легкий» год¹⁶. Если зима с *наслудом* наледью — водой, выступившей в реке сверх льда), лето будет «с просом», читал русекий земледелец, и в тот год, когда весной таяние снега шло дружно», яровые сеяли рано¹⁷.

Ориентация на наблюдения за погодными явлениями, влияющими на жизнедеятельность в целом, определила специфику всего массива метеорологических редсказаний русских крестьян в области прогнозов как долгосрочных (на ериод от нескольких дней до нескольких сезонов), так и краткосрочных на ближайшее время). Такого рода ориентация не исключает, однако, возможности сопоставления народных неинструментальных метеорологических предсказаний с научными метеорологическими прогнозами.

Целью краткосрочных предсказаний погоды у русских крестьян было прогнозирование количества осадков, изменения температуры, направления ветра и т. п. В зависимости от сезона повышение влажности воздуха, о чем свидетельствует, в частности, низко стелющийся дым из трубы, зимой, согласно приметам, указывает на предстоящую оттепель, а летом — на дождь.

Дождь активно влиял на разные стороны жизни крестьянина, поэтому попыткам предсказать его приближение уделялось немало внимания. При этом, как свидетельствуют приметы, внимание обращалось на разные явления: состояние атмосферы, гигроскопичность предметов, изменения в жизни флоры и фауны, ощущения человека. Дождь ожидали в следующих случаях: утренняя заря ярко-красная; на закате солнце садится в тучу или в темное облако; в течение всего дня солнце парит и тишина «в воздухе»; вокруг солнца круг (*гало*); концы радуги «опущены» в реку или в болото; «контуры луны размыты», звезды светят тускло и «малочисленны»; звезды ярко блестят и «многочисленны»; если отдаленные звуки (колокол, например) хорошо слышны; дальние предметы ясно видны; дым, выходящий из трубы, стелется низко у земли; утром нет росы после ежедневного ее появления; лес шумит (без ветра); соль, табак, шерсть отсырели; верхушка срубленной еловой ветки поникла; суп прокис в печи, молоко скисло; ласточки низко летают; вороны и другие птицы в воде купаются; вороны беспокойно каркают, суетятся, садятся на землю; совы днем летают и пищат; воробьи чирикают, купаются в пыли; куры и гуси «ощипывают» себя, охорашиваются; насекомые низко летают; «лезут» в жилище; пауки сидят, забившись в уголок; рыбы выпрыгивают из воды; лошади фыркают, собаки катаются по земле; лягушки сильно кричат; свиньи визжат, овцы без причины блеют; с поля первой возвращается домой черная корова; одуванчики сжимают пушистые головки; человек ощущает боль в плечах, «ломит» поясницу, болит грудина, звон стоит в ушах (левом или правом)¹⁸. Этот перечень может быть продолжен, но и приведенных примет достаточно для сравнительного сопоставления их с данными современного научного краткосрочного метеорологического прогнозирования.

Современное метеорологическое прогнозирование¹⁹ позитивно оценивает возможности метеорологических примет, обращающих внимание на идущие с запада облака, характер вечерней зари (заходит ли солнце «в тучу», цвет зари), как основывающихся на объективно отмечаемом физиками преобладании западного переноса воздуха в верхних слоях атмосферы в средних широтах Северного полушария, предопределяющем региональную специфику циркуляции атмосферы²⁰.

Своеобразно выявляют происходящие в атмосфере изменения оптические эффекты. В зависимости от содержания в атмосфере водяного пара, кристалликов льда, пыли лучи света от солнца, луны, звезд по-разному преломляются, проходя через газовую оболочку планеты. Красный цвет зари при восходе солнца объективно свидетельствует о высокой влажности воздуха; появление кольца (*гало*) вокруг солнца или луны связано с образованием кристаллов льда на высоте 8—10 км из-за проникновения теплого влажного воздуха; туманные, размытые очертания луны — результат появления легких перистых

или перисто-слоистых облаков, а мерцание звезд — результат усиления ветра на высотах. Как считают метеорологи, приведенные оптические эффекты достаточно объективно характеризуют локальное состояние атмосферных процессов и свидетельствуют о предстоящем изменении погоды, осадках²¹.

К числу главных признаков, свидетельствующих о приближении циклона несущего осадки, метеорологи относят понижение атмосферного давления, повышение влажности воздуха. Регистрируемые барометром и гигрометром, изменения многообразно проявляются в окружающей среде. Насыщенный влагой воздух, очищенный от пыли, становится прозрачнее, и отдаленные звуки слышны в нем яснее и четче. На повышение влажности реагируют и гигроскопичные вещества: соль, табак, шерсть, сухое дерево, крылья насекомых и др. С набухшими крыльями насекомые начинают низко летать над землей, а осы и мухи залетают в окна, в закрытые помещения. В поисках насекомых к самой земле устремляются ласточки, а рыбы начинают выпрыгивать из воды. Медики отмечают индивидуальную реакцию некоторых людей на понижение атмосферного давления, выражающуюся в появлении болей в пояснице, ломоты суставах, головных болях и т. п.²²

Предвестники осадков весьма многочисленны. Приближающемуся циклону сопутствуют изменение атмосферного давления, характер циркуляции воздуха, что мешает дыму из труб подниматься вверх. Отмечая разнообразие реакции живой природы на изменение состояния среды, натуралисты, биологи, метеорологи сегодня позитивно оценивают возможность предсказания близкого изменения погоды в районе на основе наблюдений за поведением муравьев, пчел, стрекоз, пауков, лягушек, рыб, состоянием растений (ноготков, мальвы, заячьих капусты)²³.

Сопоставление краткосрочных народных метеорологических примет с данными современной метеорологии выявляет и специфические особенности народной метеорологии. Например, в ней отсутствует точное количественное описание того или иного явления (нечетко определяются степень влажности соли табака, шерсти, цвет неба, форма облаков и др.). Нередко идентичные для наблюдателя явления — результат разных по сути процессов в атмосфере. Так усиление мерцания звезд свидетельствует об усилении ветра на высотах, считается предвестием ухудшения погоды; вместе с тем мерцание звезд может быть и признаком сохранения ясной и безоблачной погоды, прекращение жемерцания связывается с появлением очень тонкой, высокой облачности. В зависимости от индивидуальных особенностей человека головная боль, учащенное сердцебиение могут ощущаться как при понижении атмосферного давления (с приближением циклона, приносящего осадки), так и при его повышении (предшествующем антициклону и ясной погоде)²⁴. Эти особенности, как и недостаточность отдельных единичных наблюдений (одна лишь влажная соль не может служить гарантией того, что непременно пойдет дождь), объективно обуславливают необходимость привлечения возможно большего числа инструментальных наблюдений для предсказания погоды. В условиях специфического традиционного видения мира русским крестьянином XIX — начала XX в. это требование реализовалось путем расширения круга наблюдаемых явлений, в который попадали, в частности, и наблюдения, иррациональные в своей основе: за мастью животных, звоном в правом или левом ухе и т. п.

Долгосрочное предсказание погоды у русских крестьян также основывалось на наблюдении за широким кругом данных: отдельными метеорологическими явлениями, жизнью природы — и опиралось на циклически повторяющиеся явления (ритм движения солнца и т. п.). Из года в год сильные морозы ожидали на Рождество (25 декабря), Крещение (6 января), Афанасия Ломоносова (18 января), Сретение (2 февраля) и в день Власия (11 февраля); появление первой росы связывали с наступлением дня Иова (6 мая); на Ильин день (20 июля) ожидали жаркую погоду с грозами; с Лукерьи-Комарницы (13 мая) появлялись первые комары, мошкара и т. д. Стараясь предугадать

апризы погоды, специально наблюдали за окружающей средой в определенные дни. Например, предвещанием сырого лета считали дождь, прошедший (27 июня): На Самсона дождь — семь недель дождь»; холодную суровую зиму обещал олодный северный ветер на Покров (1 октября). Прилет уток-крякв до Благовещения (25 марта) предвещал скорое наступление тепла; задержавшееся о дня Антипа (11 апреля) половодье — очень холодную весну; улетевшие еред третьим Спасом (16 августа) журавли — мороз на Покров и т. д. Многие предсказания не были непосредственно связаны с календарными датами. Так, после очень холодной зимы ожидали жаркое лето. Если медведь устроил ерлогу в низине, считалось, что весну следует ожидать немноговодную, а если а возвышении, то полноводную. Обильный по осени урожай желудей и орехов, емногочисленность грибов предвещали холодную снежную зиму²⁵.

Проводящиеся в метеорологической обсерватории Московской сельскохозяйственной академии с 1879 г. наблюдения свидетельствуют о практической енности некоторых долгосрочных примет. Так, находят подтверждение примемы, отметившие ежегодное понижение температуры в январе (крещенские мороры), усиление грозовой активности в середине лета (в Ильин день), сентябрьское потепление (бабье лето), а также предсказания, связанные с днем Самсона (Покровом)²⁶. Подтвердились многие фенологические приметы: «если зацветет еремуха, то заморозка больше не будет», а «если пчелы осенью заделывают юском леток, оставляя лишь маленькое отверстие, то зима будет холодной, а сильными морозами»²⁷.

Фактически все предсказания погоды основывались на многовековом опыте а наблюдений. Отдельные примеры иллюстрируют, сколь пристальным было внимание к каждому объекту или явлению. Так, наблюдая за птицами, отмечали: ласточки низко летают — к дождю; серая ворона, подлетев, садится у воды — к дождю; если журавли улетят на Евмена (18 сентября), то на Покров будет мороз, а если не улетят, то зима раньше Артемова дня (20 октября) не наступит; молодые галчата начали кричать — время сеять овес; если первые (ранние) енесенные курицей яйца крупные, то сев овса следует проводить раньше, а если мелкие, то лучше овес сеять позже²⁸. Объективно не каждая из этих примет может служить основанием для прогноза. Если высота полета над землей ласточек, сроки прилета и отлета птиц, появления птенцов достаточно объективно отражают состояние среды: влажность и температуру воздуха, направление ветра, тепловой режим весны и осени²⁹, — то цвет оперения птиц, размер куриных яиц, как и суждение, что вороны, часто садящиеся с «карканьем» на луг, могут «накричать дождь»³⁰, не являются, естественно, явными и прямыми индикаторами изменения погоды. Сложное сочетание рационального и иррационального — характерная особенность большинства примет, основывающихся на наблюдении за растениями, животными, ощущениями человека. Например, реально отмечаемое человеком появление «звона в ушах» — вследствие изменения атмосферного давления — примета уточняет: в правом или левом ухе, соответственно связывая с этим и разный прогноз. Наблюдая за радугой, отмечали ее цвета, время появления, наконец, особо обращали внимание на то, куда опущены ее «концы», полагая, «если вечером дуга переброшена над рекой», то дождя ждать не следует. Эта примета может иметь практическое значение лишь в случае преобладающего переноса облаков с запада на восток и наличия в районе наблюдения реки, протянувшейся с запада на восток. При других условиях (ином направлении ветра и др.) она может не иметь прогностического значения.

Очень сложно переплетение рационального и иррационального в приметах, связанных с календарем. Посвящение дат церковно-славянского календаря святым и мученикам персонифицировало практически все 366 дней года (високосного) и способствовало использованию «бытовых святцев» для определения сроков наступления тех или иных природных явлений, в частности для предсказания погоды и определения сроков хозяйственных работ³¹. Так, день

святого Алексея (17 марта) приобрел в народе известность как время быстрого таяния снега, ростепели; день святых Кузмы и Демьяна (1 ноября) — дня появления льда на реках. Многолетние данные подтверждают прогностическую ценность народной приметы о грозах в Ильин день; предстоящих после 14 «сорока мучеников» (9 марта) 40 дней с утренними заморозками; примета «первого дня»: «каков Покров, такова и зима»³². Между тем влияние конфессионального момента на календарные приметы проявилось, в частности, в рациональном характере примет, связанных с переходящими праздниками цесви. Например, приметы предсказывают неперемнную метель на Пасху (с 22 марта по 25 апреля), если в Крещение (6 января) была метель; особенно дурной славой пользовался тот день недели, на который пришелся Касьянов день (29 февраля), — в течение последующих 3 лет он считался несчастливым днем.

Рассматривая гадания русских о погоде, можно также выявить сложную смесь рационального и иррационального. Например, в Калужской губ. накануне Троицы (начало ее разнится год от года — с 10 мая по 13 июня) по берегам гадали о погоде предстоящего лета. В субботу вечером срубленные в лес березки устанавливали перед избами до вторника. При этом примечали, засохнет листва на них или нет. Если листья засохнут, то в это лето успеют убрать сено сухим, а если не засохнут, то лето будет дождливое, и сено можно сгноить³⁴. Обращая внимание на особое место березы в фольклоре восточных славян, С. А. Токарев выделял тесную связь ее с весенне-летними обрядами плодородия³⁵. Можно предположить, что не последнюю роль в этом сыграла способность березы, как и каждого растения, служить фенологическим индикатором состояния среды³⁶.

Обращение к метеорологическим приметам русских, широко расселившихся по территории Евразии, представляет уникальную возможность также и для выявления воздействия новых факторов на народную метеорологию. Непривычные природные условия, повлиявшие на образ жизни и специфику хозяйств русских новоселов (в частности, на соотношение в их хозяйстве земледелия, скотоводства и промысла), контакты с другими народами привели к довольно сложному сочетанию элементов нового и традиционного в практике метеорологических предсказаний русских Сибири и Севера. Наибольшую ценность, конечно, представило бы сравнение метеорологических примет русских поселенцев с метеорологическими приметами, известными в районах их «выхода» (в европейской части России), а также с приметами коренного местного населения. К сожалению, имеющийся материал не всегда позволяет провести сравнения.

Как и в Центральной России, основной целью наблюдения за погодой в районах поздних миграций для русского поселенца-крестьянина было стремление обеспечить успех хозяйственной деятельности. Суровые природно-климатические условия Сибири и Севера прежде всего сказались на сроках земледельческих работ. На русском Севере календари фиксируют более поздний (с середины мая) начало пахоты. В Туринском уезде (Тобольская губ.) с пшеницы проводили обычно начиная с Ивана Богослова (8 мая). Дождавшись окончания затяжных майских заморозков, с 11 июня высаживали рассаду в грунт в Забайкалье³⁷. Как и в местах выхода, на новом месте особое внимание уделяли наблюдениям за живой природой. В Енисейском округе пашню начинали поднимать, когда в оттаявшей земле корешок травы «отойдет»; в Туринском уезде пшеницу сеяли, когда черемуха расцветет. Показателем поспевания ржи в Тюменском и Туринском уездах (Тобольская губ.) была поспевшая черника, а в Забайкалье по бруснике судили о спелости овса³⁸. С фенологическими наблюдениями русские согласовывали не только земледельческие занятия. На Алтае, например, сигналом начала лова тайменя, идущего после нереста вниз по р. Чарыш, было цветение черемухи.

Как и в Центральной России, предсказания погоды на ближайшее время основывались на наблюдениях за облаками, направлением ветра, цветом утра

ней и вечерней зари, росой, состоянием флоры и фауны, гигроскопичности веществ и т. д. Предсказания на основе этих наблюдений повсеместно приобрели свою, местную, окраску. Например, в горах Алтая верными признаками предстоящей хорошей погоды русские считали поднимающийся вверх туман и высоко проходящие (над горами) тучи. Опускающийся же на горы туман, как и низко плывущие, задевающие вершины гор тучи, считались предвестниками скорого ненастья³⁹. Ветры, сохранившие и на новом месте свои старые названия, стали толковаться по-иному. Так, юго-западный ветер *шелоник* в среднем течении Оби (Сургутский уезд) предвещал ясную погоду, в отличие от *глубника* (северо-западного ветра), который приносил ненастную погоду⁴⁰.

Переплетение традиционных (для Центральной России) предсказаний и элементов нового отличает долгосрочные метеорологические приметы русских на новых местах: в Сибири и на Севере. Широко были распространены хорошо известные населению Центральной России традиционные предсказания крещенских морозов, летних гроз в Ильин день, такие приметы, как «сорок мучеников (9 марта) — сорок утренников» (Ангара), «на Мокия (11 мая) мокро — все лето мокро»⁴¹. Специфика местных природно-климатических условий между тем дает основание предположить, что объективные предпосылки для механического применения «старых» примет на новом месте не всегда имелись. Подтверждением этому служит и пример «эволюции» широко известной приметы «если на Евдокию вода (1 марта), то на Егория (23 апреля) трава», традиционно приуроченной в Центральной России к первой встрече весны. У поморов она видоизменилась: «если на Евдокию вода, то на Егория будет в реках еще лед»; сибиряки же замечали: «на Евдокию не замерзнет — быть ранней весне»; в Ишимском округе (Тобольская губ.) позднее появление трав и соответственно поздний выпас скота ожидали, если на Федота (2 марта) был занос (метель)⁴².

В Забайкалье русские связывали окончание лета с приходом Ильина дня. Если в Центральной России считали, что реки покрываются льдом на «Кузьму и Демьяна» (1 ноября), то в Ишимском округе «перевозу не кличут» уже на Митрия (26 октября)⁴³.

Общаясь с местными жителями, обращаясь к их опыту ведения хозяйства, русские позаимствовали у коренного населения сведения о местных природно-климатических особенностях. Так, в промысловом календаре русских Поморья прослеживается влияние древнего лунного календаря, характерного для народов европейского Севера⁴⁴.

В целом предвзвешенное сопоставление представлений русских Сибири, европейского Севера и Центральной России, связанных с погодой, дает основание говорить о сосуществовании у русских Сибири и европейского Севера в XIX — начале XX в. как новых (локально predetermined), так и традиционных элементов, принесенных из Центральной России. Сложный характер такого сочетания объясняется рядом причин. Сходство природно-климатических условий (например, порядок чередования сезонов) и универсальное значение для сезонных изменений погоды в любом регионе планеты годового цикла обращения Земли вокруг Солнца объективно способствовали использованию и на новом месте примет, основывающихся на традиционных (для русских Центральной России) способах предсказания погоды. Вместе с тем локальные особенности: географическая широта, рельеф местности, расположение района и т. п. — определили необходимость приурочивания примет к местным условиям. Так, произошли смещения календарных сроков наступления отдельных сезонных явлений, изменения в краткосрочных предсказаниях.

Хотя новоселы принесли с собой немало и иррациональных примет, довольно широко представленных в их духовной культуре, местное население нередко заимствовало у русских вместе с навыками ведения хозяйства также и их приметы в области предсказания погоды, земледельческий календарь (как это произошло в Забайкалье)⁴⁵. Можно предположить, что именно внимание рус-

ской традиционной метеорологии к фенологическим индикаторам (береза, черемуха и др.)⁴⁶ открыло возможность для успешной адаптации русских крестьян к новым природно-климатическим условиям.

Сопоставление традиционных метеорологических знаний русских с опытом других народов мира, как представляется, может послужить лучшему пониманию рассматриваемого вопроса. Такое сопоставление обнаруживает в нем много общих черт и выявляет присущую всем народам связь традиционных метеорологических наблюдений с характером хозяйства, образом жизни, спецификой донаучного видения мира, а также с местными природно-климатическими особенностями. Так, французские крестьяне издавна считают, что если в декабре Благовещения ударят заморозки, то не будет ни зерна, ни вина; дождь в марте, нежелательный для земледельца, радует виноградаря, так как после него распускаются почки и заморозков больше не будет⁴⁷. В Азии скотоводы высокогорного Южного Таджикистана узбеки-локайды особенно внимательны к ветру «афганцу». Частые и большой силы ветры этого направления предвещают здесь, по народным приметам, снежную зиму. Скотоводы в случае такой опасности принимают меры к тому, чтобы оттянуть начало окота и этим облегчить отарам овец путь к зимним пастбищам в южных районах⁴⁸.

В традиционной культуре каждого народа можно обнаружить пример самобытного «осмысления» описания тех или иных метеорологических явлений (от названий ветра определенного направления до сложного, с использованием сюжетов из жизни мифологических персонажей описания погодных изменений определенного сезона)⁴⁹.

В условиях зависимости погодных изменений от региональных природно-климатических особенностей выявление культурной специфики народных метеорологических предсказаний наиболее последовательно можно проследить в материале полиэтнического региона, однородного по своим природно-климатическим условиям. Как представляется, таким требованиям отвечает многонациональный регион Среднего Поволжья. Проживающие там русские, чуваш, мордва, марийцы, удмурты, татары с целью предсказания погоды повсеместно наблюдали за состоянием атмосферы, облаками, гигроскопичностью предметов живой природой, а также обращались к гаданиям. Тождественность природно-климатических условий, культурная близость народов региона (все они — земледельцы и принадлежат к одному ХКТ) предопределили во многом и традиционную метеорологию, что проявилось в пристальном внимании к циклически повторяющимся природным явлениям, флоре и фауне. Вместе с тем предсказания погоды на длительный срок и гаданиям присущи специфические особенности. Например, чувашаи долгосрочный прогноз погоды и урожая традиционно основывали на наблюдениях за периодами лунного календаря, татары соотносили его с 12-летним циклом летосчисления, а русские связывали с солнечным земледельческим календарем. Впрочем, в XIX в. чувашаи, прославившиеся в регионе как «оракулы погоды», использовали в практике предсказания погоды все эти три способа⁵⁰. Специфика хозяйства и образа жизни каждого народа, особенности видения мира, в частности влияние конфессиональных факторов, определили в целом своеобразие традиционных представлений, связанных с предсказанием погоды (примет как рациональных, так и иррациональных) у народов Поволжья, что может свидетельствовать об определенной этнокультурной приуроченности таких наблюдений. Подтверждение этому можно обнаружить и в традиционной метеорологии других народов мира⁵¹, что выявляет приуроченность этих наблюдений к определенным региональным природно-климатическим условиям и факторам этнокультурного порядка. Сложность предмета, связь его с естествознанием и факторами гуманитарного порядка предопределяют необходимость и целесообразность определения и разграничения сферы интереса к нему гуманитариев и естественников, что в целом

жет способствовать более полному осмыслению этого этнографического материала.

I. С точки зрения специалистов-естественников, изучение народной метеорологии объективно способствует пополнению массива эмпирических данных о природных явлениях, что непосредственно связано с выявлением взаимосвязей в природе. Например, по мнению естествоиспытателей, более 600 видов животных и 400 видов растений объективно могут выступать в роли индикаторов изменения погоды⁵². Специальные многолетние исследования позволили биоло-

В. А. Желнину позитивно оценить возможности многих, на первый взгляд перспективных для метеорологического прогнозирования народных наблюдений (для района Веллавере в Эстонии). Среди них есть долгосрочные прогнозы, основывающиеся на наблюдениях за изменением цвета среднеголавника и полос на теле окуня, жизнью травяных лягушек, урожаем орехов и желудей⁵³. Степень достоверности современных метеорологических прогнозов, стигающая сегодня по отдельным регионам 65—88%, определяет потенциальную возможность для обращения в целях метеопрогнозирования и к материалам проверенных народных неинструментальных наблюдений в этой области.

Значительную ценность представляют зафиксированные в памятниках письменности метеорологические приметы прошлых веков, уникальной фактический материал для палеоклиматологов, изучающих историю климатических изменений в голоцене.

II. Историкам и другим исследователям, работающим в области гуманитарных наук, данный этнографический материал предоставляет возможность изучения познавательной деятельности человека в связи с традициями образа жизни этнической общности.

Принадлежность фактического материала определенной этнической культуре обуславливает правомерность проведения междисциплинарных исследований на базе этнографической науки. В соответствии с принятой в мировой науке традицией обозначения дисциплин, изучающих вопросы взаимоотношения между традиционным обществом и природой (этноботаника, этнозоология, этническая экология)⁵⁴, определение термином «этнометеорология» направления этнографической науки, изучающего этническую специфику традиционных представлений народов мира, связанных с метеорологией, представляется достижимым. Определяя критерии отбора фактического материала и методы исследования, характерные для этого направления этнографической науки, целесообразно обратиться к имеющимся примерам.

Среди множества примет, связывающих предсказание предстоящих метеорологических изменений с состоянием погоды в определенные дни, немало таких, которые апеллируют к «первому дню». Португальцы, итальянцы, народы Испании по погоде первого дня нового года предсказывали характер погоды в январе; азербайджанцы определяли погоду предстоящей весны по первому дню Навруза; русские крестьяне считали, что «каков Покров, такова и зима». Специальная проверка русской приметы показала, что, по данным многолетних наблюдений в Центральной России, более холодному первому дню октября (по старому стилю) действительно соответствуют более низкие средние температуры в ноябре и декабре⁵⁵.

Привлечение разработок естественных наук при анализе народных представлений, связанных с метеорологией, перспективно для выяснения вопроса о рациональности или иррациональности эмпирического материала, нередко требующего учета как особенностей традиционного видения мира, так и ряда других факторов (локальных изменений ландшафта, перехода с одного летосчисления на другое, происходящих изменений глобального характера). Например, в районах искусственных водоемов формируется местная циркуляция воздуха — возникают небольшие бризы, дующие днем с водоема на сушу, а ночью наоборот; сила скорости ветра в таких районах намного выше, чем была в прошлом. Учет изменений глобального характера особенно необходим при работе с древними

источниками: вследствие прецессии (перемещения точки весеннего равноденствия с востока на запад) в настоящее время в марте Солнце находится в созвездии Овна, как это было 2 тыс. лет назад, а в соседнем созвездии Г пояса зодиака.

* * *

Эффективность комплексного подхода к изучению традиционных народных знаний, рассмотренная на примере этнометеорологии, подтверждается и результатами исследований в области народной медицины и др. Например, специальное изучение традиций диагностики болезней человека по изменению радужной оболочки глаза способствовало становлению нового направления в медицине — иридиагностики, а анализ данных о лозоходстве (поиск скрытого в земле с помощью «лозы») — возникновению биолокации⁵⁶. Особенно этнографического материала (синкретичность, сложно опосредованный характер фиксации наблюдаемого), динамичное развитие естественных наук, сопровождающееся эволюцией представлений научной картины мира, определяют необходимость при изучении традиционных народных знаний обращаться возможно более обширному пласту фактического материала, включая, в частности, гадания и приметы, выглядящие достаточно нетрадиционно с точки зрения сложившихся стереотипов мышления.

Всестороннее изучение традиционных народных представлений в той или иной области жизнедеятельности с позиции современной естественнонаучной картины видения мира, а также понимания традиционного образа жизни народа может способствовать наиболее полному использованию народных эмпирических наблюдений для естествознания (выявление сложных цепей взаимодействий и взаимозависимостей в природе) и раскрытию истории познавательной деятельности человека (исследование вопросов эмоционального чувственного познания, ментальности и др.).

Примечания

¹ Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. Кн. 2. М., 1977. С. 19—31.

² Брегадзе Н. А. Очерки по агроэтнографии Грузии. Тбилиси, 1982; Бромлей Ю. Воронов А. А. Народная медицина как предмет этнографического исследования // Сов. этнография (далее — СЭ). 1976. № 5. С. 3—18; Мкртумян Ю. И. Основные компоненты культуры этноса // Методологические проблемы исследования этнических культур. Ереван, 1978. С. 42—49; Арутюнов С. А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // 1982. № 1. С. 9—10.

³ Джавадова Э. Ю., Джавадов Г. Д. Народный земледельческий календарь и метеорология азербайджанцев в XIX — начале XX в. // СЭ. 1984. № 3; Козлов В. И. Этнос и территория // 1971. № 6; Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных верований. ТИЭ. Т. 51. М., 1959; его же. Приметы и гадания // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983; Хренов Л. С. Народные приметы и календарь (погодоведение) // Солнечные часы и календарные системы народов СССР (Тематический сборник научных трудов). Л., 1971; Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971; Астапенко П. Д. Вопросы погоды (Что мы о ней знаем и чего не знаем). Л., 1982; Гэмфриз В. Д. Народные приметы и парадоксы погоды. М.; Л., 1925; Жарков С. Н. Народные приметы и предсказания погоды. М., 1954; Мазунин В. Н. Погода и ее предсказание. Киров, 1946; и др.

⁴ Агринский К. Ф. Русские народные приметы о погоде и их значение для практической метеорологии и сельского хозяйства. Саратов, 1899; Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I—IV. М., 1978; Ермолов А. С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 1—4. СПб., 1901—1905; Смоленский А. В. Сборник народных примет о погоде. М., 1913; и др.

⁵ Дмитриев А. А., Ягодинский В. Н. Москвичу о погоде. Л., 1984; Балашев Л. Народная метеорология // Наука и жизнь. 1975. № 9. С. 83—86; Стрижев А. Н. Календарь русской природы. М., 1972; Колобков Н. В. Климат Москвы и Подмосковья. М., 1960; и др.

⁶ Лебедева А. А. Народные знания славян // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987; Антоновский М. Народная метеорология // Живописная Россия. 1905. № 4.

⁷ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в.

1. Л., 1957; *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. // ИЭ. Т. 40. М., 1957; *Пропл В. Я.* Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963; *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979; *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Этнографические очерки. Л., 1983; и др.
2. *Ермолов А. С.* Всенародная агрономия. СПб., 1901. С. 30, 349.
3. *Ермолов А. С.* Всенародный месяцеслов. СПб., 1901. С. 154.
4. Архив Гос. музея этнографии народов СССР (далее — ГМЭ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 693. Л. 15.
5. ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1759. Л. 1 об.; *Ермолов А. С.* Всенародная агрономия. С. 273, 274; *Даль В. И.* Указ. раб. Т. I. С. 524.
6. *Ермолов А. С.* Всенародная агрономия. С. 257.
7. ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 854. Л. 6 об.
8. *Ермолов А. С.* Всенародная агрономия. С. 252.
9. Там же. С. 256.
10. Там же. С. 26; ГМЭ; Ф. 7. Оп. 1. Д. 790. Л. 11 об.
11. *Ермолов А. С.* Всенародная агрономия. С. 267; *Даль В. И.* Указ. раб. Т. II. С. 470—471.
12. *Смоленский А. В.* Сборник народных примет о погоде. М., 1913. С. 3—20; *Ермолов А. С.* Народное погодоведение. СПб., 1905. С. 16, 140—146; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 371. Л. 21—24; Д. 373. Л. 20—21 об.; Д. 471. Л. 37; Д. 790. Л. 12—12 об.; Д. 854. Л. 6; Д. 1410. Л. 20; Д. 1618. Л. 18; Архив Всесоюзного географического общества (далее — ВГО). Р. 7. Оп. 1. Д. 75. Л. 28; Р. 36. Оп. 1. Д. 17. Л. 2; Р. 48. Оп. 1. Д. 130. Л. 1—1 об.; Р. 53. Оп. 1. Д. 84, Л. 2 об.
13. *Астапенко П. Д.* Указ. раб. С. 135; Метеорология. Л., 1982.
14. *Погосян Х. П., Туркетти З. Л.* Атмосфера Земли. М., 1970. С. 114; *Дмитриев А. А., Ягодинский В. Н.* Указ. раб. С. 48.
15. *Булат В. Л.* Оптические явления в природе. М., 1974. С. 83; *Погосян Х. П., Туркетти З. Л.* Указ. раб. С. 26; *Астапенко П. Д.* Указ. раб. С. 84—86; *Дмитриев А. А., Ягодинский В. Н.* Указ. раб. С. 48—49.
16. *Астапенко П. Д.* Указ. раб. С. 229; *Дмитриев А. А., Ягодинский В. Н.* Указ. раб. С. 50—51; *Грошич В. Д., Мальцев А. Е.* Погода и здоровье. Горький, 1982. С. 76.
17. *Дмитриев А. А., Ягодинский В. Н.* Указ. раб. С. 49; *Сабанев Л. П.* Жизнь и ловля переселенческих рыб. Киев, 1960. С. 536; *Симаков Ю. Г.* Живые приборы. М., 1986. С. 34—39.
18. *Астапенко П. Д.* Указ. раб. С. 85—86, 229.
19. *Ермолов А. С.* Всенародный месяцеслов... С. 26—46, 165—171, 217, 262, 271, 380—381, 421, 422, 441—444, 496—511, 538, 559; *Каминский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки ИРГО (по отделению этнографии). СПб., 1877. Т. VII. С. 384—385; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 882. Л. 7; ВГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 75. Л. 30.
20. *Балашев Л.* Указ. раб. С. 83—86; *Дмитриев А. А., Ягодинский В. Н.* Указ. раб. С. 43—48. Исключением были потепления в 1987 и 1990 годах.
21. *Дмитриев А. А., Ягодинский В. Н.* Указ. раб. С. 48—52; *Симаков Ю. Г.* Указ. раб. С. 41.
22. *Ермолов А. С.* Народное погодоведение. С. 70, 77; *его же.* Всенародный месяцеслов. С. 474; *его же.* Всенародная агрономия. С. 270, 271.
23. *Шульц Г. Э.* Общая фенология. Л., 1981. С. 19—25.
24. ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 854. Л. 6.
25. *Носова Г. А.* Язычество в православии. М., 1975. С. 43.
26. *Балашев Л.* Указ. раб. С. 83—86.
27. *Чичеров В. И.* Указ. раб. С. 228; *Даль В. И.* Указ. раб. Т. I. С. 106.
28. *Гринкова Н. П.* Пережитки весенних обрядов в русской деревне (по материалам экспедиций Государственного музея этнографии). Л., 1937. С. 14.
29. *Токарев С. А.* Религиозные верования... С. 63. См. также: *Соколова В. К.* Указ. раб.; *Пропл В. Я.* Указ. раб. и др.
30. *Шульц Г. Э.* Указ. раб. С. 102—104, 122, 162—167 и др.; *Ермолов А. С.* Всенародная агрономия. С. 273.
31. *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 77, 79; *Громыко М. М.* Указ. раб. С. 151; *Жегалова С. К.* Деревянный «справочник» // Сов. музей. 1985. № 4(84). С. 36.
32. *Болонев Ф. Ф.* Указ. раб. С. 97; *Громыко М. М.* Указ. раб. С. 150, 151, 153; *Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865. С. 37.
33. *Герасимов Б. В.* В долине Бухтармы // Зап. Семипалатинского подотдела зап.-сиб. отд-ния ИРГО. 1911. Вып. V. С. 89.
34. *Громыко М. М.* Указ. раб. С. 155; *Даль В. И.* Указ. раб. Т. IV. С. 619; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. IV. М., 1973. С. 425.
35. *Громыко М. М.* Указ. раб. С. 153; *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. СПб., 1913. С. 61.
36. *Бернштам Т. А.* Указ. раб. С. 149; *Громыко М. М.* Указ. раб. С. 152; Погодой год припоминается. Красноярск, 1984. С. 31.
37. *Болонев Ф. Ф.* Указ. раб. С. 79; *Громыко М. М.* Указ. раб. С. 154.
38. *Бернштам Т. А.* Указ. раб. С. 144—145.
39. *Болонев Ф. Ф.* Указ. раб. С. 79.
40. *Ермолов А. С.* Всенародная агрономия. С. 273—274; *Громыко М. М.* Указ. раб. С. 150—151.

- ⁴⁷ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX. Весенние праздники. М., 1977. С. 32.
- ⁴⁸ Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период // Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии АН ТаджССР. Т. XXVIII. Вып. I. Сталинабад, 1954. С. 107.
- ⁴⁹ Устаев Ш. У. Новый год (Навруз) в мифологических воззрениях таджиков и узбеков. СЭ. 1985. № 6. С. 102—103.
- ⁵⁰ Смоленский А. В. Чувашские приметы о погоде и влиянии ее на хозяйство. Казань, 189 С. 56; Мухаметзянов Р. М. Татарские народные приметы // Фольклор народов РСФСР. Уф 1977. С. 71; Дмитриев В. Д. Чувашский календарь и метеорология. Чебоксары, 1982. С.
- ⁵¹ Rudnev V. V. Russian Folk Meteorology in European Russia // XII JCAES: Zagreb. J. 24—31, 1988. М., 1988.
- ⁵² Литинецкий И. Б. Беседы о бионике. М., 1968; Симакوف Ю. Г. Указ. раб.; Шульц Г. Указ. раб.
- ⁵³ Želtnin V. Konnad, kalad ja linnud aitavad ilma ette-aryata // Sotsialistik põllumajandu 1983. №-18 (на эст. яз.); idem. Kas talv tuleb parajalt pehme voi karedalt külm? // Ibid. №-1 (на эст. яз.); idem. Sügise-märgid // Ibid. 1984. №-15 (на эст. яз.).
- ⁵⁴ Свод этнографических понятий и терминов: Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М., 1988. С. 84—94.
- ⁵⁵ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 27, 62, 95; Джавадова Э. Ю., Джавадов Г. Д. Указ. раб. С. 13; Балашев Л. Указ. раб. С. 83—86; Дмитриев А. А., Ягодинский В. Н. Указ. раб. С. 4.
- ⁵⁶ Вельховер Е. С., Шульпина Н. Б., Алиева З. А., Ромашов Ф. Н. Основы ириодианостики. Баку, 1982; Уильямсон Т. Лозоходство: миф или реальность? // За рубежом. 198 № 32. (1413). С. 20 (перепечатка из «Нью сайентист», Лондон).

© 1990 г.

В. Г. Балушок

ГODOVOЙ ЦИКЛ ОБРЯДНОСТИ УКРАИНСКИХ ГОРОДСКИХ РЕМЕСЛЕННИКОВ ЭПОХИ ФЕОДАЛИЗМА

Традиционные обычаи и обряды восточных славян, приуроченные к определенным моментам годового производственного цикла, уже неоднократно становились предметом специальных исследований этнографов. В частности в настоящее время довольно хорошо изучена аграрно-календарная обрядность сельского населения XIX — начала XX в. ¹ К сожалению, этого пока нельзя сказать о традиционной обрядности горожан, являвшейся в феодальную эпоху неотъемлемой частью духовной культуры каждого этноса. Жители феодальных городов Древней Руси, а позднее России, Украины и Белоруссии создали богатую и развитую обрядность, отличавшуюся от обрядности крестьян. Уже по этой причине она представляет интерес для этнографов. Но главное то, что без знания обычаев и ритуалов городского населения периода феодализма наше представление о традиционной обрядности и, шире, духовной культуре восточнославянских народов будут весьма неполными и односторонними.

Обрядность украинских городских ремесленников феодальной эпохи, которые тогда составляли большинство трудового населения городов, уже неоднократно попадала в круг исследований отечественных ученых, как дореволюционных ², так и советских ³. Но все эти работы затрагивают лишь отдельные аспекты данной темы. Большинство исследователей дореволюционного периода ограничивались частными вопросами развития традиционной празднично-обрядовой культуры украинского города (зачастую на примере отдельного населенного пункта). Рассматриваемая тема недостаточно изучена и советскими этнографами.

Цикл обычаев и обрядов производственного характера, совершавшихся

ремесленниками на протяжении календарного года, мы рассматриваем на материалах городов Украины XV—XVIII вв. В ряде случаев привлекаются данные XIX в., которые используются в основном ретроспективно.

Годовой обрядовый цикл украинских городских ремесленников включал себя целый ряд обычаев и обрядов, не принадлежащих к собственно календарным. Это в первую очередь профессиональные ремесленные обряды, сопровождавшие производство и сбыт изделий; обряды, посвященные культу стихий, составлявших основы ремесел, а также покровителям ремесленных профессий. Этот цикл входили также праздники в честь покровителей городских корпораций, членами которых были ремесленники. Все названные группы обрядов обычаев находились в органической связи и составляли единую систему, основой образования которой послужили традиционный календарь и аграрно-календарная обрядность. Это дает, по нашему мнению, основание для объединения их в единый цикл. Вместе с тем календарные обряды и обычаи, сохранявшиеся в феодальную эпоху в городской ремесленной среде, уже несколько отличались от календарной обрядности сельского населения. Городские ремесленники были включены в производственную и социальную структуру феодального города. На них распространялись все принципы организации городской производственной и общественной жизни. Поэтому социально необходимая специфика жизненных и производственных процессов в городской ремесленной среде принципиально отличалась от сельской. Обрядность, отражавшая эту специфику, тоже иная, хотя по форме она еще во многом сходна с крестьянской.

Прослеживая генетические связи ремесленной обрядности, рассмотрение годового обрядового цикла целесообразно начать с собственно календарных обычаев, поскольку они послужили отправной точкой для его образования и оставили его нижний пласт. Сохранение аграрно-календарной обрядности в городской ремесленной среде обуславливалось генетической связью обрядности горожан феодальной эпохи с сельской ритуалистикой; неполным отделением городского ремесла от сельского хозяйства и во многом аграрным характером феодальных городов; общим для всего населения календарем и системой равнославных праздников, соединявших церковные святцы и древние календарные обряды.

Специфика календарной обрядности в среде украинских городских ремесленников состояла в том, что в ее составе главную роль играли уже не аграрные обряды, которые бытовали и в городе, а общегородские и церковные церемонии, а также обрядовые действия в рамках городских (в том числе профессиональных ремесленных) корпораций⁴. Общегородские праздничные действия, которых активное участие принимали ремесленники, организовывались городскими властями (магистратом, ратушей) и были торжествами феодальных самоуправляющихся городов-коммун. Возникновение общегородских праздников, по-видимому, надо связывать с получением городами Украины магдебургского права в XIV—XVII вв.⁵, хотя, возможно, у них были предшественники в более ранний период. Приурочивались они к дням главных календарных праздников, в частности к Маковею, первому Спасу, а также Пасхе, Крещению и другим двенадцатым праздникам. Магистратские общегородские праздники включали церковные службы, торжественные процессии, а также военные парады городского ополчения, сопровождавшиеся стрельбой из огнестрельного оружия. Украинский поэт конца XVII в. иеромонах К. Зиновиен так описывает их:

«І на хвалу Хву и днє(с) зажывають:
поневаж на Вели(к) днь на радо(ст) стрѣляють(ь).
Вспоминаючи тры(м)фъ Хвѣ все (г) да шороку:
и на умылно(ст) дша(м), чиня(т) то з(ъ) нароку,
І на бгоявлє(н)ски(и) пра(з)дни(к) тако(ж) стрѣляють:
очищеніє о(т) грѣхъ миру ізвѣщають»⁶.

Острожский летописец о таком общегородском торжественном шествии г. Остроге в 1636 г. во время пасхальных праздников сообщает: «На воскресє Христово, гди християне триумфують, утішаються, вихваляють господа воскресшаго із мертвих; ішли священники всі со крести от замкової церкви до хра воскресєнія Христова на новеє місто і людей множество великоє було»⁷. Шє вие совершалось «с крестами, с хорогвами»⁸. Активными участниками э праздничных действ были ремесленники. Члены цехов, составлявшие отдельные подразделения ополчения, имели при себе оружие, несли цеховые знами и разноцветные свечи. Цеховое знамя (*корогва*) изготавливалось из доро цветной ткани. На нем изображались ремесленные орудия или изделия, а так лики святых, в том числе покровителей корпорации⁹. Ремесленники одевалис особую для каждого цеха праздничную одежду, отличающуюся от одежды д гих социальных групп.

Кроме общегородских действ во время календарных праздников им место также торжества в рамках отдельных корпораций, в частности цеховы братские собрания (*сходки*). Происходили такие сходки в горницах цеховы братских домов — *светлицях* и включали праздничные угощения¹⁰. Наибо. значительной из них была новогодняя сходка. Следует отметить, что в цеха братствах украинских городов вплоть до XVIII и даже XIX в. сохранялась др няя традиция проводить новогоднее собрание весной, несмотря на введенн польско-литовскими властями еще в XIV в. юлианский календарь с начал года в январе¹¹. Так было, в частности, в цехах и братствах городов Луцка (І льнь), Старого Самбора (Галиция), Чернобыля (Киевская земля), Се полук (Черниговщина) и др.¹² Таким образом, у украинских городских месленников эпохи феодализма было как бы два праздника встречи Новс года — 1 января по официальному календарю и весной — в соответствии древней традицией.

Продолжали бытовать в городах феодальной Украины и аграрные обря календарного цикла, общие с ритуалами и обычаями сельского населения. Т известно, что в XVI—XVII вв. в Киеве, Остроге и других городах ремесленни на Рождество колядовали со звездами и вертепом, а на щедрый вечер шед вали¹³. В г. Меджибоже (Подолія) члены цехов под предводительством «ст ших братьев» на Рождество шли колядовать к цехмистрам (цеховым ст шинам). При этом на подносе несли калач. Если цехмистер имел незамужню дочь, то калач украшали *биндой* (лентой)¹⁴. Отмечали украинские городск ремесленники феодальной эпохи и цикл весенней обрядности, связанной пробуждением природы и началом сельскохозяйственных работ. На Пас цеховые «христосались», а также совершали «волочильные» обряды — с ходы, включавшие пожелания и поздравления, сходные с колядованием. На к пала в XVI—XVII вв. в Остроге и других городах происходило «огненное с каня», во время петропавловских игриш строили «колыски и шибениць»¹⁵ (р личные виды качелей). На Троицу ремесленники украшали цеховую гор цу зеленью. Народная обрядность, связанная еще с древнеславянским аграрн производственным календарем, продолжавшая бытовать в украинских сред вековых городах, официально осуждалась церковью. Так, известный полеми XVI в. И. Вишенский пишет о жителях Острога, «на поле изшедших сатаи оферу (жертву.— В. Б.) танцами и скоками чинити»¹⁶. К. Зиновиев называ народные обряды «блудами богомерзскими»¹⁷. Ср. также описание народно праздника у церковного деятеля XVII в. И. Гаятовского: «...теды члвкъ удалается ѿ(т) зло(г) [о], але чинить злоє, смѣтєса, жартуеть, упиваетс музики для танцо(в) слухає(т)»¹⁸.

Доминирующее положение в годовом празднично-обрядовом цикле украин ских городских ремесленников занимала профессиональная обрядность, к к торой принадлежали и ритуальные действия, сопровождавшие производств ый процесс. Обрядность ремесленной технологии сводилась к действиям направленным на включение изготавливавшихся изделий в сферу культуры

тем их семантизации, поскольку культурный объект должен соответствовать не только утилитарно-практическим, но и идейно-символическим критериям¹⁹. К сожалению, данные об обрядах, сопровождавших производственный процесс краинских городских ремесленников периода феодализма, очень фрагментарны. В связи с этим в качестве вспомогательного материала мы в ряде случаев привлекаем источники по сельским ремеслам, которые помогают реконструировать то или иное ритуальное действие.

Обряды, сопровождавшие процесс производства изделий, начинались с действий по выбору материала. Так, известно, что в деревообрабатывающих ремеслах действовал ряд ритуальных запретов на использование тех или иных деревьев в качестве сырья. Запрещалось использовать древесину деревьев, относимых к сфере сакрального: деревья с какими-либо аномалиями; выросшие на лесных перекрестках, на месте, где раньше располагалось кладбище или церковь; в которые ударила молния (так называемые «громовиця») ²⁰. Гончары при изготовлении молочной посуды использовали только глину, собираемую с пальцев при выработке других изделий (*слимаки*). Считалось, что сделанный из такой глины кувшин «сметану збирає, як слимаки з пальців збирає» ²¹.

Производственная деятельность городских ремесленников периода феодализма, несмотря на отличия их образа жизни от сельского, также обнаруживает зависимость от природного ритма. Например, известно, что производственный год в ремесленных цехах делился на летний и зимний периоды ²². В связи с этим полностью окказиональными ремесленные обряды, сопровождавшие производственный процесс, считать нельзя. Не случайно очень важным условием производства являлся правильный выбор времени, особенно начала изготовления изделия. При этом время производства кроме соответствия практическим изображениям должно было обладать и высшей ритуальной ценностью ²³. При выборе времени начала производства сначала определяли благоприятный (в том числе с ритуальной точки зрения) период года, затем конкретный день и время суток. Считалось, что в году существуют определенные периоды, благоприятные и неблагоприятные для занятия теми или иными ремеслами.

Обрядовые действия по выбору благоприятного времени имели место при заготовке материала. Так, плотники и столяры заготавливали материал весной (в мае) и осенью — зимой. Ср.: «Августа, сентября, ноября, декабря на строение дерево рубить хорошо» ²⁴. Источники содержат данные и о выборе времени для начала производственного процесса производства. Например, период с 21 июня, когда «вступать солнце (в) в знамя небесное Льва», был благоприятным для плотнического ремесла («на той час добръ будинки закладати» ²⁵), а также для строительства домов и кораблей: «... добръ шкуты (род судна. — В. Б.) и корабль на водъ будувати» ²⁶. «Колоколы лить и прочее огнем работаты» считалось благоприятным в марте и мае ²⁷. Наиболее подходящим месяцем для швейного дела был декабрь, а «меды и прочіе питейніе выды» приготавливали в феврале, марте и июне. Считалось, например, что пиво, сваренное в эти месяцы, «будет здраво и не скиснетъ скоро» ²⁸.

Наряду с благоприятными для ремесленных работ периодами были и неблагоприятные. Так, сентябрь считался неподходящим для занятия плотничеством ²⁹. В привилегии 1665 г. цеха калачников г. Глухова (Черниговщина) также упоминается о неблагоприятных днях, в которые калачники ремеслом не занимались: «...в який день не пекти калачов» ³⁰ (к сожалению, эти дни не названы конкретно).

Дни недели тоже делились на благоприятные и неблагоприятные. В каждой местности они были свои. Хотя, учитывая относительную мобильность ремесленного населения городов (например, странствия подмастерьев), такие различия у ремесленников были, возможно, меньшими, чем у сельских жителей. «Благоприятность» или «неблагоприятность» дня имела особо важное значение для начала изготовления изделия. Одним из общих для всех ремесел неблагоприятных дней считался понедельник, в который не начинали никакой новой работы,

тем их семантизации, поскольку культурный объект должен соответствовать только утилитарно-практическим, но и идейно-символическим критериям¹⁹. К сожалению, данные об обрядах, сопровождавших производственный процесс крашенинских городских ремесленников периода феодализма, очень фрагментарны. В связи с этим в качестве вспомогательного материала мы в ряде случаев привлекаем источники по сельским ремеслам, которые помогают реконструировать то или иное ритуальное действие.

Обряды, сопровождавшие процесс производства изделий, начинались с действий по выбору материала. Так, известно, что в деревообрабатывающих ремеслах действовал ряд ритуальных запретов на использование тех или иных деревьев в качестве сырья. Запрещалось использовать древесину деревьев, относимых к сфере сакрального: деревья с какими-либо аномалиями; выросшие на лесных перекрестках, на месте, где раньше располагалось кладбище или церковь; в которые ударила молния (так называемые «громовица») ²⁰. Гончары для изготовления молочной посуды использовали только глину, собираемую с пальцев при выработке других изделий (*слимаки*). Считалось, что сделанный из такой глины кувшин «сметану збирає, як слимаки з пальців обирає» ²¹.

Производственная деятельность городских ремесленников периода феодализма, несмотря на отличия их образа жизни от сельского, также обнаруживает зависимость от природного ритма. Например, известно, что производственный труд в ремесленных цехах делился на летний и зимний периоды ²². В связи с этим полностью окказиональными ремесленные обряды, сопровождавшие производственный процесс, считать нельзя. Не случайно очень важным условием производства являлся правильный выбор времени, особенно начала изготовления изделия. При этом время производства кроме соответствия практическим изображениям должно было обладать и высшей ритуальной ценностью ²³. При выборе времени начала производства сначала определяли благоприятный в том числе с ритуальной точки зрения) период года, затем конкретный день и время суток. Считалось, что в году существуют определенные периоды, благоприятные и неблагоприятные для занятия теми или иными ремеслами.

Обрядовые действия по выбору благоприятного времени имели место при заготовке материала. Так, плотники и столяры заготавливали материал весной (в мае) и осенью — зимой. Ср.: «Августа, сентябра, ноябра, декабра на строєнє древо рубить хорошо» ²⁴. Источники содержат данные и о выборе времени для производственно процесса производства. Например, период с 21 июня, когда «вступать солнце (в) то знамя небесное Льва», был благоприятным для плотнического ремесла («на той час добръ будынки закладати» ²⁵), а также для строительства лодок и кораблей: «... добръ шкуты (род судна.— В. Б.) и корабль на водъ будувати» ²⁶. «Колоколы лить и прочее огнем работаты» считалось благоприятным в марте и мае ²⁷. Наиболее подходящим месяцем для швейного дела был декабрь, а «меды и прочіє питейніє выды» приготавливали в феврале, марте и июне. Считалось, например, что пиво, сваренное в эти месяцы, «будет здраво и не скиснетъ скоро» ²⁸.

Наряду с благоприятными для ремесленных работ периодами были и неблагоприятные. Так, сентябрь считался неподходящим для занятия плотничеством ²⁹. В привилегии 1665 г. цеха калачников г. Глухова (Черниговщина) также упоминается о неблагоприятных днях, в которые калачники ремеслом не занимались: «...в який день не пекти калачов» ³⁰ (к сожалению, эти дни не названы конкретно).

Дни недели тоже делились на благоприятные и неблагоприятные. В каждой местности они были свои. Хотя, учитывая относительную мобильность ремесленного населения городов (например, странствия подмастерьев), такие различия у ремесленников были, возможно, меньшими, чем у сельских жителей. «Благоприятность» или «неблагоприятность» дня имела особо важное значение для начала изготовления изделия. Одним из общих для всех ремесел неблагоприятных дней считался понедельник, в который не начинали никакой новой работы,

хотя продолжать начатое было можно. Вообще же символическое значение понедельник в ремесленной среде, видимо, было особым. Наряду с тем, что считался «тяжелым», понедельник был первым днем недели, и от того, как начинала эта новая трудовая неделя, во многом зависели, как думали ремесленники их производственные успехи. На такое значение понедельника указывают, например, устав львовских скорняков 1470 г. В нем при перечне наказаний подмастерьев за прогул рабочего дня (денежные штрафы) особая роль отводится прогулу в понедельник. Несмотря на заинтересованность мастеров в работе подмастерьев, устав запрещает подмастерью, не работавшему в понедельник, работать на протяжении всей недели. И если мастер заставит его работать, то наказывается за это штрафом³¹.

Большое значение для обеспечения успеха в производстве имел выбор благоприятного времени суток. Так, известно, что гончары формовали и обжигали посуду до восхода солнца. Воду для замешивания глины тоже брали ночью. Плотники, в противоположность гончарам, работали после восхода солнца: «Коли вранци, до схид сонця, закладуть хату,— буде вохка зимою й весною»³².

Важная роль при выборе времени производства и особенно его начала отводилась фазе луны. Время увеличения луны считалось наиболее благоприятным для начала большинства работ, а время ущерба — менее или совсем неблагоприятным. Поэтому строительство дома, как и заготовку материала для него начинали «въ настать мѣсяця», пиво варили тоже «на сходѣ мѣсяця»³⁴, т. е. в первую половину лунного месяца. Гончарную посуду надо было изготавливать «коли місяць у підповні» (во второй четверти.— В. Б.)³⁵.

В ремеслах плотников и каменщиков важным условием успешного производства считался правильный выбор места для работы, который совершался мастерами совместно с будущими хозяевами строений. В ходе таких действий пространство, уже отобранное из практических соображений, делили на счастливое («чистое») и несчастливое («нечистое»). «Нечистыми» считались места, имеющие признаки, относящиеся в модели мира к категории отрицательных: у перекрестка дорог, на меже, там, где с кем-то случилось несчастье, и т. д.³⁶ Ср.: «Біля грانیці не випада будувати світлиці»³⁷. Место для строительства подвергалось также дополнительной проверке с помощью гаданий. Для этого часто специально приглашали ворожей, причем если в XIX — начале XX участниками гаданий обязательно были мужчины, то в более раннее время эти занимались и женщины. Ср., например: «...ворожки искати, / щасливого мѣсяць знать на постройку хати»³⁸ (XVIII в.). Здесь показателен выбор средств для определения символической пригодности места производства гаданий. Как указывает О. М. Фрейденберг, гадания, в самом общем виде определяющие события социальной жизни и явления природы как благоприятные или неблагоприятные для человека, восходят к представлениям о жизни и смерти³⁹. Проведение гаданий было очень важно, поскольку в данном случае прогнозировалось не столько будущее дома, сколько будущее семьи, которой предстояло в нем жить.

Семантизация изделия непосредственно во время технологического процесса, производимая с помощью ряда ритуальных действий, означает построение в контексте данной культуры аналогий между изделием и различными элементами космоса. Происходило также смысловое сближение продуктов ремесленного производства с органами тела человека и животного. При этом если изделие символически уподоблялось телу человека или животного (микрокосм), оно считалось подобным и вселенной (макрокосм). Ведь в сознании людей рассматриваемого периода моделью космоса выступала соматическая организация живых существ, вселенная представлялась в образе «космического» человеческого тела⁴⁰.

Понимание украинскими ремесленниками технологического процесса как процесса символического создания человека или вселенной нашло отражение в источниках той эпохи. Так, К. Зиновьев указывал на демургическую природу

у мастера и сравнил его деятельность с сотворением людей богом. Как последний создал мир, так и ремесленник-гончар каждый раз создает в своих произведениях какую-то часть вселенной. И даже «го(н)чаря(м) человека мощно б) з глины зробит(ъ):/ ты(л)ко(ж)невозмо(ж)но зроби(в)ши дшъ вльп-ит(ъ)». А также: «Та(к) хороше зльпивъ, я(к) дшъ не вльпивъ»⁴¹. Подобные свидетельства сообщают и более поздние авторы: «У гончара глина, як люди з бога,— що задумав, те й зробив»⁴². Ремесленники других специальностей, в частности кузнецы, согласно бытовавшим представлениям, тоже выступали всемогущими творцами «всего»⁴³. Ср. также замечание К. Зиновиенко о ювелире, который «же може(т) нб(с)ниі сосуды зрочати. / А то в таки(и) це(л)е не інакь ставаеть: / иж всяки(и) шырозло(т)ны(и) посу(д) нбо маеть»⁴⁴. Здесь отразились представления ювелиров о том, что они в своих изделиях воссоздают небесные светила, поскольку благородные металлы у восточных славян традиционно имели «небесную» символику. Они уподоблялись небесным светилам, как бы являлись их земной ипостасью⁴⁵.

Проведение аналогий между макрокосмом — микрокосмом и изготавливаемыми предметами происходило также при их выработке из дерева и тканей. Так, во время ритуалов, сопровождавших строительство дома, он уподоблялся телу животного и человека, соотносился с концепцией человеческой жизни⁴⁶. Солярные знаки, выражавшие идею движения солнца по небу, имеются в декоре многих предметов из дерева эпохи средневековья — сундуков, пороховниц и др. Корабль уподоблялся коню; решето — дождевому облаку. Вышивка и тканые узоры также служили включению швейных изделий в существующую картину мира. Поэтому узоры на женской одежде содержали такие мотивы, как ромбо-точечная композиция — символ плодородия, а также солярные знаки и изображение «мирового дерева»⁴⁷. Сам процесс изготовления ткани понимался как символическое создание вселенной. Ср., например: «Небо — таке соснованіе боже»; «господь сосновав земельку»⁴⁸.

Во время производства мастера соблюдали ряд ритуальных правил и запретов. Так, гончарный круг вертели слева направо, по ходу солнца. «Посолонь» производили и другие вращательные движения. Посуду гончары формовали и обжигали натошак. При ее обжиге нельзя было гримасничать, ибо сосуда тоже искривятся. Ср.: «Тоді не вільно їсти, кривитися»⁴⁹ (г. Старый Самбор). Известны случаи, когда при изготовлении ремесленных изделий для придания им определенного значения предполагалась обрядовая инверсия: например, при выработке ритуальной посуды для колдунов. Изготавливая такую посуду, мастер производил операции наоборот (*навиворіт*): выворачивал особым образом руки и вертел круг в обратную сторону (*на відлів*)⁵⁰. Здесь ритуальное антиповедение мастера имело целью семантизацию изделия именно как колдовского, причастного к потустороннему миру, где все наоборот⁵¹.

Обряды, сопровождавшие сбыт изделий украинскими городскими ремесленниками, тоже начинались с выбора благоприятного времени⁵². Этим одновременно производилась их привязка к конкретным моментам календарного цикла. В основе дальнейших ритуальных действий лежали представления о наличии глубоких квазиличностных связей между мастером и его изделиями и воззрения на ремесленника как на колдуна-демиурга, связанного с нечистой силой. Как тогда считалось, между человеком и вещью существовали прочные связи, аналогичные межчеловеческим, разорвать которые было непросто⁵³. Между ремесленниками и их изделиями они были особенно тесными, поскольку мастера являлись создателями вещей. Причем эта связь несла в себе угрозу новому владельцу, поскольку вещь только что вышла из рук мастера-колдуна. Так, считалось, что в случае недовольства покупателя мастер может сделать вещь непригодной для употребления и даже вредоносной для нового хозяина. Например, плотники или печники поселяют в таком случае в доме нечистую силу, а гончары отбирают у молочной посуды способность собирать сметану⁵⁴. Чтобы разорвать связь между вещью и ее творцом, нейтрализовать вредоносное влияние

мастера, а также закрывают влияние на вещь человека, приобретающего ее. Совершались специальные ритуалы: рукобития, рукопожатия, передача вещи рук в руки и из полы в полу, а также ритуальные угощения, приплата и подарки со стороны покупателя. Угощение мастера, подарки и приплата не входили в стоимость изделия (а впоследствии превратились в чисто символические). Известно, что плотников кроме платы за работу одаривали и угощали в процессе строительства жилища (угощение при закладке первого венца, чтобы рубил «и добро, а не на зло», *замочка криши* ⁵⁵). В Подолии сверх платы за изделие членов ткацких цехов вознаграждали хлебом ⁵⁶. Скорнякам после приобретения них кожухов ставили *могориц* (например, в г. Старый Самбор) ⁵⁷ и т. д.

На протяжении года ремесленники феодальных городов Украины совершали обряды, отражавшие древние формы почитания природных стихий. В прошлом они были широко распространены и среди сельского населения. В деревне так обряды входили в состав аграрно-календарных, поскольку природные стихии были тесно связаны с сельским хозяйством. В городе стихии природы выступали естественными основами уже соответствующих ремесел и в качестве таковых являлись объектами культа.

Из «стихий», почитавшихся в городской ремесленной среде, известны: гончарная глина как одна из ипостасей Матери-земли, хлеб, огонь, деревья. Глина была объектом культа у гончаров, которые о ней говорили: «То свята земля». Местами совершения посвященных ей ритуалов были *глинища*. Перед началом добычи глины гончары обращались к ней с молитвой. У гончарных цехов городов Хомулец и Поповка (Полтавщина) посреди глинища был установлен крестообразный огражденный забор. Членами гончарных цехов регулярно совершались обряды освящения глинища, включавшие торжественные процессии и общие трапезы, для которых продукты собирали в складчину ⁵⁹. Стихией, почитавшейся кузнецами, а также гончарами, был огонь. Как известно, на гончаров и кузнецов в простонародье вообще смотрели как на жрецов огня и распорядителей адского пламени ⁶⁰. Огню посвящались праздники, известные под названием Семей или «женитьбы свечки» (1 сентября) ⁶¹. Эти праздники включали обряды зажигания свечей на ветках зеленого деревца, трапезы в складчину, гулянья, которые длились при зажженном огне всю ночь. Известно также, что обряды, посвященные природным «стихиям», бытовали среди ремесленников других профессий — в деревообрабатывающих ремеслах, например, где они посвящались деревьям ⁶², а у хлебопеков — хлебу ⁶³.

В состав годового цикла ремесленной обрядности входили также обряды, посвященные покровителям ремесленных профессий, которыми в XV—XVIII вв. были канонизированные святые православной церкви. Из таких покровителей известны Кузьма и Демьян, считавшиеся патронами-основателями кузнечного дела. Петр и Павел покровительствовали рыболовству. Покровительницей женских ремесел являлась Параскева (Пятница). Всем им посвящались особые праздники. Ср., например: «Розказують старі люди, що Кузьма-Дем'ян були кавалі і раніше цей празник святкували ковалі». «Цей празник не признають люди тільки ковалі» ⁶⁴. О праздновании Пятницы: «Такъ же тежъ пятницу нѣцъ агарянки в каждую седмицу празднують» (Львов, 1590 г.) ⁶⁵, а также «...п'ятюнку шаную, / нѣ їм, нѣ п'ю, нѣ роблю / д вечора в тую» (XVIII в.) ⁶⁶.

К сожалению, фрагментарность источников не позволяет нам пока судить, насколько широко были распространены в рассматриваемое время культ святых покровителей ремесел и связанная с ним обрядность среди городских ремесленников других специальностей.

Самостоятельным компонентом годового празднично-обрядового цикла были праздники, посвященные покровителям корпораций, в которые входили ремесленники. В период феодализма городской ремесленник на Украине, как правило, являлся членом нескольких корпораций. Большинство таких объединений состояло из корпораций более низкого порядка: цех → церковный приход → братство → городской квартал и т. д. Все эти корпорации имели своих патронов —

иасианских святых, дни которых являлись днями корпоративных патрональных праздников. Следует отметить, что покровителей, общих для всех ремесленных корпораций⁶⁷ (например, цехов) какой-то отрасли, на Украине не было. наличие таких патронов (Кузьмы и Демьяна), установленное Б. А. Рыбаком для объединений кузнецов в городах Северо-Восточной Руси⁶⁸, на украинском материале не подтверждается. Обрядность, посвященная покровителям тех вышестоящих корпораций, вплоть до городской общины в целом, отправлялась членами каждого низового объединения. Таким образом, каждый ремесленник украинского феодального города праздновал в году несколько праздников покровителей корпораций.

Патрональные праздники украинских городских корпораций относятся к большому кругу общинных праздников периода феодализма, известных среди восточных славян под названием *братчина, ссыпчина, складчина, свеча, скупчина*. Наиболее характерными для обрядности украинского города XV—VIII вв. можно считать празднества в честь покровителей цехов. Для их обозначения употреблялся термин *складка, складки*⁶⁹. Структурно торжество в честь покровителя делилось на две части: 1) обрядовые действия, предварявшие праздник; 2) собственно праздник. Как первая, так и вторая структурные части длились по несколько дней. Все действия и обряды, предварявшие собственно праздник, назывались *кануном*⁷⁰. Канун включал процедуру приготовления пива и пива к праздничному пиру, сбор средств и продуктов в складчину, изготовление свечей для передачи их в церковь корпорации, а также церковную службу. Часть приготовленного напитка продавалась. Вырученные средства шли на приобретение продуктов для предстоящего пиршества и в пользу церкви. Ср., например: «...к праздни(к)а(м) котор(ы)х кануны спра(в)ляти / и на це(р)кви (ть) доходов ты(х) са укладати»⁷¹. Сбор средств в складчину назывался *збогом на свічку*, его производили специально назначенные цехмистром лица из младших мастеров (*лавники*). Переходя от избы к избе, они стучали в окна членов корпорации, поздравляли их с предстоящим праздником и спрашивали: «А чи не послав часом вам бог чого-небудь на свічку?»⁷². В ответ хозяин давал лавникам воск и продукты. Отказ был недопустим. Вечером накануне дня патронального праздника происходила торжественная переплавка цеховых свечей (*роблення свігла*). Она осуществлялась коллективно старшими уважаемыми мастерами. Подготовительные операции — покупку и дробление воска — производили младшие мастера⁷³. Изготавливавшиеся свечи назывались *лавниками*, они были различного цвета и очень больших размеров — до 10 аршин высотой. После окончания *роблення свігла* устраивали угощение.

Собственно патрональный праздник в свою очередь делился на торжественную литургию и пир членов объединения. Литургия совершалась в церкви, где корпорация имела икону с изображением своего патрона. Утром, перед богослужением, члены объединения торжественно несли сделанные накануне *ставники* в церковь. На молебне члены корпорации выстраивались в порядке старшинства. Здесь же находились подмастерья, стоявшие отдельно.

Общая праздничная трапеза происходила после литургии в цеховом или братском доме, а при его отсутствии — в доме цехмистра или одного из «старших братьев». Такие трапезы играли в ходе праздника отнюдь не второстепенную роль. Ремесленники придавали им значение не меньшее, чем церковной службе, а возможно, и большее. В обычае отмечать все праздничные торжества, в том числе церковные, пирами, на наш взгляд, проявилось характерное для народной обрядности периода феодализма приземление сакрального — черта, уводящая к язычеству и свойственная народной культуре средневековья вообще⁷⁴. Относительно украинских городских ремесленников феодальной эпохи исследователь начала XX в. Ф. Клименко заметил, что каждая цеховая сходка имела «религиозно-культурный элемент, который своеобразно соединялся с обычным выпиванием бочки пива»⁷⁵.

Во время коллективного пиршества, который длился три дня, члены корпорации

обстояли определенным порядком. О нем можно судить по грамоте польского короля Сигизмунда III от 1608 г., регламентировавшей правила поведения на пирах братств. Она предписывала должностным лицам объединения строго следить, чтобы во время пира все вели себя «учтиво, не молвили между собою ни приличных («збытных») слов, не ложились на стол и не разливали братского меду, не держали бы себя прилично, в меру пили и никаких неприятностей не делали»⁷⁶. За все нарушения порядка во время коллективных пиров строго наказывали. Аналогичные правила поведения во время пиров-братчин существовали также в русских средневековых городах⁷⁷.

Как представляется, патрональные праздники корпораций играли важную роль в укреплении корпоративной, в частности цеховой, братской, солидарности их членов. Во время литургии, посвященной святому патрону, символизировавшему данный коллектив, а также в ходе общей трапезы ремесленники отчетливее осознавали и переживали свою принадлежность к единому целому — корпорации.

Патрональные праздники корпораций более высокого порядка отличались от праздников низовых объединений в основном составом присутствующих. В них участвовали уже представители не одной, а нескольких корпораций, при этом ходе праздничных торжеств и коллективных трапез члены низовых корпораций не смешивались, сохраняя определенную обособленность.

Обрядность производственного характера, совершавшаяся украинскими городскими ремесленниками феодальной эпохи на протяжении календарного года, просуществовала со сравнительно незначительными изменениями до конца XVIII в. Начиная с 70-х годов XVIII в. и особенно в XIX в. в традиционные обрядности украинских городских ремесленников наблюдаются все более сильные трансформации. Они были вызваны проникновением в феодальное ремесло буржуазных отношений, упразднением городского феодального самоуправления, утверждением культуры нового времени. И хотя ремесленники в украинских городах продолжают существовать вплоть до начала XX столетия, и обрядность уже в XIX в. перестает функционировать как целостная система, превращаясь, в большей или меньшей степени, в трансформированные остатки былого целого.

Примечания

¹ Обрядность крестьян в более ранний период изучена намного хуже.

² *Василенко К.* Остатки братств и цехов в Полтавщине // Киевская старина. 1885. № *Грушевський М.* Історія України—Руси. Т. VI. Життя економічне, культурне, національне XIV—XVII віків. Київ, 1907; *Закревський Н.* Описание Киева. Т. 1. М., 1868; *Зарецкий И. А.* Городской промысел в Полтавской губернии. Полтава, 1894; *Иконников В. С.* Киев в 1654—1855 гг. Киев, 1904; *Кудринский Ф.* Цеховые братства в местечке Степани // Киевская старина. 1890. № *Лазаревська К.* Київські цехи в другій половині XVIII та на початку XIX віку // Київ та його околиці в історії і пам'ятках. Київ, 1926; *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890; *Успенский П. П.* Церковное цеховое братство местечка Чернобыля (Киевской губернии) // Киевские епархиальные ведомости. 1862. № 24; *Флеров И.* О православных церковных братствах противоборствовавших в Юго-Западной России в XVI, XVII и XVIII столетиях. СПб., 1857; *Щербаківський Д.* Релігійне життя старого київського самоврядування. Київ, 1925.

³ *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979; *Курочкин О. В.* З історії масових свят феодального і капіталістичного Києва // Свята та обряди трудящих Києва. Київ, 1982.

⁴ В городах феодальной Украины большая часть ремесленников объединялась в цехи. Цеховые ремесленники также, как правило, входили в состав тех или иных корпораций — церковных приходов, братств, кварталов и т. п. О ремесленной обрядности, связанной с собственно цеховой организацией, см.: *Балушок В. Г.* Обряды и обычаи жизненного цикла украинских цеховых ремесленников (XVI — середина XVII в.) // Сов. этнография. 1987. № 2.

⁵ О самоуправлении украинских феодальных городов см.: История Украинской ССР. В 10-ти томах. Т. 2. Киев, 1982. С. 101—102.

⁶ *Зіновійв Кишинський.* Вірші. Приповіді посполиті. Київ, 1971. С. 151.

⁷ С кройніки Бельського речі потрібні вибрані (Острозький літописець) // *Бевзо О.* Львівський літопис і Острозький літописець. Джерелознавче дослідження. Київ, 1971. С. 13.

- Испитие літом о рождствѣ Христова . . . року і по нїм ідущих (Львівський літопис) // Там же. С. 115.
- ⁹ Шербакивський Д. Указ раб. С. 36—41.
- ¹⁰ О цеховых праздничных сходках см.: Балушок В. Г. Указ. раб. С. 43—44.
- ¹¹ Как известно, в XIV — первой половине XVII в. большинство украинских земель входило в состав Великого княжества Литовского и Королевства Польского, объединившихся в 1569 г. в Речь Посполитую. Правобережная Украина оставалась в составе Речи Посполитой до конца XVIII в.
- ¹² Рукописные фонды Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР (далее — РФ ИИФЭ). Ф. 34-1. Ед. хр. 3. Л. 10, 40; Успенский Н. Указ. раб. С. 766; Памятники, издаваемые Киевской комиссией для разбора древних актов. Изд. 2-е. Т. 1. Киев, 1898. С. 30.
- ¹³ Закревский Н. Указ. раб. С. 70; Вишенский Иван. Сочинения. М.; Л., 1955. С. 43.
- ¹⁴ Кустарные промыслы Подольской губернии. Киев, 1916. С. 18.
- ¹⁵ Вишенский Иван. Указ. раб. С. 43.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Зіновів Климентій. Указ. раб. С. 102.
- ¹⁸ Галатювський Іоанкії. Ключ розуміння. Київ, 1985. С. 383.
- ¹⁹ Байбурич А. К. Семитический статус вещей и мифология // Материальная культура мифология (сб. Музея антропологии и этнографии. Т. XXXVII). Л., 1981. С. 218.
- ²⁰ Гошко Ю. Г., Федака П. М. Звичай та вірування, пов'язані з спорудженням житлових та господарських будівель // Народна архітектура українських Карпат XV—XX ст. Київ, 1987. С. 239; *Lejnik J. Przesady, wyobrazenia i czynności magiczne mieszkanców Wysokich Tatr, swiazane z budowa domu i domostwen* // *Etnografia polska*. 1982. T. XXVI. Z. 1. S. 201.
- ²¹ Шульгина Л. Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі // Матеріяли до етнології. Київ, 1929. С. 168.
- ²² Історія Львова в документах і матеріалах: Збірник документів і матеріалів. Київ, 1986.
- ²³ Байбурич А. К. Жилище в обрядах і представленнях Східних славян. Л., 1983. С. 120—121.
- ²⁴ Отдел рукописей Центральной научной библиотеки АН УССР (далее — ОР ЦНБ АН УССР). Ф. 1. Ед. хр. 7574. Л. 31.
- ²⁵ Лікарські та господарські порадики XVIII ст. Київ, 1984. С. 116.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ ОР ЦНБ АН УССР. Ф. 1. Ед. хр. 7574. Л. 35, 37.
- ²⁸ Там же. Л. 35—37.
- ²⁹ Там же. Л. 30.
- ³⁰ Там же. Ф. 1. Ед. хр. 54518. Л. 185—185. об.
- ³¹ Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej polskiej z archiwum tak zwanego bernardzkiego we Lwowie w skutek fundacyi sp. Alexandra hr. Stadnickiego. T. VI. Lwów, 1876. S. 139.
- ³² Шульгина Л. Указ. раб. С. 168; РФ ИИФЭ. 34-1. Ед. хр. 3. Л. 59.
- ³³ Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. II. Чернигов, 1897. С. 18.
- ³⁴ Два документи о хозяйстве киевских монастырей в половине XVIII ст. // Киевская старина. 1883. № 8. С. 726, 734.
- ³⁵ Шульгина Л. Указ. раб. С. 167.
- ³⁶ Гошко Ю. Г., Федака П. М. Указ. раб. С. 239.
- ³⁷ Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини. Київ, 1989. С. 138.
- ³⁸ Кістяківська Н. Твори Івана Некрашевича українського письменника XVIII віку (Розвідка і тексти). Київ, 1929. С. 12.
- ³⁹ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 103.
- ⁴⁰ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 49.
- ⁴¹ Зіновів Климентій. Указ. раб. С. 131, 248.
- ⁴² Шульгина Л. Указ. раб. С. 122.
- ⁴³ Гіппіус В. Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі // Етнографічний вісник. Київ, 1929. Кн. 8. С. 19.
- ⁴⁴ Зіновів Климентій. Указ. раб. С. 68.
- ⁴⁵ Афанасьев А. Н. Древняя жизнь. Избранные статьи. М., 1982. С. 71, 72.
- ⁴⁶ Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края. Т. 1. Харьков, 1898. С. 180, 890; Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина». Редактировал с добавлением собственных материалов Б. Д. Гринченко. Т. 4. Киев, 1909. С. 388 (статья «Хата»).
- ⁴⁷ Кара-Васильева Т. В. Полтавська народна вишивка. Київ, 1983. С. 83.
- ⁴⁸ РФ ИИФЭ. Ф. 1—5. Ед. хр. 403. Л. 56, 98.
- ⁴⁹ Там же. Ф. 34—1. Ед. хр. 3. Л. 59.
- ⁵⁰ Шульгина Л. Указ. раб. С. 168—169.
- ⁵¹ Об инвертированности потустороннего мира см., например: Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmysłowska M. Śmierć jako organizator kultury // *Etnografia polska*. 1982. T. XXVI. Z. 1. S. 81.
- ⁵² ОР ЦНБ АН УССР. Ф. 1. Ед. хр. 7574. Л. 35, 37.
- ⁵³ Гуревич А. Я. Указ. раб. С. 60, 231.
- ⁵⁴ Гошко Ю. Г., Федака П. М. Указ. раб. С. 241; Жизнь и творчество крестьян Харьковской гу-

- бернии. С. 178; Шульгина Л. Указ. раб. С. 46; См. также Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 186.
- ⁵⁵ Гошко Ю. Г., Федака П. М. Указ. раб. С. 241.
- ⁵⁶ Кустарные промыслы Подольской губернии. С. 139.
- ⁵⁷ РФ ИИФЭ. Ф. 34-1. Ед. хр. 3. Л. 12.
- ⁵⁸ Шульгина Л. Указ. раб. С. 112, 120; Зарецкий И. А. Указ. раб. С. 118.
- ⁵⁹ Василенко К. Указ. раб. С. 165.
- ⁶⁰ См.: Топорков А. Л. Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 43.
- ⁶¹ Сумцов Н. Ф. Указ. раб. с. 73, 75.
- ⁶² Кустарные промыслы Подольской губернии. С. 544. См. также Lettenbauer W. Der Baumku bei der Slaven: Vergleichende volkskundliche, kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchung Neurid., 1981. S. 184 и сл.
- ⁶³ Зарецкий И. А. Указ. раб. С. 118; Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. С. 274, 751.
- ⁶⁴ Петров В. Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі // Етнографічний вісник. Київ, 1930. Кн. 9. С. 197—198, 226.
- ⁶⁵ Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов. Изд. 2-е. Киев. 1898. Т. III. С. 27.
- ⁶⁶ Кістяківська Н. Указ. раб. С. 12.
- ⁶⁷ Имеется в виду не ремесленная профессия в целом, а отдельный союз ремесленников данной профессии, существовавший в том или ином городе.
- ⁶⁸ Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948. С. 748—756.
- ⁶⁹ См.: ОР ЦНБ АН УССР. Ф. II. Ед. хр. 22907. Л. 40; Цеховые акты левобережной Малороссии (1622—1645) / Подгот. к изд. А. Лазаревского // Чтения в Историческом обществе Нестора-летписца. Кн. 15. Вып. 4. Киев, 1902. С. 95; Флеров И. Указ. раб. С. 189.
- ⁷⁰ ОР ЦНБ АН УССР. Ф. I. Ед. хр. 2199. Л. 20; Ф. II. Ед. хр. 22643; Центральный государственный исторический архив УССР. Ф. 222. Оп. 1. Д. 295.
- ⁷¹ Зіновій Кліментій. Указ. раб. С. 149.
- ⁷² Кудринский Ф. Указ. раб. С. 93.
- ⁷³ РФ ИИФЭ. Ф. 34-1. Ед. хр. 3. Л. 33—35, 40—41.
- ⁷⁴ См. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 25.
- ⁷⁵ Клименко П. Цехи на Україні. Т. 1. Вип. 1. Суспільно-правні елементи цехової організації. Київ, 1929. С. 93.
- ⁷⁶ Цит. по: Флеров И. Указ. раб. С. 191.
- ⁷⁷ Рабинович М. Г. Указ. раб. С. 138.

© 1990 г.

В. Н. Б а с и л о в

ДВА ВАРИАНТА СРЕДНЕАЗИАТСКОГО ШАМАНСТВА

В изучении этногенеза и этнической истории первостепенная роль принадлежит этнографическому материалу. Именно он содержит в себе очевидную этническую характеристику. Этот материал отнюдь не ограничивается генеалогическими преданиями и данными о родоплеменной структуре. Источником здесь выступают сведения о традиционной культуре во всем ее объеме. Особенности жилища, одежды, утвари, пищи, обрядов, поверий, эпоса, музыки, игр — все выступает как историческое свидетельство былых родственных или соседских связей разных народов. Пользоваться этим материалом не всегда легко, этнографические сведения обычно нуждаются в интерпретации. Необходимо выяснить, как широко распространены те или иные явления традиционной культуры, в какую эпоху они могли сложиться. При этом в каждом конкретном случае нужен самостоятельный анализ. Иногда общие элементы культуры прослеживаются у народов, не имевших общения между собой в течение нескольких последних тысячелетий. Это значит, что культурная общность восходит к весьма отдаленным временам, предшествующим начальному этапу этногенеза, и данные пр

аки должны быть исключены из рассмотрения. Нередко у народов, тесно связанных в прошлом, наблюдается отсутствие тех или иных общих черт культуры, однако они ушли в забвение лишь сравнительно недавно. При всех сложностях интерпретации традиционная культура в комплексе дает возможность проследить пути и этапы формирования народа, и чем полнее сведения о культуре народа, тем больше говорят они о его этнической истории. Для этнографии исследование этнической истории фактически основывается на изучении традиционных культур.

* * *

Задача статьи — показать на конкретном примере, какими возможностями обладает этнографический материал как источник для изучения этнической истории. В качестве примера взят шаманский культ, известный всем народам среднеазиатско-Казахстанского региона. К сожалению, шаманство народов этого региона до сих пор исследовано недостаточно, еще долго будет сохраняться острая потребность в чисто описательном материале. Остается актуальной задача пополнения сведений и о верованиях, лежащих в основе шаманского культа, и об особенностях ритуальной практики. Обряды заслуживают сугубого внимания. Те сведения о шаманской обрядности, которыми мы располагаем, в большинстве своем невысокого качества: как правило, обряды описаны поверхностно, фрагментарно, на дилетантском уровне, однако, собранные воедино, они дают достаточно цельную картину. Сказываются преимущества массового, количественно представительного материала. На сегодняшний день по всем народам Средней Азии и Казахстана насчитывается около 100 публикаций, в которых приведены заслуживающие внимания сообщения о шаманской обрядовой практике. Разные люди видели шаманов в разных местах и в разные годы. Благодаря этому мы получаем возможность судить о верованиях и обрядах.

Первый вывод, который напрашивается сам собой, таков: они стереотипны. Стереотипна структура обряда, ибо его сюжетная схема обусловлена традиционными верованиями. Стереотипны и ритуальные элементы. Разумеется, исполненные разными шаманами обряды не повторяют друг друга во всех деталях, вариации заметны и предусмотрены традицией. Возможны перестановка и замена элементов обряда, сокращение или увеличение их числа, сами элементы живут в широком разнообразии форм, отражающих, в частности, процесс исторического развития обряда. Тем не менее характеристика шаманских ритуальных действий соответствует известному определению обряда: они повторяемы, предказуемы, несут в себе социально значимую информацию¹.

При систематизации материала становится ясным, что шаманство у разных народов Средней Азии и Казахстана имеет много общих черт, которые позволяют рассматривать его в рамках всего региона как единое историко-этнографическое явление. При этом выясняется также, что некоторые особенности верований и обрядов типичны для шаманской практики одних народов, но неизвестны или малоизвестны традициям других народов (или их отдельных групп). Могут быть установлены, хотя бы предварительно и в общих чертах, границы распространения многих обрядовых элементов.

Однажды я уже делал попытку выделить в шаманстве Средней Азии и Казахстана разные комплексы (точнее, варианты), основываясь на различиях преимущественно в обрядовых действиях. Выявились два варианта, которые были названы в соответствии с кругом охваченных народов «тюркским» («сковоходческим») и «таджикским» («земледельческим») ². Сегодня, с появлением нового материала, некоторые особенности «тюркского» и «таджикского» вариантов смотрятся иначе, чем годы назад. Перечисляя отличительные черты «тюркского» комплекса, например, следует воздержаться от категорического утверждения: «шаманами были только мужчины». За последние годы получены данные, убеждающие в том, что у казахов имелись и шаманки ³. Нельзя связывать лишь с «тюркским» вариантом обряды закапывать кости жертвенного жи-

вотной, о. Этот обычай известен и таджикам г. Ура-Тюбе, и узбекам Ферганского долины и Хорезмского оазиса. Вряд ли правильно относить к отличительным признакам «тюркского» варианта плетль — она была свойственна также «леченной» обрядности таджиков и оседлых узбеков, уйгуров.

Нет необходимости приводить здесь все прежние формулировки, которые нуждаются в поправках. Читатель, которому захочется выяснить, сколь велики изменения в характеристике комплексов, легко сделает это сам. Поэтому, оставляя в стороне историю вопроса, я перечислю отличительные черты обоих вариантов — так, как они предстают перед нами сегодня.

1. «Тюркский», или «скотоводческий», вариант

1. Шаманами были преимущественно мужчины.

2. Сеанс сопровождался игрой на струнном инструменте (кобыз, реже домбра у казахов; дутар, реже скрипка у туркмен; кобыз у каракалпаков; комус у киргизов, главным образом северных).

3. Сеанс лечения проводился, как правило, с наступлением темноты (казахи, туркмены, киргизы, полукочевые в прошлом узбеки).

4. Шаман гадал, играя на музыкальном инструменте (казахи). Для гадания также широко применялись катышки овечьего помета (кумалак) или камешки в количестве 41 штуки (казахи, туркмены, некоторые группы узбеков), а также баранья лопатка (казахи, узбеки, туркмены, киргизы).

5. В обрядности, в качестве жертвы, предписанной духами, выступает животное. Из его мяса готовится угощение, которое едят участники обряда; запеканья достается духам. Сохранились и пережитки обычая не употреблять в пищу животное, предназначенное в жертву духам.

6. Во время камлания пришедший в экстаз шаман демонстрировал различные действия (назовем их условно «трюки»), целью которых было показать окружающим, что шаман не подвержен телесным повреждениям, когда при нем его духи-помощники. Шаман вскакивал босыми ногами на сабли, укрепленные остриями вверх, ходил по лезвию сабли или ножа (туркмены, казахи, каракалпаки, узбеки Хорезма), вонзал в себя саблю или кинжал, оставаясь невредимым (туркмены, казахи, киргизы). Он колол саблей или ножом больного без всякой для него вреда (туркмены, казахи, киргизы). Один киргизский шаман умел вынуть зрителью, что отрезает голову больного от туловища, а затем присоединить ее к телу.

При камлании применялись раскаленные докрасна железные предметы. Чтобы показать силу, которую придавала им помощь духов, шаманы брали лежащие в огне сери или кетмень в руки, в рот, лизали их, наступали на них босыми ногами (казахи, туркмены, каракалпаки, разные группы узбеков, киргизы, уйгуры). Некоторые казахские шаманы били себя в грудь кувшином, наполненным кипятком⁴.

Во время камлания казахские шаманы с разгона ударялись лбами, приходя при этом в настоящую ярость. Некоторые казахские шаманы ударяли голову в толстую доску. Каракалпакские шаманы бились головой о дверь. В Западной Туркмении некоторые шаманы во время сеанса ударяли головой в дверь с такой силой, что сотрясалась вся юрта. Казахские (и как будто каракалпакские шаманы) также били себя обухом топора по голове и груди.

7. Во время камлания шаман по веревке или купольному шесту забирался на купол юрты (туркмены, киргизы, полукочевые в прошлом узбеки, казахи).

8. Во время камлания шаман ударял больного легкими жертвенного животного, которые затем выбрасывал через дымовое отверстие юрты или окно дома (казахи, киргизы, полукочевые в прошлом узбеки).

9. В некоторых случаях шаманы переселяли духов, вызвавших болезнь, в чрево лошади или собаки (казахи, киргизы; редко туркмены западных районов и уйгуры).

1. Шаманами были преимущественно женщины (таджики и узбеки Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе, узбеки Ташкентского оазиса, Южного Казахстана и Ферганской долины).
 2. Шаманский сеанс сопровождался игрой на бубне (все группы узбеков, аджики, каракалпаки Ферганской долины).
 3. Шаманский сеанс совершался преимущественно днем.
 4. Основная форма шаманского гадания — в сопровождении бубна. Для гадания также широко применялись зеркало и чаша с водой; в воду обычно бросали кусочек ваты.
 5. В шаманском действе в качестве ритуального угощения (достающегося духам) употреблялись мука и кушанья из муки (таджики и узбеки Зеравшанской долины; таджики Ура-Тюбе, киргизы Южной Киргизии). В качестве жертвенного животного наряду с мелким рогатым скотом в ряде мест преимущественно употреблялась курица (петух).
 6. Шаманские трюки не были характерны.
 7. При лечении больного применялись пучки древесных ветвей, обычно ивовых (узбеки Зеравшанской и Ферганской долин, Хорезмского и Ташкентского оазисов; уйгуры). Ветками шаманы несильно хлестали больного, чтобы изгнать навредивших ему духов.
 8. В конце сеанса шаманы показывали обнаруженный их духами-помощниками заколдованный предмет, при помощи которого будто бы был нанесен вред пациенту. Этот шаманский прием отмечен среди узбеков Ферганской долины, Ташкентского и Хорезмского оазисов; он употреблялся и отдельными шаманами-узбеками, живущими в бассейне р. Сурхандарья, был известен туркменам, живущим в Хорезмском оазисе.
 9. На время обряда лечения шаманы накрывали голову или верхнюю часть тела больного, реже — всего больного материей (узбеки и таджики Зеравшанской долины; таджики Ура-Тюбе; узбеки Ферганской долины, Хорезмского оазиса, Южного Казахстана; уйгуры; южные киргизы), чаще всего белой материей.
 10. Шаман окроплял (или мазал) больного кровью жертвенного животного (узбеки и таджики Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе, узбеки и каракалпаки Ферганской долины, узбеки Хорезма и Южного Казахстана, туркмены-човдуры Хорезма).
 11. Во время лечебного сеанса шаман завязывал узелки на нитках, лишая, таким образом, злых духов способности нанести вред, «связывая» их (таджики и узбеки Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе, узбеки Ферганской долины, Южного Казахстана).
 12. Прочно сохранялось представление о сексуальном общении шамана (женщины или мужчины) с покровительствующим духом противоположного пола (таджики и узбеки Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе и бассейна р. Сурхандарья, узбеки Хорезма). В тюркском комплексе прослеживаются лишь слабые отголоски этих воззрений, причем в ряде случаев (например, в Южной Киргизии) они могли появиться как результат таджикского влияния.
- Таким образом, вырисовываются две области, характеризующиеся разными особенностями шаманского ритуала. В рамках одного ареала оказываются казахи, туркмены, каракалпаки Хорезмского оазиса и ряд групп полукучевых в прошлом узбеков, а также северные киргизы. В другой входят равнинные таджики и узбеки, преимущественно оседлые. Резкой границы между двумя очерченными ареалами нет. При общности этнических компонентов у народов региона и их длительном культурном взаимодействии естественно, что в районах преимущественного распространения признаков одного комплекса обнаруживаются и некоторые черты, характерные для другого. Так, смешанные традиции шаманства, с точки зрения нашей типологии, существовали в Хорезме⁶. В Южной Киргизии сказалось узбекско-таджикское влияние⁷. Шаманство

уйгуров, вне сомнения, относится к «таджикскому» варианту, однако не свойственны и отдельные признаки «тюркского» варианта (например, применение в лечебном сеансе раскаленных в огне железных предметов)⁸. В Зерафанской и Ферганской долинах встречались отдельные шаманы, камлавшие под аккомпанемент дутара. Известен уйгурский шаман, аккомпанировавший себе на скрипке⁹.

С дальнейшим накоплением фактического материала, вероятно, появится возможность дополнить выделенные комплексы новыми чертами, более четко обозначить границы распространения определяющих признаков и, может быть, выяснить, что некоторые из перечисленных элементов свойственны обоим вариантам среднеазиатско-казахстанского шаманства. Однако сам вывод о существовании двух комплексов представляется сейчас достаточно обоснованным.

Границы распространения этих вариантов шаманства в общем совпадают с границами расселения народов региона. Есть основания предположить, что своеобразные местные черты шаманства связаны с разными этническими традициями, и различия между двумя вариантами во многом объясняются особенностями этнической истории края. Конечно, картина не столь проста. Традиции ираноязычного населения присущи обоим комплексам (например, паи или пери считаются духами-помощниками шаманов не только у таджиков и уйбеков, но и у казахов, туркмен, каракалпаков). Традиции, сформировавшиеся в тюркоязычной среде, усвоены и шаманством «таджикского» варианта. Следовательно, правильнее говорить о неодинаковом соотношении «тюркских» и «таджикских» элементов в выделенных комплексах: в одном больше «тюркских», в другом — «таджикских».

Исламизация сделала среднеазиатско-казахстанское шаманство особым явлением, которое трудно сопоставимо с сибирским шаманством. Однако анализ фактического материала позволяет распознать следы общности шаманских традиций как в Средней Азии и Казахстане, так и в Сибири. Эти следы сохранились прежде всего в шаманстве «тюркского» варианта.

Свидетельством былой общности могут служить отголоски представления о чудесном коне, на котором шаман будто бы совершал во время камлания путешествие в иной мир. Так, казахские шаманы иногда во время сеанса выигали из юрты, вскакивали на коня и мчались в степь, прогоняя злых духов¹⁰. Шаман туркмен-човдуров (Хорезм) скакал на коне к отдаленному колоду, где якобы был спрятан заколдованный предмет. Шаман туркмен-гёкленов, совершая лечебный обряд, надевал на козла седло и ездил на нем по юрте, называя его своим конем. «О мой пестрый конь, находящийся на небесах!» — восклицал казахский шаман в своих призываниях¹¹. Забытое сегодня представление о путешествии шамана в иной мир на чудесном коне оставило следы и в преданиях. Согласно легенде о родоначальниках одной группы туркменских ходжей, воспринявших типичные функции шаманов, хивинский хан призвал к себе ходжу и сказал ему: «Не слезая с коня, излечи моего сына»¹². Почему же хан запретил спешиться ходже, обладателю целого «войска» духов-помощников? Так запрет, не оправданный обычными нормами поведения, также является искаженным воспоминанием о коне, необходимом для шаманского действия. Этот конь не был обычным, как можно понять из другого предания о том же туркменском ходже. Возвращаясь из Хорезма к себе на родину, в селение Ноху, ходжа сделал конем кусок глинобитной стены, а плетью — змею (похожая легенда известна и в Турции, и в Индии)¹³. Наконец, казахские рассказы о шаманах, будто бы посылавших свой кобыз обгонять быстрейших коней, ставят в на свое место: в качестве чудесного коня выступает, как и у большой группы народов Сибири, музыкальный инструмент шамана (в Сибири — бубен).

Шаманская обрядность народов Средней Азии и Казахстана удерживает в себе следы древних представлений о трехчленном делении космоса и «мировом» дереве.

Уйгурские шаманы для сеанса обрядового лечения натягивали между пологом и полом веревку (*туг*). «В каждой сакле туземца посредине крыши есть отверстие (*тундук*), заменяющее окно, под этим окном сядят больного или больного, привязывают к балке аркан (веревку), а другой конец аркана больной должен держать в руках, сидя на коленях и склонив голову»¹⁴. Чаще всего, однако, свободный конец веревки закапывали в земляной пол¹⁵. К веревке привязывали кусок белой материи, иногда древесную ветвь, разноцветные лоскуты материи. Известны случаи, когда вместо веревки использовался шест¹⁶. Уже высказывалось мнение, что туг уйгурских шаманов является символическим заменителем (моделью) «шаманского» дерева, которое одновременно есть и дерево «мировое», и изображение шаманского «пути на небо» (или же в «подземный» мир)¹⁷.

Туг, который выглядит чисто уйгурским обычаем, когда-то был известен и другим среднеазиатским народам. В Средней Азии туг исчез из шаманского ритуала, однако его фрагменты — куски ткани — сохранились как важные обрядовые атрибуты. Шаманы узбеков Хорезма и туркмен вешали на стену (решетки юрты) полотнища, служившие местом, куда садились пришедшие по зову шамана его духи-помощники; таджикские шаманы и шаманки расстилали на полу отрез белой материи («подножие») для того, чтобы на него спустились их духи.

Общее представление об устройстве Вселенной является элементом мировоззрения, широко известным многим народам разных времен, поэтому естественно, что символ «мирового» дерева встречается и вне шаманского культа. Так, для среднеазиатских святынь характерен высокий шест (туг) с привязанными к нему кусками материи, обычно белой, которые называются так же, как и куски ткани, прикрепленные к уйгурскому шаманскому тугу, — «алам» («эле»), 'знамя'. Это — древний обычай. Остатки деревянных столбов внутри каменной оградки обнаружены археологами среди погребальных сооружений ранних кочевников¹⁸. Изображение «Пути на небо» мы находим и в казахских поминальных обычаях: в юрте умершего устанавливалась пика, торчавшая через дымовое отверстие, к наконечнику пики привязывали «флаг»¹⁹ (мнение Б. П. Шишло, что пика представляла собой умершего мужчину²⁰, неверно).

Древние представления о трех мирах Вселенной и объединяющем их «мировом» древе обусловили и соответствующие действия шаманов, изображавших их вознесение на небеса или же нисхождение в подземный мир. Г. П. Снесарев уже указал, что вскакивание шамана на сабли (добавим: и вылезание на купол юрты) некогда символизировало его путешествие в «верхний» мир²¹. Туркменское шаманство сохранило и следы ритуального воспроизведения путешествия шамана в «подземный» мир (рассказ о шамане, будто бы нырнувшем в колодец, чтобы найти вредоносный предмет)²². Вода, видимо, в данном случае символизировала «нижний» мир.

Сибирские материалы подтверждают такое толкование обрядовых действий. У многих народов в реквизит шаманского обряда входило дерево или заменяющий его шест. Так, алтайский шаман становился на зарубки, сделанные топором на установленной специально для обряда березе. Этим он изображал свое вознесение на небо, к высшему божеству; каждая зарубка обозначала определенный слой неба²³. Нганасанский шаман также изображал свой подъем на небо, влезая на длинную жердь, поставленную вертикально посреди чума и своим концом выходящую за дымовое отверстие. Поднявшись вверх по жерди, шаман высовывал голову из дымового отверстия, оглядывался кругом и спускался обратно. «Жердь изображает высокое дерево, растущее на срединной грани самого отдаленного неба. На вершине этого дерева обитает божество»²⁴. Символическим заменителем «мирового» («шаманского») дерева могла служить и веревка. Остяцкий (ненецкий?) шаман в песне извещал участников обряда, что он поднимается на небо с помощью опущенной оттуда веревки²⁵. Некоторые якутские шаманы, проводя камлания, в число обрядовых предметов

включали и веревку, по которой они якобы поднимаются в «верхний мир». Несколько таких веревок хранится в Музее антропологии и этнограф АН СССР (например, № 4774-5). В воззрениях ряда сибирских народов во связывалась с подземным миром. На шаманском костюме якутов и долг даже имелись подвески, означающие прорубь. В эту прорубь якобы ныря шаман в сопровождении своих духов-помощников, когда ему надо было дости подземного мира²⁶. Нганасанский шаман, отправляясь в подземный мир, то сначала проходил через воду. «Спустившись вниз, ныряя, я следую за сво гагарой»²⁷, т. е. духом-помощником, сопутствующим ему в «нижнем» ми

Сибирскому шаманству известны и трюки, исполнявшиеся шаманами Средней Азии и Казахстана. Повсеместно шаманы показывали во время камлани что могут пронзить свое тело ножом безо всякого для себя вреда. Якуты верили что у шаманов есть в теле отверстие («оибон» — «прорубь»), «закрытое свер кожаной перепонкой, в которое шаманы втыкают нож при самозакалывании». Подобно киргизскому шаману, шаманы ненцев, хантов, якутов, бурят уме внушить зрителям, что отрезают и приращивают себе голову²⁹. Бурятские шаманы славились своей способностью брать в руки раскаленные железные предметы, наступать на них босыми ногами³⁰.

Особенно явно прослеживается общность шаманских традиций народ Южной Сибири и киргизов — единственного народа Средней Азии, у которого шаманы делились на черных и белых, как и у якутов, алтайцев, тувинцев и бурят³¹.

В свою очередь «таджикский» вариант своими особенностями, по-видимому, восходит к древним верованиям ираноязычного населения. Эта преемственность доказывается прежде всего главным шаманским ритуальным предметом — бубном, который принадлежит к типу, известному уже в античную эпоху в Египте, Греции, Передней Азии. Этот бубен без рукоятки, резко отличающийся от бубнов народов Сибири, выступает как элемент культуры, созданной ираноязычным населением края. Травестизм, наиболее явные следы которого отмечены в Хорезме и Ферганской долине, может быть объяснен местными традициями (энареи скифов)³². Обычай завязывать узлы на нитке с целью «связать» вредных духов находит себе параллели не у народов Сибири, а у народов, живших в Европе и Передней Азии. Обзор сравнительных материалов, характеризующих поверья о магической силе узлов и запертых замков, дан в книге Дж. Фрэзера «Золотая ветвь»³³. Видимо, именно об этом обряде упоминает Коран, порицающий людей, которые с колдовскими целями «дуют в узлы» (113,4).

Конечно, далеко не все элементы среднеазиатской шаманской обрядности могут быть безоговорочно связаны с той или иной этнической средой. Та близкое сходство некоторых шаманских традиций, существовавших, с одной стороны, в Средней Азии и Казахстане и, с другой стороны, в Сибири, должно казалось бы, привести нас к заключению, что народы обоих регионов некогда были соединены особыми тесными связями. Однако хотя связи и очевидны, от такого вывода лучше воздержаться — интерпретация этнографических данных требует большой осторожности. Представление о вертикальном делении вселенной на три мира: небесный, земной, подземный — было свойственно в древности многим народам Земли. Оно присутствовало в религиях египтян, эламитов, шумеров, греков, римлян; видимо, его знали и народы скифо-сакского мира. Соответственно и представление о дереве-шесте, копье как пути на небо также было известно далеко за пределами Сибири. Среднеазиатский туг, несомненно, имел свои прототипы в скифо-сакской культуре. Таким образом, те самые архаические традиции, аналогии которым сегодня обнаруживаются в Сибири, скорее всего были исконными для древнего населения Средней Азии и Казахстана, как и для широкого круга родственных им народов.

Трудно установить также, на какой этнической почве возник обычай гадать с помощью зеркала. Этот обычай, известный и в древности, был распространен

г Юго-Восточной Азии до Западной Европы³⁴. Неясны и этнические корни шаманского обычая употреблять при камлании прутья ивы и ветви фруктовых деревьев. Г. П. Снесарев, подыскивая объяснение этому обычаю, указал на применение древесных ветвей в культовой практике зороастризма³⁵; однако ветви деревьев служили обрядовым атрибутом и у шаманов Сибири: у алтайцев и якутов, например, бубен мог в особых случаях заменяться древесной етвью³⁶. (Е. Д. Прокофьева не без основания считала, что вообще древесная етвь исторически предшествовала бубну как культовый предмет.) Пучками рутьев, очевидно, пользовались и монгольские шаманы. По сведениям Ратид-ад-дина (XIV в.), один монгол уничтожительно сравнил другого с пучком молодых веточек у шаманов³⁷.

Не ясно пока, где берет свое начало один из самых впечатляющих трюков — вскакивание шаманов на лезвия сабель. Г. П. Снесарев уже указал, что тот трюк может быть разъяснен из обычая маньчжуроязычных сибиряков, шаманы которых во время обряда посвящения поднимались по лестнице из мечей, укрепленных лезвиями вверх³⁸. Символика лестницы понятна — это «путь на небо», квивалент дерева, растущего до самых небес; лестницу сооружали в обрядовых елях шаманы некоторых сибирских народов. Так, у селькупов тундры дерево з-за нехватки материала стало заменяться специально устраивавшимися лестницами³⁹. У ульчей во время «больших поминок», когда шаман везет души умерших на «тот свет», в специально отведенном месте воздвигалась лестница; когда шаман влезал на нее, это означало, что он отправился в царство мертвых⁴⁰. Лестница как «путь на небо» широко известна и в поздних религиях; в частности, она фигурирует и в легендах о христианских святых⁴¹. Но какова символика меча (позднее сабли)? Возможно, ее правомерно разъяснить из мифологических представлений зороастризма и ислама, рисовавших путь в иной мир в виде моста, тонкого, как волос, и острого, как меч. Быть может, вскакивание босыми ногами на саблю некогда должно было изображать продвижение шамана по этому мосту. Не исключены и иные толкования. Хождение по мечам известно отдаленным друг от друга народам. У корейцев «иногда шаманки исполняли танец „хождения по мечу“, который имел целью испугать или удивить духов»⁴². У японцев это действие было связано с традициями синтоизма: «...погружение руки в кипящую воду, хождение босиком по горящим углям и восхождение по лестнице из мечей, укрепленных остриями вверх, практикуется ... чтобы вызвать страх и укрепить пиетет невежественных наблюдателей»⁴³. Этнографические параллели обнаруживаются и на севере Сибири. Один из известных шаманов, по рассказам энцев, «мог ходить босыми ногами по остриям вертикально поставленных ножей»⁴⁴.

Анализируя различия между двумя выделенными вариантами, надо признать, что они не принципиальны. Смысл шаманского лечебного обряда в обоих комплексах один и тот же — изгнание вредоносных духов, для чего духам дают жертву, заменяющую им больного («кровь за кровь, душу за душу»), а также устрашают и прогоняют силой. Отсутствие шаманских трюков в «таджикском» варианте может быть объяснено воздействием ислама, более эффективным в оседлой среде, а не этническими традициями.

Основные обрядовые действия, совершаемые как в «тюркском», так и в «таджикском» комплексе для изгнания вредоносных духов, видимо, восходят к стереотипу, сложившемуся в тюркоязычной среде. Об этом свидетельствует, в частности, широко распространенное тюркское название лечебного обряда (или его наиболее важной части) — «кочурма» («кочурук» и т. п.), известное даже среди таджиков. Махмуд Кашгарский уже в XI в. отметил у огузов обряд «ковуч-ковуч», совершавшийся для изгнания злых духов. Он писал: «Ковуч — способ исцеления бесноватых. Таким людям брызгают в лицо холодной водой и приговаривают: ковуч-ковуч. Потом их окуривают травой юзэрлик [рутой. — В. Б.] и ароматным растением уд. Слово ковуч-ковуч, видимо, происходит от слова кач-кач [убегай-убегай. — В. Б.]»⁴⁵. Возможно, в оригинале у Мах-

муда Кашгарского было слово «коч» ('переселяясь'), которое из-за ошибочного переписчика превратилось в ковуч⁴⁶. Махмуд Кашгарский не сообщает, к проводил обряд, но из этнографических материалов мы знаем, что это было делом шаманов.

Если в основе шаманской обрядности народов Средней Азии и Казахстана лежит тюркский стереотип, который был обогащен верованиями и обрядовыми действиями, воспринятыми от ираноязычного населения, то каким же был ритуальный стереотип, свойственный шаманскому культу ираноязычных народов? Был ли он близок тюркскому или обладал ярко выраженными особенностями? Имеющиеся материалы позволяют высказать некоторые соображения.

Казахи, туркмены, киргизы и часть узбеков называли шаманское камлан словом «оюн» — игра, танец. Но содержание ритуальных действий шамана не соответствует этому названию. То, что делает шаман, — отнюдь не игра. Шаман угрожает духам, бьет плетью больного, порой и зрителей, протыкает секирой, и люди сидят уstraшенные, полные трепета перед шаманом. Когда казахи или туркмены говорили, что шаман «играет», имелись в виду разнообразные действия, в том числе и исполнение трюков. Танцевал ли шаман? Внимательное рассмотрение материала приводит к отрицательному ответу на этот вопрос. Среди сообщений о казахских шаманах можно разыскать лишь несколько, которые могут быть поняты так, что движения баксы напоминали танец. Один из наблюдателей, например, писал: баксы «на все лады кривляясь, подперши руки в бока, переступал медленно с ноги на ногу, по временам протыкая скакуну по-журавлиному, выкрикивал какие-то непонятные фразы»⁴⁷. Танцевал ли это? Скорее всего — нет.

Каким же образом термин «игра» («танец») проник в шаманскую обрядность? Объяснение обнаруживается в шаманстве уйгуров, у которых лечебный обряд назывался «заставить танцевать духов пери» или «игра пери» и включал в себя танцы присутствующих, исполняемые для увеселения духов. Древность этой традиции доказывается материалами по шаманству дардских народов («кафиров» или нуристанцев) Пакистана, у которых шаман должен танцевать и танцем привлечь своих духов-помощников⁴⁸. О танцах в шаманской обрядности населения Бухары XIII—XIV в. мы узнаем из рассказа историка Джувейни о восстании Махмуда Тараби. По переводу О. А. Сухаревой, Махмуд «притянул на связь с пари, то есть на то, что духи с ним разговаривают и сообщают ему о тайном. А в Мавераннахре и Туркестане есть много людей, в большинстве женщин, притязающих на наличие у них духов-пари. Все, у кого есть горе или кто болен, делают угощение, зовут призвателя пари и устраивают плясы»⁴⁹. Уже А. Ю. Якубовский, опубликовавший в 1935 г. перевод этого рассказа Джувейни, предположил, что в ереси Тараби отразились «остатки стародавнего язычества, возможно, даже элементы шаманства»⁵⁰. Более решительно высказался в 1961 г. Г. Ярринг. Он прямо называет Махмуда Тараби самозваным шаманом. «Его сестра инструктировала его во всех „абсурдностях колдунов“, что означает, что она сама была шаманкой»⁵¹. Анализ рассказа Джувейни предложен О. А. Сухаревой, опирающейся на свои материалы по таджикскому шаманству. «В этом сообщении, — заключила она, — нашли отражение все элементы того шаманства, пережитки которого изучены нами у равнинных таджиков»⁵². Она подчеркивала, что население Бухары в XIII в. было в основном таджикским⁵³, следовательно, танцы (плясы), устраивавшиеся «заклинателям пари» (в оригинале — парихон), были традицией местного оседлого населения.

Возможно, к числу свидетельств может быть привлечено и известие о прорицателях у киргизов X в. По сообщению Марвази, «среди киргизов есть человек-общинник, называемый фагинун, которого призывают в определенный день каждый год; вокруг него собираются певцы и музыканты и так далее, которые начинают пить и праздновать». Когда веселье в разгаре, он теряет сознание, прорицает, сообщая, каким будет наступающий год»⁵⁴. Название прорицателя фагинун разъясняется как искажение согдийского *vaghvē wan* ('божий про-

ок')⁵⁵, значит, позволительно думать, что описанный обряд прорицания совершался в соответствии с обычаями ираноязычного населения, жившего во владениях тюркоязычных киргизов. Название шамана «оюн» у якутов, живущих далеко от Средней Азии, как и некоторые другие факты, делает правомочным предположение, что тюркоязычные народы восприняли ряд культурных традиций ираноязычного мира уже в Южной Сибири.

Этнографические материалы убеждают нас в том, что образ танцующих духов характерен для верований оседлого населения Средней Азии. Таджики долины Зеравшана полагали, что духи «чильтаны» и «сорок девушек» развлекаются танцами во время цветения плодовых деревьев и во время сбора урожая⁵⁶. В Ферганской долине мне приходилось слышать рассказы о «сорок девушек», танцующих при лунном свете. Среди ферганских узбеков «чильтаны» представляются в разном виде; в частности, этих духов могут воображать как группу юношей и девушек, которые шествуют, веселясь и танцуя, с бубнами в руках.

Образ танцующих духов характерен для мифологии индоевропейских народов. В танцах и веселье проводят время нимфы греков, эльфы германцев, русалки русских, апсары индийцев. В средние века, по поверьям сицилийцев, «ведьмы» присоединялись к феям, которые с танцами и пением под звуки бубна или лютни невидимо посещали дома горожан, чтобы принести им благополучие или излечить своим прикосновением от болезни⁵⁷. Когда деятельностью ведьм заинтересовалась инквизиция, празднества фей с участием «ведьм» стали изображаться как дьявольский шабаш. Древнее представление о ритуальном значении танца явилось почвой, на которой сформировался миф о космическом танце Шивы.

Таким образом, можно полагать, что обрядовый танец был свойствен шаманским традициям ираноязычного населения Средней Азии и Казахстана. Еще несколько столетий назад танец как элемент шаманского обряда мог быть широко распространен. Его забвение было вызвано, во-первых, влиянием традиций тюркоязычного населения. Здесь уместно напомнить, что к XIX—XX в. танцы были чужды культуре кочевых и полукочевых в прошлом народов региона, но характерны для оседлого населения. Во-вторых, танцы могли исчезнуть из шаманского культа в ходе возмужавшей из века в век исламизации шаманства. Уйгуры говорили С. Ф. Ольденбургу, что танцы и другие шаманские действия противоречат шариату⁵⁸; очевидно, такова была точка зрения местного духовенства. Однако шаманская обрядность, впитывая в себя новые для нее мусульманские элементы, восприняла и суфийское радение «зикр». Видимо, «зикр» с его выкриками и специфическими телодвижениями привился в шаманской обрядности на хорошо подготовленной почве: он заменил собою танец. Давнее обыкновение танцевать во время камлания могло облегчить вторжение «зикра» в шаманские ритуалы.

Вообще исламизация произвела существенные преобразования в шаманском культе. В ходе исламизации, когда обрядность должна была быть приведена в соответствие с новой идеологией, многие прежние ритуальные действия были запрещены и подверглись столь прочному забвению, что реконструкция их сегодня затруднительна или невозможна. Однако фрагменты прежней обрядности сохранились, некоторые из них получили новое истолкование, а некоторые утратили ритуальный смысл и стали пониматься просто как шаманские трюки. Лишь с помощью сравнительного материала мы можем разъяснить первоначальное значение ряда обрядовых атрибутов и действий включенных в камлание шамана. Они иллюстрировали или, вернее, воплощали в жизнь верования, лежавшие в основе шаманского культа.

Некоторые элементы, появившиеся в обрядности сравнительно поздно, не имеют отношения к мусульманской идеологии и, однако, сформировались в ходе исламизации шаманства, как итог переосмысления прежних традиций. Таким элементом, на мой взгляд, можно считать использование коня в камлании

казахского баксы. Конь был введен в обряд с разрушением представлений кобызе-коне, духе-помощнике, на котором шаман будто бы летал в иные миры отдаленные земли. С утверждением ислама образ воображаемого чудесно-шаманского коня должен был быть предан забвению, но привычное убеждение, что шаману для камлания нужен конь, еще сохранилось. Какой конь? Куда с ним ехать? Ясности в этом уже не было. В этих условиях старая традиция приняла новый вид. В обрядность был введен реальный конь. Шаманы мчались на коне куда-то в степь, въезжали верхом на коне в юрту⁵⁹. Скорее всего в этот же период сложилось и мнение, что хороший шаман усмирит любого буйного скакуна. (По сообщению Я. Янушкевича, например, один казахский баксы утверждал, что может привести в юрту самого дикого коня)⁶⁰. Это поверье опять-таки восходит к образу кобыза-коня. Воображаемый конь-помощник должен был слушаться своего хозяина-шамана, а если по ходу обряда проявлял норов, шаман его мастерски усмирял. С угасанием представлений о кобызе-коне поверье о власти шамана над его скакуном стало связываться с обычными конями. Далее, сравнительно поздно вредоносных духов стали переселять в череп животного. Первоначально духу посвящали (т. е. приносили жертву) живое животное, позднее жертву стали убивать, чтобы мясом могли воспользоваться и люди; кости сохраняли для духов. Со временем решили, что духам достаточно и черепа. Этот процесс вырождения обряда хорошо прослеживается на казахских материалах, доказывая, что примитивный характер обряда в данном случае не архаический, не исконный, а вторичный.

Шаманский обряд, как и культ в целом, состоит из элементов, сложившихся в разные исторические эпохи. Этим вызваны противоречия или расхождения в идеях, лежащих в основе обрядовых действий: духов умиляют и в то же время пугают, прогоняют, лишают силы, «связывают»; есть мнение, что враждебными духами сражается сам шаман, в то же время шаман привлекает к борьбе «войско» своих духов-помощников.

Шаманский обряд нельзя понимать как явление, сформировавшееся в какой-то определенный хронологический период. Обряд продолжал формироваться постоянно, подвергался изменениям непрерывно. Эти изменения отражались в разнообразии вариантов одного и того же поверья или обрядового элемента. Процесс постоянных изменений убедительно реконструируется на основе имеющихся данных и хорошо прослеживается по этнографическим свидетельствам XIX—XX вв.

Таким образом, шаманский обряд предстает перед нами как ряд действий последовательности и формы которых стереотипны. Шаман не выдумывает обряд каждый раз заново и только для себя, а придерживается устоявшейся ритуальной практики, которая обусловлена народными верованиями и является частью традиционной культуры. Верования и действия, составляющие шаманский культ, разнородны, берут начало в отдаленные от нашего времени эпохи, что подчеркивает устойчивость культурных стереотипов. Этот вывод важен для оценки шаманства в целом как явления, обусловленного принципами определенных форм культуры, т. е. потребностями общества, а не особенностями психики какой-то категории лиц.

Преобразования в шаманском культе, произошедшие в последние столетия, прямо связаны с воздействием ислама. Это означает, что и в доисламский период в шаманстве могли происходить изменения, вызванные идеологическими преобразованиями под влиянием той или иной религии (например, зороастризма, буддизма), следовательно, причинами прежде всего общественно-политического характера, а не этническими контактами. В силу этого многие элементы шаманского культа могут иллюстрировать какой-то этап истории культуры народа, но не собственно этнической истории. Вместе с тем при всей зыбкости интерпретации в ряде конкретных случаев характеристика шаманского культа в целом помогает осознать сложный ход этнической истории народов региона.

- ¹ Encyclopaedia of Anthropology/Eds Hunter D. E. and Whiten Ph. New York; Hagerstown; San Francisco; London. P. 336.
- ² Басилов В. Н. Среднеазиатское шаманство (Доклад на IX МКАЭН). М., 1973; *Basilov V. N. Shamanism in Central Asia//The Realm of the Extra-Human. Agents and Audiences*/Ed. Bhara-ji A. The Hague, Paris, 1976.
- ³ Басилов В. Н. Традиции женского шаманства у казахов//Полевые исследования Института этнографии. 1974. М., 1975. С. 122; *Байбосынов К. Балбике баксы//Білім және еңбек. 1982. № 10.*
- ⁴ Леваневский М. А. Очерки киргизских степей (Эмбенского уезда)//Землеведение. 1895. Кн. II—III. С. 71.
- ⁵ См., например: *Троицкая А. Л. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана//Бюл. Среднеаз. гос. ун-та. 1925. № 10. С. 149, 151, 153; Шания-нов К. К этнической истории узбекского народа (Историко-этнографическое исследование на материале кипчакского компонента). Ташкент, 1974, с. 329; Малов С. Е. Шаманство у сартов восточного Туркестана//Сборник МАЭ. Т. V. Вып. 1, Пр., 1918, С. 10—11; Jarring G. Materials to the Know-ledge of Eastern Turki. IV. Ethnological and Historical Texts from Guma//Lunds Universitets Arsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 47. № 4. Lund, 1951. P. 164—165.*
- ⁶ См. *Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 23—72, 84. 271, 324.*
- ⁷ См. *Баялчиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 104—148.*
- ⁸ *Малов С. Е. Шаманство у сартов... С. 14; Пантусов Н. Таранчинские бакши. Пери уйнатмак (Способы игры и лечения бакшей)//Изв. Туркестан. отд. Императорского Русского Географического общества. Т. VI. Ташкент, 1907. С. 66.*
- ⁹ *Тенишев Э. Р. О центральноазиатском шаманизме//Историко-филологические исследования. М., 1974.*
- ¹⁰ *Левшин А. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч. III. СПб., 1832. С. 64—65.*
- ¹¹ *Диваев А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун//Изв. О-ва археологии и истории и этнографии при Императорском Казанском ун-те. Т. XV. Вып. 3. Казань, 1899. С. 331.*
- ¹² *Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 97.*
- ¹³ *Гордлевский В. А. Избранные сочинения. Т. I. М., 1960. С. 363; см. также: т. III, М., 1962.*
- ¹⁴ *Гусева Н. Р. Индия: тысячелетия и современность. М., 1971. С. 96.*
- ¹⁵ *N. N. Шаманы лекари в Восточной Кашгарии. (Изгнание злого духа)//Русский Туркестан. 1899. № 62.*
- ¹⁶ [K. Menges]. *Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan. Aus dem Nachlass von N. Th. Katanov. Herausgegeben von Dr. Karl Menges. Berlin, 1933. S. 84; Малов С. Е. Шаманство у сартов... С. 6.*
- ¹⁷ *Jarring G. A Note on Shamanism in Eastern Turkestan//Ethnos. 1961. V. 26. Nos. 1—2.*
- ¹⁸ *Малов С. Е. Шаманство у сартов... С. 16; Тенишев Э. Р. О центральноазиатском шаманизме. С. 343; Снесарев Г. П. Реликты... С. 52.*
- ¹⁹ *Сорокин С. С. К вопросу о толковании внемурганских памятников ранних кочевников Азии//Археологический сборник (Труды Государственного Эрмитажа). Вып. 22. Л., 1981. С. 26—27.*
- ²⁰ *Алтынсарин Г. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского воеводства//Записки Оренбург. отд. Императорского Географического общества. Вып. I. Казань, 1870. С. 119—121.*
- ²¹ *Шишло Б. П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды Средней Азии. М., 1975. С. 249—250.*
- ²² *Снесарев Г. П. Реликты... С. 51—52.*
- ²³ *Басилов В. Н., Ниязлычев К. Пережитки шаманства... С. 131.*
- ²⁴ *Radloff W. Aus Sibirien. Bd. II. Leipzig, 1884. S. 20—50.*
- ²⁵ *Попов А. А. Тавгийцы: Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев//Тр. Ин-та антропологии и этнографии. Т. I. Вып. 5. М.; Л., 1936. С. 74.*
- ²⁶ *Михайловский В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Известия Императорского общ-ва любителей естествознания, археологии и этнографии. Т. LXXV (Труды этногр. отдела). Т. XII. М., 1892. С. 57.*
- ²⁷ *Васильев В. Н. Шаманский бубен и костюм у якутов//Сборник МАЭ. Т. I. Вып. VIII. СПб., 1910. С. 14.*
- ²⁸ *Попов А. А. Тавгийцы. С. 101.*
- ²⁹ *Попов А. А. Получение шаманского дара у вилюйских якутов//Труды ин-та этнографии. Т. II. М.; Л., 1947. С. 289.*
- ³⁰ *Басилов В. Н. Пережитки культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агнолии//Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 143.*
- ³¹ *Михайловский В. М. Шаманство. С. 96; Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм. История, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 59. 63.*
- ³² *Баялчиева Т. Д. Доисламские верования... С. 121 и др.*
- ³³ *Геродот. История. Кн. I 105. Л., 1972. С. 45; Гиппократ. О воздухе, водах и местностях//Вестн. древ. истории. 1947. № 2. С. 297—298; Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948. С. 324.*

- ³³ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 271—277; Красодемская Н. Г. Тойил в Погазовите (о символике обряда демонического культа сингалов) // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 191—192.
- ³⁴ Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев // Сов. этнография. 1964. № 1.
- ³⁵ Снесарев Г. П. Реликты... С. 66.
- ³⁶ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 158. *его же*. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1978. С. 156, 158; Попов А. А. Получение «шаманского дара»... С. 292; Потапов Л. П. К вопросу древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 27—28; Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (далее ПИОСАС); 1981. С. 5.
- ³⁷ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. I. М., Л., 1952. С. 174.
- ³⁸ Снесарев Г. П. Реликты... С. 51—52.
- ³⁹ Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // ПИОСАС. Л., 1981. С. 59.
- ⁴⁰ Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 160—161.
- ⁴¹ Подробнее см.: Eliade M. Shamanism. P. 487—494.
- ⁴² Ионина Ю. В. Шаманство в Корее (XIX — начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980. С. 19.
- ⁴³ Fraser J. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. P. VII. Balder the Beautiful. V. II. London, 1923. P. 10. See also: Eliade M. Shamanism. P. 455.
- ⁴⁴ Прокофьева Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев // Сборник МАЭ. Т. XIV. М., Л., 1953. С. 218.
- ⁴⁵ Махмуд Кошгарий. Девону дуготит турк. Т. III. Ташкент, 1963. С. 178.
- ⁴⁶ Там же; Divanü lûgat-it-türk tercümesi. Ceviren Besim Atalay. V. III. Ankara, 194. S. 163—164.
- ⁴⁷ П-в А. Как лечат баксы // Киргизская степная газета. 1896. № 20.
- ⁴⁸ Йетгмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 290—292.
- ⁴⁹ Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 79.
- ⁵⁰ Якубовский А. Ю. Восстание Тараби в 1228 г. // Тр. Ин-та востоковедения АН СССР. М., Л., 1935. С. 126.
- ⁵¹ Jarring G. A Note on Shamanism... P. 3.
- ⁵² Сухарева О. А. Пережитки... С. 79.
- ⁵³ Там же. С. 81.
- ⁵⁴ Sharaf al-Zamān Tahir Marvazi on China, the Turks and India / Translated by Minorsky. London, 1942. P. 30.
- ⁵⁵ Boyle J. A. Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages // Folklore. V. 83. Autumn 1972. P. 180.
- ⁵⁶ Сообщение О. Муродова.
- ⁵⁷ Henningsen G. Die «Frauen von ausserhalb» — Der Zusammenhang von Feenkult, Hexenwahn und Armut im 16 und 17. Jahrhundert auf Sizilien // Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade. Frankfurt am Main, 1984. P. 164—182.
- ⁵⁸ Ольденбург С. Краткие заметки... С. 17.
- ⁵⁹ См., например: Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейно-быту казахов конца XIX — начала XX века (по материалам Восточного Казахстана): Автореферат дис. ... канд. ист. наук. М., 1978. С. 68.
- ⁶⁰ Янушкевич А. Дневники и письма... С. 166.

© 1990 г.

А. М. Решетов, Хэ Гоань

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ В КИТАЕ

Русско-китайские этнографические научные связи имеют длительную богатую историю. Не вдаваясь подробно в анализ их дореволюционного этапа — это особая самостоятельная тема — отметим только деятельность таких выдающихся русских ученых, работавших в разное время в Китае в тесном контакте с китайскими учеными, как о. Иакинф (Н. Я. Бичурин), о. Палладий (П. И. Кафаров), акад. В. П. Васильев, член-корр. АН П. С. Попов (Мао Линь), проф. Д. М. Пещуров, проф. С. М. Георгиевский, проф. А. О. Ивановский, проф. Н. В. Кюнер и многие другие¹. На северо-западе работали акад.

Ф. Ф. Ольденбург, Н. Н. Кротков, Н. Ф. Петровский, С. Е. Малов, на северо-востоке — проф. А. В. Рудаков, проф. А. В. Гребенщиков, П. И. Воробьев и другие. В начале XX в. совершил свои поездки в Китай будущий акад. И. М. Алексеев, много общавшийся с образованными китайцами и проявивший живой интерес к изучению китайской традиционной культуры. На о-ве Тайвань побывал и собрал для МАЭ по его заданию коллекцию Н. И. Конрад, будущий академик АН СССР.

После Великой Октябрьской социалистической революции в России советско-китайские этнографические связи были довольно разнообразны. На работу в Китай в 20-е годы в качестве драгомана при советском полпредстве приехал крупнейший ученый-китаевед, профессор Петроградского (Ленинградского) университета, заведующий Отделом культурных стран Азии Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого А. И. Иванов, бывавший в Китае с научными целями и до революции². Помимо основной работы, помогая послу Т. М. Карахану в его деятельности, «он вел также большую научную деятельность, стол его всегда был завален книгами и журналами на китайском и европейских языках, на стеллажах стояли китайские фолианты, а сам он восседал среди всего этого как некий бог китаеведения, строгий и недоступный»³. Сейчас общепризнано, что именно публикации А. И. Иванова, его тесные личные связи с китайскими и зарубежными учеными в немалой степени способствовали оживлению исследований тангутского письма. В частности, он передал известному китайскому ученому Ло Чжэньюю фотографии нескольких страниц тангутского словаря «Жемчужина в руке...», которые последний опубликовал в Киото в 1915 г. От А. И. Иванова в издании и изучении тангутских текстов получал бескорыстную помощь сын Ло Чжэньюя Ло Фучан. Именно эти материалы позволили глубже и всесторонне поставить изучение этнокультурных связей средневековых государств Ся и Китая. А. И. Иванов публиковал свои исследования о тангутской письменности в китайской научной периодике под китайской фамилией И Фэнге и в течение длительного времени имел плодотворные научные связи с китайскими учеными, собрал для МАЭ прекрасные, ставшие теперь уникальными коллекции по традиционной китайской культуре. В 20—40-е годы в Китае работали такие известные советские ученые, как А. А. Иванов (Ивин), Б. И. Панкратов, Д. М. Позднеев, П. А. Гриневич, А. Я. Климов, Г. Н. Войтинский, М. Н. Казанин, Г. С. Кара-Мурза, С. Л. Тихвинский, Н. Т. Федоренко и многие другие, в кругу научных интересов которых этнография всегда занимала определенное место. В Китай по линии АН СССР с этнографическими целями приезжали академики В. М. Алексеев, Б. Я. Владимирцов, сотрудники МАЭ Г. О. Монзлер, А. Е. Глускина и др.⁴ Некоторые работы советских ученых, представлявших для китайской науки пример марксистского анализа социальных явлений прошлого и настоящего Китая, печатались на китайском языке в Москве или на китайском и английском языках в Китае⁵.

Если говорить в широком плане о русских этнографах в Китае в первой половине XX в., то, конечно, нельзя не сказать о тех из них, кто в силу самых различных причин оказался в Китае в этот период, работал в китайских научных центрах, оказал определенное влияние на формирование и развитие этнографической науки в Китае.

Крупнейшим русским ученым, оказавшимся в Китае после революции, является С. М. Широкогоров (китайское имя Ши Луго). Еще до Великой Октябрьской социалистической революции он с женой Е. Н. Широкогоровой, тоже этнографом, был командирован МАЭ, как его сотрудник, для полевой этнографической работы и сбора коллекций на Дальний Восток и в Маньчжурию. Сразу после революции ученый читал лекции в Дальневосточном университете во Владивостоке, где опубликовал ряд работ, но затем переехал в Китай. Там, в Шанхае, в 1923 г. увидела свет (отдельный выпуск) его фундаментальная теоретическая работа «Этнос. Исследование основных принципов

изменения этнических и этнографических явлений». Эта книга представляла собой не только первую этнографическую работу, опубликованную на русском языке в Китае, но и вообще первую этнографическую монографию в этой стране⁶.

С. М. Широкогоров много сделал для всестороннего изучения этногенеза, социальной организации, шаманизма, психоментального комплекса тунгусо-маньчжурских народов. Он являлся выдающимся знатоком этнографии этой группы народов, его работы в данной области представляют значительный интерес для науки и сегодня⁷.

С первых лет жизни в Китае С. М. Широкогоров вплоть до смерти в 1939 г. занимался научной и педагогической деятельностью в вузах Шанхая, Сямыня, Гуанчжоу и Пекина. В Фужэнь, а затем в Цинхуа он читал основные курсы по этнографии и руководил подготовкой аспирантов, среди которых был и молодой Фэй Сяотун, ныне выдающийся китайский ученый и общественный деятель, почетный директор Института социологии Академии общественных наук КНР, председатель Демократической лиги Китая и заместитель председателя Все китайского комитета народного политического консультативного совета⁸.

Ряд довольно крупных русских этнографов-востоковедов сконцентрирован в Харбине вокруг журнала «Вестник Маньчжурии»⁹, в котором были опубликовано немало интересных этнографических работ по этнографии хань-тунгусо-маньчжурских и монгольских народов Китая. Здесь вели научно-исследовательскую, полевую и музейную этнографическую работу И. Г. Баранов, И. И. Серебряников, В. А. Кормазов, П. В. Шкуркин, А. С. Лукашкин, И. И. Гапанович, Л. М. Яковлев, Е. Е. Яшнов и др.¹⁰ Безусловно, тема «русские и советские ученые в Китае в первой половине XX в.» для всестороннего специально го глубокого раскрытия еще ждет своего исследователя. Ее изучение потребует совместных усилий не только советских, но и китайских ученых.

Как известно, в Китае в первой половине XX в. с этнографией теснейшим образом была связана фольклористика. «Миньсусюе» («Фольклористика») включала в сферу своего изучения обряды, обычаи, традиции и т. д. Китайские фольклористы, равно как и писатели, проявляли живейший интерес к художественным произведениям и научным работам советских ученых. Так, даже в сложных условиях антияпонской войны в 40-х годах были опубликованы переводы некоторых важных работ советских фольклористов, например книга Н. К. Пиксанова «Горький и фольклор», статья М. К. Азадовского «Пушкин и народные предания» и др.¹¹ Это, несомненно, было отражением глубокого интереса широких слоев китайской научной общественности к исследованиям советских ученых.

Принципиально новый этап в советско-китайских этнографических связях начался после образования 1 октября 1949 г. Китайской Народной Республики. Уже в 1950 г. в столице нового Китая Пекине было образовано Общество изучения китайского фольклора, которое с 1951 г. приступило к изданию альманаха «Народное творчество» («Миньцзянь вэньи цзи кань»), в котором печатались также переводы работ советских фольклористов. С 1955 г. общество начало издавать ежемесячный журнал «Фольклор» («Миньцзянь вэньсюе»), играющий и сегодня важную роль в изучении богатейшего фольклорного наследия народов Китая. Уже в первые 5 лет его существования в нем были опубликованы переводы работ крупнейших советских фольклористов — В. Я. Проппа, В. И. Чичерова, Э. В. Померанцевой, В. М. Сидельникова, В. Ю. Крупянской и др.¹² Отдельными изданиями печатались статьи по фольклористике и этнографии из Большой Советской Энциклопедии. Так, например, уже в 1958 г. в Пекине была издана статья М. Г. Левина «Этнография» (БСЭ. Т. 49. М., 1957)¹³, содержащая также список работ классиков мировой этнографии и ведущих советских ученых.

В настоящее время и советские, и китайские ученые критически оценивают прошлые этапы своей истории. В этой связи нельзя не признать, что в советской этнографии начала второй половины XX в. было немало догматического, непре-

этнического, схематического, и это в определенной мере сказалось на китайской этнографии, видевшей в те годы в советской этнографии самую передовую, самую совершенную науку. Однако было бы неправильным утверждать, как это делает, например, китайский ученый Ши Чжэнъи, что в первое десятилетие существования КНР китайская этнография слепо копировала советские догматические концепции¹⁴. Во-первых, в советской науке было много и нового, чему следовало учиться, и это признавали тогда и признают теперь большинство китайских ученых. Еще раз подчеркнем, что через знакомство с советской этнографией происходило становление и укрепление марксистско-ленинской методологии в китайской этнографической науке. Во-вторых, нельзя однозначно утверждать, что все китайские ученые слепо воспринимали научные концепции, утвердившиеся в советской этнографии. Подавляющее большинство китайских этнографов уже в те годы творчески подходили к усвоению положений советских этнографов, о чем свидетельствовали их выступления на теоретическом семинаре профессорско-преподавательского состава кафедры этнографии исторического факультета Центрального института национальных меньшинств в Пекине, научным руководителем которого был проф. Н. Н. Чебоксаров. На заседаниях его выступали профессора У Вэньцао, Фэй Сяотун, Линь Яохуа, Ян Кунь, Ян Чэнчи, Ван Фужэнь и многие другие, высказывавшие самые разнообразные точки зрения по обсуждавшимся вопросам — от проблем истории первобытного общества до типологии этнических общностей, формирования наций в Китае. Именно о таких ученых справедливо писал М. В. Крюков: «Они не боялись спорить с советскими этнографами в те годы, когда лозунг „учиться у СССР“ определял умонстроения миллионов, и не испытывали желания в угоду политической моде 60-х годов надеть на своих вчерашних учителей дурацкий колпак»¹⁵. Справедливости ради надо определенно сказать, что начавшаяся в Китае во второй половине 50-х годов борьба против буржуазных правых элементов не способствовала творческому обсуждению научных проблем, несомненно укрепляла догматические и схоластические установки, независимо от того, откуда и от кого они исходили.

В 1952 г. в Пекине в связи с конгрессом стран Азии и Тихого океана побывал известный советский китаевед, заведующий кафедрой истории стран Дальнего Востока восточного факультета Ленинградского государственного университета проф. Г. В. Ефимов, установивший тесные научные контакты с китайскими коллегами и обсуждавший проблему формирования ханьской (китайской) нации¹⁶. В результате научных бесед советского ученого с китайскими историками 1957 г. в Пекине был издан специальный труд по этому вопросу, в котором наряду с работами китайских ученых была опубликована и работа Г. В. Ефимова¹⁷. Как отмечали его составители, выход этого издания должен был способствовать более углубленному обсуждению и решению вопроса о ханьской нации. Несомненно, что проведенная дискуссия способствовала совершенствованию методики этногенетических исследований в Китае.

Суммируя все вышесказанное, можно сделать вывод, что начиная с первых лет существования КНР китайские ученые в полном соответствии с официальным курсом КПК и правительства страны проявляли интерес к советской науке, делали первые шаги к установлению прямых научных контактов. Большую роль в этом плане на первом этапе играло издание переводов работ советских этнографов, фольклористов, антропологов, археологов на китайском языке. Большое внимание в эти годы уделялось в Китае овладению как студентами, так и преподавателями марксистско-ленинской теорией. С этой целью в Центральном институте национальностей был приглашен профессор Московского института инженеров железнодорожного транспорта философ В. В. Ревенко, прочитавший в 1954—1956 гг. курсы по истории КПСС и теории национального вопроса. В 1956—1957 гг. связи между китайской и советской этнографической наукой значительно активизировались и окрепли.

Начало прямым контактам между советской и китайской этнографией по-

ложило участие китайской делегации летом 1956 г. в этнографическом совещании в Ленинграде, имевшем характер всесоюзного съезда этнографов антропологов¹⁸. Среди зарубежных ученых находился один из крупнейших китайских этнографов проф. Линь Яохуа, бывший в это время заместителем декана исторического факультета Центрального института национальностей в Пекине. Выступая на открытии совещания, ученый отметил большое значение советской этнографической науки для дальнейшего развития этнографии Китая и утверждения в ней марксистской методологии¹⁹. К состоянию науки дружественной стране участники совещания проявили живейший интерес, что отразилось в постановке доклада Линь Яохуа на пленарном заседании²⁰. В докладе была подробно охарактеризована этническая ситуация в КНР, ее трудности²¹. Выступившие в прениях С. П. Голстов, С. И. Брук, Б. О. Долги, Р. Ф. Итс, высоко оценив содержательный доклад китайского коллеги, призвали к развитию устойчивых плодотворных контактов между учеными СССР и КНР, что должно было явиться основой более успешного развития этнографической науки в обеих странах²².

Во время пребывания в Ленинграде и Москве Линь Яохуа встречался, беседовал с советскими коллегами, состоялся взаимный обмен новейшими этнографическими изданиями.

После возвращения на родину проф. Линь Яохуа опубликовал статьи об успехах советской этнографической науки в журнале «Научный вестник»². В ней он подвел итоги поездки в Советский Союз, особо подчеркнув, что в послевоенный период советская этнографическая наука добилась заметных успехов прежде всего в этнографическом изучении современности, и тем самым внесла заметный вклад в дело переустройства культуры и быта городского и сельского населения страны. Он подробно рассказал о работе комплексных экспедиций ведущих полевых этнографических исследований совместно с учеными других специальностей, о деятельности группы по этническому картографированию и отдела этнической антропологии, входящих в структуру Института этнографии АН СССР, о том, что в СССР успешно работают этнографические музеи, которые неразрывно связаны с наукой.

В китайской научной литературе начала 50-х годов много писали о значении советского опыта для дальнейшего развития китайской науки и о его использовании в Китае. Неоднократно на эту тему высказывались и ведущие китайские этнографы. Так, характеризуя перспективы развития этнографической науки в Китае и основываясь на опыте советской этнографии, Фэй Сяотун и Линь Яохуа призывали изучать не только малые народы, но и этнографию основного этноса страны — ханьцев²⁴. О значении советского опыта для развития китайской этнографии в условиях социалистического строительства эти ученые писали и в другой директивной работе²⁵.

Вставал вопрос о прямой помощи советских ученых китайским ученым непосредственно в Китае. По инициативе китайской стороны в КНР для чтения лекций группе аспирантов на историческом факультете Центрального института национальностей был приглашен проф. Н. Н. Чебоксаров. С 1956 по 1958 г. он был научным консультантом и профессором в этом китайском вузе. Для аспирантов он прочитал курсы по общей этнографии, истории первобытной культуры и этнографии Восточной Азии, а его супруга И. А. Чебоксарова вела с ними занятия по русскому языку, уделяя основное внимание объяснению, толкованию этнографической терминологии²⁶. В учебно-производственных целях под руководством Н. Н. Чебоксарова были осуществлены экспедиционные поездки китайских ученых и аспирантов в 1957 г. в Гуанси и Юньнань, в 1958 г. — в Гуандун, включая о-в Хайнань. Особенно значительным событием была стационарная полевая этнографическая работа у народности яо в уезде Ляньнань провинции Гуандун в феврале-марте 1958 г. В этой экспедиции работало около 40 человек, в том числе и прежде всего профессоры, преподаватели и аспиранты Центрального института национальностей²⁷. В 1956—1958 гг.

од руководством с советской стороны Н. Н. Чебоксарова, с китайской — Линь Яохуа, Чэнь Юнлина и Шэнь Цзяцзюя успешно прошла двухгодичную аспирантскую подготовку по этнографии группа молодых ученых, из которых 10 человек являлись выпускниками факультета языков национальных меньшинств Центрального института национальностей, а остальные 10 были командированы провинциальными институтами национальных меньшинств — Гуаньсийским, Гуйчжоуским, Юньнаньским и др. Среди аспирантов помимо ханьцев были представители и других народов страны — хуэй, монголы, корейцы, дун. Специально для этой группы китайские и советские специалисты читали лекции по общим и региональным проблемам этнографии, первобытного общества, антропологии и археологии, были организованы семинары, консультации и практические занятия. По окончании курса все аспиранты подготовили специальные итоговые этнографические исследования по конкретным научным проблемам²⁸. В их числе были Ли Фаньвэнь, Ху Циван, Ван Хуйцин, Сюй Жэньяо, Оу Чаоцюань, Ло Чжицзи, У Цунчжун, Фань Хунгуй и др. Профессор Н. Н. Чебоксаров поддерживал тесные научные контакты со многими китайскими этнографами, регулярно беседовал с ними, обменивался научной информацией. Среди них были такие ученые, как Линь Яохуа, Чэнь Юнлин, Шэнь Цзяцзюй, Ху Сяньцин, Ван Фужэнь, Сун Шухуа, Хуан Шупин, Ся Каньун, Шэнь Яохуа, Ши Ляньчжу, Чжу Нин и др.²⁹ Результатом таких контактов явился ряд значительных совместных работ, из которых особого упоминания заслуживают статьи Н. Н. Чебоксарова с профессорами Линь Яохуа³⁰ и У Жуканом³¹. На историческом факультете Центрального института национальностей в эти годы работал постоянный этнографический семинар, организованный для профессорско-преподавательского состава. На его заседаниях неоднократно выступал и Н. Н. Чебоксаров — как с докладами и в дискуссии в прениях, так и с ответами на вопросы. Первый доклад, на тему «О предмете этнографии и ее задачах в КНР», был подготовлен совместно с проф. Линь Яохуа³², он был зачитан 7 марта 1954 г. и вызвал оживленное обсуждение. Всего было намечено провести в течение 2 лет под руководством советского специалиста 12 заседаний семинара.

Своим дружеским отношением к китайскому народу и самоотверженной плодотворной работой Н. Н. Чебоксаров заслужил в Китае всеобщее уважение. Еще в 1957 г. один из старейших китайских этнографов, Ян Кунь, приветствовал приезд Н. Н. Чебоксарова в Китай, выразив уверенность в том, что «преподавательская работа проф. Чебоксарова несомненно значительно продвинет вперед развитие этнографии нашей страны»³³. Жизнь показала, что всей своей деятельностью Н. Н. Чебоксаров оправдал эти надежды.

Определенное положительное влияние на развитие комплексного метода в изучении народов в китайской науке оказала научная деятельность командированных в КНР крупных советских ученых в области языкознания, географии, археологии и т. д.

Как известно, в этнографии в основу классификации народов положен этнолингвистический принцип. Поэтому для этнографов работы лингвистов имеют первостепенное значение³⁴. В этой связи представляется целесообразным упомянуть о работе советских ученых в Китае по изучению языков малых народов и диалектов китайского языка.

С 1954 по 1957 г. в Китае работал проф. Г. П. Сердюченко. Он являлся советником при президенте АН КНР Го Можо и Центральном институте национальностей по гуманитарным вопросам, прежде всего по вопросам создания письменностей для малых народов страны и реформы китайской письменности. Наиболее тесные постоянные научные контакты связывали его с ведущими китайскими учеными-языковедами Люй Шусяном, Фу Маоцзи, Ма Сюеляном и др. Совместно с китайскими коллегами он объездил все южные районы страны, побывал у разных народов, изучал их языки и диалекты. Как известно, учет языковой ситуации представляет для этнографа исключительную важ-

ность, и об этом определено и ясно писал Г. П. Сердюченко в своей статье «К вопросу об этнографических и лингвистических исследованиях национальных меньшинств в КНР», опубликованной в газете «Жэньминь жибао» 8 января 1957 г. Его многочисленные выступления по вопросам языкознания и этнографии народов Китая внесли немалый вклад в выработку совместно с китайскими учеными классификации языков и народов страны, в подготовку новых видов письменности для ранее бесписьменных народов. За трехлетний период работы в КНР Г. П. Сердюченко опубликовал большое количество работ, в том числе две книги³⁵. Одновременно с Г. П. Сердюченко в Китае работала советский монголовед Б. Х. Тодаева. Совместно с китайскими коллегами, из которых следует назвать прежде всего Чингэлтэя, она совершила многочисленные поездки к монгольским народам Китая, читала лекции для аспирантов в Центральном институте национальностей, выступала с научными докладами и лекциями перед профессорско-преподавательским составом и практическими работниками. Ею был также собран исключительно ценный фольклорный и этнографический материал, который она использовала в своих публикациях как на китайском языке в Китае, так и на русском в Советском Союзе. Она автор большого количества работ по языку, фольклору и этнографии основных монгольских народов и этнографических групп, в том числе монголов Внутренней Монголии, дунсян, баоань, монголов (ту), желтых уйгуров, дагуров, торгут-элютов и др. Среди ее учеников — Зунаст (Чжаонасыту) — директор Института по изучению народов Академии общественных наук КНР (Миньцзыньцзюсю).

С июня 1956 г. по апрель 1959 г. в Центральном институте национальностей работал крупный советский тюрколог, ныне член-корреспондент АН СССР Э. Р. Тенишев³⁶. Совместно с китайскими учеными Фу Маоцзи, Фэн Цзяшэном, Ху Чжэнхуа, Ли Сэном и др. он готовил молодые научные кадры в аспирантуре, вел большую консультационную работу, участвовал в экспедициях к тюркским народам страны, сотрудничал с Бурханом Шахидом, Имином Турсуном и другими уйгурскими и татарскими учеными. Дружба с Н. Н. Чебоксаровым способствовала формированию у Э. Р. Тенишева устойчивых этнографических интересов³⁷. Он собрал в Китае и использовал в научной работе громадный, исключительно ценный этнографический материал. Тесное сотрудничество с китайскими коллегами нашло отражение и в совместных работах³⁸. Ряд исследований Э. Р. Тенишева был переведен на китайский язык и используется китайскими учеными при исследовании языков, фольклора и этнографии тюркских народов Китая³⁹.

Плодотворной была деятельность в Китае Т. Н. Пахалиной, работавшей там с сентября 1956 г. по июнь 1957 г. Совместно с китайским ученым Гао Эршанем она совершила поездку в Синьцзян, где провела исследование сарыкольского языка. Попутно была обследована малочисленная группа ираноязычного населения (всего 50 человек), говорившая на фарси⁴⁰. Т. Н. Пахалин монографически изучила язык сарыкольцев, опубликовав исследование и словарь языка этого небольшого памирского народа, фольклорные и этнографические тексты⁴¹.

Свой вклад в изучение этнографии народов Китая, утверждение принципов комплекса культуры и быта народа внесли и советские географы. Многие работы, выполненные ими в разных районах Китая, по существу являются этногеографическими⁴². Из этой плеяды советских ученых в первую очередь должен быть назван Э. М. Мурзаев. Уместно вспомнить, что он в 1930 закончил этнографическое отделение географического факультета Ленинградского государственного университета⁴³. В 1956—1959 гг. он являлся участником Синьцзянской экспедиции АН КНР, материалы которой помогают глубже и полнее, всесторонне охарактеризовать природные условия этого региона и их взаимосвязи с хозяйственно-культурной деятельностью людей. В этой экспедиции совместно с китайскими учеными работали М. П. Петров, А. А. Юнатов

другие советские ученые⁴⁴. Институтом географии АН СССР и Синьцзянской комплексной экспедицией КНР были изданы такие фундаментальные труды (их значение для этнографии неоспоримо), как «Природные условия Синьцзяна» (М., 1960. 195 с.) и «Куньлунь и Тарим. Очерки природных условий» (М., 1961. 212 с.). Ответственными редакторами этих изданий являются А. М. Мурзаев и Чжоу Лисань. В Китае были опубликованы написанные по материалам экспедиционных исследований работы Э. М. Мурзаева, а также переводы его ранее изданных в СССР монографий о Монголии, Средней Азии и Северо-Восточном Китае⁴⁵.

Советско-китайской экспедицией по изучению почв Северного Китая в 1956—1958 гг. руководил известный советский географ чл.-кор. АН СССР А. А. Ковда. Его книга «Очерки природы и почв Китая» (М., 1958) была переведена и издана в КНР и США. Совместно с китайскими учеными он впервые составил почвенную карту КНР, опубликованную в 1958 г. в журнале «Почвоведение». Различные экспедиции советских ученых также успешно изучали природные условия в Юньнаньском, Хайнаньском, Амурском и других регионах; они оставили большое количество учеников и много друзей. Результаты советско-китайских экспедиций географов, почвоведов, ботаников и других специалистов использовались, используются и еще долго будут использоваться этнографами при изучении хозяйства и быта народов Китая, при детальной характеристике хозяйственно-культурных типов Китая. И еще один важный аспект. Работая с советскими коллегами, китайские ученые учились комплексному подходу в изучении любого объекта, в том числе этнографического.

Исключительно важными были кратковременные научные контакты китайских и советских ученых. Они способствовали быстрой передаче определенного опыта в конкретной сфере, согласованию позиций по научным проблемам, обмену результатами новейших научных изысканий и т. д. Летом 1957 г. в Китае работали командированные Институтом этнографии АН СССР заведующий сектором этнической картографии и статистики института П. Е. Терлецкий и старший научный сотрудник Г. Г. Стратанович⁴⁶. Советский метод этнического картографирования вызвал среди китайских ученых живой интерес. Он уже был известен в Китае по переводу статьи, ранее опубликованной в «Советской этнографии»⁴⁷. Для них были проведены два специальных собеседования о практическом применении этого метода и девять занятий с группой аспирантов Центрального института национальных меньшинств, на которых присутствовали сотрудники из учреждений АН КНР и ведущие специалисты по этнической картографии Комитета по делам национальностей КНР. При посещении Наньнина и Куньмина П. Е. Терлецкий не только выступал с докладами и проводил практические занятия, но обсудил с местными китайскими специалистами выполненные по советскому методу карты Гуанси-Чжуанского автономного района, созданные его новыми учениками и последователями. Была проведена также апробация китайскими специалистами, этнографами и картографами карты «Народы Восточной Азии», составленной в Москве в Институте этнографии С. И. Бруком.

Г. Г. Стратанович, возглавлявший авторский коллектив тома «Народы Восточной Азии» и проводивший первичное редактирование статей, должен был обсудить совместно с китайскими учеными основные разделы тома и договориться о привлечении в качестве авторов китайских специалистов — этнографов, антропологов, языковедов. Обсуждение основных глав тома состоялось не только в Пекине с участием этнографов, историков, искусствоведов, антропологов, археологов, лингвистов и других специалистов в учреждениях АН КНР и Мусульманском научно-исследовательском обществе, но и в Наньнине и в Куньмине. В обсуждении активно участвовали Линь Яохуа, Чжан Найхуа, Бай Шоун, Ло Чанпэй, Ма Сюелян, Люй Шусян, Ся Най, Цзя Ланьпо, У Жукан, Хоу Фаньюэ, Фан Гоуй, Ма Яо и многие другие. По просьбе китайской стороны П. Е. Терлецкий прочитал также доклад о работе Комитета Севе-

ра при ВЦИК СССР, Г. Г. Стратанович — доклад об этнографической поездке в Бирму. Была достигнута договоренность об участии в качестве авторов или соавторов статей тома «Народы Восточной Азии» ведущих китайских ученых — профессоров: этнографа Линь Яохуа, антрополога У Жукана и лингвиста Фу Маоцзи.

В марте — мае 1959 г. на два месяца в КНР Институтом этнографии АН СССР был командирован один из ведущих музейных работников Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого АН СССР Г. А. Гловацкий. За время пребывания в Китае он осуществил обмен этнографическими коллекциями между МАЭ АН СССР и Институтом по изучению национальностей АН КНР, познакомился с различными методами народного прикладного искусства в связи с подготовкой статьи для тома «Народы Восточной Азии» и постановкой музейного дела в КНР. Г. А. Гловацкий познакомил руководителей и сотрудников Института по изучению народов с принципами постоянной экспозиции «Культура и быт народов Китая» в МАЭ, а также давал многочисленные консультации по музейной работе во многих городах страны. Эта поездка была важным звеном в установлении прямых контактов между старейшим советским этнографическим музеем и вновь создаваемым при Институте по изучению народов этнографическим музеем. К сожалению, эти контакты в дальнейшем не получили развития, несмотря на их очевидные положительные результаты.

В августе 1958 г. по приглашению Института по изучению народов АН КНР Китай посетили директор Института литературы и языка АН КазССР С. К. Киселев и заведующий отделом востоковедения того же института Ц. Д. Номинханов. Они беседовали с научными сотрудниками и руководством принимающего учреждения, а также Института языков национальностей АН КНР, Центрального института национальностей и других научных подразделений в Пекине, а также с учеными региональных научных учреждений Хух-Хото и Урумчи во время пребывания в автономных районах Внутренней Монголии и Синцзяна⁴⁹.

С кратковременными научными визитами и на стажировке в КНР так же побывали чл.-кор. АН СССР археолог С. В. Киселев, историки Л. И. Думалаев, Л. В. Симоновская, литературоведы В. В. Петров, Е. А. Серебряков, В. И. Сидоров, дунгановед М. Я. Сушанло и многие другие. В китайской печати, особенно тех лет, многократно отмечался огромный вклад советских специалистов в дело создания и развития марксистско-ленинского направления в этнографической науке нового Китая. Китайские ученые с благодарностью рассматривали их научную деятельность в КНР, определив ее как славную страницу в истории развития китайской этнографии.

В Советский Союз для ознакомления с опытом советской науки выезжали китайские ученые. По плану сотрудничества между АН КНР и АН СССР состоялась поездка известного китайского ученого, этнографа и лингвиста Фэн Цзяшэна. В мае-июне 1958 г. он участвовал в работе Среднеазиатской этнографической экспедиции, посетил основные научные центры в Средней Азии и Казахстане, а также ознакомился с культурой и бытом народов этого полиэтнического региона⁵⁰. Состоялись плодотворные научные беседы с директором Института этнографии чл.-кор. АН СССР проф. С. П. Толстовым, заведующими секторами этнографии народов Средней Азии и Казахстана институтскими докторами исторических наук Т. А. Жданко (Москва) и Н. А. Кисляковым (Ленинград) и другими советскими учеными, и проф. Фэн Цзяшэн признавал, что он многому научился у советских ученых. В 1957 г. в СССР выезжал зам. директора Института языков национальных меньшинств АН КНР проф. Фу Маоцзи. Он участвовал в работе Первой Всесоюзной научной конференции востоковедов в Ташкенте 4—11 июня и имел многочисленные плодотворные беседы с советскими коллегами. Профессор Фу Маоцзи высоко оценил вклад советских ученых, помогающих китайским ученым непосредственно в местах

асселения малых народов Китая изучать их языки и создавать для них новые виды письменности⁵¹.

Многие китайские ученые побывали в Советском Союзе с кратковременными научными визитами с целью знакомства с опытом советской науки на месте, участвуя в конференциях и т. д. (например, известный специалист в области китайской культуры проф. Бао Чжэнгу, языковед Чжаонасыту и др.).

В 1950-е годы часть новых научных кадров готовили, посылая молодых китайских ученых на стажировку в СССР. Так, по соглашению о сотрудничестве между Академиями наук СССР и КНР Институт по изучению национальностей в 1957 г. направил аспиранта Гао Вэньдэ в Советский Союз в Институт этнографии АН СССР для усовершенствования в этнографии монгольских народов, где он получал консультации у ведущих советских этнографов Л. П. Потапова, С. М. Абрамзона, Н. А. Кислякова, К. В. Вяткиной и др. В 1958—1959 гг. в Москве, также в Институте этнографии АН СССР, под руководством проф. Н. Н. Чебоксарова стажировался молодой этнограф Цзинь Тяньмин по марксистско-ленинской теории национального вопроса, прежде работавший в Центральном институте национальностей и Институте по изучению народов АН КНР⁵². Давая оценку проделанной работе, он выразил уверенность, что взаимное ознакомление с результатами работы друг друга «даст возможность китайским этнографам более плодотворно использовать богатый опыт русской и советской этнографии, углубленное учиться у советских товарищей»⁵³.

В свою очередь в КНР в конце 50-х — начале 60-х годов проходили стажировку молодые советские ученые: в Центральном институте национальных меньшинств по этнографии — А. М. Решетов, по тибетологии — И. Н. Мангутова (Комарова), Ю. М. Парфианович; в Пекинском университете по истории, филологии и экономике — Д. Н. Воскресенский, В. Ф. Гусаров, М. В. Крюков, З. Г. Лапина, Н. П. Свистунова, Э. П. Стужина, Э. С. Стулова, А. А. Торопов, В. И. Шабалин; в Пекинском народном университете по экономике — Ю. В. Яременко, С. М. Иовчук, С. А. Былинка, Э. А. Синецкая; в Шанхайском университете Фудань по философии — М. Л. Титаренко; в Наньнинском институте национальных меньшинств по языку чжуан — А. А. Москалев и др. Каждый из них внес определенный вклад в установление более тесных связей между советскими и китайскими научными учреждениями и отдельными учеными, способствовал оперативному получению новой советской этнографической литературы в Китае и т. д.

Выше уже неоднократно отмечалось, что работы советских ученых, этнографические и имеющие отношение к этнографии, в значительном количестве издавались в разные годы в Китае в переводах на китайский язык. Следует со всей определенностью подчеркнуть, что в КНР с первых лет ее существования уделялось немалое внимание переводу основных работ советских ученых по актуальным, отвечающим насущным проблемам развития страны вопросам. Уже назывались переводы по фольклористике, статья М. Г. Левина «Этнография». В 1957 г. китайские ученые имели возможность познакомиться с точками зрения советских ученых (Л. П. Потапова, С. Е. Толыбекова, Г. П. Башарина, И. Я. Златкина, А. И. Першица и др.) по проблеме патриархально-феодальных отношений у кочевых народов Советского Союза: в одной книге были собраны материалы научной сессии 1954 г. по этой проблеме⁵⁴. Важным моментом было издание в Пекине в 1958 г. книги «История изучения советской этнографии»⁵⁵, в которую вошли статьи С. А. Токарева «Вклад русских ученых в мировую этнографическую науку» и С. П. Толстова «Сорок лет советской этнографии». В том же году вышла книга о классификации тюркских языков, в которую были включены статьи Н. А. Баскакова «К вопросу о классификации тюркских языков» и С. Е. Малова «Древние и новые тюркские языки»⁵⁶. Годом раньше была издана работа А. Н. Кочетова по происхождению буддизма. В 1960 г. в издательстве «Наука» («Кэсюе чубаньшэ») в Пекине вышел перевод на ки-

тайский язык первого тома «Очерков общей этнографии», изданного на русском языке в Москве в 1957 г. под редакцией С. П. Толстова, М. Г. Левина Н. Н. Чебоксарова.

Исключительно важную роль в пропаганде идей советской этнографической науки играли периодические издания, прежде всего журналы. В 1954—1958 г. в Пекине издавался журнал «Сборник переводов по национальному вопросу» («Миньцзу вэньти ицун»), в котором печатались статьи многих советских этнографов. Как справедливо отмечал М. В. Крюков, «опубликованные в работах советских ученых помогали молодому поколению китайских этнографов познакомиться с рядом кардинальных проблем марксистской науки»⁵⁷. Можно только добавить, что и для китайских ученых среднего и даже старшего поколения знакомство с советской этнографической наукой имело исключительное важное значение, особенно для утверждения марксистско-ленинской методологии в китайской этнографии. Публиковались статьи А. В. Ефимов, Т. А. Жданко, М. О. Косвена, М. Г. Левина, Л. П. Потапова, И. И. Потехин, С. А. Токарева, С. П. Толстова, Н. Н. Чебоксарова и др. Были изданы переводы книг В. К. Никольского «История первобытного общества»⁵⁸, М. О. Косвена «Очерки истории первобытной культуры»⁵⁹, С. П. Толстова «Развитие советской этнографии»⁶⁰, сборника статей «Англо-американская этнография на службе империализма»⁶¹, книги С. И. Брука «Население земного шара»⁶², тома «Народы Африки» под ред. Д. А. Ольдерогге и И. И. Потехина⁶³, сборника «Американские индейцы»⁶⁴ и др.

Китайские этнографы проявляли интерес и к организации работы Института этнографии АН СССР. Так, в новом ежемесячном научном журнале «Исследование национальностей» («Миньцзу яньцзю»), издаваемом Институтом для изучения народов АН КНР с сентября 1958 г., была опубликована статья И. А. Золотаревской «Работа Института этнографии в 1957 г.» (Советская этнография. 1958. № 2)⁶⁵.

Таким образом, в китайских периодических изданиях широко печатались переводы работ советских этнографов по самой разнообразной тематике. В этой связи нельзя не отметить большой плодотворной работы, которую проводили переводчики с русского на китайский. Они самоотверженно трудились в разных учреждениях, обеспечивая практическую работу советских специалистов в Китае, а также над переводами для изданий. На первом месте в этом далеко не полном списке следует назвать имена Цзинь Тяньмина, Ли Иф-жуань Сиху, Чэнь Вэй, Мэй Линя, Ло Чжипина, Чжоу Вэйчжэна, У Ю-Ма Шицина, Шао Фана, Чжао Цзюньчи, Ли Пэйцзюань.

Выше была довольно подробно охарактеризована практическая деятельность в Китае советских ученых. Завершая обзор их трудов в 50-е годы, следует подчеркнуть, что они своей деятельностью способствовали утверждению комплексного подхода к изучению этнографических явлений, координации работы этнографов с лингвистами, археологами, антропологами, фольклористами, искусствоведами и т. д. В частности, это проявилось при обсуждении первого варианта статей тома «Народы Восточной Азии» серии «Народы мира»⁶⁶. Советские ученые внесли немалый вклад в организацию этнографического центра в системе АН КНР. Как известно, письменные предложения Г. П. Сердюченко, Н. Н. Чебоксарова, Г. Г. Стратановича по этому вопросу сыграли свою положительную роль, и в июне 1958 г. в Пекине был основан Институт по изучению народов (Миньцзу яньцзюсю) АН КНР⁶⁷.

Успешному развитию научных связей между советскими и китайскими этнографами способствовала дружба между СССР и КНР, общность задач социалистического строительства, конкретно — общность задач, стоявших перед наукой в обеих странах, необходимость обмена опытом⁶⁸. По известным причинам в 60—70-е годы разного рода связи, в том числе научные, между СССР и КНР были прерваны. В те годы в Китае этнография подвергалась серьезной критике как буржуазная лженаука, за обуржуазивание огульным

ритиковалась и советская этнография. Однако даже в суровый 1964 год проф. Ян Кунь противостоял бушевавшей разнузданной критике: «Я не располагаю сейчас достаточными данными для суждения о том, действительно ли после XX съезда КПСС советская этнография начала отходить от единственно верного марксистского пути»⁶⁹. В этих словах содержится также и вера в советскую науку. В эти годы китайская этнографическая наука пережила свой труднейший период, который заслуживает особого рассмотрения. Лишь спустя почти 20 лет, начиная с конца 70-х годов, по мере восстановления нормальной деятельности этнографических научных учреждений и исследований, работы советских ученых снова заметно входят в жизнь китайской науки.

В 1979 г. начинается выходить «Сборник переводов о народах» («Миньцзунь»), который вполне правомерно рассматривать как возродившийся под несколько видоизмененным названием «Сборник переводов по национальному вопросу». На страницах прежде всего этого журнала значительное место занимают переводы статей советских ученых. Издаются специальные сборники переводов статей иностранных ученых. Так, Институт по изучению национальностей АОН Китая и Центральный Институт национальных меньшинств издал «Сборник статей-переводов по этнографии», в котором преобладают переводы статей советских ученых⁷⁰.

За период 1979—1989 гг. в китайской научной периодике были опубликованы статьи Ю. П. Аверкиевой, В. П. Алексеева, С. А. Арутюнова, Ю. В. Бромлея, И. Брука, О. Р. Будины, Н. А. Бутинова, Н. Г. Волковой, М. Н. Губогло, И. С. Гурвича, Л. М. Дробижевой, Р. Ф. Итса, В. И. Козлова, М. В. Крюкова, И. Першица, Р. Г. Кузеева, Г. Е. Маркова, В. В. Пименова, М. Г. Рабиновича, М. Решетова, Ю. И. Семенова, Т. В. Станюкович, Н. Б. Тер-Акопяна, Е. Тер-Саркисянц, В. А. Тишкова, С. А. Токарева, С. П. Толстова, К. В. Читова, М. Н. Шмелевой и др. Институт по изучению национальностей Центрального института национальностей была издана на китайском языке статья Линь Яохуа и Н. Н. Чебоксарова «Хозяйственно-культурные типы Китая».

В последнее десятилетие в КНР издается большое количество переводной исторической, в частности этнографической, литературы⁷¹, в том числе советской. В журнале «Этнографическая информация» («Миньцзунь тунсюнь») оперативно публикуются сообщения о положении в советской этнографии.

Особо следует подчеркнуть, что в последнее десятилетие работы советских этнографов и представителей смежных специальностей не только переводятся, но и делаются обзоры их, рецензируются отдельные труды. О советской этнографической школе писали старейший китайский этнограф Ян Кунь⁷² и Ли Шао-мин⁷³. В целом китайские ученые отдают большую дань уважения достижениям советской этнографии и положительно оценивают ее влияние на китайскую науку, хотя в то же время и подчеркивают, что китайские этнографические исследования имеют свои традиции и специфику. Хэ Гоань опубликовал обзор с результатами исследований современности в советской этнографии⁷⁴. Ли Ифу принадлежат обзоры «О теоретической разработке в советской этнографии»⁷⁵ и «Критика концепции „триады“ в исторической типологии этнических общностей»⁷⁶, в которых дается довольно детальный критический обзор точек зрения советских ученых по теоретическим проблемам. Нельзя не обратить внимания на оперативность китайских коллег, стремящихся как можно быстрее знакомить свою научную общественность с дискуссиями и новейшими точками зрения советских ученых, появляющимися в печати. Так, дискуссия об исторических типах этнических общностей, развернувшаяся в 1986 г. на страницах журнала «Советская этнография», уже в 1987 г. имела в китайской научной периодике развернутые отклики⁷⁷.

Китайские ученые признают, что в теоретических разработках советской этнографии с 60-х годов произошел заметный сдвиг. Это побудило китайских эт-

нографов проявлять заметно больший интерес к таким основным вопросам как объект и предмет этнографии, ее терминология, историческая типология иерархия этнических общностей и т. п. Не случайно в Китае много переводов по всем этим вопросам с русского языка.

С конца 70-х годов стали выходить ранее сделанные и новые переводы этнографических исследований советских ученых. Так, были изданы «Народ Америки» (Т. II. М., 1969)⁷⁸ и «Народы Австралии и Океании» (М., 1956)⁷⁹ книги Р. Ф. Итса «Этническая история народов юга Восточной Азии»⁸⁰ С. А. Токарева «История зарубежной этнографии»⁸¹, Ю. И. Семенова «Присхождение семьи и брака»⁸², В. П. Алексеева, А. Л. Монгайта, А. И. Першина «История первобытного общества»⁸³, Ю. В. Бромлея «Этнос и этнография» и др.

Большое количество разнообразных сведений о советской этнографической науке, ее центрах и научных направлениях содержится в различных статьях обобщающего тома «Народы» («Миньцзу»), изданного в Пекине и Шанхае в 1986 г. в серии «Большая китайская энциклопедия» («Чжунго дабайцзяньшю»).

Теперь уже не только переводчики участвуют в ознакомлении китайской научной общественности с работами советских этнографов, но и ученые разных поколений, среди которых отметим Ли Ифу, Тан Чжэнфана, Цзинь Тяньмина, Цай Цзюньшэна, Хэ Гоаня и др. В их обзорах обращается внимание и на некоторые расхождения во взглядах советских и китайских ученых, преимущественно по вопросам теоретического характера, по которым нет зачастую единства как в советской, так и в китайской науке. Так, у китайских ученых существует свое, отличное от советского понимание предмета и задач этнографической науки. Они ее понимают гораздо уже, чем в Советском Союзе. По их мнению, теория этноса, этническая история, этническая лингвистика, этническая география и т. д. вполне могут считаться самостоятельными научными дисциплинами, но связанными с этнографией. Само название головного института — Институт по изучению народов (Миньцзу яньцзю со) АОН Китая и его структура, при которой сектор этнографии существует среди других секторов, в частности теории этноса, этнической истории и т. д., в определенной степени отражает такое понимание, хотя и не все в Китае согласны с таким пониманием и предмета этнографии, и структуры института. Большинство китайских этнографов вообще не рассматривают этнографию как одну из отраслей исторической науки, а выделяют ее как самостоятельную научную дисциплину, хотя и признают наукой исторической в широком значении этого слова. Характерно в этом отношении то, что в отличие от Советского Союза в Китае на исторических факультетах не существует кафедр этнографии, но в Центральном институте национальностей создан самостоятельный факультет этнографии. Большая часть китайских ученых не соглашались с «триадой» исторической типологии этнических общностей (племя, народность, нация), прежде всего с выделением народности как типа этнической общности. При этом они опираются на положение Ф. Энгельса, высказанное им в «Диалектике природы»: «Из племени развились нации и государства»⁸⁵. В китайской науке для обозначения терминов «этнос», «нация» употребляется один термин «миньцзу».

Определенные расхождения существуют и в изучении проблем первобытного общества, прежде всего его периодизации. Если в 50-е годы многие китайские ученые присоединялись к двухэтапной периодизации первобытного общества, разработанной в советской науке в те годы, т. е. выделяли первобытное стадо и первобытную общину, то в 70-е годы появились новые для китайской науки точки зрения. Так, проф. Линь Яохуа предложил трехэтапную периодизацию первобытного стада, кровнородственная семейная община и родовая община⁸⁶. Профессор Ян Кунь предлагает выделять также три, но других этапа: первобытное стадо, матриархальное родовое общество и патриархальное родовое общество⁸⁷. По этим вопросам среди китайских ученых продолжаются дискуссии.

ии. Обсуждают в Китае и проблемы эволюции форм семьи. Большинство тайских ученых признают существование кровнородственной семьи⁸⁸.

В последние годы появилась новая форма ознакомления китайской научной общественности с точками зрения советских ученых — интервью по определенным проблемам. В 1987 г. опубликовано интервью Хэ Гоаня с М. В. Крюковым о вопросах теории этноса и изучения этнической истории китайцев, в 1989 г. — о проблемах общего психического склада и национального самосознания⁸⁹. Эти интервью вызвали большой интерес у китайских ученых как по своей форме (вопрос — ответ), так и по содержанию (концентрация внимания на определенной дискуссионной проблеме). Хэ Гоань также опубликовал беседу с «круглым столом» ленинградских ученых, докторов исторических наук Л. Ф. Итса и Л. Н. Гумилева и докторов филологических наук А. С. Герда и А. М. Панченко, по проблемам межнациональных отношений в СССР, опубликованную в ноябре 1988 г. в трех номерах (№ 33, 34, 36) газеты «Ленинградский университет».

Как недостаток организации этнографической работы в Китае в 50-е годы советские этнографы отмечали «отсутствие этнографического научного центра», «оторванность этнографов друг от друга»⁹⁰. Если в 1958 г. был сделан только первый шаг в исправлении этого положения и в системе АН КНР был создан Институт по изучению народов, то вскоре после мрачного периода «великой пролетарской — культурной революции», принесшего неисчислимые бедствия как китайскому народу в целом, так и китайской науке в частности, стали быстро создаваться новые научные этнографические центры и учреждения, начительно укрепились старые. Во всех провинциях и автономных районах (областях) были созданы региональные институты по изучению народов в системе Академии общественных наук. При некоторых институтах национальностей созданы факультеты этнографии и как исследовательские центры при них — институты по изучению народов. Большинство из таких этнографических центров имеют свои печатные органы, такие как «Исследование национальностей» («Миньцзу яньцзю»), «Вестник Центрального института национальностей» («Чжунъян миньцзу сюеюань сюебао»), «Вестник Центрально-Южного института национальностей» («Чжуннань миньцзу сюеюань сюебао»), «Вестник Юньнаньского института национальностей» («Юньнань миньцзу сюеюань сюебао») и многие другие. Важную координационную роль в объединении научных этнографических сил в Китае играет созданное в 1980 г. «Этнографическое общество» («Миньцзусюе сюехуй»), периодически проводящее научные конференции⁹¹. Все это говорит о значительном оживлении этнографической работы в Китае. В своей практической деятельности китайские этнографы связаны с Комитетом по делам национальностей Госсовета, издающим свой журнал «Единство национальностей» («Миньцзу туанцзе»).

Можно с удовлетворением отметить, что в Китае сохраняется уважительное отношение к советской науке, признаются ее достижения и заслуги. Это хорошо в принципиальном плане выразил проф. Ян Кунь: «Возникновение советской этнографической школы явилось огромной по своей значимости революцией в истории этнографии. На протяжении более 100 лет в науке почти исключительно господствовала буржуазная этнография; только с появлением советской этнографической школы свои позиции завоевала марксистская этнография. Поэтому исторические достижения советской этнографической школы заслуживают полного признания»⁹². Как думается, именно эти обстоятельства способствовали тому, что в последние годы связи между советскими и китайскими этнографами восстановились, начались и продолжаются прямые непосредственные контакты между ними. Происходит не только обмен новейшей специальной литературой, взаимные встречи, беседы помогают глубже познакомиться с работами друг друга, лучше уяснить научные проблемы и различные точки зрения, способствуют их сближению или, во всяком случае, лучшему взаимопониманию. В январе 1987 г. в Москве побывали профессора

Цзинь Тяньмин и Тан Чжэнфан, а в Москве и Ленинграде — директор Института истории Академии общественных наук Нинся проф. Ли Фаньвэнь и зам. сектора истории Института по изучению народов АОН КНР Ши Цзинь. Позднее в Институте этнографии АН СССР в Москве и в Ленинграде побывал археолог и антрополог Пань Цифын, языковед-алтаист Чэнь Вэй, в 1989 г. Ян Вэньцуй и Чэнь Пэн.

В сентябре 1987 г. в международной конференции Постоянного комитета алтаистов в Ташкенте активное участие приняли зам. директора Института литературы национальных меньшинств АОН КНР фольклорист Ж. Ринчиндор, специалист по фольклору западных монголов Синьцзян-Уйгурского автономного р-на Т. Джамцо, лингвист Чэнь Вэй и др. В январе 1988 г. гостями Института этнографии АН СССР в Москве и Ленинграде были зам. директора Института по изучению национальностей АОН КНР Хао Шиюань и руководящие сотрудники этого института Мандурту, Тан Чжэнфан и Ян Цзингу⁹³. Плодотворными были беседы в Ленинграде с проф. Цай Мэйбяо, руководителем Китайской ассоциации по изучению истории монголов, проф. Ду Жофу, специалистом по генетике человека. С 1986 г. на стажировке в нашей стране побывали специалист по истории первобытного общества Цай Цзюньшэн, исследователь этнокультурных связей Центральной и Средней Азии Цинь Вэйси и др., в Ленинграде проходит аспирантскую подготовку Хэ Гоань.

Получили новое развитие и становятся более регулярными личные контакты между китайскими и советскими учеными (обмен литературой, информацией о научной работе и т. д.).

В последние годы в Китае многократно побывали известные советские синологи Е. И. Кычанов и чл.-корр. АН СССР Б. Л. Рифтин, специалисты по социолингвистике М. В. Софронов и Е. В. Пузицкий, по монголоведению Е. А. Кузьменков и др. В октябре 1988 г. — мае 1989 г. на кафедре фольклористики Пекинского педагогического университета проходил стажировку этнограф В. В. Малявин. В марте 1989 г. он принял участие во II Конференции по изучению китайской нации в Шаньтоу.

В июле 1987 г. зам. директора Института этнографии АН СССР, руководитель Ленинградской части института проф. Р. Ф. Итс успешно совершил двухнедельную поездку в КНР, побывал в Пекине и Шанхае. Он посетил этнографические научно-исследовательские и учебные центры в Пекине, выступил в них с лекциями. Состоялся плодотворный обмен мнениями с китайскими коллегами по развитию контактов в научно-исследовательской и музейной работе⁹⁴.

В октябре 1989 г. по приглашению Этнографического общества Китая в его IV конференции приняли участие и выступили с докладами М. В. Крюков и А. М. Решетов. На встречах с преподавателями и аспирантами факультета этнографии Центрального института национальностей они рассказали об основных направлениях работы советских этнографов. С сентября 1989 г. на стажировке в Китае находятся советские синологи К. Б. Кепинг, Л. Н. Меньшиков, А. С. Мартынов, Ю. Л. Кроль, Э. С. Стулова и др. Все это в совокупности говорит о том, что в настоящее время расширяются связи между советским и китайскими этнографами.

КНР и СССР — две великие многонациональные социалистические державы. Этнографы обоих государств придерживаются марксистско-ленинской методологии как общетеоретической основы науки. Они решают и в теории, и в практике весьма сходные задачи. Новую главу в истории советско-китайских отношений открыл визит в мае 1989 г. в Китай Председателя Верховного Совета СССР, Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева, нормализации отношений между нашими государствами и партиями. Недавно в Москве состоялось подписание Соглашения о научном сотрудничестве между АОН КНР и АН СССР на ближайший период⁹⁵. Все это создает благоприятные условия и открывает широкие перспективы для сотрудничества между китайскими и советскими этнографами.

¹ Подробнее см.: *Скачков П. Е.* Очерки истории русского Китаеведения. М., 1977; *Решетов А. М.* Этнография в кругу научных интересов В. М. Алексеева // Традиционная культура Китая. М., 1983. С. 81—91.

² *Решетов А. М.* История формирования коллекций и изучения народов зарубежной Азии МАЭ // Собрания Музея антропологии и этнографии АН СССР. К 100-летию образования первого академического этнографического центра. Сб. МАЭ. Т. XXXV. Л., 1980. С. 102—104.

³ *Вишнякова-Акимова В. В.* Два года в восставшем Китае. 1925—1927. Воспоминания. 2-е изд. Л., 1980. С. 36.

⁴ Подробнее см.: *Никифоров В. Н.* Советские историки о проблемах Китая. М., 1970; *Вишнякова-Акимова В. В.* Указ. раб. С. 37—41; *Решетов А. М.* История формирования... С. 104.

⁵ Для примера укажем следующие работы: *Токарев С. А.* Родовой строй в Китае (Чжунго цы шицзу чжиду). М., 1928 (на кит. яз.); *Volin M., Jolk G.* The Peasant Movement in Kwangtung [Materialis on the Agrarian Problem in China]. Preface by M. Borodin. Pt. I—II. Canton, 1927.

⁶ Подробнее о С. М. Широкогоре см.: *Решетов А. М.* Сергей Михайлович Широкогор, его жизнь и труды (К 100-летию со дня рождения) // Тез. докл. науч. сессии «Полевые исследования ГМЭ народов СССР 1985—1987 гг.». Л., 1989.

⁷ Так, в 1985 г. в Хух-Хото в переводе У Ючана, Мэн Кэ и Чжао Фусина была издана на китайском языке монография С. М. Широкогорова «Социальная организация северных тунгусов».

⁸ *Фэй Сяотун.* 50 лет моей социологической работы. Пекин, 1985. С. 159—160 (на кит. яз.).

⁹ Журнал «Вестник Маньчжурии» издавался Управлением КВЖД под редакцией Экономического бюро в 1925—1933 гг.

¹⁰ Список их работ см.: *Скачков П. Е.* Библиография Китая. М., 1960.

¹¹ *Рифтин Б. Л.* Современная китайская фольклористика // Сов. этнография (далее — СЭ) 1960. № 1. С. 45.

¹² *Рифтин Б. Л.* Указ. раб. С. 46—48.

¹³ *Левин М. Г.* Этнография (Шэмма ши миньцзусюе). Пекин, 1958. С. 24. Статья была опубликована отдельным изданием в специальной серии, которая была призвана ознакомить китайского читателя со статьями БСЭ.

¹⁴ *Ши Чжэнги.* Некоторые вопросы развития этнографии в Китае // Этнографические исследования {Миньцзусюе яньцзю}. I. 1981. С. 176.

¹⁵ *Крюков М. В.* Старейший китайский этнограф Ян Кунь о проблемах истории и теории этнографической науки // СЭ. 1986. № 6. С. 143.

¹⁶ Еще до поездки в Китай проф. Г. В. Ефимов выступил с докладом на эту тему на научной конференции ЛГУ. См.: *Ефимов Г. В.* К вопросу об образовании китайской нации // Вопр. истории. 1953. № 10. С. 65—78.

¹⁷ Сборник материалов обсуждения вопроса об образовании ханьской нации (Ханьминьцзу синчэн взньти таолунь цзи). Пекин, 1957. Опубликованная в этом сборнике статья Ян Цзэцзюня, как отмечает сам автор, написана под влиянием дискуссии с проф. Г. В. Ефимовым.

¹⁸ К итогам этнографического совещания 1956 года // СЭ. 1956. № 3. С. 3.

¹⁹ Этнографическое совещание 1956 года // СЭ. 1956. № 3. С. 123.

²⁰ *Линь Яохуа.* Некоторые насущные проблемы, стоящие перед китайскими этнографами в связи с разрешением национального вопроса в Китайской Народной Республике // СЭ. 1956. № 3. С. 79—91.

²¹ Там же. С. 191.

²² Этнографическое совещание 1956 года. С. 128.

²³ *Линь Яохуа.* Успехи советской этнографии (Сулянь миньцзусюэ ды чэньцзу) // Научный вестник (Кэсюе тунбао). 1956. № 8. С. 72—77.

²⁴ *Фэй Сяотун, Линь Яохуа.* Предстоящие задачи китайской этнографии (Чжунго миньцзусюэ данжэнь ды жэньу). Пекин, 1957. С. 33 (на кит. яз.).

²⁵ *Фэй Сяотун, Линь Яохуа.* Некоторые задачи, которые современная работа среди национальностей ставит перед этнографией (Данчэнь миньцзу гуңцзо тигэй миньцзусюэ ды цизгэ жэньу) // Научный вестник (Кэсюе тунбао). 1956. № 8. С. 1—17 (на кит. яз.).

²⁶ *Чебоксаров Н. Н.* Задачи этнографии и основные этапы ее развития // Журнал переводов по национальному вопросу (Миньцзу взньти ицун). Пекин, 1957. № 4—5; *его же.* Древнее расселение человечества и его расовая дифференциация // Там же. 1957. № 6—7; *его же.* О задачах и методах полевых этнографических исследований // Там же. 1957. № 8; *его же.* Этнические и хозяйственно-культурные группы человечества // Там же. 1957. № 8—9; *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы СССР // Там же. 1958. № 3; *их же.* К вопросу об историко-этнографической классификации построек и поселений // Там же. 1958. № 2; *их же.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // Там же. 1958. № 2 (на кит. яз.).

²⁷ Подробнее см.: *Чебоксарова И. А., Чебоксаров Н. Н.* Полевые этнографические работы в Китайской Народной Республике (1957—1958) // СЭ. 1959. № 5. С. 123—139.

²⁸ *Чебоксаров Н. Н.* Основные этапы развития этнографии в Китае // СЭ. 1959. № 6. С. 143.

²⁹ К сожалению, из такого постоянного общения вскоре были исключены такие выдающиеся ученые, как профессора Фэй Сяотун, У Вэньцзао, Ян Чэнчжи, которые были изолированы от общества как «буржуазные правые элементы». См.: *Чебоксаров Н. Н.* Основные этапы развития этнографии в Китае. С. 144—148.

³⁰ *Линь Яохуа, Чебоксаров Н. Н.* Хозяйственно-культурные типы Китая // Сборник статей по исследованию национальностей (Миньцзу яньцзю луньвэнь цзи). Пекин, 1984. С. 10—48 (на

лит. яз.). Первые эта статья была опубликована в «Трудах Института этнографии АН СССР» Г. 73. Восточноазиатский этнографический сборник. Л.; М., 1961. С. 5—46. В 1965—1967 гг. она была опубликована на японском языке. Познакомившись впервые со статьей в печатном виде в японском переводе в 1981 г., проф. Линь Яохуа для современного китайского издания сделал некоторые изменения и дополнения.

³¹ У Жука и Чебоксаров Н. Н. О непрерывности развития физического типа, хозяйственной деятельности и культуры людей древнего каменного века на территории Китая // СЭ. 195. № 4. С. 3—25; Шэнь Цзяцзюй. Научная конференция о предмете и задачах этнографии в Центральном институте национальностей // Исследования истории (Лишии Яньцзю). 1957. № 4. С. 93—9 (на кит. яз.).

³² Чебоксаров Н. Н. Основные этапы развития этнографий в Китае... С. 144.

³³ Ян Кунь. Что такое этнография (Шэмма ши миньцзусюе) // Этнос и этнография (Миньцзюй миньцзусюе). Чэнду, 1983. С. 45.

³⁴ Чебоксаров Н. Н. Основные этапы... С. 139.

³⁵ Подробнее о трудах Г. П. Сердюченко, изданных в Китае, см.: Список основных научных работ доктора филологических наук Г. П. Сердюченко (К 60-летию со дня рождения) // Народы Азии и Африки. 1964. № 2. С. 230.

³⁶ Подробнее см.: Тенишев Э. Р. Отчет о поездке к уйгурам, сalaraм и сарыг-югурам // Изв. АН СССР. Отд. лит. и яз. АН СССР. Т. 20. Вып. 2. М., 1961. С. 180—184.

³⁷ Вернувшись в Советский Союз, Э. Р. Тенишев написал ряд работ по этнографии народов Китая для журнала «Советская этнография», сотрудничал в подготовке тома «Народы Восточной Азии» (М.: Л., 1965), участвовал в работе VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук в Москве в 1964 г.

³⁸ См., например, Фэн Цзяшэн, Тенишев Э. Р. Три новых уйгурских документа из Турфана. Проблемы востоковедения. 1960. № 3. С. 141—149.

³⁹ См. Милибанд С. Д. Биобиблиографический словарь советских востоковедов. М., 1975. С. 54.

⁴⁰ Фу Маоцзи. О языках национальных меньшинств Китайской Народной Республики. Материалы Первой Всесоюзной конференции востоковедов в Ташкенте 4—11 июня 1957. Ташкент, 1958. С. 1038—1041.

⁴¹ Пахалина Т. Н. Сарыкольский язык. М., 1966; *ее же*. Сарыкольско-русский словарь. М., 1971. См. также Чань Вэй. Краткий обзор исследований языков алтайской группы в Китае, Сов. тюркология. № 2. Баку, 1988. С. 128.

⁴² Об этногеографии как научной дисциплине подробнее см.: Брук С. И., Казлов В. И., Левин М. Г. О предмете и задачах этногеографии // СЭ. 1963. № 1. С. 11—25; Андрианов Б. И., Брук С. И., Козлов В. И. Этническая география и ее место в системе этнографических и географических наук // Проблемы этнической географии и картографии. М., 1978. С. 7—13.

⁴³ Об Э. М. Мурзаеве см.: Милибанд С. Д. Указ. раб. С. 371; Юй Цян. Разгадывания тайн пустынь // Дружба. № 7. Пекин, 1960. С. 34.

⁴⁴ Подробнее см.: Мурзаев Э. М. Синьцзянская комплексная экспедиция // Природа. 1958. № 6. С. 102—103.

⁴⁵ Мурзаев Э. М. Монгольская Народная Республика. Физико-географическое описание (Мэнгу жэньминь гунхэго. Цзыжань дили). Пекин, 1958; *его же*. Средняя Азия (Чжун ясия). Пекин, 1959; *его же*. Северо-Восточный Китай (Чжунго ды дунбэй). Пекин, 1959 (на кит. яз.).

⁴⁶ Подробнее см.: Стратанович Г. Г. Поездка в Китайскую Народную Республику // СЭ. 1958. № 2. С. 106—121.

⁴⁷ Терлецкий П. Е. О новом методе этнического картографирования (К вопросу о составлении Этнической карты мира) // СЭ. 1953. № 1. С. 27—37.

⁴⁸ Подробнее см.: Гловацкий Г. А. Поездка в Китайскую Народную Республику // СЭ. 1958. № 5. С. 164—167.

⁴⁹ Исследовательская работа по национальностям в Китайской Народной Республике // СЭ. 1959. № 1. С. 136; Исследование национальностей (Миньцзю яньцзю). 1958. № 2. С. 42 (на кит. яз.).

⁵⁰ По итогам своей поездки проф. Фэн Цзяшэн опубликовал отчет См.: Фэн Цзяшэн. Китайско-советское сотрудничество в изучении народов (Миньцзю яньцзю фанмань ды чжунхэцзю) // Исследование национальностей (Миньцзю яньцзю). 1958. № 2. С. 29—88 (на кит. яз.).

⁵¹ Фу Маоцзи. О языках национальных меньшинств Китайской Народной Республики. Материалы Первой Всесоюзной научной конференции востоковедов в Ташкенте 4—11 июня 1957. Ташкент, 1958. С. 1038—1041.

⁵² Подробнее об этом см.: Цзинь Тяньмин. О моей работе в Советском Союзе // СЭ. 1958. С. 167—171.

⁵³ Цзинь Тяньмин. Указ. раб. С. 171.

⁵⁴ См. Потапов Л. П. и др. Обсуждение в СССР вопросов патриархально-феодалных отношений у кочевых народов (Сулянь гуаньюй юму миньцзю цзунфа фынцзянь гуаньси вэньти ды талунь). Пекин, 1957 (на кит. яз.).

⁵⁵ История изучения советской этнографии (Сулянь миньцзусюе яньцзю ши). Пекин, 1957 (на кит. яз.).

⁵⁶ Вопросы классификации тюркских языков (Туцуюей фэньлэй вэньти). Пекин, 1958 (на кит. яз.); Кочетов А. Н. Происхождение буддизма (Фоцзю ды цюань). Пекин, 1960 (на кит. яз.). Первоначально: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М., 1957. № 1. С. 232—237.

⁵⁷ Крюков М. В. Этнографические исследования в КНР. М., 1986. С. 6.

⁵⁸ Никольский В. К. Юаньши шэхуй ши. Шанхай, 1952.

⁵⁹ Косвен М. О. Юаньши вэньхуа ши ган. Пекин, 1955; Пекин, 1962.

- ⁶⁰ Толстов С. П. Сулянь миньцзусюе ды фачжань. Пекин, 1956.
- ⁶¹ Вэй дигчжоу фуу ды инмэй миньцзусюе. Пекин, 1956.
- ⁶² Брук С. И. Дицю шан ды цзюйминь. Пекин, 1962.
- ⁶³ Фэйчжау гэцзу жэньминь. Пекин, 1960.
- ⁶⁴ Мэйчжоу индиань жэнь. Пекин, 1960.
- ⁶⁵ Золотаревская И. А. Сулянь кэсюеюань миньцзусюе яньцзюсю 1957 нянь гунцзо цинкуан // Исследование национальностей. 1958. № 1. С. 42—44.
- ⁶⁶ Стратанович Г. Г. Поездка в Китайскую Народную Республику... С. 121.
- ⁶⁷ Исследовательская работа по национальностям в Китайской Народной Республике // СЭ. 1959. № 1. С. 134—136.
- ⁶⁸ Линь Яохуа. Некоторые насущные проблемы... С. 80; Фэй Сяотун, Линь Яохуа. Текущие задачи китайской этнографии (Чжунго миньцзусюе данцянь ды жэньу). Пекин, 1957. С. 4—5 (на кит. яз.); Чебоксаров Н. Н. Основные этапы развития этнографии в Китае // СЭ. 1959. № 6. С. 123.
- ⁶⁹ Ян Кунь. Этнос и этнография. Чэнду, 1983. С. 165.
- ⁷⁰ Сборник статей-переводов по этнографии (Миньцзусюе инвэнь цзи). Пекин, 1987 (на кит. яз.).
- ⁷¹ Чудодеев Ю. В. Историческая наука в КНР (первая половина 80-х годов) // Народы Азии и Африки. 1988. № 4. С. 118.
- ⁷² Ян Кунь. Очерки этнографии (Миньцзусюе). Пекин, 1984. С. 128—140 (на кит. яз.).
- ⁷³ Ли Шаоцин. Этнография (Миньцзусюе). Чэнду, 1986. С. 40—44 (на кит. яз.).
- ⁷⁴ Этнографические исследования (Миньцзусюе яньцзю). Вып. 8. Пекин, 1986. С. 61—79 (на кит. яз.).
- ⁷⁵ Исследование национальностей (Миньцзу яньцзю). 1987. № 3.
- ⁷⁶ Вестник изучения национальностей (Миньцзу яньцзю тунтай). 1987. № 2.
- ⁷⁷ См. вышеуказанные работы Ли Ифу. Информация о дискуссии была напечатана Хэ Гоанем: Миньцзу лилунь яньцзю тунсюнь (Вестник по исследованию теории этноса), 1986. № 4.
- ⁷⁸ Латин мэйчжоу гэцзу жэньминь. Пекин, 1980.
- ⁷⁹ Аодалия хэ даянчжоу гэцзу жэньминь. Пекин, 1980.
- ⁸⁰ Дуньда наньбу миньцзу ши. Чэнду, 1981.
- ⁸¹ Вайго миньцзусюе ши. Пекин, 1983.
- ⁸² Хуньбинь хэ цзятин ды цюань. Пекин, 1983.
- ⁸³ Юаньши шэхуй ши. Куньмин, 1985.
- ⁸⁴ Миньцзу юй миньцзусюе. Хух-Хото, 1985.
- ⁸⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 493. О взглядах китайских ученых по теоретическим вопросам этнической типологии подробнее см.: Крюков М. В. Китайские ученые о проблемах теории этноса // СЭ. 1984. № 6. С. 144—151.
- ⁸⁶ Линь Яохуа. К вопросу о периодизации первобытного общества (Юаньши шэхуй ши фэньци инвэньти) // Этнографические исследования (Миньцзусюе яньцзю). Пекин, 1985. С. 227—256; а также: История первобытного общества (Юаньши шэхуй ши) / Отв. ред. Линь Яохуа. Пекин, 1984 (на кит. яз.).
- ⁸⁷ Ян Кунь. О периодизации первобытного общества // Этнос и этнография. Чэнду, 1983. С. 324—341 (на кит. яз.); его же. История развития первобытного общества (Юаньши шэхуй фачжань ши). Пекин, 1986 (на кит. яз.).
- ⁸⁸ Большая китайская энциклопедия (Чжунго дабайкэ цюаньшу). Том «Народы» (Миньцзу). Пекин; Шанхай, 1986. С. 484—485 (на кит. яз.).
- ⁸⁹ Исследование национальностей (Миньцзу яньцзю). 1987. № 4. С. 12—17; там же. 1989. № 2. С. 8—11 (на кит. яз.).
- ⁹⁰ Стратанович Г. Г. Поездка в Китайскую Народную Республику... С. 121.
- ⁹¹ В октябре 1989 г. состоится очередная конференция Китайского этнографического общества.
- ⁹² Ян Кунь. Очерки этнографии. Пекин, 1984. С. 138—140.
- ⁹³ К сожалению, в научной печати не публикуются отчеты ученых об итогах поездок.
- ⁹⁴ Подробнее см.: Итс Р. Ф. О советской этнографии (Гуаньюй сулянь ды миньцзусюе) // Сборник переводов о народах (Миньцзу ицун). 1987. № 6. С. 71—74 (на кит. яз.).
- ⁹⁵ Правда. 1989. 4 июня.

© 1990 г.

В. И. Козлов

ПУТИ ОКОЛОЭТНИЧЕСКОЙ ПАССИОНАРНОСТИ

(О концепции этноса и этногенеза,
предложенной Л. Н. Гумилевым)

Немного истории и о правилах дискуссии. Важной особенностью советской этнографической науки в последние десятилетия было усиление внимания к анализу огромного накопленного фактического материала по народам Советского Союза и всего мира, переход от трудов описательного типа к обобщающим, разработка теории этноса и этнических процессов. Результатом такого перехода явилась добрая сотня статей и десятков монографий; видное место среди последних занимает книга Ю. В. Бромлея «Очерки теории этноса»¹ с обстоятельной библиографией, к которой можно адресовать интересующегося читателя. Разработка теории этноса еще не завершена, по отдельным относящимся к ней вопросам, например по историческим типам этнических общностей, еще продолжают горячие споры². Но если не принимать во внимание весьма оригинальные взгляды некоторых философов³, то нетрудно заметить, что дискуссии в этой области ведутся если не единомышленниками (такого в настоящей науке обычно не бывает), то людьми,двигающимися к познанию истины, так сказать, примерно в одном направлении, что в значительной степени обусловлено признанием ими социальной сущности этноса.

Однако в то же самое время в стороне от основной массы этнографов (и шире — обществоведов) шла разработка своеобразной концепции этноса как биолого-географического феномена, возникшего под воздействием мутационных по своей природе «пассионарных» сил. Автором ее является историк Л. Н. Гумилев, известный ранее главным образом своими трудами по средневековым кочевым народам Евразии (хазарам, гуннам и др.). В конце 1960-х — начале 1970-х годов он изложил эту концепцию в ряде статей, опубликованных в журналах естественногеографического профиля и, потому, вероятно, не привлечших пристального внимания большинства гуманитариев⁴. Все же обобщающая статья Л. Н. Гумилева по концепции этногенеза подверглась обсуждению⁵, а общий критический анализ всех его статей был дан мною в обзор «О биолого-географической концепции этнической истории»⁶: Насколько можно понять, какого-то воздействия на самого Л. Н. Гумилева такая критика 1970-х годов⁷ не оказала, и к 1979 г. он представил уже сводный трактат «Этногенез и биосфера Земли», рукопись которого была депонирована во ВНИИТИ. Этнографы и другие обществоведы на это событие должным образом не отреагировали; в журнале «Советская этнография», например, на трактат Гумилева не было даже рецензии, а между тем изложенные в нем ошибочные идеи находили своих сторонников. Весьма показательна в этом отношении статья Ю. М. Бородея «Этнические контакты и окружающая среда»⁸, в которой тот, основываясь на взглядах Л. Н. Гумилева, стал развивая расистско-националистические идеи о вреде этнокультурных контактов (особенно межэтнических браков). Такие идеи были встречены с осуждением⁹, и то и другое ограничилось опять-таки рамками естественнонаучного журнала, вероятно, осталось неизвестным большинству этнографов. Как ни странно, и

аже Ю. В. Бромлей, активно разрабатывавший в то время теорию этноса, не пожелал вступать в обстоятельный диспут с Л. Н. Гумилевым и ограничился критикой его отдельных положений. Должен сказать, что ряд немаловажных высказываний Ю. В. Бромлея оказался внешне аналогичным положениям Л. Н. Гумилева (например, трехступенчатая «иерархия» этнических общностей: Л. Н. Гумилева — субэтнос — этнос — суперэтнос, у Ю. В. Бромлея — субэтнос — этнос — метаэтнос и т. п.). Такие совпадения если не по содержанию, то по крайней мере по «форме» дали основание географу К. П. Иванову выступить со статьей о том, что в советской науке реально существует лишь два «учение об этносе», основателем которого будто бы является Л. Н. Гумилев¹⁰. Это утверждение и попытка К. П. Иванова совместить социальную и по сути биологическую трактовки этноса получили опровержение¹¹, но оно казалось недостаточным; кроме того, будучи опубликованным в географическом журнале, оно вновь было адресовано не столько этнографам, сколько географам, среди которых идеи Л. Н. Гумилева пользовались популярностью.

После 1986 г. ситуация сильно изменилась в пользу Л. Н. Гумилева, статьи которого стали публиковаться в самых различных журналах, в том числе литературно-художественного профиля; более того, он получил возможность аскакивать о своей концепции этноса и этногенеза даже по телевидению. Причины возросшей популярности Л. Н. Гумилева в настоящей статье не рассматриваются, поскольку этот вопрос к науке прямого отношения не имеет. К сожалению, сам Л. Н. Гумилев, будучи уже давно уважаемым университетским профессором, использовал публицистику отчасти для того, чтобы придать себе ореол давнего «страдальца за науку», несправедливо потерпевшего от критиков-этнографов, особенно якобы от Ю. В. Бромлея¹². В результате тому теперь пришлось уже как был обороняться¹³. Отдельные главы уже упомянутого выше трактата Л. Н. Гумилева об этногенезе и биосфере Земли публиковались в научно-популярных журналах¹⁴, а в 1989 г. Ленинградским университетом он был опубликован целиком в «исправленном и дополненном» виде¹⁵ и стал доступен широкому кругу читателей. В такой ситуации этнографы должны высказаться по концепции Л. Н. Гумилева более обстоятельно, чем раньше.

Прежде чем перейти к критическому анализу монографии Л. Н. Гумилева, должен обратить внимание читателей на его методы дискуссии, о которых Р. Ф. Итс, в своего рода предисловии к данной книге пишет: «Сознаюсь, что чтение увлекательных по манере изложения книг Льва Николаевича Гумилева ... нередко создавало у меня иллюзию чтения некоего научно-фантастического романа, где объективные факты истории соседствуют с блестящими логическими пассажами и даже *домыслами, выстроенными в гипотетические цепи* (курсив мой. — В. К.). Не лишало меня такой иллюзии и чтение представляемого читателю капитального труда „Этногенез и биосфера Земли“, в котором главной концептуальной единице — пассионарному толчку — придано внеземное происхождение и в котором обширность знаний автора вместе с увлеченностью темой нередко порождает парадоксальность выводов, „неакадемическую“ манеру изложения взглядов и своеобразную форму критики оппонентов и *предшественников*» (курсив мой. — В. К. — с. 3).

Сравнение научных монографий с научно-фантастическими романами вряд ли является похвалой, но здесь оно сильно хромает и по причине того, что научная фантастика требует строгой логики развития базовой фантастической идеи, чего нет в трактате «Этногенез и биосфера Земли», содержащем, как будет показано далее, ряд аналогичных построений, здесь более подходит распространенное в США название «свободной фантазии» («fantasy»). Что же касается «своеобразной формы критики оппонентов», то и это выражение нуждается в коррекции. «Своеобразие» этой критики заключается в том, что Л. Н. Гумилев стремится переспорить своих оппонентов, выдергивая из их работ куски фраз и перетолковывая их содержание в удобном для его критики виде¹⁶.

Подчас Л. Н. Гумилев и вовсе обходится без ссылок на критикуемые источники и меня просто оторопь брала, когда я неожиданно узнавал из его книг например, что «предложение В. И. Козлова (какое — не говорится. — В. К. сводится к упразднению этнографии и замене ее демографией с учетом занятой населения. Однако это интереса у нас не будит» (с. 56).

Из числа других примеров «своеобразной критики» Л. Н. Гумилев своих оппонентов уместно привести начало подраздела «Этнос как иллюзия где (со ссылкой на мою книгу «Динамика численности народов». М., 196 С. 56) говорится: «Но, может быть, „этнос“ — просто социальная категория образующаяся при сложении того или иного общества? (Следует ссылка на мою книгу — В. К.) Тогда „этнос“ — величина мнимая, а этнография — бессмысленное время препровождение [?!], так как проще изучать социальные условия [?]. Данная точка зрения ошибочна, что становится очевидным, если спекуляции подменить наблюдением социальных процессов, доступных вдумчивому человеку [!]. Поясним это на реальных примерах... Можно ли сказать про маршалов Франции Мюрата или Ланна, что они баски, а не французы Или про д'Артаньяна, исторического персонажа и героя романа Дюма. Таким примерам несть числа, но все они указывают, что этническая принадлежность, обнаруживаемая в сознании людей, не есть продукт самого сознания» (с. 60). Я, право, мог бы поспорить о том, следует ли считать д'Артаньяна «французом», если сам А. Дюма всячески подчеркивает, что он «гасконец» но дело в том, что на указанной Л. Н. Гумилевым странице моей книги не говорится ни о французах, ни о том, что этнос образуется «при сложении того или иного общества». Там дано краткое определение понятия «этнос» которое теперь, спустя 20 лет, отнюдь не кажется мне совершенным, но оно отражает сущность моего (да и не только моего) понимания этноса и потому его целесообразно привести полностью. Вот оно: «Народ, или этническая общность, — социальный организм, сложившийся на определенной территории из групп людей при условии уже имевшейся у них или достигнутой им по мере развития различных связей (хозяйственных, культурных и др.) общности языка, общих черт культуры и быта, особенностей психического склада а если эти группы резко отличались в расовом отношении, то и значительной метисации их. Основными признаками этнической общности являются: этническое самосознание и самоназвание, язык, территория, особенности культуры, определенная форма социально-территориальной организации или стремление к созданию такой организации. Эта формулировка не отражает, конечно, все многообразие действительности и для своего конкретного применения требует как видно из предыдущих разделов, тех или иных дополнений»¹⁷

И еще одно предварительное замечание. Полемика с самим Л. Н. Гумилевым фанатически отстаивающим свои идеи, уже давно представляется мне малопользуемой, поэтому данная статья обращена не к нему, а к его читателям, особенно тем, кто так или иначе расположен к его концепции, самый же лучший способ добросовестно показать ущербность его идей состоит в том, чтобы изложить их системно его собственными словами в виде цитат из данного «исправленного» издания его книги. Надеюсь, что такое цитирование окажется полезным для тех, кому не удалось прочитать эту книгу и кто знает о концепции Л. Н. Гумилева понаслышке. К этому я и перехожу.

Что такое этнос? Люди, населявшие и населяющие Землю, различаются по расовым (антропологическим), языково-культурным и другим признакам, образуя различные более или менее стойкие сообщества и группировки, в том числе народы, или этносы, которые являются основным объектом рассуждений Л. Н. Гумилева. Поэтому первое, что надлежит установить при критическом анализе концепции Л. Н. Гумилева, это, конечно, понимание им сущности этноса. Однако при внимательном чтении его монографии нетрудно заключить, что никакого четкого понятия «этноса» у Л. Н. Гумилева нет и в разных

книги содержит в чем-то различные идеи об этносе. Приведу основные высказывания по порядку страниц.

«...Если найдется привередливый рецензент, который потребует дать в начале книги четкое определение понятия „этнос“, то можно сказать так: этнос — феномен биосферы, или системная целостность дискретного типа, работающая на геохимической энергии живого вещества, в согласии с принципом второго закона термодинамики (закон энтропии. — В. К.), что подтверждается диахронической хронологией исторических событий. Если этого достаточно для понимания, то можно не читать книжку дальше [!]» (с. 15).

«Каждый человек одновременно — член социума и член этноса, а это далеко не одно и то же. Равным образом этнология как наука требует определения. Скажем пока так, что этнология — наука об импульсах поведения этнических коллективов, подобная этологии, науке о поведении животных» (с. 18).

«Этносы — явление, лежащее на границе биосферы и социосферы и имеющее весьма специальное назначение [?] в строении биосферы Земли» (с. 24).

«Этнос, тот или иной, как, например, язык, — явление не социальное, потому что он может существовать в нескольких формациях» (с. 35).

«Этнос — специфическая форма существования вида *Homo sapiens*, а этногенез — локальный вариант внутривидового формообразования, определяющийся сочетанием исторического и хрономического (ландшафтного) факторов» (с. 35—36).

«Греческое слово „этнос“ имеет в словаре много значений, из которых мы выбрали одно: „вид, порода“, подразумевается людей... Это свойство вида *Homo sapiens* группироваться так, чтобы можно было противопоставить себя „своих“ (иногда близких, а часто — довольно далеких [?]) всему остальному миру» (с. 41). Отмечу, что в качестве примера группировок людей Л. Н. Гумилев здесь приводит «православных» и «нехристей» (включая католиков), что к этносам не относится.

«Итак, смены социальных состояний подобны (хотя и не идентичны) сменам природных состояний: они обратимы и требуют для перехода из одного в другое дополнительной энергии. Но таков ли этнос? Можно ли, сделав усилие, сменить свою этническую принадлежность? Видимо, нет! Но уже это одно показывает, что этнос не состояние (тем более гражданское), а процесс [?]» (с. 72).

«Нет ни одного реального признака для определения этноса, применимого ко всем известным нам случаям. Язык, происхождение, обычаи, материальная культура, идеология [?] иногда являются определяющими моментами, а иногда — нет. Вынести за скобки мы можем только одно — признание каждой особью: „Мы-то такие, а все прочие — другие“» (с. 94).

«Итак, этнос — не зоологическая популяция, а системное явление (в чем суть его „системности“ — неясно. — В. К.), свойственное только человеку и проявляющее себя через социальные формы, в каждом случае оригинальные, ибо хозяйство страны всегда связано с кормящим [?] ландшафтом, уровнем развития техники и характером производственных отношений» (с. 218).

Л. Н. Гумилев отмечает сходство стайных или стадных форм существования высших млекопитающих с «элементарными этносами», но стаи, по его словам, распадаются, как только самец-вожак ослабевает и теряет влияние на своих детей. Этнос же вырастает из консорции, т. е. группы людей, объединенных общей судьбой. Если это одни мужчины [?!], то они добывают жен на стороне и семейные отношения возникают во втором, третьем [?] поколении. Семейные связи закрепляют возникающий этнос, но они не обязательны, ибо наблюдаются случаи широкой экзогамии [?], особенно ясные при комплектовании гаремов [?]» (с. 218).

«Поскольку в основе этнической общности лежит биофизическое явление (далее, по Л. Н. Гумилеву, также „этническое поле“. — В. К.), то считать

его производным от социальных, экономических, лингвистических, идеологических и т. п. факторов нелепо» (с. 295).

«Исходя из нашего тезиса о природе этноса как системы, порождаемой взрывом пассионарности, мы имеем право определить этнос как явление энергетическое» (с. 313).

«Тип движения в этносах — колебание, развитие — инерционно и дискретно, устойчивость обеспечивается системными связями, а неповторимость и творчество — эффектом биохимической энергии живого вещества — пассионарностью, преломленной психикой как на индивидуальном, так и на популяционном уровне».

Такова, по нашему мнению, дефиниция понятия „этнос“» (с. 325).

Из приведенных цитат можно определенно понять, что для Л. Н. Гумилева этнос — это не социальная, а какая-то другая категория, что это не «состояние», а «процесс», что это некий «коллектив особей», представляющий собой «системное» и «биофизическое явление», работающее на «биохимической энергии живого вещества», что это «группа людей, объединенных общей судьбой», могущая образоваться из «одних мужчин» (например, из какой-то банды, о чем речь пойдет далее), «семейные отношения» у которых «возникают в третьем поколении» (как может появиться это поколение без предварительных «семейных отношений» во втором поколении, остается лишь гадать). Вместе с тем уместно пояснить, что именно обозначает Л. Н. Гумилев ставший недавно очень модным термином «система». Начиная раздел «Этнос как система», он пишет: «Общеизвестный пример социальной системы — это семья живущая в одном доме. Элементы системы: члены семьи и предметы их обихода, в том числе муж, жена, теща, сын, дочь, дом, колодец, кошка. Они составляют семью до тех пор, пока супруги не разведутся, дети не отколются, начав зарабатывать сами, теща не разругается с зятем, колодец не зацветет и кошка не заведет котят на чердаке...» (с. 99). Перед нами типичный пример того, как значимые системообразующие факторы, прежде всего союз супругов приравняются к малозначимым — вроде ругани с тещей или даже к незначимым — вроде временного ухода кошки на чердак. Правда, «развивая» свою мысль, Л. Н. Гумилев пишет, что «если умрет теща, будет перестроен дом, сбежит кошка, уйдет любящий сын, семья сохранится, несмотря на перемены в числе элементов», но боюсь, что от такой сумбурной «логики» читатели могут совершенно забыть, что речь идет об этносах, нередко представляемых многомиллионными народами, например французами или украинцами.

Но повременим пока с выводами и ознакомимся с тем, как Л. Н. Гумилев понимает сущность «этногенеза», с надеждой, что невразумительная по сути «этноса» окажется после этого более понятной.

Странный этногенез. Начну с того, что под «этногенезом» в этнографической науке, как известно, понимается происхождение тех или иных этносов (от греч. genesis — «происхождение»), реже — начальный период этнической истории. Л. Н. Гумилев, как будет видно из дальнейшего, понимает под «этногенезом» всю этническую историю — от «рождения» этноса до его «гибели», что во многих местах затрудняет понимание смысла его высказываний теми, кто не посвящен в такую трактовку термина. Перейду к цитатам.

«Разные народы возникли в разные исторические эпохи и имели разные исторические судьбы, которые оставляли следы столь же неизгладимы, как и личные биографии, которые формируют характер отдельных людей. Конечно, на этносы влияет географическая среда... Традиции, унаследованные от предков, играют свою роль, привычная вражда или дружба с соседями (этническим окружением) — свою, культурные воздействия, религия — имеют свое значение, но кроме всего этого есть закон развития, относящийся к этносам как к любым явлениям природы (курсив мой. — В. К). Проявление его в многообразных процессах возникновения и исчезновения народов мы называем этногенезом» (с. 27).

«Создание же этноса и его развитие, т. е. этногенез, — это как бы подключение

тока к остановившемуся мотору [?] после чего он снова начинает работать» (с. 163).

«Этногенез — процесс природный, следовательно, независимый от ситуации, сложившейся в результате становления культуры [!]. Он может начаться в любой момент, и если на его пути оказывается преграда из действующей культурной целостности, он ее сломает или об нее разобьется» (с. 164).

«...Этногенез — это процесс, проявляющийся в работе (в физическом смысле). Совершаются походы, строятся храмы и мосты, реконструируются ландшафты, покоряются несогласные внутри и вне создающейся системы. А для совершения работы нужна энергия, самая обычная, измеряемая килограмметрами или калориями. Считать же, что сознание, пусть даже этническое, может быть генератором энергии, — это значит допускать реальность телекинеза, что уместно только в фантастике.

Поясняю. Каменные блоки на вершину пирамиды были подняты не этническим самосознанием, а мускульной силой египтян, по принципу „раз-два — взяли“» (с. 164).

«Далеко не всякая территория может оказаться месторазвитием. Так, на пространстве Евразии, на всей полосе сплошных лесов — тайги от Онежского озера до Охотского моря, не возникло ни одного народа, ни одной культуры. Все, что там есть или было, принесено с юга или с севера. Чистая, сплошная степь тоже не дает возможности развития...

Подлинными месторазвитиями являются территории сочетания двух и более ландшафтов. Это положение верно не только для Евразии, но и для всего земного шара. Основные процессы этногенеза в Евразии возникали: а) в восточной части — при сочетании горного и степного ландшафтов; б) в западной — лесного и лугового (поляны в Волго-Окском междуречье); с) в южной — степного и оазисного [?] (Крым, Средняя Азия); d) на севере — лесотундра и тундра» (с. 181—182).

«Теперь мы можем сформулировать вывод из предложенного анализа: монотонный ландшафтный ареал стабилизирует обитающие в нем этносы, разнородный — стимулирует изменения, ведущие к появлению новых этнических образований» (с. 186).

«Если бы этносы были социальными категориями, то они возникали бы в сходных социальных условиях. А на самом деле ... пусковые моменты этногенезов там, где можно их проследить на строгом фактическом материале, совпадают по времени и располагаются в регионах, вытянутых либо по меридианам, либо по параллелям, либо под углом к ним, но всегда как сплошная полоса. И вне зависимости от характера ландшафта и занятий населения на такой полосе в определенную эпоху внезапно начинается происходить этническая перестройка — сложение новых этносов из субстратов, т. е. этносов старых. Последние при этом ломаются и разваливаются, а новые развиваются весьма активно... Как будто кто-то хлещет плетью шар земной а к рубцу приливает кровь и он воспаляется» (с. 207).

«...Ставя проблему первичного возникновения этнической целостности из особей (людей) смешанного происхождения, разного уровня культуры и различных особенностей, мы вправе спросить себя: а что их влечет друг к другу? Очевидно, что признак сознательного расчета и стремления к выгоде отсутствует, так как первое поколение сталкивается с огромными трудностями — необходимостью сломить устоявшиеся взаимоотношения, чтобы на их месте установить новые, отвечающие их запросам. Также не подходит принцип социальной близости, так как новый этнос уничтожает институты старого... Уместнее применить другой принцип — комплементарности, связанный с подсознательной взаимной симпатией особей...

Итак, рождению любой этнической традиции и сопряженного с ней социального института [?] предшествует зародыш — объединение некоторого числа людей, симпатичных друг другу. Начав действовать, они вступают в историче-

ский процесс, сцементированные избранными ими целью и исторической судьбой. Во что бы ни вылилась их судьба, она — „условие, без которого нельзя“. Такая группа людей может стать пиратской бандой флибустьеров [!], религиозной сектой мормонов, орденом тамплиеров, буддийской общиной монахов, школой импрессионистов и т. п.» (с. 223—224).

«Принцип комплементарности не относится к числу социальных явлений. Он наблюдается у диких животных, а у домашних известен каждому как позитивной (привязанность собаки или лошади к хозяину), так и в негативных [?] формах» (с. 225).

«...Формирование нового этноса всегда связано с наличием у некоторой индивидов необоримого внутреннего стремления к целенаправленной деятельности, всегда связанной с изменением окружения, общественного или природного, причем достижение намеченной цели, часто иллюзорной [?] или губительной для самого субъекта, представляется ему ценнее даже собственной жизни» (с. 252). Для обозначения такого импульса или генетического признака Л. Н. Гумилев здесь же предлагает термин «пассионарность» (с. 253).

«...Пассионарность — это способность и стремление к изменению окружения или, переводя на язык физики, к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Импульс пассионарности бывает столь силен, что носители этого признака — пассионарии не могут заставить себя рассчитать последствия своих поступков [?!]. Это очень важное обстоятельство, укывающее, что пассионарность — атрибут не сознания, а подсознания, важный принцип, выражающийся в специфике конституции нервной деятельности. Степени пассионарности различны, но для того, чтобы она имела видимые и фиксируемые историей проявления, необходимо, чтобы пассионариев было много, т. е. э это признак не только индивидуальный, но и популяционный» (с. 257—258).

«Итак, любой этногенез — это более или менее интенсивная утрата [пассионарности системой, иными словами гибель пассионариев и их генотипа. Особенно это проявляется во время тяжелых войн, ибо пассионарные воины по большей части погибают молодыми, не использовав полностью возможности по передаче своих качеств потомству» (с. 271).

«Как ни велика роль пассионариев в этногенезе, число их в составе этноса всегда ничтожно» — с. 273 (подавляющее большинство людей, по Л. Н. Гумилеву, — «нормальные особи» — там же).

«Наконец, в составе этносов почти всегда присутствует категория людей с „отрицательной пассионарностью“» (с. 275) (по Л. Н. Гумилеву, это «субпассионарии» — «бродяги», «бродяги-солдаты» и «вырожденцы»):

«Но если пассионарии могут проявить себя без субпассионариев, то те без пассионариев — ничто. Они способны на нищенство и на разбой, жертвами которого являются носители нулевой пассионарности, т. е. основная масса населения. Но в таком случае „бродяги“ обречены: их выслеживают и уничтожают. Однако они появляются в каждом поколении» (с. 276).

«Теперь можно сказать, что „пусковой момент“ этногенеза — это внезапное [?] появление в популяции [?] некоторого числа пассионариев и субпассионариев; фаза подъема — быстрое увеличение числа пассионарных особей в результате либо размножения, либо инкорпорации [?], акматическая фаза — максимум числа пассионариев; фаза надлома — это резкое уменьшение числа и вытеснение их субпассионариями; инерционная фаза — медленное изменение числа пассионарных особей; фаза обскурации — почти полная замена пассионариев субпассионариями, которые в силу особенностей своего склада либо губят этнос целиком [?], либо не успевают его погубить из-за вторжения иноплеменников извне. Во втором случае остается реликт, состоящий из гармоничных [?] особей и входящий в биоценоз населяемого им района как верхнее, завершающее [?] звено».

«Эту внутриэтническую эволюцию проделали все этносы, которые мы считаем примитивными только потому, что их ненаписанная история тонет во мгл».

ков. Но ту же картину мы наблюдаем в истории, причем особенно четко по прослеживается на субэтнических целостностях, например на сибирских азах» (с. 279—280).

«...Чем же можно объяснить единообразие процессов этногенеза при схожести систем между собою? Очевидно, должен быть инвариантный фактор. Да, он есть. Назовем его так: *конфигурация пространственно-временных энергетических соотношений, деформирующая этнические субстраты региона*. Затем объясним, что это такое.

Представим себе широкий поднос с негладким дном, на одном краю которого насыпаны грядой [?] шарики разного размера и веса. Толкнем широкой лопаткой эту гряду шариков. Задетые покатятся с разной скоростью, прочие останутся на месте. Покатившиеся постепенно остановятся и образуют оную причудливую фигуру... Это образ или схема, а теперь обратимся к действительности. Пассионарный толчок (микромутация) захватывает определенный регион и придает находящимся там этносам движение, затухающее вследствие потери пассионарности... Но, поскольку все они получили один толчок, они обнаруживают черты сходства (катятся в одну сторону)».

«...Наша планета получает из Космоса больше энергии, нежели необходимо для поддержания равновесия в биосфере, что ведет к эксцессам, порождающим среди животных явления, подобные описанным выше (имеется в виду размножение саранчи и леммингов, которые проходят „сотни верст, чтобы броситься волны океана“. — В. К.); а среди людей — пассионарные толчки, или взрывы [?] этногенеза» (с. 308).

«В отличие от закономерностей социальных для этногенеза решающим является территориальный момент, но в каждом новом случае — это новый регион. Образование народов полицентрично, всплески этногенеза связаны не с культурой и бытом народов, находящихся в развитии или застое, не с их расовым составом, не с уровнем экономики и техники, а со специальными условиями пространства и времени. Сам по себе ландшафт не порождает новых этносов, потому что они иногда не возникают на том или ином месте, пусть очень удобном, целые тысячелетия. Регионы этногенеза все время меняются. То тут, то там начинается интересующий нас процесс, значит, его вызывают не наземные силы. Следовательно, мы должны искать источник этногенеза в окружении планеты Земля и снова обратиться к геобиохимии» (с. 312—313).

«Этногенез — инерционный процесс, где первоначальный заряд энергии (биохимической, описанной В. И. Вернадским) расходуется вследствие сопротивления среды, что ведет к гомеостазу — равновесию этноса с ландшафтом и человеческим [?] окружением, т. е. к превращению его в реликт, когда он находится в пережиточном (персистентном) состоянии, лишенном творческих сил» (с. 324).

«Ясно, что относительная длительность разных фаз этногенеза различна. Вся фаза подъема длится примерно 300 лет; процесс роста идет весьма интенсивно. Примерно такова по длительности акматическая фаза, именно в этом периоде складывается комплексное своеобразие этноса, заканчивается его экспансия и создаются условия для формирования суперэтнических культурных образований. Надлом длится меньше и занимает по времени от 150 до 200 лет. Особенно варьируют по своей длительности фазы инерции и обскурации. Это зависит как от интенсивности внутренних процессов, так и от исторической судьбы, определяющейся степенью развития материального базиса, накопленного за предшествующий период, физико-географическими условиями ареала и состоянием смежных этносов. Наконец, продолжительность фазы гомеостаза, в которой существуют и исторические реликты, уже целиком зависит от физико-географических особенностей региона, вместившего остаток разбитого [?] этноса. Если эти условия благоприятны, он становится изолятой и существует неопределенно долго, т. е. до тех пор, пока на его землю не посягнутся соседи. Таким образом, весь цикл этногенеза занимает от момента [?] оформления

этносоциальной системы до превращения этноса в реликт около 1200 лет, конечно, при отсутствии внешнего смещения [?] , которое может нарушить процесс этногенеза в любой фазе» (с. 336).

«...Те народы, которые принято называть отсталыми, просто реликты, пе жившие свой расцвет и упадок. Можно сказать, что черные австралий бушмены, мундруку и даже эскимосы — это старые этносы. Поэтому так бед их материальная культура и так фрагментарна культура духовная. Этногезы — процессы дискретные, а потому этносам свойственно понятие „возраст (с. 348).

«Теперь мы знаем, что инерция пассионарного толчка теряется за 1200 л при любом, даже самом благоприятном варианте, но лишь счастливые этно доживают до благоприятного [?] конца» (с. 372).

Не знаю, как поймут добросовестно сделанные мною выписки из кн Л. Н. Гумилева читатели (некоторые пропуски, относящиеся к вводным и п межуточным пассажам, не искажают хода его рассуждений), но для меня при перечитывании его концепция этноса и «этногенеза» (а фактически и всей эт ческой истории) стала во многом более ясной. Итак, резюмируя сказанн можно представить, что на земном шаре существуют отдельные специфическ полосы территории, как кровавые рубцы от плети, содержащие два и более ландшафта (в книге дается их картосхема на с. 330), и именно в этих вытянут ареалах или «месторазвитиях» благодаря действию какой-то космическ энергии в результате мутаций появляются люди, особо «страстные» для акти ной деятельности и называемые «пассионариями». Они объединяются то ли большие, то ли в малые группы (вроде «банды флибустьеров»); и за ними в си «комплементарности», как домашние животные за человеком, идут обычн ординарные люди; соединенными усилиями, действуя то ли подсознательно, ли «целенаправленно», они преодолевают сопротивление людей с отрицате ной пассионарностью («субпассионариев»), а также прежнюю «культурн целостность» и по принципу «раз-два — взяли!» создают новую общность, которая, по Л. Н. Гумилеву, и называется «этносом». Ничто в мире, как извест, не вечно, пассионарная энергия со временем также уменьшается, и все этнос подобно особому биологическому виду животных существ, имеют определенн продолжительность жизни, составляющую не более 1200 лет, причем многие них погибают раньше (в книге дается график типичной жизни этноса по «изм нению пассионарного напряжения этнической системы» — с. 328).

Почти каждое положение изложенной схемы «этногенеза» с примера вроде кучки шариков, толкаемых лопаткой, и с их толкованием Л. Н. Гумил вым, а тем более вся она целиком прямо-таки вызывают к опровержению; так подставляются под критические удары. Даже доброжелательный критик интересах науки должен отметить, что никаких особых этногенетических «ру цов» на земном шаре в действительности не существует; этносы возникал почти всюду, причем не только в ареалах с двумя и более ландшафтами, но и сравнительно однородных ландшафтах; например, большинство финно-угорски народов (марийцы, мордва, удмурты и др.) сложились в лесных ландшафта. Вызывают ли космические силы какие-то специализированные мутации сре людей, судить не берусь. Но и самому Л. Н. Гумилеву, как автору «пассионарн концепции этноса», следовало бы задуматься над тем, почему космическая эне гия трансформируется в этногенетическую, и каким образом можно объясни концентрацию такой энергии, обусловившей мутагенез «пассионариев» только определенных ареалах поверхности Земли. Во всем этом есть, конечно, фанта зия, но нет подлинной науки, и боюсь, что без мысли о направляющей воле руке Всевышнего здесь трудно обойтись; впрочем, и от биохимической телеол гии здесь проку мало.

В этнографической науке уже давно утвердилось мнение о том, что этнос складываются естественн историческим путем, т. е. как бы сами собой, помим личных устремлений входящих в них людей; этногенетические процессы обычн

и не очень отчетливо, поэтому зафиксировать время рождения и смерти того или иного этноса довольно трудно. В представленной Л. Н. Гумилевым картине «этногенетической взрывной» деятельности «пассионариев» же выглядит значительно проще, но при ближайшем рассмотрении намного сложнее. Вставленные им в трактат для иллюстрации своих рассуждений краткие биографии таких «пассионариев», как Наполеон, Александр Македонский, Луций Корнелий Сулла, Ян Гус, Жанна д'Арк, протопоп Аввакум (с. 255—63), а также довольно беглое упоминание в тексте Ганнибала, Мухаммеда и других исторических персонажей мало проясняют проблему, так как никто из них известных людей по существу не был «создателем» соответствующего этноса — французского, македонского или, скажем, русского, да и вряд ли вообще можно установить, кем были созданы эти и другие этносы. Начало этногенеза рисуется более или менее четко лишь у этносов, возникших на основе групп переселенцев на ранее изолированную территорию, скажем, на какой-то острове. Достаточно показательным в этом отношении история исландцев, почему-то обойденная вниманием Л. Н. Гумилева, хотя более типичных «пассионариев», чем переселившиеся в IX—X вв. в Исландию группы норвежских викингов с семьями, найти трудно (в трактате сказано лишь об угасании их «пассионариности» к XIX в. — с. 274). Такое невнимание к ним можно объяснить лишь тем обстоятельством, что «пассионарных» викингов в самой Скандинавии, откуда шли предки исландцев, осталось в то время во много раз больше, но никакого прямого этногенетического эффекта они там не произвели.

Должен признаться, что собственные размышления над деятельностью различных пророков, самодержцев, фюреров и генералиссимусов поколебали мою собственную схему о якобы, второстепенности роли личности в истории, но мне по-прежнему как-то претит открывшаяся прокламация Л. Н. Гумилевым идеи об универсальном характере происхождения народов по принципу взаимодействия «пассионарных» героев и серой «толпы», особенно если «комплементарное» поведение последней сравнивается с домашними животными. Полное недоумение вызывает у меня и та часть рассуждений Л. Н. Гумилева об «этногенезе», где фигурирует полученная им каким-то путем длительность различных фаз жизни этносов с конечной ее продолжительностью в 1200 лет. К счастью, Л. Н. Гумилев не привел таблиц возраста хотя бы нескольких десятков существующих ныне народов мира, но полагаю, что и без этой таблицы его выводы могут произвести большой переполох среди тех этнографов, историков и неспециалистов, которые примут эти выводы всерьез и начнут подсчитывать, сколько столетий еще осталось жить сравнительно молодым этносам вроде появившихся лишь в советский период алтайцев и как давно следовало бы уже «помереть» таким старым этносам, как, например, армяне и баски, возникшим еще до нашей эры. Для усиления сходства этносов с особым видом живых существ Л. Н. Гумилев приписывает им даже специфическую способность к самоубийству. «...Этносы гибнут, — пишет он, — значит, существуют деструктивные факторы, благодаря которым это происходит. И поскольку нет этносов, полностью изолированных от внешних воздействий, то следует полагать, что все этносы смертны. И самое любопытное — этносы иногда предпочитают гибель неприемлемому для них существованию... Именно это право на смерть [?!] отличает этнос, находящийся в фазе гомеостатического равновесия со средой (т. е. в ситуации, когда он может, казалось бы, существовать вечно. — В. К.), от популяции того или иного вида животных» (с. 119). Конкретных примеров «самоубийства» этносов Л. Н. Гумилев не приводит, и комментарии к таким его «общим» высказываниям, как говорится, излишни.

Заключая анализ предложенной Л. Н. Гумилевым концепции «этногенеза», отмечу, что изложенный выше и без того странный общий ход его рассуждений затуманивается еще и тем, что вперемежку с собственно «этнотонами» он приводит еще более или менее отрывочные сведения о «субэтнотонах» (например, русских казаках-землепроходцах) и «суперэтнотонах» (византийском, мусульман-

ском и др.), выделяемых по различным критериям и весьма неопределенным так, он пишет то о «византийском суперэтносе» (с. 111, 137), к которому относится на востоке даже германоязычных крымских готов и сарматоязычных аланов и на западе — египетских коптов, то о «византийском этносе», который в IV «раскололся на четыре взаимовраждебных субэтнуса» (имеется в виду собственно византийский, коптский, маронитский и яковитский» с. 271). Такие «этногенетические» рассуждения следовало бы подвергнуть более подробному критическому анализу, но для подобных, в общем-то частных, сюжетов в рамках данной статьи нет места. Оставшиеся страницы ее целесообразно посвятить еще одной очень важной теме — пониманию Л. Н. Гумилевым сущности межэтнических контактов.

«Химеры» межэтнических контактов. В современной ситуации резкого обострения межнациональных (межэтнических) отношений в СССР, очевидно, нет необходимости говорить о том, насколько обдуманно и осторожно следует высказываться по подобной проблематике, а тем более хотя бы отчасти оправдывать межнациональные конфликты. К сожалению, именно в этом отношении книга Л. Н. Гумилева страдает наиболее серьезными изъянами. Остатывая свое понимание этноса как системы, работающей на «геохимическую энергию живого вещества», он приписывает каждому этносу особое биофизическое поле, нормальное взаимодействие которого с полем другого этноса (т. е. межэтнические контакты) по существу невозможно; чаще всего результатом этого является возникновение вредных «химер». Приведу его рассуждения.

«Если этносы — процессы, то при столкновении двух несхожих процессов возникает интерференция, губящая каждую из исходных частей. Складывающиеся объединения химерны, а значит, нестойки перед посторонними воздействиями и недолговечны. Гибель химерной системы влечет аннигиляцию ее компонентов и вымирание [?!] людей, в эту систему вовлеченных» (с. 90).

«А бывает и так, что при полном вымирании этноса и нарушении этногенеза продолжает наблюдаться повторяемость этноценозов с некоторыми отклонениями от первоначального типа. Это называется преемственностью культуры. Так, ритмы [?] римской культуры продолжали ощущаться много веков после того, как исчез [?!] римский этнос и вслед за ним погибла Римская империя. Но если так, то мы наткнулись на понятие этнической инерции, а ведь инерция — явление физическое. Да и как может иметь место инерция тела, переставшего существовать? Очевидно, в нашем анализе чего-то не хватает. Значит, нужно ввести новое понятие и, забегая вперед, скажем прямо — в природе существует *этническое поле*, подобно известным электромагнитным, гравитационным и другим полям...» (с. 290).

«...Поле организма — это продолжение организма за видимые его пределы, а следовательно, тело — та часть поля, где частота силовых линий такова, что они воспринимаются нашими органами чувств. К кругу вибраций, влияющих на человека, относятся колебания активности органов [?!], суточные, месячные, годовые и многолетние, обусловленные влиянием Солнца, Луны, геомагнитного поля и другими воздействиями внешней среды. Одного этнонаблюдения [?] достаточно для интерпретации всего собранного этнологического материала. Только за эталон исследования нужно будет принять этническую систему, т. е. перейти с организмического уровня на популяционный».

«Исходя из приведенных данных (никаких данных не приводилось. — В. К.) ясно, что определенная частота колебаний, к которым система (в нашем случае этническая) успела приспособиться [?], является для нее, с одной стороны, оптимальной, а с другой — бесперспективной, так как развиваться ей некуда и незачем. Однако ритмы эти время от времени нарушаются толчками (в нашем случае — пассионарными), и система, перестроенная заново, стремится к блаженному равновесию, удаляя элементы, мешающие данному процессу» (с. 293—294).

«Принцип, характерный для всех этносов, — противопоставление себя всем прочим („мы“ и „не мы“) — может быть истолкован просто. Когда носители [?!] одного ритма сталкиваются с носителями другого, то воспринимают новый ритм как нечто чуждое...» (с. 294).

«...Ритмы „полей“ китайского и кочевого суперэтносов столь различны, что дружеский контакт между ними, даже диктуемый политическими соображениями, никогда не был прочным и продолжительным. И это не случайно.

При сочетании данного ритма с другими теоретически может возникнуть или гармония, или дисгармония. В первом случае происходит этническое слияние, во втором — нарушаются ритмы одного или обоих полей, что нарушает их связь и ведет к своего рода аннигиляции» (с. 296).

«Часто бывает так, что этносы прорастают друг через друга. Внутри одного этноса это не вызывает трагических последствий, но на суперэтническом уровне такие метастазы [?!] создают химерные композиции, ведущие к гибели. В схеме механизм процесса таков.

Возникшая вследствие толчка суперэтническая система связана с природой своего региона. Ее звенья и подсистемы — этносы и субэтносы — обретают каждый для себя экологическую нишу. Это дает им всем возможность снизить до минимума борьбу за существование... Кровь и при этой ситуации льется [!], но не очень, и жить можно. Но если в эту систему вторгается новая чужая этническая целостность, то она, не находя для себя экологической ниши, вынуждена жить не за счет ландшафта, а за счет его обитателей. Это не просто соседство и не симбиоз, а химера, т. е. сочетание в одной целостности [?] двух разных несовместимых систем. В зоологии химерными конструкциями называются, например, такие, которые возникают вследствие наличия глистов в органах животных [?!]. Животное может существовать без паразита, паразит же без хозяина погибает» (с. 302).

«При симбиозе на суперэтническом уровне оба компонента питаются дарами [?] природы и сосуществуют, что не исключает эпизодических конфликтов. Но все ужасы этнических столкновений при симбиозе меркнут перед ядом химеры на уровне суперэтноса» (с. 302—303).

«Естественно, что крепкие, пассионарно напряженные этнические системы не допускают в свою сферу посторонние элементы. Поэтому до XII века в Западной Европе химерные конструкции встречаются редко. Зато они появляются в начале XIII века. В качестве примера можно привести государство [?], созданное орденом меченосцев в Прибалтике, проводившее военные операции при участии воинственных ливов и кормившееся за счет обращенных в крепостное состояние леттов и куров.

Другой пример маргинальной (пограничной) химеры — Болгария. Болгары были представителями степного евразийского суперэтноса, и их симбиоз со славянами в течение почти двухсот лет являлся химерной системой» (с. 303).

«...Этническая (отнодь, не расовая) метисация не может быть расценена однозначно. При одних обстоятельствах места и времени [?!] она губит этнические субстраты, при других — деформирует, при третьих — преобразует в новый этнос. Но она никогда не проходит бесследно. Вот почему небрежение этнологией, будь то в масштабах государства, родового союза или моногамной семьи [!], следует квалифицировать как легкомыслие, преступное по отношению к потомкам» (с. 305).

«Этнические миграции — процессы стихийные, увлекающие людей, которым только кажется, что они идут в чужую страну по доброй воле. В Америку людей толкало их пассионарное напряжение, мешавшее довольствоваться скромной жизнью где-нибудь в Кенте или Мекленбурге. А ведь дома они имеют пищу, кров и женщину. В долине же Миссури им все это приходилось добывать с большим трудом и риском. И вряд ли жизнь в прериях или лесах Канады была легче деревенской идиллии [?] Европы.

Значит, тут мы встречаемся с детерминированным явлением природы, за

которое человек моральной ответственности не несет [!], если даже при этом гибнут прекрасная девственная природа и великолепная чужая культура Грустно, конечно, но что делать?

Но если этот мигрант убивает индейского ребенка, чтобы получить премию за скальп, или доносит, что его соседка — ведьма или колдунья, после чего сжигают односельчане, или спалит чудную деревянную часовню в лесу (индейскую? — В. К.), или спасет заблудшего в лесу путника — это уже его деяния за которые он несет ответственность перед своей совестью [?!]. И разница между *явлением* и *деянием* принципиальна, ибо деяния можно совершить и совершить. Они лежат в *полосе свободы*» (с. 446).

«Мы, люди XX века, знаем, что черта нет. И всё же, когда окинешь взгляд историю антисистем, становится жутко. Есть концепции-вампиры, обладающие свойствами оборотней и целеустремленностью, поистине дьявольской. И могучий интеллект, ни железная воля, ни чистая совесть людей не могут противостоять этим фантомам. Там, где слагается этническая химера — наложение этнических полей разного ритма, появляются антисистемы. А так как время существования человека на Земле все этносы давным-давно вступили между собой в контакты, то, казалось бы, антисистемы должны были вытеснить этносы, заменить их собой, уничтожить все живое [?] в своих ареалах и превратить свои реальные импульсы в виртуальные, дабы они могли свободно аннигилироваться. А ведь ничего подобного почему-то не произошло.

Значит, в мире есть какой-то могучий импульс, противодействующий распространению антисистем и, возможно, очищающий от них лик Земли... Это пассионарный толчок.

Нет, не героизм отдельных пассионарных особей, личностей, жертвующих собой, а именно толчок, мутация, порождающая признак пассионарности (разве не в этих личностях? — В. К.) и сообщающая заново возникающим этносам оригинальный ритм биополя, — вот что губит химеры и гнездящиеся в них антисистемы» (с. 467—468).

Если добавить к сказанному, что новые этносы неизбежно вступают в новые контакты, что снова приводит к появлению дьявольских, отравленных ядовитых химерных образований, стремящихся к аннигиляции и уничтожению всего живого, то от такой картины истории многим читателям может действительно стать жутко. Понятно, что таких читателей необходимо вернуть к разумному оптимизму, а для этого следует выступить против этой мрачной концепции всей силой гуманистических принципов, но трудно решить, с чего начать. Начну с сопоставления упомянутых Л. Н. Гумилевым категории «явление» с категорией «деяние» и «совесть». Мысли Л. Н. Гумилева об «этногенезе» и о межкультурных контактах можно отнести к категории «явление», объяснение которого хотя бы отчасти я попытаюсь в заключении к данной статье; изложение же этих мыслей на бумаге и преподнесение их массовому читателю — это его «деяние», касающееся уже не только его совести. В принципе я стою за плюрализм мнений, но с условием, что выразители этих мнений достаточно ясно понимают, к чему эти мнения ведут и не являются ли они в чем-то вредными. В противном случае их, очевидно, лучше не выражать.

В тех рассуждениях Л. Н. Гумилева, где сущность общественных явлений и процессов понижается до уровня не только биологических, но и физико-энергетических явлений и процессов, на первый взгляд большой беды, казалось бы, нет; возможно, что кому-то они покажутся «чужацеством». Нет особой беды и в довольно странных рассуждениях Л. Н. Гумилева на физико-энергетическом уровне, например в попытке представить существование особого в своей энергетической природе поля (выше говорилось, например, о «римском поле») без производящей его материально-телесной субстанции; здесь он явно уподобляется Алисе в стране чудес, которая наблюдала улыбку Чеширского кота и после того, как сам кот исчез; впрочем, пусть в этом разбираются физики. Хуже обстоит дело, когда этнические группы, оказавшиеся в иноэтнической

еде, сравниваются им с «глистами в органах животных»; известно ведь, что глистами следует бороться, изгоняя их или уничтожая в самих «органах». уж совсем плохо, когда его концепция этнических «полей» с особыми «ритмами» каждого из них используется в качестве «теоретической» базы для дозательства естественной (биолого-генетической) невозможности нормально-го, а тем более плодотворного взаимодействия различных этносов, по сути дела, для оправдания кровавых межэтнических конфликтов и этнической «аннигиляции», т. е. полного уничтожения этнических групп, порождающих «химеры».

Исторические примеры полиэтнических «химерных» образований, приводимые Л. Н. Гумилевым, весьма неубедительны; достаточно показателен в этом отношении пример взаимодействия кочевых тюркоязычных болгар с оседлыми славянскими племенами, в результате чего (как отчасти признает и сам Л. Н. Гумилев) возникла отнюдь не химера, а столь жизнестойкий болгарский этнос, который не могло сломить и многовековое турецкое иго. Однако сочиненная им концепция создает возможность оправдания самых кровавых событий мировой истории. На базе такой концепции упомянутый в начале статьи Ю. М. Бородай обосновал, например, правомерность истребительных походов венгварских отрядов, направленных Папой римским на жителей цветущих областей Южной Франции — альбигойцев, осмелившихся выйти из-под его влияния; да и другие исторические события были представлены им в «зловещем фантазмагорическом» свете¹⁸. Рассматривая деятельность пассионариев истории, Л. Н. Гумилев обычно доходит лишь до XIX в. (например, при описании деяний Наполеона), но ведь история продолжается, и да будет позволено мне перейти в XX столетие и показать, как смогли бы использовать набор аргументов Л. Н. Гумилева, скажем, сторонники нацизма.

Итак, в конце XIX — начале XX в. под действием неких космических сил на территории Германии и Австрии произошла мутация и появились особые люди — «пассионарии» с фамилиями Гитлер, Гесс, Геббельс и др. Эти «пассионарии», недовольные окружающей их жизнью, объединились в группу (национал-социалистическую партию), за ними по принципу «комплементарности» пошли массы обычных людей, а инертных субпассионариев (нем. — *Untermensch*) они подавили. Результатом такого «естественного», по концепции Л. Н. Гумилева, процесса явились аншлюс и возникновение объединенного германо-австрийского народа с «оригинальной» по своему фашистскому духу культурой, с «энергетическим полем особого ритма» и стремлением не сидеть спокойно в своих «мекленбургах», а решительно действовать. В «экологической нише», занимаемой этим этносом, были обнаружены прибывшие когда-то иноэтнические группы, особенно евреи, отличающиеся «полем» со специфическим ритмом и склонные к «химерным» образованиям или к отношениям, пропитанным «химерным ядом». Этнические «поля» различного «ритма» наложились друг на друга, произошла, выражаясь терминами Л. Н. Гумилева, естественная «интерференция» и «аннигиляция», а по-простому — выталкивание части этих иноэтнических групп и физическое уничтожение почти всех оставшихся. Затем аннигиляционная активность нацистских «пассионариев» распространилась, как известно, на поляков и другие народы Европы и Советского Союза, но получила отпор, в результате чего число таких «пассионариев» резко уменьшилось, их этнос вступил в фазу «надлома» и т. д.

Изложенная схема рассуждений в духе логических построений концепции Л. Н. Гумилева приводит, как нетрудно заметить, к оправданию нацистских преступников, деяния которых были обусловлены якобы естественными силами и генетическими факторами. «Грустно, конечно, но что делать», — пишет Л. Н. Гумилев в отношении гибели «великолепной чужой культуры», а по отношению к случаям, когда прибывший в Америку «мигрант убивает индейского ребенка, чтобы получить премию за скальп», он спокойно отмечает, что за такие деяния человек несет ответственность «перед своей совестью», ибо «они лежат в полосе свободы», но подобные заключения, вероятно, могут очень по-

направляется лишь самим читателям детских скальпов. Полагаю, что о деяниях нацистов сам Л. Н. Гумилев думает все же иначе, но из изложенной им концепции, к сожалению, этого не следует.

Высказанные, а тем более опубликованные идеи получают как бы самостоятельную жизнь независимо от намерений их авторов, и можно показать, как легко приложить концепцию Л. Н. Гумилева, например, к событиям в Закавказье, где возник острый конфликт между армянами, генетически принадлежащими, следуя его рассуждениям, к оседлому «христианскому суперэтносу» и азербайджанцами, принадлежащими в своей значительной части к полукочевому «мусульманскому суперэтносу», и где «пассионарии» той и другой стороны, подчиняясь «естественной необходимости» борьбы против «химерных образований», изгоняли из своей «экологической ниши» иноэтнические группы, а то и прибегали к убийствам, как это произошло в Сумгаите, Кировабад Баку и других местах. Но заниматься этим мне очень не хочется, и будет толь печально, если рассуждениями Л. Н. Гумилева действительно воспользуются какие-нибудь националисты, имеющие влияние на массы.

Заключение. Критический анализ процитированных мною многочисленных высказываний Л. Н. Гумилева можно было бы продолжить, о чем читатель надеюсь, догадался по сделанным мною ремаркам к цитатам в виде восклицательных и вопросительных знаков. Однако приведенные цитаты хотя и представляют мне наиболее существенными во всей книге, отражающими саму суть этнической концепции Л. Н. Гумилева, все же составляют во всей их совокупности лишь часть текста книги. Поэтому мне представляется целесообразным, не превращая данную статью в обстоятельную рецензию, заключить с общим обзором книги и некоторыми раздумьями.

Кроме рассмотренных выше основных линий рассуждений Л. Н. Гумилев в его обширном трактате есть много иного, не имеющего прямого отношения к этим линиям, например жизнеописание «пассионарных» личностей, вроде Яна Гуса и Наполеона, не имевших никакого отношения к «этногенезу», а также другие экскурсы в историю, подобранные так, чтобы показать, какими фантастическими и кровавыми путями она шла. Книга очень информативна, и возможно, каким-то читателям будет небезынтересно узнать, например, о том, как была разрушена тангутская столица Идзин-ай (с. 44) или каковы природные условия в Турфанском оазисе (с. 65 и т. д.). Есть в трактате немало обращений к естественным наукам, особенно к физике и биологии, извлечениями из которых Л. Н. Гумилев оснащает свою концепцию этноса и методологическую основу концепции «этногенеза» (зарождения, развития и «умирания» этносов), а также кладет их в основу выводов о «вредности» этнического взаимодействия, не исключая, что такие построения увлекут кого-нибудь из читателей, слабых представляющих сущность общественных явлений и процессов.

В книге Л. Н. Гумилева есть во многом правильные рассуждения о естественной связи этноса с ландшафтом того географического ареала, в котором он формируется, и во многом неверные рассуждения о том, что именно этнические контакты, «антисистемные», «химерные» образования ведут к разрушению удобных ландшафтов и что только новые «пассионарии», борющиеся с этими «химерами», могут якобы восстановить природную среду; в самом конце трактата он даже пишет, что посвящает его «великому делу охраны природной среды от антисистем» (с. 469). При сравнительно слабой до сих пор борьбе с разрастающимися и углубляющимися экологическими кризисами, даже и вполне правильные рассуждения автора при поверхностном прочтении могут также найти положительный отклик.

Чего в трактате Л. Н. Гумилева, к сожалению, нет, так это признания хотя бы гипотетической возможности мирного сосуществования и тем более плодотворного сотрудничества различных народов или этнических групп; в нем ничего ни об этнообъединяющих идеях мировых религий (буддизма, христианства, ислама), ни об идеях интернационализма. Все это, насколько можн

понять, чуждо его воззрениям, его строю мыслей, основанному на представлении о биологическо-энергетической природе этноса, о различном ритме этнических «полей».

При прочтении трактата Л. Н. Гумилева у меня не раз возникали мысли о том, почему в наше время могла появиться такая мрачная, во многом одиозная по своей сути концепция. И я пришел к выводу, что это в какой-то степени связано с особенностями личной и творческой биографии Л. Н. Гумилева и особенно с давним его увлечением сюжетами истории кочевых народов Евразии периода раннеклассовых формаций. Этот довольно длительный период истории, когда прежние племенные связи были почти утрачены, а новые — национальные еще не сложились, был в этническом отношении довольно неопределенным: даже у оседлых народов Европы этническое (языково-культурное) единство родилось в муках жестоких религиозных и феодальных конфликтов; что же касается зарождавшихся в Центральной Азии волн свирепых кочевников, то их этнический облик нередко был еще более туманным; в средневековых хрониках фигурируют сотни названий-полуетнонимов различных групп и объединений, появившихся и исчезнувших с мировой арены. Вполне вероятно, что Л. Н. Гумилев действительно хотел вскрыть сложные закономерности исторических и этнических процессов того времени, но не смог этого сделать на социальном, так сказать, уровне и схематизировал их на уровне неких биологических и физико-энергетических закономерностей, а затем распространил созданную им концепцию по существу на всю всемирную историю со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Говорят: «понять — значит простить». В данном случае это не так, и, даже частично «поняв» причины появления одиозной концепции, трудно «извинить», а тем более «хвалить» ее автора за «оригинальность» идей. Думаю, что в нормальных условиях научной жизни попытка Л. Н. Гумилева популяризовать такую концепцию этноса, этногенеза и межэтнических отношений вряд ли пошла бы дальше публикации серии статей в журналах естественногеографического профиля; вероятно, и естественники скоро заметили бы, что использование физико-энергетических и биолого-географических понятий не должно приводить к выводу о естественности уничтожения иноэтнических групп, снятию скальпов с детей и т. д. Идеи естественности кровавых межэтнических конфликтов не были бы приняты и на Западе, где к националистической пропаганде относятся с очень большим осуждением, поэтому целесообразность публикации данной книги Л. Н. Гумилева в университетском издательстве для студентов и широкого круга читателей, тем более без должных комментариев, представляется мне сомнительной.

Когда данная статья близилась к завершению, из печати вышла еще одна большая монография Л. Н. Гумилева — «Древняя Русь и Великая степь» (М., 1989), в которой он прилагает свою концепцию этногенеза к средневековой истории кочевников Евразии, в том числе и к их взаимоотношениям с русскими княжествами, и которая, как мне представляется, подлежит критическому анализу со стороны историков. Продолжается и полемика Л. Н. Гумилева с этнографами, главным образом с представляющим их Ю. В. Бромлеем, причем первый по-прежнему ведет ее методом, далеким от этнически-корректного стиля. Когда Ю. В. Бромлей пишет, например, о важности этнической эндогамии для стабилизации и воспроизводства этносов, то Л. Н. Гумилев обвиняет его в «эротизме» [?!], а когда Ю. В. Бромлей отмечает роль межэтнических браков, то пишет: «Ю. В. Бромлей рассматривает этнический контакт не на популяционном, а на клеточном уровне, т. е. с точки зрения сперматозоида [?!], а последний, как известно, не имеет этнической принадлежности»¹⁹. Боюсь, что после публикации данной статьи Л. Н. Гумилев найдет неэтичные критические слова и в отношении меня. Но что делать, как говорится, наука «требует жертв»...²⁰

¹ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.

² См., например, дискуссию по статье М. В. Крюкова «Еще раз об исторических типах этнических общностей» // Сов. этнография. 1986. № 2—4.

³ Имеются в виду авторы, пытающиеся оборвать историческое развитие этноса на донациональной стадии и представить нацию в качестве особой «социальной», а не «этнической» общности; см., например, Куличенко М. И. Расцвет и сближение наций в СССР. М., 1981. С. 53, и др.

⁴ Гумилев Л. Н. О термине «этнос». Этнос как явление // Доклады отделений и комиссий Геогр. о-ва СССР. Вып. 3. Л., 1967; его же. Этногенез и этносфера // Природа. 1970. № 1—2; его же. Этнос — состояние или процесс. Сущность этнической целостности: (Ландшафт и этнос. XII) // Вестн. ЛГУ. 1971. Вып. 4, и др.

⁵ Бромлей Ю. В. К вопросу о сущности этноса // Природа. 1970. № 2; Артамонов М. А. Снова «герои» и «толпа»? // Там же. 1971. № 2; Козлов В. И. Что же такое этнос? // Там же.

⁶ Козлов В. И. О биолого-географической концепции этнической истории // Вопр. истории. 1974. № 12.

⁷ Уместно упомянуть в этой связи и статью Першиц А. И., Покишиевский В. В. Ипостаси этноса // Природа. 1978. № 2.

⁸ Бородай Ю. М. Этнические контакты и окружающая среда // Природа. 1981. № 1.

⁹ Кедров В. М., Григулевич И. Р., Крывелев И. А. По поводу статьи Ю. М. Бородай «Этнические контакты и окружающая среда» // Природа. 1982. № 3.

¹⁰ Иванов К. П. Взгляды на этнографию, или есть ли в советской науке два учения об этносе // Изв. Всесоюз. географ. о-ва. 1985. Вып. 3.

¹¹ Машбиц Я. Г., Чистов К. В. Еще раз к вопросу о двух концепциях «этноса» (по поводу статьи К. П. Иванова) // Изв. ВГО. 1986. Т. 118. Вып. 1.

¹² Достаточно показательна в этом его статья: Гумилев Л. Н. Биография научной теории, или Автонекролог // Знамя. 1988. № 4.

¹³ Бромлей Ю. В. По поводу одного «автонекролога» // Знамя. 1988. № 12; его же. Человек в этнической (национальной) системе // Вопр. философии. 1989. № 7.

¹⁴ См., например, Природа и человек. 1988. № 2; 1989. № 1—4.

¹⁵ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. 2-е изд., исправленное и дополненное / Под ред. д-ра геогр. наук проф. Жекулина В. С.; рецензенты: д-р ист. наук С. А. Маретина, канд. ист. наук Ю. В. Маретин, д-р биол. наук М. М. Тихомирова. Л. 1989. 496 с. Далее в тексте ссылки на эту книгу даются лишь с указанием страницы.

¹⁶ Историк М. И. Артамонов в упомянутой статье отметил, что «зависимость человека от природы тем меньше, чем выше его культурный уровень, это — прописная истина». Отмечу, что под «культурным уровнем» М. И. Артамонов понимает историческое развитие культуры в связи с развитием материального производства. В ответ Гумилев заявляет, что с этим согласиться трудно, и пишет: «Никто не может доказать, что профессор дышит иначе, чем бушмен, или размножается неполовым путем, или нечувствителен к воздействию на кожу серной кислоты... или что на него иначе действует земное притяжение» (с. 23). Таким образом, он подменяет вопрос об исторически изменяющемся взаимодействии природы и человека вопросом о том, сильно ли различается физиология образованного и необразованного человека.

¹⁷ Козлов В. И. Динамика численности народов. Методология исследования и основные факторы. М., 1969. С. 56.

¹⁸ См. Кедров В. М., Григулевич И. Р., Крывелев И. А. Указ. раб.

¹⁹ См. Бромлей Ю. В. Человек в этнической (национальной) системе // Вопр. философии. 1988. № 7; Гумилев Л. Н. Письмо в редакцию «Вопросов философии» // Там же. 1989. № 5.

²⁰ Послесловие. 24 мая с. г. газета «Московская правда», ранее не проявлявшая интереса к теории этноса, опубликовала пространное интервью с Л. Н. Гумилевым, в котором он объявил себя «создателем этнологии» и порицал академика Ю. В. Бромлея за то, что тот как «тяжелодум», отказался от телевизионной полемики. Насколько мне известно, Ю. В. Бромлей не успел ответить на этот новый выпад, так как 4 июня он скончался. Интервью Л. Н. Гумилева называется «Чтобы свеча не погасла». Можно надеяться, что та свеча истины, которую защищал Ю. В. Бромлей в споре с Л. Н. Гумилевым, действительно не погаснет.

© 1990 г.

М. М. Керимова

П. И. ПРЕЙС И ЕГО ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА ИЗУЧЕНИЯ НАРОДОВ ЮГОСЛАВИИ

Огромную ценность для изучения этнографии народов Югославии представляют архивные и немногочисленные опубликованные материалы, принадлежащие Петру Ивановичу Прейсу (1810—1846) — одному из основоположников славяноведения в России. За свою короткую жизнь он успел сделать очень много: изучал славянские языки, впервые в России применив к их исследованию метод возникшего в начале XIX в. сравнительного языкознания, занимался мифологией и фольклором славянских народов, собирал материалы по истории, этнографии, литературе зарубежных славян.

Прейс умер в 36 лет, не успев защитить магистерской диссертации; опубликованных работ у него было мало, но известность его как ученого была велика. Его глубокие познания в области славистики производили огромное впечатление на русских и зарубежных ученых. Лестный отзыв о способностях Прейса дал А. Х. Востоков, сыгравший большую роль в определении научных интересов молодого ученого. Знаменитый чешский славист П. Шафарик считал, что в лице Прейса Россия приобрела второго Востокова. Не только П. Шафарик, но и Ф. Палацкий, Ф. Челаковский и другие известные деятели чешской культуры, с которыми Прейс сблизился в Праге, дорожили его «указаниями и мнениями»¹.

Высоко оценивали наследие П. И. Прейса известные ученые-слависты И. И. Срезневский, В. И. Ламанский, И. В. Ягич, В. Н. Кораблев и др., называя его имя в числе тех, чьи труды определили развитие славяноведения в XIX в. Считалось также, что Прейс своими трудами и замыслами опередил современную ему науку на несколько десятилетий. В. И. Ламанский, опубликовавший в 1890, 1898 гг. в журнале «Живая старина» переписку Прейса, относящиеся к его деятельности официальные документы и некоторые из его записок, подчеркивал, в частности, что «в истории славяноведения по времени и по ученой подготовке, по дарованию и по заслугам Прейс стоит непосредственно за Добровским, Копитаром и Шафариком. В России и вообще в славянстве он является первым по времени крупным ученым в области сравнительного языкознания и первым критиком Бопповой грамматики... Его работы, явившиеся полвека назад, и теперь должны быть рекомендуемы всем начинающим славистам как работы образцовые»². Оценка Ламанским деятельности Прейса до сих пор не потеряла своего значения. Многие слависты призывали к скорейшей публикации рукописного наследия Прейса. В. Н. Кораблев в 1932 г. сообщал о намерении Института славяноведения АН СССР издать рукописи Прейса и подготовить коллективный труд о его деятельности³. К сожалению, основные материалы рукописного наследия Прейса до сих пор не опубликованы, не выполнена и вторая задача — создание труда, по достоинству оценивающего разносторонний научный опыт выдающегося русского слависта.

В данной статье мы пытаемся показать содержание и значение архивных и опубликованных материалов Прейса для изучения этнографии югославянских народов в первой половине XIX в. Его этнографическая программа, курсы лекций в Петербургском университете, а также дневниковые записки и письма занимают видное место в отечественной науке.

П. И. Прейс родился в Пскове в семье учителя музыки. Его отец был выходцем из Моравии. Поступив в 1824 г. на историко-филологический факультет Петербургского университета, он за полгода до его окончания был вынужден прервать занятия из-за смерти отца и трудных материальных обстоятельств. С 1828 по 1838 г. Прейс — преподаватель гимназии при Дерптском университете. Именно в это десятилетие он с необыкновенным трудолюбием накапливает знания по истории славянских языков и народного эпического творчества, изучает славянские и другие западноевропейские языки, собирает научную литературу о славянах.

Существенно изменило судьбу Прейса открытие в 1835 г. кафедр истории и литературы славянских наречий в университетах России (в Москве, Харькове, Петербурге и несколько позже в Казани). Образование кафедр явилось значительным фактором в дальнейшем развитии славяноведения как науки и способствовало подготовке специалистов в этой области.

Друзья Прейса — профессора Петербургского университета (М. С. Куторга, В. С. Порошин, Н. Г. Устрялов, П. Д. Калмыков) рекомендовали его на замещение должности профессора новой кафедры в Петербургском университете. Но поскольку ученых со специальной славистической подготовкой не было, Министерство народного просвещения предложило посылать молодых ученых в славянские земли для подготовки их к профессорскому званию и преподаванию языков, истории и культуры зарубежных славянских народов⁴. Здесь Прейс столкнулся с непредвиденными препятствиями: он не имел ни степени кандидата, обычно присуждавшейся выпускникам университета, ни степени магистра. В порядке исключения ему было разрешено сдать все экзамены на звание магистра после возвращения из заграничного путешествия. Оно продолжалось с сентября 1839 г. по ноябрь 1842 г. По возвращении на родину он должен был представить в университет программу будущих своих лекций. Из всех посланных в славянские земли молодых ученых Прейс был наиболее подготовлен к предстоящей поездке. Под руководством А. Х. Востокова он тщательно изучал и анализировал древнеславянские рукописи и научные труды, относящиеся к истории, языку и литературе славянских народов; стремился овладеть польским, словацким, чешским, словенским, сербским, а также необходимыми для сравнительных сопоставлений литовским, финским, эстонским и другими языками⁵. О широте интересов и знаний Прейса свидетельствует и его богатая библиотека, пополнившая после его смерти фонды библиотеки Петербургского университета⁶.

Научное путешествие Прейса, начавшись в Кенигсберге, Данциге, Познани и Берлине, было продолжено затем в Праге, Вене и, наконец, в югославянских землях. Нас будет интересовать путь Прейса по Штирии, Крайне, Истрии, Хорватии, Славонии, Военной границе⁷, Далмации, Черногории и Сербии (1841—1842 гг.). Дневниковые записки, хранящиеся в архиве исследователя⁸, детальнее всего отражают его путешествие по Истрии, Хорватии, Славонии и Далмации. В Сербию же он намеревался поехать через Боснию после посещения Черногории (здесь он был проездом только один день)⁹. Но как пишет сам Прейс, в Боснию не попали из-за опасности. Владыка¹⁰ им отсоветовал¹¹. О том, что Прейс готовился к поездке в Боснию, свидетельствуют конспекты немецких книг по истории Боснии и приложенный к ним список литературы об этом регионе¹².

В архиве исследователя хранятся две подробные этнографические карты, составленные самим ученым (одна включает Крайну, Штирию, Каринтию, Истрию, Славонию, Хорватию¹³, вторая — весь южнославянский регион вместе с Болгарией и Валахией), с указанием областей, округов, крупных населенных

пунктов, рек, лингвистических ареалов сербохорватского и словенского языков¹⁴. В отличие от этнографической карты южных и западных славян, составленной И. И. Срезневским в 1850-х гг., Прейс не дал к своей карте пояснений, но уже само ее появление свидетельствует, что «идеи этнографического картографирования» появились в 1840 г., т. е. уже на «раннем этапе становления этнографической славистики» в России¹⁵.

Анализируя материалы путевой записной книжки Преяса, мы с точностью можем проследить часть маршрута ученого по Истрии, Хорватии, Славонии, Военной границе и Черногории. 28 мая из Триеста Прейс начал путешествие по Истрии, проделав следующий путь: Каподистрия (Копер), Кортэ Изола (Изола), Буле (Бује), С. Лоренцо (Ловреница), Бале, Перой (Перој), Пола (Пула), Дигнано (Водъан), Барбано (Барбан), Пизино (Пазин); затем он через Реку (Фиуме) — Ријека и Кралевицу переехал на о-в Велья (Крк). Посетив маленькие городки на о-ве Крк — Кастел Музейо (Омишаль), Крк, Башку, перебрался на о-в Кошлюн (Кошљун), а оттуда в Сень, затем направился в глубь Военной границы (Брлог, Оточац, Перушич, Госпич). Спустившись опять к морю, он посетил Карлопаго (Карлобар), затем побывал на о-ве Паге и через Павиано (Повљана), Прутну и Привлаку приехал в Нин и Зару (Задар). Посетив окрестности Задара — Бенковци (Бенковац), Кистано (Кистање), он перебрался через р. Крку и направился в Дерниш — (Дрниш), Косово Поле, Скрадин (через водопад Крка), Шибеник, Трогир, Сплит. Затем пароходом переправился на о-в Корчулу, оттуда в Рагузу (Дубровник), Котор; из Котора поднялся в Черногорию — Негуши, Цетине, затем вернулся в Котор, оттуда проехал в Кастел Ново (Херцег Нови) и через монастырь Савина и долину Конавли доехал до Дубровника. Затем через Стон, Опuzин, Макарску, Омиш, область Полицу, Сплит приехал в Задар. Из Задара пароходом приплыл в Риеку и оттуда через Карлштадт (Карловац) прибыл в Загреб 11 августа 1841 г.¹⁶ Указанный маршрут свидетельствует о том, насколько детально Прейс обследовал эту часть югославянских земель. В Загребе Прейс тяжело заболел и весь последний год путешествия болел часто и подолгу. В 1842 г. он посетил Сербию¹⁷ и через Нови Сад и Венгрию вернулся в Россию.

Часть пути по югославянским землям Истрии, Далмации, Хорватии, Черногории была проделана вместе с И. И. Срезневским, посланцем Харьковского университета¹⁸. В одном из своих писем Прейс указывал: «Мы дополняем друг друга. Он (Срезневский:—М. К.) любит настоящее, занимается более народом, этнографией вообще, я же, как известно, стариною, прошедшим. Настоящее преимущественно интересует меня тогда, когда оно объясняет прошедшее»¹⁹. На самом деле интересы и замыслы Преяса были гораздо шире его занятий так называемой «стариной» — он глубоко изучал и настоящее славянских народов, их быт и культуру, делал записи славянского фольклора (проводил сравнительное изучение эпических и лирических песен)²⁰.

Преис умер рано — в «том возрасте жизни и научной зрелости, когда от него можно было ожидать трудов, необходимых для дальнейших успехов науки»²¹, — писал И. И. Срезневский. Все лекции, записки, заметки, дневники, в том числе и относящиеся к путешествию по югославянским землям, остались в рукописях, которые хранятся в основном в Ленинградском отделении Архива Академии наук СССР²². Исключение составляет лишь часть переписки, официальных документов, относящихся к деятельности Преяса и некоторых его бумаг, опубликованных В. И. Ламанским в «Живой старине», а также несколько статей Преяса и его отчетов из зарубежных славянских земель²³.

В поездке по югославянским землям Преяса и Срезневского должен был сопровождать Вук Караджич — выдающийся деятель сербского национального Возрождения, реформатор сербского литературного языка, блестящий знаток культуры и быта югославянских народов. Преис познакомился с Вуком Караджичем в начале марта 1841 г. в Вене и с его помощью в течение двух месяцев изучал сербохорватский язык²⁴. Но, вероятно, материальные затруднения, разли-

научных интересов, а также разные сроки путешествия Прейса и Срезневского, с одной стороны, и В. Караджича и его спутников — Д. М. Княжевича и Н. И. Надеждина — с другой, помешали осуществлению мечты Прейса, писавшего: «Разве это не дар неба — возможность путешествовать с Вуком. Вук — „огријано сунце“ (яркое солнце. — М. К.)»²⁵. Он считал, что под руководством Вука за два с половиной месяца (столько времени планировалось для их совместного путешествия) сделает «более, нежели в четыре месяца, путешествуя один»²⁶. О том, насколько внимательно Прейс читал труды Вука Караджича свидетельствуют выписки из «Сербского словаря» и «Сербских народных песен» В. Караджича, хранящиеся в его архиве²⁷. В письме к В. Ганке из Вены в 1841 г. он также сообщает: «В первых числах мая непременно буду в Триесте и оттуда, вероятно, поеду в Черную Гору в обществе с Вуком. Как я радуюсь этому путешествию!»²⁸.

Записные книжки, хранящиеся в архиве Прейса, показывают, что он целенаправленно — готовясь к путешествию и во время него — пытался найти ответ на различные пункты своей этнографической программы, которая была написана, вероятно, в 1840 г. и предназначалась для изучения «сербо-хорватских земель в нынешней Австро-Венгрии»²⁹.

Этнографическая программа Прейса опубликована В. И. Ламанским в журнале «Живая старина» за 1898 год. Она переведена издателем с немецкого языка и снабжена небольшим вступлением, где ставится вопрос о возможных причинах, побудивших Прейса составить ее именно на немецком, а не на русском или сербохорватском языках. Вот как говорит об этом Ламанский: «Программа написана Прейсом по-немецки (немецким языком Прейс владел свободно. — М. К.) для напечатания в хорватских и сербских журналах, хотя Прейс хорошо знал сербский язык, но, очевидно, затруднялся написать по-сербски такую программу, боясь быть неточным и непонятым, тем более что в начале 40-х годов сербский литературный язык... был очень мало обработан для научных вопросов, по-русски же мало у них кто знал в то время»³⁰.

Впервые обратил внимание на программу-вопросник Прейса, состоящую из 167 вопросов, В. И. Ламанский. В советской историографии никто не писал о ней достаточно подробно, хотя И. А. Калоева, В. Е. Гусев, А. С. Мыльников в своих небольших обзорах подчеркивали ее важное для дальнейших исследований значение³¹. Действительно, программа-вопросник Прейса представляет собой первый уникальный документ этнографической славистики России. Комплекс этнографических вопросов занимает в ней наибольшее место; вместе с тем автора интересуют и физико-географические, экономические и социально-политические условия жизни славянских народов.

Именно комплексный характер программы-вопросника Прейса дает возможность предположить, что он опирался на существовавшие в мировой науке аналогичные программы, посвященные народам России и Западной Европы.

Известно, что в России первые краткие инструкции и программы для сбора этнографических и археологических материалов относятся к первым годам XVIII в.³² Однако они еще не носят в то время научного характера. Лишь в первой трети XVIII в. во вновь созданной Петербургской Академии наук начинается научно-профессиональный сбор этнографических сведений. В 30—40-х гг. XVIII в. например, в рамках Академии предпринимаются первые историко-этнографические экспедиции, основанные на подробных, заранее выработанных программах и инструкциях. Так, например, В. Н. Татищев, которого С. А. Токарев называл «отцом» русской исторической этнографии³³, сыграл огромную роль в разработке методики этнографических программ. В 1734 г. им была разработана программа, содержащая 198 вопросов по истории и географии Сибири. Составленные В. Н. Татищевым программы и анкеты были положены в основу вопросников и инструкций академических экспедиций. Г. Ф. Миллер, возглавлявший в 30—40-е гг. XVIII в. историко-этнографические экспедиции в Сибирь

ставили еще более подробную программу, в которой только раздел об описании нравов и обычаев народов занимал около тысячи страниц.

М. В. Ломоносовым в 1760 г. была составлена «Анкета для исследования народов», включавшая 30 вопросов о быте горожан и сельских жителей, их основных занятиях (сельское хозяйство, промыслы и т. д.)³⁴.

В 1768—1774 гг. продолжаются академические экспедиции. Г. Ф. Миллер, И. С. Паллас, И. Г. Георги, И. Ф. Крузенштерн, И. И. Лепехин собирают в этих экспедициях сведения по материальной культуре, семейному и общественному быту народов России. В этот период была составлена «Инструкция для отправленных от Академии наук в Россию физических экспедиций»³⁵.

В конце XVIII в. значительно расширяется источниковедческая база этнографических исследований, связанная с публикацией коллекций по материальной и духовной культуре, а также с интересом к отдельным сторонам экономической жизни различных народов России. Отражением последнего явилось создание полного экономического общества в 1765 г. В этом же году была составлена анкета Вольного экономического общества, имевшая хозяйственный уклон, предназначавшаяся для описания провинций России. Большинство вопросов в ней касалось земледелия³⁶.

В начале XIX в. учеными Академии наук ведутся этнографические обследования народов Кавказа (П. Г. Бутков, Ю. Клапрот, С. Броневский), народов Сибири (Ф. П. Врангель, Ф. Ф. Матюшкин), Средней Азии (Г. А. Спасский и др.).

На Западе программы-вопросники и инструкции для исторических и этнографических экспедиций также существовали в XVIII в.³⁷ Однако одна из первых чисто этнографических программ-вопросников была разработана в 1839 г. французским естествоиспытателем В. Эдвардом (под названием «Общие инструкции путешественникам»). В том же году В. Эдвард основал этнологическое общество в Париже (Société Ethnologique)³⁸.

Возвращаясь к теме нашего исследования, надо подчеркнуть, что в России историческое и этнографическое изучение зарубежных славянских народов, основанное на специализированных программах и анкетах, вплоть до 40-х годов XIX в. не проводилось, хотя формирование русского славяноведения как науки следует отнести к XVIII в.

Процесс становления славяноведения в России XVIII — первых десятилетий XIX в. связан с именами таких известных русских ученых, как М. В. Ломоносов, В. Н. Татищев, А. Х. Востоков, Н. М. Карамзин, Х. А. Чеботарев, Ю. И. Венелин и многие другие. 20—30-е гг. XIX в. отмечены возникновением интереса к таким областям науки о славянстве, как археология и этнография (З. Доленга-Ходковский, Н. Е. Черепанов, Н. И. Надеждин, П. М. Строев, К. А. Успенский и др.)³⁹. Создание славянских кафедр в университетах России и появление первых ученых славистов по существу представляет новый этап в развитии комплекса научных знаний о зарубежных славянских народах.

Первые русские слависты, в частности Прейс, в курсах своих университетских лекций по славистике особым пунктом выделяли этнографию⁴⁰. Так, в программе чтения лекций по славянской филологии у Прейса под номером шестым указывается: «Этнография славянская и притом сравнительно рассматривается. Без знания языка она недостаточна. Доказательством тому служат иностранцы. Здесь важно собирать пословицы, в которых заключается народная мудрость, также верования, нравы и обычаи сравнительно». И далее: «При обозрении каждого славянского племени будет оно рассматриваться в отношении: а) географическом, в) историко-политическом, с) этнографическом (курсив мой.— М. К.), д) лингвистическом, е) литературном»⁴¹. Таким образом, он уже в 1840 г. в «Наброске программы университетских чтений по славистике» выделяет этнографию как особую область в славистическом комплексе знаний.

Программа-вопросник Прейса состоит из восьми основных разделов: государственность, народ, народное хозяйство, скотоводство, выделка и обработка произведений (ремесла), торговля, учреждения и управление. Уже из этого кратко-

по перечню разделов видно, что автор программы основное внимание уделял изучению исторических и этнографических проблем. Раздел «Народ», например, посвящен исключительно проблемам этнической истории, общественному и семейному быту, народным верованиям славянских народов, в частности народов Югославии.

В первом разделе помимо вопросов чисто географического характера (естественные и политические границы, площадь, климат и т. д.) мы находим и вопросы, имеющие прямое отношение к этнической истории югославян. Это, например, пункты: «9. Политическое, церковное деление страны; 10. Политическое совпадает ли с церковным делением; 11. Есть ли деление страны народно-отличное от политического и церковного»⁴². Именно эти вопросы были чрезвычайно важны для исследования югославянского региона, где наблюдалось несовпадение языковых, политических и конфессиональных границ. В частности в лекции Прейса в Петербургском университете это проиллюстрировано примерами из этнической истории хорватов и сербов⁴³.

Самым обширным, включающим 108 вопросов, является раздел «Народ». Некоторые вопросы касаются только этнической истории словенцев и хорватов. Таковы, например, пункт 21: «Где живут брайцы, майдацы, белые хорваты, или как иные утверждают, белые краинцы, черные краинцы, кирци, чирибирци»⁴⁴, пункт 22 содержит вопрос: «Как далеко простирается имя хорватов (хрвати) Истрии?»⁴⁵. В записных книжках Прейса, относящихся к лету 1841 г. (время его путешествия по Хорватии и Далмации), есть также заметки, упоминающие «частные названия» хорватов (в современной терминологии субэтносы), такие как бодулы, чичи, загорцы, влахи-морлаки⁴⁶ и т. д., с указанием места их расселения и локальных различий в народной одежде и диалектах⁴⁷. Следует обратить внимание на то, что уже тогда Прейс заметил, что именно диалектные различия⁴⁸ и особенности материальной и духовной культуры являются признаками субэтносов. Так, например, проезжая с. Старе Чиче по дороге из Загреб в Сисак, Прейс сообщает, что от своего спутника узнал о том, что чичи проживают и под Корушкой (Словения)⁴⁹. Это соответствует современным этнографическим данным. Прейса также интересовали и границы этнонима «хорваты»: этническое самосознание, экзо- и эндоэтнонимы (например, пункт 17: «Народно имя у: 1) туземцев, 2) соседей»). Он справедливо отмечает, что в Трогире и Шибенике «слышал названия влахов: так называют жители городов далматинских жителей сельских. Сами себя селяне далматинские называют влахами только в горах, а чаще далматинцами...»⁵⁰. И действительно, влахи или морлаки — древнее автохтонное скотоводческое население Балканского полуострова, по свидетельству исторических источников, начиная с XIV в. обитали в основном во внутренних районах Северной и Средней Далмации Хорватского Приморья, п-ова Истрия, области Лика.

В своих лекциях и заметках Прейс стремится дать ответ на многие вопросы, зафиксированные им в программе, главным образом на следующие: «23. Язык. Как жители называют свой язык? 24. Диалектные различия: 1) в грамматике в произношении гласных и согласных; употребление и существование известных форм (склонения и спряжения), 2) различия в отдельных словах. Где можно, желательно небольшие образцы языка»⁵¹. Так, например, в разделе лекции Прейса, посвященном хорутанам (словенцам), он обращает большое внимание на границы этнической территории, занимаемой словенцами, диалектам словенского языка⁵². Касаясь границ распространения этнонима «сербы», исследователь отмечает пестрый этнический состав населения сербских земель (особенно Воеводины⁵³), входящих в Австрийскую и Османскую империи, приводит данные об их общей численности, а также численности по конфессиональному признаку⁵⁴.

Большой научный интерес представляют комплексы вопросов этого же раздела, посвященные общественному и семейному быту. Так, в частности, Прейс

интересуют понятия «род», «племя», «задруга», а также степени родства в ней, семейная обрядность (свадьба, родильные и похоронные обряды).

Много вопросов касается родильной обрядности. Пункт «38. Есть ли какие приемы или обычаи при назначении имени? Быть может, при некоторых именах предполагают влияние на будущность ребенка; 39. Что думают о рожденном в сорочке (кошульица)? Где известно выражение: видовит (ясновидящий, прозорливый.— М. К.)? 40. Есть ли поверье о счастье ребенка, смотря по месяцу, когда он родился; 41. Есть ли обычай постриг (стрижка волос) или где-нибудь упоминается об этом в песнях? Имеются ли выражения: шишанье, шишано кумство или постриги; 42. Не чисто церковные обычаи при крещении; 43. Крестины как праздник. Известно ли выражение посила (поливать.— М. К.)? Кумовье: кумство, ботринье; 44. Посещение родильницы соседками и соседями (бабинье). Как долго эти посещения продолжаются. Какие песни при этом поются? 45. Благословенье — отпеляванье»⁵⁵. В записных книжках Прейса сохранилась запись на сербскохорватском языке⁵⁶ об обряде крещения ребенка, полученная, вероятно, от информаторов (нередко в записных книжках Прейс указывал конкретные имена информаторов и место, где он эти сведения получил): «Когда рождается ребенок, тогда ищут кума или куму, ребенка несут в церковь, поп его крестит и с ребенком возвращаются домой. После этого едят любое, что есть в доме. А в следующую неделю „држе се ботринье“⁵⁷, т. е. если первенец крещен, то все присутствующие на торжестве приходят и на „ботринье“. Каждый мужчина приносит по фляге вина; замужние женщины приносят хлеб, а некоторые сыр и масло. Незамужние или девушки приносят колач (хлеб.— М. К.). На вторые „ботринье“ приходят кум с кумой и ближние родственники. Приносят то же самое, только колачи не приносят. Кума приносит полную корзину хлеба, яиц и масла, в руке несет бутылку вина»⁵⁸.

В других заметках находим: «Когда дитя родится на божий»⁵⁹, то это несчастное дитя, „нема берихета“ (урожая). Стригут ребенка в 8 или 9 лет, его стрижет кум, крестивший его, дома кум должен дать подарок (дукат), кума — рубаху и т. д. Попа при этом не бывает»⁶⁰. По всей вероятности, этот обычай Прейс наблюдал в сербских землях. Тот же обычай пострига описывал В. Караджич в своем «Словаре»: «Кумовство по постригу — это когда кум уже подростшему ребенку стрижет волосы. Это кумовство, может быть, возникло для того, чтобы мусульманин христианину и, наоборот, христианин мусульманину мог стать кумом»⁶¹. В Хорватии Прейс слышал, что «рожденный в сорочке (rubašica) непоражим пулей. Он se vu rubašice rodil (в рубашке родился.— М. К.), — говорят о том, кто не был ранен на войне»⁶².

Целый свод вопросов в программе Прейса посвящен свадебным обрядам. Например: пункт «46. Свадебные обычаи теперь и прежде, до венца и после; 47. В каком возрасте обыкновенно выходят замуж и женятся? Причины и последствия слишком ранних браков; 48. Выбирает ли парень сам себе невесту или родители? 49. Случаются ли и теперь увозы девицы (отмице) или они живут лишь в песнях и воспоминаниях? 50. Обряды при выборе невесты и при помолвке; 51. Какая настает перемена в уборе и наряде, когда девушка становится молодухой? 52. Как долго тянутся (или прежде продолжались) свадебные празднества; 53. Сын, женившись, заводит ли отдельное хозяйство или он остается с детьми своими в доме отца или тестя? 54. Разделение труда между мужчиной и женщиной? 55. В какие обыкновенно месяцы заключаются браки»⁶³.

Ответы на большинство из этих пунктов программы мы находим в заметках и записных книжках Прейса: В Хорватии «свадьбы обыкновенно правят вечером „o mesopastu“ (масленица.— М. К.) и еще за Micholjum (Св. Михаила.— М. К.), по народному выражению, и о Катарине. На свадьбах делают венок из цвета: равенка⁶⁴, которая всегда зелена, и кладут его на голову невесте в день венчания только тогда, когда она невинна. Китою (букетом) из васильков, переплетенном красною лентою, дарит невеста всех пришедших за нею»⁶⁵. «В Перое (поселение черногорцев в Истрии.— М. К.) во время свадьбы молодцы-јунаки

из женихового рода приходят за невестой с ружьями, а против них выходят молодцы с невестинной стороны, тоже до тех пор, пока пришедшие не собьют яблока ружейными выстрелами». «Невесту в день [свадьбы] дарит (одаривает.— М. К.) каждая знакомая женщина чем-нибудь из одежды женской. Првијенец (первенец.— М. К.) несет венцы венчальные. Кум переменяет венцы жениху и невесте. Невеста дарит колач-повртач и пояс красивый, а теперь платок (мараму) каждому свату. На следующий день после обеда невеста подает сватам кувшин с водой и каждый сват, умывши руки, дарит ей один флорин... и т. п.»⁶⁶. В другой записной книжке Прейс пишет: «Рубашку новобрачной кладут в решето и венец туда же; когда есть крест на рубашке, то все радуются, стреляют из ружья; Отмицы существуют. Невеста, младожења-новобрачная носит капицу (шапочку.— М. К.) наподобие чулка и прикалывает ее иглой за теменем. Замужняя или незамужняя носит косу, заплетенную на плечах»⁶⁷. В Далмации Прейс, например, заметил, что незамужние девушки носят на голове парту (partu) — род головного убора с открытым верхом, украшенную цветами с фольгой, от нее идет по щеке китица — зеленая веточка с цветами или плодами⁶⁸.

Много небольших заметок в дневниках Прейса о календарных праздниках и обрядах. Эти заметки связаны с определенными пунктами программы (81—97), посвященными этой проблеме. В них он описывает сочельник (бадњи дан⁶⁹), Иванов, Юрьев день и т. д.⁷⁰

Для иллюстрации приведем описание празднования Иванова дня в Хорватии: «Накануне Иванова дня собираются парни, разводят огонь — крес. Чускија — большой кусок дерева, которым ударяют в огонь. От этого удара искры летят во все стороны. Молодицы являются к ночи и играют (играти — танцевать.— М. К.) коло вокруг креса. При этом поется:

Лепи Иво крес налаже се
на Ивањско на вечер
С деснум рукум крес потиче
на Ивањско на вечер
С левум руком шалтву игра
на Ивањску на вечер
Шалтву игра, свате сбија
на Ивањску на вечер
Назабралју једно мало
на Ивањску на вечер...

Красавец Иво огонь разжигает
вечером Иванова дня,
Правой рукой огонь поправляет
вечером Иванова дня,
Левой рукой песнь выводит
вечером Иванова дня,
Песнь выводит, сватов собирает
вечером Иванова дня,
Поболтать немного
вечером Иванова дня.

«На другой день с рассветом пять-шесть девоек (девушек.— М. К.) с 3 или 4 парнями, договорившись с вечера, отправляются по домам петь. Восход солнца должен застать их у первого дома. Но прежде этого девицы в сопровождении парней (для безопасности, вроде стражи) идут: зорју звати (зарю призывать.— М. К.):

Певци пеју, зорју зову
Зорја ли је бели дан
Станте гора с младе ладе
Зорја ли је бели дан
Младе ладе, невестице
Почешете жуте ласи
Донесете ладне воде
Рано, рано пред зорјом
Да назову добру срећу
Рано, рано пред зорјом
Кад пошећу девојчице
Рано, рано пред зорјом
Да назову добру срећу
Добру срећу Иванову...

Певцы појут, зарју призивајут,
Придет ли белий день вслед за зарей.
Станте наверху с молодой девушкой,
Придет ли белий день вслед за зарей.
Молодые девицы, невестушки,
Расчешите золотые волосы,
Принесите холодной воды,
Рано утром пред зарей.
Призовите доброе счастье,
Рано утром пред зарей.
Как расчешут волосы девицы,
Рано утром пред зарей,
Чтобы позвать доброе счастье,
Доброе счастье Иваново...

После этого отправляются домой, переряжаются, надевают лучшее платье и отправляются, как замечено выше, по домам. Между парнями распределены обязанности. Один собирает деньги, другой яйца и т. д. Девицы поют, играют коло; парни разбегаются по дому для собирания того или другого. На Иванов день или Богоявление кропят поля святой водой»⁷². Около каждого дома процессия останавливается и поется песня:

Бог помогај тому двору
Вој ладо ладо вој
Тому двору господскому
Вој ладо ладо вој

Бог помогает тому двору (дому),
Ой, ладо, ой,
Тому двору господскому
Ой, ладо, ой.

У господского дома поют: Стайте горе младе госпе. (Стайте наверху, молодые госпожи.— М. К.). А перед крестьянским домом:

Стайте горе младе ладе.
Тер нам дајте кајнас иде
Сир, погачу, тикву вина
Тикву вина, два цекина
Ако, не бу всего тога
Всего тога готовога
Ми ћемо вам взети
Најлепшега најдражега...
Ми га бумо даровале
З једном малом хитичицом

Стайте высоко, молодые девицы,
И подайте нам
Сыр, погачу, вино в тикве,
Тикву вина, два цекина.
Если не будет всего этого,
Всего этого приготовленного,
Мы у вас отнимем
Самого красивого и милого...
Мы его одарим
одним маленьким букетом...

Парни возвращаются с подарками, и тогда общество уходит — поют: «„Ми Вам фали, Бог вам плати“ (Мы вас благодарим, бог вам заплатит.— М. К.). Иногда некоторые из девиц раздают членам того дома цветы. Но этот обычай стареет уже. Это хождение продолжается иногда 3 дня. После этого девица приносит что-нибудь из живностей, а парни деньги. В следующее воскресенье все это сообща съедается. Пьют, поют и пегедуше⁷³ две получают плату из этого сбора.— Танцы»⁷⁴. Вероятно, Прейс сам наблюдал этот праздник (24 июня 1841 г.), так как именно в летние месяцы он находился в Хорватских землях, и поэтому ему удалось даже записать обрядовый фольклор.

В программе также отражены народные поверья, фольклор — песни, предания, пословицы, загадки, народная одежда и жилище. Все эти вопросы были направлены на изучение быта и нравов сельского населения славянских земель.

Итак, мы рассмотрели лишь часть деятельности Прейса, связанной с его историко-этнографическими наблюдениями и исследованиями языков, этнической истории, обрядов, фольклора югославянских народов. К сожалению, большинство материалов, относящихся к этой и другим сферам многогранной деятельности ученого, до сих пор остаются неопубликованными, находятся в архивах. Некоторые материалы бесследно исчезли. Несмотря на это, его труды, как опубликованные, так и не вошедшие в научный оборот, имеют большое теоретическое и практическое значение, так как содержат не только огромный фактический материал, впервые раскрывший разные стороны жизни зарубежных славянских народов, но и способствуют дальнейшей разработке проблем славянской филологии, фольклористики, истории и этнографии в русской и мировой славистике.

В частности, этнографическая программа Прейса носит «не только оригинальный и новаторский характер», но во многом обгоняет «общий уровень науки середины XIX в.»⁷⁵. Некоторые вопросы, намеченные П. И. Прейсом, отмечал советский историк А. С. Мыльников, служат «задачам выявления в народной среде этнического самосознания, наличия общинных институтов или традиций, сохранения обычаев или поверий дохристианской эпохи... и раскрытия ряда других не менее существенных для этнографии проблем»⁷⁶.

Программа Прейса, составленная целенаправленно, предвзвешивая его преподавательскую и научную деятельность, позволила ученому во время посещения югославянских земель исследовать именно те проблемы, которые так или иначе были сформулированы в его вопросах. Хотя программа Прейса была посвящена прежде всего изучению югославянских народов, она может быть в значительной мере отнесена и к другим народам. Вне всякого сомнения, она остается актуальной и до наших дней и служит важным историческим и этнографическим источником.

Примечания

- ¹ Срезневский И. И. На память о Бодянском, Григоровиче и Прейсе, первых преподавателей славянской филологии // Сб. Отделения русского языка и словесности (далее — ОРЯС). СПб., 1878. Т. XVIII. № 6. С. 8.
- ² Ламанский В. И. Письма П. Прейса // Живая старина (далее — ЖС). 1890. Вып. II. С. 108.
- ³ Кораблев В. Бумаги П. И. Прейса. Из архива АН СССР // Вестн. АН СССР. 1932. № 6. С. 48.
- ⁴ Первыми славистами, посетившими зарубежные славянские земли, стали будущие преподаватели славянских кафедр — О. М. Бодянский (от Московского университета), В. И. Григорович (от Казанского), П. И. Прейс (от Петербургского), И. И. Срезневский (от Харьковского университета).
- ⁵ Николаев Н. Библиотека П. И. Прейса // Газ. «Ленинградский университет». 1983. 21 янв.
- ⁶ См. «Реестр книг покойного преподавателя Прейса, купленный для библиотеки СПб. университета у проф. Куторги М., имеющего на продажу их законную доверенность».
- ⁷ Военная граница — территория, искусственно созданная в середине XVI в. австрийской администрацией в связи с опасностью продвижения Османской Турции в глубь Европы. Австрийская империя создала вдоль своих южных границ военные поселения, жители которых — *границары* несли военную службу (защита от турок) и освобождались от большинства феодальных повинностей. К началу XVIII в. область Военной границы достигала огромной протяженности — от берегов Адриатики и до Карпат. Вся область Военной границы делилась на границы (Карловацкую, Славонскую, Банатскую и др.), которые в свою очередь подразделялись на полки. Подробнее см. книги: Чубрилович В. Сеобе и этничке промене у југословенским земљама од XV до XIX века // Историја народа Југославије. Београд, 1960. Књ. 2; Гаврилович С. Јавни терети и невоља сремског становништва средином XVIII столећа // Зборник Матице српске за друштвене науке. Нови Сад. 1960. Књ. 26.
- ⁸ Ленинградское отделение Архива Академии наук СССР (далее — ЛО ААН). Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 262, 263, 264/6, 265, 268.
- ⁹ Ламанский В. И. Письма П. Прейса // ЖС. 1891. Вып. 3. с. 34.
- ¹⁰ Владыкой и митрополитом Черногории в те годы был Петр II Петрович Негош (1830—1851).
- ¹¹ Ламанский В. И. Указ. раб. С. 42.
- ¹² ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 50.
- ¹³ По административно-территориальному делению в первой половине XIX в. в хорватские земли входили следующие административные единицы: Банская Хорватия, Славония, Военная граница, Далмация, в словенские земли — Крайна, Штирия, Каринтия.
- ¹⁴ ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 8. Границы Австрийской и Османской империй обозначены у Прейса красной чертой.
- ¹⁵ Мыльников А. С. О некоторых актуальных аспектах наследия этнографической славистики XIX в. // Годичная науч. сес. Ин-та этногр. АН СССР. Краткое содержание докладов. 1983. Л. 1985. С. 80.
- ¹⁶ ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 262. Л. 53.
- ¹⁷ В Сербии Прейс пробыл недолго. Еще будучи в Загребе, он изменил план своего дальнейшего путешествия, сократив пребывание в Сербии, так как считал, что все, что касается Сербии, тщательно изучено до него В. Караджичем. Следует указать, что в архивных материалах сохранилось очень мало заметок о путешествии по Сербии. Прейс, например, посетил в Сербии Лесковац, Ниш, Прокупье, был во Врачанской нахии, Загорье, Неготине (см. ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 53, 90, 96).
- ¹⁸ И. И. Срезневский в своих дневниках, хранящихся в Центральном государственном архиве литературы и искусства СССР. (Ф. 436. Оп. 1. Ед. хр. 51. Л. 1—2; Ед. хр. 41. Л. 42—99), также подробно описывает часть пути по югославянским землям от Триеста до Загреба, который он проделал вместе с П. И. Прейсом, а также весь маршрут своего собственного путешествия.
- ¹⁹ Ламанский В. И. Указ. раб. С. 12.
- ²⁰ Речь П. И. Прейса «О эпической народной поэзии сербов», произнесенная в Петербургском университете // Годичный акт в Имп. СПб. ун-те. 1845. С. 133—167, также опубликована в «Журнале министерства народного просвещения» (далее — ЖМНП). 1845. Кн. 3. С. 83—100.

Прейса стала «эпическим событием в развитии славистической фольклористики». В ней обращается внимание на односторонность европейской фольклористики, которая очень часто ограничивалась рассмотрением только античного эпоса, подчеркивается плодотворность сравнительного анализа фольклора разных народов, в том числе славянских, высказывается мысль о связи фольклора и мифологии, о важности выработки периодизации устного народного творчества в связи с истинным изучением сербского эпоса. Автор призывает к историческому изучению сербского эпоса. Речь Прейса показала его богатую теоретическую подготовку и содержала ценные наблюдения и богатый фактический материал. Подробнее см.: *Мыльников А. С.* Изучение социально-политической истории и археологии южных и западных славян // *Славяноведение в дореволюционной России. Изучение южных и западных славян*. М., 1988. С. 124—125.

²¹ *Срезневский И. И.* Указ. раб. С. 12.

²² Некоторые документы, связанные с деятельностью П. И. Прейса, хранятся также в Центральном государственном историческом архиве Ленинграда (Ф. 733. Оп. 24. Д. 162; Оп. 87. Д. 369. Л. 40); в рукописном отделе ГПБ — Ф. 410 (М. С. Куторга). Архив Прейса сохранился не полностью, часть его записок была продана вместе с книгами частным лицам, часть трудов бесследно пропала.

²³ *Прейс П. И.* О волохах Нестора // *ЖМНП*. 1837. № 5; перевод статьи П. Шафарика «Изображение Чернобога в Брамберге» // *ЖМНП*. 1838. № 5; Критико-библиографическая заметка о немецких книгах по славянской истории и древностям // Там же. 1839. № 3, 9; Отчеты о научной командировке // Там же. 1840. № 5, 11; 1841. № 2; 1842. № 3; 1843. № 3; О эпической народной поэзии сербов // Там же. 1845. Кн. 3. С. 83—100.

²⁴ *Органицјева Ц. Петар Иванович Прајс и Вук Стефанович Караџић* // *Вуков зборник*. Белград, 1966. С. 531.

²⁵ *Ламанский В. И.* Указ. раб. 1891. С. 12.

²⁶ Там же. С. 30.

²⁷ *ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 185—187.* В записях Прейса есть пункт № 141 «Извлечения из Вука» // *ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 262. Л. 42.*

²⁸ *Францев В. А.* Письма к В. Ганке из славянских земель. Материалы для истории славянской филологии. Варшава, 1905. С. 870.

²⁹ *Ламанский В. И.* Остатки работ П. И. Прейса // *ЖС*. 1898. Вып. 3, 4. С. 332. Фрагменты программы хранятся в ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 54, 55, 97.

³⁰ *Ламанский В. И.* Указ. раб. С. 332.

³¹ *Гусев В. Е.* Прейс П. И. // *Славяноведение в дореволюционной России*. М., 1979. С. 284; *Мыльников А. С.* Указ. раб. С. 125—126; *Калоева И. А.* Изучение южных славян в России второй четверти XIX в. (библиографические материалы) // *Известия на народната библиотека «Кирил и Методий»*. София, 1969. Т. IX. С. 15.

³² *Станюкович Т. В.* Этнографическая наука и музеи. Л., 1978. С. 25.

³³ *Токарев С. А.* История русской этнографии. М., 1966. С. 80; *его же.* Вклад русских ученых в мировую этнографическую науку // *Очерки истории русской этнографии, фольклора и антропологии*. М., 1956. Вып. 1. С. 7, 8.

³⁴ *ЛО ААН. Ф. 3. Оп. 10. Ед. хр. 18.*

³⁵ Там же. Ф. 21. Оп. 1. Ед. хр. 83.

³⁶ *Труды Вольного экономического общества*. СПб., 1765. Ч. 1. С. 180—193.

³⁷ *Bastian A.* Die Vorgeschichte der Ethnologie. В., 1881; *Bah A.* Deutsche Volkskunde. Heidelberg, 1960; *Ethnology in Finland before 1929*. Helsinki, 1977.

³⁸ *Poiriet J.* Histoire de l'ethnologie. Р., 1969. Р. 30.

³⁹ См.: *Дьяков В. А., Мыльников А. С.* Об основных этапах славяноведения в дореволюционной России // *Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь*. М., 1979. С. 11—14.

⁴⁰ *ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 1.*

⁴¹ Там же.

⁴² *Ламанский В. И.* Остатки работ П. И. Прейса. С. 345.

⁴³ *ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 39—40.*

⁴⁴ Там же. Ед. хр. 262. Л. 18. «Белые хорваты живут у реки Сутла на границах между Крайною и Кроациею. Так называются краинцы. Они же зовут краинцев „бели краинцы“».

⁴⁵ *Ламанский В. И.* Остатки работ П. И. Прейса. С. 346.

⁴⁶ *Мартьянова М. Ю.* Некоторые особенности этнической истории хорватов (о контактах с римской культурой) // *Романия и Барбария*. М., 1989. С. 108.

⁴⁷ *ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 97. Л. 2, 4; Ед. хр. 264/6. Л. 43; Ед. хр. 53. Л. 5; Ед. хр. 262. Л. 1; см. также: Вступительная лекция П. И. Прейса в Петербургском университете (1843 г.). Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 16.*

⁴⁸ В своих лекциях в Петербургском университете Прейс большое место отводит диалектам хорватского языка и их распространению на территории хорватских земель. См. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 40, 41.

⁴⁹ *ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 262. Л. 30.*

⁵⁰ Там же. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 97. Л. 2. Ответы на вопросы, связанные с этнической историей югославян, Прейс обсуждал со Срезневским во время их совместного путешествия. Поэтому некоторые ответы были записаны рукой Срезневского. См. ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 54, 55, 97.

⁵¹ *Ламанский В. И.* Остатки работ П. И. Прейса. С. 347.

- ⁵² ЛО ААН. Ф. 106. Ед. хр. 7. Л. 43, 44.
⁵³ С 1848 г. этим названием обозначались сербские области (Бачка, Банат, Срем и Бараня), входившие в состав империи Габсбургов.
⁵⁴ ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 90. Л. 1—3; Ед. хр. 7. Л. 40, 41: «Сербов полагается 5 000 000 По вере Восточной церкви: 2 880 000, Римской (включая униатов) 1 570 000. Магометан до 550 000. Сербь-магометане большей частью живут в Боснии и Герцеговине».
⁵⁵ Ламанский В. И. Остатки работ П. И. Прейса. С. 348—349.
⁵⁶ В дневниках Прейса незначительная часть записей сделана на сербохорватском языке. Видимо, эти тексты он записывал непосредственно со слов информаторов.
⁵⁷ Ботриње — приход крестных к ребенку.
⁵⁸ ЛО ААН. Ф. 106. Ед. хр. 264/6. Л. 45 (перевод мой.— М. К.).
⁵⁹ Божий — рождество.
⁶⁰ ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 1.
⁶¹ Карацич В. Српски рјечник. У Бечу, 1852. С. 315.
⁶² ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 264/4. Л. 144.
⁶³ Ламанский В. И. Остатки работ П. И. Прейса. С. 349—350.
⁶⁴ Имеется в виду павитина — белый дикий виноград.
⁶⁵ ЛО ААН. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 264/6. Л. 45; Ед. хр. 262. Л. 15.
⁶⁶ Там же. Ф. 106. Ед. хр. 262. Л. 14.
⁶⁷ Там же. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 2.
⁶⁸ Там же. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 264/6. Л. 133.
⁶⁹ Там же. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 264/6. Л. 43; Оп. 1. Ед. хр. 54. Л. 1; Оп. 1. Ед. хр. 262. Л. 12.
Оп. 1. Ед. хр. 265. Л. 3.
⁷⁰ Там же. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 264/6. Л. 135—143.— краткая заметка Прейса об обычаях в сочельник в Марбурском уезде в Словении.
⁷¹ ЛО ААН. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 264/6. Л. 135—138.
⁷² Там же. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 264/6. Л. 138—140.
⁷³ Вероятно, имеется в виду прпоруша. Прпоруша или додола — девушка, участвующая в магическом обряде вызывания дождя.
⁷⁴ ЛО ААН. Ед. хр. 264/6. Л. 143.
⁷⁵ Мыльнишков А. Указ. раб. С. 125.
⁷⁶ Там же. С. 126.

© 1990 г.

М. В. Крюков

К 80-летию ПРОФЕССОРА ФЭЙ СЯОТУНА

Полвека назад на книжных прилавках Лондона появилось издание, на обложке которого значилось: «Крестьянская жизнь в Китае». Имя автора книги ничего не говорило ни широкому читателю, ни специалистам. Им был молодой китайский этнограф, только что защитивший докторскую диссертацию после двухлетней стажировки под руководством одного из крупнейших британских антропологов Б. Малиновского. Предпослав исследованию ученика обширное предисловие, учитель писал о нем: «Я возьму на себя смелость высказать предположение, что эта работа станет важной вехой в развитии полевых исследований в антропологической теории. Книга отмечена рядом выдающихся достоинств и во многих отношениях является новаторской... Я ознакомился с четкими и убедительными суждениями доктора Фэй Сяотуна, равно как с его яркими и хорошо документированными описаниями, с истинным восхищением не свободным подчас от чувства зависти». Малиновский, разумеется, не предполагал, что лет через 20 эта высокая оценка научных достижений Фэй Сяотуна станет одним из доказательств порочности исследовательского метода маститого китайского этнографа, которому на этом основании будут предъявлены политические обвинения. Один из основателей китайской этносоциологической школы, автор многочисленных книг по этнографии китайцев и других народов КНР, проректор Центральной академии национальных меньшинств был в 1957 г. объявлен «правым элементом» и отстранен от научной и общест



Фэй Сяотун беседует с информаторами в деревне Кайсюаньгун (пров. Цзянсу). 1985 г.

венной деятельности. В его эрудиции по-прежнему нуждались и его порой привлекали к подготовке докладных записок по той или иной научной проблеме. Но так же, как, скажем, С. П. Королев в начале войны был в Омске конструктором и зеком одновременно, Фэй Сяотун занимался переводами, но не существовал для внешнего мира как человеческая личность. Во время моей учебы в Китае 30 лет тому назад я тщетно пытался получить разрешение посетить знаменитого профессора. Встреча состоялась лишь в прошлом году, когда в Пекине я преподнес автору его книгу, недавно изданную в русском переводе под названием «Китайская деревня глазами этнографа».

Элементарная справедливость в отношении этого ученого с мировым именем была восстановлена лишь в конце 70-х годов, когда в Китае начался процесс возрождения этнографии, объявленной в свое время «буржуазной лженаукой». В 1980 г. Фэй Сяотун вошел в руководство вновь созданного Китайского этнографического общества. Тогда же он стал президентом Социологического общества Китая и директором Института социологии Академии общественных наук КНР.

Свидетельством мирового признания его научных заслуг явилось присуждение Фэй Сяотуну в 1980 г. международной премии имени Малиновского, которой отмечаются наиболее заметные достижения в области прикладной антропологии. В 1982 г. Британское королевское антропологическое общество удостоило Фэй Сяотуна своей высшей награды — премии имени Гексли. За последнее время он читал лекции во многих странах мира. И мы рады тому, что в этом году Фэй Сяотун станет гостем советских этнографов.

Говоря о многогранном научном вкладе юбиляра (он родился 2 ноября 1910 г.), хочется подчеркнуть лишь одну черту, характеризующую его как подлинного ученого. Фэй Сяотун неоднократно демонстрировал в своих работах удивительный дар научного предвидения, основанного на глубоком проникновении в суть анализируемых явлений. Еще в 50-х годах, размышляя над судьбами крестьянства, он пришел к выводам, которые были воплощены в жизнь четверть века спустя, в ходе экономической реформы китайской деревни. Некоторые из них (развитие мелких сельских промышленных предприятий, роль ма-

ных городов в процессе урбанизации и др.) заслуживает того, чтобы изучить их с целью использования опыта КНР в нашей социально-экономической перестройке.

Но Фэй Сяотун не только ученый. Председатель партии Демократическая лига, заместитель председателя постоянного комитета Народного политического консультативного совета КНР, Фэй Сяотун приложил немало усилий для того, чтобы ускорить процесс политических реформ в своей стране. Злободневно звучат сегодня заключительные слова его книги, упоминанием о которой я начал свои заметки: «Трагические ситуации неизбежны в ходе строительства нового Китая. Это часть международной реальности, с которой мы должны были столкнуться рано или поздно. Только пройдя через это, мы можем надеяться на действительное возрождение нашей страны: Грядущее поколение, на что я искренне надеюсь, с пониманием и сочувствием отнесется к нам, к проблемам нашей эпохи. Но наши жертвы и лишения не окажутся напрасными только в том случае, если мы устремим взор в будущее, объединенные общностью целей и ясностью нашего взгляда...».

© 1990 г.

С. К. Гурьянов

ОСОБЕННОСТИ МОРДОВСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

В советской этнографической литературе об этнической дифференциации мордовского самосознания высказываются прямо противоположные мнения: с одной стороны, утверждалось, что мордовская нация еще не выработала единого этнического самосознания¹, а с другой — что сознание принадлежности к родственным этническим группам (эрзе и мокше) сменилось сознанием принадлежности к единому народу². Эта противоречивость обусловлена как большой сложностью данного вопроса, так и недостаточной разработкой некоторых общэтнических проблем, часть которых (например, определение сущности нации) выходит за рамки собственно этнографии, в равной мере касается философии и других наук³. Несколько упрощая суть данного вопроса, можно сказать, что исследователь сталкивается здесь с недостаточностью фактических материалов, а также с их неоднозначностью, что проявляется в разной, подчас полярной их интерпретации и в различных этнических концепциях.

Первая концепция, которую можно назвать «интегральной», основана на парадигме об исконном существовании единого мордовского этноса, который представлял собой группу племен, живущих в древности в междуречье Оки, Суры и Волги. Затем эти племена якобы сложились в феодальную народность, которая позднее преобразовалась в капиталистическую народность или нацию. Первое письменное свидетельство о «мордве» встречается у готского историка Иордана (IV в. н. э.); в русских летописях также говорится о «мордве». Термин «мордва» прочно вошел в русскоязычную литературу, в том числе и этнографическую; первая перепись населения России 1897 г., учитывающая родной язык населения, выделила «мордовское наречие» (1024 тыс. чел.)⁴.

Развернувшееся после Октябрьской революции национально-государственное строительство в Поволжье первое время как бы обходило мордву, что объясняется рассредоточенным характером ее расселения среди преобладающей массы русского населения. Только в 1930 г. на коренной территории расселения мордвы была создана Мордовская автономная область, преобразованная в 1934 г. в Мордовскую АССР. Многие авторы считают, что в пределах этой республики мордва, как и другие народы Поволжья, имеющие свои автономии, сформировалась (или преобразовалась) в мордовскую социалистическую нацию⁵.

Вторая концепция, которая может быть названа «дифференциальной», исходит из того, что «мордва» — это условное собирательное название, данное финноязычным племенам, обитавшим в междуречье Оки, Волги и Суры, их соседями, в частности русскими, но остававшееся до последнего времени чуждым им. Среди этих племен издавна выделялись основные группы — эрзя и мокша, отличавшиеся языком, особенностями культуры и даже антропологическим типом.

Эрзянская и мокшанская раннеклассовые этнические общности сформировались в период Киевской Руси; возможная консолидация их в единый «мордовский» этнос была нарушена нашествием монголо-татар. В последующие столетия процесс этот не возобновлялся, так как после вхождения мордвы в состав Московской Руси на малообжитые земли Поволжья началось переселение русских и основные районы расселения эрзи и мокши оказались отрезанными друг от друга широкой полосой русских поселений; кроме того, отдельные группы мордвы оказались в различных уездах и губерниях.

Перепись населения 1897 г. по существу искажала реальную картину, так как в действительности существовало не «мордовское наречие», а эрзянское и мокшанское наречия, которые в годы Советской власти легли в основу эрзянского и мокшанского литературных языков, существенно отличающихся друг от друга. Известно, что в процессе национально-государственного строительства в 1930-х годах выдвигалось предложение назвать создаваемую автономию «мордовской», а «эрзя-мокшанской». Официальное закрепление терминов «мордва», «мордовский» и т. п. оказало сильное влияние на самосознание населения, но не сняло бытового употребления прежнего «эрзянского» и «мокшанского» самоназваний. В середине 1950-х годов В. И. Козлов предпринял по существу первую в науке попытку установить численность и расселение эрзи и мокши и осуществил ее довольно легко, так как эрзяне и мокшане даже в смешанных селениях, находящихся за пределами Мордовии, сохраняли прежние этническое самосознание⁶. Сохранение его отмечено, естественно, и в пределах Мордовской АССР.

Все эти факты: наличие этнонимов «эрзя», «мокша», «мордва», двух литературных языков, единой национальной государственности — позволяют выдвинуть гипотезу о том, что мордва представляет собой метаэтническую общность со сложной иерархической структурой самосознания. Факты для ее подтверждения могут дать прежде всего переписи населения, ибо здесь человеку представляется возможность добровольного выбора этнонима и языка. Следует отметить, что переписи 1959 и 1970 гг. фиксировали деление на «мокши» и «эрзю» только в пределах Мордовской АССР, а опубликованные материалы переписи 1970 г. не дают дифференцированных сведений по мордве даже в пределах республики. Имеющиеся данные показывают, что в 1959 г. лишь 4,7% мокши и эрзя, живущих в пределах Мордовской АССР, отнесли себя к «мордве», подавляющее же большинство — либо к «мокше», либо к «эрзе»⁷. Опубликованные материалы переписей 1970 и 1979 гг. содержат лишь данные о родном языке⁸, которые совершенно определенно свидетельствуют о наличии четкого выраженного эрзянского и мокшанского этнического самосознания.

Выводы, которые можно сделать на основании переписей, подтверждают данными конкретно-социологических исследований. В 1973—1974 гг. в Мордовской АССР под руководством В. В. Пименова проводилось комплексное этносоциологическое исследование, в ходе которого было опрошено 3500 эрзи и мокши, из них лишь 46,2% — в селах и 55,6% — в городах заявили, что они составляют единый мордовский народ⁹. Эти данные показывают незавершенность процесса формирования единого мордовского национального самосознания.

В 1985 г. НИИ языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Мордовской АССР по программе, разработанной под руководством В. И. Козлова, было проведено этносоциологическое обследование с целью выяснения соотношения эрзянского и мокшанского самосознания с единым мордовским самосознанием. В ходе обследования было опрошено равное количество эрзи и мокши (1500 чел., в том числе 1100 жителей села и 400 жителей города — пропорционально доле городского населения в составе мордовского населения республики). Данные опроса совершенно однозначно показали осознание принадлежности к эрзянской и мокшанской этническим общностям. Так, около 95% опрошенных, отвечая на вопрос «К какой народности отно-

«Где Вы?»), отнесли себя к «эрзе» или «мокше» и лишь около 5% — к «мордвеве». Увысоком уровне мокшанского и эрзянского самосознания говорит, очевидно то, что около 90% опрошенных знают, к какой группе мордвы (эрзе или мокше) принадлежат товарищи по работе, непосредственное районное и городское руководство.

Представляет интерес и анализ признаков, по которым люди идентифицируют себя со своей национальностью. Отвечая на вопрос «Что связывает Вас с народностью, к которой Вы себя относите?», почти все назвали прежде всего «родственников» и язык. Этот факт является дополнительным подтверждением преобладания мокшанского и эрзянского этнического самосознания над метаэтническим мордовским самосознанием, ибо язык является одним из основных этнодифференцирующих факторов, воздействующих на этническое самосознание, а языки у мокши и эрзи разные.

Вышеприведенные данные подтверждаются материалами переписей населения СССР. «Родной язык» (это понятие зафиксировано в переписных бланках) характеризует этническое самосознание, является его неотъемлемым компонентом. По переписи населения 1979 г. численность мордвы в целом по стране составляла 1 191,8 тыс., из них считали родным: язык своей национальности — 864,8 тыс., русский язык — 326,1 тыс., другие языки — 0,92 тыс. чел. В Мордовской АССР, население которой по той же переписи равнялось 389,5 тыс. чел., мордва насчитывала 338,9 тыс. чел. Из них 319,5 тыс. чел. считали родным язык своей национальности (эрзянский или мокшанский), 19,4 тыс. чел. — русский язык¹⁰. Как видно из вышесказанного, в Мордовской АССР у большинства эрзи и мокши наблюдается довольно устойчивое совпадение родного языка с этническим самосознанием. Этот показатель является весьма существенной характеристикой этнического самосознания.

Представляет интерес отношение обследуемых к этническому аспекту содержания тех или иных произведений литературы, музыки, живописи. Другими словами, речь идет о том, могут ли люди достаточно отчетливо сознавать мокшанскую или эрзянскую «окраску» этих произведений. В частности, могут ли спрашиваемые определить, о какой группе мордвы идет речь в художественных произведениях? На эти вопросы 28% ответили, что «могут», 70% — «догадываются, но не уверены», около 2% — «не знают». Что касается картин, то на вопрос: «Можете ли Вы назвать эти картины по содержанию эрзянскими, мокшанскими, мордовскими?» около 10% ответили, что обычно могут определить их этническую принадлежность, 75% — догадываются, 13% — считают содержание картин интернациональным. На аналогичный вопрос о музыке 30% ответили, что «обычно могут определить», 59% — «догадываются, но не уверены», остальные не могут определить. Примерно такое же соотношение ответов было и по поводу танцев. Результаты опроса свидетельствуют о довольно высокой степени осознания этнической специфики произведений литературы и искусства. В то же время во многих явлениях культуры мокши и эрзи сегодня появляется все больше элементов общемордовского и общесоветского характера.

Все эти факты позволяют сказать, что содержащееся во втором томе «Истории Мордовской АССР» утверждение: у эрзи и мокши «сознание принадлежности к однородным родственным этническим группам сменилось сознанием принадлежности к одному народу»¹¹ — представляется не совсем верным.

Опрос выявил факты и другого рода. Так, например, на вопрос «Какую национальность Вы указали бы, находясь за границей или в другой союзной республике?», 95% ответили: «мордовскую». Это говорит о сложной структуре мордовского национального самосознания.

Следует отметить, что подобные явления уже давно выявлены учеными. Так, Ю. В. Бромлей пишет: «Нередко сознание этнической принадлежности многозначно. В одних случаях это следствие неустойчивости, порожденной

различной этнической принадлежности родителей, в других — результаты недавно произведенной смены этнической принадлежности, в-третьих, вообще проявление иерархичности этнической структуры. При этом в зависимости от «уровня» межэтнических контактов на передний план выступает та или другая конкретная форма этнического самосознания. Например, нормандцы и гасконцы на своей родине выделяют себя среди других французов. Но за пределами Франции они прежде всего французы, а затем уже нормандцы и гасконцы»¹². Аналогичная ситуация сложилась и в данном случае. С одной стороны, большая часть мордвы осознает свою принадлежность к мокше и эрзя, а с другой — когда речь идет о сопоставлении себя с другими народами — она осознает свою принадлежность к более широкой этнической общности. Этому способствует и осознание этнической близости, родства языков и традиционной культуры. Но основным фактором единого мордовского самосознания, по-видимому, является мордовская автономия, в рамках которой мокшанская эрзя развиваются более полувека, что, естественно, не могло не отразиться на самосознании.

Важным фактором консолидации эрзи и мокши является русский язык. Данные конкретных этносоциологических исследований показывают возрастающее значение русского языка как средства не только русско-мордовского, но и внутримордовского общения. По данным нашего исследования 1985 г. в селах 93,2% опрошенных эрзи и мокши дома говорят на родном языке, 3,8% — на родном или русском языках, 4% — на русском. Говорящих на родном языке на работе 60,2%, 33,2% на работе разговаривают на обоих языках, 6,6% — по-русски. На производственных и общественных собраниях около 30% пользуются родными языками, 25,5% говорят на языках эрзи, мокши и на русском, 44,8% — на русском языке. Среди горожан коммуникативные функции мордовских языков менее широки, чем на селе: 20,1% дома общаются на родном языке, 25,6% — на родном и русском, 54,3% — на русском. На работе разговаривают на родном языке 1,3%, на родном и русском — 24,3%, на русском — 74,4%. На собраниях только на родном языке говорят менее 1% опрошенного городского населения, на родном и русском — около 3% и почти 97% — на русском языке.

Таким образом, существует определенное распределение коммуникативных функций между русским языком и языками эрзи и мокши, при котором русский язык является средством общения главным образом в производственной и общественной жизни. В семейно-бытовой сфере весьма существенную роль продолжают играть родные языки, особенно у сельских жителей. Но русский язык все больше распространяется и на эту сферу отношений как в городе, так и на селе. Повышение коммуникативной роли русского языка особенно заметно по степени предпочтения русскоязычной художественной литературы и периодической печати. В настоящее время на мокшанском и эрзянском языках существует довольно обширная художественная, научно-популярная, учебная литература, издаются две республиканские газеты и два журнала, ведутся передачи по республиканскому радио и телевидению. Но в целом роль средств массовой информации на русском языке значительно выше, чем на мордовских языках¹³.

Анализ статистических данных переписей населения и конкретного этносоциологического исследования позволяет подтвердить гипотезу о метаэтнической природе мордовского национального самосознания. С одной стороны, налицо существование отчетливо выраженного эрзянского и мокшанского этнического самосознания, с другой — единого мордовского метаэтнического национально-политического сознания, связанного с мордовской национальной государственностью. Разумеется, метаэтническая модель лишь в самом общем виде отражает структуру мордовского национального самосознания. Для более детальной картины требуются углубленные комплексные междисциплинарные исследования.

- ¹ Мокшин Н. Ф. Этническая история мордвы. Саранск, 1977. С. 249.
- ² История Мордовской АССР: Т. 2. Саранск, 1981. С. 178.
- ³ Козлов В. И. О понятии этнической общности // Сов. этнография. 1967. № 2; его же. Этнос и экономика. Этническая и экономическая общности // Там же. 1970. № 6; его же. Некоторые проблемы теории нации // Вопр. историн. 1976. № 1; Козинг А. Нация в истории и современности. М., 1978; Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983; Калтахчан С. Т. Марксистско-ленинская теория нации и современность. М., 1983.
- ⁴ Иордан. О происхождении и деяниях гетов. М., 1960. С. 89; 150; ПСРЛ. Т. 5. 2-е изд. Софийская первая летопись. Вып. I. Пг., 1925. С. 2; 5; Повесть временных лет. Пг., 1926. С. 4; 10—11; 280; Патриаршая или Николаевская Летопись. М., 1965. С. 5; 12; 139; Новый энциклопедический словарь. Т. 27. Пг., 1916. С. 172.
- ⁵ Яшкин И. А. Формирование мордовской социалистической нации. Саранск, 1960; его же. Мордовская государственность — детище ленинской национальной политики. Саранск, 1970; Дорожкин М. В. Великая Октябрьская социалистическая революция и начало формирования мордовской социалистической нации // Этногенез мордовского народа. Саранск, 1965; Мордва. Историко-этнографические очерки. Саранск, 1981.
- ⁶ Козлов В. И. Расселение мордвы — эрзи и мокши // Сов. этнография. 1958. № 2.
- ⁷ Мордва. Историко-этнографические очерки. С. 313.
- ⁸ Итоги Всесоюзной переписи 1970 г. Т. IV. М., 1973. С. 141.
- ⁹ Мокшин Н. Ф. Указ. раб. С. 212.
- ¹⁰ Численность и состав населения СССР: по данным Всесоюзной переписи населения 1979 г. Статистический сб. М., 1984. С. 78—79.
- ¹¹ История Мордовской АССР. Т. 2. С. 178.
- ¹² Бромлей Ю. В. Указ. раб. С. 181.
- ¹³ Мордва. Историко-этнографические очерки. С. 310.

© 1990 г.

А. Д. Бурман

БИРМАНСКИЙ ТЕАТР МАРИОНЕТОК КАК ЯВЛЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ *

Театр всегда занимал особое место в традиционном бирманском обществе. В течение веков он был одним из основных видов социальных коммуникаций, обеспечивающих передачу культуры от поколения к поколению. Театр был хранителем и передатчиком различных знаний: исторических, философско-религиозных, социальных. Отсюда возникает необходимость его изучения в тесной связи с такими важными аспектами духовной жизни бирманцев, как ритуалы, культы, космологические представления, история и т. д.

Особенно это относится к театру марионеток, который, как полагают в настоящее время многие исследователи, дал начало самобытной национальной драме бирманцев. Театр марионеток — одно из самых ярких порождений бирманской духовной культуры, в своем развитии он прошел те же этапы, что и культура бирманцев в целом. Сохранившаяся вплоть до последнего времени связь бирманского театра марионеток с архаическим ритуалом побуждает нас обратить внимание на древнейшие формы театра, отдавая должное более поздним культурным влияниям — таким, как индийское (индуистское и буддийское), сиамское (опосредованно через кхмерское) и др.

В данной статье будет сделана попытка хотя бы вкратце показать место театра марионеток в системе традиционной культуры, проследить его связи и взаимодействия с соседними культурными ареалами.

* За время работы над статьей государство Бирма вернуло название Мьянма.

Согласно устной традиции, театр марионеток возник в Бирме в глубокой древности. Первоначально представления разыгрывались кукловодом, сидевшим на дереве и с помощью веревок управлявшим куклами сверху. Впоследствии действие кукольного театра происходило на крытом бамбуковом помосте. Кукловоды помещались за занавеской и оттуда манипулировали марионетками. Объемные деревянные куклы (размером от 70 до 100 см) управляли кукловодами при помощи веревочных нитей.

Ко времени расцвета театра марионеток на каждую куклу приходило от 15 до 60 нитей, что давало возможность производить множество сложных движений. В стандартный набор марионеток входило 27 фигур с четко зафиксированными ампулами.

Относительно времени возникновения театра марионеток бирманские исследователи приводят противоречивые сведения: одни связывают его с именем министра У То — реформатора бирманского театра (XVIII в.), другие относят его появление еще ко времени Паганского государства (XI—XIII вв.). В конце XVIII — начала XIX в. театр марионеток представлял собой сложное высоко развитое искусство со множеством условий, которые могли сложиться лишь под воздействием длительной традиции.

В кукольном театре ставились пьесы на религиозные и мифологические сюжеты, действие спектакля могло продолжаться в течение шести — семи дней. Представление состояло из нескольких сцен, чередующихся в определенной последовательности. Эти представления рассматривались как серьезное зрелище, носившее ритуальный характер, и престиж кукловодов по сравнению с простыми актерами был очень высок. Спектакли театра марионеток отличались большей сложностью действия, более утонченным языком по сравнению с театром живых актеров, сфера грубого площадного смеха в клоунах была более ограниченной. Поэтому трудно согласиться с утверждениями некоторых бирманских ученых, которые относят время возникновения театра марионеток XVIII в. Как считает бирманский исследователь У Ба Джо, «возникновение бирманских марионеток представляет собой феномен, не имеющий себе равных во всем мире. Отрицая закон развития, согласно которому из семечка постепенно вырастает растение, бирманский театр марионеток, лишь появившись, достиг полного расцвета. Мы должны приписать это чудо министру У То»¹. Однако такие исследователи, как Ба Хан, У Сейн Ман, Кхин Мьо Чи, придерживаются противоположного мнения².

Упоминания о театре марионеток имеются в трудах средневековых поэтов и писателей, например в поэме «Бурида» знаменитого поэта XV в. Шин Махаратхатары: «Управляя куклами, подвешенными на множестве нитей различной длины, свисающих с развилины дерева, они (кукловоды. — А. Б.) заставляют их играть и танцевать»³.

Тхин Аун полагает, что У То лишь усовершенствовал народный театр марионеток, в котором ранее исполнялась только сцена Химаванта (букв. Гималаи — сцена сотворения мира, о которой далее мы будем говорить более подробно) и трансформировал представление в пьесу, длившуюся в течение нескольких ночей⁴.

Очевидно, именно У То придал народному театру марионеток ту сложную и изысканную форму, в которой он приобрел популярность не только в народе, но и при королевском дворе. Согласно устной традиции, У То был министром исполнительских искусств во время правления короля Схинбьюшина (70—80-е годы XVIII в.). После завоевания Схинбьюшином Сиам первым видом придворной драмы в Бирме стало сиамское представление в масках — Рамаяна, поставленное пленными сиамскими актерами⁵. Бирманцы стремились к созданию собственной национальной драмы, где можно было бы инсценировать даже такие рассказы о перерождениях Будды, но, как сообщают бирманские ученые, натолкнулись на два препятствия: 1) сопротивление буддийского монашества, которое неодобрительно относилось к театру и считало кощунственным изобра-

Списки кукольных персонажей, приводимые бирманскими авторами

Кукольные персонажи	Авторы			
	У Ба Джо *	У Пхаин **	У Сейн Ман ***	Кхин Мьо Чи****
1. Танцовщица накадо	2	1	2	2
2. Лошадь	1	1	1	1
3. Тигр	1	1	1	1
4. Обезьяна	1	1	1	1
5. Попугай	2	1	1	1
6. Министр	4	4	4	4
7. Король	1	1	1	1
8. Принц	1	1	1	1
9. Принцесса	1	1	1	1
10. Брахман-астролог	1	1	1	1
11. Отшельник	1	1	1	1
12. Волшебник-зоджи	1	1	1	1
13. Слон (белый, черный)	2	1	—	2
14. Старший принц (белолицый, краснолицый)	2	—	2	1
15. Божество	1	—	1	2
16. Старик / старуха	2	—	2	1
17. Клоун	2	—	2	2
18. Билу (красный, зеленый)	—	2	2	2
19. Телохранитель	—	1	—	1
20. Нат	1	—	1	—
21. Дракон-нага	—	1	1	—
22. Богач	—	1	—	—
23. Королевский распорядитель	—	1	—	—
24. Королева	—	1	—	—
25. Староста	—	1	—	—
26. Адъютант	—	1	—	—
27. Птица-галоун	—	1	—	—
28. Погонщик слона	—	1	—	—
Итого	27	27	27	27

* *U Ba Cho*. Op. cit. P. 16.

** *Khin Myo Chit*. Op. cit. P. 30.

*** *U Sein Man*. Op. cit. P. 18.

**** *У Пхаин*. Ейдэпьяза из апхейзоун (предисловие к пьесе «Водонос» // *У Поун Ня*. Ейдэпьяза (пьеса «Водонос»). Рангун, 1955.

жение Будды и архатов актерами, чья репутация в обществе была не слишком высока; 2) «врожденную скромность», которая, по мнению самих бирманцев, мешала им демонстрировать на людях какое-либо общение между мужчиной и женщиной. Так как традиция не позволяла мужчине и женщине, не связанным узами брака, даже находиться рядом друг с другом, тем более неприличным казалось бирманцам изображение в театре любовных сцен⁶. Актер, оказавшийся на сцене в подобной ситуации, неизменно становился бы мишенью для насмешек, терял чувство собственного достоинства и уважение окружающих.⁷ Кукольный театр стал тем «компромиссом», который позволил его создателям (устная традиция главным называет У То), с одной стороны, проповедовать буддийские ценности, с другой — включить в театр деревянных «актеров» любовные сцены.

У То уменьшил набор кукол с 36 до 28, впоследствии — до 27. Списки кукольных персонажей, которые приводят бирманские ученые, в основном идентичны, слегка различаясь в числе (от одной до четырех-пяти фигур — см. таблицу).

Исходя из приведенных вариантов, мы можем сделать вывод, что обязательными для всех наборов персонажей были 12 кукол: танцовщица *накадо*, лошадь, обезьяна, попугай, тигр, министр, король, принц, принцесса, брахман, отшельник, волшебник-зоджи; наиболее часто встречающимися: слон, старший принц, божество, старик / старуха, клоун, чудовище-билу. Однако данный инвариант



Рис. 1. Фигурки бирманского театра марионеток (продаются на рынке)

нельзя считать окончательным, так как привлечение большего количества материалов, возможно, изменит картину.

Следует отметить, что во всех приведенных наборах персонажей большинство кукол распределялось попарно, в основном по принципу противопоставления полов, качеств, цветов и т. д. Например, слон противопоставлялся тигру (в начальной сцене показывалась борьба слона с тигром, которая неизменно заканчивалась победой слона): зеленолицая обезьяна — краснолицей; белолицый принц — краснолицему; белый слон — черному; клоун-весельчак — недотеп; король — королеве; принц — принцессе; старик — старухе.

У каждой кукольной фигуры имелось строго фиксированное амплуа. Куклы, изображающие людей, делались из ценной породы твердого дерева и мельчайших подробностей воспроизводили человеческий облик (рис. 1). Куклы в амплуа короля, принца, принцессы были одеты в роскошные одеяния, повторяющие официальные костюмы своих прототипов. Лица кукол, изображающих человека, были выполнены в манере, близкой к реалистической. Куклы, изображающие животных или фантастических персонажей, напоминали маски, и используемые для этих амплуа в театре живых актеров. Каждая кукла воплощала только один персонаж, ее облик был неизменен. Например, если по ходу действия принцесса должна была переодеться в волшебника-зоджи, она не меняла костюм. Знаком переодевания становилось исполнение танцевальных движений зоджи под его музыкальный лейтмотив⁸.

Сцена кукольного театра сооружалась из стволов бамбука, причем при

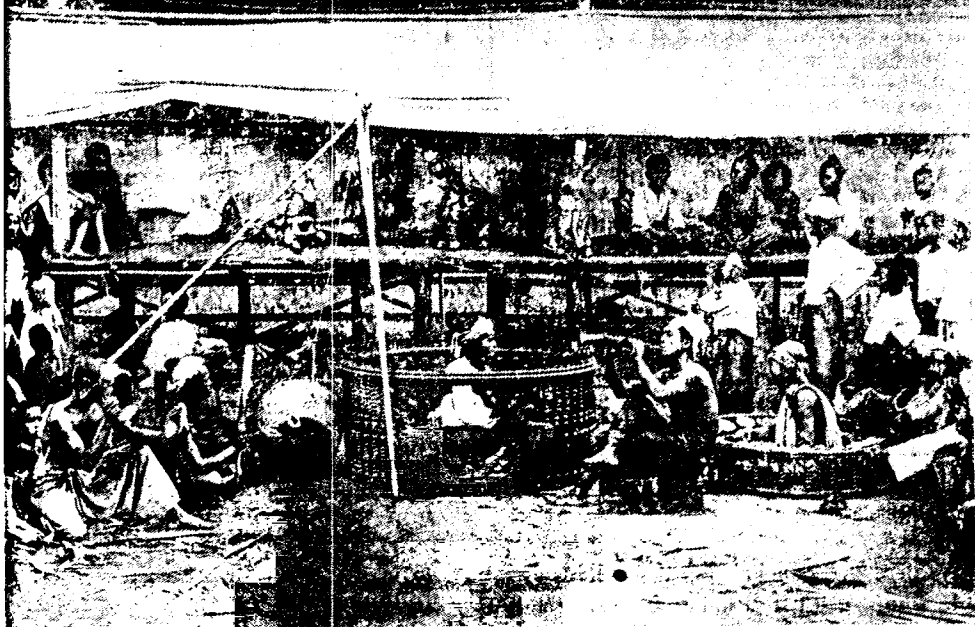


Рис. 2. Сцена современного бирманского театра. Внизу располагается оркестр (в центре — музыкант, играющий на круговом барабане — *схайнвайне*; справа — играющий на бирманском тубе — *хне*; еще правее — музыкант, сидящий в центре кругового гонга — *дживайна*)

изготовлении соблюдались некоторые условности. Например, она обязательно помещалась на восточной окраине деревни так, чтобы экран был направлен на запад⁹. Сцена была довольно велика, но в собранном виде умещалась на телеге, собрать и разобрать ее можно было в течение часа. Кукловоды обычно помещались за экраном и были видны по плечи (рис. 2). О создании иллюзии их отсутствия в кукольном театре не заботились — зрители просто не замечали ни кукольников, ни их рук, мелькающих над экраном¹⁰. Декораций на сцене не было, бутафория также была лаконична: золотой трон, обозначающий королевский дворец, золотой зонтик, ветка дерева. Необходимым предметом на сцене было *кадонвэ* — подношение для духов, состоявшее из кокосового ореха и нескольких бананов на подносе, украшенном цветами. Вставленная в бамбуковую трубку ветка дерева выполняла на сцене несколько функций: если дерево находилось на сцене слева, оно означало лес; расположенное между двумя декорированными пространствами — границу между двумя враждующими королевствами. Поэтому действие на сцене могло происходить в двух местах одновременно, демонстрируя принцип синхронности, характерный и для других традиционных театров, а также для европейских средневековых мистерий. Сравнение с другими театрами Юго-Восточной Азии показывает, что ветка дерева в бирманском театре марионеток выполняла примерно те же функции, что и *кайон* — символическое изображение мирового дерева в яванском силуэтно-театре *вайнг*, где он обозначает начало и конец пьесы, разграничение ее на эпизоды, может служить показателем времени и места действия (например, леса). Отсюда и технический термин яванских кукольников — «вставлять деревце», что означает — «дать занавес» в конце сцены или пьесы¹¹. Подобный символ в виде стилизованного цветущего деревца используется и в теневом театре Таиланда. Таким образом, ветвь дерева в бирманском театре марионеток, так же как и деревце в яванском и тайском теневых театрах, функционально соответствовала декорациям и занавесу европейского театра.

Фигуры бирманского театра марионеток, так же как и куклы теневых теат-



Рис. 3. Танец двух чудовищ-билу

ров Индонезии, делились на правые и левые (благородные и неблагородные персонажи). Одни — такие, как король, министр, слон, появлялись только с правой стороны сцены и после представления их складывали в правый сундук¹², другие — старик, старуха, тигр, обезьяна — выходили только слева, затем их помещали в левый сундук. Это правило до сих пор строго соблюдается как в бирманском, так и в индонезийском кукольных театрах.

Подобная особенность характерна и для театров живых актеров: в современном бирманском театре персонажи высокого статуса выходят с правой стороны сцены, персонажи низкого звания — с левой.

На сцене кукольного театра бирманцев семантической значимостью обладали не только левая и правая стороны, но и верх и низ театрального пространства. Сверхъестественные персонажи, такие, как волшебник-зоджи, божества духи, появлялись на сцене не сбоку от экрана, как другие куклы, а перелетали через него, демонстрируя тем самым свои сверхъестественные качества — умение летать по воздуху, преодолевать огромные расстояния, быть видимым или невидимым и т. д. Эта условность соблюдается и в современном китайском теневом театре¹³.

Пространственное размещение персонажей на сцене было значимым и в других культурах, например, сцена в античной драме разделялась на правую и левую стороны (проходы-просцении, через которые выходили персонажи разного статуса), а также на верх и низ («бог из машины» всегда спускался сверху). В средневековых мистериях ад соотносился либо с левой стороны либо с низом сцены (современная оркестровая яма); рай — обычно с верха (отсюда название — раек)¹⁴. Следы этой традиции еще сохранились в европейской опере XVIII в., где актеры располагались на сцене слева направо в степени своей значимости.

Возвращаясь к бирманскому театру марионеток, следует вспомнить вышесказанное выше наблюдение: куклы здесь распределялись в основном попарно. В сцене битвы, обычно завершавшейся победой слона, он выходил с правой



Рис. 4. Танец принца и принцессы

стороны сцены, тигр — с левой. То же происходило и в поединке дракона-наги с птицей-галоун. Затем выходили два чудовища *билу* — зеленое и красное — и танцевали по очереди, демонстрируя свою необычайную силу (рис. 3). Вот как эта сцена описывается немецким исследователем К. Гагеманом: «Сперва появляется нечто вроде тигра: гротескное чудовище с гигантской мордой, которая открывается и закрывается, словно пасть крокодила... Наконец, он пляшет акробатический танец, исполнение которого нарушается слонем, который прыжками приближается с другой стороны в сопровождении своего хозяина. Тотчас же завязывается жаркий бой между слонем и тигром... Всякий раз, как слон наступает, тигр, кувyrкаясь, отскакивает назад... Слон и тигр исчезают теперь с поверхности и сменяются двумя диковинными бурлескными животными, по-видимому, изображающими буйволов. Они тоже исполняют крайне комичный поединок. Исход боя остается неопределенным. Затем на сцене появляются две обезьяны, которые прыгают с дерева на дерево и исполняют верно подмеченный танец, раскачиваясь на бамбуковых шестах и продельвая массу других типичных для обезьян движений. За ними следуют два великана...»¹⁵ Нам представляется, что выход из разных сторон сцены двух персонажей, противопоставленных по какому-либо признаку, и их поединок, героическое или любовное состязание (например, любовная сцена между принцем и принцессой, где они поют и танцуют по очереди — рис. 4), можно сопоставить с агонией античной драмы.

Поскольку театр марионеток пользовался определенным набором типовых персонажей, то каждому амплуа соответствовал специальный костюм, атрибуты, танцевальный шаг, присущие лишь ему музыкальные лейтмотивы. Поединки указывали также на начало и конец сцены, обозначали сценическое движение, в том числе и воображаемое (например, скачка на лошади, путешествие по лесу, морю, воздуху), все церемониальные эпизоды (обряд подношения духам-натам, королевская аудиенция, свадьба, военный парад), а также служили для обозначения различных эмоций. В течение спектакля могло исполняться около 100 мелодий, которые являлись для зрителя источником дополнительной информации. Мелодии исполнялись на определенных музы-

кальных инструментах (например, рог и раковина использовались в сценах коронации, военного парада; особые барабаны и цимбалы — в умиловительном прологе и т. д.).

В начале XIX в. в Бирме существовало уже четыре вида театра марионеток — *синдоджи* (большая королевская сцена) и *синдолей* (малая королевская сцена) — театры, которые содержались королем; *тамидосин* (сцена для принцесс) — театр, опекаемый принцессами, и *айасин* (местная сцена) — народный театр¹⁷. Поскольку кукольный театр находился в основном на содержании королевского двора и не зависел от вкусов публики, он был более устойчив и консервативен, не допуская никаких отклонений от традиции. По-прежнему соблюдались два основных правила, введенные, как сообщает устная традиция, все тем же У То: пьеса обязательно должна была создаваться на сюжет джатаки или исторической хроники; в ходе представления неукоснительно соблюдался дворцовый этикет и церемониал¹⁸.

Джатаки, из которых брались сюжеты для пьес, оказались неисчерпаемым источником для показа на сцене самых различных ситуаций, типов характеров и человеческих страстей. Пьесы носили откровенно дидактический характер и включали в себя целые проповеди, касающиеся основных принципов дхаммы — буддийского учения. В «Махабхарате» человек сравнивается с марионеткой, так как, подобно кукле, он не имеет собственной воли и управляется нитями, идущими от божества, посылающего радость и горе. В буддийской интерпретации страсти, желания и привязанности управляют человеком помимо его воли, подобно марионетке, которую дергают за нитки. По мнению бирманских ученых, представления кукольного театра в XIX в. рассматривались скорее как поучительное, нежели развлекательное зрелище¹⁹. Оно было призвано пробуждать в благочестивых людях угрызения совести и желание раскаяться в совершенных грехах, глядя на все, происходящее в 31 мире *камалоки*, *рупалоки* и *арупалоки*, на которые делит вселенную буддийская космология²⁰.

Глубокий символический смысл имело и ограничение числа кукол 28 персонажами, введенное министром У То. Данный набор олицетворял, согласно южной школе Абидхаммы, *рупаскандху* — группу формы, одну из пяти групп *скандх* (форма, чувства, восприятие, интеллект и сознание), на которые буддийская психология делит индивида. Рупаскандха в свою очередь делится на четыре *махабхуты* — великие элементы, соответствующие первостихиям натуры философии — землю, воду, огонь и воздух (ветер) и на 24 *упадаярупы* — связанные со стихиями элементы рупаскандхи²¹, которые бирманцами характеризуются как привязанности ко всему земному.

Набор кукол, как сообщают бирманские исследователи, так же членится на четыре плюс 24 — из них четыре министра олицетворяли стихии махабхуты, а остальные 24 куклы — упадаярупы²². Однако бирманские ученые не расшифровывают их символику, которая в настоящее время скорее всего забыта и кукловодами, и зрителями.

Четыре министра по-бирмански обозначаются как *минджилейба* (дословно «четыре великих царя»), что является точной калькой с палийского *чатумахараджа* (четыре великих царя) — имеются в виду *локапалы*, стражи стран света в буддийской космологии. Функции министров как в бирманском обществе так и в театральном представлении распределялись таким образом: главный министр, военный министр, министр судопроизводства и министр финансов. Очевидно, каждый из них соответствовал определенному локапалу: так, министр финансов соответствовал локапалу севера (он же Кубера, бог богатств и хранитель сокровищ); министр судопроизводства — главе запада Вирупакхе, так как запад — это страна смерти и казни (в Бирме преступников всегда казнили на западе). Кстати, в индуистской классификации локапал, глава страны смерти помещается на юге, ее хранитель — Яма, бог смерти, он же царь правосудия²³. Военный министр соотносился с локапалой Вирулхо, во-

и кумбхандов, чьим атрибутом был меч и соответственно главный министр — е Дхатаратхой — главой гандхарвов.

Любопытно, что эта схема полностью совпадает с принятой в древнем Китае, где также существовала очень четкая соотнесенность стран света с временами года, стихиями и даже с функциями государственных учреждений. Так, северу соответствовало министерство общественных работ, оно же министерство финансов (благодаря работам накапливаются богатства); востоку — министерство церемоний (ведущее ведомство, так как ритуал считался в Китае начальным принципом поведения человека); югу — военное ведомство (стихия огня крови); западу — министерство юстиции (смерть и казнь)²⁴. Соответствие классификационных схем ориентации по странам света в бирманской и китайской традиции объясняется, возможно, их глубокой древностью, исходящей из общности китайско-тибето-бирманского культурного субстрата.

Еще один момент представляется нам существенным: согласно буддийским мифам, четыре махараджи-локапалы 3 раза в месяц (в полнолуние, новолуние и 14-й день месяца) собираются и записывают в книгу все дела, совершенные людьми, а затем передают ее своему главе — королю богов Сакке-Индре²⁵. Если учесть, что бирманский король как в жизни, так и на сцене ассоциировался с Саккой, то особое значение приобретают две ключевые сцены, обязательные для каждого спектакля: 1) четыре министра обсуждают государственные дела и события, происходящие в стране; 2) министры отправляются на аудиенцию к королю, чтобы доложить ему об обстановке в государстве. Скорее всего король здесь символизирует Сакку, а четыре министра — четырех локапал. Отсюда можно сделать вывод, что та метафорическая соотнесенность мира людей и мира богов и духов, которая характерна для традиционной бирманской культуры, в театре марионеток оформляется в духе буддийской традиции.

Если набор из 28 кукол в бирманском театре марионеток олицетворял рупаскандху — материальный срез психологической индивидуальности человека, то, очевидно, остальные четыре рупы — такие составные части личности, как *ведана* (чувства), *санна* (восприятие), *санкхара* (интеллект) и *виньянам* (сознание) реализовались уже в самом театральном представлении — в сюжете пьесы, выраженных в ней чувствах и мыслях.

Вплоть до начала XX в. любое представление театра марионеток в Бирме открывалось обязательной стандартной сценой сотворения мира. Три удара цимбал и барабанов возвещали о начале спектакля. На сцене показывалось возникновение мира (его пожирал огонь). Затем образовывались горы и долины (потоки дождя разрушали и этот мир). После этого возникал третий мир, существующий и поныне. Далее появлялись солнце, луна и другие небесные тела, выдвигалась из первичного океана гора Меру. Вначале в мире обитали высшие наты, т. е. боги (по воззрениям бирманцев наты делятся на высших, обитающих на небесах, и низших — местных духов, находящихся на земле). Чтобы приветствовать мир высших натов, выходила марионетка *накадо*. Она пела и танцевала, восхваляя райскую обитель натов, предлагала королю богов Индре-Сакке-Тиджамину подношение — рис, кокосы и бананы, просила его спуститься из небесного дворца, чтобы благословить землю. Затем возникали *Химаванта* — первобытные джунгли, нарисованные на заднике сцены. Появлялось первое животное — белая лошадь, прискакавшая с небес, чтобы взглянуть на землю и умчаться обратно²⁶. Пробежала черная обезьяна с зеленой мордочкой, красный попугай, тигр, слон.

Далее следовала традиционная битва слона и тигра, затем танец двух чудовищ-билу, красного и зеленого. Далее маг-зоджи в красной бархатной мантии и тюрбане исполнял свой стремительный танец. Потом следовал эпизод *пидекахан* (основание государств). На сцену, изображавшую в этот момент дворцовый зал, под церемониальную музыку выходили четыре министра и король. В следующем эпизоде *запанэяй* (завязка пьесы) в беседе короля с министрами обрисовывались главные персонажи и конфликт. Наконец, играли

становленно пьесу — чередование смешных и грустных сцен, где демонстрировались страсти, которые могли послужить предостережением для ревностного буддиста.

Все театральное представление знатоки театра толковали следующим образом: периодическое созидание и разрушение бесчисленных миров; создание Земли и появление в ее центре горы Меру; заселение Земли духами-натами; прибытие с небес Индры-Тиджамина; возникновение на Земле растительности и животного мира; неизбежное зло, грозящее человечеству в образ схватившихся в поединке чудовищ-билу; попытка человека с помощью волшебства овладеть окружающим миром, что символизировал стремительный танец мага-зоджи; возникновение государственности (сцена дворцовой аудиенции) и, наконец, рассказ о жизни человека на Земле (ее символизировало дальнейшее развитие сюжета пьесы) ²⁷. Таким образом, театр олицетворял как микрокосм души человека (вспомним о наборе из 28 кукол, как бы представлявшем совокупность психических черт отдельной личности), так и макрокосм среды его обитания (сцена сотворения мира и дальнейшей эволюции человека).

Если мы сопоставим сцену сотворения мира с обязательным прологом, который по сей день исполняется перед каждым представлением театра живых актеров, становится ясно, что этот пролог является сокращенным вариантом сцены сотворения мира в театре марионеток. До недавнего времени в него входили: музыкальное вступление, символизирующее созидание и разрушение миров; выход танцовщицы накадо и совершение ею обряда поклонения четырем странам света; трехчастный гимн-инвокация к Индре-Тиджамину (с просьбой спуститься на Землю), к духам-натам и публике; подношение даров; стремительный танец со все возрастающей скоростью, исполняемый танцовщицей.

Целенаправленность прибытия на Землю Индры-Тиджамина в прологе кукольного театра и театра живых актеров заставляет нас обратиться к самому известному бирманскому празднику — Тинджан (праздник Нового года).

Основным событием праздника является ежегодное «сошествие» на Землю короля богов Индры-Тиджамина. Он проводит на Земле два или три дня старого года, а в день его отбытия наступает Новый год. Праздник начинается в середине апреля и длится в течение трех-четырех дней. В это время верующие постятся, соблюдают десять буддийских заповедей и совершают приношения в монастырях и пагодах. Точное время прибытия и ухода бога высчитывают астрологи, они же составляют гороскоп на следующий год. После удара пушки возвещающего сошествие бога на Землю, наступает праздник воды, когда все жители высыпают на улицу и обливают друг друга водой.

Объяснение ежегодному сошествию Тиджамина в мир людей можно найти в этимологическом мифе о сотворении Земли, заимствованном бирманцами (с некоторыми изменениями) из буддийского трактата «Абидхаммакоша Васаубандху» ²⁸.

Сопоставление мифа о происхождении Земли со сценой сотворения мира в театре марионеток показывает, что последняя по сути дела довольно точно воспроизводит миф. И в том и в другом случае совпадают все основные моменты: сотворение Земли; появление небесных светил; обитание на Земле высших натов; призыв к Тиджамину спуститься на Землю; возникновение растительности и животных. Единственное отличие состоит в том, что в театре марионеток инвокацию к Тиджамину осуществляют не наты, а их «заместительница» — накадо (символическая супруга ната, т. е. шаманка).

Исходя из того, что миф о творении объяснял ежегодное сошествие на Землю Тиджамина в праздник Нового года, можно предположить, что сцена сотворения мира в бирманском театре марионеток была реминисценцией ритуала (или части ритуала), воспроизводившего миф о сотворении мира в дни празднования Нового года и, следовательно, имеет весьма древнее происхождение. Здесь хотелось бы подчеркнуть несколько моментов.

1. До реформы У То сцена *Химаванта* составляла, по-видимому, основное содержание кукольного спектакля.

2. Устойчивый, повторяющийся характер этой сцены в течение нескольких веков вплоть до настоящего времени свидетельствует о ее высоком статусе в иерархии культурных ценностей бирманского народа.

3. Исполнение в Бирме в наши дни перед всеми видами театральных представлений умиротворяющего пролога является фрагментом сцены *Химаванта*.

4. Сохранение магического смысла пролога — считается, что он способствует установлению мирового порядка и гармонии; если он не будет исполнен, героев и зрителей постигнет несчастье.

5. Неизменность процедуры пролога, сохранение текста гимна, пения и танца *накадо*, которые, как полагают бирманские ученые, представляют наиболее древние образцы бирманского искусства.

В настоящее время у нас не имеется сведений о том, как совершали в древности новогодний ритуал, каким образом его представляли на сцене бирманского театра. Предварительная реконструкция ритуала, повторявшего картину созидания космоса при переходе от старого года к новому, приводит нас к рассмотрению сходного обрядового праздника в древней Индии.

По свидетельству древнеиндийского театрального трактата «Натьяшастра» (II—III вв. н. э.), возникновение театра связано с ритуальными представлениями, на которых изображалась победа Индры над асурами (демонами). Как показали недавние исследования видного индолога Ф. Б. Дж. Кёйпера, *пурваранга* — вступительная сцена санскритской драмы — была в древности не прологом спектакля, а его основной частью, где воспроизводился ведийский миф о сотворении мира Индрой. Она заканчивалась воздвижением победного фалла Индры, что означало установление *axis mundi*, которым Индра отделял небо от земли в начале творения. Повторение акта сотворения мира должно было освящать каждый последующий год, следовательно, *пурваранга* была ритуалом, воспроизводящим на сцене первобытный сакральный миф²⁹.

Если верно наше предположение о том, что сцена сотворения мира в бирманском театре марионеток была когда-то ритуалом, повторявшим космогонический акт Тиджамина-Индры во время праздника Нового года, то налицо его полное соответствие с обрядом *пурваранга* в древнеиндийском театре. Совпадают такие моменты, как музыкальное вступление, символизирующее вселенские катастрофы, круговой обход сцены и поклонение четырем странам света, символическое нисхождение Индры, исполнение трехчастного гимна-инвокации, стремительный, все ускоряющийся танец — все они имеют четко выраженные мироустроительные характеристики³⁰ и, как уже говорилось, сходны с бирманским, яванским и тайским театром. Все это позволяет предположить, что бирманский театр марионеток возник в глубокой древности и носил первоначально чисто ритуальный характер.

Надо отметить, что в бирманском театре марионеток воспроизводился не ведийский миф творения, как в санскритской драме, а буддийский, трансформированный в соответствии с анимистическими представлениями бирманцев. Однако те поразительные совпадения, которые имеются в прологах бирманской и санскритской драмы, наводят на мысль о том, что арханческий индуистский обряд был заимствован бирманцами от их предков *пью*, которые обитали на территории современной Бирмы еще в первые века нашей эры. Впоследствии на этот обряд наложился шаманский ритуал (шаманка *накадо*, танцующая у дерева и призывающая Индру-Тиджамина спуститься с небес, чтобы соединиться с ней), а затем и буддийский космогонический миф.

Вплоть до недавнего времени ни один буддийский праздник не обходился без представления театра кукол. Но особенно необходимым оно считалось во время церемонии погребения буддийского монаха *поунджибъян*. Обычно спектакль показывали перед совершением обряда кремации, когда набальзамиро-

ванное тело умершего находилось на погребальной платформе. Любопытно поставить бирманский обряд с погребальными церемониями в древнем Китае где примитивные театральные представления разыгрывались либо куклам либо актерами в масках. Один из актеров обычно изображал покойника перемостом, на котором должен был находиться усопший. Чаще всего это был мальчик *ши* (шаман)³¹. Некоторые китайские исследователи выводят возникновение театра марионеток (и всего китайского театра в целом) именно из похоронного обряда. Подобный ритуал под названием «Collocatio» существовал и в римских погребальных церемониях, в которых усопшего (или изображавшую его куклу) клали на высокий помост, пели печальные или прославляющие песни. Иногда на площади ставили помост, на него — домик, где помещали ложе с изображением покойного; иногда актеры в масках изображали усопшего, стоя на помосте-телеге³². Подобные действия во время погребальных церемоний, очевидно, связаны с представлениями о вселении души умершего в его кукольное изображение. Например, у сибирских народов шаман во время проводов души покойного в мир мертвых «заманивал» его «душу» в небольшого идола — некоторое подобие куклы. У амурских народов во время поминков делали куклу из гнилого дерева, одевали ее в одежду, принадлежащую умершему, и шаман зазывал в это чучело душу покойного, которую оно должно отвезти в *бун* — нижний мир³³. В теневого театра южного Таиланда — *наталунг*, напротив, запрещалось давать представление во время похоронного обряда (из страха, что душа покойного может вселиться в одну из кукол). В наши дни этот запрет соблюдается не так строго, но если спектакль теневого театра показывают перед кремацией, то сначала производится специальная очистительная церемония³⁴.

Дальнейшее исследование этих обрядов в сравнительно-историческом плане могло бы, как нам кажется, пролить свет на проблему происхождения не только театра марионеток, но и театра живых актеров, поскольку, по мнению некоторых исследователей, кукольный театр — это древнейший вид театрального представления³⁵. Что касается бирманского театра марионеток, то здесь архаический обряд, связанный с анимистическими культами и, очевидно, типологически сходный в различных точках земного шара, переосмысливается в буддийском духе. Зрители одновременно и участвуют в торжественном ритуале, оказывая почести буддийскому монаху, и получают удовольствие от зрелища.

Несмотря на разногласия относительно времени происхождения театра марионеток, бирманские исследователи единодушны в том, что это вполне оригинальное и самобытное явление национальной культуры. В настоящее время мы не располагаем данными, позволяющими проследить прямые связи бирманского театра марионеток с театрами Индии, Китая³⁶, Юго-Восточной Азии. Предварительное сопоставление показывает, что типологически бирманский театр марионеток ближе всего к силуэтным театрам Камбоджи, Таиланда и Индонезии. Об этом свидетельствует аналогичное музыкальное оформление (музыкальные лейтмотивы), сходство танца, сценического движения и жестов кукол, исполнение перед спектаклем умиротворяющего обряда и т.д.

Сравнение с силуэтными театрами Явы и Бали также обнаруживает некоторые сходные моменты, например запрет для женщин не только входить в актерскую группу, но и ступать на сцену кукольного театра. Вплоть до начала XX в. женские роли в театре марионеток исполнялись мальчиками, хотя этот запрет не распространялся на все другие виды бирманских театральных представлений. Выше уже упоминалось, что в бирманском театре марионеток так же как и в теневых театрах других стран Юго-Восточной Азии, кукольные фигуры делятся на правые и левые, а ветка дерева равнозначна по своим функциям символическому изображению мировой горы или мирового дерева на сцене силуэтных театров Юго-Восточной Азии.

Подобные соответствия можно объяснить либо заимствованием, либо единым источником происхождения театров Юго-Восточной Азии, поскольку гипотеза

за о происхождении театра марионеток из Индии не опровергает окончательно³⁷. Одним из аргументов в ее пользу может служить, на наш взгляд, наличие уже упоминавшихся соответствий между прологовыми сценами в санскритской и бирманской драме. Наблюдения показывают, что прологи перед кукольными представлениями в других странах Юго-Восточной Азии также имеют структурное сходство с санскритской пурварангой. Тем не менее такие существенные аспекты, как отсутствие в Бирме силуэтного театра (в отличие от других стран Юго-Восточной Азии), специальных циклов пьес по мотивам Махабхараты» и «Рамаяны», которые обязательно сопутствуют кукольным театрам Индонезии, Таиланда и Камбоджи, управление куклами при помощи веревочных нитей, а не тростей, как в Индонезии, указывают на неоднозначность проблемы генетического родства и необходимость дальнейших исследований.

Примечания

- ¹ *U Khin Zaw*. Burmese Culture, General and Particular. Rangoon, 1981. P. 16.
- ² *Ba Han*. The Growth of Burmese Drama // The Working People's Daily. Rangoon, 1966. 15 July; *Khin Myò Chit*. Burmese Marionette Theatre // The Guardian. Vol. 23. № 6, June. Rangoon, 1977; *U Sein Mann*. Revitalizing Puppetry // Forward. Vol. XI. № 4. Oct. Rangoon, 1972.
- ³ *U Sein Mann*. Op. cit. P. 20.
- ⁴ *Maung Htin Aung*. Burmese Drama. Oxford, 1957. P. 148—149.
- ⁵ В свое время структура тайского театра была заимствована из классической придворной драмы Камбоджи. Тайская драма в данном случае сыграла посредническую роль в культурном обмене между Камбоджей и Бирмой, что не было редкостью для стран Юго-Восточной Азии.
- ⁶ Табуирование каких-либо физических контактов между мужчиной и женщиной в бирманском обществе, отчасти сохранившееся и в настоящее время, по-видимому, ведет свое начало от архаичных представлений о сегрегации полов, связанной с вредоносной магией, которая приписывалась женщине. Эти представления до сих пор существуют во многих традиционных обществах.
- ⁷ *U Ba Cho*. // Op. cit. P. 16.
- ⁸ *Khin Myò Chit*. Op. cit. P. 29.
- ⁹ Символика ориентации по странам света играет большую роль в культурных представлениях бирманцев. Каждое направление обладает определенной семантической значимостью. Например, наиболее благоприятным направлением считается восточное, затем южное. Северное и западное, по мнению бирманцев, неблагоприятны. Деревенская улица всегда ориентирована на восток. На восточном краю деревни, обычно располагается буддийский храм, на западном — кладбище.
- ¹⁰ *U Ba Cho*. Op. cit. P. 29.
- ¹¹ Крыжицкий Г. Экзотический театр. Л., 1927. С. 16.
- ¹² Белый слон был одной из главных королевских регалий как в Бирме, так и в других странах Юго-Восточной Азии. Считалось, что государь, владеющий белым слоном, становится владыкой на земле, как бог Тиджамин на небе. Ездить на белом слоне мог только король, слону оказывались чести, равные королевским, при нем состоял целый штат прислуги. Поэтому слон в театре марионет выходит с правой, наиболее почетной стороны.
- ¹³ *Swiderski R. M.* The Aesthetics of a Contemporary Chinese Theatre // Asian Folklore Studies. J. XLIII. № 2. Nagoya, 1984. P. 266.
- ¹⁴ Фрейденберг О. М. Семантика архитектуры вертепного театра // Декоративное искусство. 1978. № 2; Иванов В. В. Пространственные структуры раннего театра и асимметрия сценического пространства // Театральное пространство. Материалы научной конференции (1978). М., 1979.
- ¹⁵ Гагеман К. Игры народов. Вып. 1. Пг., 1923. С. 103—104.
- ¹⁶ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.
- ¹⁷ *U Sein Man*. Op. cit. P. 21.
- ¹⁸ *Maung Htin Aung*. Op. cit. P. 19.
- ¹⁹ У Пхайн. Указ. раб. С. 3.
- ²⁰ Согласно буддийской космологической схеме, мир по вертикали делится на три части: 1) *локалоку* — мир страстей и желаний, куда входят ад, мир животных, мир теней, мир падших богов, мир человека и шесть низших небесных миров; 2) *рупалоку* — 16 высших небесных миров, где боги лишены желаний и страстей и имеют лишь материальные очертания; 3) *арупалоку* — четыре высших небесных мира, где боги становятся нематериальными и обретают полное блаженство.
- ²¹ К 24 упадаярупам относятся такие элементы, как глаз, ухо, нос, язык, тело, форма, звук, запах, вкус, мужское, женское, жизненное начало, сердце, телесная и словесная коммуникация, элемент пространства, легкость телесного, гибкость телесного, рабочее состояние телесного, становление телесного, продолжение телесного, старение телесного, бренность телесного, материальная пища.
- ²² У Пхайн. Указ. раб. С. 4.
- ²³ Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М., 1975. С. 82—83.

²⁴ Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактровка в литературе и искусстве. М., 1975. С. 25.

²⁵ Сакка (Индра) — в буддийской мифологии — король богов на небесах. Таватимса (один из небесных миров). В Бирме Сакка считался не только королем богов, но и верховным правителем духов-натов и получил имя Тиджамин.

²⁶ Согласно информации У Пхайна, появление лошади означало, что в момент создания первобытного хаоса неба и земли сначала на небе появилось созвездие *атаванинаккха* (санскр. *ашвиннакштра*) — первый из 27 лунных домов по астрономическим представлениям бирманцев, заимствованным из Индии (см. У Пхайн. Указ. раб. С. 3).

²⁷ Описание сцены сотворения мира дается по нескольким источникам: Табинвун У 1 Мьямма табин лока (Мир бирманского театра). Рангун, 1963. С. 80—82; Sein K. and Withey J. A. 1 Great Po Sein A. Chronicle of the Burmese Theatre. Bloomington, 1965. P. 20—25. *Khin Myo Chit*. (cit. P. 27.

²⁸ Более подробно см.: Бурман А. Д. Сцена сотворения мира в бирманской и санскритской драме. (в печати).

²⁹ Kuiper F. B. J. *Vārūna and Vidūsaka. On the Origin of the Sanskrit Drama*. Amsterdam 1979. P. 129, 138—141.

³⁰ Более подробно см.: Бурман А. Д. Кадопвэ и пурваранга (сравнительный анализ пролога в бирманской и санскритской драме) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока (XXI годичн. науч. сессия ЛО ИВ АН СССР; докл. и сообщ., 1987). Ч. II. М., 1987. С. 11.

³¹ Васильев Б. А. Китайский театр // Восточный театр. Л., 1929. С. 201.

³² Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. С. 42.

³³ Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 92.

³⁴ Mattani Rutnin. *Nang Talung and Thai Life* // East Asian Cultural Studies. Vol. XV. March 1976. Tokyo, 1976. P. 5.

³⁵ Пишель Р. Родина кукольного театра // Временник камерного театра. № 2. М., 1923; Фрейденберг О. М. Миф и литература древности; *ее же*. Семантика архитектуры вертепного театра.

³⁶ Интересная гипотеза о возможном заимствовании бирманских кукольных представлений в Китай (основанная на анализе технической стороны театра) была высказана в содержательной статье И. Н. Соломоник «Йоу тэй — бирманские марионетки» (Сов. этнография. 1986. № 3). Одна из ее подтверждений требуются дальнейшие исследования.

³⁷ Пишель Р. Указ. раб.

1990 г.

СПИСОК ОСНОВНЫХ НАУЧНЫХ ТРУДОВ доктора исторических наук, профессора ВЛАДИМИРА ВЛАДИМИРОВИЧА ПИМЕНОВА (к 60-летию со дня рождения и 35-летию научной деятельности)

Исследования: книги и статьи

- Поездка к прионежским вепсам // Советская этнография (далее — СЭ). 1957. № 3. 1 а. л.
- Об отражении в былинах некоторых элементов материальной культуры // Труды Карельского филиала АН СССР. Вып. VIII. Петрозаводск, 1957. 1 а. л.
- Вопросу о карельско-вепских культурных связях // СЭ. 1960. № 5. 1 а. л.
- Производственный быт лесорубов Карелии // СЭ. 1963. № 4. 1 а. л.
- Верхний Олонец — поселок лесорубов. Л., 1964. 12 а. л. (в соавт. с Таровой Р. Ф., Конкка У. С., Кельсеевой З. Н.).
- Этническая принадлежность курганов юго-восточного Приладожья // Сов. археология. 1964. № 1. 1 а. л.
- История сложения типов поселений в Карелии // СЭ. 1964. № 2. 1,5 а. л.
- Народы // Народы Европейской части СССР (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М., 1965. 1 а. л.
- Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. Л., 1965. 18 а. л.
- Некоторые закономерности в развитии народной культуры // СЭ. 1967. № 1. 1 а. л.
- Бытовая и художественная керамика вепсов // Русское искусство Севера. Л., 1968. 0,5 а. л.
- Чудские предания как источник по этнокультурной истории Европейского Севера СССР // СЭ. 1968. № 4. 1,5 а. л.
- Этнические процессы в Советской Карелии // 50 лет Советской Карелии. Петрозаводск, 1970. 2 а. л. (в соавт. с Таровой Р. Ф.).
- Этнокультурные процессы в Советской Удмуртии (программа и методика исследования) // СЭ. 1970. № 2. 0,7 а. л. (в соавт. с Васильевой Э. К., Христолюбовой Л. С.).
- Практическое приложение этнографических знаний в СССР / Советская социологическая ассоциация. Советский комитет по подготовке VII Международного социологического конгресса. М., 1970. 0,5 а. л.
- Изучению удмуртских традиционных личных имен. (Опыт количественной характеристики) // Этнография имен. М., 1971. 0,5 а. л.
- Культы национального самосознания удмуртов // Торжество ленинской национальной политики. Чебоксары, 1973. 1 а. л.
- Компоненты этноса и их сравнительная устойчивость // Современные этнические и социальные процессы в Удмуртии / Археология и этнография Удмуртии. Вып. 1. Ижевск, 1975. 1,5 а. л.
- Еще раз об определении понятия «этнос» // Вопросы археологии Урала. Вып. 13. Свердловск, 1975. 0,5 а. л.
- Проблема этнокультурных связей вепсов и карел // Происхождение Карелии. Докл. семинара. Йозсуу (Финляндия), 1976. 0,5 а. л.

- Удмурты. Этносоциологические очерки. Ижевск, 1976. 4,5 а. л. (в соавт. с Христолюбовой Л. С.).
- Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977. 19,5 а. л.
- Количественные методы в этнографии. (Из опыта работы в Удмуртии). Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. 1 а. л.
- Этнические процессы в Советской Мордовии. (Программа этносоциологического исследования). Материальная и духовная культура мордвы в XVIII—XX вв. Саранск, 1978. 0,7 а. л. (в соавт. с Васильевой Э. К., Мартяновым В. Н., Христолюбовой Л. С., Шаляевым Н. С.).
- Урало-Поволжская историко-этнографическая область. (К проблеме изучения) // Проблемы этнологии в этнографии. М., 1979. 0,5 а. л.
- Куба глазами этнографа // Латинская Америка. 1981. № 12. 1 а. л.
- Краткая статистико-этнографическая характеристика удмуртов // Сельские поселения Удмуртии в XIX—XX вв. Ижевск, 1981. 1 а. л.
- Пинеро. (Краткая этнографическая характеристика) // Кубинская этнография. Статьи и материалы. М., 1983. 1 а. л.
- Чувашская экспедиция 1981 года // Полевые исследования Института этнографии. 1980—1981. М., 1984. 0,3 а. л. (в соавт. с Гузенковой Т. С., Пахутовым А. Е.).
- Народные традиции и трудовые ресурсы села. (Некоторые проблемы прикладной этнографии). Статистико-этнографические исследования в Чувашской АССР. Чебоксары, 1984. 1 а. л.
- О статистической этнографии // Статистико-этнографические исследования в Удмуртии. Устинов (Ижевск), 1985. 1 а. л.
- Исторический анализ в системном исследовании. (Из опыта этнографической работы) // Статистика в этнографии. М., 1985. 1 а. л.
- Современные этнокультурные процессы у народов финно-угорской языковой семьи в СССР // Современное финно-угроведение. 1985. № 2. 0,8 а. л. (в соавт. с Бромлеем Ю. В., Шлыгиной Н. В.).
- «Введение» и «Заключение» // Народы Поволжья и Приуралья. Историко-этнографические очерки. М., 1985. 1,5 а. л. (в соавт. с Кузеевым Р. Г.).
- Глава первая: Проблемы, методы, направления поиска. Заключение // Чуваша. Современные этнокультурные процессы. М., 1988. 1,5 а. л.
- Системный подход к этносу (к постановке проблемы) // Расы и народы. Вып. 16. М., 1986. 1 а. л.
- Прикладные аспекты этнографии: тенденции и проблемы // СЭ. 1986. № 5. 1 а. л.
- Финно-угорские этносы СССР: современные этнокультурные процессы // Там же. № 6 (в соавт. с Бромлеем Ю. В., Соколовой З. П., Шлыгиной Н. В.).
- Этнографическое изучение кубинцев в провинции Матансас // Этнография кубинской провинции Матансас. М., 1988. 1 а. л.
- Подготовка профессионального этнографа: проблемы перестройки // СЭ. 1988. № 3. 1 а. л.
- Нужна Государственная Всесоюзная этнографическая служба. (Предложения к Пленуму ЦК КПСС по межнациональным отношениям) // Политическое образование. 1989. № 7. 1 а. л.
- Вепсы: расселение, история, проблемы этнического развития // Проблемы истории и культуры вепской народности. Петрозаводск, 1989. 1 а. л. (в соавт. со Строгальщиковой З. И.).
- Этнографический факт // СЭ. 1990. № 3. 1 а. л.

Методики. Научные разработки

- [Удмуртский] этнографический вопросник. Ижевск, 1968. 1,5 а. л.
- Мордовский этнографический вопросник. Саранск, 1973. 2,5 а. л.
(в соавт. с Мартяновым В. Н., Шаляевым Н. С. и др.).
- Инструкция по заполнению «Мордовского этнографического вопросника». Саранск, 1973. 0,5 а. л.
(в соавт. с Мартяновым В. Н., Шаляевым Н. С. и др.).
- Сто вопросов о жизни, труде и отдыхе. Поселение. Вопросник для обследования поселений Удмуртии // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. 2,5 а. л. (в соавт. с Беловой Г. П., Христолюбовой Л. С.).
- Вопросник Чувашской этнографической экспедиции. Чебоксары, 1981. 3 а. л. (в соавт. с Григорьевой Р. А., Гузенковой Т. С., Ивановым В. П. и др.).
- Инструкция по заполнению «Вопросника Чувашской этнографической экспедиции». Чебоксары, 1981. 0,3 а. л. (в соавт. с Григорьевой Р. А., Гузенковой Т. С., Ивановым В. П. и др.).
- Национальные особенности учащихся из республики Куба. (Методические рекомендации). М., 1981. 2,4 а. л. (в соавт. с Кисловым С. Н.).

временные этнические процессы в Чувашской АССР. (Методические указания и рекомендации по программированию, технике и организации статистико-этнографического исследования). Чебоксары, 1984. 8 а. л. (в соавт. с Васильевой Э. К., Григорьевой Р. А., Гузенковой Т. С., Ивановым В. П., Коростелевым А. Д. и др.).

просник Марийской этнографической экспедиции. Йошкар-Ола, 1984. 2,5 а. л. (в соавт. с Григорьевой Р. А., Гузенковой Т. С., Коростелевым А. Д., Сепеевым Г. А. и др.).

струкция по заполнению «Вопросника Марийской этнографической экспедиции». Йошкар-Ола, 1984. 1 а. л. (в соавт. с Григорьевой Р. А., Гузенковой Т. С., Коростелевым А. Д., Сепеевым Г. А. и др.).

просник Калмыцкой этнографической экспедиции. Элиста, 1985. 2,5 а. л. (в соавт. с Гузенковой Т. С., Коростелевым А. Д., Пахутовым А. Е., Бурчиновой Л. С. и др.).

струкция по заполнению «Вопросника Калмыцкой этнографической экспедиции». Элиста, 1985. 1 а. л. (в соавт. с Гузенковой Т. С., Коростелевым А. Д., Пахутовым А. Е., Бурчиновой Л. С. и др.).

просник Башкирской этнографической экспедиции. Уфа, 1986. 3 а. л. (в соавт. с Бикбулатовым Н. В., Гайнуллиной Н. Ф., Гузенковой Т. С., Коростелевым А. Д., Мусиной Р. Н., Нагаевой Л. И. и др.).

струкция по заполнению «Вопросника Башкирской этнографической экспедиции». Уфа, 1986. 2 а. л.

просник Подмосковной этнографической экспедиции. М., 1988. 2 а. л. (в соавт. с Сусоколовым А. А., Филипповым В. Р. и др.).

Тезисы докладов на научных конференциях

тные предания о чуди на Севере России как источник по этнической истории вепсов // Науч. конф. Петрозаводского ИЯЛИ АН СССР. Тез. докл. Петрозаводск, 1963. 0,2 а. л.

изучению северных чудских преданий // Науч. конф. Петрозаводского ИЯЛИ АН СССР. Тез. докл. Петрозаводск, 1964. 0,2 а. л.

Этнография и социология // Науч. конф. по итогам работ ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР за 1965 г. Тез. докл. Петрозаводск, 1966. 0,3 а. л.

Бригада лесорубов как объект этнографического изучения // Науч. конф. ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР за 1965 г. Тез. докл. Петрозаводск, 1966. 0,2 а. л.

Некоторые черты национальной самосознания удмуртов // Торжество ленинской национальной политики. Тез. докл. Чебоксары, 1970. 0,3 а. л.

Родной язык как фактор этнической интеграции (по удмуртским материалам) // Ленинская национальная политика в действии. Тез. докл. и сообщ. Сыктывкар, 1971. 0,3 а. л.

К проблеме межэтнических контактов (по удмуртским материалам) // XIV Науч. конф. Гос. музея Эстонской ССР. Тез. докл. Тарту, 1972. 0,3 а. л.

Народная фольклорная культура в системе удмуртского этноса // Вопросы современного финно-угроведения. Тез. докл. и сообщ. Саранск, 1972. 0,3 а. л.

О некоторых методах изучения этнических компонентов (на примере современной материальной культуры удмуртов) // Тез. XV Науч. конф. Гос. этнографического музея Эстонской ССР. Тарту, 1973. 0,3 а. л.

Развитие кубинской этнографии и сотрудничество советских и кубинских этнографов // XXV лет Кубинской революции. Науч. конф. Москва, 5—6 января 1984 г. Тез. докл. и выступлений. М., 1984. 0,2 а. л. (в соавт. с Александренковым Э. Г.).

Об изучении этнической специфики статистическими методами // Всесоюзная сессия по итогам полевых этногр. и антропол. исследований 1982—1983 годов. Тез. докл. Черновцы, 1984. 0,1 а. л.

Проблемы прикладной этнографии // Всесоюзная сессия по итогам полевых этногр. исследований 1984—1985 годов. Тез. докл. Йошкар-Ола, 1986. 0,2 а. л.

Этнографические знания — на службу перестройке межнациональных (межэтнических) отношений в СССР // Проблемы комплексного изучения межнациональных отношений в СССР. Тез. Университетской науч. метод. конф. 14—15 апреля 1989 г. М., 1989. 0,1 а. л.

- Рец. на кн.: *Козлов В. К.* Формирование социалистических наций в СССР. М., 1954. Вopr. истории. 1955. № 7. 0,3 а. л.
- Рец. на кн.: *Витов М. В.* Историко-этнографические очерки Заснежья XVI—XVII вв. М., 1962 // На рубеже. 1963. № 6. 0,3 а. л.
- Рец. на кн.: *Янин В. Л.* Я послал тебе бересту. М., 1965 // Север. 1966. № 1. 0,3 а. л.
- Рец. на кн.: *Никонов В. А.* Краткий топонимический словарь. М., 1966 // Там же. 1967. № 0,2 а. л.
- Рец. на кн.: *Савватеев Ю. А.* Рисунки на скалах. Петрозаводск, 1967 // СЭ. 1968. № 3. 0,2 а. л.
- Рец. на кн.: *Зайцева М., Муллонен М.* Образцы вепсской речи. Л., 1969 // Там же. 1971. 0,2 а. л.
- Обзор: Новые работы по этнографии народов Коми АССР // Там же. 1974. 0,4 а. л. (в соавт. с Белоруковой Г. П.).
- Рец. на кн.: *Васильева Э. К.* Семья и ее функции. (Демографо-статистический анализ). М., 1975. Там же. 1976. № 5. 0,2 а. л.
- Рец. на кн.: *Веселкин Е. А.* Кризис британской социальной антропологии. М., 1977 // Там же. 1978. № 2. 0,3 а. л.
- Рец. на кн.: Очерки статистической этнографии Среднего Поволжья. Казань, 1976 // Там же. № 0,3 а. л. (в соавт. с Федянович Т. П.).
- Рец. на кн.: *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). 1981. // Расы и народы. Вып. 12. М., 1982. 0,4 а. л.
- Рец. на кн.: Этнические процессы в странах Карибского моря. М., 1982 // СЭ. 1984. № 2. 0,3 а. л. (в соавт. со Стельмахом В. П.).
- Рец. на кн.: Этносоциальные проблемы города. М., 1986 // СЭ. 1989. № 2. 0,4 а. л. (в соавт. с Гузковой Т. С., Коростелевым А. Д.).

Научно-популярные работы

- Пудож. Очерк о городе и районе. Петрозаводск, 1957. 1,5 а. л.
- О работе краеведов // На рубеже. 1957. № 2. 0,5 а. л.
- Русские исследователи Карелии (XVIII в.). Петрозаводск, 1958. 10 а. л. (в соавт. с Эпштейном Е. М.).
- Верхний Олонец — поселок лесорубов // На рубеже. 1962. № 5. 0,5 а. л. (в соавт. с Тароевой Р. Конкка У. С.).
- Портреты далеких предков. (Заметки) // Там же. 1965. № 1. 0,2 а. л.
- Вепсы // Очерки общей этнографии. Европейская часть СССР. М., 1968. 0,3 а. л.
- Закон преемственности // Дружба народов. 1968. № 4. 1 а. л.
- Карелия глазами путешественников и исследователей XVIII и XIX веков. Петрозаводск, 1968. 14,7 а. л. (в соавт. с Эпштейном Е. М.).

Титульное редактирование

- Отв. ред. кн.: *Тароева Р. Ф.* Материальная культура карел. Авторство: Предисловие. Л., 1966. 16 а. л.
- Отв. ред. кн.: *Генинг В. Ф.* Этнический процесс в первобытности. Авторство: От редактора. Предисловие. Свердловск, 1970. 8 а. л.
- Отв. ред. кн.: *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. 18,5 а. л.
- Отв. ред. кн.: Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978. 11 а. л.
- Отв. ред. кн.: Кубинская этнография. Статьи и материалы. М., 1983. 8,5 а. л.
- Отв. ред. кн.: Статистика в этнографии. М., 1985. 13 а. л.
- Отв. ред. кн.: *Строгальщикова З. И.* Традиционное жилище Межозерья. 1900—1960. Опыт критично-статистического анализа. Л., 1986. 7,7 а. л.
- Отв. ред. кн.: Чуваши: современные этнокультурные процессы. М., 1988. 17 а. л.



© 1990 г.

МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЕМИНАР ООН ПО КОНЦЕПЦИЯМ ТЕРМИНОЛОГИИ, СТАТИСТИКЕ И ПОКАЗАТЕЛЯМ СОЦИАЛЬНОГО ПОЛОЖЕНИЯ СЕМЕЙ

Семинар проводился в декабре 1989 г. в Ялте Венским центром ООН по социальному развитию и гуманитарным вопросам в сотрудничестве со Статистическим бюро Секретариата ООН по труду и социальным вопросам. В его работе приняли участие представители Аргентины, Венесуэлы, Египта, Индонезии, Канады, Кении, Корейской республики, КНР, Малайзии, Мексики, Панамы, СССР, США, Тринидада и Тобаго. Кроме того, ряд стран представил участникам семинара свои доклады для ознакомления и их дальнейшего обсуждения.

Основная цель семинара состояла в том, чтобы содействовать увеличению объема, улучшению надежности и сопоставимости статистических данных, которыми характеризуются семьи. Как известно, данные о семье служат ценнейшим источником сведений по многим аспектам социальной и экономической жизни. Такая информация необходима и для разработки социальных программ превращения семьи в органичный элемент социальной структуры общества. Ее широко используют государственные и общественные организации при формировании перспективных и текущих планов экономического и социального развития, реализации социальной политики, включая проблемы труда и заработной платы, стандартных потребительских бюджетов применительно к различным группам населения, типам семей, регионам, планировании жилищного строительства, производства предметов длительного пользования, организации семейного отдыха и др.

Начиная с 1982 г. Центр ООН по социальному развитию и гуманитарным делам впервые предпринял ряд исследований по вопросам социального положения семьи. Собрано и опубликовано большое количество статистических данных о демографических процессах в мире, домашнем хозяйстве, женщинах, детях, пожилых людях, инвалидах, мигрантах, здоровье, бедности и т. д.

В результате проведенных исследований стало ясно, что отсутствие концепций, стандартной терминологии и унифицированных показателей не позволяет сопоставлять полученные материалы и является главной помехой при выработке единых подходов к определению структуры семьи и ее функций. Дело в том, что существующие источники данных о семье в большинстве стран исторически складывались независимо друг от друга. Им не хватает единства и методической согласованности, что в результате приводит к дезинтеграции информации о семье, неполной характеристике объекта исследования, а следовательно, и к неадекватному представлению о текущих изменениях и особенностях развития современной семьи. Участники семинара, как научные исследователи, так и практик, единодушно высказывались за перестройку методики и получение имеющихся источников в области статистики семьи в направлении их координации и интеграции.

Вся работа семинара проводилась в форме дискуссий и «круглых столов». Представленные заранее доклады не зачитывались, а лишь обсуждались, как правило, живо и заинтересованно. На мой взгляд, следует выделить несколько докладов, отличавшихся наиболее широким подходом к рассмотрению основных вопросов семинара, в частности таких, как: а) сфера действия и применения концепций, классификаций и определений, используемых для показателей, характеризующих семьи, и их связи со статистикой домашних хозяйств; б) выбор и определение основных статистических рядов и показателей по семьям для их использования в практической деятельности; в) существующие латентные данные о семьях и пути улучшения их сбора и распространения. Большой интерес вызвали доклады представителей Канады, Венесуэлы, Филиппин и др., содержавшие новые подходы к поискам неизвестных науке и практике источников по семье.

Доклад СССР «Состояние семьи как социального института (статистика и научные исследования в СССР)» был подготовлен Управлением уровня жизни и демографии Госкомтруда СССР с привлечением материалов крупнейших советских специалистов по проблемам семьи. Наряду с глубоким анализом современного социального состояния семей в СССР в докладе выдвигался целый пакет предложений для обсуждения на семинаре. Это был один из немногих докладов, в котором отмечалась необходимость учета региональных и национальных особенностей развития современных семей, а также привлекалось внимание к проблеме этнически смешанных семей (взаимоотношения супругов разных национальностей между собой и с детьми, национальное

определение детей, передача культурного наследства, а также внешние контакты членов та- семей с национальным меньшинством и большинством окружающего населения). В доклад других стран эта идея специально не выдвигалась. Однако представленные материалы показыва- что глубинные изменения семейных структур в рамках различных этносов происходят по-разно. Очевидна трансформация традиционных систем под влиянием урбанизации и индустриализации, взаимопроникновения культур, но направленность этих тенденций далеко не однозначна. Например существовавшее ранее мнение о том, что в Азии, Африке, Латинской Америке семьи будут прибли- жаться к западному образцу, представляется сегодня несостоятельным. Во-первых, не существует единого «западного образца», во-вторых, в развитых странах в эволюции семьи наблюдается нарастание тенденций, которые сближаются с традиционными структурами развивающихся стран, например отсрочки браков при широком распространении сожительства (до или вместо законного брака), как это распространено в Латинской Америке и странах Карибского бассейна; высокие показатели нестабильности браков, как и в некоторых районах Тропической Африки, и т. д. В то же время пример Японии свидетельствует, что традиционная культура может способствовать формированию особой семейной системы, отличающейся от западных, несмотря на высокий уровень индустриализации, урбанизации и доходов. Перечень таких наблюдений можно продолжить. Именно это заставило участников семинара отметить в своем итоговом документе, «что в зависимости от этнической и национальной принадлежности семей наблюдаются широкие различия в перспективах семейной жизни, ценностях семьи и стереотипах поведения», однако ни в одной из представленных стран «не осуществляется общегосударственная политика, учитывающая национальную специфику семьи».

Трудно перечислить все те вопросы, которые были обсуждены участниками семинара в ходе восьмидневных насыщенных, разнообразных и плодотворных дискуссий, в целом они сфокусировались на таких проблемах, как типология семей и домохозяйств; жизненный цикл семей (создание, продолжительность, разделение, распад); статус членов семьи и домохозяйств (глава семьи, домохозяйства, роль женщины, положение детей, статус родственников); сеть семейной и родственной помощи; терминологические проблемы. И конечно же, «красной нитью» работы всего семинара была проблема совершенствования системы статистических показателей, расширение круга источников, характеризующих семью, и их рациональное использование.

Определение типов семей и домохозяйств рассматривалось участниками семинара как традиционная проблема, вряд ли разрешимая единообразно в ближайшем будущем для различных стран и даже разных народов в пределах одной страны. Вместе с тем основные концепции домашнего хозяйства и семьи, применяемые практиками и исследователями в различных странах и основанные на Принципах и рекомендациях ООН 1980 г. по переписи населения, могут быть вполне сопоставимы; в общем виде семью можно определить как «основанное на браке или кровном родстве (свойстве) объединение людей, связанных общностью быта и взаимной ответственностью домохозяйство может состоять из одного человека либо двух и более лиц, связанных или не связанных узами родства, проживающих совместно, имеющих общий бюджет. Следует отметить, что СССР во всех послевоенных переписях населения семья определялась тремя признаками (родство или свойство, совместное проживание, общий бюджет). По переписи 1989 г. человек считался членом семьи, если он был в родстве с постоянно живущими под одной крышей людьми, проживав с ними и имел с ними общий бюджет. Последнее позволяет отделить одну семью от другой. В такой трактовке понятие «семья» близко к понятию «домохозяйство».

Классификация семей по составу, по мнению участников семинара, основывается на концепции нуклеарной семьи, в таком случае выделяются следующие основные типы семей, соответствующие основным фазам ее развития: супружеская пара без детей; супружеская пара с детьми, состоящими в браке. Расширенная семья включает одну или более нуклеарных семей, связанных по признаку крови, брака или свойства. Домохозяйство подразделяется на четыре основных типа: состоящее из одного лица, нуклеарное, расширенное, расширенное сложное.

Несмотря на важное значение семьи, как отмечалось в ходе семинара, статистические данные при переписи обычно собираются, исходя из самой удобной концепции — домохозяйства, однако не продуктивный путь, так как не домашнее хозяйство, а семья и ее члены являются субъектами государственной семейной политики. При всех возможных в разных странах и в разные периоды различиях семейная политика предполагает совместные усилия по выработке более или менее унифицированной системы измерения, построения сопоставимых показателей, характеризующих основные направления этой политики. Среди таких направлений выступающие выделили: рынок труда; доходы и благосостояние семей; предоставление услуг (бесплатных, оплачиваемых на льготных условиях или полностью) учреждениями здравоохранения, просвещения, бытового обслуживания и др.; планирование семьи и т. д. Часто правительства разных стран оказывают помощь семьям или их членам в форме денежных пособий, субсидий, освобождения от уплаты налогов или снижения налоговых ставок и т. д. По этому поводу некоторые участники семинара выразили сомнение, всегда ли эта помощь поступает тем, кто в ней нуждается, и представляет она ценность, если не способствует развитию самостоятельности и повышению благосостояния семьи. Отмечалось, что значительно надежнее обеспечивают доход семьи и ее членов в случае, если им будет гарантирована работа, земельные наделы, субсидии и т. п. Наряду с признанием ценности переписей населения в качестве основных источников о динамике и составе семей в ходе семинара назывался ряд проблем, с которыми сталкиваются страны, особенно с высокой численностью населения: задержка публикации подробных данных, трудности обработки большого массива информации (в СССР, например, свыше 70 млн. семей). Все это накладывает ограничения при табулировании, вызывает необходимость корректировки фактически уже полученных итогов переписи, возможные искажения при привлечении данных текущего учета в связи с разными

приодами проведения переписи и формирования нуклеарной семьи (в среднем 5—7 лет). Вопросы, включаемые в переписной лист при сплошном опросе, неизбежно ограничиваются. На этом основании некоторые выступавшие полагали, что, возможно, пришло время если не совсем отказаться от сплошных переписей населения, то по крайней мере изменить их структуру, превратив в серию 10%-ных репрезентативных по регионам, типам населения и этническим группам выборочных исследований. Предлагалось более активно использовать и другие источники информации о семье, например текущий учет демографических событий (рождений, смертей, браков, разводов); регистры населения в виде автоматизированных картотек индивидов, а иногда и семей, текущий учет миграции (в СССР он вводится на основе специальных талонов регистрации выбытия и прибытия); а также результаты представительных выборочных исследований типа микропереписей, единовременных локальных обследований отдельных групп населения, регулярных наблюдений относительно немногочисленной выборки семей в виде так называемой выборочной сети наблюдения населения и т. д.

По мнению участников семинара, правительствам следовало бы накапливать данные по семьям домохозяйствам на магнитных носителях для использования на микрокомпьютерах. Базы данных, включая дискеты, должны быть подготовлены для их возможного использования совместно с технической документацией. В итоговом документе семинара высказано предложение о том, что ООН следует организовать хорошо спланированную серию специальных обследований в возможно большем числе стран для сбора универсальной информации о семье и обеспечения глубокого анализа этих данных с целью подготовки и проведения Международного года семьи, которым, по решению Генеральной ассамблеи ООН, объявлен 1994 год.

Г. А. Комарова

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «МАССОВЫЕ МИГРАЦИИ В XIX—XX вв. В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ»

14—15 декабря 1989 г. в Варшаве состоялась международная конференция, посвященная проблемам массовых миграций на европейском континенте в XIX—XX вв. Она была организована по инициативе заместителя директора Института истории Польской академии наук Яна Замойского и проходила в стенах названного Института. В конференции приняли участие ученые из Франции, Бельгии, СССР и Польши. Поводом для созыва такого научного собрания послужило открытие новой исследовательской темы в Институте истории ПАН «Миграции народов на польских землях в XIX—XX вв. в европейском аспекте». На мой взгляд, опыт проведения конференции именно в таком контексте представляется достаточно эффективным — доклады и дискуссия помогли определить наиболее актуальные проблемы миграционных процессов, обобщить методологию и методику их исследования, выработанные учеными других стран. Рабочими языками конференции были французский и английский.

Вступительным докладом «Массовые миграции в XIX и XX веках: феномен европейской жизни» конференцию открыл Я. Замойский (ПР). Подчеркнув огромное влияние миграций на социально-экономическое и политическое развитие как стран выезда, так и стран въезда, докладчик остановился на формировании иммигрантских общин и их взаимодействии с коренным населением. Интересной с научной точки зрения является предложенная типология массовых миграций («добровольные», «вынужденные», «принудительные» депортации) и характеристика причин и обстоятельств, вызывающих тот или иной тип миграций. Типом миграций, считает Я. Замойский, в значительной мере определяется сущность ее последствий для страны эмиграции и страны иммиграции.

В докладе М. Кулы (Варшавский ун-т) «Польская эмиграция: методологические аспекты исследования» значительное внимание было уделено понятийно-терминологическому аппарату, механизму формирования миграционных потоков и их распределению по разным регионам мира — от Европы до Латинской Америки. М. Кула остановился также на возможности сохранения польской этничности в инонациональной среде.

О результатах социологического исследования сообщила в своем докладе «Формирование стереотипов в межэтнических отношениях» Э. Новицка (Варшавский ун-т). Среди вопросов, задававшихся респондентам с целью выяснения механизма формирования этнических представлений «мы — они», был и довольно необычный для подобных опросов: «Чью кровь (имеются в виду представители тех или иных этнорасовых групп населения) в случае необходимости пожелали бы переливать поляки?» По словам Э. Новицкой, процент согласных на донорство представителей других этнических общностей был незначительным.

Доклад Д. Шнаппер (Франция, Центр исторических исследований) «Иммигранты в

общественной жизни Франции» был посвящен анализу этнонациональной ситуации в стране. В частности, речь шла о еврейской иммиграции, итальянцах, представителях стран Магриба и их адаптации и ассимиляции. По мнению Д. Шнаппер, современное французское общество можно рассматривать как многокультурное общество, поскольку в нем взаимодействуют носители многих этнокультурных систем, порой резко отличающихся друг от друга, скажем, выходцы из европейских стран и стран Ближнего Востока. Докладчица обратила внимание на употребление в научной сфере и идеологической практике таких терминов, как «иностранцы» и «иммигранты», отметив, что довольно часто между ними ставится знак равенства. Д. Шнаппер считает, что это неверно, так как в каждом термине заключен свой социальный и политический смысл, что особо четко проявляется в правовом аспекте, особенно когда речь идет об определении статуса тех и других.

Н. Грин (Франция, Центр исторических исследований) в своем выступлении остановился в основном на проблемах еврейской иммиграции во Франции, на возможностях адаптации иммигрантов во французском обществе и сохранении своей идентичности.

«Исследование миграционных процессов в научных учреждениях Украинской ССР: концепции и результаты» — такова тема доклада В. Б. Евтуха (СССР, Ин-т социальных и экономических проблем зарубежных стран АН УССР). Докладчик уделил большое внимание формированию научно-понятийного аппарата, в частности определению сущности таких понятий и терминов как «миграция» (их типы), «адаптация» (социальная, культурная, политическая), «ассимиляция», «этническое взаимодействие», «иммигранты», «национальные меньшинства» и т. д. В анализе сущности миграционных процессов, прежде всего степени их устойчивости, по мнению В. Б. Евтуха, важно четкое разграничение причин и мотивов переселения народов, их частей или отдельных представителей.

В докладе Б. Пузинавичюса (СССР, Ин-т истории АН ЛитССР) «Миграционные процессы в Литве в 1940—1960 гг.» были раскрыты методологические и методические подходы к исследованию одноименной темы, которая планируется в Институте на новую пятилетку. В указанном периоде можно выделить четыре этапа — 1940—1941 гг.; 1941—1944 гг.; 1945—1952 гг.; 1953—1960 гг. Каждый из них, по мнению автора, имел свои особенности, связанные в первую очередь с политической ситуацией в регионе, с демографическими, экономическими и социальными условиями развития Литовской ССР.

Значительный теоретический и информативный материал содержал доклад Ж. Стренгера (Брюссельский ун-т) «Миграция и иммиграция в Бельгии в XIX—XX веках». Опираясь на солидную источниковую базу (официальные документы, переписи) и широкий круг литературы, Ж. Стренгер показал механизм миграционных процессов в бельгийском контексте, дал оценку роли иммиграции в социально-экономическом развитии страны, этнической ситуации, сложившейся к концу 1980-х годов, роли государства в решении острых проблем межэтнических отношений.

В дискуссии по докладу выступили также сотрудники институтов Польской академии наук и Варшавского университета. В ходе обмена мнениями большой интерес был проявлен к перестроенным процессам в Советском Союзе, в особенности в сфере межнациональных отношений.

Конференция завершилась практическими предложениями по сотрудничеству, в частности проведению научных конференций, среди тем которых могут быть: «Массовые миграции в конце XIX—XX в.: типология, проблемы методологии исследования», «Миграции евреев в Центральной и Восточной Европе», «Миграции с Украины», «Принудительные миграции», «Иммигранты и принимающее общество: взаимные представления» и др. Участники конференции договорились об обмене информацией о разработке обсуждавшейся темы в научных учреждениях разных стран, а также опубликованными результатами исследований — статьями, брошюрами, книгами.

В. Б. Евтух

© 1990 г.

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ИСТОРИЧЕСКОМУ ИЗУЧЕНИЮ ПИТАНИЯ В ЕВРОПЕ

Проблемы народного питания привлекают внимание исследователей как в развивающихся, так и в развитых промышленных странах мира. Изучение их имеет и практическое значение в современных условиях: разрабатываются темы по борьбе с голодом, преодолению затруднений в добычании пищи, обмену излишками продуктов.

Питание является одним из важнейших разделов народной культуры. Без тщательного изучения состава употребляемых продуктов, способов их приготовления, ассортимента блюд особенностей их комбинирования и употребления в повседневной и в праздничной обстановке, связанной с новыми и традиционными обычаями, верованиями и обрядами, наконец, кухонной и столовой утвари и посуды, особенностей сервировки стола и обычаев застолья невозможно

представить этнографическое изучение любого народа как в настоящем, так и в исторически обозримом прошлом. Эта работа требует четкой организации, взаимодействия со многими смежными научными дисциплинами.

Координации исторического изучения пищи и питания народов Европы была посвящена международная конференция «Историческое изучение питания в Европе, проблемы и развитие до начала нового времени», проведенная 16—19 мая 1989 г. в г. Мюнстере (ФРГ) на базе Исторического семинара проф. Г. Ю. Тойтеберга (Кафедра социальной и хозяйственной истории нового и новейшего времени Вестфальского университета, Мюнстер).

В работе конференции участвовали 18 ученых из Англии, Австрии, Бельгии, Венгрии, ГДР, Ирландии, Нидерландов, Польши, СССР, Чехословакии, Франции, ФРГ, Швейцарии, Швеции. Председателем конференции был ее организатор проф. Г. Ю. Тойтеберг.

По замыслу организатора, каждая страна должна была представить на конференцию обстоятельный доклад об истории и современном состоянии изучения народного питания в ней. Поэтому и регламент докладов — полтора часа — был необычным, в несколько раз превышал общепринятый на международных конференциях.

Большинство докладов соответствовало теме конференции и было посвящено исследованию народного питания в Англии, Ирландии, Нидерландах, Бельгии, Германии (историч.), ГДР, Швейцарии, Венгрии, СССР (русские, украинцы и белорусы). Однако некоторые докладчики избрали отдельные стороны проблемы: Л. Гульен (Дублин) остановился на сравнительных аспектах питания ирландцев, А. Хартог (Вагенинген) — на современных проблемах питания и современной истории Нидерландов, Е. Берлозиус (Париж) рассмотрела историю питания как часть материальной культуры, Р. Зандгрубер (Линц) выступил с докладом «Между этнографией и историей хозяйства», А. Вышанский (Варшава) — с докладом «Попытки методологического исследования питания в Польше», Л. Петрянова (Прага) «Возможности питания в Богемии в XVI—XVIII вв.», М. Эссемир (Упсала) — с докладом «Два аспекта питания в Швеции в XVIII—XIX вв.». После обсуждения докладов состоялась дискуссия по общим вопросам изучения питания в Европе.

Участники конференции приняли заключительный протокол, констатирующий целесообразность организации Комиссии по изучению истории питания в Европе. Тем же протоколом зафиксирован состав предварительного Исполнительного комитета для координации работ по этой проблеме под председательством проф. Г. Ю. Тойтеберга. В комитет вошли М. Эссемир (Швеция), Э. Кишбан (Венгрия), Д. Одди (Англия), М. Шерер (Швейцария), П. Шолье (Бельгия), Р. Вайнхольд (ГДР), А. Вышанский (Польша). Кроме того, был создан институт корреспондентов, в который вошли представители 14 стран: П. Шолье, Л. Радева (Болгария), Г. Тойтеберг (ФРГ), Р. Вайнхольд, Д. Барнетт (Англия), Л. Гульен (Ирландия), А. Хартог (Нидерланды), Р. Зандгрубер (Австрия), А. Вышанский, М. Шерер, М. Эссемир, Л. Петрянова (Чехословакия), М. Г. Рабинович (СССР), Э. Кишбан. В дальнейшем предполагается увеличить число таких корреспондентов и образовать комиссии (из двух-трех членов каждая) для библиографической работы, связи и публикаций, планирования будущих конференций. Организационным центром, где будет находиться секретариат, является Мюнстер. Рабочие языки — английский, немецкий и французский.

Конференции комиссии будут проводиться раз в 2 года. Следующая конференция намечена на 1991 г. (Оксфорд) по теме «Государственная и коммунальная политика в области продуктов и питания». Предполагается, что на ней будут рассмотрены проблемы дороговизны, налогов, надзора за качеством продуктов, рационирования питания, питания в экстремальных условиях (голод, война и пр.), организации питания тех или иных социальных групп, борьба с алкоголизмом и т. п. Предполагается также провести конференции в Швеции (1993), Нидерландах (1995), США (1997), Швейцарии (1999). Комиссия приняла предложение Института этнографии АН СССР провести одну из конференций в СССР.

М. Г. Рабинович

© 1990 г.

КОНФЕРЕНЦИЯ «ЭТНИЧЕСКИЕ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ГРУППЫ В СССР И ИХ РОЛЬ В СОВРЕМЕННЫХ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССАХ»

14—15 сентября 1989 г. в Уфе состоялась конференция «Этнические и этнографические группы в СССР и их роль в современных этнокультурных процессах», организованная Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР и Институтом истории, языка и литературы Башкирского научного центра (далее — БНЦ) УрО АН СССР.

На конференции всесторонне обсуждались теоретические проблемы, связанные с генезисом,

историческим развитием и современным функционированием подразделений этноса. В центре дискуссии были следующие вопросы: типология подразделений этноса, этнографические этнические группы в процессах этногенеза, изменение статуса подразделений этноса под воздействием естественно-исторических, социально-исторических и культурных факторов, взаимосвязь этнического самосознания с процессами культурно-языкового развития подразделений этноса и др.

В работе конференции приняли участие 52 ученых из 20 городов страны. На четырех пленарных заседаниях было заслушано 35 докладов и сообщений.

Во вступительном слове директор Института истории, языка и литературы БНЦ УрО АН СССР З. Г. Ураксин (Уфа) охарактеризовал состояние межнациональных проблем, возникающих в республике, рассказал о работе ученых института по данным проблемам.

Р. Г. Кузеев (Уфа), определяя задачи конференции, подчеркнул необходимость накопления новых знаний о национальных процессах в СССР, о каждом народе и этнической группе, об общих тенденциях и своеобразии в развитии этносов и их подразделений. Он остановился также на нерешенных проблемах подготовки кадров этнографов.

В совместном докладе Р. Г. Кузеева и В. Я. Бабенко (Уфа) «Этнические и этнографические группы в СССР» было предложено свести все многообразие этнических общностей к двум основным, базовым типам подразделений этноса — этническим и этнографическим группам. Различия между ними, по мнению авторов доклада, сводятся к характеру расселения, наличию или отсутствию этнического самосознания, особенностям формирования, специфике этнической истории и культуры. Под этнографическими группами, считают они, следует понимать такие общности, которые сложились в пределах своей этнической территории; под этническими — части этноса, оказавшиеся в силу различных причин в отрыве от этнического ядра. Соответственно этнографические группы остаются органической частью ЭСО и участвуют в ее консолидации. Этнические же группы, потеряв постоянные связи с этническим ядром, может изменить направление своего развития и, пройдя ряд этапов этноэволюционного и этнотрансформационного характера (консолидация, адаптация, интеграция, аккультурация, ассимиляция), прекратить свое существование, растворившись в иноэтнической среде, или, наоборот — приобрести тенденцию, как тейпья к образованию самостоятельного этноса. Процесс этот может развиваться как естественно, так и под влиянием различных факторов, стимулирующих или тормозящих его. В докладе подчеркивалось, что этническое взаимодействие различных народов происходит, как правило, не на уровне этноса, в целом, а в его подразделениях.

В докладе Н. А. Берковича (Ленинград) «Этническая группа как предмет социально-философского объяснения» была предпринята попытка социально-философского подхода к проблеме исследования этнических групп как одного из типов этнических общностей. Исходя из особенностей исторического развития этнических общностей, докладчик выделил три подхода к изучению этноса: формационный, эпохальный, всемирно-исторический.

А. М. Решетов (Ленинград) в докладе «Этнос и его подразделения (к проблеме гетерогенности этноса)» (зачитан В. Я. Бабенко) обратил внимание на недостаточную разработанность общепринятых критериев выделения этноса как основной единицы этнических общностей, что сказывается при рассмотрении этнических общностей более низкого таксономического порядка. А. М. Решетов считает, что гетерогенность этноса является его перманентной чертой, и выделяет два подразделения внутри него: этнографическую и этническую группы. Эти группы характеризуются локальными особенностями культуры этноса, являясь его территориально-культурными подразделениями.

О. В. Котов (Сыктывкар), подчеркнув настоятельную необходимость теоретического и практического изучения подразделений этноса, отметил, что положение в области методологии и методики их изучения остается неудовлетворительным. Нет ясности в терминологическом понятийном аппарате, что затрудняет объединение усилий этнографов, сопоставление результатов их исследований. Докладчик попытался дать классификацию, основными единицами которой являются материнский этнос, дисперсия, диаспора, а также предложил ввести понятие «ожидаемый этнос».

Доклад Е. П. Бусыгина и Н. В. Зорина (Казань) «Русское население Поволжья и Приуралья и его роль в этнических и культурно-бытовых процессах народов Волго-Уральского региона» был посвящен проблемам этнокультурного взаимодействия русских с другими народами региона. В нем были также затронуты вопросы о состоянии этнографической науки в СССР и ее задачах, о несовершенстве терминов «коренные народы», «народность», «нация», а также о государственном языке и языке межнационального общения.

Д. М. Исхаков (Казань) проанализировал различные взгляды на понятие «культурно-национальная автономия» в публицистике и наметил практические пути ее реализации. Докладчик поставил вопрос о необходимости создания национальных землячеств, объединенных в союзы во главе с советами землячества, которые могли бы стать частью Верховных Советов республики.

В докладе И. С. Гурвича (Москва) основное внимание было уделено соотношению этнических общностей (народов) и субэтнических образований на Чукотке и Камчатке. Докладчик отметил, что на современном этапе усилилось внутреннее сплочение северных народностей, преодолевают племенные различия, постепенно изживаются локальные формы самосознания; племенные, локальные и этнографические группы становятся субэтнотами, однако этот процесс еще далек от завершения.

Т. П. Федянович (Москва) в докладе «Семья — фактор устойчивости или размывания этнической группы» на конкретных материалах показала, насколько неоднозначна роль семьи и семейно-родственных связей в трансмиссии этнокультурной традиции в условиях контакта этнических групп.

кой группы с иноэтничным окружением. Она считает, что реализация семей функции передачи будущим поколениям социально-культурных ценностей, традиций, этнических свойств обусловлена такими факторами, как величина этнической группы, мера дисперсности ее расселения, степень этнокультурной близости, давность контактов с иноэтничным окружением и др.

Э. Ф. Ишбердин (Уфа) основное внимание уделил вопросам языковой и культурной консолидации башкир, проживающих за пределами Башкирской АССР (далее — БАССР), также «башкиризму» разговорного языка северо-западных башкир, использующих сегодня татарский язык. По мнению докладчика, отдельные этнографические группы башкир в языковом культурном отношении еще недостаточно консолидировались в единую общность. В преодолении этнокультурной разобщенности большую роль призвана сыграть целенаправленная деятельность официальных органов и общественных организаций Башкирской АССР.

В докладе М. Н. Губогло и М. Н. Новикова (Москва) рассматривалась сущность понятия «гуманизм» применительно к сфере межнациональных отношений, к судьбам национальных меньшинств в СССР. Были подчеркнуты противоречия, возникшие между лозунгом гуманизма и провозглашаемым КПСС, и практической политикой по национальному вопросу. Создание основы этнокультурного подлинного равноправия не только личности, но и народов, национальных групп и меньшинств, выработка такой государственной национальной политики, которая бы исключала любую возможность возникновения новой социальной несправедливости в сфере национальной жизни, являются первоочередными задачами, определяющими содержание гуманизма в сфере межнациональных отношений в нашей стране на современном этапе.

Доклад Л. Ф. Моногаровой (Москва) «Об этнической принадлежности населения Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР» был посвящен анализу этнических процессов, протекающих у памирских народов. Рассматривая проблему эволюции самосознания и соответственно самоназвания в условиях ассимиляции памирцев таджиками, она пришла к выводу, что конечной стадией процесса ассимиляции является следующий за переменной этнонационального самосознания этап, когда этнос (народ), с которым ассимилируется другой, меньший по численности этнос, перестает выделять последний особым названием.

Г. Ш. Гоциридзе (Тбилиси) охарактеризовал традиционные формы быта и культуры этнической группы грузин, предки которых в XVI в. были насильственно переселены в Иран. Путем размежевания грузинских и иранских элементов культуры докладчик смог выявить их общие и отличительные черты. В докладе была сделана попытка провести и некоторые другие этнографические параллели из истории ирано-грузинских культурных взаимоотношений.

Н. Х. Максютова (Уфа) рассказала о функционировании говоров башкирского языка за пределами БАССР. В условиях изолированного развития и влияния других языков все говоры башкирского языка, находящиеся в иноязычном окружении, подвергаются структурным изменениям. Вызывает определенную тревогу и то обстоятельство, что башкирский язык постепенно перестает быть средством общения не только в сфере общественной жизни, но и в семье.

Р. Н. Дугаров (Улан-Удэ) попытался проследить историю формирования бурятского рода «конходоевский», который возник в результате консолидации немногочисленных онгутских групп, проникших в среду бурят в период распада и ослабления Монгольского государства.

И. А. Заатов (Симферополь) рассказал о современном положении крымских татар и их национальном движении: его истории, целях, задачах и формах организации. Докладчик коснулся также вопроса о воссоздании крымско-татарской национальной автономии.

Н. Г. Деметр (Москва) остановилась на истории формирования цыганского населения Москвы и современных этнокультурных процессах, происходящих в его среде. Она подчеркнула, что в настоящее время в столице представлены практически все этнографические группы цыган СССР. Дисперсное расселение их в современной Москве является причиной частичной утраты цыганами элементов национальной культуры и языка.

Р. Р. Галлямов и М. Д. Киекбаев (Уфа) в сообщении «Проблемы изучения этнических процессов в городах» обратили внимание на необходимость создания комплексной долговременной программы оптимизации межнациональных отношений в условиях города. На современном этапе развития, отмечалось в нем, встала проблема формирования «механизма» управления различными сторонами социально-экономической и культурно-бытовой сферы жизни горожан. В качестве конкретных мер была предложена следующая система мероприятий: регулирование социально-классового и профессионального состава каждого из национальных компонентов городской общности; создание условий для полного национально-культурного самовыражения каждой этнической группы; формирование специальной политики партийно-государственных органов в отношении самостоятельных национальных движений.

С. Ф. Миржанова (Уфа) рассмотрела ситуацию в северо-западных районах БАССР — наиболее сложной в этноязыковых отношениях зоной, так как здесь в продолжение нескольких столетий в тесном контакте с башкирами проживает значительное число татар, русских, марийцев и удмуртов. Разговорный язык башкир, татар и татярей, живущих в этой зоне имеет незначительные различия, от него отличается лишь язык мишарей. В процессе многовекового взаимодействия контактирующих языков на территории зоны сформировались местные диалектные говоры, вобравшие в себя некоторые их особенности. Многие лексические и фонетические формы башкирского языка бытуют параллельно с татарскими, некоторые выступают монополично.

Сообщение С. Н. Чернявской (Киев) было посвящено чешскому населению Украины, которое сформировалось в результате миграций из Чехии и Моравии в середине 60-х годов XIX в. В настоящее время в силу объективных причин чешское население Украины подвержено естественной ассимиляции. В 1930-е и последующие годы имела место и насильственная ассимиляция. Современное поколение чехов на Украине владеет родным языком только на уровне бытового

общения, широкое распространение получило у них трехязычие. Несмотря на частичную утерю национальных традиций, у украинских чехов чрезвычайно развиты этническое самосознание и стремление сохранить самоназвание.

Н. Ф. Беляева (Саранск) выступила с сообщением «Этнические процессы у мордвы Заволжья», в котором показала, что дисперсное расселение в условиях иноэтничной культурно-языковой среды способствовало выработке специфических особенностей в языке и культуре мордвы Заволжья. Этнические взаимодействия у заволжской мордвы с представителями других национальностей протекают более интенсивно, чем в Мордовской АССР, следствием чего являются переход молодого поколения на русский язык и изменения в этническом самосознании. В то же время наблюдается устойчивая приверженность к традиционно-бытовой культуре мордва-эрзя Заволжья сохранила традиционную культуру лучше, чем эрзя Мордовской АССР.

С. М. Исхакова и Ф. А. Валеев (Казань) в сообщении «Этнокультурные связи сибирских татар с башкирами» затронули тему этнолингвистических и других контактов сибирских татар и башкир. Были приведены примеры заимствований в области языка и материальной культуры сибирскими татарами у башкир. По мнению авторов доклада, язык сибирских татар — самостоятельный и самобытный.

Сообщение Л. С. Христолюбовой и Т. Г. Миндихметовой (Ижевск) было посвящено удмуртскому населению БАССР. В нем отмечалось, что полиэтничное окружение, общность и отдаленность от основного этнического массива оказали свое влияние на удмуртов-переселенцев. Тюркоязычное влияние испытали на себе их язык, материальная и духовная культура. Вместе с тем для удмуртов Башкирии характерно устойчивое сохранение архаичных элементов в семейной обрядности, а также этнического самосознания. У них растет тяга к профессиональной удмуртской культуре и расширению связей с удмуртами, живущими на основной этнической территории.

В. П. Иванов (Чебоксары), характеризуя основные тенденции в этническом самосознании этнолокальных групп чувашей, подчеркнул, что чуваша, проживающие за пределами Чувашской АССР, испытывают сильное влияние со стороны окружающих их народов, прежде всего русских, а также татар и башкир. Это влияние проявляется не только в быту, но и в языке, фольклоре, народном искусстве, а также в этническом самосознании. Однако, даже проживая продолжительное время в отрыве от своей исторической родины, чуваша устойчиво сохраняют некоторые элементы традиционной (особенно обрядовой) культуры, в какой-то степени уже утраченные коренным населением Чувашии. Комплексное воздействие всех этих историко-культурных факторов как раз и придает этническому самосознанию этнолокальных групп чувашей некоторое своеобразие. Докладчик обратил также внимание на то, что в Башкирии и других регионах с конца 1970-х годов наблюдается рост самосознания чувашского населения, особенно среди молодежи.

А. И. Кузнецов (Москва) поднял проблему классификации этнических общностей. По мнению выступающего, существуют лишь два типа этнических общностей — племя для доклассового и народ (этнос) для классового общества, различающихся содержанием этнического самосознания: индивидуальное-групповое в племени и индивидуальное (личностное) у представителей этноса. А распространение в этнографической литературе выделение «народностей» и «наций» в классовом обществе объясняется неявным отождествлением этнической общности (народа) с обществами различных общественно-экономических формаций. Народы характеризуются общностью этнического самосознания, языка и культуры, и в этом смысле они равнозначны, равноценны. Различаются лишь созданные ими рабовладельческие, феодальные, капиталистические, социалистические общества, так же как и в рамках одной формации общества различаются уровнем своего развития (подробнее см. А. И. Кузнецов. О соотношении понятий «общество» и «этническая общность» // Сов. этнография. 1989. № 4. — ред.). А. И. Кузнецов сообщил также о подготовке к изданию серии «Народы Советского Союза».

А. А. Камалов (Уфа) в сообщении «Реликтовые языковые особенности северо-западных башкир по данным ономастики» отметил, что северо-западные башкиры длительное время испытывали культурно-языковое влияние татар, из-за чего утратили свои исконные языковые черты. Некоторые диалектные особенности языка северо-западных башкир консервировались и обнаруживаются на всех его уровнях (в фонетике, морфологии и лексике), а также в этнонимии и топонимии.

С сообщениями по различным проблемам этнического и культурно-языкового развития башкирского народа выступили научные сотрудники Института истории, языка и литературы БНЦ УрО АН СССР Н. В. Бикбулатов, Р. З. Шакуров, Р. Х. Халикова, Ф. А. Надршина, У. Ф. Надергулов.

В дискуссии по докладам и сообщениям приняли участие Г. Х. Умурзаков, А. Халиц, Д. М. Исхаков, А. И. Кузнецов, Л. Ф. Моногарова, И. А. Заатов, Ф. Хисметдинова, С. А. Еникеев, Н. Х. Максютова, Р. З. Шакуров, А. Д. Коростелев, И. С. Гурвич, Н. В. Бикбулатов, Р. Г. Кузеев.

На конференции была принята резолюция, в которой подчеркивается необходимость расширения исследований, направленных на выявление закономерностей функционирования и культурного развития этнических и этнографических групп в СССР, накопление новых знаний о подразделении этноса. Участники конференции поддержали предложенные в проекте платформы КПСС «Национальная политика партии в современных условиях» меры по развитию суверенитета союзных республик, повышению роли и правового статуса автономных образований, созданию благоприятных условий для развития национальных культур и языков. Вместе с тем они отметили, что сохранение различных типов национально-государственных образований оставляет в силе

ожившееся фактическое политическое неравенство народов. Участники конференции обратились к руководству Института этнографии АН СССР с просьбой осуществить совместно с научными учреждениями республик и областей, статистическими и картографическими учреждениями подготовку этнодемографического атласа СССР, а также провести всесоюзную научную сессию по затронутым на конференции проблемам.

С. А. Ковязин

© 1990 г.

УЧЕНЫЙ СОВЕТ

ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ АН СССР, ПОСВЯЩЕННЫЙ ПАМЯТИ СЕРГЕЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА ТОКАРЕВА

29 декабря 1989 г. исполнилось 90 лет со дня рождения одного из крупнейших этнографов нашей страны Сергея Александровича Токарева, стоявшего у истоков создания Института этнографии АН СССР и в разное время возглавлявшего в нем четыре сектора — этнографии народов Австралии и Океании, восточных славян, народов Зарубежной Европы, Америки. В течение многих лет С. А. Токарев стоял во главе кафедры этнографии МГУ, и многие советские этнографы по праву могут считать себя его учениками. Это касается не только специалистов старшего поколения, но и молодежи, которая овладевала основами этнографических знаний по учебным пособиям Токарева. Он — автор многих трудов, ставших настольными книгами современных исследователей. Среди них такие, как «Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры» (М., 1958), «Происхождение религии» (Ереван, 1960), «Очерки по этнографии народов СССР» (М., 1962), «Ранние формы религии и их развитие» (М., 1964), «История русской этнографии (дооктябрьский период)» (М., 1966), «История зарубежной этнографии» (М., 1978), «Религия в истории народов мира» (М., 1964, 1965, 1978, 1986).

90-летию С. А. Токарева был посвящен Ученый совет Института этнографии АН СССР, проведенный 26 декабря 1989 г.

С вступительным «Словом о С. А. Токареве» выступил академик В. П. Алексеев, подчеркнувший, что в кратком сообщении совершенно немислимо сколько-нибудь полно охарактеризовать грандиозную научную деятельность С. А. Токарева. Поэтому В. П. Алексеев остановился на трех моментах, которые кажутся ему наиболее важными.

Исключительная широта и масштабность этнографического видения. С самого начала своей работы С. А. Токарев обратил на себя внимание одинаково глубокими и интересными работами в двух достаточно далеких одна от другой областях этнографии — культуре народов Океании и Сибири. Сначала это рассматривалось как малооправданный разброс научных интересов, но затем по мере движения времени стало органической чертой токаревского творчества, охватывающего всю ойкумену за исключением, может быть, только Африки. Сергей Александрович часто говорил, что не знает африканского материала. В списке его работ действительно нет исследований, специально посвященных этнографии Африки. Но он включал африканские народы в свои университетские лекции, давал консультации аспирантам и студентам, т. е. с точки зрения стандартной оценки знаний имел об африканской этнографии достаточно глубокое и точное представление: просто, по мнению самого Токарева, это было, по-видимому, недостаточным для того, чтобы профессионально разрабатывать африканскую этнографию. И нельзя не подчеркнуть, что во всех изучавшихся С. А. Токаревым областях этнографии и сравнительного культуроведения ему принадлежат отдельные, пусть даже крупные статьи, а обширные монографии, включающие необъятную литературу и громадное богатство фактических данных. Таков написанный Токаревым почти единолично том о народах Австралии и Океании в серии «Народы мира», таковы серии книг по истории религии и истории этнографической науки, труды по истории народов Сибири.

Впечатляющее разнообразие методических подходов. В настоящее время практически во всех областях научного знания превалирует идея о необходимости разработки единой методики в подходе к тому кругу фактов, которые изучаются той или иной наукой. В принципе подобные тенденции, вероятно, справедливы. Однако совершенно очевидно, что ограничение методических приемов в тех областях знания, которые не могут считаться строго формализованными, а этнография относится именно к таким областям знания, не приводит ни к чему кроме потери научной информации. В. П. Алексеев отметил, что С. А. Токарев никогда не высказывался в пользу разнообразия методов, но блестяще демонстрировал его в своей исследовательской деятельности: книга об общественном строе якутов в XVII—XVIII вв. — скрупулезнейшая обработка архивных материалов; пионерские статьи о социальном строе народов Меланезии — умелое сопоставление и интерпретация данных, извлеченных из литературы; обширная статья о происхож-

дени хакасского народа — использование подробных записей родового состава, собранных в поле до сих пор сохраняющая огромное научное значение статья по этногенезу — сопоставление данных разных научных дисциплин. Подобных примеров можно привести значительно больше.

Композиция книги «Этнография народов СССР». И по объему, и по охвату использованного материала, и по широте тематики книга эта не имеет себе равных в русской этнографической литературе; пожалуй, из-за размеров охваченной территории ей нет аналогии и в мировой литературе. Но существенно не только это. Наиболее сильное впечатление оставляет структурная организованность материала и продуманность его подачи, соразмерность частей, что делает это громадное сочинение исключительно легким для восприятия запаса фактических сведений, усвоения авторских идей и наведения справок. Оно представляет разные жанры — это научное исследование, в котором С. А. Токарев по-новому ставит и решает проблемы этногенеза; это тщательно разработанный и очень полный по своему характеру учебный курс, когда автор последовательно переходит от одной территории Советского Союза к другой, это широкая панорама культуры и быта народов СССР, которые описаны подробно и ярко. Поэтому книга эта не только образец проникновения в предмет, эрудиции и трудолюбия, но и великолепное свидетельство того, как композиционно и на какой фактической базе должны строиться подобные произведения.

С. А. Токарев ушел от нас, заключил В. П. Алексеев, оставив библиотеку книг и статей, которые стали неотъемлемой частью национальной культуры.

Далее присутствовавшие на Ученом совете В. А. Тишков, Ю. В. Бромлей, С. И. Брук, М. Г. Рабинович, И. С. Гурвич, Л. В. Маркова, В. Н. Басилов, П. И. Пучков, Л. Б. Заседателева, Р. Н. Исмагилова с любовью, уважением и величайшей благодарностью говорили о С. А. Токареве — ярком представителе русской культуры — ученом, с широчайшим кругозором и высоким профессионализмом, человеке принципиальном и доброжелательном, по-настоящему демократичном.

Характерная черта С. А. Токарева — широта интересов и энциклопедичность знаний (об этом говорилось в выступлениях В. Н. Басилова, Л. В. Марковой, М. Г. Рабиновича, С. И. Брука, Л. Б. Заседателевой и др.), которыми он щедро делился с окружающими, давая квалифицированные советы. Выступавшие отмечали самостоятельность научной позиции С. А. Токарева, не принимавшего «научной моды» (например, яфетического направления), всегда остававшегося самим собой (В. Н. Басилов).

Л. В. Маркова подчеркнула, что Сергей Александрович умел вычленить актуальные проблемы для исследования, а также увидеть проблемы в теории науки. Так, он первым поставил вопрос о несовершенстве категории «народность» еще в 1961 году и неизменно ставил его на ученых форумах разного уровня. Лишь много позднее пришло время, когда его вынуждены были серьезно обсуждать. П. И. Пучков высоко оценил гипотезу С. А. Токарева об этногенезе народов Океании, его религиоведческие работы. Очень важной представляется разработка С. А. Токаревым темы культуры как механизма сплочения и одновременно разграничения людей (Л. В. Маркова). Социальные связи, находящие отражение в культуре, писал он в начале 1970-х годов, необходимо изучать в полном объеме. С. А. Токарев рассмотрел социальную роль быта, имеющих, по его глубокому убеждению, немаловажное значение и в индустриально-развитых обществах. Лишь сейчас мы начинаем задумываться о связи культурных стереотипов с национальными предубеждениями. Наследие С. А. Токарева — ученого огромно. Коллеги и ученики не раз отмечали его феноменальную трудоспособность и беззаветную преданность науке. Ю. В. Бромлей сказал, что для Сергея Александровича жизнь представляла процесс активного научного познания.

Требуемость к себе сочеталась у С. А. Токарева с необыкновенной доброжелательностью к коллегам и ученикам. Он был всегда открыт для бесед, помощи. «Я не согласен с Вашей статьей, но ее надо напечатать», — призывительно так нередко говорил он авторам, концепция которых была для него непримлема. Ему абсолютно чуждо было унижение оппонента, высокомерие, сознание своего превосходства (В. Н. Басилов). Жаль, сказала Л. В. Маркова, что Сергей Александрович не дожил до наших дней: будучи гуманистом и демократом, он несомненно одобрил бы происходящие перемены.

На Ученом совете от имени кафедры этнографии МГУ выступили — Л. Б. Заседателева, рассказавшая об активной преподавательской деятельности С. А. Токарева, от имени африканистов — Р. Н. Исмагилова.

С. И. Брук охарактеризовал С. А. Токарева как «классика этнографической науки». Еще при жизни зарубежные ученые относились к нему как к патриарху советской этнографии.

На Ученом совете был поставлен вопрос об увековечении памяти С. А. Токарева. Сергей Александрович прилагал большие усилия для постановки общих проблем европейской этнографии, поэтому сектор народов Зарубежной Европы предложил организовать ежегодные токаревские чтения (как отметила Л. Б. Заседателева, на кафедре этнографии исторического факультета МГУ такие чтения уже проводятся). Выказано пожелание подготовить полную научную библиографию трудов С. А. Токарева (И. С. Гурвич). Говорилось также о целесообразности издания собрания его трудов (Р. Н. Исмагилова, П. И. Пучков) и об учреждении премии им. С. А. Токарева за лучшие этнографические труды.

Л. И. Миссонова, М. Б. Фейгина

КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

В течение ряда лет на филологическом факультете Омского государственного педагогического института им. А. М. Горького ведется планомерная работа по собиранию произведений несказочной фольклорной прозы. Одной из главных задач фольклорной практики 1989 г. в двух группах было выяснение картины бытования быличек и поверий в Прииртышье.

Пять студентов (руководитель Н. К. Козлова) выезжали в с. Большая Бича, Малая Бича, Бакшеево Усть-Ишимского района Омской области (основное население — коренные сибиряки). От 43 исполнителей записано 723 произведения устного народного творчества, в том числе 261 текст быличек и поверий от 32 рассказчиков в возрасте от 50 до 80 лет.

Студенты второй группы (девять человек) под руководством Л. В. Новоселовой работали в г. Омске и Называевске и раб. п. Павлоградка, а также предпринимали рекогносцировочные выезды в села Евгашино Большеуковского и Пустынное Нижнеомского районов Омской области. От 18 исполнителей записано 695 произведений народного творчества, в том числе 52 былички и поверья (от 11 рассказчиков в возрасте от 18 до 80 лет). «Духи природы» в наших текстах представлены тремя персонажами: лешим, русалкой и водяным. С лешим (10 текстов) связаны следующие мотивы-сюжеты: он принимает образы простого человека; вихря на дороге; огнедышащего коня; выдает себя хохотом; заводит; пугает; сгоняет ночующих на тропе; крадет детей; уводит от данных ему неосторожным словом. Защититься от него помогают молитва, перемена стелек в обуви ¹ *. Леший, встретивший в Егорьев день женщин, кланяется им *. Мужик «перерезает лешему дорогу», бросив пилу в закрутившийся вихрь. Через некоторое время тот встречает его в лесу и упрекает в содеянном *

Самые распространенные мотивы о русалке: чешет волосы гребнем; показывается у воды. Кроме того, принимает образ женщины в белом с ведром *; русалки качаются на деревьях; обитают в риге и нападают на женщину, которую спасает проезжавший мимо старик * (всего 14 текстов).

О водяном — одна быличка, где он предстает в виде косматого человека с длинными волосами.

Среди быличек и поверий о домашних духах 47 — о домовом, 5 — о банниках. Домовой может принимать образы простого мужика, человека в белом *, жены, девки, ветра, козленка *. Ночью в доме он давит человека, наваливаясь на него и отвечая на вопрос «к худу или к добру?»; предсказывает будущее; смерть близко; путает волосы; садится в ноги; берет за руки и за ноги *; растапливает печь *, «шебуршит», так как хозяйка новый веник не поставила на место *; прогоняет человека, легшего спать на западную (крышку от подпола) *; выпрыгивает из подпола *. От домового помогает ругань. Его зовут с собой в новый дом; если не позвут — в старом доме кто-то голосит, плачет, гудит, скрипит. При переезде просят благословения у домового *. Просят у него и покровительства для скотины *, которую он может поить, кормить, а может губить, мучить, забирать семя у коня не устраивающей его масти, заплетать гриву лошади в косы.

Баня — нечистое место, поэтому нечистая сила в ней устраивает шашаш, гуляет, пугает (загорается баня). Банница — голая баба с длинными волосами — показывается тем, кто ночью заходит в ее владения *; убивает старуху, мывшуюся в бане в позднее время.

О черте, нечистой силе — 22 текста: черт принимает облик знакомого, родственника, барашка; заводит, пугает; боится упоминания бога, креста, молитвы; морочит; прогоняет со своей дороги; предлагает петлю решившему повеситься; ходит к женщине в образе умершего мужа; у пришедшего в образе мужа черта обнаруживают копыта и хвост *. Плотники населяют новый дом нечистой. Женщина за обещающую корову берется в бане чесать лен. За ней следит черт, задает ей вопросы. Женщина оказывается «шустрее» черта и спасается * (однотипный сюжет отмечен в указателе С. Айвазян в разделе о баннике) ².

С чертом тесно связаны поверья о проклятых. Четыре текста рассказывают о силе проклятия: проклятого ребенка уводит нечистая

¹ Знаком * отмечены мотивы и сюжеты, отсутствующие в указателях: Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах, составленный Айвазян С. при участии Якимовой О. // Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском

фольклоре. М., 1975. С. 162—182; Зинovieв В. П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985. С. 62—76.

² Указатель. Айвазян С. Б. II 9а.

сила; мать желает дочери, подражавшей лягушке, вечно квакать — дочь превращается в лягушку *. Прохожий проклинает мальчика, рывкнувшего по-медвежьи и напугавшего его. Мальчик становится медведем *.

Наибольшее количество (106) — о змее и змеях (опрос проводился по специально составленному вопросу). Широко распространено поверье о том, что на Воздвижение змеи собираются на болоте, в лесу и уходят на зимовку *. В двух текстах упоминается змеинный царь (главный змей). Он встает на кончик хвоста, а остальные змеи укладываются вокруг него кольцами *. Уходя на зимовку, змеи не принимают к себе ту, которая в течение лета «ожалила» кого-либо *. Тот, кого укусит змея, должен бежать к воде. Если он прибежит раньше змеи — поправится, а змея погибнет. Если же первой омоется змея — человек погибнет *. Знахарка может «отговорить» укус только до захода солнца *. Змея-огневка прыгает на человеческую тень и жалит в шею *. Другая змея, ставшая героиней большого количества рассказов, — горлянка. Четко оформлены две версии сюжета: 1) змея-горлянка заползает в рот больному, предварительно напустив на него сон. Вычищает себе место, три раза выползая и обтираясь об траву. Человеку снится, что он пьет холодный квас. На четвертый раз ее не пускают, больной поправляется *; 2) змея-горлянка заползает в рот уснувшему в поле, ему снится, что он пьет холодный квас. Ее выманивают обратно молоком, малиной или в жаркой бане, напив пострадавшего конским потом *.

Часть быличек отражает представления о змее мифическом: он превращается в красивого молодца, вступает в любовные отношения с девушкой, затем облачается в свою «одежду» и улетает *; змей летает к тоскующей о муже женщине. В некоторых быличках прослеживается связь змея с молнией и водой: чтобы вызвать дождь, нужно повесить убитую змеем на дерево вниз головой *. В 18 текстах встречаются следующие мотивы: змея выпаривает из яйца петуха, он носит хозяину (хозяйке) молоко, хлеб, деньги *. Эти мотивы обязательно сочетаются с полетом огненного змея. В наших текстах он не сжигает жилье, как отмечено в указателе С. Айвазян, и летит, рассыпаясь искрами, не только в виде шара, но и звездочками, огненным снопом. Выпарить змея может только волхитка (колдунья) или колдун. Их отношения отражены в различных мотивах: колдунья вступает со змеем в любовную связь *; его видят лежащим под «кедрой» *; в корзине в подполье у волхитки *; перед смертью она должна передать змея, или он ищет другого хозяина *.

ина *, тот, кто учится колдовать, должен лезть в огненную пасть змея (собаки) *.

О колдунах и колдуньях — 70 текстов. В Усть-Ишимском районе «знающую» женщину называют «волхитка» или «колдовка». Она может принимать образы гуся, сороки, свиньи, собаки, кошки; изводит, губит, портит человека; портит свадьбы. Колдунья-оборотень преследует людей, ее разоблачают: избивают, ранят оборотня — избитой, израненной оказывается колдунья. Колдунья (колдун) «морочит» людей: они видят то, чего нет на самом деле; дон коров чудесным способом. Колдун отводит грозовую тучу; спасает свой дом от пожара, обойдя его 3 раза; превращает человека (свадбу) в волка (волков); колдунья вредит охоте; вылетает в трубу; передает колдовство; умирает трудно и только тогда, когда передаст свое умение или когда «сорвут доски на потолке». * Записан сюжет о том, как вора-колдуна смогли убить только оглоблей *. После смерти колдун и колдунья могут вставать из могилы; чтобы этого не произошло, в могилу вбивают осиновый кол. Защита от колдуньи — «кукишка» *, подкуренная богородская трава *. Колдунья теряет свою силу, если перевернуть девятый след от ее правой ноги *; побить ее может только тот, кто родился первым в семье и только на счет «раз» *.

Сюда же можно отнести поверья о применении магических действий и колдовства: черную кошку варят в бане до появления волшебной косточки, делающей человека невидимым; * чтобы испортить кого-либо, надо «запарить» лягушку, шкурку змеи и напиться его этим чаем; * от порчи предохраняют три ряда клеточек, отрезанных от рыболовной сети и обвязанных вокруг тела *. Можно вернуть уехавшую жену домой, если в 12 ч. ночи звать ее по имени в дымоход *.

Из быличек о колдунах и колдуньях выделяются тексты о знахарях: знахарка (знахарь) «ладит» людей, животных; тушит пожар; слышит на расстоянии; узнает чужие мысли; называет ведьму, колдуна; заговаривает новобранцев от пуль — они возвращаются с войны живыми *.

О покойнике записано 25 текстов: он чудится в ночное время тем, кто о нем тоскует; ходит к тоскующей жене; покойница ночью стаскивает одеяло с мужа и его новой жены *. К двум подругам приходят покойные мужья, одна прячется у свиньи, и спасается, другая остается и погибает *. Покойник увлекает жену к могиле, она пропускает его вперед, затем подает шубу, в это время поют петухи, женщина спасается. Дочери снится покойная мать, которая жалу-

ется на холод до тех пор, пока дочь не приносит на могилу кофту.* Люди видят, как из могилы вылетает огненный круг*. Защита от покойника: молитва, крест, печь*. Чтобы избавиться от посещения мужа-покойника, женщина, по совету бабушки, сидит на пороге дома, расчесывает волосы над коноплей, шелкает ее, гроит мужу испечь железный блин и накормить его. Покойник перестает ходить.

Среди записанных рассказов о кладах — три быличковых мотива: клад принимает образ дубка*, над зарытым кладом горит свечка;* ночью голос подсказывает человеку, где зарыт

Шесть текстов повествуют о цветке папоротника и содержат один мотив: папоротник цветет в ночь на Ивана Купала, сорвать его очень тяжело, так как цветок сторожит нечистая сила*. Различны только представления о силе цветка: сорвавший его становится невидимым; счастливым; получает силу знахаря; становится колдуном; может узнавать чужие мысли.

42 текста быличек и поверий записаны на магнитофонную ленту. Все собранные материалы сданы в фольклорный архив кафедры русской и зарубежной литературы Омского пединститута.

Н. К. Козлова, Л. В. Новоселова

КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

© 1990 г.

М. В. Крюков

О НЕКОТОРЫХ ЗАКОНОМЕРНОСТЯХ ЭВОЛЮЦИИ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ (Заметки на полях книги «Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма». М., 1989 *)

Последние два с половиной десятилетия были в истории советской этнографической науки периодом интенсивной разработки понятия «этническое самосознание» и его места среди основных признаков этноса. В 60-х годах было сформулировано принципиально важное положение о сущности этнического самосознания, тогда встречавшее у многих решительные возражения, а ныне прочно вошедшее в нашу теорию этноса: «Можно наметить целый ряд признаков, являющихся весьма существенными при характеристике этнической общности... Взаимодействие этих признаков, их суммарное влияние на образование и сохранение этнической общности выражаются в виде вторичного явления — этнического самосознания, которое в конечном счете оказывается решающим для определения принадлежности отдельных лиц и целых человеческих коллективов к той или иной этнической общности... Самосознание это, как правило, связывается с определенным названием этнической общности хорошо известным каждому, кто причисляет себя к этой общности»¹. Знаменательно, что примеры в те же годы к аналогичным выводам пришли некоторые западные этнологи, хотя в целом они уделяют теоретическим проблемам этнических общностей сравнительно мало внимания. Обсуждая вопрос о признаках этноса, поставленный Р. Нэрролом², М. Мёрман считал, в частности, необходимы подчеркнуть, что наиболее надежным (а иногда единственным) основанием для выявления границ между двумя общностями являются этническое самосознание (self-identification) и самоназвания (ethnic labels) этих групп³.

В 70-е годы советскими этнографами был сделан следующий значительный шаг в разработке понятия «этническое самосознание» — обоснован тезис о том, что в силу особого положения этнического самосознания среди всех прочих признаков этноса именно появление отчетливо выраженного самосознания, одним из проявлений чего является возникновение общего самоназвания, знаменует собой завершение процесса этногенеза⁴. Это соображение позднее получило поддержку многих советских этнографов⁵, причем к аналогичным выводам независимо от них пришли некоторые китайские ученые⁶.

В те же годы была сформулирована задача конкретно-исторических исследований процесса эволюции этнического самосознания народов мира, поскольку, как справедливо указывал в 1974 В. И. Козлов, «многие связанные с этим процессом вопросы еще недостаточно освещены в научной литературе»⁷. Однако начало осуществления такого рода исследований приходится уже на 80-е годы, когда были опубликованы первые монографические работы по данной проблематике. Особое место среди них занимает серия книг, посвященных закономерностям развития этнического самосознания у славянских народов. Одна из монографий этой серии, хронологически охватывающая

* Ссылки на эту работу даются в тексте статьи с указанием только страниц.

току раннего средневековья⁸, уже получила высокую оценку на страницах журнала «Советская этнография»⁹; недавно увидевшая свет вторая книга — продолжение предыдущей — написана на источниках XI—XIV вв. и, насколько можно понять, предвзывает собой последующее исследование этнических процессов у славянских народов Восточной Европы в XV—XVI вв. (с. 318). Именно этой второй книге и посвящены настоящие заметки, поскольку, даже взятая в отдельности, она, без сомнений, представляет весьма заметное явление в нашей историко-этнографической литературе, имеющей отношение к проблемам этнического самосознания народов мира. Значение рецензируемой книги выходит далеко за рамки собственно славяноведческого исследования; целый ряд выдвинутых в ней положений представляет общетеоретический интерес, и потому прочитать ее наверняка будет полезно широкому кругу читателей, интересующихся этнографическими сюжетами. К сожалению, сделать это для многих окажется затруднительным, потому что монография издана ничтожно малым тиражом (всего 1650 экз.).

Как подчеркивается во Введении, авторы исследования основываются на своих прежних методологических принципах подхода к материалу, важнейшим из которых является принцип строжайшего соблюдения историзма при анализе и осмыслении фактов и явлений (с. 7). Реализация этого принципа приобретает особое значение применительно к XII—XIV вв., когда круг источников, позволяющих реконструировать особенности этнического самосознания славянских народов, существенно расширяется по сравнению с предшествующим временем. Применительно к данной эпохе у историка гораздо больше возможностей судить о духовном мире славян, опираясь при этом на свидетельства самих их представителей, нашедшие отражение в деловых документах, агнографических произведениях, дидактических трудах, «памятниках с элементами исторических описаний» (с. 12) и т. д. Вполне закономерно, что при анализе этих источников авторы уделяли особое внимание исследованию этнонимов, так как оно «дает один из наиболее объективных путей к пониманию тех членений (иногда многоступенчатых), которые характерны в определенной степени для коллективного этнического сознания» (с. 9).

В чем же проявляется, говоря в самой общей форме, эволюция этнического самосознания народа? Прежде всего в изменении соотношения его отдельных компонентов. Понятие «компонент этнического самосознания» было введено Г. В. Шелеповым¹⁰; анализ компонентов этнического самосознания целесообразно соотносить с впервые обоснованным В. Ф. Генингом противопоставлением двух основных характеристик этноса — этноформирующих факторов, представляющих собой условия сложения этноса, и собственно этнических признаков, имеющих этнодифференцирующую функцию¹¹.

Примером отражения в этническом самосознании тех или иных этноформирующих факторов может служить представление членов этноса о «родной земле». Подобно тому, как в самосознании русских XII—XIV вв. «русская земля» воплощает идею принадлежности к своей этнической общности¹², в представлениях сербов об объединяющих их узах фигурирует «сербская земля», «вся земля сербская» (с. 100), а у хронистов XII в. убеждение в существовании особого «чешского» народа выступает в неразрывной связи с территорией, которую он заселяет, с «чешской землей» (с. 182) и т. д.

Сложнее обстоит дело с таким компонентом этнического самосознания, как представление о специфичности своего языка, так как язык помимо этого выступает и в качестве реально существующего признака этноса*. Здесь представляется очень важным наблюдение авторов монографии относительно того, что осмысление единства этноса в связи с особенностями употребляемого им языка — новое явление в осознании уз, цементирующих этническую общность, и потому важное изменение в этническом самосознании славянских народов рассматриваемой эпохи. Так, понятие «болгарский язык» стало высветлять в этом значении «славянский язык» уже в XI—XII вв. (с. 52); зарождение представления о том, что «ежи говорят на «чешском языке», относится ко второй половине XII в. (с. 185); первые упоминания о «польском языке» встречаются в польских грамотах начала XIII в. (с. 262), Лэнчицкий синод 1285 г. принял специальные решения, направленные на «сохранение и поддержку польского языка» (с. 264), а в конце XIII—XIV в. этническая общность поляков все чаще обозначается как «люди польского языка» (с. 271).

К сожалению, гораздо меньше внимания авторы монографии уделяют анализу другого признака этноса, также отражающегося в этническом самосознании, — эндогамии этноса¹³. Читателю, не знакомому со всей совокупностью использованных в книге источников, трудно судить о том, чем это

* Не вполне удачной представляется в этой связи формулировка С. В. Чешко: «Как часть этноса язык может быть объектом этнического самосознания» (с. 77).

объясняется: отсутствием соответствующих свидетелей или тем, что авторы не ставили своей целью их специальное рассмотрение. Так или иначе, Е. П. Наумов приводит данные сербских грамот XIV в. зафиксировавшие представление о нежелательности сербо-влашских смешанных браков: «Сер пусть не женится во влахах» (с. 111). С точки зрения противопоставления двух форм эндогамии (абсолютной, нарушение которой влекло за собой жесткие социальные санкции, и спонтанной, предпочтительной, всегда допускавшей некоторое количество исключений из правила)¹⁴ данное свидетельство явно относится ко второму типу, свойственному этносу в отличие, например, от касты. Действительно, стремление этнической общности поддерживать свое единство, путем преимущественного заключения браков только между ее членами никогда не предполагало наказания нарушителей. Даже если в средневековых документах народа яо в Южном Китае говорится, что за вступление в брак китайцем взыскивается штраф в размере 3 жбанов квашеных комаров, 300 стволов бамбука без сочленений, 300 гребней из рога собаки и 300 сажень веревки, сплетенной из отрубей¹⁵, то это не более чем символическая угроза, призванная воспрепятствовать нарушению эндогамии этноса, а не реальная санкция за ее несоблюдение. Предписывая сербам не жениться на влахах, составители Дечанской и Баньской грамот также не имели в виду безоговорочный запрет межэтнических браков. Поэту и в Болгарии XI—XII вв. источники упоминают о влиятельных лицах, появившихся на свет в результате смешанных браков: «полуболгарин-полугрек», «по матери болгарин, по отцу половец», «на половину серб» и т. д. (с. 65). Наряду с этим мы встречаем высказывания, призванные обосновать необходимость придерживаться этнической эндогамии. В «Песне о воейте Алберте» антинемецкие стереотипы поляков проявляются в утверждении, что немцы «куда ни придут... сначала ведут себя покорно, но вскоре выдают своих дочерей замуж, сами женятся на местных и таким путем приобретают связи» (с. 270).

Если представления о родном языке или этнической эндогамии могут рассматриваться как более или менее адекватное отражение реально функционировавших признаков этноса, то такой характерный компонент этнического самосознания, как идея превосходства собственного народа над соседями, не имеет и не может иметь объективных оснований. Показательно, что утверждение идеи о своем народе как «лучшем» происходит лишь на определенном этапе развития этнического самосознания (с. 334), представляя собой его «новый мотив» (с. 62).

Этнический автостереотип, как правило, положителен. Болгары в своих собственных глазах выступают как добрые, «гостеприимные», хранящие правую веру (с. 62); «великий и славнейший сербский народ», с его точки зрения, «не только военными силами превосходит другие народы, и [не только] славой и богатством, и красотой своих мест, и величием, но он украшается и может [также похвалиться [своими] царями благочестивейшими и премудрыми» (с. 113); чехи представляют себя воинами, превосходящими представителей других народов своей смелостью и военным искусством (с. 183); «стихий их,— пишут о себе поляки,— была сила зрелого мужества, кроме великодушного ничего не считали великим, а усилению своей храбрости не ставили никаких границ» (с. 25).

Непосредственно перекликается с сугубо положительным автостереотипом идея «богоизбранности» своего народа. Среди болгар в эпоху византийского господства получила распространение идея особого попечения о них господина через пророка Исайю (с. 334)*, у чехов в XIII в. сформировалась концепция самооценки как «избранного народа», занимающего особое место в христианском мире (с. 187). Сказанное вызывает в памяти уверенность немецкого автора «Хроники Ливонии» в том, что только немцы в отличие от шведов и датчан являются настоящими христианами, хотя и также принимали участие в крестовых походах¹⁶.

Оборотной стороной положительного автостереотипа были негативные стереотипы в отношении других народов, причем, как справедливо отмечают авторы монографии, эти отрицательные характеристики «чужих» зачастую имели большую силу воздействия, чем позитивные автостереотипы (с. 258). Однако трудно согласиться с выводом о том, что у славянских народов преобладали негативные характеристики неславян (у поляков, чехов и полабских славян — о немцах, у болгар и сербов — о греках). «Имелись,— читаем мы далее,— отрицательные стереотипы друг друга и у славянских народов... Однако в целом эти стереотипы нередко существовали временно, не имели все-таки столь отрицательного пейоративного оттенка, как в отношении неславянских народов, и причина этого, по всей вероятности, в понимании этнического славянского родства» (с. 335).

Представляется, что приводимые в книге данные недостаточны для подобного умозаключения. В самом деле, такое «свойство» иноплеменников, как «бесчеловечность», в равной мере фигурирует

* Напротив, грек Феофилакт утверждал, что болгары «не почитают ни бога, ни человека» (с. 53).

представлениях как греков о болгарях (с. 47), так и чехов о «различных славянах» (с. 187); коварство и вероломство — немцев о поляках и поляков о чехах (с. 258); жестокость и дикость — греков о болгарях (с. 52) и поляков о русских (с. 259) и т. д. Показательно, что, порицая «кроважность» русских, автор польской хроники XIII в. с одобрением и даже любованием пишет о жестокостях польского войска во время похода на Русь (с. 259). При этом характеристика своего правителя часто включает указание на любовь к нему со стороны других народов: о царе Иване Асене II болгарские источники сообщают, что «всем он был угоден, не только болгарам, но и ромеям и другим народам» (с. 60) (ср. оценку, данную русским летописцем киевскому князю Юрику Ростиславичу: «то все на Руси приняли с большой радостью — и киевляне, и христиане, и «поганые») ¹⁷. Вообще оценки государственных деятелей почти всегда зависели от этнической точки отсчета. Следует напомнить, например, что литовского князя Скиргайло польские летописцы наделяют самыми отвратительными чертами характера — он был дерзок и жесток, мог совершить любое злодейство, был почти постоянно в нетрезвом виде, и потому окружающие никогда не могли чувствовать себя безопасно в его присутствии; русские же летописи называют его князем чудным и добрым. «Причина такого разноречия ясна, — замечает по этому поводу С. М. Соловьев. — Скиргайло оставался верен православию и потому был любим русским народом» ¹⁸.

Во всяком случае, проанализированные в монографии данные источников убедительно свидетельствуют о неадекватности и тенденциозности тех выводов, к которым пришел в свое время В. Вавродин, рассматривая содержащиеся в иноязычных письменных памятниках характеристики русских VI—XII вв. В его изложении стереотипы, отразившиеся в сочинениях Иордана, Прокопия, Лаврикия, Менандра, Льва Диакона, Кедрина, Масуди, Ибн-Хордадбеха, Ибн-Фадлана, Ибн-Микавейха, Низами, удивительным образом все без исключения положительны. Рассматривая их как отражения объективно существующих свойств этноса, В. В. Вавродин заключал: «Ярко проявились и особенности психического склада русского народа: трудолюбие, мужество, стойкость, выносливость, мудрость, гостеприимство, благожелательность, доброта и свободолюбие, характеризующие русский народ везде, на всех этапах истории нашей Родины» ¹⁹. Какому русскому будет неприятно речью о себе такое? Жаль только, что народы противопоставляются друг другу с точки зрения степени их мудрости, доброты и мужества лишь в этнических стереотипах и автостереотипах, основанных на априорном утверждении превосходства «своего» этноса над всеми другими и потому лишенных объективной ценности.

В целом прослеживаемое авторами монографии появление в этническом самосознании славянских народов XII—XIV вв. «новых компонентов (или повышение значения этих компонентов) в иерархии этнических представлений» (с. 347), несомненно, составляет один из главных и наиболее ценных результатов рецензируемого исследования. Но такого рода оценку нельзя распространить, с моей точки зрения, на некоторые другие общетеоретические аспекты этого труда. Среди них — вопрос, над которым невольно задумываешься, переворачивая последнюю страницу книги. Касается он широко известной в настоящее время концепции «этносоциальных общностей».

Речь идет о выдвинутой Ю. В. Бромлеем и разделяемой авторами данного труда идее противопоставления двух значений термина «этническая общность»: узкого («этникос») и широкого («этноциальный организм», или ЭСО, включающий ту часть соответствующего этникоса, которая размещена на компактной территории внутри одного политического (потестарного) образования ²⁰). В соответствии с этим в монографии этническое самосознание трактуется как самосознание этносоциального организма, «сознание особенностей своей этносоциальной общности» (с. 68). Однако авторам, такой взгляд, не удалось продемонстрировать, что разбиваемые ими процессы эволюции самосознания болгар, чехов, сербов, поляков имеют отношение не к «этникосам», а к ЭСО. Более того, представляется, что весь приведенный в книге материал свидетельствует как раз об обратном.

В самом деле, Г. Г. Литаврин убедительно показывает, что «понятие „болгары“ как указание на этническую принадлежность применялось для обозначения не только всего населения государства..., но и вышло за пределы этих границ, распространившись на земли к юго-западу от них» (с. 41). Замечает автор, что «в перипетиях болгаро-латино-греческой борьбы болгары, не вошедшие в пределы Болгарского государства, обычно оказывались на стороне своих соотечественников» (с. 60), а объяснить это можно лишь существованием у них общего этнического самосознания. Мы узнаем далее, что в эпоху наивысшего могущества Второго Болгарского царства этническое самосознание действительно «в целом... оставалось... единым у болгар, как подданных царя Болгарии, как и проживавших на недавно утраченных ею землях» (с. 62). Выясняется, что и в последующий период феодальной раздробленности «население отделившихся от Болгарии княжеств продолжало счи-

гаты себя болгары — в источниках оно сплошь и рядом обозначается как „сплеменники“ болгар Тырновского царства» (с. 64).

Так, Иван Страцимир, правитель Видина, и его наследник носили титул «царя болгар и греков» это свидетельствует о том, что этническое самосознание подвластного ему населения не претерпело изменений, (разрядка моя.— М. К.) существенных перемен, хотя изменилось политическое сознание правящих кругов, лавировавших между Тырновским царством, Королевством Венгрия, Османской империей и Валашским княжеством. Но этнически и сам Страцимир, и его бояре остались истинными болгарами» (с. 64). Что касается этнического самосознания населения Добруджи, то «вряд ли оно заметно изменилось за полвека независимости»; не случайно же в документе, датированном 1374 г. некто Николай, сын Петра, назван «болгарин из Варны» (с. 64—65). О населении долины Мариши в одном из источников сообщается, что «жители, которые были болгарами, переходили на сторону своих сплеменников и избавлялись от ига иноязычников» (с. 65) и т. д.

О том, что самосознание поляков также выходило за пределы государственных границ Польши, можно судить, в частности, на основании документов о территориальных спорах по поводу Гданьского Поморья между Польским королевством и Тевтонским орденом. Во время судебного разбирательства 1339 г. один из «свидетелей» показал, что князь Владислав Добжинский — поляк, его предки, тоже были поляками, а население Добжинской земли разговаривает на польском языке. Другой выступавший также утверждал, что «один и тот же язык в Поморье и Польше, и все там совместно проживающие говорят по-польски («...представление о языке как самом главном признаке, определяющем принадлежность к народности, выступает в этих показаниях со всей ясностью», — замечает по этому поводу Я. Д. Исаевич (с. 272). Именно уровень этнического самосознания поляков «сыграл важную роль в сохранении народности в неблагоприятных условиях раздробленности» (с. 256). Правда, «польскую народность» автор этой главы определяет как этносоциальный организм (с. 275), но приведенные выше наблюдения противоречат этому: в условиях государственной раздробленности единого польского ЭСО не существовало и этническое самосознание поляков, о котором идет речь, к государственным границам Польши как предела функционирования этносоциального организма отношения не имело.

Не выявив какого-то специфического самосознания этносоциальной общности, Я. Д. Исаевич в то же время вполне правомерно ставит вопрос о соотношении этнического и политического (государственного) самосознания (с. 276—277). Следует помнить, что этот вопрос в нашей литературе обычно решается односторонне: подчеркивается воздействие факта существования единого государства на формирование этнического самосознания преобладающего этноса страны. С такой позиций подходил к проблеме сложения древнерусского этноса В. В. Мавродин²¹. И лишь недавно вновь было обращено внимание на точку зрения А. И. Козаченко, еще в 50-х годах подчеркнувшего зависимость государственного развития Руси XII—XIII вв. от уровня этнического самосознания². Теперь правомерность такой постановки вопроса подтверждена на материале исторического развития славянских народов, в процессе которого, в частности, объединение значительной части польских земель под властью королей в XIV в. было бы невозможно без подъема этнического самосознания (с. 276—277).

Если принятый авторами монографии, но не нашедший подтверждения тезис об этническом развитии как трансформации этносоциальных общностей представляет собой лишь искусственную теоретическую конструкцию, под сомнением оказывается и представление об обязательной формационной принадлежности исторических типов этносоциальных организмов. «Как известно (разрядка моя.— М. К.), основные этносоциальные категории имеют формационный характер: узнаем мы из текста книги, — их последовательная смена определяется в конечном итоге ходом социально-экономического прогресса» (с. 36). Это положение, также пока продолжающее оставаться хрестоматийным, оказалось в монографии декларированным, но не доказанным. В частности фундаментальный и чрезвычайно ответственный тезис Я. Д. Исаевича о том, что «период феодальной раздробленности явился особым этапом в этнической истории польской народности, поскольку социально-экономические и политические события не могли не отразиться на характере этнического самосознания» (с. 256), не получил достаточного обоснования в той его части, где речь идет о социально-экономических факторах: от того же автора впоследствии мы узнаем, что общепольские процессы в области экономики способствовали лишь «сохранению достигнутого ранее уровня этнического самосознания» (с. 257). Не случайно, предлагая свою периодизацию этнической истории болгар и сербов в XII—XIV вв., Г. Г. Литаврин и Е. П. Наумов оперируют событиями политической истории (с. 36, 94). Более того, даже сама по себе категория «феодальная раздробленность, в частности, на сербских и хорватских землях в изучаемый период может быть определена как «феодальная» лишь относительно (с. 324). В связи с этим представляется недоста-

но обоснованным стремление авторов на основе своих наблюдений над эволюцией этнического сознания славян в XII—XIV вв. сформулировать признаки, позволяющие разграничить «нефеодальную» и «феодальную народность». Строго говоря, социально-экономическую подоплеку имеет, на мой взгляд, лишь один из этих признаков: самосознание славянских народов стало присваиваемый период «гораздо в большей степени, чем ранее, социально (сословно) обусловленным, издало значительными особенностями внутри каждого социального слоя» (с. 347). Но этот знак находится в явном противоречии с другим, выражающимся в том, что «неизмеримо больше в эпоху развитого феодализма стали прочность и устойчивость феодальной народности» 347—348).

В самом деле, усилившиеся различия в самосознании представителей различных социальных слоев групп внутри этнической общности представляли собой фактор, противодействовавший умириванию этнического единства всей общности. Развитие социальной структуры феодального общества шло, таким образом, в прямо противоположном направлении по сравнению с тенденцией упрочения самосознания этнических общностей.

Эти соображения вновь возвращают нас к вопросу о том, что периодизация этнической истории должна основываться на специфических критериях, отражающих качественные изменения основных характеристик этноса, а не на выделении эпох социально-экономического развития общества²³. Сюю уже высказывалась гипотеза о возможности противопоставления трех исторических типов сознания этноса²⁴. Первый из них, прослеживаемый на примере этнических общностей древности, исходит из существования лишь двух категорий — «мы» и «варвары», причем к последним относятся все общности, с которыми «мы» имеем дело. Противопоставление «мы» и «варвары» обусловлено на убеждении в существовании качественных различий между ними в сфере врожденных, наследственных особенностей нравственного облика и культуры. Исторически более поздний второй тип этнического самосознания базируется на признании факта этнического многообразия человечества. При этом на первый план в противопоставлении народов выступает совокупность культур, а не общность происхождения. Таким образом, грань, разделяющая «нас» и «их», является преодолимой. Эта идея была выражена еще Исократом: «Имя эллина становится уже значением не происхождения, а культуры. Эллинами чаще называют получивших одинаковое образование, чем людей одного и того же происхождения»²⁵. Аналогичное представление обнаруживается, например, в словах Батыя, обращенных в 1250 г. к Даниилу Галицкому: «Ты же татарин, пей наше питье!»²⁶. И если, усвоив татарские обычаи, отдельный человек может считать себя татарин, то естественно, что любая попытка изменить традиционный культурный уклад общества, как правило, воспринималась с обостренным чувством беспокойства за судьбы своей общности. Так, резко отрицательное отношение поляков к венгерскому королю Людовику, правившему Польшей в 1370—1382 гг., в значительной мере объяснялось тем, что тот «стремился следовать нравам своего народа, затевал перемены польских нравов и обычаев» (с. 275).

Рассматривая особенности этнического самосознания славянских народов, авторы монографии справедливо отмечают, что в XII—XIV вв. «значительно возросла роль, в силу распространения грамотности и появления прослойки образованных людей, фактора культурной общности сравнительно с раннефеодальным периодом» (с. 347). К сожалению, этот вопрос не рассматривается в более детально, хотя отдельные приведенные в ней факты действительно свидетельствуют о постепенном формировании представлений, согласно которым человек мог быть представителем одного или иного этноса не только в силу своего происхождения. Отсюда такие выражения, как «родом татарин» (с. 65), «поляки, родившиеся в этой стране и происходящие из польского народа» (с. 271).

Тем не менее в преданиях о происхождении славянских народов еще вполне отчетливо проявляется стадийно более ранняя идея их кровного родства. Характерна приводимая в «Великой польской хронике» версия о происхождении поляков, русских и чехов от трех родных братьев, первым из которых был Лех, вторым — Русс, третьим — Чех (с. 274). Авторы правы, подчеркивая этой связи, что такого рода этнографические мифы, утверждающие идею родства славянских народов, одновременно служили обоснованием особого положения «своего» народа (в данном случае поляков) на том основании, что его прародитель был старшим братом по отношению к другим этносам.

Таким образом, второй тип этнического самосознания, в целом характерный для эпохи средневековья, хотя и не исходил из объединения всех народов, кроме «нашего», в общую категорию «варваров», но тем не менее не знал идеи равенства этнических общностей. Проявлением этого в одних случаях является пережиточное присутствие в самосознании этноса убежденность в генеалогическом старшинстве по отношению к другим народам, в других — этноцентризм выражается

в подкрепление центральной позиции «своей» этнической территории по сравнению с родными народами (в хронике Пулкавы, например, всячески акцентируется центральная позиция чехов между южными славянами, с одной стороны, и поляками, русскими и приморскими славянами — с другой). И лишь в новое время формируется третий исторический тип этнического самосознания, основывающийся на признании равенства народов между собой.

В этой связи позволю себе не согласиться в мнении В. И. Козлова, полагающего, что именно новое время развитие этнического самосознания характеризуется стремлением отодвинуть происхождение своего народа как можно дальше в глубь истории, и найти для него «знаменитых» этнических предков²⁷. Напротив, проявления такого рода — не более чем пережитки предшествующего состояния этнического самосознания, и факты, приводимые в рецензируемой монографии, подтверждают это. Автор польской хроники XIV в. Дзежва ставил своей целью доказать «происхождение польского народа от начала мира» (с. 273) в принципе точно так же, как в средневековых письменных памятниках народа яо утверждается, будто сначала были яо, потом появились китайцы. Примеры такого рода слишком многочисленны, чтобы отрицать их репрезентативность. Поэтому между прочим, будучи свидетелем все более ожесточенных споров о том, какой из двух народов древнее — узбеки или таджики, армяне или азербайджанцы, невольно задумываешься над тем, стремление во что бы то ни стало удревить историю своего народа не имеет ничего общего с подлинной наукой. Гносеологические корни этого явления лежат — увы! — в «досовременном» типе этнического самосознания.

Примечание

¹ Чебоксаров Н. Н. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых. Сов. этнография. 1967. № 4. С. 99.

² Narrol R. On ethnic unit classification // Current Anthropol. 1964. № 5.

³ Moerman M. Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue? // Amer. Anthropol. 1965. V. 67. P. 1219—1220.

⁴ Крюков М. В. Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза // Расы и народы. Вып. 6. М., 1976. С. 63; Шервуд Е. А. Некоторые особенности этнических процессов у германских племен в период разложения первобытнообщинных отношений // Проблемы романизации, этнонеза и городского устройства (от античности к средневековью). М., 1977. С. 137—192.

⁵ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 281; Волкова Н. Г. Этническая история содержания понятия // Сов. этнография. 1985. № 5. С. 23.

⁶ Гу Сюэцзинь. Роль общности психического склада в разграничении этнических общностей // Чжуннань миньцзу сюэняо. 1984. № 1. С. 103 (на кит. яз.); Сюан Сюань. Это по теории этноса // Материалы IV Всекитайской конференции по теории этноса (препринт). С (на кит. яз.).

⁷ Козлов В. И. Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // Сов. этнография. 1974. № 2. С. 89.

⁸ Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982.

⁹ Исламов Т. М. (рец.) Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья // Сов. этнография. 1984. № 4. С. 157—161.

¹⁰ Шелепов Г. В. Общность происхождения — признак этнической общности // Сов. этнография. 1968. № 4. С. 72.

¹¹ Генинг В. Ф. Этнический процесс в первобытности. Свердловск, 1970. С. 23.

¹² Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951.

¹³ Дискуссия о сущности этнической эндогамии, происходившая на страницах нашего журнала десять тому назад (Сов. этнография. 1969. № 6; 1970. № 3), возобновилась недавно в связи публикацией моей статьи об иерархии этнических общностей (Крюков М. В. / Этнос и субэтнос. Расы и народы. Вып. 18. М., 1988. С. 18).

¹⁴ Крюков М. В. Этничность, безэтничность, этническая непрерывность // Расы и народы. Вып. 19. М., 1989.

¹⁵ Ху Циван, Фань Хунгуй. Яо деревни Паньцунь. Пекин, 1983. С. 160 (на кит. яз.).

¹⁶ См. Зутис Я. Очерки по историографии Латвии. Ч. 1. Рига, 1949. С. 11—12.

¹⁷ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. 1. М., 1959. С. 569.

¹⁸ Там же. Кн. II М., 1960. С. 304.

¹⁹ Мавродин В. В. Происхождение русского народа. Л., 1978. С. 143.

²⁰ Бромлей Ю. В. Указ. раб. С. 57—80.

²¹ Мавродин В. В. Указ. раб. С. 144.

²² Козаченко А. И. Древнерусская народность — общая этническая база русского, украинского

- морские народы//Сов. этнография. 1954. № 2. С. 13 (Ср.: Толочко П. П. Древняя Русь. М., 1987. С. 190—191).
- ²³ Крюков М. В., Малавир В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века. М., 1984.
- ²⁴ Волкова Н. Г. Этническая история: содержание понятия. С. 24.
- ²⁵ Крюков М. В. Главной задачей по-прежнему остается проникновение в сущность этнических связей//Сов. этнография. 1986. № 5. С. 71—75.
- ²⁶ Исократ. Панегирик//Вестн. древ. историн. 1965. № 4. С. 222.
- ²⁷ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. II. С. 174.
- ²⁸ Козлов В. И. Указ. раб. С. 90.
- ²⁹ Крюков М. В., Малавир В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987. С. 264.

ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

The Centennial Index: One Hundred Years of the «Journal of American Folklore»/Edited and compiled by Jackson B., Taft M. and Axlerod H. Washington, 1988. 502 p. (Journal of American Folklore. 1988. V. 101. № 402) *

Столетие своего существования «Журнал американского фольклора» (JAF), центральный орган Американского фольклорного общества (АФО), отметил выходом в свет библиографического указателя, отражающего материалы, опубликованные в журнале в 1888—1987 гг. «Журнал американского фольклора» хорошо знаком советским ученым. Характеристика JAF и научной деятельности АФО дана на страницах монографии Л. М. Земляной «Современная американская фольклористика»¹. В XIV томе «Русского фольклора» В. П. Владимирцевым был опубликован обзор статей по теме «литература и фольклор»². В Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина хранятся тома журнала за 1894, 1898, 1906, 1908, 1909, 1914, 1915, 1924—1931, 1933, 1938, 1946—1956, 1958—1983, 1985—1989 годы. Ленинградская Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Шчедрина владеет томами за 1888—1913, 1915—1917, 1946—1952, 1961—1962, 1972, 1974—1975, 1977 годы. В библиотеке Академии наук имеются номера за 1932, 1938—1942, 1951—1952, 1954, 1958, 1960—1970, 1974—1977, 1980—1982 годы.

Рецензируемый библиографический указатель состоит из «Серийного списка» (списка всех опубликованных в журнале статей), «Индекса авторов», «Предметного указателя» и «Указателя заглавий статей». В книге имеются также заметка Б. Джексона и М. Тафта, в которой раскрываются принципы построения библиографии, и статья Э. Нул, В. К. Макнейла и Л. Пифера «Редакторы журнала». Здесь даны краткие биографии и характеристика научной деятельности 17 редакторов «Журнала американского фольклора». Первым редактором JAF был Вильям Вэлс Ньюэлл, один из создателей Американского фольклорного общества. Ньюэлл внес заметный вклад в развитие фольклористики своей страны, прежде всего доказав, что народная культура (устная поэзия, сказки, суеверные представления и т. д.) может и должна стать предметом научного осмысления. Среди редакторов журнала были такие видные этнографы и фольклористы США, как Ф. Боас³, Дорсон и др. В настоящее время журналом руководит Б. Джексон.

«Серийный список» — основная часть библиографии — построен по хронологическому принципу — от 1888 до 1987 г. Каждое библиографическое описание начинается с указания года издания, затем через двоеточие дается порядковый номер статьи, в круглых скобках называется том выпуска журнала, а также страницы; после названных данных следует фамилия автора и заглавие работы. Пометы «fb», «ga» и «fv» после порядкового номера публикации означают, что она является рецензией соответственно на книгу, грампластинку или видеоматериал. Всего указатель содержит 9655 названий статей, заметок, обзоров, рецензий и объявлений, помещенных на страницах JAF за 100 лет его существования.

Ориентироваться в этом обширном материале помогают «Индекс авторов» и «Предметный указатель», составленные при помощи компьютера. Среди авторов журнала мы найдем имена таких выдающихся ученых, как один из зачинателей американской фольклористики Дж. Кёртин⁴, французский культуролог К. Леви-Строс, один из авторов формульной теории А. Лорд и др. Также публиковались на страницах JAF создатель знаменитого указателя сказочных сюжетов Томпсон⁵, известный исследователь американского фольклора Р. Дорсон⁶, видные сторонники структуралистского направления в изучении народной культуры А. Дандес⁷ и Р. Абрахамс⁸, исследователь фрейдистского толка М. Херсковитц⁹ и др.

Знакомясь с именным указателем, советский читатель то и дело будет встречать фамилии наших соотечественников. Среди авторов JAF был Р. Якобсон (статья, посвященная былинной

* Отдел устного народного творчества Института русской литературы (Пушкинский дом) в СССР приносит глубокую благодарность американскому фольклористу Дж. Бейли, любезно приславшему в библиотеку отдела рецензируемое библиографическое пособие.

традиции Приладожья, — 1956:74); В. Набоков (заметки, касающиеся этических певцов 1956:71); В. Богораз («Чукотские сказки» — 1928:20); А. Попов (работа о якутских обрядах 1933:24). Видим мы и менее известные имена: Р. С. Денисов (ряд статей, посвященных американским песням протеста, — 1966:88, 1966:108 гб, 1969:19 и др.), И. А. Лопатин (статьи о русском украинском фольклоре — 1933:23, 1951:40, 1965:109гб) и др.

Самым главным, хотя и не абсолютно надежным ключом к библиографии является «Предметный указатель». Он помогает читателю отыскать работы, касающиеся фольклора определенного региона этнических групп, жанров, тем и т. д. Изучая «Предметный указатель», убеждаешься, что «Журнал американского фольклора» на протяжении всего столетнего его существования были свойственны самые широкие интересы. Журнал не замыкался только на американском фольклоре: «Предметный указатель» отсылает читателя к работам о традиционной культуре Франции и Греции, Индии и Мексики, Филиппин и Турции и т. д. Специально выделены такие темы, как «Итальянцы-американцы», «Румынские американцы», «Ирландские американцы» и т. п. Указатель содержит также ключ к поиску статей об отдельных жанрах фольклора (легенда, песня, волшебная сказка, загадка и т. д.). По «Предметному указателю» легко найти работы, в которых анализировал тот или иной сказочный сюжет: здесь нашел место 91 тип сказочных сюжетов, выделенных по системе Арне-Томпсона. Сюда же включены имена ученых, о чьих работах шла речь на страницах журнала (например, В. и Я. Гримм, Дж. Фрэзер, З. Фрейд и пр.).

Для советского читателя естествен интерес к тому, какое место на страницах «Журнала американского фольклора» занимает устное народное творчество русского и других народов Советского Союза, а также в какой степени американские ученые знакомы с трудами советских фольклористов.

Как и следовало ожидать, самым популярным советским исследователем в Америке является В. Я. Пропп. В «Предметном указателе» около его имени дано 12 номеров статей, заметок и рецензий. Впервые имя В. Я. Проппа на страницах JAF появилось в 1959 г. Эта была рецензия на американское издание (1958 г.) «Морфологии сказки» (1959:51гб). Откликнулся журнал и на следующее издание в США этого знаменитого труда (1969:139гб). Последняя по времени заметка, связанная с именем В. Я. Проппа, — это рецензия на еще одно американское издание работ выдающегося советского ученого — на сборник его статей «Теория и история фольклора» (1986:39гб). Не обходит вниманием JAF и советские издания трудов В. Я. Проппа. Так, А. Либерман, составитель упомянутого выше сборника «Теория и история фольклора», опубликовал рецензию на книгу В. Я. Проппа «Русская сказка», подготовленную К. В. Чистовым и В. И. Ереминой (1985:64гб). Ф. Ойнас, американский исследователь, активно занимающийся изучением русского фольклора, после кончины В. Я. Проппа поместил в JAF некролог советского ученого (1971:61). Целый ряд статей американских фольклористов написан под непосредственным влиянием морфологического метода В. Я. Проппа (1972:2, 1973:2, 1981:95, 1982:31 и др.).

Американцам хорошо знаком учебник «Русский фольклор» Ю. М. Соколова. На оба американских издания этого труда JAF откликнулся рецензиями (1950:1956гб, 1967:7гб). Советское издание учебного пособия «Русское народное поэтическое творчество» (под редакцией П. Г. Батырева) также не осталось незамеченным учеными Соединенных Штатов (1957:64 гб).

Журнал откликнулся на отдельные публикации былинных собраний, осуществленные в СССР «Былины М. С. Крюковой» Э. Бородиной и Р. Липец (1945:28 гб), сборник А. М. Астахова «Илья Муромец» (1960:27гб). На страницах JAF были отрецензированы два первых выпуска ежегодника Института русской литературы АН СССР «Русский фольклор» (1960:93 гб, 94 гб), сборник статей Института этнографии АН СССР «Русский народный свадебный обряд» (под редакцией К. В. Чистова — 1982:79гб), монография Э. В. Померанцевой «Мифологические персонажи в русском фольклоре» (1977:93гб), сборник «Традиционный фольклор Владимирской деревни» (под редакцией Э. В. Померанцевой — 1977:92гб) и некоторые другие издания.

Нельзя сказать, что русский фольклор занимает большое место в американском журнале, но целом при знакомстве с данным указателем складывается впечатление, что зарубежные фольклористы довольно пристально следят за развитием советской науки об устном народном творчестве.

Несколько замечаний критического характера. К сожалению, необходимо сказать, что как то просчеты в библиографиях неизбежны, даже если многие операции по составлению библиографического указателя были выполнены при помощи компьютера. Впрочем, полагаю, что некоторые ошибки вызваны именно тем, что человек излишне доверился машине. Так, например, в «Индексе авторов» фамилия «Лопатин» дана дважды: один раз как «Lopatín I. A.» и второй раз как «Lopat Ivan A.», хотя совершенно очевидно, что это одно и то же лицо, под разными статьями подписавшееся по-разному. В «Предметном указателе» дважды назван Ю. М. Соколов (Sokolov Y. Sokolov Y. M.), трижды — А. Н. Афанасьев (Afanassiev, A. N.; Afanassjew; A. N.; Afanasy Alexandr N.)¹⁰ и т. д. Фамилия А. М. Астахова дана в родительном падеже — «Astakhov A. M.» — так, как она напечатана на титульном листе рецензируемой книги «Илья Муромец» (М., 1958). В родительном падеже указывается фамилия и К. В. Чистова (Cistova, K. V. В программе компьютера, видимо, не была заложена команда на перевод русских имен в именительный падеж. В «Предметном указателе» оказалась пропущенной фамилия знаменитой белорусской сказительницы М. С. Крюковой, хотя рецензия на ее собрание, как мы уже говорили, была опубликована на страницах журнала. Есть и ошибки курьезного характера. Так, в рубрике «Союз Советских Социалистических Республик», где отдельно выделены Башкирская АССР, Кавказские горы, Эстонская ССР и другие регионы нашей страны, оказалась и Чехословакия (указан номер 1984:4). С другой стороны, почему-то внутри рубрики «Советский Союз» не выделен подраздел «Латвийская ССР», хотя работа, касающаяся латышского фольклора, в библиографии зафиксирована (1979:58).

Впрочем, все названные ошибки хотя и досадны, но не несут принципиального характера. Более серьезные, на мой взгляд, просчеты иного рода. Необходимо сказать, что «Предметный указатель» создавался компьютером на основе опорных понятий (слов), которые составители библиографии дают в квадратных скобках рядом с каждой статьёй (так называемый контент-анализ). Работа такого рода требует большого внимания и, главное, единства подхода к описываемому материалу. Может случиться, что два человека, описывающие одну и ту же статью, в скобках укажут разные понятия (или же выразят эти понятия разными лексемами). В результате предметный указатель будет неполон. К тому же составители рассматриваемой библиографии почему-то отказались от описания указанным способом рецензий, опубликованных в журнале. Это также обеднило «Предметный указатель».

Например, к понятию «былины» здесь даны три работы: «Русский полифонический эпос» Б. Нетла и Р. Роздольского, «Ярослав Мудрый в восточнославянской эпической поэзии» Д. Чижевского и «Баллады-былины, записанные на юге Ладожского бассейна» Р. Якобсона. К этому же списку явно следовало присоединить названные выше рецензии на сборник былин М. С. Крюковой и антологию А. М. Астаховой «Илья Муромец». В гнездо «Советский Союз» не включены рецензии на труды советских ученых, о которых мы уже говорили. Таким образом, круг работ, посвященных русскому фольклору, напечатанных на страницах JAF, в «Предметном указателе» формально оказался суженным.

Определенные просчеты и недостатки присущи почти всем библиографическим пособиям. Однако библиографии оцениваются по имеющимся в них достоинствам, а они в рецензируемой книге, как мы уже отмечали, преобладают над ошибками. Без сомнения, библиография «Journal of American Folklore» сыграет важную роль в развитии фольклористики.

Т. Г. Иванова

Примечания

¹ Землянова Л. М. Современная американская фольклористика: Теоретические направления и тенденции. М., 1975. С. 9—11, 21—26, 29—31, 36—40; см. также *ее же*. Современная буржуазная фольклористика: (Методологические проблемы и идеологическая борьба). М., 1982.

² Владимирцев В. П. «Journal of American Folklore» (США) о поэтике фольклорных отражений в художественной литературе (1956—1970 гг.) // Русский фольклор: Проблемы художественной формы. Л., 1974. Т. XIV. С. 291—299.

³ См. о нем: Аверкиева Ю. П. История теоретической мысли в американской этнографии. М., 1979. С. 68—103.

⁴ См. о нем: Налепин А. Л., Палиевский М. Т. Загадочный посетитель Ясной Поляны, или Американец в России // Лит. учеба. 1985. № 3. С. 184—193.

⁵ См. о нем: Землянова Л. М. Современная американская фольклористика. С. 122—137.

⁶ См. там же. С. 191—211; Налепин А. Л. Изучение проблем историзма в американской фольклористике: (Критический анализ) // Фольклор: Проблемы историзма. М., 1988. С. 55—60.

⁷ Землянова Л. М. Современная американская фольклористика. С. 158—168.

⁸ Там же. С. 169—174.

⁹ Там же. С. 96—99. См. также: Аверкиева Ю. П. Указ. раб. С. 121—144.

¹⁰ Ср. с указанием на имя В. Я. Проппа. Оно дано единожды в форме Propp Vladimir J., хотя в статьях дается то как Vladimir Propp, то как V. Ja. Propp.

НАРОДЫ СССР

©1990 г.

А. Г. Булатова. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX—начале XX века. Л., 1988. 199 с.

Исследование традиционных обычаев и обрядов разных народов — одна из актуальнейших задач этнографии. Причина оживления интереса к этой тематике среди этнографов, фольклористов, социологов, религиоведов коренится в растущем общественном интересе к этническим и национальным культурным традициям. Стремление к возрождению культурного и языкового наследия больших и малых народов, входящих в состав СССР, пробуждение их самосознания становится фактом государственной политики. Сохранение самобытности складывавшихся веками обычаев и обрядов во всей их красочности и разнообразии предполагает изучение происхождения и развития традиционных празднеств, их мировоззренческих, развлекательных и игровых элементов. В жизни любого народа значение праздника огромно. По словам М. М. Бахтина, обрядово-зрелищные смеховые формы, распространенные во всех странах средневековья и дожившие в видоизмененном виде до наших дней, оживляют «связь со сменой времен года, с солнечными и лунными фазами, со смертью и обновлением растительности, со сменой земледельческих циклов. В этой смене положительно акцентировался момент нового, наступающего, обновляющегося»¹.

Необходимость интенсивного изучения праздничной культуры диктуется и тем печальным обстоя-

ательством, что архаические обычаи и обряды сохранились в реликтовом виде и исчезают на их зах². Это ведет к нивелировке, обезличиванию национальных культур, в конечном счете к обеднению представлений о духовной культуре в масштабах мирового сообщества. Воссоздание традиционных празднеств на новой основе — одна из благородных задач в деле возрождения духовных начал в жизни общества.

Значение монографии А. Г. Булатовой трудно переоценить, ибо многообразие и смысловая насыщенность народных праздников на территории Дагестанской АССР исключительны: ведь республика объединяет около 40 различных по языкам и культуре народов. Географические условия Дагестана «страны гор и горы языков», изобилующей высокогорными долинами, отделенными друг от друга глубокими ущельями, способствовали консервации древних ритуалов и их локальных особенностей даже в пределах одного аула. Дагестан является своеобразным «заповедником для продуктивной работы этнографа, которую А. Г. Булатова выполнила с исключительной добросовестностью. Разумеется, тема еще далеко не исчерпана, и необходимость продолжать исследования не подлежит сомнению.

Книга написана на обширном материале: на полевых наблюдениях, собранных автором в течение 1961—1987 гг., описаниях путешественников и русских военных чиновников XIX в., публикациях местных исследователей, языковых и фольклорных материалах, собранных в поле или хранящихся в рукописном фонде Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. В результате впервые в кавказоведении создан комплексный труд, где систематизированы и обобщены материалы о праздничной жизни народов Дагестана.

Излишне пересказывать содержание монографии. Укажу только, что она состоит из двух главных разделов: «Общественные (календарные) праздники» и «Семейные праздники и обряды». Между теми и другими, как показано автором, существовало много общего. Остановлюсь только на основных проблемах, так как конкретика в работе А. Г. Булатовой сочетается с теоретическими и историко-культурными обобщениями.

1. Налицо общность сезонных праздников у народов Дагестана, включивших множество общеродных магических действий продуцирующего, очистительного и апотропейного характера. Обряды сениного, весенне-летнего и летне-осеннего циклов, возникшие в эпоху производящего хозяйства, были одинаково направлены на обеспечение обильного урожая, плодородия скота, благополучия людей и их здоровья (связанного с поверьями в козлии демонов) и удачи во всех делах. Выявляется стабильная близость у народов Дагестана земледельческой магии и аграрных культов, обрядов, направленных на приумножение скота, эротических черт в календарных и свадебных обычаях, форм почитания солнца и огня, священной воды и камней, а также примет и гаданий. Памятники археологии и средневековые исторические известия свидетельствуют о глубокой древности пережиточных ритуалов. Так устанавливаются закономерности возникновения, бытования и исторической трансформации обычаев и обрядов в пределах обширного региона, их удивительная устойчивость.

2. А. Г. Булатова отмечает, что почти в каждом селении и у каждого народа существовали свои варианты обрядов. Не только в разных этнических общностях, но и в каждой сельской общине различные ритуалы сохраняли оригинальные черты. Локальные различия зависели от природно-климатических зон и, следовательно, занятий населения. Предгорная зона с мягким климатом и окружаемые горами долины благоприятствовали земледелию и садоводству, в том числе террасному. В горной и высокогорной зоне с ее суровым климатом и альпийскими лугами развивалось скотоводство. Естественно, что празднества сбора винограда и приготовления молодого вина отмечали в виноградарских селениях горно-долинной и плоскостной части Дагестана (аварцы, даргинцы-кайтгагцы, басаранцы, с. 93, 94), а праздники, связанные с перегоном животных на сезонные пастбища и приумножением стада, типичны для горцев.

3. На примере исследования А. Г. Булатова отчетливо выявляет типологическое родство праздничной культуры народов Евразии. Она принимала сходные формы во многих государствах в периоды, предшествовавшие становлению развитых и сложных религиозно-философских систем. Дагестанские обычаи и обряды обнаруживают родство с ритуалами Закавказья и Средней Азии, переднеазиатского мира, Восточной и Западной Европы. Близкие обрядово-зрелищные комплексы, связанные с поклонением стихийным силам природы и с жизненным циклом, возникали у разных народов независимо друг от друга, они были этнически неспецифичны ввиду закономерной связи между сходными формами трудовой деятельности и формами мировоззрения. Иногда в точности совпадавшие сакральные атрибуты, растительные, звериные и антропоморфные символы, способы гадания о будущем и т. д. Таковы круговые танцы (у аварцев, лакцев, даргинцев-сюргинцев, с. 166—168), ходящие к культу солнца и полной луны и не порывавшие с аграрной магией. Повсеместно символами плодородия и возрождения природы служили крашенные яйца, обрядовая пища (злаково-бобовый блюдец), ритуальный хлеб, хлебцы в виде животных, птиц или антропоморфные (лаццы, лаццы-кухцы, с. 21, 22). Вера в целительную и очистительную силу огня-солнца воплощалась в сходных обычаях на огромных территориях. Таковы священные костры и прыжки через них, сжигание жидких веществ на сельской площади тряпья и изношенной обуви, скатывание с гор деревянных колес с зажженными спицами — обычай, хорошо известный и у славян. Очень широко был распространен и прыжок первой борозды, сохранившийся в Дагестане много местных деталей. Диалектика единства и многообразия служит одной из теоретических основ рецензируемого исследования.

Локальные черты в праздничных обычаях прослеживаются автором даже в пределах сельской общины, не говоря уже о разных народностях. Так, в день прихода весны — Навруз гадание по зеркалам о суженых, аналогичное новгородным гаданиям у русских, практиковали лезгинские и абхазские девушки (с. 25). Особую распространенность Навруза среди народов Южного Дагеста (лезгин, табасаранцев, рутульцев, агулов, цахурцев, а также лакцев) А. Г. Булатова связывает с влиянием зороастрийской традиции сасанидского Ирана, наложившейся на более древние мест-

ческие представления. Старое постепенно приспосабливалось к воздаянию нового, происхождение и развитие обычаев и обрядов рассматриваются в конкретном историческом контексте (с. 18, 19).

4. Традиционные народные праздники включили наслоения разных эпох, что наглядно проследено автором книги на дагестанском материале. Приведу только несколько примеров.

К глубокой древности восходит ряжение, впитавшее мощные пласты доисламских представлений. К ранним формам религии можно отнести употребление зооморфных масок: в аваро-андийских языках ряженных называли медведями и волками, в лакском языке — козлами. В верованиях первобытных охотников, в тотемизме и «оборотнической логике» преобладали представления о родстве человека и зверя. В период земледельческо-скотоводческого хозяйства на празднествах аграрного календаря и в свадебных обычаях «звериное ряжение» связывалось с культами умирающих и воскресающих духов (богов) плодородия, с магическим обеспечением брачной пары материального благополучия и потомства. Его цель — гарантировать сельскому хозяйству и семье плодородие высших существ — носителей жизненной силы. Ряженных почитали зооморфными или антропоморфными воплощениями божеств, дарующих плодородие. Обрядовое преобразование животного или существа, обвязанное травой (параллели в европейской весенней обрядности — «зеленый человек», «Джек в зелени», «зеленый Юрий», «дикий человек» и др.), было призвано обеспечить изобилие магическими средствами. Инсценировка убийства (страстей) ряженного с его последующим оживлением — полузабытое в XIX в. таинство. Имитируя процессы круговорота года, оно было ориентировано на обеспечение земного изобилия, в частности в ритуалах вызывания дождя (с. 71, 85).

Другой пример: реликтовая фигура «шаха» со своей шутовской свитой, в позднем значении устроителя и распорядителя праздника, наделавшегося на время торжества всеми полномочиями. Театрализация «шахского действия», его чисто игровое переосмысление не заслоняют архаической семантики ритуала. «Низложение с престола» и пленение шаха, этого комического персонажа, средоточия ритуального смеха, сущность которого глубоко выявлена В. Я. Проппом³, не оставляют сомнений в том, что в основе образа лежит идея смерти и обновления природы, тления и возрождения. В гротескной фигуре карнавального шаха или хана, подобно «майскому» или «бобровому» королю в западноевропейской обрядности, отразились выработанные веками обычаи весенних проводов-похорон зимы и ликующих встреч весны. Некогда это был акт реального убийства — жертвоприношения царя-раба или состарившегося вождя, как показано в классическом труде Дж. Дж. Фрэзера⁴. В поздней обрядности «шахская игра» стала увеселительной потехой, первичный смысл которой постепенно забылся.

В ту же знаковую систему входит вынесенное на праздничную площадь дерево, украшенное плодами земными — яблоками, орехами, крашеными яйцами, печеным в масле хинкалом. Иногда пространство вокруг дерева, заменявшего шаха (у рутульцев оно стояло рядом с ведущим «хозяином» — само называлось «шах»), становилось средоточием танцев, шуточных потасовок ряженных, стремившихся сорвать его «плоды». Как справедливо отмечает А. Г. Булатова, дерево, увешанное дарами, фигурировало и в календарной обрядности (в европейской традиции — «майское дерево»), в свадебной. Так, у части лакцев, аварцев, даргинцев дерево, обвязанное яствами, приготовленными хозяином дома, где находился жених, ставили около тамады (с. 155). Таким образом, древнее космологическое древо жизни, связующее все части мироздания, в период производящего хозяйства стало символизировать будущий обильный урожай, плодородие скота, человеческую плодовитость. На поздних стадиях обряда магического подвешивание атрибутов изобилия к «живому дереву» превратилось в простую забаву.

В своей книге А. Г. Булатова неоднократно останавливается на сложной проблеме взаимоотношений ислама и традиционной мифологии. На ряде примеров автор показывает, как в праздничном поведении людей, приверженных магии, бессознательно смешивалась архаическая языческая практика с установлениями ислама. Причем одно отнюдь не противоречило другому. Ревностное исполнение действий и молений, направленных на контакт с силами природы, сводилось к обеспечению нужных потребностей общины и человека, ощутивших себя частью природного круговорота. Вопреки теологической ортодоксии ислама народ не видел в своих увеселениях ничего противоречащего истинному благочестию. Традиционные обряды и суеверия, имевшие очень глубокие корни, отличались от книжного богословия видных мыслителей ислама, они впитали элементы анимизма, тотемических и иных культов. Создавался специфический тип сознания, религиозно-магический синкретизм, адаптировавший языческие празднества и приспособившийся к официальным мусульманским догмам. Сходные процессы адаптации древних верований и обрядов к новым требованиям происходили у других народов после принятия христианства (русское «двоеверие»). Мусульманские сказания о святых накладывались на языческие обычаи, связанные с культами плодородия, древнейшие поверья представляли в исламизированной форме: распорядителями празднеств выступали муллы и кади, звучали молитвы из Корана. Еще в XIX в. у кайтагцев и табасаранцев имелись празднества сбора винограда, хотя в идеологии ислама один из главных запретов касался употребления вина.

Замечания по рецензируемой работе немногочисленны. На мой взгляд, требует дополнительного обоснования принимаемый в нашей литературе как аксиома тезис о происхождении религии как следствии бессилия человека перед природой, незнания объективных законов ее развития. На современном уровне цивилизации можно скорее говорить о бессилии природы перед людьми, но это сопровождается упадком не только мировых религий, но и самых примитивных суеверий вполне иррационального характера. Но рассмотрение этой сложнейшей проблемы, о которой вскользь скажу во введении, разумеется, не входило в задачу автора. Не совсем удачен термин «безрелигиоз-

ные» праздники, так как они могли стать таковыми только в недавнее время. То же относится к празднествам «трудовым» и «спортивным».

В монографии А. Г. Булатовой еще раз утверждается огромная роль праздника в истории человечества. Изучение традиционных празднеств горного Дагестана во всем богатстве и красоте их зрелищно-обрядовых форм, их эстетики, архаических черт, уже утраченных в повседневной жизни, позволяет проникнуть в глубинные пласты сознания и эмоциональный мир народов, вернее представить их духовную культуру в историческом развитии.

В. П. Дарк

Примечания

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 90—91.

² Самые значительные сводные исследования по календарной обрядности, вышедшие за последние годы: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1973; то же: Весенние праздники. М., 1977; то же: Летне-осенние праздники. М., 1979; то же: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983; Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

³ Пропл В. Я. Ритуальный смех в фольклоре: по поводу сказки о Несмеяне // Фольклор и действительность. М., 1976.

⁴ Фрэнгер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980.

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

Е. А. Шервуд. От англосаксов к англичанам (К проблеме формирования английского народа). М., 1988. 240 с.

В 80-х годах в СССР наблюдается оживление интереса к изучению этнопсихологии как в генетическом, так и в фундаментальном аспекте. Это касается анализа современных зарубежных этнопсихологических исследований (психологической антропологии), изучения формирования самосознания этноса в историческом аспекте, а также разнообразных подходов к анализу психологических особенностей функционирования и воспроизводства этнических общностей различного уровня, существующих в настоящее время в СССР.

Фундаментальное значение в разработке формирования самосознания имеет рецензируемая книга Е. А. Шервуд. Основной объект ее исследования — развитие языковых форм «для раскрытия этнического сознания тех обществ, которые находятся на стадии перехода от первобытнообщинного строя к классовому обществу» (с. 18). Основная цель монографии — на примере «использования теории стратификационного и ситуативного измерений языка с учетом социальной ситуации и также социальной структуры общества... проследить развитие у англосаксов этнического самосознания» (с. 19). В переходную эпоху от одной формации к другой обществу свойственна изменчивость социальных структур, которые получают отражение в языковых выражениях. Это обстоятельство дает возможность анализировать процесс формирования самосознания этноса, опираясь на объективированные формы сознания. Для решения поставленной задачи автор привлекает данные социолингвистики («этнография речи», «этнография коммуникации»), основателями которых были Ф. Боас и Э. Сэпир. Немажорно то обстоятельство, что последние внесли существенный вклад в развитие этнопсихологии в США. В чем видели смысл социолингвистического подхода его создатели? По мнению Э. Сэпира, «если мы хотим, чтобы грамматика внесла существенный вклад в наше понимание человеческого поведения, необходимо, чтобы ее определения, категории и классификации могли быть переформулированы в терминах социальной психологии, которая предпринимает смелую попытку вернуть все модели культуры в живой контекст... прежде всего социальную матрицу»¹.

Работа Е. А. Шервуд во многом выполняет задачу содержательного, а не абстрактно-семиотического, дескриптивного анализа языковых выражений, их роли в становлении самосознания англосаксонского этноса. Автор не подменяет анализ сложнейшей проблемы вульгарной экстраполяции феноменологических результатов, полученных в процессе непосредственного наблюдения существующих традиционных обществ. Она пытается шаг за шагом установить на основе изучения эволюции языковых выражений, как же англосаксы VIII в. ощущали себя в мире, какова была их внутренняя духовная жизнь и что для них означало стать англичанами. Для исследования психологического и личностного содержания автор привлекает эпическую поэму «Беовульф», справедливо полагая, что «любое художественное произведение... служит познанию эмоциональной стороны человеческой действительности» (с. 47). Изучение особенностей самосознания англосаксов

редается при помощи сравнения различных германских диалектов, грамматических форм и выражений, ныне уже не используемых ни в устной, ни в письменной речи. Так «мертвые» языки помогают оживить историческую действительность, отстоящую от нас почти на тысячу лет.

Важная особенность рассматриваемого исследования — стремление наметить подходы к решению проблемы, а не ограничиваться лишь констатацией фактов, цитированием классических трудов. Е. А. Шервуд пытается показать, как же происходит зарождение самосознания этноса. Важнейшим исходным принципом при анализе этого процесса является рассмотрение формирования самосознания в единстве со становлением социальной общности. Основным инструментом для реализации этого принципа — социально-психологическая оппозиция «Мы» — «Они». Первейшим признаком социальной общности считается отграничение территории («Мы» должны были пространственно обособить себя от других). Понятие «граница» у народов, стоящих на стадии разложения первобытнообщинного строя, определялось двояким образом: 1) отграничение от прочих групп посредством символа, указывающего на принадлежность данного лица к определенной группе; 2) территориальное выделение посредством границы (с. 83). Подобная консолидация давала объективную возможность к дальнейшему сплочению этносоциальной общности. Это получало закрепление в языке — духовном освоении действительности и оказывало обратное действие на шедший интеграционный процесс. Например, важную роль здесь играло понятие «sib» (родство, род), объединяя англосаксов в один мир, подчеркивая их общее происхождение и подготавливало слияние в единую этническую общность» (с. 88). Таким образом, для англосаксов началом нового самосознания явилось смысловое разграничение понятий. Термины «sib» и «theod» отражали целую систему искусственного родства, созданную для обеспечения защиты «Мы» (с. 96) и нейтрализации вражды внутри общности. Искусственное родство (собственно закрепление социальной общности) было не просто дополнением родства биологического, а способом выражения нового уровня интеграции общности. Расширение круга родственных связей путем создания искусственного родства получило название «гентиализм». Ведущее место в этом процессе, по мнению Г. Сюча, предложившего этот термин, занимает создание «психической инфраструктуры» (с. 44, 96). Одна из функций этого понятия состоит в установлении органической связи между биологическим родством и социальной общностью в процессе становления этнического самосознания. Итак, «гентиализм», согласно выводам Е. А. Шервуд, составляет основу этнического самосознания. Чувство гентиализма, по ее мнению, «проявилось в двух различных плоскостях: и горизонтальной — развитие территориального этнического сознания, и вертикальной — отражение последнего в социальной структуре общности» (с. 99).

В последующем анализе Е. А. Шервуд, конкретизируя схему «Мы» — «Они», показывает возможные типы этносоциального развития (с. 154—157). Завершает книгу рассмотрение трансформации этнического сознания англосаксов к самосознанию английского народа. «Если рассматривать этническую историю Англии с XI в., — отмечает автор, — то нужно вести речь уже об образовании английского народа» (с. 232). Но дальнейший анализ этого процесса — задача последующих изысканий, так как предмет рассмотрения данной монографии ограничен хронологическими рамками VIII—XI вв. Можно надеяться, что в недалеком будущем мы познакомимся с продолжением исследований автора.

В данной рецензии книга Е. А. Шервуд рассмотрена лишь под определенным углом зрения — с точки зрения общего механизма возникновения этнического самосознания и этнопсихологии. За ее рамками остались интереснейшие факты и размышления о быте, нравах и хозяйственной жизни англосаксов. Исследование Е. А. Шервуд не только теоретическая конструкция, организующая эмпирический материал, сам фактический материал представляет огромную ценность для советского читателя, (т. е. рассматриваемая монография одновременно есть и источник).

При сравнении рецензируемой книги с современными зарубежными этнопсихологическими исследованиями можно обнаружить между ними точки соприкосновения как в постановке проблем, так и в методах, предлагаемых для их анализа. Например, важное место в современной экологической психологии занимает понятие «территориальность», определяемое как пространственное ограничение различных уровней деятельности человека. Одно из новейших направлений психологической антропологии — социально-психологический анализ понятия «Self» в различных этнических общностях с привлечением сравнительного анализа грамматических форм (правда, здесь сравнивается эпоха Сократа и современность, эпоха Шекспира и традиционное общество, существующее ныне).

Разнообразные аспекты книги объединены общим методологическим принципом, позволяющим реально исследовать возникновение новых общественных явлений и их воспроизводство в рамках этносоциальной общности. Е. А. Шервуд рассматривает свою монографию как работу, в которой «предпринята попытка исследования возникновения, развития и способа функционирования этнического самосознания англосаксов» (с. 24). Принцип единства функционирования генезиса и воспроизводства социальной общности позволяет зафиксировать в понятиях непрерывный процесс этносоциального развития. Он доказывает не только как появляется новое, но и как оно воспроизводится. Принцип единства функционирования генезиса и воспроизводства призван сыграть продуктивную роль в создании современной науки о человеке.

А. А. Белик

Примечание

¹ Sapir E. The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures // Journal of Social Psychology. 1934. V. 5. P. 410.

Nationality Problem in the U. S. S. R.: In Quest for Explanations

As interethnic tensions and conflicts in the U.S.S.R. become more visible it seems necessary to provide some general conceptions of the current nationality problems in the country. The author suggests his typology of the explanations already available listing seven possible interpretations in terms of «extremist» activities; economic deterioration; stalinist heritage having distorted the federation model conceived by Lenin; dissolution of the multinational empire; outflow of violence built into the system; coming of the «age of nationalism»; difficulties arising at transition to modern industrial civilization. The author argues that all these approaches are well applicable in explaining both general and regional issues, and choosing any viewpoint is rather a matter of personal choice for a scholar, an expert or a politician, reflecting one's political and social attitudes. Adopting any interpretation of the «nationality problem» largely determines subsequent forecasts and advice.

I. I. Krupni

Counter-Arguments against Arguments (on «Republican Economic Sovereignty and Ways of National Evolution» by L. S. Perepiolkin and O. I. Shkaratan)

L. S. Perepiolkin's and O. I. Shkaratan's paper «Republican Economic Sovereignty and Ways of National Evolution» (Traditions of Centralism: Theoretical Argument about Practical Problems — Sovetskaya etnografiya. 1989. No 4) puts forward a conception of national (ethnic) statehood based upon so-called «national idea». Ethnic diversity is perceived as crucial for all social patterns including economy and politics. Ethnic interests (interests inherent to ethnic groups) are given top priority as unalienable from the ideals of democracy, equality between individuals and peoples, humanism and social progress. Hence the authors make their central inference: the interests and rights of the U.S.S.R. constituent republics should prevail over those of the Soviet federal state, the latter actually giving way to a confederation.

Having considered the basic tenets of and arguments for the conception, S. V. Cheshko concludes that it is essentially erroneous. In the author's view, understanding vital relationships between social structures requires discrimination between ethnic, economic and political phenomena. Ethnology should study ethnic structures as distinct from others and determined by specific developmental patterns.

S. V. Cheshko

Back to Issues Once Discussed (A Reply to S. V. Cheshko)

The paper is a response to S. V. Cheshko's critical comment «Counter-Arguments against Arguments» published in the same issue of the journal. Consolidating his position, the author reveals some weak points in the arguments presented by the opponent. The basic difference in approaches is traced back to understanding the essence of ethnicity. While S. V. Cheshko regards ethnos (ethnic group) exclusively as a phenomenon of culture and mentality, L. S. Perepiolkin insists on defining ethnos as ethno-social organism.

L. S. Perepiolkin

Ethno-Social Determinants of Ethnic Orientation within a Dispersed Ethnic Group in a Big City (A Case Study from Leningrad)

The paper provides an analysis of social, ethnic and demographic factors determining ethno-cultural orientations among the Tatars, Armenians and Estonians of Leningrad. The data were obtained from an ethno-sociological study conducted in Leningrad in late 1970s — early 1980s. Members of the dispersed ethnic groups have indicated three types of ethno-cultural orientations which might be termed as: 1) «internationalist» (aimed at combining ethnic and universal values); 2) «assimilationist»; 3) «ethnically limited» (actually revealed by 3—7% of Leningrad Tatars and Armenians). The orientations are influenced by two major factors: 1) ethnic character of one's socialization milieu at macro- and microlevels («native», «alien», «ethnically mixed»); 2) education level, positively associated with internationalist attitudes revealed mostly by intellectuals.

M. E. Kogan

In XIX — early XX centuries folklore researchers, ethnographers and travellers collected extensive field material on folk meteorology in Central Russia. These factual data, combined with the results of later special research conducted by phenologists, physicists and meteorologists, have made it possible for V. V. Rudnev to provide an ethnographic analysis of traditional meteorology among Central Russian peasants in XIX — early XX centuries. Supporting complex approach in studying ethno-meteorology, the author emphasizes the importance of regional ethno-meteorology for studying agricultural patterns. In the author's view, comprehensive research of traditional folk conceptions related to any sphere of vital activity may contribute to more complete use of folk empirical observations for science as well as to deeper historical understanding of human cognition. Such research should involve both up-to-date scientific approaches and penetration into traditional ways of life and thinking.

V. V. Rudnev

Yearly ritual Cycle of Ukrainian Urban Artisans in the Feudal Epoch

The yearly ritual cycle of Ukrainian urban artisans under feudalism involved several customs which cannot be classified as calendar rites proper. These were professional customs and rituals associated with production and sale; going back to worshipping natural elements perceived as basis of arts; rites and feasts honouring patrons of corporations. All these made up a unified system founded upon traditional calendar and agrarian calendar rites.

V. G. Balushok

Central Asian Shamanism: Two Patterns

Shamanism among the peoples of Central Asia and Kazakhstan is described as having two patterns. The first one, characteristic of the Kazakhs, the Kirghiz, the Kara-Kalpak and the Turkmen, may be termed as «Turkic» («nomadic»), while the «Tadzhik» («agricultural») pattern is spread among the Tadzhik and most Uzbeks. The diversity in Shamanic practices goes back to different ethnic traditions. Both «Turkic» and «Tadzhik» elements occur in both patterns, the difference being in the proportion between them.

V. N. Basilov

Soviet Ethnography in China

Russian-Chinese ethnographic contacts, having had a long and rich record, have become more intensive and diverse in the Soviet period. Some Soviet scholars had permanent work in China, mostly in Harbin and Peking, while still more of them came to China on temporary missions.

After the P.R.C. was formed, Soviet ethnography became more influential. Many works by Soviet ethnographers were translated into Chinese. Soviet specialists were also involved in training specialists, organizing research etc.

The aftermath of the «cultural revolution» was a new stage in developing Soviet-Chinese ethnographic contacts.

A. M. Reshetov, He Guoan

Ways of Ethnic-Like Passionarity (On the Conception of Ethnos and Ethnogenesis. Suggested by L. N. Gumilev)

The paper provides a review of the conception of ethnos and ethnic history expounded by historian L. N. Gumilev in his book «Ethnogenesis and Biosphere» (1989). The author of the paper criticizes L. N. Gumilev's idea of biological essence of ethnos and its implications: ethnogenesis (ethnic history) as process determined by activities of special («passionary») individuals, appearing under the impact of cosmic rays; impossibility of peaceful coexistence between diverse ethnic groups at the same territory. Like most Soviet ethnographers, V. I. Kozlov regards ethnos and ethnogenesis as essentially social phenomena.

V. I. Kozlov

National Processes Today

I. I. Krupnik (Moscow). Nationality Problem in the U.S.S.R.: In Quest for Explanations
S. V. Cheshko (Moscow). Counter-Arguments against Arguments (On «Republican Economic Sovereignty and Ways of National Evolution» by *L. S. Perepiolkin* and *O. I. Shkaratan*). *L. S. Perepiolkin* (Moscow). Back to Issues Once Discussed (A Reply to *S. V. Cheshko*).

Articles

M. E. Kogan (Leningrad). Ethno-Social Determinants of Ethnic Orientation within a Dispersed Ethnic Group in a Big City (A Case Study from Leningrad). *V. V. Rudnev*. Ethno-Meteorology (Studying Traditional Folk Knowledge). *V. G. Balushok* (Fastov, Kiev Region). Yearly Ritual Cycle of Ukrainian Urban Artisans in the Feudal Epoch. *V. N. Basilov* (Moscow). Central Asian Shamanism: Two Patterns. *A. M. Reshetov* (Leningrad), *He Guoan* (P.R.C.). Soviet Ethnography in China

Discussions

V. I. Kozlov (Moscow). Ways of Ethnic-Like Passionarity (On the Conception of Ethnos and Ethnogenesis Suggested by *L. N. Gumilev*).

From the History of Ethnography

M. M. Kerimova (Moscow). *P. I. Preis* and His Program of Ethnographic Research among Yugoslavian Peoples. *M. V. Kriukov* (Moscow). Prof. Fei Xiaotong (On the Occasion of His 80th Birthday).

Communications

S. K. Guriyov (Saransk). Peculiarities of the Mordovian National Identity. *A. D. Burmala* (Leningrad). Burmese Puppet Theatre as a Phenomenon of Traditional Culture.

Our Anniversaries

List of Major Works by *V. V. Pimenov*, Doctor of Historical Sciences (to His 60th Birthday and 35 Years of Scholarly Activity).

Academic Life

G. A. Komarova (Moscow). UN International Seminar on Family Concepts, Terminology, Statistics and Social Indicators. *V. B. Yeutukh* (Kiev). An International Conference «Mass Migrations of XIX—XX cc. in European Context». *M. G. Rabinovich* (Moscow). An International Conference on Historical Studies of Nutrition in Europe. *S. A. Koziazin* (Ufa). Conference «Ethnic and Ethnographic Groups in the U.S.S.R. and Their Role in Contemporary Ethno-Cultural Processes». *L. I. Missonova*, *M. B. Feigina* (Moscow). A Session of the Learned Council of the Institute of Ethnography, the U.S.S.R. Academy of Sciences, Dedicated to the Memory of *Sergei Alexandrovich Tokarev*. Expeditions in Brief.

Criticism and Bibliography

Critical Articles and Reviews. *M. V. Kriukov* (Moscow). On Some Evolutionary Patterns of Ethnic Identity (Marginalia). General Ethnography. *T. G. Ivanova* (Leningrad). The Centennial Index: One Hundred Years of the «Journal of American Folklore» 1988 (in English). Peoples of the U.S.S.R. *V. P. Darkevich* (Moscow). *A. G. bulatova*. Traditional Feasts and Rites in Highland Dagestan (XIX—Early XX c.). Peoples of Non-Soviet Europe. *A. A. Belik* (Moscow). *Ye. A. Sherwud*. From Anglo-Saxons to Englishmen (On the Formation of the English People).

Технический редактор *Гришина Е. И.*

Сдано в набор 11.05.90

Подписано к печати 29.06.90

Формат 70×100¹/₁₆

Оффсетная печать

Усл. печ. л. 14,3.

Усл. кр.-отт. 49,5 тис.

Уч.-изд. л. 18,7

Бум. л. 5,5

Тираж 3403 экз.

Зак. 4472

Цена 1 р. 90 к.

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

2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Шубинский пер., 6

В магазинах «Академкнига» имеются в продаже:

КОРЕЙСКИЕ И МОНГОЛЬСКИЕ КОЛЛЕКЦИИ В СОБРАНИЯХ МАЭ.

1987. 176 с. 2 р. 80 к.

Сборник содержит комплексное описание уникальных собраний корейских и монгольских фондов Музея антропологии и этнографии и полный каталог этих коллекций. Освещены вопросы традиционной материальной культуры корейцев и монголов, а также история комплектования фондов.

Издание рассчитано на этнографов, востоковедов, историков.

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ. 1988. 302 с. 3 р.

«Век разума», «век философов», «эпоха света» — так оценивали свое время деятели культуры второй половины XVIII — начала XIX в. стран Центральной и Юго-Восточной Европы. Это период, когда закладывались основы национальных культур народов региона, шло интенсивное развитие науки, искусства, литературы, формировался новый тип творческой личности — ученый выступал, как активный участник общественной жизни, борец против предрассудков, церковных догм. Авторы показывают общие и специфические черты историко-культурного развития польского, венгерского, чешского, словацкого, хорватского, сербского, словенского, румынского, болгарского, греческого народов, оценивают их вклад в общеевропейский культурный процесс.

Книга предназначена для историков, филологов, искусствоведов и широкого круга читателей.

Заказы просим направлять по одному из перечисленных адресов магазинов «Книга — почтой» «Академкнига»:

117393 Москва, ул. Академика Пилюгина, 14 корп. 2; 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7; 252208 Киев, ул. «Правды», 80 «а»; 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22.