

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

ISSN 0038-5050

4

1991



• НАУКА •



С О В Е Т С К А Я Э Т Н О Г Р А Ф И Я

4

Июль — Август

1991

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

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

- З. П. Соколова (Москва). Адаптивные свойства культуры народов Севера 3
О. Р. Будина, М. Н. Шмелева (Москва). Значение города в интеграции бытовой культуры (по материалам русского города 1970—1980-х гг.) 17
Н. И. Новикова (Москва). Об иранском влиянии в культуре обских угров 28
М. А. Толмачева (Пулман, США). К происхождению термина «зиндж» 36

Из истории науки

- О. Ю. Артемова (Москва). Забытые страницы отечественной науки: А. Н. Максимов и его исследования по исторической этнографии 45

Сообщения

- Г. П. Дурасов (Москва). Об одной группе архаических узоров в русской народной вышивке и их истоках 65
Д. Г. Коровушкин (Омск). Тенденция этнокультурного развития чувашей Западной Сибири на современном этапе 79
Н. Ф. Мокшин (Саранск). Мордва — этноним или этнофолизм? 84
В. С. Познанский (Новосибирск). Тамги алтайцев 94
И. Муньис Бесада (Лима). Представления о душе у народов перуанской Амазонии 99
Д. М. Бондаренко (Москва). Производственная и социальная организация городов йоруба и эдо (бини) в «предъевропейский» период (XIV—XV вв.) 109
И. Н. Соломоник (Москва). Тибетский театр масляных кукол 115
Л. А. Иवानова (Москва). Проблемы атрибуции этнографического экспоната на примере таганского «плаща Р. Форстера» из МАЭ 126

Поиски, факты, гипотезы

- В. Н. Басилов (Москва). «Скифская арфа»: древнейший смычковый инструмент? 140

Наши юбиляры

- Список основных научных трудов д. и. н. З. П. Соколовой 155
Список основных научных трудов д. и. н. П. И. Борисковского 160

Научная жизнь

- Н. Б. Тер-Акопян (Москва). Заседание Ученого Совета Института этнологии и антропологии АН СССР, посвященное 70-летию со дня рождения академика Ю. В. Бромлея 163
- В. Н. Басилов (Москва), Х. Есбергенов (Нукус). «Этнография и экология». Региональная научная сессия по итогам полевых этнографических исследований в Средней Азии и Казахстане, посвященная 60-летию научной деятельности Т. А. Жданко 165
- Т. А. Воронина (Москва). IV Международная конференция Комитета по этнологическому изучению изобразительного искусства 168
- М. Я. Малахова (Москва). IV Международный кинофестиваль визуальной антропологии 171

Критика и библиография

Народы СССР

- Р. Ш. Джарылгасинова (Москва). Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана 175

Народы Африки

- К. П. Калиновская (Москва). В. А. Попов. Этносоциальная история аканов в XVI—XIX веках 178
- Рудольф Фердинандович Итс 185

Письма в редакцию

- В. К. Семибратов (Москва). Где течет река Черец? 188

Редакционная коллегия:

К. В. Чистов — член-корр. АН СССР (главный редактор),
В. П. Алексеев — акад. АН СССР; С. А. Арутюнов — член-корр. АН СССР,
С. И. Брук, Н. Г. Волкова (зам. главн. редактора), Л. М. Дробижина,
Т. А. Жданко, Р. Н. Исмаилова, 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: 117334, Москва, Ленинский пр., д. 32^а,
телефоны: 938-67-42, 938-18-67

Зав. редакцией Е. А. Эшлиман

© 1991 г., СЭ, № 4

З. П. Соколова

АДАПТИВНЫЕ СВОЙСТВА КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ СЕВЕРА

Тема исследования ¹ тесно связана с проблемой культурной адаптации человека в природе и обществе. Вопросы культурной адаптации можно сгруппировать в четыре взаимосвязанных блока:

1) Природопользование и жизнеобеспечение (хозяйствование). В рамках этой проблемы выделим следующие вопросы: отношение человека к природе и степень его зависимости от природы, численность и расселение людей, хозяйственные занятия, образ жизни, половозрастное разделение труда, народные знания о природе, животном мире, экологические и культурные ниши.

2) Традиционная материальная культура в ее связи с природой и адаптацией человека (поселение и жилище, одежда, пища, средства и способы передвижения, утварь).

3) Социальная адаптация (землепользование, социальный коллектив, брачные нормы, репродуктивные коллективы, социализация как способ передачи национальной культуры из поколения в поколение, этические нормы, обычаи, этнопсихология, национальный характер).

4) Мировоззрение и духовная культура (представления о мире, человеке, жизни и смерти, душе, религия и культ, лечебные и психологические функции знахарей, колдунов, шаманов — как способ социальной и культурной адаптации человека в обществе; праздничная культура, эстетические особенности искусства, этническое самосознание как способ сохранения социальной стабильности, значение символов национальной культуры).

В настоящее время адаптивный аспект бытования национальной культуры народов Севера почти не изучен, таких исследований в СССР проводилось мало. Подобные исследования проводятся в США, Канаде, Скандинавских странах еще с 1940-х гг. ². Так, норвежские ученые изучают возможности приспособления национальной культуры для выживания в современной ситуации на примере одного из северных народов — саамов, не имеющих четкой политической структуры, а также механизмы, позволяющие им воспроизводить свою национальную культуру ³.

В советской этнографии имеется немало ценных трудов, в которых детально описана материальная и духовная культура многих народов Севера, ее обусловленность существующими местными природными условиями. В основном это были работы сравнительно-исторического и этногенетического характера; аспектом исследования национальной культуры в предлагаемом в данной статье ракурсе до сих пор в достаточно полном объеме не занимались ⁴. В пределах экстремальной зоны Севера не проведено нужное число корректных исследований с позиции культурной компенсации нагрузок на жителя каждого конкретного региона.

Крайний Север страны — это огромная территория Европейской части СССР и Сибири, которая характеризуется экстремальными географическими и климатическими условиями, очень трудными для выживания человека (длинная зима и короткое лето, сильные морозы, метели, пурга зимой, гнус летом,

бездорожье, связанные с огромными лесами, обилием рек, озер и болот; вечная мерзлота, непригодность многих территорий для земледелия и животноводства, зависимость человека от количества зверя, урожая ягод, орехов, хода рыбы и т. п.).

Однако самые экстремальные для жизни человека условия — в Арктике, Субарктике и Заполярье. Здесь к перечисленным выше трудностям добавляются полярная ночь зимой, безлесные тундровые пространства, где нет или мало дерева, менее богат растительный и животный мир, очень холодно. К тому же арктическая природа еще более хрупка и ранима, чем природа Севера в целом (например, колеи вездеходов на тундровой поверхности не зарастают в течение более чем десяти лет).

И тем не менее человек живет здесь уже много тысячелетий. Если на Ямале и Таймыре самые ранние следы его относятся к V тыс. до н. э., то в Якутии — к VIII тыс., на Чукотке — к X тыс. до н. э.⁵ В течение тысячелетий человек на Севере сумел приспособиться к этим суровым условиям, выработал ценнейшие навыки адаптации к ним, создал уникальную культуру и народную экологию. Это становится еще более очевидным в свете постоянных миграций пришлого населения, участвующего в промышленном освоении Севера и Сибири (практически в течение нескольких десятилетий потоки приезжающих для этой цели и выезжающих обратно в ряде регионов равны) и не сумевшего адаптироваться к северным условиям.

Как показывает практика, наиболее рациональным в настоящее время в данном регионе является традиционное северное хозяйство. Оно, как и вся национальная культура каждого из северных народов, экологически сбалансировано и позволяло человеку на протяжении тысячелетий осваивать данную экстремальную зону. Этой цели служили как способы хозяйствования, все элементы уклада и образа жизни, материальной культуры, так и духовная культура — обычаи и обряды народа, его праздничная культура, этические нормы, эстетические особенности художественной культуры и даже мировоззрение и культ, лечебные и психологические функции знахарей, колдунов, шаманов. Культурная адаптация человека тесно связана с экологией. Нарушения экологического баланса на Севере, утрата традиционных отраслей хозяйства коренным населением (оленоводства, охоты, рыболовства, морского зверобойного промысла), коренные изменения образа жизни народов Севера, утеря черт традиционной материальной и духовной культуры, как показывают данные последних лет, ведут к деэтнизации культуры и даже деппуляции отдельных этнических групп.

Каждый из народов Севера Сибири обладает своеобразной культурой. Человек на Севере всегда в самой большой степени зависел от окружающей природной среды, предоставлявшей ему все — пищу, материалы для одежды, жилища, утвари, средств передвижения и пр. Неслучайно самые большие голодовки на Севере вызывались миграцией зверя, плохим уловом рыбы, когда люди вынуждены были есть лиственный и сосновую заболонь (слой под корой), кожу со своей одежды и обуви.

Экстремальность природных условий Севера, хрупкость и ранимость природы, характер и запасы природных ресурсов определили присваивающий характер хозяйства, а также обусловили малую численность и дисперсность в расселении народов Севера. Так, для далекого прошлого (III—II тыс. до н. э.) численность арктического населения условно определена в 11 тыс. чел. (сейчас здесь живет более 1 млн. чел.), а численность коренного аборигенного населения Сибири в XVII в. определена условно в 130 тыс. чел.⁶ Рассмотрим для сравнения Южную Сибирь с несколько более благоприятными природными условиями, где к тому же имеются возможности для развития производящих форм хозяйства (земледелие и скотоводство). Численность населения (якутов, бурят, тувинцев, хакасов, алтайцев, сибирских татар, шорцев) в середине нынешнего столетия составляла здесь ок. 800 тыс. чел. против 131,5 тыс. чел. народов

Севера, хотя территория расселения последних больше. Примерно такие же соотношения были и в XIX в.

Поэтому в Южной Сибири намного выше плотность населения (особенно если учесть и пришлых жителей), больше поселений. Для Севера же характерна крайне низкая плотность населения (1 чел. на 15—25 и более кв. км), влияние антропогенного фактора на природу здесь ослаблено. Это позволяло иметь большие площади оленьих пастбищ, охотничьих и рыболовных угодий, в том числе и резервных.

Хозяйственные занятия народов Севера полностью связаны с природной средой. Это охота, рыболовство, оленеводство, морской зверобойный промысел, собирательство. Но в зависимости от природных условий каждая из этих отраслей имела различный удельный вес в общем хозяйственном комплексе, чаще всего в нем преобладали одна или две отрасли, что наложило отпечаток на культуру каждого народа. Хотя у всех народов Севера хозяйство было комплексным, у них выделено четыре основных хозяйственно-культурных типа (ХКТ): 1) арктические охотники на морского зверя (эскимосы, береговые чукчи и коряки, алеуты); 2) оленеводы тундры и лесотундры (ненцы, энцы, нганасаны, долганы, чукчи, коряки, эвены, северные группы хантов, манси, якутов, эвенков); 3) оседлые рыболовы бассейнов крупных рек — Оби, Енисея, Лены, Амура (ханты, манси, южные селькупы, кеты, ульчи, нанайцы, нивхи, ительмены, часть коряков); 4) охотники и оленеводы тайги (эвенки, эвены, долганы, тофалары, лесные ненцы, северные селькупы, оленные кеты, юкагиры, отдельные группы хантов и манси). У народов Сибири выделен еще один, пятый ХКТ — скотоводы и земледельцы (якуты, алтайцы, хакасы, тувинцы, буряты, сибирские татары)⁷. Существуют и промежуточные варианты ХКТ. Так, можно выделить ХКТ пеших и оленьих охотников и рыболовов тайги и лесотундры с равным значением в хозяйстве охоты и рыболовства и ХКТ с преимущественной ролью охоты (группы хантов, манси⁸, южных селькупов, шорцы, удэгейцы, негидальцы, орочи и др.); алеуты, например, занимались не только морским зверобойным промыслом, но и охотой. У оленеводов тундры была развита также и охота, у охотников и рыболовов тайги (ханты, кеты, селькупы, ороки) было развито оленеводство.

А. В. Головнев на основе систематизации хозяйственных комплексов в соответствии с характеристиками отраслей хозяйства (по особенностям приемов охоты, рыболовства, оленеводства и пр. он выделяет по четыре типа рыболовства и охоты и восемь типов оленеводства) только для народов Западной Сибири определяет наличие девяти различных ХКТ⁹. Так, например, ХКТ оленеводов тундры и лесотундры он делит на четыре ХКТ, в которых различаются типы оленеводства — тундровый крупнотабунный с прибрежнотундровым вариантом и арктическим подтипом и лесотундровый. Такая вариативность в ХКТ хорошо иллюстрирует высокую степень адаптации народов Севера к большому разнообразию природных условий и ресурсов.

Со временем ХКТ у некоторых народов менялся: так, нганасаны, ненцы и юкагиры еще в XVIII—XIX вв. охотились на дикого оленя, т. е. относились к особому типу арктических охотников, ненцы занимались еще и морским зверобойным промыслом, раньше им занимались и нивхи.

К той или иной хозяйственной деятельности каждого народа были приспособлены вся его культура, знания, навыки и обычаи. Ярким примером этого является народный календарь. В календарях народов Севера и Сибири наблюдается единство: все они подчинены хозяйственному циклу.

В условиях определенной ограниченности астрономических знаний все календари, как правило, лунные, т. е. основаны на самом очевидном и легком для подсчета времени — фазах луны. Впрочем, эта особенность характерна для многих (если не всех) народов. Даже месяц обозначается словом «луна», «месяц»: *этнос* (манси), *иры* (ненцы), *кичеда* (нганасаны), *бега* (эвенки), *бе биа* (народы Амура) и др. Неслучайно до XX в. в календарях некоторых

народов (эвенки, селькупы, ханты, негидальцы и др.) прослеживаются следы 13 месяцев¹⁰.

Тесная связь народного календаря с хозяйственными занятиями и природой отражена и в делении года либо на две части — теплую и холодную (нганасаны, ханты, эвенки, негидальцы, якуты, тувинцы), либо на четыре сезона — весна, лето, осень, зима (ханты, манси, эвенки, нанайцы, ительмены и др.). Начало года — весной или осенью — также отражает связь народного календаря с хозяйственным циклом и природой (осень, весна).

Названия месяцев как нельзя более точно отражают утилитарное, хозяйственное значение календаря народов Севера и Сибири. Наименования месяцев в большинстве случаев связаны либо с фенологическими явлениями (самый большой мороз, ледостав, распускание цветов, прилет орла, гуси-утки прилетают и т. п.), либо с хозяйственными занятиями: охотой (месяц охоты на пушных зверей, охоты на дикого оленя, белкования и др.), рыболовством (рыба идет, рыба мечет икру, запоры ставят, неводы и др.), оленеводством (отел оленей, гон оленей, первых телят, снятие оленьих шкур на малицу и др.), морским зверобойным промыслом (время охоты на молодых тюленей и др.), собирательством (ягоду собирать, копают корень сараны, время добывания корней, из деревьев добывают сок), земледелием у народов Южной Сибири (посев, жатва, хлеб полоть, хлеб молотить и др.), скотоводством (сено косить, конские скачки).

У эвенов названия четырех сезонов года отражали также и их кочевой образ жизни: зимовка (зимняя стоянка), поздневесновка (поздняя весенняя стоянка), летовка (летняя длительная стоянка); осеневка (раннеосенняя длительная стоянка).

Подобная тесная связь народного календаря с сезонами года, климатическими, фенологическими явлениями, хозяйственными занятиями обеспечивала четкий ритм жизни и занятий населения. Сходство, наблюдаемое в значениях названий месяцев у самых разных народов Севера и Сибири (линька птиц, наст, морозы, короткий день, обдиране бересты, листопад, ледоход, зеленение листвы и др.), свидетельствует о тесной связи народа с окружающей природной средой, сходной в ряде регионов обитания народов Севера и Сибири.

Адаптивную роль играют зрительное, почти фотографическое восприятие местности, умение ориентироваться, читать следы людей, зверей и птиц, знание анатомии, характера и повадок животных, примет, связанных с переменной погоды, владение навыками народной медицины¹¹.

Хозяйственные занятия во всем комплексе, их полная приспособленность к окружающей среде определяли образ жизни народов Севера — кочевой, полукочевой (бродячий), полуоседлый*, оседлый. Например, бродячий образ жизни звенков как форма культурной адаптации к условиям природной среды и обитания, выработанная в течение жизни многих поколений, ярко, на многочисленных примерах показана в книге М. Г. Турова¹².

Образ жизни в свою очередь определял типы жилища, одежды, транспортных средств. Рассмотрим этот аспект проблемы на примере поселения и жилища народов Севера и Сибири. Типы поселения и планировка усадьбы зависят, с одной стороны, от образа жизни народа, с другой — от свойственного ему ХКТ.

У народов как Севера, так и Сибири в целом, отличающихся многообразием ХКТ, можно выделить четыре основных категории поселений: 1) кочевые стойбища оленеводов с переносными жилищами и кочевья скотоводов; 2) сочетание сезонных (летних, осенних, весенних и зимних) и временных селений у полукочевых охотников-олeneводов и рыболовов; 3) постоянные зимние селения

* Полукочевой образ жизни в отличие от полуоседлого характеризуется большей подвижностью и чаще всего отсутствием постоянных поселений, наличием лишь сезонных и временных стоянок. Он был свойствен кетам и многим группам эвенов.

в сочетании с летними или сезонными и временными у полуседлых рыбаков и охотников; 4) постоянные селения оседлых рыболовов, морских зверобоев и земледельцев¹³.

Планировка поселений и усадеб в тундре, лесотундре и тайге, как правило, разбросанная, дома расположены на значительном расстоянии друг от друга. Рыболовные и охотничьи угодья, ягодники находятся часто около самого селения. Старики, женщины и дети имели возможность ловить рыбу, ставить ловушки на зверя, собирать ягоды, не уходя далеко от дома. Это облегчало домашний труд, выпас оленей, занятия традиционным хозяйством. Вокруг дома располагались хозяйственные постройки — амбары, навесы, сараи, сушильни, копильни, вешала, хлебные печи, уличные кухни, олени сараи с дымокурами, домики для собак, хлева для скота, бани, культовые сооружения. Размер территории усадьбы не фиксировался, он определялся числом хозяйственных построек и иных строений.

Селения удачно вписывались в окружающий пейзаж, места для них выбирались тщательно, всегда у воды, на возвышенных местах, среди зелени. Непременным условием проживания было поддержание чистоты. Мусор, ненужные вещи относили в лес, аккуратно укладывали или вешали на деревья (например, старую одежду, детские люльки). У манси даже существовало представление-поверье о том, что из брошенных где попало вещей возникает злое существо *паульерут*, которое пожирает людей¹⁴.

Различные сочетания типов поселений у разных народов Севера позволяют проследить, как проявляются этнические особенности в адаптации этноса в определенных географических и социальных условиях. Это можно проиллюстрировать на примере жилища.

Жилище народов Севера и Сибири весьма многообразно по типам. Нам удалось выделить не менее 80 различных типов жилищ¹⁵. Большая часть их — аборигенного происхождения и возникла не случайно, а обусловлена рядом экологических факторов, в том числе строительными материалами, имеющимися в каждом регионе.

Материалом для строительства жилища в зависимости от природных условий служит дерево (бревна, половинки бревен, обтесанные и необтесанные доски, столбы, жерди, прутья, колотые плахи, ветви, кости морских животных, олени шкуры, войлок, глина, мох, солома, трава, рыба, кожа, в крайне редких случаях — камень). Каркас * покрывают либо берестяными покрывками, либо покрывками, сшитыми из оленьих шкур или шкур морских животных, войлоком, реже — брезентом, тканью, рыбой кожей. Сверху подземные и некоторые наземные жилища засыпают землей, обкладывают дерном, камнями. Нередки земляные крыши у срубных домов. В ряде случаев стены жилищ обмазываются глиной (обычно — плетенные из прутьев, но иногда — и из бревен, досок, плах). Поэтому естественно, что мы не встретим в тундровой и северотаяжной зоне глинобитных домов, или жилищ, крытых войлоком, это особенность южных регионов. Нигде, кроме тундры, морского арктического побережья нет жилищ с каркасом из костей и черепов моржей и китов, а также крытых шкурами морских животных. В тундре же, как правило, почти нет жилищ, крытых корой деревьев (березовой, лиственничной). Зато их много в таяжной зоне. В то же время в тундре за неимением дерева чаще используется камень. Для жилищ тайги характерны многообразные по форме жилища из дерева, ветвей, прутьев, коры. В лесостепных районах для покрытия каркаса дома чаще употребляются сухая трава, сено, солома. Полотнищами из рыбьей кожи наземные постройки покрывали только на Амуре, где водится немало крупной рыбы с пригодной для выделки кожей.

Точно так же дифференцировано по регионам использование различных материалов для окон вместо стекла: так, зимой почти всюду стекло заменяли

* Каркас — остов, или основа сооружения (из столбов, жердей), на котором крепится покрытие.

льдины, а летом вместо него рыболовы (ханты, манси, селькупы) использовали рыбы пузыри или рыбью кожу (налимью, стерляжью); те, кто занимался охотой (ительмены, например) — кишки медведя; морские зверобои — кишки сивуча; ханты и манси, владельцы оленей — брюшину оленя, владельцы скота (сибирские татары, ительмены) — брюшину барана, коровы, кишки лошади. Якуты использовали сетки из конских волос, якуты и ительмены — еще и слюду.

Большая вариативность использования материалов для одной и той же цели и поразительное сходство элементов культуры свидетельствуют о большой степени адаптированности человека к окружающей его среде.

Неслучайно также, что почти повсеместно древнее стационарное зимнее жилище было подземным: лишь такое жилище могло быть достаточно теплым, особенно на ранних стадиях цивилизации в условиях суровой природы Севера. Некоторые его конструктивные детали также сложились неслучайно. Так, большинство стационарных подземных жилищ народов Севера и Сибири были каркасной конструкции, при этом каркас сооружался из наклонных (реже вертикальных) столбов в виде простой или усеченной пирамиды в зависимости от того, как были соединены вершины опорных столбов — друг с другом или при помощи рамы. Такие постройки были известны саамам, ненцам, уграм, кетам, селькупам, эвенкам, эвенам, юкагирам, долганам, якутам, чукчам, корякам, эскимосам, нивхам, айнам, ульчам, ительменам, алеутам, вероятно, также алтайцам и шорцам. Это *вежа* саамов, *голомо* звенков и якутов, *балаган* якутов, земляные дома угров, кетов¹⁶. Указанная конструкция, разумеется, наиболее простая, она легче для освоения, чем строительство из горизонтально положенных бревен, жердей и тем более досок, когда орудия труда еще довольно примитивны (неслучайно здесь и срубная техника развилась в основном с приходом в Сибирь русского населения).

Наконец, наличие у подобных жилищ многих народов (хантов, селькупов, ительменов, коряков, нивхов) двух входов — нижнего, в виде коридора, и верхнего, через дымовое отверстие, также говорит о большой степени приспособляемости населения к жизни в условиях суровой снежной зимы с метелями, когда жилище заносило снегом до самой крыши.

Эти близкие для многих народов Сибири типы жилища, их элементы и детали, распространенные порой на огромных территориях, вырабатывались тысячелетиями в тесной зависимости от местных условий. Там, где эти условия и типы хозяйствования были близки, мы наблюдаем сходство и в ряде других элементов культуры.

Еще один пример, подтверждающий эту мысль, — распространение почти по всей Сибири (таежно-лесостепной ее части) такого типа очага как *чувал*. Это открытый очаг, своего рода камин, остов его сооружался из жердей и прутьев, обмазывался глиной и землей, смешанной с травой. Он удобен как средство и отопления, и освещения, и приготовления пищи. Ввиду такой универсальности чувал и распространился от Урала до Якутии, от Полярного круга до Алтая у самых разных народов — хантов, манси, селькупов, кетов, сибирских и чулымских татар, эвенков, долган, якутов, алтайцев, шорцев, айнов (известен он был также и у башкир)¹⁷.

По всей видимости, еще до появления на Севере срубной техники, распространилась т. н. пазовая техника¹⁸ сооружения дома из горизонтально положенных бревен, врезанных в вертикальные угловые столбы.

Сруб, техника строительства которого чаще всего заимствовалась у русского населения, также претерпел немало изменений в местных условиях. В силу неразвитости здесь строительной техники, отсутствия орудий труда высокого качества и подчас хорошего леса это довольно примитивная постройка — низкий (ниже человеческого роста) сруб, без фундамента, нередко без потолка, с земляным, иногда даже чуть углубленным полом, часто с крышей, крытой берестой, дерном, засыпанной землей, с маленькими окнами, низкой дверью. Эти особен-

ности, во-первых, облегчали строительство, во-вторых, обеспечивали максимум тепла в доме.

В то же время буряты, тувинцы, якуты, алтайцы, хакасы, традиционное жилище которых было круглым в основании (*юрта, ураса, чум*), переходя к использованию новых материалов, строили многоугольные (6—8-ми угольные) срубы, сохраняя тенденцию к округлому плану дома. Вероятно, эта же особенность свойственна и восьмиугольному подземному дому коряков.

Только на юге Дальнего Востока (р. Амур, Сахалин, Маньчжурия) были известны оригинальные постройки с кановым * отоплением. Однако, как выявили советские этнографы, сходство амурских построек с маньчжурскими ограничивалось в основном устройством канов ¹⁹. В остальном это были дома, приспособленные к данной природной среде и хозяйственной деятельности аборигенов, отражающие историю народа, его культуру. Об этом говорят разные детали: отсутствие двора, резные украшения дома, иное устройство окон, наличие таких конструктивных особенностей как специальное вентиляционное отверстие (реликт более древнего жилища) и помосты-настилы внутри дома для медведя ** и кормления собак.

Интересно также отметить специфику домов из досок, которые стали строить на Севере в XIX в. Сами народы Севера не умели тогда делать доски, у них не было для этого приспособлений (встречаются лишь колотые плахи). Но на Север Сибири северным путем, по морям Ледовитого океана приходили суда с баржами, на которых привозили грузы. Чтобы не вести обратно пустые баржи, их оставляли на берегах рек (например, Оби). Население использовало их для строительства домов. Однако дом, сооруженный из досок методом срубной техники, не очень устойчив. Поэтому местные строители стали скреплять доски стен и фронтона жердями снаружи и изнутри, соединяя их друг с другом специальными креплениями в замок ²⁰.

Многообразие форм жилища обусловлено их конструкцией, имеющимися строительными материалами, историей формирования народов. Например, у рыболовов Оби, Енисея, Амура в одинаковой степени много типов сезонных и временных построек. Это и конический чум, и полусферические, сферические, в форме рассеченного цилиндра, прямоугольные постройки с односкатной, двускатной, округло-двускатной, конической крышей. Иначе и быть не могло: частота переездов с промысла на промысел, разнообразие природных условий и строительных материалов, этнические особенности народов не могли не привести к такому разнообразию народного зодчества.

Несмотря на то, что в многообразных жилищах народов Севера и Сибири немало общих черт, тем не менее даже в рамках одного и того же типа жилища могут быть различия, вызываемые экологической средой.

Так, например, в зависимости от особенностей хозяйства и образа жизни населения один и тот же тип жилища может быть стационарным или переносным, постоянным, сезонным или временным. Таков чум народов Севера и Сибири — коническое жилище из жердей, крытое оленьими шкурами зимой или берестяными покрывками летом. У оленеводов это постоянное и переносное жилище — жерди его остова и покрывки из оленьих шкур или бересты при перекочевках со стадами оленей перевозятся на специальных нартах. У рыболовов и охотников чум может быть как стационарным (когда его остов не переносится с места на место), так и сезонным или временным.

Характер чума — стационарного или переносного — в значительной мере отражается на его конструктивных деталях. В переносном чуме все его части (шесть, покрывки, утварь) максимально облегчены, их число строго определено (25—40 шестов в зависимости от размеров чума, 4 покрывки, 4—6 досок для пола, несколько циновок и оленьих шкур для спанья, железный лист для

* Каны — полые нары с дымоходами в них, по которым от печи или печей шел теплый воздух, отапливающий помещение.

** Его вводили в дом во время специальных празднеств.

очага, очажное устройство — крюк и т. п.). Их форма отшлифована веками. Раз и навсегда определен порядок установки чума: сначала выбирают место для центрального очага — кладут железный лист, затем — доски пола, циновки, лишь потом ставят основные опорные шесты чума. После этого устанавливают специальное очажное устройство, и лишь затем ставят остальные жерди чума и натягивают на него покрывки²¹.

Не случайно чум, чукотская *яранга*, эвенское жилище *чорама-дио* в тундре и юрта в степях — переносные типы жилища. Во-первых, это связано с кочеванием, во-вторых, с дефицитом дерева, из-за чего даже каркас жилища приходится перевозить с места на место.

Интересно также, что особая форма чума (конус с пологими стенками), эвенского жилища чорама-дио, чукотско-эскимосской и корякской яранги и кочевой войлочной юрты бурят и тувинцев (низ — в форме цилиндра, верх — сферический или конусообразный) характерна в основном для открытых безлесных тундровых и степных пространств, где господствуют ветры. Обтекаемая форма чума, яранги, чорама-дио и юрты обеспечивает их устойчивость, с пологих стенок стекает дождь и соскальзывает снег²².

Заметим, что без ответа остался вопрос о причинах сходства цилиндрико-конической формы жилищ столь разных и удаленных друг от друга народов как буряты, тувинцы, чукчи, коряки, эскимосы и эвены.

Этнические черты в близких по типу постройках встречаются постоянно. Приведем несколько примеров. Так, по способу соединения основных опорных шестов чума и крепления очажного устройства различается пять типов чума — самодийский, кетский, тунгусский, тюркский и тувинский²³. В двускатных постройках угров, эвенков, народов Амура немало отличительных конструктивных деталей. Этнические различия есть и в конструкции подземных жилищ из наклонных (или вертикальных) столбов.

Такие примеры можно было бы продолжить. Они свидетельствуют о большой целесообразности и экологической обусловленности народной архитектуры, дающей возможность выжить в экстремальных условиях.

Такое же назначение у народов Севера имеют двуслойная одежда и обувь из меха, чаще всего — оленя. Олений волос обладает особыми свойствами, благодаря которым одежда и обувь из оленьего меха не только очень теплые, но и гигроскопичные, легкие, быстро высыхают. У большинства оленеводческих народов Севера и одежда, и обувь двуслойные, либо состоящие из двух частей, одна из которых надевается мехом вовнутрь, другая — мехом наружу²⁴. У ненецких, хантыйских, мансийских женщин это двуслойная распашная шуба с «верхом» и «низом» из оленьего меха. У хантов и манси встречались меховые шубы, подбитые шкурами птиц, у некоторых верх шубы был из беличьих шкур. Из двух частей — *малицы*, сшитой мехом вовнутрь, и надеваемого поверх нее *сокуя*, или *совика*, сшитого мехом наружу, состоит глухая зимняя одежда мужчин — ненцев, хантов, манси, селькупов, части энцев. Двуслойной была глухая мужская одежда нганасан (*лу*), верх — мехом наружу, — низ, подклад — мехом вовнутрь. В дорогу поверх нее надевали еще и сокуй. Женщины носили ровдужный комбинезон, на который зимой надевали еще и меховой, а сверху — распашную одежду типа мужского лу. Поверх меховой распашной *парки* долганы носили глухой совик мехом наружу. Долганы — две шубы — песцовую или заячью, а сверху нее — оленью. У чукчей, части юкагиров, коряков, эскимосов, ительменов мужчины надевали две рубахи, одна мехом внутрь, другая — наружу. Женщины-чукчанки носили меховой комбинезон летом одинарный, зимой — двойной. У коряков женщины поверх мехового комбинезона носили меховую рубашку. Двуслойную одежду надевали на голое тело, ее чаще всего делали с пришитым капюшоном и рукавицами, что обеспечивало дополнительное тепло, долго сохранявшееся в дороге. *Натазники* (либо натазники и штаны) также нередко были двойные меховые (чукчи, эскимосы) или ровдужные и меховые (нганасаны). Обувь у этих народов также была двуслойной и состояла из мехо-

вых сапог (мехом наружу) и меховых чулок (мехом вовнутрь). Неслучайно, очевидно, зимние головные уборы у народов Сибири чаще всего представлены либо капюшоном, либо капором: пожалуй, это наиболее простая, целесообразная и подходящая для суровой зимы форма. Как установлено исследователями, первоначально капор кроился из одной шкурки, нередко с головы оленя²⁵. В такой одежде и обуви можно было часами ехать на оленях даже в ветреную погоду, более того — ночевать в вырытой в снегу яме, если непогода заставляла в пути.

В то же время примечательно, что мужская одежда нганасан короче женской, так как она более приспособлена к пешей охоте, которой нганасаны еще недавно занимались. Если же рассматривать одежду охотников — хантов, манси, селькупов, кетов, эвенков, эвенов, юкагиров, — то окажется, что вся она распахная и однослойная, более короткая, т. е. приспособленная для пешей охоты на лыжах. У хантов это — *колек* (р. Вах), у кетов — *бесем*, у селькупов — *парка*, у эвенков, эвенов — *кафтан* с несходящимися полами и нагрудником, у манси — *лузан* (распахной)²⁶.

Тесную связь адаптивных свойств обуви народов Севера с географическими, хозяйственными и этническими факторами показала в своем блестящем исследовании Г. М. Василевич²⁷. У арктического населения морских побережий, тундры и лесотундры обувь двойная, теплая, высокая и широкая в голенищах, у таежных охотников — более легкая, обтягивающая ногу, у жителей болотистой местности из ровдуги — легкая и гибкая, быстро просыхающая, для переходов по камням горных рек — с нескользжащей меховой подошвой. В болотистой местности Сибири народы Севера (ханты, манси) подкладывали в ровдужную летнюю обувь сухую траву. Если обувь намокала, траву меняли, а обувь быстро высыхала. Стельки из сухой травы, положенные в зимнюю обувь, играли роль теплых портянок (ненцы, ханты, селькупы, кеты). Эвены протыкали отверстие в подошве летней обуви для стока воды во время ходьбы. Загнутый носок обуви характерен для обуви охотников горных районов (чтобы не соскакивала лыжа), а также для скотоводов, проводящих много времени в седле. Для верховой езды приспособлена обувь с косым срезом голенища.

Изучение народной культуры с точки зрения ее адаптивных свойств помогает и в этногенетических исследованиях. Например, косой срез голенища в меховой обуви ненцев (не занимавшихся верховой ездой), характерный для обуви кочевников, свидетельствует о приходе самодийцев в тундру с юга и их генетической связи с кочевниками-скотоводами²⁸.

В то же время на процессе адаптации сказываются иноэтничные влияния. Народы заимствуют друг у друга наиболее рациональные, приспособленные к окружающей среде формы культуры, особенно материальной. Неслучайно широко распространились по всему северу Западной и Средней Сибири глухая двойная одежда и обувь самодийского типа²⁹. Подобные заимствования происходят чаще всего в периоды изменения хозяйственного комплекса: с переходом к пушной охоте под влиянием ясачной политики царского правительства народы Сибири почти повсеместно перешли к использованию ружья вместо лука со стрелами.

При внимательном рассмотрении закономерной оказывается система питания народов Севера. Так, у оленеводов преобладает мясная пища, у рыболовов — рыбная, в то время как у скотоводов юга Сибири — мясная и молочная. Эвенки-охотники, используя оленей как средство транспорта, мясо диких оленей предпочитали мясу домашних. Для оленеводов — ненцев, хантов, манси, чукчей, коряков, напротив, излюбленным было мясо домашних оленей.

Отметим несколько характерных адаптивных особенностей пищи народов Севера. Во-первых, это распространенное почти у всех сыроедение³⁰ (и мяса, и рыбы), имевшее огромное значение для выживания, так как оно обеспечивало поступление максимального количества витаминов, кроме того, облегчало

приготовление пищи (ее не надо было предварительно подвергать тепловой обработке) и обеспечивало ее свежесть.

Мясо и рыбу варили, как правило, мало, без приправ (рыбу предварительно не мыли), чтобы сохранить витамины и натуральный вкус. Бульон пили редко, предпочитая более калорийное мясо. Характерно, что у оленеводов, употребляющих вареное или сырое оленьё мясо, мало способов его приготовления. Гораздо больше их у охотников, использующих в пищу мясо различных животных, а также дичь, которые готовят по-разному: варят, жарят, сушат, вялят, коптят, едят с ягодами и т. д. Кроме бродячих эвенков-охотников ни у кого не имело столь большое значение в пищевом рационе вяленое или сушеное оленьё мясо или мясной порошок из него, которые удобны в походной жизни; эвенки-охотники доили оленей³¹. Еще больше различных способов приготовления рыбы у рыболовецких народов. По-разному они готовили и запасали впрок различные сорта рыб и их части — головы, спинки, икру, рыбий жир и др. Многообразие рыбных блюд и способов заготовки рыбы впрок особенно характерно для «рыбоядцев» в прошлом — хантов, а также для народов бассейна Амура³².

Следует отметить, что рыболовы варили уху без приправ, только из рыбы. Если рыбу и пили бульон отдельно. Последнее вызвано тем, что рыба, особенно речная, очень костлява и есть ее вместе с хлебом, крупой, картофелем опасно.

Разнообразие средств передвижения (нарт, лыж, лодок) у народов Сибири и Севера³³, обусловленное географическими условиями и хозяйственными занятиями населения, также говорит о высокой степени адаптированности к среде обитания.

История развития упряжного собаководства многократно подтверждает это положение: от появления бескопых нартов и волокуш — к ручным охотничьим нартам, впряганию в них собаки, развитию собачьих упряжных нартов сначала в Западной Сибири, а затем (через старожильческое русское население) в Восточной Сибири и наконец — к развитию позднее на этой основе оленьих нартов³⁴ (у манси оленья нарта называется *амп сун* — собачья нарта³⁵).

Скользкие и ступательные, подшитые и неподшитые лыжи (подволоки и голыцы) также дают основание для выводов об адаптивности народов Севера³⁶. Если скользкие лыжи известны на всем Севере и в Сибири, то ступательные (лапки, ракетки) — только на Северо-Востоке нашей страны, где неровная, кочкообразная поверхность. У коряков такие лыжи даже имели шипы — для подъема в гору.

Подшитые лыжи, воспринятые русскими у народов Сибири, — великолепное изобретение. Они подшиваются (подклеиваются, подбиваются) *камусом* (мехом с ноги животного — прочным и гладким) оленя — у оленеводов, лошади — у коневодов (якутов, алтайцев, шорцев), тюленя — у морских зверобоев (ительменов, нивхов, ороков), изюбра, козы, марала, лося — у охотников (орочей, удгейцев, шорцев, алтайцев, тувинцев, нанайцев, тофаларов), коровы — у животноводов (алтайцев, хакасов). Но у всех камус обеспечивает быстроту, легкость и бесшумность скольжения. В то же время благодаря направленности ворса в одну сторону камус не позволяет лыжам скользить назад. Чтобы лыжи не разъезжались в стороны, их подшивают отдельными кусками камуса, иногда от разных животных.

При этом самые легкие, тонкие и короткие лыжи характерны для бродячих охотников-эвенков. Остроумно применение бересты для ступательной площадки лыж: она придает прочность лыже и оберегает ее и обувь от обледенения. А у манси для защиты ноги от снега используется специальный мешок, крепящийся к лыже.

Даже лыжные палки-посохи несут двойную-тройную функциональную нагрузку: на них не только опираются (на одном конце палки есть кольцо), но и копают ими снег, с их помощью поднимаются в гору, ими выпугивают и снимают с дерева белку (с помощью лопатки или крюка на конце посоха).

Разные типы лодок распространялись в определенных географических усло-

виях: деревянные составные и долбленые — в таежной зоне, кожаные — килевидные — в тундровой, у морских зверобоев. У хантов и манси в лесной зоне, где есть толстые деревья, изготовлялись долбленые лодки из одного ствола (*облас*), а в лесотундровой зоне, где деревьев мало и они тонкие, — лодки, с выдолбленной основной частью, к которой пришивались доски бортов (*калданка*).

Любопытно, что каркасная берестяная лодка характерна для таежного тунгусо-маньчжурского населения³⁷. У обских угров, селькупов была очень развита техника изготовления утвари и посуды из бересты. О берестяных лодках известно крайне мало³⁸. Возможно, здесь опять-таки большую роль сыграл очень подвижный образ жизни тунгусов, для которых весьма важно было максимально облегчить все предметы материальной культуры, в том числе и транспортные средства, чтобы их можно было переносить на плече по суше. Для них, как и для оленеводов (ненцев, например), тоже характерна максимальная облегченность и приспособленность утвари, жилища для перекочевок (сборный чум, спальные меховые мешки, кстати характерные только для таких странников, как эвенки, выюки и выючные сумки и т. п.).

Народы Севера Западной Сибири — ханты, манси, селькупы и кеты — живут в сходных географических условиях (таежная зона, бассейны больших рек — Обь и Енисей с притоками) и имеют близкие ХКТ. В их хозяйстве, хотя и в разном соотношении сочетаются охота, рыболовство и оленеводство. Часть хантов и селькупов живет на большой и рыбной реке Оби; в их хозяйстве рыболовство занимает основное место, охота дополняет его. То же относится к населению, живущему в низовьях притоков Оби (хантам, манси, селькупам). Жители среднего и верхнего течений притоков Оби и Енисея (ханты, манси, селькупы, кеты) занимаются охотой и рыболовством примерно в равной степени, часть их использует оленей как транспортное средство. Наконец, жители верховий обских и иртышских притоков в большей степени занимаются охотой, разводят оленей; рыболовство здесь — вспомогательная отрасль хозяйства. Однако ни охота, ни оленеводство не дают им полного обеспечения продуктами питания, так как охота в значительной степени направлена на добычу пушнины, а олени стада в условиях тайги не могут быть очень большими и служат в основном средством транспорта. Поэтому часть населения вынуждена спускаться на реки Обь, Енисей и в низовья их притоков для ловли рыбы. Это обусловило изобретение такого способа передвижения и передвижного жилища как крытая лодка-илимка, или *каюк*, кетов, хантов, манси, селькупов³⁹. Считается, что принцип ее устройства заимствован у русского населения (русские чиновники, священники, купцы ездили в селения хантов и манси на нартах и лодках, устраивая на них крытый верх или каюты). Но это утверждение не бесспорно. Устройство и применение таких лодок рыбаками Западной Сибири — один из ярких примеров адаптации населения к местным географическим и климатическим условиям, а также типу хозяйства.

Лодки-илимки, или *каюки* обычно плоскодонные, с днищем из нескольких досок, а не долбленые, как нередко у угров, кетов и селькупов, с острым носом и тупой кормой, большие (от 10—12 до 15 м длиной, 2—3 м шириной, с высотой борта 60—80 см), грузоподъемностью более 4 т. Каюта длиной 6—7 м занимала до двух третей лодки (исключая переднюю, носовую ее часть и корму). Остов ее составлял каркас из переплетенных прутьев в форме рассеченного вдоль цилиндра; сверху его покрывали полотнощами из бересты. Вход в каюту мог быть открытым, либо завешенным куском бересты. Каюты строили из досок, в этом случае со стороны носа устраивали вход с дверью. На бортах лодки иногда делали поручни, на крышу каюты настилали доски и получалась палуба. Когда не было ветра, лодку вели на веслах или бечевой, на лямках, с помощью собак, на мелководье оттапливались шестами. В ветреную погоду шли на парусах. Для этого на крыше каюты ставили мачту 7—8 м высотой, парус шили из бересты или ткани. Мачту украшали вымпелом, трезубцем или флюгером (*флюгарка*).

В лодках с каютами ездили на дальние рыболовные угодья, во время плава-

ния спали в них семьями. Кетские семьи жили в них в течение всего сезона ловли рыбы. На таких лодках перевозили также различные грузы (соленую и сушеную рыбу, купленные в магазине продукты питания — муку, соль, хлеб и пр.). У кетов каюта на лодке делилась на две части: передняя — для людей, задняя — для груза. Подобные лодки с каютами были распространены у северных и восточных хантов (С. Сосьва, Казым, Юган, Вах), тазовско-туруханских и нарымских селькупов, подкаменно-тунгусских и елогуйских кетов.

В типах летних селений и жилищ рыбаков Западной Сибири и бассейна Амура много общего (например, каркасные постройки из жердей и коры — односкатные, двускатные, полусферические, прямоугольные с разной формой покрытия). Известны были на Амуре и лодки с покрытием⁴⁰, но они не были столь широко распространены, как в Западной Сибири, и были средством передвижения, а не формой плавучего дома, что, по-видимому, объяснялось различными факторами. Важнейшие из них: 1) географические (в основном коренное население живет на берегах Амура, а не на мелких его притоках); 2) экологические (здесь больше рыбы, нежели в притоках Оби, Енисея, нет необходимости ездить за ней далеко); 3) глубокая традиция оседлой жизни; 4) возможно, не было иноэтнического влияния, как в Западной Сибири (если илимка и каюк действительно возникли под влиянием русских).

В кетской илимке интересно сочетание некоторых конструктивных деталей, свойственных как жилищу — устройство сводчатого остова каюты из гнутых прутьев, как в прутьаном чуме *тун, ус* (дуга каркаса такого жилища и каюты илимки называется одинаково — *тун*), так и ездовой нарте (наддверная дощечка каюты илимки по форме сходна с задней спинкой грузовых женских нарт). В то же время железный стержень флюгарки нередко сохранял форму шаманского жезла (иногда он использовался для флюгера; его называли *сенда укс* — палка шамана). У каждого рода елогуйских кетов были свои отличительные знаки на флюгарках. У юганских хантов каждая семья или группа семей с одной фамилией также имели свои фигуры на флюгерах.

Таким образом, на примере крытой лодки-илимки видим, как происходит адаптация человека к определенным условиям жизни, при этом действуют такие факторы, как географические, климатические условия, тип хозяйства, образ жизни, этнические традиции, иноэтническое влияние.

В тесной связи с адаптацией человека в экстремальных северных условиях происходило формирование мировоззрения, социальной структуры, обычаев, нравов и в целом всего комплекса духовной культуры народов Севера.

В суровых условиях Севера была необходима взаимопомощь. На принципах взаимопомощи основаны многие этические нормы, правила и обычаи. Так, в охотничьих избушках всегда оставляли запас сухих дров, спички, продукты. Человек, застигнутый непогодой, всегда знал, где расположена избушка и мог воспользоваться ею и ее запасами.

Добытой рыбой, мясом лося, оленя, морских животных всегда делились друг с другом. У чукчей и эскимосов добытого кита разделявали и ели всем селением. У хантов, манси и селькупов, кетов рыбак всегда выделял часть улова одиноким и престарелым людям.

Оригинален обычай *нимат* эвенков, тувинцев, тофаларов⁴¹: охотник обязан отдать свою добычу, не участвуя в ее дележе, всем обитателям стойбища, независимо от кровного или родового родства. Формой коллективного поедания добытого зверя были как жертвоприношения, так и различные праздники — медвежий, в честь кита, моржа, забоя оленей, голов, рогов и др.

Мировоззрение, религия, обряды, праздники, практика шаманов имели огромное адаптирующее значение для народов Севера.

Шаманы лечили болезни, предсказывали результаты промыслов, совершая обряды и камлания, общались с духами и сообщали людям их волю, находили пропавшие вещи, гадали по разным поводам. Все это способствовало психологической стабильности, уверенности в завтрашнем дне⁴².

Такую же роль играли и праздники, которые, будучи календарными, определяли ритм жизни. Основные праздники приходились на весну и осень — периоды, наиболее важные для промысла. Они должны были обеспечить успех в охоте и рыболовстве в течение всего года ⁴³.

Адаптивное значение праздников и обрядов (семейных и общественных) особенно подчеркивается их многофункциональностью ⁴⁴. Они способствуют социальному сплочению коллектива, закрепляют социальный статус и престиж личности в обществе (социально-коммуникативная функция); создавая чувство равновесия в социальной среде, формируют ценностные ориентации и нравственные идеи, мораль людей (воспитательная функция); определяют нормы и стереотипы их поведения, регламентируют жизнь (регулятивно-этическая функция). Религиозно-магическая, или охранительная функция призвана обеспечить благополучие, здоровье, спокойствие людей, эмоционально-психологическая — самовыражение личности, коллективное сопереживание участников обряда, снятие стрессовых состояний и т. п.

Как особые заповедные резервные территории можно рассматривать т. н. священные места, места обитания духов. Здесь нельзя было рубить деревья, охотиться, рыбачить, собирать ягоды и т. п. У хантов, например, существовали даже предания, в которых рассказывалось о наказаниях, ниспосланных на людей за нарушение этих правил (так, в д. Вежакоры на р. Оби нам рассказали о хантыйской женщине, у которой опухла рука после того, как она обломала веточку на дереве, растущем на таком священном месте) ⁴⁵. Обряды, связанные с этими местами, способствовали психологической стабильности. Например, на реках Сыня и Куноват (притоки Нижней Оби) женщины посещают женские священные места (куда доступ мужчинам закрыт) не только во время праздников (весной — Вороний день, летом — Ильин день и т. п.), но и в будни, а также во время болезни, либо после плохого сна. В этом случае женщина приходит в рощу с ближайшими родственницами или знакомыми. Здесь совершается обряд молитвы, обращения к духам с определенными просьбами, жертвоприношения, коллективная трапеза, душевспасительные беседы ⁴⁶.

Погребальная обрядность, традиции которой складывались на протяжении веков и тысячелетий, связанная с представлениями народов Севера о мире, человеке, его жизни и смерти, душе, помогала людям переносить утрату близких, давая им утешение и надежду на загробную жизнь. Этой цели подчинены такие обычаи и обряды как постройка надмогильного сооружения, имитирующего дом (у хантов, манси, селькупов, эвенков, народов Амура и др.), укладывание в гроб, могилу и надмогильный домик вещей умершего, определенный срок траура. С одной стороны, эти обычаи помогали облегчить восприятие смерти, которая считалась началом жизни в загробном мире, с другой — ограничивали сроки оплакивания умерших.

Например, у северных хантов мы столкнулись с интересным явлением, когда по истечении срока траура (2—2,5 календарных года) запрещалось часто ходить на кладбище и оплакивать умершего (нельзя много плакать). И вообще у ряда народов Севера не положено сильно убиваться по умершему. Это мудрое народное правило, безусловно, давало возможность адаптироваться в сложных условиях после потери родственников ⁴⁷.

Обычай делать изображение умершего (его заместителя), хранить его определенный срок в доме на месте умершего, кормить его, давать имя умершего предка новорожденному, а также связанные с этим обряды и т. п. ⁴⁸ как бы продлевали пребывание умершего среди сородичей, что облегчало их горе.

Для большинства народов Севера их традиционное мировоззрение являлось не только духовным отражением различных пластов этнической культуры, но и своеобразным средством (механизмом) психологической адаптации к экстремальным социальным и климатическим условиям Крайнего Севера.

Число подобных примеров адаптивных свойств культуры народов Севера можно увеличить. Данную статью мы рассматриваем как постановку проблемы.

Как мы убедились, эта тема очень интересна и имеет не только теоретическое, но и практическое значение, особенно сейчас, в условиях изменяющейся экологической обстановки. Надеемся, что наша публикация будет способствовать дальнейшим исследованиям этого аспекта народной культуры.

Примечания

- ¹ Статья написана на основе выполненной в 1990 г. работы по научно-исследовательскому проекту «Адаптивная функция национальной культуры у народов Севера» в рамках программы «Человек, наука, общество: комплексные исследования».
- ² См. библиографию в книге *Крупника И. И.* «Арктическая этноэкология». М., 1989.
- ³ *Туен Т.* Культурная и этническая непрерывность коренных народов Севера: некоторые антропологические подходы // Сов. этнография. 1990. № 5.
- ⁴ Исключением являются работы *Крупника И. И.* «Арктическая этноэкология» и *Турова М. Г.* «Хозяйство эвенков таежной зоны Средней Сибири в конце XIX — начале XX в.» Иркутск., 1990.
- ⁵ *Хлобыстин Л. П.* О древнем населении Арктики // Кр. сообщ. Ин-та археол. АН СССР. 1973. С. 136; *Симченко Ю. Б.* Культура охотников на дикого оленя Северной Евразии. М., 1976; История Чукотки. М., 1989.
- ⁶ *Симченко Ю. Б.* Указ. раб.; *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке // Народы Сибири. (Тр. Ин-та этнографии АН СССР (ТИЭ). М., 1960. Т. 55).
- ⁷ *Левин М. Г.* К проблеме исторического соотношения хозяйственно-культурных типов Северной Азии // Кр. сообщ. Ин-та этнографии АН СССР (КСИЭ). М., 1947. Вып. 2; *Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области (к постановке вопроса) // Сов. этнография. 1955. № 4; Народы Сибири. М.; Л., 1956 (Серия «Народы мира. Этнографические очерки»); Очерки общей этнографии. Азиатская часть СССР. М. 1960. С. 296—300.
- ⁸ *Соколова З. П.* Обско-угорское жилище и его история // Дисс. ... к. и. н. М., 1957. С. 16—29.
- ⁹ См. об этом также: *Головнев А. В.* Историческая типология традиционных форм хозяйства у народов Северо-Западной Сибири (XVII—начало XX) // Автореф. дисс. ... к. и. н. М., 1986. С. 9—12; *его же.* Система хозяйства сибирских тундровых ненцев в конце XIX — начале XX в. // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986.
- ¹⁰ *Василевич Г. М.* Эвенки. Л., 1969. С. 42—53, 184—185; *Симченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П.* Календари народов Сибири // Календари народов мира. М., 1991; *Васильев В. И., Головнев А. В.* Народный календарь как источник исследования хозяйственного уклада народов Северо-Западной Сибири // Духовная культура народов Сибири. Томск. 1980; *Соколова З. П.* Времячисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990; *Смоляк А. В.* Традиционные календари у народов Нижнего Амура // Новое в этнографии. М., 1990. Вып. 1; *Туров М. Г.* Указ. раб. С. 126—129.
- ¹¹ *Василевич Г. М.* Указ. раб. С. 182—192.
- ¹² *Туров М. Г.* Указ. раб.
- ¹³ *Соколова З. П.* Обско-угорское жилище и его история; *ее же.* Современные селения и жилища ваховских хантов // ТИЭ. М., 1960. Т. 56.
- ¹⁴ *Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 121. (ТИЭ. Т. 51).
- ¹⁵ *Соколова З. П.* Жилище народов Сибири // Жилище народов СССР (рукопись); Историко-этнографический атлас Сибири. М.—Л., 1961. (Раздел «Жилище»). М.—Л., 1961.
- ¹⁶ *Соколова З. П.* К истории жилища обских угров // Сов. этнография. 1957. № 2. С. 90—97.
- ¹⁷ Этногенез народов Севера. М. 1980. С. 102—103; *Алексеев Е. А.* Кеты. Л., 1967. С. 99.
- ¹⁸ *Смоляк А. В.* Этнографическое изучение ульчей // КСИЭ. 1949. Вып. V. С. 52.
- ¹⁹ *Иванов С. В.* Старинное зимнее жилище ульчей // Сб. МАЭ. М., Л., 1951. Т. 13. С. 96; *Смоляк А. В.* Материальная культура ульчей и некоторые вопросы их этногенеза // Сов. этнография. 1957. № 1. С. 93—95; *Таксами Ч. М.* Селения, жилище и хозяйственные постройки нивхов Амура и западного побережья о. Сахалин (середина XIX — начало XX в.) // ТИЭ. М.; Л., 1961. Т. 64. С. 132—133.
- ²⁰ *Соколова З. П.* Обско-угорские дощатые постройки // КСИЭ. 1959. Вып. 31.
- ²¹ *Чернецов В. Н.* Чум // Сов. этнография. 1936. № 6; *Хомич Л. В.* Ненцы. Л., 1966. С. 101—111.
- ²² *Хомич Л. В.* Указ. раб. С. 101.
- ²³ Историко-этнографический атлас Сибири. С. 155—156.
- ²⁴ *Прыткова Н. С.* Одежда хантов // Сб. МАЭ. 1953. Т. 15; Одежда народов Сибири. Л., 1970; Историко-этнографический атлас Сибири. С. 227—368; Народы Сибири.
- ²⁵ Историко-этнографический атлас Сибири. С. 329—338, 339—368.
- ²⁶ *Шатилов М. Б.* Ваховские остиаки // Труды Томск. краевого музея. Томск., 1931. Т. IV; *Лукина Н. В.* Формирование материальной культуры хантов. Томск., 1985. С. 36—48, 146—182; *Федорова Е. Г.* Одежда манси. XIX—XX вв. // Этнокультурные явления в Западной Сибири. Томск., 1978.
- ²⁷ *Василевич Г. М.* Типы обуви народов Сибири. Томск., 1978.
- ²⁸ Там же. С. 60.

- ²⁹ Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987. С. 118—126.
- ³⁰ Лукина Н. В. Субстратные компоненты в пищевых традициях хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово., 1986. С. 65—66.
- ³¹ Василевич Г. М. Эвенки. С. 122—125; Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969. С. 82.
- ³² Лукина Н. В. Традиции приготовления пищи у восточных хантов // Урало-алтаистика. Археология. Этнография. Язык. Новосибирск., 1985; *ее же*. Субстратные компоненты...; Смоляк А. В. Ульчи. М., 1966. С. 92—94.
- ³³ См. Историко-этнографический атлас Сибири (Упряжное собаководство. С. 62—77; Лыжи. С. 79—105; Лодки. С. 107—129).
- ³⁴ Там же. С. 63—64.
- ³⁵ Чернецов В. Н. Термины средств передвижения в мансийском языке // Сб. статей памяти В. Г. Богораза (1865—1936). М.; Л., 1937. С. 350.
- ³⁶ Историко-этнографический атлас Сибири. С. 79—86.
- ³⁷ Там же. С. 107—129.
- ³⁸ Лукина Н. В. Формирование материальной культуры хантов. С. 19.
- ³⁹ Историко-этнографический атлас Сибири. С. 108. Табл. 1—3, 2—3; Алексеев Е. А. Средства передвижения кетов // Сиб. этн. сб. Л., 1961. Вып. III. ТИЭ. Т. 64. С. 91—97, Рис. 19—21; Лукина Н. В. Формирование материальной культуры хантов. С. 19—21. Рис. 3—4.
- ⁴⁰ Смоляк А. В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. М., 1984. С. 125—126.
- ⁴¹ Туголуков В. А. Следопыты... С. 120—121; Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961. С. 127—128.
- ⁴² Из истории шаманства. Томск., 1976; Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л. 1981; Sokolova Z. P. A Survey of the Ob-Ugrian Shamanism // Shamanism: Past and Present. Budapest; Los Angeles / Fullerton. 1989.
- ⁴³ Чернецов В. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем // Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum. Paris II; Helsinki 1965; Tschernjetsow V. N. Bärenfest bei Ob-Ugriens // Acta Ethnographica. 1974. Т. 23 (24); Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972. С. 55—85; *ее же*. Страна Югория. М., 1976. С. 60—70; Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск., 1984. С. 83—88; Новикова Н. И. Мифологические и бытовые интермедии в структуре медвежьего праздника современных манси // Современная духовная культура народов Сибири и Севера. Омск., 1989.
- ⁴⁴ Соколова З. П. Синкретичность и полифункциональность обрядов и праздников как основа их жизнестойкости // Всесоюзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986—1987 г. Тезисы докладов. Сухуми., 1988. С. 116—117.
- ⁴⁵ Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века // Сб. МАЭ. М., 1970. Т. XXVII. С. 215—222.
- ⁴⁶ Соколова З. П. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 г. М., 1972.
- ⁴⁷ Соколова З. П. Страна Югория. С. 108.
- ⁴⁸ Семейная обрядность народов Сибири. М. 1980; Чернецов В. Н. Представления о душе...; Соколова З. П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях (Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.). М., 1974; *ее же*. Наследственные, или предковые, имена обских угров и связанные с ними обычаи // Сов. этнография. 1975. № 6.

© 1991 г., СЭ, № 4.

О. Р. Будина. М. Н. Шмелева

ЗНАЧЕНИЕ ГОРОДА В ИНТЕГРАЦИИ БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЫ

(по материалам русского города
1970—1980 гг.)

Не вызывает сомнений, что в наше время на культуру и образ жизни народов урбанизация оказала и продолжает оказывать мощное воздействие. Однако в разных регионах и у разных народов по тем или иным причинам такое воздействие имело и имеет различные последствия.

Не ставя в данном случае перед собой задачу проследить урбанистические процессы и их влияние на состояние или развитие бытовой культуры русского народа в целом, мы обращаемся к более ограниченной задаче, которая вместе с тем является, как нам кажется, важным звеном в изучении обозначенного большого круга проблем. Опираясь на этнографические материалы (в основном нашего времени и XIX в.), мы постараемся охарактеризовать вклад города в развитие народной культуры. При этом следует сказать, что этот вклад мы понимаем не просто как механистическое внесение чего-то сугубо городского в традиционную культуру, а как определенный результат культурно-бытовых взаимодействий разных групп населения, включающих городских и сельских жителей.

Во многих исследованиях, посвященных вопросам культуры и культурно-бытовым процессам, обращалось внимание, а порой и прослеживалось, влияние города на деревню (сельское население). Оценка такого влияния нередко оказывалась отрицательной, т. е. считалось, что городское воздействие разрушает традиционную народную культуру. При том, что подобное суждение, конечно, имеет основания, нам кажется, в большой мере оно объясняется прежде всего тем, что этнографическому изучению города длительное время не придавалось должного значения. Проведенные в течение последних десятилетий исследования показали, что влияние городской среды на сельскую не столь однозначно и, конечно, не обязательно отрицательно. Более того, культуре городского населения отнюдь не чужды народные традиции. Во всяком случае материалы, собранные среди русского народа, показывают, что подобные традиции органично входят в культурный фонд горожан (это относится как к прошлому, так и к настоящему) и при сохраняющемся взаимодействии между городом и селом обычно имеют то или иное развитие. Нужно сказать, что в ряде сфер культуры в городской среде народные традиции получают новый импульс благодаря большим объективно сложившимся возможностям в использовании профессионального творчества, технических средств и т. д.

Как мы уже не раз отмечали¹, именно в силу различного рода взаимодействий и взаимовлияния между городом и селом применительно к бытовой культуре русских — городских и сельских жителей, возможно использование понятия вариантов национальной культуры (сельского и городского), а не двух разных культур. При том, что современный культурный фонд в целом у русских, как и у многих других народов, располагает значительным числом унифицированных этнических явлений разного происхождения, он вместе с тем продолжает включать и многие культурные формы, в которых реализуется имеющая общие корни для города и села этническая традиция.

Существование вариантов бытовой культуры у русских всегда зиждилось на постоянных многообразных связях и контактах между сельским и городским населением, причем очень часто на протяжении истории русские города играли роль организующего центра.

В настоящее время значение города как центра ближайшей, а также и более или менее отдаленной периферии продолжает сохраняться, а порою и возрастает по сравнению с прошлым. Сельские жители городской округи в разной степени втянуты в жизнедеятельность города, который чаще всего бывает административным и культурным центром сельскохозяйственного района. Взаимодействие и взаимовлияние города и села осуществляются благодаря наличию различных каналов связи между ними, затрагивающих самые разные стороны культуры и быта. Особенно действенными являются такие связи, которые приводят к непосредственным контактам сельских и городских жителей.

Основы этих связей в значительной степени заложены в самом составе городского населения. Известно, что характерный для XX в., и особенно в период после Великой Отечественной войны, бурный рост городов, выразившийся в увеличении численности городского населения в стране (к 1979 по сравнению с 1940 г.) почти вдвое (с 33 до 62%² от всего населения), происхо-

дил главным образом за счет бывшего сельского населения, переехавшего в город. Особенно быстро росли крупные города с населением более 100 тыс. человек. Но большое значение имела и урбанизация сельских поселений, приводившая либо к присоединению некоторых из них к городам, либо к преобразованию других в города или поселки городского типа. Уже в 1959 г. в городах было сосредоточено 57,6% русских, проживающих в европейской части РСФСР. В 1979 г. в пределах РСФСР городское население составляло 69%, тогда как в 1913 г. его доля составляла лишь 17%³. В результате современные жители городов, например, средней полосы России уже в 1970-е годы более чем наполовину — сравнительно недавние выходцы из села⁴.

Рост численности населения городов сам по себе оказывает влияние на их развитие: способствует расширению территории, развитию транспорта, сферы культурного и бытового обслуживания, меняет внешний облик населения и т. п. Изменения происходят и в самом населении города: оно пополняется сельскими жителями. Правда, изучение среднерусских и уральских городов показало, что города растут главным образом за счет ближайших деревень, и это не оказывает существенного влияния на сложившуюся в них этническую ситуацию⁵. Мало меняется она и вследствие многоступенчатой миграции, когда из мелких городов переезжают в средние, а из них — в крупные города. Как правило, приезжие быстро адаптируются к городским условиям и как бы сливаются с горожанами. Но вместе с тем постоянный прилив значительной массы сельского населения, обладающего некоторыми культурно-бытовыми особенностями (уровень образования, потребление профессиональной культуры, приверженность традиционным формам бытовой культуры), не может не отразиться на этнографической характеристике города в целом. Значительная роль в формировании этнографического облика города и горожан принадлежит семейно-родственным и отчасти соседско-земляческим селско-городским связям, поддерживающимся в различных группах городского населения, особенно среди недавних «выходцев» из деревни.

Семейно-родственные связи входят в систему духовных ценностей как горожан, так и сельских жителей. Они передаются по традиции из поколения в поколение, проявляясь в самых различных формах. Для современного развития родственных связей характерны некоторое сокращение по сравнению с прошлым круга общающихся родственников, углубление и расширение содержательной стороны отношений.

Наиболее тесные связи поддерживаются между сельской семьей и одиночками, выехавшими в город на учебу или работу и не успевшими здесь обзавестись своим домом. Они более или менее часто наезжают в семью, продолжая быть в ее составе, выполняя определенные обязанности и пользуясь правами членов семьи. Постепенно они отрываются от родителей, заводят свою семью, прежние связи с селом меняются по форме и содержанию, но обычно не прерываются. Сила их и прочность зависят от многих обстоятельств, в том числе от возраста родителей и детей, характера этапов развития семей, состава родительской семьи, крепости духовных связей и т. п.

Родственные контакты выражаются, в частности, в систематическом личном общении горожан и сельских жителей в сферах практической деятельности: досуг, праздничный и обрядовый быт. Значительное развитие получили отношения семейно-бытовой кооперации и взаимопомощи. Они проявляются в области товарообмена между семьями, в строительных работах (например, постройка и ремонт дома, двора), в подсобном хозяйстве (посадка и уборка картофеля, заготовка овощей на зиму, сенокос).

В условиях оживленной миграции, столь характерной для настоящего времени, большую роль в стабилизации семьи и семейных связей, в том числе и селско-городских, имеет дальнейшее развитие традиции единения родственников вокруг старшего поколения, представители которого являются как бы центром притяжения близких и своеобразного регулирования отношений между

людьми, связанными боковым родством⁶. Родственники обычно собираются к старшим по прямой или боковой линии в дни их именин или рождения, съезжаясь порой издалека. Многие горожане, имея родственников в деревне, устраивают там повторно свадьбу, после того как справят ее в городе, — для того, чтобы в ней могли участвовать все близкие и родные. Давно уже утвердился обычай «гулять» праздники попеременно горожанами у сельских, а сельскими — у городских родственников. Чередование празднеств в том или ином месте обычно определяется составом родственных семей. Как правило, к старшим ездят на религиозные праздники (Пасха, Рождество, Троица и др.), к молодым — на новые советские (1 Мая, Октябрьские дни, Новый год).

На основе родственных и соседских отношений городских и сельских семей развиваются своеобразные земляческие связи, восходящие к старой традиции. Сельские жители, переезжая в город, оставляют в деревне не только родных, но и сложившийся круг друзей, соседей, с которыми продолжают поддерживать отношения. Подобные контакты относительно устойчивы на протяжении одного-двух поколений, а затем постепенно ослабевают. Контакты земляков выражаются в обмене информацией, взаимном посещении с различными целями, осуществлении взаимопомощи и выручке. Горожане зачастую покровительствуют своим односельчанам в устройстве при их переселении в город⁷.

Еще более тесные связи города с селом осуществляются через так называемых маятниковых, или минимигрантов, которые проживают в сельской местности и ежедневно приезжают в город, сочетая занятия сельским хозяйством с работой на промышленных предприятиях и в городских учреждениях. И хотя значительная их часть вне работы ориентирована на сельские интересы (общественное и личное хозяйство семьи, родственные и соседские связи, общественный быт села), эти «полугорожане» также включены в процесс активного культурного взаимообмена между городом и деревней, тем более если учесть, что к этой категории населения в массе своей относятся люди, сравнительно молодые и жизненно активные.

В связи с усилением механизации сельского хозяйства и созданием специализированных агропромышленных предприятий, а также с появлением дефицита рабочих кадров в селе, возникшего в результате неудачной сельскохозяйственной политики, появился новый тип маятниковых мигрантов. Это горожане, постоянно работающие в сельском хозяйстве близлежащего к городу района трактористами, комбайнерами, крановщиками и т. п. Чаше всего такое положение создается в малых городах, где ощущается более тесная и непосредственная связь с сельским окружением и где имеющаяся промышленность не всегда способна полностью удовлетворить спрос на различные виды труда.

С функциями города как местного центра связаны временные посещения города жителями села (реже — выезды горожан в село) по производственным, административным делам, а также по хозяйственным нуждам, для проведения досуга и для участия в праздниках.

Свое значение для сельско-городских взаимоотношений в нашей стране имеет так называемое шефство — особый вид общественной деятельности по оказанию городом бескорыстной помощи деревне в разных областях жизни. Это явление не новое. Оно имеет глубокие корни и в прошлом было связано с просветительской деятельностью городской интеллигенции в селе в области агрономии, медицинского обслуживания, образования. В конце XIX — начале XX в. такая деятельность группировалась вокруг земства. В 1920-е — начале 30-х годов в связи с общими задачами культурного развития деревни шефская работа горожан была очень активной и направлялась главным образом на укрепление культуры в производстве и быту. Работники культуры из города, особенно учителя, участвовали в работе кружков ликбеза, сельскохозяйственных выставок, проведении новых праздников, организации художественной са-

модельности. Они помогали создавать библиотеки, избы-читальни, готовили кадры работников культуры.

Культурные контакты города с селом на основе шефской работы и теперь продолжают существовать. Особенно благотворны они, если проводятся на базе двorcов культуры, имеющих опытные кадры работников. Такая связь бывает полезна не только для жителей села, но и для городских шефов, особенно в работе фольклорных коллективов, для которых село сохраняет свою питательную функцию. Что же касается хозяйственной помощи горожан селу, то она со временем сильно изменилась и по мере развития негативных явлений в сельском хозяйстве перестала быть добровольной. Однако массовое участие горожан в сельскохозяйственных работах в «горячие» сезоны продолжает практиковаться.

Многообразные связи, о которых говорилось, приводят к активному общению большого числа городских и сельских жителей, рожают их взаимный интерес, поддерживают известное духовное единство горожан и сельчан и в конечном итоге создают условия для интеграции сельского и городского вариантов русской бытовой культуры.

Культурно-бытовые контакты города и деревни практически можно проследить во всех бытовых сферах культуры. Они распространяются на весь ее фонд, включающий как явления, обладающие этнической спецификой, так и явления стандартизованные, не этнические по своему происхождению. При этом соотношение таких разных элементов в различных областях культуры не одинаково. В одних явления традиционной культуры или близкие к ним модификации занимают больше места, в других они менее заметны; это связано с целым рядом причин, важное место среди которых принадлежит собственно природе той либо иной сферы или участка культуры. Так, в зависимости от характера реализации традиции значительно различаются между собой отдельные стороны материального быта, семейный, праздничный быт. В связи с этим можно говорить о разном уровне традиционности тех или иных областей бытовой культуры⁸. Соответственно в них результаты культурно-бытовых контактов города и деревни проявляются не одинаково.

Весьма выразительно подобное взаимодействие в материальной культуре. В области жилища, например, оно характеризуется определенным присутствием элементов традиционной народной культуры. Нужно сказать, что этому предшествовало длительное параллельное развитие жилого дома в городе и в деревне. Еще в конце XIX — начале XX в. даже многие губернские города России (Кострома, Владимир, Калуга и др.) были в основном «деревянными». Жилище преобладающей массы горожан, как и сельских жителей, строилось тогда методом срубной техники, имело сходные внутреннюю планировку и отопление.

В современных городах основная часть жилой площади находится в многоквартирных домах городского типа, принадлежащих государству. Строительство их ведется обычно индустриальными методами, из типовых деталей.

Вместе с тем в жилом фонде русских городов, преимущественно малых и средних, определенное место и теперь принадлежит деревянным домам индивидуальной застройки. Одни из них остались от дореволюционного прошлого, другие построены в советский период, в основном в те моменты, когда приток в города сельских жителей был наиболее велик. Почти во всех таких городах есть целые улицы, застроенные деревянными домами в 1920-е и 1930-е годы и в период после окончания Великой Отечественной войны. По сравнению с традиционным крестьянским домом эти жилища обычно модернизированы — имеют усложненную планировку, в разной мере оснащены современными городскими удобствами: водопровод, газовое и водяное отопление и др. В некоторых домах не хотят расставаться с русской печью и держат ее наряду с другими отопительными приборами для выпечки пирогов, сушки грибов и ягод.

С сельскими домами эти дома продолжают объединять применение срубной техники в возведении стен, использование в строительстве традиционных для бревенчатого русского жилища видов сруба (дом с прирубом, дом-связь, пятистенки), а иногда и тип связи с хозяйственными постройками.

Кроме того, неотъемлемой частью городского бревенчатого жилища в Центральном районе, например, является и его резное убранство, выполненное из дерева. Это также связывает городское жилище с народным домостроительством. Резьба в городском доме украшает, как правило, те же элементы, что и в крестьянском: окна, фронтоны, крыльца, светелки. В орнаментике, используемой для украшения городского дома, преобладают те же мотивы и сюжеты, что и в декоре сельского жилища; технические приемы выполнения резьбы в свою очередь также сходны. В настоящее время городские дома, как и сельские, украшают пропиленной резьбой. То, что домовая резьба часто является предметом особой заботы и заинтересованности владельцев деревянных домов (резьба реставрируется, окрашивается для предохранения от разрушения, для новых домов резьбу заказывают или выпиливают сами и т. д.), говорит об актуальности этого традиционного элемента в народном жилище.

Можно сказать, что для жилища характерно непосредственное взаимодействие города и деревни. Видимо, это связано с природой жилища как явления культуры. Так, часть городских деревянных домов возводятся вчерашними деревенскими жителями по сельским образцам, нередко также с участием мастеров, работающих как в городе, так и в сельской местности. Кроме того, немало индивидуальных жилищ буквально заимствовано из деревни — их перевезли оттуда в разобранном виде и заново поставили в городе. Что касается взаимодействий в архитектурном украшении домов, то здесь они особенно многообразны. Наряду с непосредственными контактами (например, перенос из деревни декора вместе с домом либо перенос декора с деревенского дома на городской) большое значение имеют и связи, так или иначе опосредованные. Широко практикуются заимствование узоров, в том числе путем перенесения их с одного материала на другой (например, камень и дерево), создание новых орнаментальных комбинаций и т. д.

Иная картина наблюдается в формировании такого элемента материальной культуры, как одежда. Здесь прежде всего дает о себе знать тенденция к изменчивости. Разрушение традиционных форм русской народной одежды началось, как известно, давно, под влиянием развития текстильной промышленности и товарно-денежных отношений и интенсивно протекало в XIX в. Взаимодействия в этой области шли под знаком сильного влияния города. Именно из города распространялись фабричные ткани и новые модели одежды. В районах, где принято было работать на городских фабриках либо заниматься отхожими промыслами, крестьяне особенно бывали в курсе городских мод и выделяли немалые средства на приобретение одежды.

Интересно отметить, что в разные периоды результаты культурно-бытовых контактов в области одежды имели своеобразное выражение. Так, во второй половине XIX — первые десятилетия XX в. в России бытовал костюм, который принято называть городским. Его носили как в городе, так и в селах, связанных с городом. Формы этого костюма, который шился из фабричной материи, развивались под влиянием европейского платья. Однако в него включались элементы традиционной русской одежды. В мужской костюм, например, наряду с брюками и пиджаком общеевропейского типа входила рубаха-косоворотка, свойственная русскому традиционному костюму. Традиционен был и способ ношения отдельных элементов одежды: рубаха, например, выпускалась поверх брюк и подпоясывалась, брюки заправлялись в сапоги и др.

Для современной одежды русского городского и сельского населения характерно еще большее сближение, чем в прошлом. Ее развитие в городе и деревне идет в основном по пути дифференциации форм в зависимости от назначения, сезонности, возрастной принадлежности, характера труда, ритуальных

целей. И хотя одежда в целом еще более приблизилась к международным образцам, в общем фонде современной одежды русских продолжают сохраняться отдельные формы и элементы традиционного русского костюма. Несмотря на то что сфера их применения ограничена, и в наши дни изготавливаются и используются такие предметы одежды и обуви (некоторые из них остались почти неизменными), как валенки, рукавицы, головной платок и т. д. Кроме того, народная традиция учитывается и в конструировании современного костюма, что, кстати, является одним из перспективных направлений развития одежды вообще. Неудивительно, что в одежде в связи с особенностями ее развития нередко можно встретиться с вторичными формами бытования традиционных явлений или только символизирующими причастность к этнической традиции.

Особо важную роль, очевидно, преемственность стереотипных представлений играет в функционировании традиционных явлений в области питания. Приготовление и потребление пищи — этого «недолговечного» элемента материальной культуры, как мы знаем, в наибольшей степени продолжают оставаться в компетенции семьи. Традиционность питания обнаруживается и в том, что в основе его лежат продукты, традиционные для данного региона и производимые в нем (хотя в рационе населения известное место занимают продукты из других регионов, в том числе из других стран), и в режиме питания, который, несмотря на вариации, в целом остается традиционным и состоит из трех-четырех трапез. Набор блюд, составляющих трапезы, включает многие традиционные кушанья, определяющие тип русской народной кухни. В городе и селе, например, повсеместно распространены такие обязательные компоненты повседневного русского стола, как щи и каша, причем это свойственно не только домашнему, но и общественному питанию.

Наряду со значительной традиционностью питание отличает большая насыщенность заимствованными элементами. Так, привычный набор блюд у русских горожан включает как традиционные кушанья русской кухни, так и многие инациональные блюда, в том числе народов СССР (некоторые из них стали интернациональными). Это касается как повседневного, так и праздничного стола (например, борщ, шашлык, винегрет, гуляш, котлеты и др.). Примечательно, что те или иные блюда и способы их приготовления вошли в состав русской кулинарии в разное время и различными путями, а многие из них, прежде чем стали достоянием широких масс городского населения, преодолели социальные преграды.

Так же как и в других областях материального быта, в питании и ныне формируются традиционные явления. В настоящее время сложилась праздничная трапеза с определенным набором блюд, подаваемых в определенном порядке. В отличие от прежнего времени такая трапеза теперь сопровождает в основном все празднества, проходящие в домашних условиях. При этом наряду с блюдами разного происхождения (и не только домашнего приготовления) в праздничном меню важное место занимают исконно русские блюда (например, пироги, студень и др.)

При исследовании отдельных сторон материального быта в аспекте его традиционности мы убедились в том, что существует определенная зависимость между сохранностью традиционного явления и его функциональной и эстетической значимостью. Силой такой зависимости определяются, очевидно, в известной степени жизнестойкость и форма существования отдельных традиционных явлений и народной культуры в целом. Именно достаточной ее прочностью объясняются, на наш взгляд, значительное бытование и развитие резного убранства бревенчатого дома. Относится это и к занявшим важное место в современной праздничной трапезе пирогам, и к выполняющим функцию ритуальной либо праздничной еды блинам, а также к таким обрядовым блюдам, как куличи и крашеные яйца, функционирование которых значительно шире, чем круг более или менее последовательных приверженцев связанных с ними

праздников. Подобная тенденция прослеживается в развитии и целого ряда элементов одежды.

В обширной сфере духовной культуры, в том числе в праздничной ее части, выражение культурно-бытовых контактов города и деревни особенно многообразно. Они имеют разный характер и также во многом определяются особенностями формирования населения. В современных условиях в удовлетворении духовных запросов людей большое значение имеет общественное начало в культурном обслуживании со свойственным ему развитием средств массовой информации и профессионального творчества.

Становление культурно-бытовых форм в сфере праздничной культуры, формирование и трансмиссия традиций происходят в связи с изменениями в идеологической направленности самих праздников (стихийной и целевой). Отсюда одну из характерных черт современных общественных праздников составляет распространение в них многих обычаев, обрядов, ритуалов, церемоний, бытующих у разных народов страны и как бы лишенных этнической окраски. Значительная роль в укреплении подобных черт до сих пор принадлежала городу как административному, идеологическому и культурному центру. Во многих случаях из города по официальным каналам распространялись рекомендации, как проводить торжественную часть того или иного советского праздника, а иногда также и его массово-зрелищные «гуляния». Вместе с тем эта область, тесно связанная с этническим сознанием и более свободная, чем многие стороны материального быта, от жестко детерминирующего влияния производительных сил⁹, более стойко сохраняет культурные традиции этноса, неизменно находящиеся в движении. Здесь аккумулирован большой народный опыт праздничного общения и праздничной культуры в целом, полученный от предшествующих поколений и составляющий достаточно прочную традицию. Это в равной степени касается как города, так и деревни.

Развитие традиции в общественных праздниках в настоящее время отличаются большая динамичность, быстрая сменяемость одних форм другими. Активность протекающих трансформаций приводит к значительным, а иногда и к коренным изменениям в этой области. В то же время устойчивость некоторых особенностей быта удерживает на его периферии старые и даже раритетные формы, что относится не только к деревне, где, как принято считать, быт в целом консервативнее, но и к городу. Так, например, местами в Центральной России (Калужская и Костромская области) до сих пор сохраняется память о языческих праздниках¹⁰ и даже встречается празднование дня Ярилы, сопровождающееся в некоторых случаях исполнением обрядов, связанных с дохристианскими верованиями¹⁰.

Наряду со стихийным народным творчеством по пересмотру и приспособлению к изменившейся обстановке традиций большую роль на этом участке культуры играет профессиональное творчество, которое подчас сознательно вмешивается в эволюцию национальной праздничной культуры. Инициатором и проводником в развитии этой тенденции выступает город.

Рассмотрение современных праздников с точки зрения содержания реализующейся в них традиции дает многообразные результаты. Диапазон вариативности в праздничной культуре необыкновенно широк в силу природы этой сферы, сочетания в ней стихийного и целенаправленного творчества, подвижности форм, способных к замещению и регенерированию сельских и городских черт.

Не имея возможности рассмотреть в настоящей статье все группы праздничных явлений, остановимся на тех из них, которые в особенности характерны для данного участка культуры. Так, современные общественные праздники характеризует наличие многих новых культурно-бытовых форм. Хотя эти праздники относительно молоды (все они складывались в советское время), некоторые праздничные явления уже достаточно сформировались. К ним относится большинство советских государственных праздников, в том числе

совсем молодой, но быстро утвердившийся Праздник Победы. Нужно сказать, что праздничный комплекс¹¹ этих торжеств, т. е. их состав, по сравнению с другими, оказался более полным, так как включил в себя торжественный, масово-развлекательный и домашне-бытовой компоненты.

Праздничный комплекс государственных торжеств в принципе одинаково выражен как в городской, так и в сельской среде. Однако различия в образе жизни сельского и городского населения дают о себе знать. Так, например, Первомайский праздник в селе бывает выражен часто более скромно, чем в городе, — как бы в сокращенном виде, в особенности, когда он совпадает со срочными весенними полевыми работами. Для горожан же Первомай весьма традиционен. Он уходит корнями к старинному обычаю маевки — первомайских гуляний, входивших в весенне-летний цикл традиционного календаря многих европейских народов.

Также в советский период возникла и целая группа производственных праздников. Они были призваны прославлять ту или иную профессию (День шахтера, День металлурга, День текстильщика, День учителя, День стеклодува и т. д.). Необходимо отметить, что производственные праздники — в основном принадлежность городского общественного быта. Здесь они, как показывают наши наблюдения 1970-х — 80-х гг. (это бывал город или коллектив предприятия, или отдельные группы внутри него), там, где личное и общественное начала оказывались сильно связанными между собой, успели не только войти к этому времени в общественную жизнь, но и перейти в домашнюю сферу с характерными для нее гостеванием и застольем. Как правило, в них принимала участие и сельская родня. Локальное вхождение в традицию таких праздников обусловлено историей самих занятий, которым посвятили в течение ряда поколений свой труд жители отдельных городов или какого-либо региона.

В сельской местности производственные праздники в целом не нашли такого широкого развития, как в городе, но местами встречаются достаточно яркие и уже установившиеся торжества. В северной части Центральной России, например, был популярен День животновода.

Наблюдения 1980-х годов показывают, что стало своего рода традицией участие горожан в сельских производственных праздниках. В этих случаях горожане помогают в разработке сценария, организуют концертную бригаду и присутствуют на празднике в качестве гостей. Некоторые праздники, такие, как День животновода, Праздник урожая, Праздник первого снопа, нередко устраиваются в городе. Это относится прежде всего к городам районного значения, которые непосредственно связаны с селом. И тогда эти праздники проходят не только как сельские, но и как городские, подчеркивая общность интересов и тех и других.

Ярко выраженным национальным колоритом отличается третья группа современных общественных праздничных торжеств — так называемые сезонные праздники, отмечать которые за последние 30 лет вошло у русских в обычай. Наиболее характерными и достаточно сформировавшимися можно считать Праздник русской зимы и в меньшей степени — Праздник русской березки, представляющие собой, как известно, результат своего рода возрождения некоторых старых традиционных летних и весенних обрядов на новой идеологической основе. К ним примыкает и осенний Праздник урожая, который начал формироваться еще в 1920—1930-е годы и включает элементы древних восточнославянских «дожинок».

Эти специально сконструированные праздники родились в городе и затем распространились в сельской местности. Поскольку они по существу состоят из одной общественно-развлекательной части, базой для их проведения стали клубы, стадионы, парки в городах, районных центрах, крупных селениях, где и сосредоточиваются основные массы участников. Однако шумные нарядные объезды, непременно включающиеся в программу «игры», увлекают в праздничное веселье и то население, которое остается на местах.

Подобно этим праздникам в сельской местности, включая районные центры, создавались такие праздники, как Праздник первой борозды, упомянутый День животновода, Праздник серпа и молота.

Сильной стороной этих праздников является то, что они содержат черты народной праздничной культуры, близкие и городскому населению, и жителям деревни. Особенно выразительны элементы календарной обрядности, хотя нередко они выступают в значительно трансформированном виде. В сочетании с иными, разнородными по своему характеру и функциям праздничными формами элементы старой, а иногда и архаической традиции помогают создавать обобщенно-национальный колорит, этнически маркируют новое празднество, что, как приходилось убеждаться, импонирует городским и сельским жителям вследствие, видимо, определенного эффекта узнаваемости явления.

Значительный интерес представляет в свою очередь рассмотрение взаимодействий городского и сельского компонентов в семейных праздниках, объединяющих в себе общественное и личное начала. В частности, в таком праздничном явлении, как свадьба, в последние десятилетия для развития обряда стала характерна тенденция насыщения разных его частей элементами, связанными с русской народной традицией¹². Можно говорить о том, что некоторые из таких явлений распространены как в городе, так и в селе. Молодых везде встречают хлебом и солью (независимо от того, происходит встреча у порога дома или у входа в столовую, ресторан, кафе, где проводится свадьба). Общепринято также неоднократное перегораживание дороги свадебному поезду с требованием выкупа. В городе и в селе после регистрации брака принято совершать поездку по определенному в каждом месте маршруту и оставлять цветы в памятных местах. Нередко это бывают памятники на могилах павших воинов, что может иметь некоторую связь с древним обычаем посещать молодыми могилы родителей перед свадьбой.

Материалы показывают, что продолжают расширяться игровые моменты второго дня свадьбы. В них присутствуют, с одной стороны, элементы, имеющие традиционную символику в крестьянской свадьбе, — «битье горшков», «подметание пола молодой», и пр., а с другой — новые формы городского происхождения. В последнее время появился обычай зачитывать «присланные» молодоженам телеграммы, демонстрировать шуточные «бандероли», «посылки» в их адрес, подносить иллюстрированные альбомы со стихами.

Наряду с этим иногда в городской свадьбе можно обнаружить локальные элементы, свойственные крестьянскому обряду. Так, в 1984 г. мы встретили в городах Кологриве и Солигаличе Костромской обл. древний обряд с «елочкой». Прежде вынос «елочки», или «дивьей красоты», сопровождавшийся приговором и сбором денег в пользу подруг невесты, происходил на девичнике. Теперь этот обряд передвинулся в другую часть свадьбы — на пир первого дня. Примечательно, что во всех случаях отчетливо прослеживается непосредственная связь с сельской средой: текст приговора переписывался в деревне, «елочку» носила сельская жительница, знающая обряд. Одна из брачащихся сторон либо жила в деревне, либо недавно ее покинула. Эти примеры позволяют увидеть и оценить конкретный путь проникновения в город одного из явлений традиционной крестьянской культуры, которое в дальнейшем отнюдь не обязательно утвердится в городском быту.

Мы намеренно обратились к материалу из разных областей бытовой культуры, чтобы показать, что взаимодействие города и деревни прослеживается повсюду, хотя и имеет неодинаковые проявления. Сложность и неоднозначность процессов в различных сферах связаны как с неодинаковой природой явлений, так и с совокупностью факторов, влияющих на их развитие и бытование.

В целом же совокупность культурно-бытовых взаимодействий городского и сельского русского населения в достаточно моноэтнической урбанизированной зоне послужила и продолжает служить важным фактором этнокультурного развития. Во многом благодаря особенностям формирования русского населе-

ния до сих пор поддерживается функционирование бытовой культуры, включающей наряду с общими явлениями и элементы, связанные с этнической традицией.

Особого внимания в интеграции между городским и сельским вариантами народной бытовой культуры (как, думается, можно назвать частично показанные здесь процессы) заслуживает развитие так называемых вторичных культурных форм, включенных в систему современной культуры. К ним относятся и широко известные во многих странах Европы разного вида фольклоризмы. В подобном творчестве, на наш взгляд, на современном этапе находит выражение своего рода консолидация русского народа — стремление найти общие и близкие всем образы и формы, укрепить внутринациональные связи как в территориальном, так и во временном смысле. Поиск современных национальных или национально-маркированных форм бытовой культуры обусловлен и этнодифференцирующей их функцией, являющейся как бы второй стороной медали в условиях оживленных и все расширяющихся межнациональных связей внутри страны и за ее пределами.

В развитии межнациональных связей, приводящих (наряду с другими факторами) к нарушению замкнутости культуры народов в национальных рамках, городу также принадлежит важная роль. В ходе развития этих связей в городе прежде всего (в частности, из-за более сложного, чем в селе, этнического состава населения) происходит не только определенное укрепление национальных традиций, но и обогащение их путем усвоения традиций других народов (родственных и неродственных). Этот процесс сложен и мало изучен. В различных конкретных условиях он протекает по-разному, но в итоге, как и другие современные этнокультурные и культурно-бытовые процессы, способствует выработке общих черт, свойственных образу жизни народа в целом.

Примечания

¹ См., например: Будина О. Р., Шмелева М. Н. Традиция в культурно-бытовом развитии современного русского города // Сов. этнография. 1982. № 6; они же. Город и народные традиции русских (по материалам Центрального района РСФСР). М., 1989.

² Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1981. С. 192.

³ Население СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979. М., 1980. С. 4.

⁴ См.: Анохина Л. А., Шмелева М. Н. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем. М., 1977. С. 36—37.

⁵ Крупянская В. Ю., Будина О. Р., Полищук Н. С., Юхнева Н. В. Культура и быт горняков и металлургов Нижнего Тагила (1917—1970). М., 1974. С. 21—22; Анохина Л. А., Шмелева М. Н. Указ. раб. С. 38.

⁶ См.: Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 63—72.

⁷ Русские. С. 78—79.

⁸ Будина О. Р., Шмелева М. Н. Проблема традиционности современной бытовой культуры русского городского населения // Сов. этнография. 1987. № 6.

⁹ Современные этнические процессы в СССР. С. 316—317.

¹⁰ См.: Будина О. Р., Шмелева М. Н. Город и народные традиции русских. С. 242.

¹¹ О понятии «праздничный комплекс» см.: Будина О. Р., Шмелева М. Н. Общественные праздники в современном быту русского городского населения // Сов. этнография. 1979. № 6.

¹² См.: Жирнова Г. В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем (по материалам городов средней полосы РСФСР). М., 1980.

ОБ ИРАНСКОМ ВЛИЯНИИ В КУЛЬТУРЕ ОБСКИХ УГРОВ

Разработка вопроса об иранском влиянии в культуре и языке обских угров имеет уже значительную историю. Первостепенный вклад в нее внесли лингвисты, выделившие значительное количество иранизмов в языках хантов и манси¹. Первоначальные иранские заимствования можно отнести к финно-угорской эпохе, а затем к последовавшим за ней угорской, праобско-угорской, а также прамансийской и прахантыйской эпохам, т. е. «начиная с IV—II тыс. до н. э. (заимствования праиранского характера, относящиеся к финно-угорской и угорской эпохам), в течение I тыс. до н. э. (заимствования древнеиранского характера, относящиеся отчасти к угорской, отчасти же к праобско-угорской эпохам) и вплоть до периода с III в. до н. э. по IV—V вв. н. э. (среднеиранские заимствования в уже обособившиеся прамансийский и прахантыйский)»². В археологической литературе эта проблема также занимает важное место. Исследования археологических культур, особенно в контактной зоне проживания предков финно-угров и ираноязычного населения, свидетельствуют о глубине проникновения и обширности элементов культуры, представляющих собой следы иранского влияния, что говорит о длительном и плодотворном контакте этих народов. Не менее важны для выяснения этой проблемы и этнографические материалы.

Вопрос об иранском влиянии или иранском пласте в культуре обских угров связан с исследованием древнейшей истории этих народов, их происхождения. Впервые на следы иранского влияния в языке, мифологии, культуре, в частности коневодстве, обских угров указал Б. Мункачи. В советской этнографической литературе гипотеза происхождения обских угров была сформулирована В. Н. Чернецовым, а затем развита З. П. Соколовой³. В настоящее время считается общепризнанным, что культура обских угров сложилась в результате ассимиляции угорскими племенами древнего аборигенного уральского населения. Пришлое население наложило отчетливый южный отпечаток на северную обско-угорскую культуру. В. Н. Чернецов отмечал, что «пришельцы, угры по языку, во время своего пребывания в степи первоначально входили в состав скифо-сарматского мира, насыщенного иранскими элементами. Этим обуславливается и наличие многих иранских черт в языке, фольклоре и обрядах остяков и вогулов. Иранским источникам угры обязаны и многими культурными навыками»⁴. В фольклоре обских угров, по мнению ряда исследователей, иранское влияние проявилось в образах «небесного Карса» и Мир сусне хума⁵.

Для создания более полной, но отнюдь не исчерпывающей всей сложности проблемы картины этнокультурных контактов индо-иранцев и обских угров следует привлечь новые источники. Одним из них является празднично-обрядовая деятельность хантов и манси, в первую очередь, Медвежий праздник.

В Медвежьем празднике хантов и особенно манси значительную роль играл Мир сусне хум. В мифологии обских угров этот персонаж известен как «смотрящий за миром», «золотой богатырь», «всадник на белом коне», «за людьми смотрящий человек», «солнечное божество», «сын золотого света», «сынок женщины». Он одно из главных божеств обских угров. Его имена у хантов — Орт-ики, Мастерко или Мастер.

По представлению хантов и манси, Мир сусне хум каждую ночь объезжает землю на крылатом коне, проверяет, как живут люди, осуществляет их связь с верховным божеством Нуми Торумом, седьмым, младшим сыном которого он является. В случае необходимости его по ночам вызывают камлающие в «темном доме» шаманы. Рядом с домом ставят четыре серебряные или любые

металлические тарелочки для копыт его коня⁶. С. В. Иванов опубликовал хранящееся в Государственном музее этнографии изображение лошади из дерева. Облик коня напоминает птицу⁷. По мнению обдорских хантов, на такой лошади к ним на праздник приезжал сын Торума. Уже имя этого героя и его черты наводят на мысль о параллелях с иранской мифологией, где «Митра, не смыкая глаз; озирает людей»⁸. А сходство коня Мир сусне хума с птицей специфично для индоевропейской традиции⁹.

Близость к индоиранским, в частности скифо-сакским, племенам проявляется и в зооморфном воплощении Мир сусне хума в образе гуся — водоплавающей птицы. При триедином понимании мира образ водоплавающей птицы служил символом трех зон мироздания. Это единственный представитель земной фауны, обладающий способностью передвигаться во всех трех стихиях — по суше, по воде и под водой и, наконец, по воздуху¹⁰. В облике гуся Мир сусне хум выступает как посредник между разными мирами. При горизонтальном делении мира на север и юг он совершает полеты в южную страну Морт ма и устанавливает порядок перелета птиц с севера на юг. Почитание гуся обскими уграми отмечалось еще Г. Новицким. «Гусь боготворимый идол их бяше, изваян из меди... Славим же бе только сей идол, яко от далечашных селений прихождаху скверная своя совершающе жертвы, единым обычаем скотов, а наипаче лошадей приношаху»¹¹. Среди священных предметов у обских угров встречались изображения гуся, сделанные из различных металлов.

Посредническую роль Мир сусне хума предопределило само его рождение. Его мать Калтась — «нижнего мира (земли) мать»¹² была сброшена с неба на землю и при падении родила Мир сусне хума¹³. По записям Б. Мункачи, мать Мир сусне хума, жена верховного божества неба Нуми Торума, имела связь с Куль-отыром — хозяином подземного мира, за что муж сбросил ее с неба на землю¹⁴.

Значительная часть мифов о Мир сусне хуме связана с перелетными птицами — носителями весны. Например, пробуждение героя ото сна соотносимо с прилетом птиц и возвращением весны. В мифах действия Мир сусне хума вызывают смену времен года — «на Оби вскрывается лед, когда Мир сусне хум поднимает локоны своих волос», «солнце стоит в его волосах», более того, он сам выступает солнечным божеством¹⁵. Роль Мир сусне хума в качестве посредника, проявляющаяся не только в природной, но и в социальной сфере — через него люди вступают в отношения с различными божествами — имеет аналогии в индоиранском пантеоне, например с Митрой, мифологическим героем, связанным с идеей договора, а также выступающим как бог солнца. Его имя указывает на то, что он имеет отношение к «обозначению идеи посредничества, взаимности, обмена (и меры), закономерности, согласия, состояния мира, дружбы, симпатии»¹⁶. Посреднические функции Мир сусне хума проявлялись и в Медвежьем празднике обских угров.

О значении Мир сусне хума как солнечного божества свидетельствует упоминаемый в мансийском фольклоре ритуал своеобразной инициации, после которой юноша мог принимать участие в родовых жертвоприношениях. Юноша по указанию старухи привязывал себя к «взращенному небом, взращенному землей столбу», у которого проводил очень длительный срок. Его по очереди посещали всадники на черном, рыжем и, наконец, белом конях. От последнего юноша получал божественную силу и становился Мир сусне хумом, «обезжающим мир на белом коне», — персонификацией солнца¹⁷. Существовала и другая легенда об избрании Мир сусне хума. Когда сыновья Нуми Торума выросли, отец спустил их на землю, но они начали обижать живших в то время богатырей. Чтобы исправить положение, Нуми Торум решил назначить одного из сыновей главным над братьями и людьми. Им должен был стать тот, кто первым придет к отцу и привяжет своего коня к серебряному столбу около дома¹⁸. В этой мансийской легенде достаточно много аналогий с легендой об избрании царя персов Дария I, что может свидетельствовать о ее происхожде-

нии от индоиранских племен, живших в соседстве с предками финно-угров ¹⁹.

Кроме того, в приводимой здесь легенде манси Мир сусне хум побеждает и своего старшего брата Полум Торума (Тапал ойку). В одном из преданий ляпинских манси дается мифологическое осмысление Медвежьего праздника и взаимоотношений Мир сусне хума и Полум Торума: один охотник манси пошел с товарищем в лес. Ночью, когда они уснули, охотника унес лесной дух — *менкв*. Герой оказался в большом доме, где собрались менквы под предводительством Полум Торума и устроили медвежьи пляски. Неожиданно на празднике появился Мир сусне хум. Под ноги его коня подставили золотые чашечки, и он стал танцевать. Затем Мир сусне хум сказал, что человеку манси нельзя было показывать этот праздник. Полум Торум пытался с ним спорить, но Мир сусне хум заставил духов отправить охотника обратно к людям. После этого Мир сусне хум улетел на своем коне. Полум Торум дал человеку (манси) огромный мешок с пушниной и послал одного из менквов отвезти его к людям.

Вероятно, в этой легенде можно видеть в мифологическом преломлении определенный этап складывания празднично-обрядовой деятельности обских угров, когда в аборигенную таежную культуру влились новые элементы, связанные с пришлым населением. Олицетворением уральских аборигенов в мифологии выступают менквы. Их предводителем считался Полум Торум — дух-предок лозьвинских манси. Священное место с его изображением находилось в верховьях р. Пелым. В мифологии с Полум Торумом связываются древнейшие Медвежьи праздники. В фольклоре, в частности в «призывной песне», обращенной к Полум Торуму, он изображается спящим глубоким сном. По отношению к нему применяются те же словарные обороты, что и при обращении к медведю ²⁰.

Противоборство священного всадника и медведя находит отражение и в «медвежьих песнях», и в Медвежьем празднике. В опубликованной Б. Мункачи «медвежьей песне» рассказывается о преследовании медведя Мир сусне хумом, который в конце концов убивает зверя. После смерти и соответствующих церемоний медведь с успокоенной душой поднимается к своему отцу — небесному богу ²¹. Мир сусне хум в качестве солнечного бога, всадника на белом коне, выступает как мансийский охотник на медведя и его победитель. Этот сюжет встречается и в фольклоре ляпинских манси, где медведя преследуют всадники на конях разной масти, но побеждает всегда всадник на белом коне ²².

Особенно ярко проявляется противопоставление Мир сусне хума и медведя у восточных манси на Конде. Для Медвежьего праздника на Средней Конде был характерен определенный диалог между охотником, убившим медведя, и заходившими в дом гостями. Охотник сообщал, что убил «священного зверя, которого боится человек вселенной». Гости приветствовали медведя словами: «От человека вселенной опасному святому! Если пойду в лес, не пугай меня». В числе жертвоприношений медведю была и серебряная тарелка с изображением всадника на коне (Святого Георгия, убивающего змея). Для манси это было изображение Мир сусне хума ²³. В Медвежьем празднике кондинских манси «человек вселенной» — Мир сусне хум выступает, с одной стороны, как антипод медведя, а с другой — как покровитель людей, пришедших на праздник.

Сюжеты, связанные с охотой всадника на медведя, занимают определенное место на блюдах восточноазиатского происхождения и на распространенных на Урале постсасанидских блюдах. В. Ю. Лященко считает, что именно блюда с изображением охоты всадников на медведей имеют культовое назначение ²⁴.

Таким образом, можно выделить наиболее важные характерные черты Мир сусне хума. Он выступает как *посредник*, своим рождением обязанный связи неба с землей. Его зооморфным воплощением служил гусь — водоплавающая птица, в мифологии он связан с перелетными птицами — носителями весны. Мир сусне хум — *солнечное божество*. Именно в качестве солнечного бога — всадника на белом коне — он выступает в фольклоре манси *охотником на медведя и его победителем*. Многие атрибуты Мир сусне хума и его культа (конь и жертвоприношения коней, образы коня-птицы, водоплавающей птицы,

различные солярные знаки, использование металлических предметов восточного происхождения) говорят о его южном происхождении. В культе коня и всадника нашли отражение длительные контакты манси со степными племенами. Родство этих представлений с циклом индоиранских и скифо-сарматских мифов обосновывается в исследованиях В. Н. Топорова, согласно которым Мир сусне хум может рассматриваться как филиация у угров иранского Митры²⁵. Вопрос о том, откуда и каким путем могли проникнуть представления о конном всаднике Мир сусне хуме к обским уграм, еще не решен окончательно. Возможно, территория, откуда они могли прийти, включала центральноазиатские районы, Среднюю Азию и Казахстан²⁶. Во всяком случае, анализ образа Мир сусне хума дает возможность прояснить вопрос о происхождении целого пласта Медвежьего праздника, связанного с пришлым населением. В мифологии и празднично-обрядовой деятельности отразилось столкновение получивших демонологическую окраску разных этнических традиций — аборигенного таежного населения и двигавшихся с юга угорских и индоиранских племен. Так выделились два героя праздника: с одной стороны, Полум Торум, выступающий персонификацией медведя, с другой — солнечное божество, всадник на белом коне Мир сусне хум. Последний выступал как патрон людей и на празднике через его посредничество люди должны были после охоты примириться с медведем — божественным хозяином тайги.

Наряду с образом Мир сусне хума важнейшим свидетельством существования иранских источников в культурном наследии обских угров являются кукольные представления, также устраивавшиеся во время Медвежьего праздника. Впервые на такие представления манси обратил внимание А. Каннисто²⁷. Более полные описания и анализ одной из форм кукольных представлений обских угров даны в работах В. Н. Чернецова²⁸, который нашел им культурные аналогии. По его словам, «иранский элемент встречаем в области драматического искусства остяков и вогулов, связанного с обрядами Медвежьего праздника, чрезвычайно архаичными, носящими совершенно четко аборигенный характер. Здесь как и в костюмах танцоров, исполняющих пляски некоторых духов, так и особенно в кукольном театре находим формы, хорошо известные по иранскому миру в виде так называемого „женского театра баджи-баджи-джан“»²⁹.

У хантов и манси существовало несколько форм кукольных представлений; они в различной степени сохранились у северных хантов, у сосвинско-ляпинских и ивдельских манси. Элементы кукольного театра были включены в драматические действия преимущественно заключительной части Медвежьего праздника — последней его ночи, после которой наступало прощание с медведем и проводы его на небо. Она делилась на две части. В первой действия шли по обычной программе; но обязательно включали танцы, посвященные главным, наиболее почитаемым манси богам, среди них и Мир сусне хуму. В этот танец-представление входили и элементы кукольного театра. Коня изображала палка, обернутая белой кожей. Ноги человека покрывались попоной до земли, а деревянные модели своих ног он держал на бедрах³⁰.

Элементы кукольного представления можно видеть и в сценке с журавлем, голова и шея которого изображались в виде укрепленного на длинной палке клюва, состоявшего из двух частей и приводившегося в движение с помощью шнурка. «Журавль» хватал людей, пытался клонуть медведя, разбрасывал жертвенную еду и одежду³¹. Характерную особенность этого, как и других кукольных представлений манси на Медвежьем празднике, составляло противопоставление и даже противоборство кукольных персонажей и основного героя праздника — медведя.

Особое значение придавалось середине последней ночи и ее второй половине, когда участники праздника ели медвежье мясо, провожали душу медведя на небо, гадали о предстоящей охоте. Все эти действия сопровождались разнообразными танцами и представлениями. У северных групп обских угров существовал ряд одинаковых действий, к которым относится сценка «Два ребенка,

уведенные медведем в лес». Детей изображали две куклы, закрепленные на ногах лежащего на спине и накрытого с головой халатом человека. Руки кукол приводились в движение палочками, которые он держал в руках. После того как кукол и кукловода уносили, появлялись «ищущие детей старик и старуха». Старик шел впереди, неся за поясом топор, и пел о том, что у него потерялись дети. Он спрашивал у всех, не видели ли его детей, и, получив отрицательный ответ, обвинял в случившемся медведя и замахивался на него топором. Зрители кричали. Старуха выхватывала топор и уводила старика³².

Маски старика и старухи встречались и у других финно-угорских народов: Васли кувыза, Васли кува у марийцев, Васили анай, Васили апай у удмуртов. Подобные маски есть и у эстонцев. В литературе встречается мнение о древности возникновения масок старика и старухи у финно-угорских народов, основанное на материалах прикладного и изобразительного искусства, обнаруженных археологами на Каме, Вятке, Оке, Волге, в Приуралье³³. Содержательная сторона представлений марийцев, связанных со стариком и старухой, также свидетельствует о параллелях в праздниках различных финно-угорских народов. Марийцы называли старика Василия «шорыкйол маска» — «медведь праздника шорыкйол», «рождественский медведь»³⁴.

Вслед за представлением со стариком и старухой на Медвежьем празднике манси изображалась сцена ссоры. «Ссорящиеся» выходили на улицу, и вскоре один из них возвращался с окровавленным ножом. Наблюдатели отмечали, что при хорошей игре действие производило на не знакомого с ним человека впечатление убийства. Затем вносили «покойника», которого также изображала кукла на ногах исполнителя. Ноги покрывались малицей, из ее капюшона делалась голова куклы, приводившаяся в движение палкой, которую исполнитель держал в руках, спрятанных под малицей. Лицо куклы заменяла берестяная маска. Кукла несколько раз поднималась и снова падала, опять поднявшись, вертела головой и размахивала руками, вызывая общий смех³⁵. В. Н. Чернецов считал эту сценку драматизированным изображением инициации³⁶. Кроме того, представление осмысливалось одной из центральных идей Медвежьего праздника — мифологемой умирающего и воскресающего божества. Она проявлялась и в представлениях о центральном персонаже праздника — медведе, и в драматических и кукольных представлениях, где смерть героя не могла быть окончательной без его оживления.

Одним из свидетельств важности описанных сцен является то, что их до последнего времени обязательно включали в программу Медвежьего праздника. По словам наших информаторов, последняя ночь, самая важная в Медвежьем празднике, разделялась на две части кукольным представлением «Аги пыг тулаве» — «Девушку, парня заносят». Девушку и юношу изображали куклы, сделанные из тряпок и платков на ногах артиста. Кукловод лежал на полу на спине, а куклы, считавшиеся священными, плясали на его поднятых вверх ногах. Затем показывалась смерть девушки. Танец кукол прекращался, и один из участников праздника появлялся с окровавленным ножом, обвиняя в случившемся остальных. Все присутствовавшие изображали испуг, но их успокаивали, говоря, что это старинный обряд, а на самом деле ничего страшного не произошло и можно веселиться дальше.

У северных хантов подобная сценка несколько отличалась. В ней изображался «сын бога», которого как бы убивали ножом. После этого устраивалось кукольное представление. Закрытый от зрителей исполнитель, лежа на полу, поднимал руки с палочками-крестовинами, к которым прикреплялись платки и колокольчики. Во всем этом просматривались очертания кукол.

Генезис указанных представлений позволяет проследить открытый В. Н. Чернецовым периодический цикл обрядов, исполнявшихся в полном виде вплоть до 1930-х годов в «священном» центре на правом берегу Оби напротив с. Вежа-коры. Эти обряды были древнее спорадических Медвежьих праздников и включали более сложные и разнообразные представления. Завершающая часть

этих обрядов приходилась на весеннее равноденствие и заканчивалась приходом семи лесных духов-менквов, «являвшихся покарать людей за грехи». Участники праздника приносили им в качестве искупительной жертвы деревянные изображения мужчины и женщины. Мужчины, выступавшие в роли лесных духов, уходили на Обь в тайное святилище, где «убивали свои жертвы» — сжигали кукол³⁷. Принесение священной искупительной жертвы на празднике объяснялось необходимостью обрядовой компенсации за поедание мяса медведя, первоначально выступавшего в качестве предка.

Семантическая основа кукольных представлений — достаточно древняя, связанная, возможно, с наиболее ранними религиозными представлениями обских угров. Но при их анализе важно обращать внимание не только на драматургию, но и на художественный язык представления. Под художественным языком в данном случае понимается система выразительных средств кукольного спектакля, в состав которой помимо словесного способа выражения входит ряд невербальных художественных средств: пластика (система движения в сценическом пространстве), силуэт (скульптурная форма куклы), цвет, композиция³⁸.

Кукольное представление предполагает знание театральных законов и условий как артистами, так и зрителями. Кукольное представление у манси, не сопровождавшееся текстом, было понятно зрителям именно благодаря включению его знаковой системы в систему мировоззрения народа, благодаря тому что эти представления хранили и передавали от поколения к поколению культурную информацию. В кукольном театре манси из всех звуковых средств существовало только музыкальное сопровождение. Поэтому анализ выразительных невербальных пластических форм чрезвычайно важен для понимания кукольных представлений. Их своеобразие у манси связано именно с выразительными средствами, не имеющими аналогий у их современных соседей — ненцев, татар, русских. Ближайшим регионом, где подобная сценическая техника отразилась на некоторых разновидностях так называемого «женского театра», оказывается Иран. Под женским театром подразумеваются небольшие сценки бытового характера, которые разыгрывали лежащие на спине женщины. Ступни двух поднятых кверху ног обматывали тряпками, чтобы придать им форму головы. На каждую ногу набрасывали по чадре и сверху привязывали ру-бэнд (ткань с кружевной сеткой для глаз, которой женщины закрывали лицо). Чадру руками натягивали книзу, благодаря чему ногам придавалось очертание женской фигуры. Движения ее передавались сгибанием ноги. Р. А. Галунов, исследуя народный театр Ирана, высказал мысль, что связь этого театра с кукольным позволяет определить место подобных представлений у курдского населения Закавказья, рассматривая их как промежуточное звено между кукольным театром и описанным выше женским театром. В спектаклях курдов артист ложился на разостланный на земле ковер. Два человека поднимали и складывали вместе его концы так, чтобы артист оказался скрытым от публики. Куклы надевались на обе руки куковода и колени согнутых ног³⁹. Это настолько сходно с кукольным театром хантов и манси, что вряд ли может быть случайным.

О существовании у манси в прошлом представлений с деревянными куклами свидетельствует опубликованная С. В. Ивановым деревянная фигурка из собрания Государственного музея этнографии народов СССР (передана в музей С. И. Руденко — колл. № 1710-430 а — с), названная им «пупухом» — покровителем рода у манси. В музейных документах приводится название — «нукнэ пубы (х)», что, вероятно, может значить «танцующий дух». Скульптура вырезана из дерева и имеет подвижные руки и ноги. На голове у нее высокий конический головной убор из красного сукна с черным узором. Ее берестяная маска с крупным носом и следами раскраски является уменьшенной копией маски, надеваемой людьми. Фигурка помещена над маленькой деревянной площадкой и насажена на палочку, вставленную в деревянную трубку. Танцор держал эту трубку в руке, приводя куклу в действие при помощи сухожильной нитки. Счи-

талось, что такая кукла принимала участие в танцах Медвежьего праздника⁴⁰. Характерно, что в представлении «оживление покойника» с куклой, сделанной из ног «артиста», ее лицо также заменяет берестяная маска. По конструкции маскированная скульптура близка к деревянным фигуркам мансийского кукольного театра.

Значительная часть бытовых сцен Медвежьего праздника, имеющих в основном юмористическую окраску, сохранилась до наших дней. Среди них и некоторые представления, с которыми автора впервые любезно познакомила Н. М. Владыкина-Бачинская, предоставившая автору свою рукопись. Они зафиксированы ею во время поездки 1938 г. в Ханты-Мансийский автономный округ от Московской консерватории для записи музыкального фольклора манси. Особый интерес представляет описание кукольных представлений на 3-й Олимпиаде мансийского народного творчества, проходившей на Сосьвинской культбазе Главсевморпути 1—3 апреля 1938 г. Кукольные представления проходили под аккомпанемент мансийского струнного инструмента — сангультапа.

«Мужская и женская кукольные фигурки со свободно свисающими руками и ногами подскакивали на маленьких шпёнках, прикрепленных к деревянному овалу, который держал в горизонтальном положении человек, сидящий на полу. Другой, сидя также на полу, поодаль, играл на сангультапе, встряхивая при игре кистью, заставляя фигурки двигаться, подпрыгивать, поворачиваться, причем руки и ноги их смешно разбрасывались в разные стороны, что вызывало бурные излияния восторга у зрителей (...)

Другая сценка кукольного театра устраивалась так: брался такой же прибор, как и в первой сценке, но только с одной куклой. Нить, дергаемая играющим на сангультапе при заносе кисти, заставляла куклолку подпрыгивать, приседать, взмахивать руками вверх и вниз. Около куклы стоял третий человек, который в такт музыки подражал ее движениям. Это было нелегко, так как фигурка, свободно насаженная на шпинец и искусно дергаемая за нитку, проделывала порой движения весьма замысловатые. Это представление, так же как и предыдущие, происходило при непрерывном хохоте зрителей, по требованию которых несколько раз возобновлялось». По мнению Н. М. Владыкиной-Бачинской, в кукольном представлении манси обнаруживается влияние других народов, поскольку у манси нет парного танца мужчин и женщин.

Театр с подобной конструкцией сохраняется у манси до настоящего времени. В 1979 г. в д. Верхнее Нильдино Березовского р-на Тюменской обл. на Медвежьем празднике мне довелось увидеть кукольные сценки. Для них использовалась конструкция, состоящая из ящика и горизонтальной доски, укрепленной на двух круглых палочках, которая служила полом сцены, где на двух шпёнках были установлены деревянные фигурки мужчины и женщины. К ним прикреплялись нитки, завязывавшиеся на пальцах кукловода, игравшего на сангультапе. Он перебирал струны, а куклы поворачивались, поднимали руки и ноги. Одежда кукол — русские костюмы — рисовалась прямо на деревянном туловище. На женскую фигурку надевался белый платок. Вообще русские персонажи часто изображались на Медвежьем празднике манси, особенно когда он стал носить характер широкого народного представления, на котором могли присутствовать и русские как ближайшие соседи.

Такие же представления устраивались и ивдельскими манси в Свердловской обл. вплоть до 1987 г. Кукол называли «йиквне хум» и «йиквне не» — «танцующие мужчина и женщина». Иногда в сценке участвовала одна такая кукла. В последнее время кукольные представления у манси становятся развлечением для детей.

Некоторые аналогии развлекательным кукольным спектаклям манси по выразительным средствам можно обнаружить в иранском кукольном театре «Пэхлэван Кэчэль» («Плешивый богатырь»), где куклы также появлялись через

отверстие в доске, служащей полом сцены. Правда, в движение их приводили как обычные перчаточные куклы⁴¹. Обращает на себя внимание способ крепления нитей, которыми управляют куклы мансийского театра. В большинстве марионеточных театров мира нити от кукол собираются сверху на деревянном крестообразном приспособлении (русские народные актеры называют его вагой). Такая вага отсутствует в индийском кукольном театре, имеющем большое сходство с иранским. Здесь нити либо заканчиваются петелькой, надеваемой на палец кукловода, либо накручиваются на палец или ладонь⁴². Таким же способом крепятся нити и в мансийском кукольном театре.

Еще более полные аналогии в способе вождения кукол обнаруживаются с народным кукольным театром Казахстана. Сценка называется «Ак, сяц кулан» (хромой кулан). Кроме того, это представление называется «игра на домбре и бровке». Бровка — это приспособление, на котором укреплен деревянный кулан. Части его тела (голова, хвост, ноги) подвижны. В целом конструкция аналогична мансийской. Один конец нити продет в трубочку, на которой держится фигурка, другой — привязан к указательному пальцу играющего на домбре артиста. Такие кукольные спектакли показывает народный ансамбль «Сазгён». Исполнитель считает, что подобные спектакли появились в средние века. Сказать что-нибудь более определенное об этих представлениях сейчас еще невозможно. Интересен сам факт бытования на территории Казахстана театра с такими же выразительными средствами, как в Иране и на севере Западной Сибири.

В наиболее общем виде кукольные представления манси могут быть разделены на два вида: куклы на ногах артиста и деревянные фигурки, управляемые с помощью сангультапа. Они различались не только выразительными средствами, но и содержанием. Представления первого типа несли большую сакральную нагрузку. Они были как бы кульминацией Медвежьего праздника, рубежом, за которым наступал переход к важнейшему действию — ритуальному поеданию медвежьего мяса. «Гибель куклы» воспринималась как искупительная жертва. В дуалистическом мировоззрении манси куклы выступали как бы антагонистами медведя.

Представления второго типа относились к профанной развлекательной части праздника. Здесь дуализм кукольных представлений был менее выражен, а изображение представителей других народов имело юмористическую окраску. В целом в обрядовой деятельности манси противопоставление «люди (первоначально считавшие своим предком медведя) — куклы» аналогично противопоставлению «свои — чужие». Конструкция и тех и других представлений имеет аналогии в иранском театре.

Примечания

¹ Абаев В. И. К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов // Древний Восток и античный мир. М., 1972. С. 27.

² Хайду П. Уральские языки и народы. М., 1985. С. 41.

³ Чернецов В. Н. Очерк этногенеза обских угров // Кр. сообщ. Ин-та истории матер. культуры (КСИИМК). 1941. Вып. IX. С. 24; *его же*. Усть-Полуйское время в Приобье // Материалы по истории и археологии (МИА). 1953. Вып. 35. С. 241; Соколова Э. П. К проблеме этногенеза обских угров и селкупов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 89—117.

⁴ Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // Тр. Ин-та этнографии (ТИЭ). 1947. Т. I. С. 114—115.

⁵ Чернецов В. Н. Там же. С. 121; Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1974; Топоров В. Н. К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и Восток. Тарту, 1975. С. 72—77; *его же*. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981. С. 146—162; Винцене Керези А. Образ коня у финно-угорских народов Волго-Камья и Зауралья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1987.

⁶ Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888. С. 59.

⁷ Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири. Л., 1970. С. 21.

⁸ Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии. С. 148.

⁹ Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от ASVA — «конь» // Проблемы истории языка и культуры народов Индии. М., 1974. С. 137.

¹⁰ См., например, Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977. С. 63.

¹¹ Новицкий Г. Краткое описание о народе остяком. СПб., 1884. С. 53.

¹² Чернецов В. Н. Вогульские сказки. Л., 1935. С. 138.

¹³ Гондatti H. Л. Указ. раб. С. 59.

¹⁴ Roheim Z. Hungarian and Vogul Mythology. Seattle, London, 1966. P. 35.

¹⁵ Ibid. P. 35, 46.

¹⁶ Топоров В. Н. Митра // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 154.

¹⁷ Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье. С. 18.

¹⁸ Гондatti H. Л. Указ. раб. С. 18.

¹⁹ Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. Указ. раб. С. 73—79.

²⁰ Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Сов. этнография. Т. 2. М.; Л., 1939. С. 24.

²¹ Roheim Z. Op. cit. P. 46.

²² Авдеев И. И. Песни народов манси. Омск, 1936. С. 51—57.

²³ Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen. Helsinki, 1958. S. 354.

²⁴ Ляченко В. Ю. Использование восточного серебра на Урале // Даркевич В. П. Художественный металл востока VIII—XIII вв. М., 1976. С. 186.

²⁵ Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии. С. 146—162.

²⁶ Мошинская В. И. Некоторые данные о роли лошади в культуре населения крайнего севера Западной Сибири // История, археология, этнография Сибири. Томск, 1979. С. 44; см. также Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света // Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977. С. 28—52.

²⁷ Каннисто А. О драматическом искусстве у вогулов // Материалы по изучению Пермского края. Пермь, 1911. Вып. 4. С. 24—43.

²⁸ Чернецов В. Н. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем // II Congr. Internat. Fenno-ougriarum. Pt 2. Helsinki, 1965. S. 105. Tschernetzow V. N. Bärenfest bei den Ob-Ugriern // Acta ethnographica Academiae scientiarum Hungaricae. T. 23(3—4). B., 1974. S. 296.

²⁹ Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра. С. 116.

³⁰ Tschernetzow V. N. Op. cit. S. 296.

³¹ Kannisto A. Op. cit. S. 368; Tschernetzow V. N. Op. cit. S. 299. Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири. С. 47.

³² Tschernetzow V. N. Op. cit. S. 296.

³³ Аккорин В. А. Традиционный народный театр финно-угров // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972. С. 156.

³⁴ Аккорин В. А. Марийская народная драма. Йошкар-Ола, 1976. С. 19.

³⁵ Каннисто А. Указ. раб. С. 41.

³⁶ Чернецов В. Н. Периодические обряды и церемоний у обских угров, связанные с медведем. С. 105.

³⁷ Там же. С. 102—111.

³⁸ Соломоник И. Н. Проблемы анализа народного театра кукол (Художественный язык народного кукольного представления) // Сов. этнография. 1978. № 6. С. 28, 32.

³⁹ Галунов Р. А. Народный театр Ирана // Сов. этнография. 1936. № 4—5. С. 73—74.

⁴⁰ Иванов С. В. Маски народов Сибири. Л., 1975. С. 29.

⁴¹ Галунов Р. А. Указ. раб. С. 58.

⁴² Соломоник И. Н. Катхпугли: народные марионетки Раджастана (К проблеме ирано-индийских этнокультурных связей) // Сов. этнография. 1987. № 4. С. 132.

© 1991 г., СЭ, № 4.

М. А. Толмачева

К ПРОИСХОЖДЕНИЮ ТЕРМИНА «ЗИНДЖ»

В арабской географической литературе термин «зиндж» употребляется по отношению к жителям восточных районов Африки наряду с названием «нуба» и «хабаша». Как правило, последние обозначают население Судана и Эфиопии, тогда как зинджами называют обитателей восточноафриканского побережья.

Все три группы считаются, согласно арабской традиции, в какой-то мере родственными; однако в отношении их названий между учеными имеются заметные расхождения. Так, науке известно не только происхождение терминов «нуба» и «хабаша», но и то, с какими конкретными группами и районами они соотносились в древности, в особенности до упоминания их в арабских текстах. Что же касается термина «зиндж», то он в известной мере загадочен: его происхождение до сих пор не установлено. Не ясно также, принадлежало ли это название одной и той же этнической группе на протяжении всего времени его существования¹. В предлагаемом исследовании мы рассмотрим существующие гипотезы относительно происхождения этнонима «зиндж» и попытаемся дать их систематическую оценку в свете культурно-исторического контекста средневековых арабских источников; попутно будут обсуждены вопросы этимологии и некоторые терминологические особенности этого названия.

Арабским авторам слово «зиндж» известно в собирательных формах, отражающих неустойчивость произношения: встречаются как *аз-зандж*, так и *аз-зиндж* и даже *аз-зундж*². В производном от этого корня названии «Занзибар» сохранность гласной «а» как будто заставляет предполагать правильность формы *аз-зандж* — однако известно прилагательное *зинджибари*, а в единственном числе арабские слова «зиндж» и «зинджийка» огласуются кесрой (диакритическим значком, обозначающим краткое «и»).

Нам придется не раз обращаться к иноязычным параллелям, в частности, содержащимся в античных источниках. Однако известные по греческим текстам названия «Азания», «Зингис» или «Зингион» не решают вопроса, так как хранят следы различного произношения, хотя и относятся к районам Восточной Африки, сопоставимым со страной зинджей. Л. М. Девик предлагал остановиться на чтении *зендж* как наиболее близком обоим вариантам, тем более что звук *е/э* может быть передан в арабском письме двояко³. Форме *зандж* предшествовало произношение *занг*⁴, которое, очевидно, следует рассматривать как исходное. Г. Ферран находит соответствующий ему параллели в китайских источниках (упоминания о рабах *seng-k'ü* в «Новой истории Тан»), в яванских надписях (*jengi, jangi, jeni*), в малайском языке (*jengki*)⁵.

Позднее мы вернемся к первоначальной форме **zang*; однако, учитывая перемены, произошедшие с ней в арабском языке, мы будем и в дальнейшем пользоваться чтением «зиндж», закрепившимся в советской научной литературе.

В целом многочисленные гипотезы относительно происхождения этого слова можно условно разделить на «внешние» и «внутренние» (или «местные»). Внешними мы называем теории, рассматривающие слово «зиндж» как экзоэтноним, употреблявшийся по отношению к африканскому населению неафриканцами; среди них можно выявить по крайней мере три группы, основанные на греческой, персидской и арабской этимологии. Местными мы условно называем теории, основанные на автохтонных, т. е. африканских корнях или словоупотреблении; среди них фигурируют и африканоязычная, и арабская этимологии. Ниже следует краткий обзор этих гипотез, из которых наиболее широко распространена «персидская».

Главный сторонник этой версии Г. Ферран, который считает слово *зиндж* арабизованной формой персидского этнонима *занг*, означающего негров восточного побережья Африки⁶. Арабской форме единственного числа *зинджи* должно соответствовать персидское *зайги* — *черный*⁷.

Действительно, в персидских текстах, и в частности в поэзии, слова *zang, zangi* встречаются в значении «черный», «чернокожий». Важно в этой связи указать, что, насколько нам удалось установить, обе эти формы слова, как будто отражающие определенный цвет, употребляются только по отношению к человеку. Самым ранним свидетельством связей между Ираном и Восточной Африкой на протяжении многих лет считалась надпись сасанидского государя Нарсе (конец III в. н. э.), в которой упоминался «Занд Африк шах» —

по мнению Дж. Ф. Хаурани, царек зинджей Восточного Сомали⁸. Однако в дальнейшем чтение этой надписи было пересмотрено, в результате чего ранняя датировка афро-персидских контактов потеряла документальное подтверждение⁹. В любом случае по письменным источникам трудно, или даже невозможно, установить приоритет персидского употребления слова *зиндж*, особенно в научной литературе. Так, в арабских источниках оно появляется впервые в VIII в. (а в поэзии еще раньше)¹⁰, тогда как самый ранний новоперсидский источник географического характера — анонимное сочинение «Худуд ал-алем» — относится к концу X в. В нем содержится форма множественного числа *зангийан*¹¹ и топоним «Зангистан»¹². Последняя форма уникальна, так как в других персидских источниках она заменена топонимом «Зангибар». Последний встречается в персидском тексте «Китаб ал-масалик ва-л-мамалик» ал-Истахри (арабский вариант около 951 г.) и в «Сафар-намэ» Насир-и Хусрау (конец X в.)¹³. Значительно позднее этот топоним появляется и в арабских источниках в форме «Занджабар» и затем уже превращается в название острова Занзибар.

Употребление слова «зиндж» в качестве топонима чрезвычайно важно, в частности, потому, что некоторые исследователи относили его к иным территориям, нежели побережье Восточной Тропической Африки. Например, А. Вернер полагала, что персидское *зенг* обозначало Эфиопию¹⁴. Б. Крумм, опираясь на данные словаря ал-Фирузабади, считал этноним *занг* скорее всего персидским, обозначающим чернокожих, живущих южнее Египта по другую сторону экватора¹⁵. Впрочем, Б. Крумм был знаком и с другой версией: согласно персидскому словарю «Хефт Кулзум», слово *занг* означало большой колокольчик, который носят маги и бродячие дервиши, а также хлопанье в ладоши и стук кастаньет. С течением времени так стали называть выступление шута, актера или любого весельчака. Переходя от лингвистического анализа к культурологическому, Б. Крумм заключил, что известная склонность негров к танцам и веселью послужила основанием для перенесения названия *занг* на целые народы¹⁶. Эту точку зрения разделяет Г. Фримен-Гренвилл¹⁷ и критикует (на наш взгляд, справедливо) Р. Рейш. Последний, однако, сторонник персидской этимологии слова *зиндж* и производит его от значения «темный», «черный». Таким образом, Занзибар (Зангибар) буквально означает «земля черных людей»¹⁸.

Сторонники большинства «арабских» версий отрицают связь с подобной, по существу расовой, этимологией; их главный аргумент — преимущественное употребление этнонима арабами (а не персами или другими народами)¹⁹. Эти версии можно в свою очередь подразделить на «этнические», «топонимические» и «предметные». Так, Дж. Эллиот связывает слова *зиндж* и *зенджел* (куст); поэтому, по его мнению, арабское название в культурном смысле равнозначно английскому *bushman*²⁰, описательно характеризует африканцев как жителей саванны, т. е. сельской местности, удаленной от городов и цивилизации. Д'Эрбело и другие проводят параллель между формой *занджи/занги* и этнонимами цыган (иногда египтян): *zingari, czingany, cingani, Zigeuner*²¹. Наконец, некоторые исследователи сравнивают арабские и греческие варианты: например, Р. Рейш допускал, что этноним «зиндж» был прямо заимствован арабами у Птолемея²². М. Гийен, напротив, считал, что «Зингион» у Космы Индикоплова и «Зингис» у Птолемея — это названия, заимствованные у арабов²³. Название «Азания», знакомое по «Периллу Эритрейского моря», также производят от арабских слов, чаще всего от *'ajam*, что означает «неарабы», «варвары», «чужеземцы»²⁴ (ср. выше — пейоративное значение у Эллиота); иногда, впрочем, от «Барр ал-Хаза'ин» — арабского наименования части сомалийского побережья между Рас-Хафун и Рас ал-Фил²⁵ или от бедуинского обозначения дождевой воды²⁶.

Существует также «индийская» теория происхождения слова «зиндж» (через арабский) от *Sankha* индийских источников²⁷. Нам представляется, что

эта версия основана на недоразумении: по схеме Уилфорда, острова Санкхадвипа должны располагаться близ Малайского архипелага, а острова Санкха («Острова Раковин»), упоминаемые в астрономическом трактате «Вара-Санхита», написанном на санскрите, скорее всего тождественны Мальдивским, а не восточноафриканским островам, так как в тексте они связаны с близлежащими Лакадивскими островами. Именно поэтому Л. М. Девик и вслед за ним Ф. Шторбек полагали, что Санкха индийских текстов может скорее соответствовать арабскому аз-Занадж. Это лишает всякого смысла поиски какого-либо африканского соответствия, так как «аз-Занадж» — всего лишь искаженное «аз-Забадж», арабское название Явы, иногда Суматры.

Основанные на арабской этимологии «африканские» теории не заслуживают серьезного внимания, так как их можно справедливо отнести к категории фольклорной, народной этимологии. Например, многие суахили полагают слово «Занзибар» производным от *занджабил* (имбирь). Естественно, эта версия позднего происхождения, так как специи стали возделываться на Занзибаре в основном при султанах Сеййиде Саиде (1804—1856)²⁸. Столь же фантастична приведенная Р. Бертоном в качестве этимологии арабская фраза *Зайн за-л-барр* (Прекрасна эта земля!)²⁹.

* * *

Несомненно, при рассмотрении любых теорий «внешнего», неафриканского происхождения слова «зиндж» необходимо принимать во внимание историю развития контактов между Восточной Африкой и народами — носителями языков, образующих гипотетическую этимологическую базу: греками, персами и арабами. Исследователи различно расценивают тот факт, что греческие источники обозначают область восточноафриканского побережья терминами, безусловно очень близкими арабскому *зиндж* и персидскому *занг*. Так, основываясь на хронологической последовательности, Б. Крумм отдавал приоритет греческому языку и проводил параллель с Азией на Пелопоннесе³⁰. Не соглашаясь с ним, Р. Рейш полагал, что название могло быть заимствовано у греков арабами, но его свободное употребление в арабском языке предполагало негреческое происхождение³¹. Дж. Ф. Хаурани считал, что наличие греческих топонимов может служить доводом против персидского происхождения слова «зиндж», так как в эпоху написания «Перипла Эритрейского моря»³² и «Географии» Птолемея персидская торговля с Африкой еще не была достаточно развита³³. Г. Фримен-Гренвилл, напротив, склонен полагать, что еще до появления этих произведений персидское влияние в Восточной Африке «было уже настолько сильно, что именно персидское по происхождению слово дало стране название, под которым она стала известна грекам»³⁴.

Уместно отметить далее, что древнеперсидское влияние не подтверждается новейшими археологическими исследованиями на африканском побережье Индийского океана. Возвращаясь к сравнению источников, заметим, что в то время как во всех без исключения греческих источниках мы имеем дело с топонимами, в восточных текстах *зиндж/занг* выступает, как правило, в роли этнонима. В персидском языке это подтверждается прежде всего производными топонимами «Зангибан», «Зангибар», в которых просто не было бы необходимости, если бы собирательное «Занг» относилось одинаково и к стране, и к ее населению. В арабских источниках в подобных случаях употребляется *ард аз-зандж* (земля зинджей) или *билад аз-зандж* (страна зинджей). Лишь изредка можно отметить терминологическую двойственность, свидетельствующую о допустимости и этнонимического, и топонимического применения слова. Например, у ал-Йакуби: «Последнее государство ал-хабаша — аз-Зандж (или: „зинджи“); они граничат с Синдом...», в то время как у Ибн ал-Факиха говорится о расстоянии «между Басрой и аз-Занджем» (или «зинджами»)³⁵.

Отметим также, что слово «Азания» не воспринималось арабскими географами

ми как арабское: Агапий Манбиджский в X в. оставляет его в транскрипции, тогда как данное тут же слово *ал-хабаша* — явный перевод с греческого³⁶. В то же время термин «зиндж» не только дает целый ряд производных форм, но и регулярно встречается в арабских текстах с определенным артиклем, что далеко не всегда присуще иностранным словам, особенно топонимам. Значит ли это, что «зиндж» — и впрямь арабское слово или, на худой конец, арабское заимствование из персидского? Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к лексикологическому анализу.

Выясняется, что ни в персидском, ни в арабском языке слово «зиндж» и его производные не употребляются вне этногеографического контекста, т. е. встречаются исключительно применительно к Африке, африканцам или потомкам африканцев вне Африки (африканским рабам). Нам удалось найти только два отклонения от этого правила: в первом случае это персидское слово *занги*, которое имело дополнительное значение «простофиля», «деревенщина»³⁷, во втором — прилагательное *зинджи* (зинджский) как название минерала у ал-Бируни. Остановимся сначала на первом случае.

Употребление этнонимов в уничижительном значении — явление нередкое. Выше приводились примеры пейоративного толкования слова «зиндж», основанные в большей мере на социальной, нежели этнической этимологии. Нам представляется, что и в последнем случае этническое содержание слова играло второстепенную роль. Во многих обществах названия презируемых людей или врагов пополняются за счет двух лексических категорий — этнонимов соседнего народа и названий социально неполноценных групп населения. В качестве примеров для Восточной Африки можно привести противопоставление между «благородными» *WaNgwana* и презируемыми *WaShenzi* у суахили или перенесение амхара этнонима *барья* с их соседей (и пленников в набегах) на рабов иноэтнического происхождения. В ближневосточном контексте неоспоримо большую роль играл тот факт, что в обычных условиях любой зиндж был рабом: таким образом, этнический термин получил дополнительное социально-культурное значение и уже в этом, обновленном, смысле продолжал независимое существование.

В арабских географических источниках пейоративные слова, производные от *зиндж*, не встречаются, хотя пренебрежительные, высокомерное отношение к зинджам не чуждо ряду авторов, которые, в частности, обвиняют зинджей в людоедстве и называют их варварами, подразумевая низкий уровень социальной культуры³⁸. Однако единичные случаи употребления прилагательного *зинджи*, как было указано выше, относятся не к культуре зинджей, а к цвету их кожи. Самая ранняя цитата такого рода принадлежит ал-Бируни, и хотя *зинджи* в значении «черный» изредка встречаются и у более поздних авторов (например, Ибн ал-Байтара), именно «Минералогия» ал-Бируни (середина XI в.) дает наилучшее объяснение такому словоупотреблению: «Лучший вид гематита — зинджи, очень черный... Рудник гематита находится в горе ал-Мукаттам и ее окрестностях, в Египте. Если это так, то он назван „зинджи“ только из-за цвета...»³⁹. Отсюда явствует, что ал-Бируни мог принять объяснение названия минерала как производного от топонима *Зиндж*. Ввиду противоречивости информации он был вынужден отказаться от такого вывода и заключает, что этимология названия основана на цвете. При этом само по себе слово *зинджи* здесь еще не говорит о цвете; недаром ал-Бируни подчеркивает: «зинджи, очень черный», строя свою аргументацию на основании того наблюдения, что зинджками называют чернокожих людей. Можно заметить, что и Ибн ал-Байтар (XIII в.), описывая разновидность ревеня, также говорит, что название *зинджи* дано ей из-за окраски, а не из-за места происхождения⁴⁰.

Таким образом, теория равнозначности слов *зиндж* и «черный» оказывается сомнительной. Нам представляется, что ее несостоятельность подтверждается двумя соображениями. Во-первых, почти все авторы, так или иначе говорящие о внешнем виде зинджей, непременно упоминают темный, черный цвет кожи⁴¹;

если бы для арабов раннего средневековья слово *зиндж* было тождественно понятию «черный», то арабских ученых, высоко ценивших искусство речи, можно было бы упрекнуть в тавтологии. Во-вторых, мы опираемся на разницу в употреблении корней *z. n. j* и *s. w. d* в этнографическом контексте.

Как известно, множественное число *судан* (черные) употребляется как этноним для обозначения негров Западной Африки⁴². В этом смысле судан противопоставляют зинджам как негрскому населению Восточной Африки. Единственное число *асвад*, в отличие от множественного, этнонимом не является и сохраняет независимое существование как прилагательное «черный». С другой стороны, множественное *судан* употребляется в более широком смысле как антропологический (расовый) термин для обозначения всех чернокожих народов; у ал-Джахиза (IX в.) в такой список включены и африканские народы (зинджи, хабаша, нубийцы, загава, мерое, коран и даже северяне: копты и берберы) и неафриканцы (синд, хинд, син и масин и т. д.)⁴³. В этом списке любопытно отсутствие *судан* как западноафриканских негров. В то же время нет ни одного случая употребления термина «зиндж» вне Восточной Африки⁴⁴. Другими словами, взаимозаменяемости этих двух слов не существовало: зинджи были частью *судан*, описательного арабского термина, но не наоборот. И в то время как слова, производные от корня *s. w. d*, применяются для описания зинджей, производные от корня *z. n. j* никогда не употребляются для описания *судан*. Добавим, что в персидском языке понятия «черный» и «зиндж» настолько разошлись, что в современном употреблении обычная форма *сийах занги*, т. е. «негры-зинджи» (буквально «черные зинджи»).

* * *

На основании приведенного выше материала можно сделать три обобщения. 1. В разных языках — будь то греческий, персидский, арабский, малайский и т. п. — бросается в глаза фонетическая близость названия области или народа Африки, состоящего в контакте с другими цивилизациями Индийского океана. 2. Приблизительный ареал этого названия во всех случаях соотносится с восточными районами Африки, преимущественно с побережьем. 3. И наконец, во всех языках, сохранивших эти названия (как топоним или как этноним), они играют роль терминов или имен собственных и не имеют самостоятельного значения вне африканского контекста. Исходя из этого, можно заключить, что все эти названия деривативны от общей протоосновы, заимствованной из иностранного языка, и что происхождение этого заимствования следует искать в Африке.

Обратимся к двум вопросам, связанным с названием «зиндж», на которые в науке нет ответа. Во-первых, что дало толчок предположениям, что использование этого слова персами предшествовало его появлению в арабском языке? Какие-либо письменные свидетельства в пользу этой теории в источниках отсутствуют. Во-вторых, почему «персидские» теории связывали термин «зиндж» с Эфиопией? Ведь в арабских источниках (более ранних, чем сохранившиеся персидские материалы) страна зинджей неоспоримо помещается к югу от Сомали. Кроме того, все слова из «зинджского» языка, сохранившиеся в арабских источниках (и только в них), указывают на его родство с языками банту⁴⁵. И наконец, персы, как и арабы, отчетливо проводили различие между зинджами и эфиопами, которых они обозначали семитским *хабаша*.

Нам представляется, что и здесь сыграла роль история мореплавания и работорговли между Африкой и Ближним Востоком. Начиная с древнейших времен эндо- и экзоэтнонимы различных восточноафриканских народов дают разнообразнейшие фонетические параллели названию *занг*: карлик *денег*, привезенный в Египет VI династии «танцевать для богов», — самый ранний из этих примеров. Предлагалось несколько вариантов деривации из языков банту: от притока Замбези р. Занге⁴⁶, от историко-культурных названий типа ВаЗимба,

Зимбабве, Агисимба ⁴⁷ и от суахилийского ВаШензи ⁴⁸. В Северо-Восточной Африке Л. М. Девик находил параллель в глаголе языка геэз *zenega* «бормотать», «говорить непонятно» ⁴⁹, а Лудольф связывал название «Азания» с кушитами Адея (*Hadiens — Ajans — Adeans*) ⁵⁰.

Мы склонны считать, что северо-восточные районы Африки действительно могли послужить «колыбелью» этнонима *зиндж* в силу двух причин. Одна из них — интенсивная и древняя торговля, в том числе рабами, базировавшаяся на Эритрейском побережье, в которой принимали участие купцы Средиземноморья, Ближнего Востока, Индии и т. д., и которая в силу физико-географических и технических условий предшествовала возникновению регулярных контактов указанных областей с Восточной Африкой. Вторая причина — обилие в языках этого региона не просто сходных корней, но этнических (иногда географических или социальных) названий, близких по звучанию к слову *занг*. Приведем лишь несколько примеров: нилоты *динка*, которых их суданские соседи называют *джерге*; нилоты *шаугия*, обитающие на Белом Ниле; нилоты *чоко* в северной Уганде; в языке масаи слово «*тунгани*» означает «человек, муж». Далее на восток можно назвать подразделение сомалийцев Раханвен *сагало*, негроидную сервильную группу *шанкалла* в Эфиопии и т. п. ⁵¹.

Естественно, что само по себе такое разнообразие возможных параллелей не упрощает нашу задачу: среди названных народов фигурируют нилоты, кушиты, пигмеи, а позднее и банту. Однако нам кажутся бессмысленными поиски конкретной мелкой этнической группы, давшей начало употреблению слова *занг* как более универсальному обозначению категории рабов, вывозившихся через Эфиопию (совсем необязательно — живших там!). Поясним, что именно такой подход к местной терминологии наблюдается у некоторых арабских авторов: например, впервые категории *зинджей* названы ал-Джахизом (IX в.). Он делит их на два класса — Ланджуйа и Канбалу ⁵², т. е. «Занзибар» и «Пемба». По контексту совершенно ясно, что речь идет о рабах, вывозившихся с Занзибара и Пембы.

Другой особенностью раннего употребления слова *занг* в качестве термина мы считаем расплывчатость его расового или этнического содержания, которое легче поддается определению *via negativa*: это те африканцы, которые отличны от лучше известных нубийцев и эфиопов, а для арабов — еще и от *судан* и кушитов *барбара* ⁵³.

В процессе развития мореходства и торговых связей в бассейне Индийского океана название *занг/зиндж* включило и более определенно локализованных банту, которые соответствуют всем выше перечисленным «отрицательным» требованиям — они не нубийцы, не эфиопы и т. д. При этом мы намеренно опускаем обсуждение тех случаев, когда *зиндж* арабских источников выступает в роли античного понятия «эфиоп» в переводных текстах или источниках, испытавших греческое влияние.

Ни существующие письменные источники, ни другие доступные материалы не могут дать ответа на вопрос, когда именно слово *зиндж* превратилось в восточноафриканский этноним. Ясно только, что это произошло задолго до первого арабского письменного упоминания о *зинджах*, и скорее всего до появления соответствующих топонимов в греческих источниках. Можно надеяться, что в будущем археология поможет осветить роль внешних контактов и миграций автохтонного населения в этом процессе.

Примечания

¹ Справедливое сомнение в этнической однозначности термина высказано Р. Гринфилдом: Greenfield R. Ethiopia. A. New Political History. L., 1965 (Introduction).

² Wastenfeld F. Jacut's geographisches Wörterbuch. Bd IV. Leipzig, 1866—1873. S. 302.

³ Devic L. M. Le pays des Zendjs. P., 1883.

⁴ Ferrand G. L'élément persan dans les textes nautiques arabes des XVe et XVIe siècles // Journal Asiatique. 1924. T. 204. P. 240.

- ⁵ Ibid. P. 241.
- ⁶ Ibid. P. 240.
- ⁷ Ibid. P. 241.
- ⁸ Hourani G. F. Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times. Princeton, 1951. P. 38.
- ⁹ Becker C. H., Dunlop D. M. Bahr al-Zanj // Encyclopaedia of Islam. 2nd ed., V. I. (1960). P. 938.
- ¹⁰ Первое упоминание о стране зинджей встречается в уцелевших фрагментах работ астронома ал-Фазари в XIII в. См.: Pingree D. The Fragments of the Works of al-Fazari // Journal of Near Eastern Studies. 1970. V. 29. № 2. P. 103—123. Первое письменное свидетельство о зинджах в поэзии связано с известным эпизодом гибели шиитов-алидов при Кербеле в 680 г. См.: Rizvi M. S. S. A. «Zenj»: Its First Known Use in Arabic Literature // Azania. 1967. V. 2. P. 200—201.
- ¹¹ Не «занган», как у Т. А. Шумовского (см.: Шумовский Т. А. Три неизвестные лоции Ахмада ибн Маджида, арабского лодмана Васко да Гамы. М., 1957. С. 126).
- ¹² Бартольд В. Худуд ал-алем. Рукопись Туманского с введением и указателем В. Бартольда. Л., 1930. Л. 26, 3а, 4а, 13а, 39а.
- ¹³ Schefer C. Sefer Nameh, Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Egypte, en Arabie et an Perse pendant les années de l'hégire 437—444 (1035—1042). P., 1881. P. 48.
- ¹⁴ Elliot J. A. Visit to the Bajun Islands // Journal of the African Society. 1925. V. 25. № 97. P. 12. Note 2.
- ¹⁵ Krumm B. Wörter und Wortformen orientalischen Ursprungs im Suaheli. Hamburg, 1932. S. 80—81.
- ¹⁶ Ibid. S. 81—82.
- ¹⁷ Freeman-Grenville G. S. P. The Medieval History of the Tanganyika Coast. B., 1962. P. 29.
- ¹⁸ Reusch R. History of East Africa. Stuttgart, 1954. P. 118—119.
- ¹⁹ Sachau F. Über die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika // Mitteilungen des Seminars für orientalischen Sprachen. 2. Abt., 1899; Stuhlmann F. Beiträge zur Kulturgeschichte von Ostafrika. B., 1909. S. 857.
- ²⁰ Elliot J. Op. cit. P. 13. Note 2. (Впрочем, А. Вернер сомневалась в арабском происхождении слова «зенджел»).
- ²¹ Ingrams W. H. Zanzibar. Its History and Its People. L., 1931. P. 25; Шумовский Т. А. Указ. раб. С. 126.
- ²² Reusch R. Op. cit. P. 115.
- ²³ Guillain M. Documents sur l'histoire, la géographie et la commerce de l'Afrique orientale. T. I. P., 1856. P. 166.
- ²⁴ Cooley W. D. The Negroland of the Arabs. L., 1841. P. 117. Note 192; Vollers K. // Petermanns Mitteilungen. 1897. Bd. 43. S. 245; Storbeck F. Die Berichte des arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika // Mitteilungen des Seminars für orientalischen Sprachen, 2. Abt., Jg. 17 (1914). S. 123; Ferrand G. Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII au XVIII siècles. T. 2. P., 1913. P. 535. Note 18.
- ²⁵ Так у М. Гийена, Ф. Шторбека (Op. cit. S. 123) и Р. Бертон: Burton R. F. Zanzibar. City, Island and Coast. V. I. L., 1872. P. 128. («Land of the tanks»).
- ²⁶ Devic L. M. Op. cit. P. 60 по Дж. Брюсу; см. также Storbeck F. Op. cit. S. 123.
- ²⁷ Wilford. An Essay on the Sacred Isles in the West // Asiatic Researches, V. 8. P. 345; Devic L. M. Op. cit. P. 16—17.
- ²⁸ Reusch R. Op. cit. P. 117—118.
- ²⁹ Такая «фразовая» этимология — вообще довольно редкое явление; возможно, Р. Бертон заинтересовался ею в силу своего знания арабского языка. У позднейших авторов она не встречается.
- ³⁰ Krumm B. Op. cit. S. 80.
- ³¹ Reusch R. Op. cit. P. 115. А. Г. Лундин считает слово «Азания» формой множественного числа, типичной для этнонимов в южноарабском языке (устное сообщение).
- ³² Для нашего исследования не играет существенной роли возможность датировки «Перипла» III в. н. э.
- ³³ Hourani G. F. Op. cit. P. 39. Note 40.
- ³⁴ Freeman-Grenville G. S. P. Op. cit. P. 29.
- ³⁵ Арабские источники VII—X вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары / Подготовка текстов и перевод Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. М.; Л., 1960. С. 38—40, 67—86.
- ³⁶ Там же. С. 123/132.
- ³⁷ Steingass F. Persian-English Dictionary. Ed. 2. L., 1930.
- ³⁸ Подробнее см.: Толмачева М. А. Восточная Африка в средневековых арабских известиях. Этно-географическое исследование. Дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1970. С. 73—75. О влиянии ислама на социально-культурное значение термина см.: Tolmacheva M. Toward a Definition of the Term Zanj // Azania. 1986. V. XXI. P. 108—109.
- ³⁹ Арабские источники X—XII вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары / Подготовка текстов и перевод В. В. Матвеева и Л. Е. Куббеля. М.; Л., 1965. С. 130—135.
- ⁴⁰ Ferrand G. Relations. T. I. P. 269.
- ⁴¹ Наиболее подробные описания содержатся у ал-Масуди и Закарии ал-Казвини; см. Толмачева М. А. Восточное побережье Африки в арабской географической литературе // Страны и народы Востока. Вып. IX. М., 1969. С. 289.

⁴² Хотя слово *судан* по отношению к Западной Африке впервые отмечено у Ибн Кутайбы в конце IX в. (см. Арабские источники VII—X вв. С. 380), нам представляется, что как термин оно впервые употребляется у ал-Истахри в середине X в. (там же, с. 143).

⁴³ *Van Vloten G. Tria opuscula auctore Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz Basrensi. Lugduni Batavorum. 1903. P. 79.* Единственный полный перевод этого сочинения осуществлен Винсентом Дж. Корнеллом. См.: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr Al-Jahiz. The Book of the Glory of the Black Race. Hemet. California, 1981.

⁴⁴ В западноафриканском контексте редкое употребление слова «зандж» относится не к особой этнической общности, а к сервильным группам населения. См.: *Houdas O., Delafosse M. Tarikh el-Fettach fi akhbar al-bouldan oua-i-djouyouch oua-akabir en-nas par Mahmoud Kati ben el-Haj el-Mutaouakkei Kati et l'un de ses petits-fils. Texte arabe. P., 1913.* См. также русский перевод и комментарии Л. Е. Куббеля в кн.: Суданские хроники. М., 1984. См. также *Hunwick J. O. The Term 'Zanj' and its Derivatives in a West African Chronicle // Dalby D. (ed.) Language and History in Africa. N. Y., 1970.* Обычно предполагается фонетическое уподобление какого-либо западноафриканского названия более привычному в арабоязычном тексте *зандж*. Представляется целесообразным в будущем исследовать возможности проникновения в Западную Африку манеры, сложившейся в центральных районах Халифата, через Марокко: одно слово *зандж* в двойном значении «африканец» и «раб» эффективно выделяет зависимую группу местного населения среди других *судан*.

⁴⁵ Подробнее см.: *Freeman-Grenville G. S. P. Medieval Evidences for Swahili // Swahili, 1959. V. 29. № 1; Tolmacheva M. The Zanj Language // Kiswahili. 1975. V. 45. № 1. P. 16—24.*

⁴⁶ *Devic L. M. Op. cit. P. 21.*

⁴⁷ *Ingrams W. H. Op. cit. P. 24.*

⁴⁸ Предположение Д. А. Ольдерогге (устное сообщение). В аналогичном замечании, высказанном недавно Дж. де В. Алленом, «зандж» как групповой термин связан с состоянием дикости или варварства, в отличие от расовых или этнических признаков. См.: *Allen J. de V. Swahili Culture and the Nature of East Coast Settlement // International Journal of African Historical Studies. V. 14. № 2. P. 317.* Подробнее о категориях цивилизации и дикости в контексте доколониального ислама на восточноафриканском побережье см. *Tolmacheva M. Sur la côte Swahélie aux frontières naturelles et culturelles de la civilisation // Pour Jean Malaurie. P., 1990. P. 435—447.*

⁴⁹ *Devic L. M. Op. cit. P. 16.*

⁵⁰ *Vincent M. Commerce and Navigation of the Ancients in the Indian Ocean. V. I. L., 1807. P. 150.*

⁵¹ Параллель с динка впервые была предложена мне В. М. Мисюгиным. Приведенные примеры собраны по следующей литературе: *Cerulli E. Peoples of South-West Ethiopia and its Borderlands. L., 1956; Crawford O. G. S. The Fung Kingdom of Sennar with a Geographic Account of the Middle Nile Region. Gloucester, 1951; Evans-Pritchard E. E. The Nuer Religion. Oxford, 1956; Hollis A.C. The Masai. Their Language and Folklore. Oxford, 1905; Lewis I. M. Peoples of the Horn of Africa. Somali, Afar and Saho. L., 1955; Toniolo E. & Hill R. (eds) The Opening of the Nile Basin. N. Y., 1975.*

⁵² *Vloten G. van. Op. cit. P. 76—77.*

⁵³ Этнографическое содержание термина в арабской научной практике рассмотрено подробнее: *Толмачева М. А. Восточное побережье Африки в арабской географической литературе. С. 285—287.*

© 1991 г., СЭ, № 4

О. Ю. Артемова

ЗАБЫТЫЕ СТРАНИЦЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУКИ: А. Н. МАКСИМОВ И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Случилось так, что Александр Николаевич Максимов, глубокий и оригинальный ученый, сыгравший совершенно особую роль в развитии отечественной этнографической науки — прежде всего той ее области, которая связывается с теоретическим изучением первобытного общества, через сравнительно небольшое время после своей смерти оказался почти забытым. Существует лишь одна публикация, где этому исследователю воздано по заслугам: некролог, написанный С. А. Токаревым¹. Можно только удивляться тому, как удалось С. А. Токареву дать углубленный и всесторонний анализ научной деятельности Максимова, сделать это в узких рамках некролога, совместив объективность в оценке трудов Максимова с теплым чувством и почтением к ученому старшего поколения. Однако с тех пор прошло более 40 лет. В опубликованных за это время историографических работах встречаются лишь отдельные краткие упоминания об А. Н. Максимове, причем не всегда объективные и справедливые. А между тем главные его работы не утратили теоретического и методологического значения до сих пор. Многие его выводы, долгое время отвергавшиеся или просто замалчивавшиеся, сравнительно недавно и в значительной мере независимо от его трудов были вновь сделаны советскими авторами и пробивали себе дорогу в нелегкой борьбе. Некоторые поднятые Максимовым вопросы и намеченные их решения только сегодня и опять-таки не под влиянием его работ встали на повестку дня. Некоторые — еще ожидают своих исследователей.

Пожалуй, наиболее характерными чертами Максимова были независимость мнений и поступков, стремление во всем и всегда идти своим особым, самостоятельно избранным путем. И это, конечно, существенным образом сказалось и на его биографии, и на его творчестве, и на посмертной судьбе его исследований. Начать хотя бы с того, что, будучи человеком весьма одаренным, исключительно широко эрудированным и высоко квалифицированным как историк и этнограф, он не имел даже университетского образования и только на довольно короткое время — 12 лет, — главным образом, очевидно, благодаря неразберихе послереволюционного периода, получил доступ к преподавательской и исследовательской работе по специальности. Всю же остальную жизнь он вел свои этнографические изыскания в свободное от основной — всегда другой — работы время.

Он родился в 1872 г. в Орле в семье приходского священника и рос среди людей неплохо образованных, но не отличавшихся независимостью взглядов и критическим направлением мысли. По крайней мере эти качества, рано проявившиеся у Максимова, неизменно вызывали неодобрение домашних, тем более что именно им приписывались в семье его неудачи и неприятности, длительное



Рис. 1. А. Н. Максимов

отсутствие жизненного успеха. Сложившееся у него в старших классах гимназии убеждение в несовершенстве существовавшей в то время в России системы образования и невысокое мнение об уме и способностях большинства преподавателей выражались со свойственным юности максимализмом и послужили причиной весьма пренебрежительного отношения к требованиям официального обучения. Поступив в Московский университет на физико-математический факультет, он скоро потерял интерес, перестал ходить на занятия и вносить плату, был отчислен и начал зарабатывать на жизнь литературным трудом. Одновременно продолжал образование самостоятельно и за несколько лет систематических занятий достиг весьма высокого уровня профессионализма как историк и этнограф и как журналист. В дореволюционный период А. Н. Максимов совмещал научную работу с публицистической и общественно-политической деятельностью. Он входил в партию конституционных демократов, был сначала сотрудником, а затем заместителем главного редактора газеты «Русские ведомости», членом, потом одним из руководителей этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, постоянным сотрудником энциклопедического словаря Гранат. После революции 1917 г. был профессором Переднеазиатского института (впоследствии Институт востоковедения) (1918—1922 гг.), профессором Московского университета (1919—1930 гг.), а также сотрудником научно-библиографического отдела библиотеки Румянцевского музея — впоследствии Государственной библиотеки им. В. И. Ленина (с 1919 г. до последних лет жизни).

Как и многие русские ученые, его современники (В. Г. Богораз, Л. Я. Штернберг, В. И. Иохельсон и др.), А. Н. Максимов впервые серьезно увлекся этнографией в политической ссылке (в Архангельской губернии), куда он попал на три года (1895—1898 гг.) за участие в подпольной организации «Народное право». Однако в отличие от большинства других этнографов Максимов



Рис. 2. А. Н. Максимов — гимназист. На обороте надпись его рукой: «Иди своим путем и не оглядываясь по сторонам».

начал научную работу не с исследования быта одного или нескольких народов и не с изучения отдельных этнографических проблем, но сразу же попытался как бы охватить весь предмет этнографии в целом, исследовать пути ее развития, понять современное состояние и перспективы, выделить коренные проблемы и выяснить, что было сделано для их решения предшественниками.

У него никогда не было региональной этнографической специализации. Он в равной мере хорошо владел материалами по народам Евразии, Африки, Америки и Океании. В то же время с первых лет этнографической работы у него обнаружился устойчивый интерес к стоявшим тогда в центре внимания этнографии вопросам истории семьи, брака, родовой организации, ранней истории развития хозяйства, религиозных верований.

По вполне понятным причинам, несмотря на устойчивость этих главных научных интересов, конкретное содержание дореволюционных и послереволюционных исследований Максимова сильно разнится. Вместе с тем не только характер его научной деятельности после 1917 г., но и судьба всего его творческого наследия в огромной мере были определены ходом развития этнографической науки в советское время. Поэтому не только послереволюционное, но и дореволюционное творчество Максимова представляется целесообразным рассматривать сквозь призму того, что происходило в отечественной этнографии, прежде всего в изучении первобытного общества, после революции.

Как это хорошо известно, в 1920-е годы в советской этнографии была декларируется задача разработки марксистских методов исследования, которая с особой интенсивностью реализовывалась в области изучения ранних стадий социальной эволюции, вызывавших специфический интерес у обоих осново-

положников марксизма. При этом вследствие того особого влияния, которое оказали на К. Маркса и Ф. Энгельса Л. Морган и некоторые другие представители эволюционистского направления в этнографии, советский «этнографический марксизм» вступил в своего рода симбиоз с классическим эволюционизмом, что сказалось даже в выборе исследовательских тем: преобладал интерес к истории семьи и брака, родовой организации, систем родства, религии. Хозяйству, экономике уделялось сравнительно мало внимания. В том же русле классического эволюционизма социальное развитие человечества мыслилось в виде однолинейного сугубо поступательного процесса, и общества на ранних стадиях социальной эволюции представлялись весьма единообразными, характеризующимися определенным набором социологических и культурных универсалий. Интерес к генезису различных социальных институтов и культурных феноменов бесконечно перевешивал интерес к их сущности, механизмам функционирования и функциональному же их назначению в контексте конкретных культур.

Тем не менее марксистский эволюционизм 1920-х годов выступал в виде комплекса общих концептуальных установок, а не в форме готовых решений тех или иных проблем, как это стало позднее. Поэтому в публикациях того времени можно встретить значительное разнообразие оригинальных авторских решений, не похожих друг на друга концепций. Существовала творческая атмосфера, отчасти унаследованная от дореволюционной эпохи, отчасти стимулированная молодым энтузиазмом новых исследователей. Конец 1920-х и самое начало 1930-х годов отмечены выходом в свет целой серии работ, в определенной мере не утративших своего значения до сих пор. В ряде отраслей советской науки, в частности в биологии, психологии, этот период фигурально именуется золотым веком — он был очень коротким, но весьма продуктивным. Не знаю, можно ли говорить о «золотом веке» в советской этнографии, но появление публикаций, сказавших новое слово не только в отечественной, но и в мировой литературе, несомненно. Среди них ранние исследования С. А. Токарева, такие как «Системы родства австралийцев» и «Родовой строй в Меланезии»; «Происхождение экзогамии» А. М. Золотарева; «Первобытный монотеизм у онеземельцев» П. Ф. Преображенского и др.²

Но период, когда писались эти работы, был трагическим рубежом во внутриполитической обстановке в стране, и общее чрезвычайное ужесточение режима самым печальным образом сказалось на развитии советской науки и даже на такой, казалось бы, весьма далекой от текущей политики ее отрасли, как изучение ранних форм социальных институтов. В течение двух лет (1932 и 1933 гг.) марксизм был превращен из методологии в набор догм, отступление от которых представляло угрозу не только для возможности писать и публиковать свои работы, но и реальную опасность для жизни исследователя. Процесс этот выразился в канонизации теории эволюции социальных институтов первобытности, которая была разработана Л. Морганом в 60—70-е годы XIX в. и в основных чертах воспроизведена Ф. Энгельсом в знаменитой книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства» в 1884 г. К этому добавилась догматизация отрывочных высказываний основоположников марксизма из некоторых других их работ, а также из частных писем или даже набросков к ним. В результате укоренилась следующая жесткая и внутренне очень противоречивая схема: промискуитет как самая ранняя стадия развития человеческих сообществ, затем групповой брак с двумя последовательно сменявшимися друг друга формами семьи — кровнородственной и пуналуальной, одновременно формировавшийся материнский род, представлявший собой социально-экономический, производственный коллектив, затем постепенно создававшаяся в его недрах парная семья и, наконец, отцовский род и патриархальная семья, которая появляется только на стадии классообразования. Далее вся доклассовая эпоха — это эпоха полного социального равенства. Причем это представление каким-то странным образом уживалось с понятием матриархата — гос-

подства женщин в классической первобытности. И наконец, первобытное общество — общество, где личность по существу нивелирована, люди лишены индивидуальности, неотличимы друг от друга. Утверждение такой схемы, естественно, сделало невозможным продолжение серьезных исследований в области первобытной истории, так как фактический материал по архаическим обществам нисколько не вписывался в данную схему, как не вписывались в нее и выводы исследователей предыдущего десятилетия. Теоретическая мысль не просто затормозилась в своем развитии, но оказалась отброшенной далеко назад — в 70—80-е годы XIX в. И это в то время, когда в мире в целом этнология или культурная и социальная антропология сделали огромный шаг вперед.

Медленное расшатывание негибкой и нереалистической моргановско-энгельсовской схемы началось в 1950-е годы, и, пожалуй, до сих пор она еще полностью не преодолена. Так, все еще не отвергнуты окончательно представления о промискуитете и групповом браке как особых стадиях развития брака, семьи и социальных отношений в целом³, тогда как в западной науке они давно уже признаны абсолютно безосновательными⁴. Отказавшись от представления о матриархате как о периоде господства женщин и о роде как о главной производственной ячейке первобытного общества, советская этнография все еще удерживает представление о стадияльной универсальности родовой организации и об универсальности исторического соотношения материнской и отцовской филиации родовых институтов⁵ и т. п. Главное же — при изучении ранних этапов социальной истории по-прежнему сохраняет достаточно сильные позиции однолинейный эволюционизм и все еще остро ощущается недостаток функционального анализа различных явлений и институтов.

Этот краткий экскурс в историю послереволюционной науки сделает понятным без дальнейших пояснений, почему исследования такого ученого, как А. Н. Максимов, не только не получили признания в советское время, но и попросту игнорировались.

Прекрасный знаток истории этнографической науки, Максимов всегда был в курсе всех современных ему теоретических направлений, но сам не принадлежал ни к одному из них. В отличие от большинства своих коллег, современников и соотечественников, он не только не испытал влияния классического эволюционизма, но в целом весьма отрицательно оценивал эволюционистские теории предшествующей эпохи, хотя это не мешало ему высоко ставить труды отдельных представителей эволюционизма, в первую очередь Э. Тайлора.

О Л. Моргане же Максимов писал в 1906 г., что, хотя «заслуги его перед наукой совсем отрицать нельзя, заслуги эти «довольно специального характера и сводятся прежде всего к тому, что он первый стал собирать и изучать системы родства и свойства», но «то употребление, которое он сделал из этих систем, не только не продвинуло науку вперед, но, наоборот, повредило ей, увлекши многих ученых на совершенно ложный путь...»⁶. Популярность Моргана Максимов считал своего рода недоразумением, следствием того в сущности случайного обстоятельства, что «духовные вожди германской социал-демократии, Маркс и Энгельс, сделали попытку согласовать „его теорию“ с теорией экономического материализма, хотя бы путем игры словами. По существу, — писал он, — между обеими теориями нет ни малейшей связи, восприятие Марксом и Энгельсом гипотез Моргана придало последним отпечаток какой-то как бы прогрессивности, и постепенно создалась легенда о том, что Морган наряду с Энгельсом и Марксом был основателем теории экономического материализма. Легенда эта не имеет ничего общего с действительностью, так как Морган не только не был экономическим материалистом, но стоял скорее на противоположной точке зрения, для него история культуры — производное роста человеческого духа»⁷. Так Максимов писал в 1906 г. Сам того не подозревая, он наперед подметил главную нелепость методологического гибрида, который потом на долгие годы определил направление многих

этнографических работ в его стране. Ведь именно результатом случайного восприятия совершенно чуждых методологических начал явилось почти полное пренебрежение к этнографическому функционализму, в ряде отношений, казалось бы, близкому марксизму, а также и длительное отсутствие сколько-нибудь адекватного внимания к анализу ранних стадий развития экономики.

Гораздо более перспективным теоретическим направлением, чем эволюционизм, Максимов считал диффузионизм и особенно высоко ценил труды представителей американской культурно-исторической школы. В ряде методологических и общемировоззренческих установок он был близок к Ф. Боасу.

Он начинал научную деятельность на рубеже столетий, когда все янее обнаруживалось, что теоретическая мысль в этнографии как бы зашла в тупик, и когда поискам универсальных решений — построениям претендующих на всемирное значение концепций эволюции социальных институтов — наиболее передовые исследователи стали противопоставлять поиски универсальных методов исследования — таких методов, которые могли бы дать гарантии от упрощений и заблуждений прежней эпохи и в то же время принести надежный и скорый успех в разрешении коренных проблем, поставленных родоначальниками теоретической этнографии.

Максимов, как уже было сказано, скептически относясь ко многим концепциям прежней этнографии, остался в стороне и от этих новых увлечений. Более того, проделанный им в первой же большой публикации (1899 г.) аналитический обзор научных методов наиболее крупных авторов конца XIX в. породил у него сомнение в принципиальной возможности, а главное, в необходимости создания универсальных исследовательских методик. Открытие метода исследования, «который мог бы служить лекарством от всех болезней», по его мнению, «не составляет безусловно необходимого элемента для возможности успеха...»⁸ В конечном счете, считал он, методика исследования в значительной мере создается заново ученым всякий раз в ходе конкретного исследования и в значительной мере определяется материалом и целями работы. Важна только строгая научная доказательность, а вопрос о способах доказательств в каждом случае должен решаться по-своему с учетом лишь самых общих методических установок, часть из которых, исходя из прошлого опыта, указывает, как не следует вести научный поиск и строить аргументацию выводов.

Среди таких негативных установок он придавал первостепенное значение отказу от всяческих умозрительных логических построений, оторванных от фактов, и от любых априорных исходных теоретических постулатов, прежде всего от «ничем не доказанного», но лежащего в основе очень многих исследований положения «о единообразии развития всего человеческого рода». Именно этому априорному положению, по убеждению Максимова, этнография обязана своим теоретическим кризисом рубежа прошлого и нашего столетий, именно оно завело эту науку «в такие дебри», из которых она не смогла выбраться и во втором десятилетии XX в.⁹ Не лучшим считал он и другой довольно широко распространенный у нас до сих пор, как бы половинчатый, но тоже основанный на априорных допущениях подход: в главном человечество шло всюду одними и теми же путями, но в деталях между отдельными народами отмечаются различия, связанные с различиями местных условий. «Такая формулировка, в сущности говоря, ничего собою не выражает, потому что построена на игре словами г л а в н о е и в т о р о с т е п е н н о е, не заключающими в себе никакого сколько-нибудь точного содержания; она вполне равносильна другой формулировке: в развитии человеческих племен есть некоторое сходство, но есть и некоторые различия»¹⁰.

До тех пор, пока вопрос о том, как велики и что собою представляют сходства в историческом развитии различных социальных организмов, остается далеким от своего окончательного решения, Максимов полагал самым надежным с методологической точки зрения исходить из того, что человечество «всюду шло своими особыми путями»¹¹. Правда, он сам признавал это требо-

вание слишком категоричным и, справедливости ради нужно добавить, порой ему не следовало. Тем не менее он был убежден, что нарушение этого требования неизбежно ведет к ошибкам и натяжкам, и очевидно был прав, о чем свидетельствуют даже его собственные — достаточно редкие — отступления от этой установки, когда он поддавался все-таки искушению придать своим обобщениям более широкий характер, чем позволяли положенные в их основу факты.

Этой методологической установкой было обусловлено и отношение Максимова к проблеме репрезентативности данных о так называемых отставших в своем культурном развитии народах для реконструкции ранних стадий социальной истории. Считая недоказанным единообразие или, по крайней мере, кардинальное сходство развития человеческих обществ вообще, он считал его недоказанным и для ранних эпох и потому не признавал возможным по социальной организации бушменов или андаманцев судить о социальной организации исчезнувших древнейших обществ. В особенности же неоправданным методологически он находил то внимание, которое уделялось в обобщающих трудах по ранней истории человечества аборигенам Австралии. Он категорически отказывался видеть в культуре коренных австралийцев классический образец первобытной культуры. Интересно, что все свои возражения против такого подхода он изложил в дореволюционных работах, главным образом в 1899 и 1909 гг.¹², когда его критика относилась в большей мере к зарубежным, нежели к отечественным работам. Позднее в западной, в первую очередь американской и британской, антропологии этот подход был полностью изжит, а в советской послереволюционной этнографии одна за другой стали появляться публикации — исследования, популярные книги, учебные пособия, — в которых общество аборигенов Австралии представлялось как слепок древнейших первобытных обществ¹³.

Указывая на то, что в развитии различных сторон социальной жизни нет полного параллелизма и более развитые народы могут сохранять — в виде пережитков или в виде еще функционирующих явлений — отдельные черты социальных отношений, уже утраченные даже такими, казалось бы, «отсталыми» обществами, как андаманское или бушменское, Максимов настаивал на «равноправии всех народов в глазах исследователя», считая, что «особое внимание, придаваемое по тому или другому основанию известному кругу народов, всегда рискованно, так как угрожает возможностью принять местные и случайные особенности за закономерные и типические явления»¹⁴. Отсюда убеждение в необходимости использования так называемого метода пережитков, который и тогда — в конце XIX — начале XX в. — вызывал в этнографической литературе массу возражений и нареканий, но который, по его мнению, в умелых руках дает блестящие результаты. Чтобы метод пережитков, писал он, не сводился к сомнительным истолкованиям различных обычаев, необходимо всякий раз предпринимать специальное предварительное выяснение того, представляет ли данное явление остаток прошлых форм: если ученый не предполагает, а уже знает это определенно, то нет никакой опасности вводить его в исследование, строгости выводов оно не помешает; если же такое выяснение оказывается невозможным, то, разумеется, соответствующее явление следует просто оставить в стороне¹⁵.

Как представляется, эти (а также и некоторые другие) методологические и методические установки Максимова, извлеченные из во многом устаревшего историографического контекста его работ, все еще не утратили своей актуальности и задавают за живое исследователя, специализирующегося в области изучения ранних этапов эволюции социальной жизни.

В ряде крупных публикаций, особенно подготовленных в ранний период, Максимов не ставил собственных исследовательских задач, а главным образом анализировал достижения научной мысли в сфере интересовавшей его проблематики. В ходе этой работы он особенно остро критиковал как раз те эволюционистские построения, которые были канонизированы в советское время.

При этом он во многих случаях подчеркивал, что далеко не первым в мировой этнографической науке отрицает ценность всех этих гипотез и что считает свою задачу в значительной мере просветительской, связанной с состоянием отечественной этнографии.

Так, в первой своей книге «Что сделано по истории семьи?», вышедшей в 1901 г., он, опираясь на им самим тщательно подобранный фактический материал, писал о несостоятельности гипотез промискуитета, группового брака (в моргановском понимании), матриархата (как эпохи господства женщин), а также различных способов объяснения происхождения левирата, сорората, брака умыканием и экзогамии, в том числе тех, какие впоследствии получили большую популярность в советской литературе.

Позднее, в 1908 г., Максимов посвятил отдельную работу гипотезе группового брака, в которой значительно углубил свой подход к этой проблеме¹⁶. Если в 1901 г. он лишь опровергал теоретические построения Моргана, не отрицая достоверности некоторых фактических данных, как будто бы свидетельствовавших в пользу существования группового брака у некоторых «отсталых» народов, то в 1908 г. он не только подверг более серьезной и обстоятельной критике теоретические основы этой гипотезы, но и показал, что все те примеры брачных институтов, на которые обычно ссылаются в ее подкрепление, на самом деле не являются групповым браком в полном смысле этого термина, представляют собой сугубо местные, уникальные явления, совершенно независимые друг от друга, никак не связанные между собой генетически, повсюду возникшие позднее индивидуального брака и не соответствующие действующим в тех же местах системам родства, что противоречит центральным положениям гипотезы Моргана и его последователей. Со свойственным ему едким юмором и предельной ясностью в изложении мыслей он продемонстрировал чрезвычайную уязвимость предложенного Морганом и воспринятого его единомышленниками метода реконструкции исчезнувших форм семьи и брака по классификационным системам родства. «Особенно в этом отношении постарался,— писал Максимов,— Колер, не остановившийся перед реконструированием даже таких форм брака, как приписываемый им американскому племени омага, по которому мужчина, вступая в брак с какой-нибудь женщиной, становится тем самым мужем ее тетки и племянницы, а женщина, выходя замуж за какого-нибудь мужчину, становилась в то же время женой деда и племянника своего мужа... а между тем Колер не сделал всех логических выводов из этой логической схемы и, если бы продолжил свои рассуждения дальше, получил бы еще более причудливую картину организации семьи. Ведь там внучку моего брата по матери я должен звать матерью, и следовательно приходится допускать, что мой отец женился не только на моей матери, но и на ее двоюродной праправнучке, а вероятно, и на правнучке и т. д. до бесконечности»¹⁷.

Одного подобного примера было достаточно, чтобы показать, что предложенный Морганом метод логической реконструкции не работает, но, разумеется, у Максимова были наготове и другие. А если подвергнуть рассмотрению с помощью этого метода все имеющиеся в распоряжении науки системы классификационного родства, то, полагал Максимов, скорее всего получится «хаотическая картина самых причудливых форм, ничем не связанных между собой и недоступных разумному истолкованию»¹⁸.

Правда, уже в то время, когда писалась эта работа, далеко не все сторонники гипотезы группового брака брались за подобные реконструкции конкретных форм утраченных брачных отношений. Некоторые ученые предпочитали ограничиваться утверждениями, что классификационные системы родства не могут быть объяснены иначе, как существованием в прошлом группового брака. Именно этот подход, будучи, на первый взгляд, менее уязвимым для критики, получил распространение в советское время. Однако, по существу, как это отмечал и Максимов, он ни в коей мере не делает гипотезу более обоснованной.

Несколькими годами позднее Максимов предпринял тщательный анализ систем родства австралийских аборигенов¹⁹. Он собрал и обработал почти весь имевшийся в австраловедческой литературе того времени материал — 32 номенклатуры родства. Привлек множество словарей австралийских языков, а также довольно обширные сравнительные данные по системам родства иных народов. Среди других результатов исследования, имеющих по большей части сугубо специальный характер и представляющих интерес главным образом для специалистов по изучению систем терминов родства, Максимов еще раз указал на несводимость классификационных систем родства к групповому браку. Впоследствии в 1929 г. С. А. Токарев в упомянутой выше статье о системах родства австралийцев продолжил и дополнил новыми фактами начатую Максимовым работу и, в частности, подошел к аналогичному заключению.

После крутого зигзага 1930—1940-х годов, когда гипотеза группового брака принималась как непреложная, хотя и не разрабатывалась сколько-нибудь серьезно, Д. А. Ольдерогге, по-видимому первым определенно показал в своей работе 1951 г., что номенклатуры родства, как свидетельствуют многочисленные изученные им данные, не могут быть пережитком утраченных форм брака и семьи и что системы терминов родства складываются под действием многочисленных социальных факторов и чутко реагируют на все текущие изменения социальных отношений, а не консервируют черты ушедших в прошлое явлений²⁰.

Насколько мне известно, до сравнительно недавнего времени у гипотезы группового брака среди советских авторов сохранялся один решительный сторонник — Ю. И. Семенов. Однако у него эта гипотеза претерпела существенную трансформацию: под групповым браком Ю. И. Семенов понимает не реальный брак группы мужчин с группой женщин, а такую гипотетическую, оставшуюся в глубоком прошлом ситуацию, когда существовали организованные по дуальному принципу родовые объединения, члены которых были постоянными партнерами по половым связям, причем эти связи могли носить характер длительных парных отношений. Но Ю. И. Семенов не считает эти индивидуальные парные отношения браком, а квалифицирует как брак отношения между мужскими и женскими половинами гипотетических родов и даже пишет о группе — «муже» и группе — «жене»²¹. Интересно, что, как это отмечает сам Ю. И. Семенов, его интерпретация перекликается с пониманием группового брака, которое предложил когда-то Л. Файсон и которое Максимов, конечно, тоже не упустил из виду. По Файсону, групповой брак — это не брак в полном смысле, а лишь «квалификация для брака»: право представителей одной конкретной группы вступать в брачные отношения с представителями другой конкретной группы. Типичный пример — брачные классы австралийцев. По существу, такое определение, писал Максимов, предполагающее, что каждый может выбирать себе индивидуального партнера в пределах соответствующей «по квалификации» группы, ничего не определяет: «если такой порядок вещей... называть групповым браком, то существующие у нас отношения придется называть лебедковским термином „коммунальный брак“ или как-нибудь еще в том же роде, потому что у нас мужчина может жениться на любой женщине, исключая „слишком близких по крови“»²². Другими словами, интерпретацию Файсона и подобные ей вслед за Максимовым можно истолковать как отказ от теории группового брака — отказ от ее сущности с сохранением одного лишь термина.

В теоретической основе многих работ Максимова выявляется одна весьма характерная тенденция — ставить под сомнение прочно укоренившиеся представления об однотипности, функциональном единстве или генетической связи определенных совокупностей явлений и находить доказательства тому, что объединяемые в одно «синхронное» единство или в генетическую последовательность явления на самом деле восходят к разным источникам, обусловлены разными причинами, имеют существенно отличающиеся функции в жизни изу-

чаемых обществ. Пожалуй, сильнее всего эта тенденция проявилась в его публикациях, посвященных проблемам родовой организации и тотемизма.

В первых своих работах (1900—1901 гг.) Максимов еще не подвергал сомнению господствовавшее тогда как в русской, так и в зарубежной науке представление об универсальности родовой организации на определенных стадиях общественного развития и даже, отступая от собственных методических установок, пытался делать умозрительные предположения относительно самых ранних, не зафиксированных этнографией этапов эволюции родовых институтов.

В зрелые годы, после многих лет более углубленного изучения фактического материала, его взгляды кардинально переменялись. В 1913 г. он выпустил работу «Теория родового быта», в которой доказывал, что не было в этнографии ни одного столь распространенного и столь же неясного в своем содержании понятия, как «род», «родовой строй». Термин «род», как он показал с помощью конкретных примеров, сплошь и рядом применялся к социальным группам, весьма отличающимся друг от друга по основным признакам и, главное, по функциональным свойствам. В тесную связь с этим ставил Максимов отсутствие общепризнанного *сущностного* определения этого термина, а также то обстоятельство, что в наиболее распространенных определениях в качестве обязательных фигурировали лишь два признака, которые он считал «внешними», «формальными»: экзогамия и унии́нейное родство. Отсюда в свою очередь проистекали частые затруднения ученых при попытках связать термин «род» с тем или иным конкретным социальным объединением изучаемого общества. Эти положения весьма убедительно подкреплялись конкретными материалами.

Настаивая на необходимости коренного пересмотра теории родового строя как универсальной стадии в истории общества, а также понятия «род» как универсального стадийного явления, Максимов писал, что этнографы могут говорить лишь в отдельности о роде якутов, роде тунгусов, роде ирокезов и т. д. и ни в коем случае не могут говорить о роде вообще, или о родовой организации вообще, так как нет никаких доказательств генетической связи институтов, именуемых родом у разных народов. Получить же такие доказательства, считал он, можно только в ходе глобального целенаправленного обследования, и поскольку такое обследование — целиком дело будущего, постольку теория родового строя пока неприемлема даже в самых общих формулировках²³. Позднее он сам предпринял определенные шаги по пути проверки теории родового строя путем фундаментального анализа фактического материала — занялся изучением данных о родственных группах населения обширных районов Восточной Сибири. В подавляющей своей части результаты этой работы не были опубликованы, лишь некоторые из них нашли какое-то отражение в статье «К вопросу о тотемизме у народов Сибири» (1928 г.)²⁴.

Как представляется, накопленный мировой этнографией с 1913 г. фактический материал сделал «теорию родового быта» еще менее приемлемой, чем она была во времена Максимова. Традиционные родственные институты доиндустриальных обществ оказались еще более многообразными и по своим признакам, и по своим функциям, чем они предстают в работе Максимова. Не случайно в западной антропологии и этнологии давно уже не существует категории, которая соответствовала бы нашему общему понятию «род», а используется целый набор более частных понятий, таких как клан, линидж, сиб и др., каждое из которых к тому же далеко не всегда и не всеми авторами употребляется в одном и том же смысле и применяется к вполне однотипным социальным объединениям, что отражает чрезвычайную сложность, мозаичность реальной ситуации.

Складывается впечатление, что сохранение в нашей этнографии понятия «род» как категории общей и универсальной для ранних стадий социального развития — это одно из свидетельств все еще непреодоленного влияния упрощенного эволюционизма XIX в., и поэтому, на мой взгляд, вполне в силе остаются аргументы Максимова, высказанные в 1913 г. По-прежнему это поня-

тие расплывчато и неясно, по-прежнему малосодержательны — не отражают сущности, функционального назначения — определения рода, сводящиеся все к тем же двум внешним признакам: унилинейному (или унилатеральному) счету происхождения и экзогамии, к которым иногда прибавляют третий: происхождение от одного предка — отдаленного, «непамятного», мифического, если речь идет о так называемом раннем роде, и реального, исторического или легендарного, если речь идет о так называемом позднем роде²⁵. О неудовлетворительности подобных определений свидетельствует хотя бы то, что они могут вполне подходить к таким социальным образованиям, которые ни один ученый не назовет родом. Например, австралийские фратрии или половины были экзогамны, унилинейны, и члены их во многих случаях верили в общего тотемического предка. Это отмечал и Максимов.

Все случаи употребления термина «род» на страницах наших изданий можно подразделить на две группы. К первой группе принадлежат гипотетические реконструкции древнейшего — первоначального — рода, которому нет аналогов в доживших до наших дней традиционных обществах. Эти древнейшие гипотетические роды мыслятся весьма единообразными, но при этом не выдвигается никаких убедительных соображений относительно фундаментальных причин, которые могли бы обусловить стадиальную универсальность, функциональную необходимость и единообразие таких объединений.

Ко второй группе относятся все случаи употребления термина «род» по отношению к конкретным родственным образованиям, изучавшимся этнографически у разных народов (например, «сеок» у ашантских телеутов, «гун-мунгур» у австралийского племени гидийнгалли или «абусау» у западноафриканских аканов), причем не всегда даже обладающим всеми тремя вышеназванными признаками, в частности, экзогамией. По своим остальным признакам и по функциям объединения, именуемые родом, чрезвычайно многообразны, часто мало похожи друг на друга. И разумеется, невозможно найти сколь-нибудь надежные доказательства тому, что все они восходят к древнейшим гипотетическим реконструированным родам или каким-то иным однотипным институтам.

Однако мало того, что разные традиционные общества обладали сильно отличающимися родственными образованиями, которые нелегко «собрать под одной крышей», — в одних и тех же обществах порой сосуществовали, как на это указывал еще Максимов, социальные объединения, различающиеся по своим функциям, но в то же время формально подходящие под определение рода. Так, у аборигенов Австралии в некоторых обществах имелись одновременно патрилинейные локализованные экзогамные десцентные группы, матрилинейные нелокализованные экзогамные кланы и матрилинейные или патрилинейные тотемические или культовые ложи (терминология Р. и К. Берндтов и А. Элькина²⁶). У западноафриканских аканов, по сводке В. А. Попова, были экзогамные матрилинейные объединения, составлявшие иерархию трех уровней (крупные, средние и мелкие) и патрилинейные объединения, по одним сведениям — экзогамные, по другим — нет, имевшие в значительной мере религиозно-культовую функцию. Это ставит советских исследователей в особенно сложное положение. Интересно проследить, как они из него выходят. Возьмем авторов трех сравнительно недавно опубликованных книг: В. Р. Кабо, В. А. Попова и О. Ю. Артемову. В. А. Попов и О. Ю. Артемова, не договариваясь между собой, «выбирают родом» у аканов и у австралийских аборигенов ту группу, которая выполняет наиболее важные функции в экономической и социальной жизни общества, в первую очередь потому, что она локализована и обладает наиболее прочными связями с землей²⁷. При этом они ничем не могут аргументировать свой выбор, он произволен, так как устоявшиеся общетеоретические положения им здесь не помощники. В. Р. Кабо просто, по большей части предпочитает не уточнять, какие именно группы аборигенов он именуется родом. В тех же случаях, когда ему приходится упоминать

отдельные факты сосуществования матрилинейных и патрилинейных родственных групп в одном и том же обществе, он и те и другие именует родами, что, с формальной точки зрения, вполне верно²⁸. При этом никто из троих, видимо, даже не задается вопросом: а так ли уж нужно для их анализа понятие «род»? Может быть, с тем же успехом или, скорее, лучше можно обойтись и без него? Сказывается не одна лишь приверженность стандартам: ведь понятие «род» на протяжении многих лет несло не только научную, но и идеологическую нагрузку.

Одной из попыток преодолеть стереотипные подходы и идеологические ограничения в общетеоретической постановке проблемы родовой организации является опубликованная в 1989 г. в «Советской этнографии» статья А. В. Коротаева и А. А. Оболонкова, в которой предлагается максимально широкое понимание категорий «род» или «родовая организация»: отказ от традиции относить ее только к первобытным обществам и включение в нее существовавших во многих классовых доиндустриальных обществах родственных институтов, как экзогамных, так и неэкзогамных, в том числе и именуемых патронимиями²⁹. Для такого предложения безусловно есть свои веские основания, так как далеко не всегда обнаруживаются принципиальные различия между родственными структурами классовых и доклассовых обществ, а экзогамные и неэкзогамные родственные группы могут быть идентичны по своим функциям, о чем писал и А. Н. Максимов. Но беда в том, что родственные институты могут сильно различаться между собой в обществах, близких или однотипных по стадильной атрибуции. К сожалению, в статье не учтена работа Максимова о роде. А он рассматривал также и попытки подобной предельно широкой трактовки понятия «род», справедливо указывая, что при этом оно теряет и те последние свои очертания и ту ограниченную содержательность, которые придает ему такой признак, как экзогамия. Можно добавить, что часто предельное расширение какой-то общей категории до полной ее расплывчатости — это последний шаг перед отказом от нее: он дает временную передышку, когда сохраняется лишь термин, которому остается потом «отмереть» самому собой.

Существует очень важное методологическое требование, несоблюдение которого ведет к теоретической путанице. При изучении социальных явлений необходимо строго разграничивать структурообразующий принцип и конкретные формы его реализации³⁰. Применяя это требование к рассматриваемой проблеме, следует, на мой взгляд, признать, что во всех или по крайней мере в значительном большинстве доиндустриальных обществ действовал *единый структурообразующий принцип — родство*. Социальные же объединения, формировавшиеся на основе родства — это конкретные формы реализации этого универсального структурообразующего принципа, и они могут быть и бывают столь разнообразными, что их нельзя обозначить одним и тем же термином «род». Даже в обществах с одинаковым способом жизнеобеспечения, даже в одном и том же обществе родственные объединения могут быть и экзогамными, и неэкзогамными, и унилинейными, и билинейными: их характер определяется сложным сочетанием местных условий и конкретными потребностями общества. При такой постановке проблемы вряд ли будет иметь смысл задаваться вопросом о том, есть ли генетическая преемственность между родом и патронимией, между родственными институтами с материнской и отцовской филиацией и т. п.³¹ Родственные институты не переходят друг в друга, не превращаются один в другой: они *генерируются* по одному принципу; если после матрилинейных групп появляются патрилинейные, то это новые группы, а не переродившиеся старые, а если сосуществуют и те и другие, то это самостоятельные институты с разными функциями и один не является порождением другого. Ввиду разнообразия их форм целесообразна, очевидно, весьма дробная классификация их терминологических обозначений, но самое надежное: употреблять те названия, которыми пользуются их обладатели: сеок называть сеоком, а гунмунгур — гунмунгуром. Категория же «род» представляется вообще

ненужной. Эти рассуждения, разумеется, многим покажутся спорными, но безусловно одно — поднятые Максимовым в работе о роде проблемы все еще ждут от нас самого серьезного рассмотрения.

То же, как представляется, можно сказать о взглядах Максимова на проблему тотемизма, которые, к сожалению, ему не удалось суммировать в специальной работе. Тенденцию «смотреть на тотемизм как на общечеловеческое явление, как на стадию развития, проходимую всеми народами и всеми ими в одинаковой форме» Максимов считал глубоко ошибочной. Явления, объединяемые под названием тотемизма, даже в пределах Австралии обнаруживают очень существенные различия. Еще в большей степени расходятся те явления, которые понимают под тотемизмом в Африке (у гереро или нанди, например), а также в Америке. У множества народов не обнаружено вообще ничего похожего на тотемические представления, и нет никаких доказательств, что таковые имелись у них в прошлом. Безосновательной считал Максимов и тенденцию приписывать связываемым с тотемизмом явлениям очень раннее происхождение. Суть и происхождение тотемизма можно объяснить, писал он, только во взаимосвязи с теми культурами, в которых изучались эти проявления. В разных формах того, что называют тотемизмом, он предлагал до поры до времени в целях корректности исследовательского поиска видеть не разные стадии развития одной и той же формы общественного сознания, а различные типы явлений духовной культуры. «Только если удастся выяснить действительную природу тотемизма в конкретной культурной обстановке (например, у аборигенов Австралии.— О. А.), можно будет задаваться вопросом о том, насколько основные черты тотемизма свойственны другим народам земного шара»³², — писал он.

Наука и до сих пор не располагает прочными доказательствами того, что аналогичные по сути, а не по отдельным внешним признакам формы верований и социальных объединений (тотемические группы) существовали некогда повсеместно или хотя бы у всех изучавшихся этнографически аналогов первобытности. Между тем воспринятая многими исследователями как непреложная, гипотеза стадильной универсальности тотемизма ведет к тому, что пережитки тотемических представлений видят в самых разнообразных верованиях, связанных с животными: как свидетельства тотемизма интерпретируются самые различные археологические изобразительные памятники с зооморфной символикой. В тотемизме сплошь и рядом видят, используя выражение Максимова «убежище, к которому можно без дальнейших околичностей обратиться» во всех случаях, когда речь идет о первобытных религиозных представлениях, в то время как сам тотемизм совершенно недостаточно исследован и к тому же принадлежит такой сфере духовной культуры, где труднее всего выявляются какие-либо закономерности и где обнаруживается наиболее значительная вариативность.

Острая критическая направленность ряда работ Максимова послужила основой для высказывавшегося иногда мнения, согласно которому в трудах этого ученого почти безраздельно господствовало «разрушительное начало»: он якобы только опровергал выдвигавшиеся в литературе теории, но ничего не создавал взамен. Это мнение безусловно несправедливо. «Созидательное начало» в творчестве Максимова было не менее значительно. Критические работы — это лишь часть его наследия. Многие принадлежащие ему публикации имеют сугубо исследовательские задачи и, помимо тщательного, порой до педантизма дотошного анализа фактического материала, содержат оригинальные выводы. В ряде из них главные идеи, ради которых и были написаны работы, поражают своей нестандартностью, неожиданностью, иногда даже, казалось бы, парадоксальностью. При всей своей требовательности и строгости в отношении научной аргументации он не только делал обобщения, в которых был уверен, но позволял себе и строить гипотезы, и высказывать догадки, хотя в очень осторожной форме, непременно оговаривая отсутствие прочных доказательств у той или иной своей идеи.

Но что действительно верно, так это то, что Максимов никогда не предлагал взамен чужих глобальных, но весьма уязвимых для критики концепций своих собственных построений, столь же глобальных и столь же уязвимых для критики. От многих из тех авторов, чьи взгляды и методы работы он критиковал особенно резко, его отличает прежде всего масштаб исследовательских задач. Будучи убежден, что время для глобальных теоретических обобщений в этнографии еще не настало, что прежде, чем можно будет делать достаточно надежные широкие обобщения, эта наука должна пройти стадию тщательной обработки и систематизации конкретного фактического материала, Максимов занимался изучением отдельных, иногда довольно узких, проблем и часто при этом ограничивался доскональным обследованием источников по какому-то определенному региону — в одних случаях более, в других — менее обширному. Все эти работы с конкретными исследовательскими задачами заслуживают специального рассмотрения, и им будет посвящена отдельная публикация; здесь же скажем только о некоторых из них.

В работе «Из истории семьи у русских инородцев» (1902 г.) Максимов попытался представить последовательную аргументацию былой матрилокальности или временной дислокации брачного поселения у многих традиционных обществ Средней Азии, Поволжья, крайнего севера Европы и Сибири. Работа эта является примером умелого и осторожного пользования методом пережитков. Особый интерес представляет последняя ее часть, где Максимов дал свое объяснение происхождению калыма. В отличие от многих ученых того времени, а также от большинства советских авторов, он полагал, что *первоначально* калым служил не платой за жену, а лишь компенсацией за приданое, т. е. за то движимое имущество, без которого женщина не могла создать свою семью и которое ей было совершенно необходимо при любой форме патрилокального поселения, а не только в условиях существования малой моногамной семьи, как это представляется в ряде советских исследований³³.

В свете фактических данных и идейного состояния современной этнографии в позиции Максимова обнаруживаются некоторые уязвимые места, как, впрочем, и в позиции его оппонентов. Проблема происхождения калыма и приданого все еще нуждается в подробном изучении. Однако в ходе решения этой задачи работа, сделанная Максимовым, могла бы быть существенным подспорьем и как обстоятельная, надежная сводка материалов, взятых из старинных источников, и как случай нестандартного подхода к их осмыслению.

В вышедшей в 1900 г. работе «Несколько слов о куваде», название которой свидетельствует об особой скромности автора и отнюдь не соответствует глубине ее содержания, Максимов предлагает искать объяснение значительной части обычаев, обозначаемых этим понятием, совсем в другой области, чем это делалось ранее и позднее³⁴. Все обычаи, к которым применялся термин «кувада», в отличие от предшествующих и последующих авторов, видевших в них некое единство, он разделил на три категории: 1) имитация родов мужчиной («мужские роды») во время родов жены; 2) всевозможные пищевые и иные ограничения и табу, соблюдавшиеся отцом до и после рождения ребенка; 3) пост и истязания отца после рождения ребенка. Каждая из трех групп обычаев имеет, по его мнению, различное назначение и происхождение. Подметив, что обычаи третьей группы — пост и истязания отца (не связанные с имитацией родов) в отличие от обычаев двух первых категорий были приурочены только к рождению первого ребенка и что рождение первого ребенка обычно ведет к повышению статуса мужчины, Максимов предложил видеть в этих обычаях некий аналог испытаниям юношей во время посвящения в ранг взрослых мужчин, вождей — при вступлении «на престол», колдунов — при посвящении в ранг специалистов и т. д., т. е. аналог обрядовым испытаниям при приобретении нового социального статуса. Характерно, что в вышедшей в 1968 г. статье А. М. Хазанова «Загадочная кувада» эта максимовская работа не упоминается, а объяснение предлагается искать в синтезе гипотез Э. Тай-

лора и И.-Я. Бахофена (последний, как известно, связывал происхождение кувады с реконструируемым им переходом от матриархата к патриархату)³⁵.

Аналогию с ритуальным посвящением в более высокий ранг проводил Максимов и при объяснении смысла некоторых свадебных обрядов, служащих, по его мнению, для испытания силы, мужества и стойкости мужчины, которые тот должен проявить, прежде чем за ним будет закреплён статус женатого, стало быть зрелого человека³⁶.

Таким образом, в его ранних публикациях нашла отражение глубокая мысль о единстве значения (при существенном разнообразии форм) целого комплекса обрядов и обычаев, которые позднее специально в совокупности исследовались А. ван Геннепом и были объединены им под названием «обряды перехода» (*rites de passage*)³⁷.

Одна из лучших работ Максимова посвящена проблеме избеганий. Сам он не пользовался термином «избегания», так как считал его недостаточно адекватным существу подразумеваемых обычаев. Желая быть более точным, он писал об ограничениях отношений между одним из супругов и родственниками другого³⁸. По тому времени это была самая полная сводка фактических данных о внутрисемейной табуации. В противовес многим другим объяснениям, возводившим истоки рассматриваемых в этой работе обычаев к таким имевшим весьма ограниченное распространение традициям, как брак умыканием, а также к таким гипотетическим или, по крайней мере, не имевшим, вероятно, всеобщего характера и происходившим в ограниченный промежуток времени *событиям*, как переход от матрилокального брачного поселения к патрилокальному³⁹, Максимов опирался в своем истолковании этих обычаев на универсальные, устойчивые психологические *явления*. Возникновение их, по его мнению, следует связывать с тем, что отношения между свойственниками, в отличие от отношений между родственниками по крови, не *складываются* естественно и постепенно, а *устанавливаются* искусственно в довольно короткий промежуток времени. Родственные отношения формируются сами собой по мере роста ребенка и уже приобретают значительную определенность и прочность задолго до того, как становится доступной ребенку точная их формулировка. В силу этого «такая формулировка родственных отношений не нужна, да и затруднительна, как затруднительно точное формулирование всего основанного на навыке и традиции»⁴⁰. Отношения же по браку возникают уже для взрослого человека, и они не укладываются в готовые, воспринятые с детства формы родственных отношений, их нужно всякий раз заново строить. И этот очень трудный психологический процесс *формализуется* с помощью жесткой и мелочной регламентации и нормативного ограничения этих отношений вплоть до избегания, которое особенно часто приходится на первые после вступления в брак годы. В отличие от многих других работ Максимова эта получила весьма положительные отклики в ряде советских изданий⁴¹.

Среди региональных исследований Максимова особый интерес представляют австраловедческие, а среди последних — работа «Брачные классы австралийцев» (1909 г.)⁴². Исследовав характерные свойства и географическое распределение по материке различных систем брачных классов (секций и подсекций по современной терминологии), а также другого типа внутриплеменной структуры — двухфратриального, — А. Н. Максимов, в противовес господствовавшим тогда (а в советской литературе и позднее) концепциям, пришел к выводу об отсутствии генетической связи между этими двумя формами. Развивая этот вывод, он выдвинул гипотезу о том, что брачные классы и фратрии — это институты, восходящие к разным этническим компонентам, образовавшим коренное население Австралии. Гипотеза эта находит подтверждение при картографировании разных типов внутриплеменных структур. В механическом смешении социальных явлений, принадлежавших различным структурам, неравноценным по уровню развития, далеким по происхождению и в разное время пришедшим на континент, усматривал Максимов причину особой сложности

социальной организации аборигенов Австралии. Впоследствии в науке утвердилась иная концепция происхождения австралийцев, по которой они — весьма однородная по расовому составу и культуре масса, восходящая к одному стволу поселенцев. В числе сторонников этой концепции — В. Р. Кабо, автор единственной советской монографии на данную тему⁴³. Однако представляется, что аргументы, приведенные Максимовым, до сих пор не могут считаться вполне опровергнутыми. Высказанные им этногенетические предположения и породившая их методика анализа социальной организации, несмотря на несомненную плодотворность, не получили дальнейшей разработки в отечественных исследованиях, в том числе и в трудах по этногенезу коренных австралийцев.

Значительное внимание уделил Максимов в своих работах различным аналогиям в обрядах и традициях чукчей, коряков, ительменов и индейских обществ Северной Америки. Эти параллели, считал он, открывают широкое поле для изучения древних родственных связей между культурами крайнего Северо-Востока Азии и американского континента. Следует отметить, что он был одним из первых русских этнографов, привлечших внимание исследователей к этому многообещающему направлению⁴⁴.

Представление о творчестве Максимова не будет полным, если не сказать о написанных им рецензиях и энциклопедических статьях.

По словам С. А. Токарева, «постоянно сотрудничая в библиографическом отделе журнала „Этнографическое обозрение“, Александр Николаевич освещал в своих рецензиях все мало-мальски выдающиеся новые работы по этнографии, русские и иностранные»⁴⁵. Он с одинаковой уверенностью разбирал труды самого разнообразного содержания. Среди них книги А. Крымского «Мусульманство и его будущность», Г. Н. Потанина «Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе», А. Поста о зачатках государственных и правовых отношений, П. Луппова о народном образовании у вотяков, Э. Шульца о народной психологии, сборник киргизских пословиц и многие, многие другие столь же разнообразные по своей тематике⁴⁶.

Нигде так ярко не проявилась глубокая и на удивление многосторонняя эрудиция Максимова, как в рецензиях.

Не счесть разнообразных поправок и замечаний в связи с освещением фактического материала и с изложением всевозможных научных концепций, которые сделал Максимов авторам рецензируемых трудов. Характерно также, что он сплошь и рядом мог определить, откуда почерпнуты те или иные заключения, обобщения или даже фактические данные, когда сам автор не указывал источника. При этом следует подчеркнуть, что по той форме, в которой проявлялась эрудиция Максимова, очевидно, что она отнюдь не составляла предмета особой его гордости. Он обнаруживал обширные свои познания только ради разъяснения разбиравшихся им научных проблем, и без сомнения большая часть этих познаний не попала на страницы его публикаций. Это заключение находит подтверждение в воспоминаниях тех, кто был знаком лично с Александром Николаевичем, в том числе в устных отзывах о нем покойного С. А. Токарева, который рассказывал, например, что Максимов знал поименно состав палаты лордов за многие годы. «Зачем это ему нужно было?» — с недоумением пожимал плечами Сергей Александрович, как никто другой прославившийся в советском этнографическом мире своей эрудицией.

Максимову свойственно было одинаково откровенно высказывать критику в адрес соотечественников и зарубежных коллег, малоизвестных начинающих авторов и маститых ученых с мировым именем, как, например, Дж. Фрэзер или лорд Эвбери (Дж. Лёббок). В то же время он всегда стремился подчеркнуть и положительные стороны, если это можно было сделать, не покрывив душой. Однако отрицательные он разбирал куда подробнее, считая, что достоинства «говорят сами за себя», а недочеты могут остаться незамеченными, если читатель не обладает обширной эрудицией и критическим складом ума. В критике он мог быть и весьма мягок, и просто-таки беспощаден, хотя никогда не выходил за рамки академической корректности.

Отдельные фактические ошибки, неполноту фактического материала, невыдержанность в логике авторской мысли он обычно отмечал весьма сдержанно. Куда суровее подходил к тенденциозному, подчиненному авторской концепции подбору фактических данных, к сознательному искажению действительности в угоду теории и другим нарушениям научной этики, например, замалчиванию заслуг научных предшественников. Больше же всего от него доставалось скороспелым глобальным построениям, обнаруживавшим непомерные авторские претензии и бесцеремонное обращение с наукой.

Разбирая серьезные теоретические труды, такие, например, как «Тотемизм и экзогамия» Дж. Фрэзера, Максимов нередко включал в рецензии те свои идеи и гипотезы, которые ему не удалось отразить в отдельных публикациях. Еще в большей мере это относится к статьям в словаре Граната. Многие из них — это небольшие оригинальные теоретические работы. Таковы статьи «Тотемизм», «Гадание», «Магия», «Ассимиляция», историческая статья «Перу».

Большой интерес представляют также статьи об отдельных выдающихся ученых — в частности об Э. Тайлоре, — как и некрологи многих деятелей науки, в которых Максимов отнюдь не стремился писать только положительное, а давал объективную оценку работам умерших. Особенно хочется отметить некролог Э. Лэнга, где в блестящей литературной форме представлена редкая индивидуальность этого разностороннего исследователя, поэта и писателя⁴⁷.

После революции 1917 г. Максимов выпустил одну небольшую сугубо популярную книжку «Какие народы живут в России» (1919 г.) и замолчал до 1927 г., прекратив писать даже рецензии, хотя именно в это время он мог целиком посвятить себя этнографической работе, «освободившись» от журналистской и редакторской деятельности в «Русских ведомостях».

Должно быть, наблюдая, как в отечественной науке берет верх все то, на борьбу с чем он потратил столько усилий в прошлом, он испытал нечто вроде шока или же обессиливающее чувство безнадежности. Он, разумеется, не включился в общую деятельность по разработке марксистских методов этнологического анализа, и те работы, которые он стал публиковать позднее — в конце 1920-х годов — ничем по своим методам не отличаются от дореволюционных исследований. Характерно, что если в дореволюционных публикациях он порой, когда этого требовал историографический контекст, упоминал К. Маркса и Ф. Энгельса, то в послереволюционных работах мы не найдем ни одного упоминания, ни одной ссылки на них, как будто их никогда не существовало. При этом можно не сомневаться, что он не имел никаких иллюзий относительно происходящего в стране. Единственная сохранившаяся у его родственников памятная вещь — указатель постоянных авторов «Русских ведомостей». В нем против многих и многих фамилий бывших соратников по партии кадетов лиловыми чернилами рукой Максимова отмечено: «разстрелянъ, разстрелянъ, разстрелянъ...»

После революции Максимов не стал вновь писать о вопросах брака и семьи, родовой организации, получивших большую, но безусловно запоздавшую, популярность в нашей стране, а занялся тем, что тогда мало кто из его коллег делал — изучением ранних форм хозяйства. В 1927 г. вышла его работа, посвященная проблеме происхождения скотоводства⁴⁸. Она заслуживает самого серьезного анализа, для которого мне не хватает специальных знаний. Поэтому отмечу только, что в период борьбы за материалистическое понимание истории Максимов искал корни domestikации животных в психологии первобытного человека. Он полагал, что первоначальным стимулом одомашнивания было «любовительство» — психологическая потребность человека в контакте, соседстве с животными. Лишь постепенно, по его мысли, из друзей, любимцев, забавы домашние животные превратились в скот, который раньше всего начали использовать как транспортное средство, позднее — доить, и только в последнюю очередь стало развиваться мясное хозяйство. По-видимому, в свете современных археологических данных многие этнографические аргументы, которые приводил Максимов в пользу своей гипотезы, не выглядят достаточно

убедительными и страдают однобокостью⁴⁹. Вместе с тем центральное положение о неутилитарных мотивах первоначальной доместикации до сих пор, как представляется, сохраняет и сильную сторону: чтобы одомашнивание удалось, человеку надо было на долгое время отрешиться от установки на поедание мяса животных, которых он хотел содержать. Симптоматично, что в 1980-е годы идеи Максимова о происхождении скотоводства зазвучали в унисон с разрабатываемой в советской теоретической психологии концепцией неадаптивной и неутилитарной деятельности как универсальной потребности человека и как мощнейшего фактора прогресса всей человеческой культуры в целом и материально-технического прогресса в частности⁵⁰.

В другой вышедшей в следующем же году работе Максимов предложил свое решение проблемы происхождения оленеводства⁵¹. Причем он считал это решение в самых общих, принципиальных положениях окончательным (что с ним бывало крайне редко). И действительно, основные выводы этой работы вполне выдержали проверку временем, а те, которые не получили поддержки в дальнейших исследованиях, не могут в то же время считаться и вполне опровергнутыми⁵².

Близко подошел Максимов в эти годы и к проблеме возникновения земледелия. Очевидно, на подготовительном этапе ее изучения он написал работу об австралийском собирательстве «Накануне земледелия» (1929 г.)⁵³. Обобщив собранный буквально по крупицам фактический материал (в то время собирательскому хозяйству уделялось очень мало внимания в австраловедении), он пришел к выводу, что аборигены Австралии пользовались техническими приемами сбора урожая диких корнеплодов и злаков, а также обработки зерен, корней и клубней перед употреблением в пищу, в основных чертах сходными с соответствующими приемами земледельческих народов, что в свою очередь привело его к утверждению, что уже в рамках собирательского хозяйства сложились такие условия, при которых для перехода к земледелию не приходилось «продельвать какую-либо революцию и не приходилось усваивать сразу большое количество каких-либо новых приемов и навыков».

В 1930 г. Максимов выпустил небольшую книгу «Материнское право в Австралии»⁵⁴, вернувшись все-таки к теме, по которой он так много писал до революции. Этот шаг выглядит как последняя попытка внести спокойную и разумную струю в бурный поток упрощенного эволюционизма. Вопреки все более жестко укреплявшемуся представлению о материнском праве как о матриархате (господстве женщин) и как об универсальном для первобытности явлении, он не только утверждал, что материнским правом следует называть всего лишь материнскую филиацию родственных групп, но и доказывал, что характер этих групп, их функции, их географическое распространение и их историческое соотношение с группами, имевшими отцовскую филиацию, остаются в этнографии совершенно неисследованными. И пока это так, невозможно определить историческую роль феномена материнской филиации в ходе развития социальной организации. Чтобы внести ясность в этот вопрос хотя бы в рамках одного, достаточно ограниченного региона, он и предпринял это исследование. Оно убедительно показало, что матрилинейные и патрилинейные социальные объединения могли сосуществовать в одном обществе, выполняя в его жизни различные функции и не будучи связаны между собой генетически. Отсюда неизбежно следует сомнение в научной корректности самой постановки дискутировавшегося до недавнего времени вопроса об историческом соотношении материнского и отцовского рода (что первично, что вторично; был ли и на каком этапе развития первобытного общества переход от одного к другому).

Это была последняя крупная публикация А. Н. Максимова. За 11 лет (с 1930 по 1941 г.) вышла из печати только одна небольшая чисто информативная рецензия на библиографию А. А. Попова по шаманизму Северной Азии. В том же 1930 г. Максимов был уволен из университета, дальнейшая официальная деятельность его ограничилась библиографической работой в Ленинской библиотеке. Там его трудам принадлежит этнографическая картотека, занимаю-

шая 80 каталожных ящиков (70—80 тысяч карточек, написанных от руки).

Он умер в 1941 г. 69 (почти 70) лет от роду в своей постели. Наверное, главная его жизненная удача в том, что ему посчастливилось уцелеть, не поступившись — по крайней мере в печати — ни одним из своих убеждений.

Самая поздняя из работ Максимова была опубликована 61 год назад. Тем не менее в его трудах мы находим сравнительно немного положений, устаревших бесповоротно. Причины тому — исключительная тщательность при изучении фактических данных, сугубая осторожность при обобщениях, и, конечно же, нетускнеющее обаяние критического ума.

Все максимовские публикации невелики по объему. Он обладал даром писать коротко, но насыщенно, умел в нескольких словах передать этнографический колорит. Ему был свойствен своеобразный юмор, придававший его стилю привлекательную остроту. Его статьи и книги закрываешь с сожалением, испытывая довольно редкое при чтении научных трудов желание, чтобы они были подлиннее.

А. Н. Максимов принадлежал к тому редкому типу исследователя, в котором счастливо сочетаются талант оригинального мыслителя, незаурядное литературное дарование и не менее ценное для научной деятельности качество — интерес к науке, научной истине, куда более сильный, чем интерес к «себе в науке», к своей собственной научной карьере, к признанию своих достижений со стороны научной общественности и т. д. Именно поэтому А. Н. Максимов выбрал такой путь в науке, который был полон кропотливого «чернового труда» по обработке сырого материала и критическому анализу достижений научной мысли — путь, представляющий мало пищи для честолюбия. Именно поэтому он был чрезвычайно взыскателен по отношению к собственному труду и без сожаления пересматривал свой прежние выводы. Именно поэтому и в себе и в других ученых более всего ценил самостоятельность научных позиций и свободу исследовательской мысли. Все это позволяет отнести к нему его собственные слова, сказанные в 1913 г. о В. Ф. Миллере. Этими словами А. Н. Максимов не просто пытался определить индивидуальность выдающегося ученого, но в известном смысле выразил свой собственный идеал исследователя — идеал, к которому он всегда стремился и к которому подошел очень близко: «Вся его многолетняя деятельность была проникнута духом свободного искания, духом свободной научной критики, которая не может остановиться перед посторонними авторитетами и перед которой замолкает голос собственного самолюбия. Вот эта сторона и делает для нас особенно привлекательной его научную деятельность, придает ей высшую моральную ценность»⁵⁵.

Выражаю большую благодарность за оказанную мне при подготовке этой работы помощь родственникам А. Н. Максимова: С. В. Поповой, М. П. Светицкой, М. П. Святицкому, А. М. Сигоскому, Ю. В. Чудинову. Хорошие советы мне также давал покойный С. А. Токарев, считавший себя отчасти учеником А. Н. Максимова.

Примечания

¹ Токарев С. А. А. Н. Максимов (некролог) // Сов. этнография. Сб. статей. Вып. VI—VII. М.: Л., 1947.

² Токарев С. А. О системах родства австралийцев // Этнография. 1929. № 1; *его же*. Родовой строй в Меланезии // СЭ. 1933. № 2—6; Преображенский П. Ф. Первобытный монотеизм у огнеземельцев // Уч. зап. Ин-та истории (далее — УЗИИ). М., 1929. Т. 3.

³ Семенов Ю. И. Завершение становления человеческого общества и возникновение первобытной родовой общины // История первобытного общества. Эпоха первобытной общины. М., 1986. С. 75—76; С. 100—120.

⁴ Pilling A. R. Southeastern Australia: Level of Social Organization // Man the Hunter. Chicago, 1968. P. 138.

⁵ Першиц А. И. Заключение // История первобытного общества. Эпоха классообразования. М., 1988. С. 548—549.

⁶ Максимов А. Н. Мак-Леннан и Морган // Этнографическое обозрение (далее ЭО). 1906. № 3—4. С. 309.

⁷ Там же. С. 310—311.

⁸ Максимов А. Н. К вопросу о методах изучения истории семьи // ЭО. 1899. № 4. С. 34—35.

- ⁹ Максимов А. Н. Работы М. М. Ковалевского в области первобытного права // ЭО. 1916. № 1—2. С. 60—61.
- ¹⁰ Максимов А. Н. К вопросу... С. 20.
- ¹¹ Там же. С. 20—21.
- ¹² Там же. С. 23—24; Максимов А. Н. Брачные классы австралийцев // ЭО. 1909. № 2—3. С. 1—32.
- ¹³ Например, *Тахтарев К. М.* Сравнительная история развития человеческого общества и общественных форм. Ч. 1. Введение. Тотемическое общество. Родовое общество. М., 1924; *Никольский В. К.* Очерки первобытного человечества. М., 1926; *Толстой С. П.* Проблемы родоового общества // СЭ. 1931. № 3—4.
- ¹⁴ Максимов А. Н. К вопросу... С. 24.
- ¹⁵ Там же. С. 27—28.
- ¹⁶ Максимов А. Н. Групповой брак // ЭО. 1908. № 3. С. 1—48.
- ¹⁷ Там же. С. 3—4, 7—8.
- ¹⁸ Там же. С. 7.
- ¹⁹ Максимов А. Н. Системы родства австралийцев // ЭО. 1912. № 1—2. С. 35—100.
- ²⁰ *Ольдерогге Д. А.* Малайская система родства // Родовое общество. Материалы и исследования. Тр. Ин-та этнографии. Нов. сер. М.; Л., 1951. Т. XIV.
- ²¹ *Семенов Ю. И.* Завершение ... С. 111—120.
- ²² Максимов А. Н. Групповой брак. С. 11.
- ²³ Максимов А. Н. Теория родового быта // Сборник в честь 70-летия Д. Н. Анучина. М., 1913.
- ²⁴ Максимов А. Н. К вопросу о тотемизме у народов Сибири // Уч. зап. Ин-та истории (далее УЗИИ). Т. 7. М., 1928.
- ²⁵ Довольно полная свodka имеющихся в советской литературе определений рода дана в статье: *Коротаяев А. В., Оболенков А. А.* Родовая организация в социально-экономической структуре классовых обществ // СЭ. 1989. № 2.
- ²⁶ *Berndt R., Berndt C.* The World of the First Australians. Sydney, 1977. P. 40—43; 92—96; *Elkin A.* Australian Aborigines. Sydney, 1979. P. 118—121; 183.
- ²⁷ *Попов В. А.* Этносоциальная история аканов в XVI—XIX веках. М., 1990. С. 82—87; *Артемюв О. Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине (по австралийским этнографическим данным). М., 1987. С. 28—31.
- ²⁸ *Кабо В. Р.* Первобытная доземледельческая община. М., 1986. С. 35—82.
- ²⁹ *Коротаяев А. В., Оболенков А. А.* Указ. раб.
- ³⁰ *Попов В. А.* Указ. раб. С. 21.
- ³¹ *Крюков М. В.* О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации // СЭ. 1967. № 6; *Перицц А. И.* Патронимия // Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986.
- ³² Максимов А. Н. Тотемизм // Русский энциклопедический словарь Граната. Т. 41—IX, стб. 19.
- ³³ Максимов А. Н. Из истории семьи у русских инородцев // ЭО. 1902. № 1; *Косвен М. О.* Брак-покупка // Красная новь. 1925. № 2. *Кисляков Н. А.* Семья и брак у таджиков. М., 1959.
- ³⁴ Максимов А. Н. Несколько слов о куваде // ЭО. № 1.
- ³⁵ *Хазанов А. М.* Загадочная кувада // СЭ. 1968. № 3.
- ³⁶ Максимов А. Н. Из истории... С. 154—159; *его же.* Об одном свадебном обряде // ЭО. 1908. № 4.
- ³⁷ *Gennep A. van.* Les rites de passage. P., 1909.
- ³⁸ Максимов А. Н. Ограничение отношений между одним из супругов и родственниками другого // ЭО. 1908. № 1, 2.
- ³⁹ Обзор предлагавшихся способов объяснения происхождения избеганий см. там же; более современная свodka в книге: *Смирнова Я. С.* Семья и брак у народов Северного Кавказа. М., 1983. Там же дается анализ предложенного Максимовым объяснения, которому отчасти противопоставлено иное — С. 40.
- ⁴⁰ Максимов А. Н. Ограничение... С. 75.
- ⁴¹ Например, *Кисляков Н. А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1969. С. 237. сл.; *Смирнова Я. С.* Указ. раб.
- ⁴² Максимов А. Н. Брачные классы австралийцев // ЭО. 1909. № 2—3.
- ⁴³ *Кабо В. Р.* Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М., 1969.
- ⁴⁴ Максимов А. Н. Групповой брак. С. 33—39; *его же.* Об одном свадебном обряде; *его же.* Превращение пола // Русский антропологический журнал. 1912. № 1.
- ⁴⁵ *Токарев С. А.* Н. Максимов. С. 332.
- ⁴⁶ Список рецензий А. Н. Максимова, как и список всех его этнографических публикаций приложен к некрологу, написанному С. А. Токаревым, см. примеч. 1.
- ⁴⁷ Максимов А. Н. Эндриу Ланг (некролог) // ЭО. 1912. № 3—4.
- ⁴⁸ Максимов А. Н. Скотоводство малокультурных народов // УЗИИ. Т. 2. М., 1927.
- ⁴⁹ *Шнирельман В. А.* Возникновение производящего хозяйства. М., 1989.
- ⁵⁰ *Асмолов А. Г.* Историко-эволюционный подход к пониманию личности: проблемы и перспективы исследования // Вопросы психологии. 1986. № 1.
- ⁵¹ Максимов А. Н. Происхождение скотоводства // УЗИИ. Т. 6. М., 1928.
- ⁵² *Шнирельман В. А.* Указ. раб.
- ⁵³ Максимов А. Н. Накануне земледелия // УЗИИ. Т. 3. М., 1929.
- ⁵⁴ Максимов А. Н. Материнское право в Австралии. М.; Л., 1930.
- ⁵⁵ Максимов А. Н. Научные методы В. Ф. Миллера в этнографии // ЭО. 1913. № 3—4. С. 37.

© 1991 г., СЭ, № 4

Г. П. Дурасов

ОБ ОДНОЙ ГРУППЕ АРХАИЧЕСКИХ УЗОРОВ В РУССКОЙ НАРОДНОЙ ВЫШИВКЕ И ИХ ИСТОКАХ

Изучение орнамента русской народной вышивки архаического типа дало исследователям большой материал для понимания не только обрядовой роли крестьянского узорочья, но и его места в духовной жизни народа. Отмечалась тесная связь орнамента с земледельческим культом и весенне-летней календарной обрядностью¹, а то и полная соотносимость большинства сюжетов с обрядами русской деревни, сюжетов с календарем и их роль в качестве заклинаний на урожай и приплод скота². Народная вышивка сохранила и календарь, связанный с крестьянским земледельческим годом и, в частности, с культивированием озимой ржи на Севере³.

За последние годы увидел свет ряд работ, в которых публикуются узоры русской народной вышивки и сделаны попытки раскрыть их смысловое значение⁴. Но, к сожалению, приведенные толкования не всегда основываются на народном мировоззрении того времени, составной частью духовной культуры которого являлись эти узоры. Очевидно, что в узорочье вышивки архаического типа следует видеть не иллюстрацию народного мировоззрения, а его выражение.

Опыт последних лет показывает, что для осмысления семантики образов народной вышивки требуется комплексное ее исследование, основанное на сопоставлении большого количества узоров, археологического и этнографического материалов, а также фольклора. Данный метод способствует получению более объективных результатов как в раскрытии смыслового значения отдельных узоров, так и в понимании самого народного мировоззрения, их породившего. Привлечение же большого ряда сходных изобразительных мотивов проливает свет на процесс постепенного их видоизменения.

В этом плане большой интерес представляет узор, часто встречавшийся в бывшем Каргопольском уезде Олонецкой губ. (Каргопольский р-н Архангельской обл.). Его вышивали на передней части подола праздничной (свадебной, покосной) женской рубахи, реже — на груди, а также на краях «настилальников» и «подвесах» — подзорах, украшавших постели молодоженов, на концах полотенец, в том числе и свадебных⁵. Исследователи видели в нем и роже-ницу, рожашую «оленцов малых»⁶, и трансформированное изображение двуглавого орла⁷.

Смысловым, а часто и геометрическим центром этого узора является большой солярный знак в виде креста или восьмиконечной розетки, помещенный в ромбе, квадрате, восьмиграннике. Над ним — стилизованная фигура человека. От остроконечной головы его отходят с наклоном два луча, каждый из которых

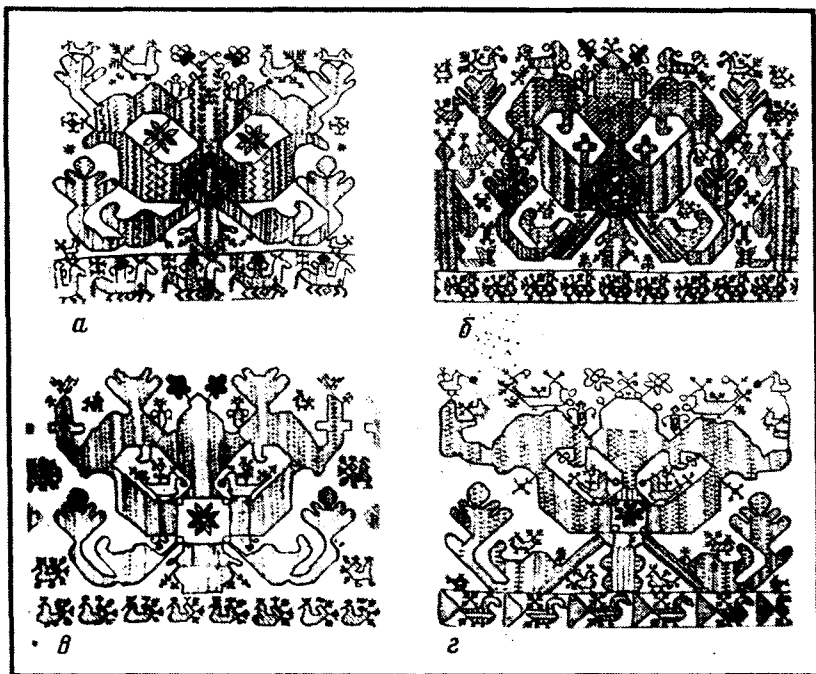


Рис. 1. Узоры с парноголовыми петухами и женской фигурой: а — фрагмент полотенца. II половина XIX в. // Собрание Г. П. Дурасова; б — фрагмент стана праздничной женской рубахи. XIX в. // ГИМ, инв. № 54020 В2029; в — фрагмент подвеса. II половина XIX в. // Собрание Г. П. Дурасова; г — фрагмент стана праздничной женской рубахи. XIX в. // МНИ, инв. № МХII-15239

заканчивается солярным знаком. Между этими лучами бывает и стилизованное растение.

От большого солярного знака в стороны нередко отходят две изображенные в профиль птицы, в очертаниях которых угадываются петухи, и человеческая фигура оказывается между их головами. Поднятыми руками она держит птиц за гребни, а два малых человечка с «лучистыми» (рис. 1 а, б, г), подобчась, восседают верхом на концах петушиных гребней. Спереди из людей, а реже из клювов птиц, выходят мощные «ращения», завершающиеся бутонами, на которых сидят маленькие паучки.

Над петушиными гребнями — птицы-«павы» с распущенным оперением. Их головы увенчаны ромбами, но чаще — двумя лучами, оканчивающимися восьмиконечными солярными знаками, а из клювов часто выходит по лучику с кружочком на конце.

На шеях петухов, на уровне талии большой человеческой фигуры изображены взаимозаменяющие друг друга два больших креста, восьмиконечные розетки или же парные, одна против другой, птицы.

Из центрального солярного знака вниз и в стороны, в окружении малых птиц, отходят мощные стебли «ращений», из которых два крайних завершаются бутонами. Из-под грудок петухов, а то и прямо из этих «ращений» как бы произрастают малые человеческие фигурки с лучистыми головами и руками подобчась.

Попытаемся осмыслить этот узор. Наиболее легко читаются в нем фигуры петухов. Подобных им в Каргополье вышивали одиночно стоящими, с головой, увенчанной гребнем, с поднятыми крыльями, распущенными перьями и большими солярными розетками по всей фигуре, а по контуру, вокруг гребня, шеи, хвоста и груди — лучиками с кружками на концах (рис. 2а) ⁸.

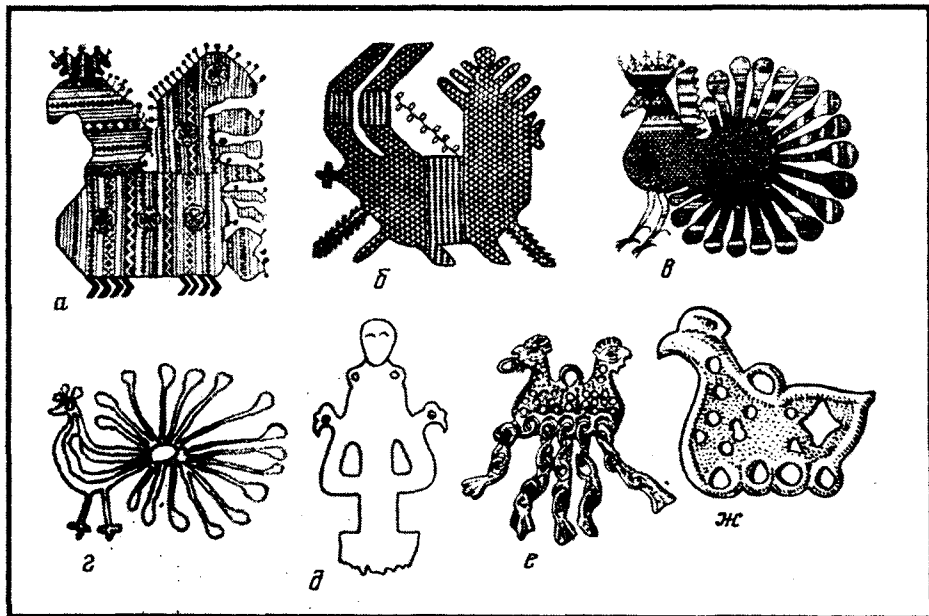


Рис. 2. Образ петуха в русской народной вышивке и прикладном искусстве: а — фрагмент полотенца. II половина XIX в. // АОКМ, инв. № 1283; б — фрагмент подвеса. II половина XIX в. // Богуславская И. Я. Указ. раб. Рис. 56; в — фрагмент полотенца. XIX в. // Там же. Рис. 59; г — фрагмент полотенца. II половина XIX в. // Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. Рис. 236; д — верхняя часть фибулы. VII в. // Рыбаков Б. А. Ремесло Древней Руси. М., 1948. Табл. 7 (2); е — привеска. XII—XIII вв. // Рябинин Е. А. Указ. раб. Табл. VIII (7); ж — подвеска. XII—XIII вв. // Там же. Табл. IV (9)

В архаических вышивках иного извода — петух весь красный, в белых крестах, с гребнем, имеющим семь отростков, и кругом в центре, с поднятыми крыльями и крестом вместо хвоста (рис. 2б). В тверской и ярославской вышивках центральное место в изображении занимает хвост в виде круга с расходящимися от него перьями-лучами, часто завивающимися на концах небольшими спиральками (рис. 2в, г)⁹.

Петушинный хвост в форме жарко-красного круга с белыми крестами и расходящимися от него красными перьями-лучами часто является смысловым и геометрическим центром конца полотенца. Крылья этого петуха также подняты, голова увенчана золотым гребнем, из которого произрастают схематизированные человеческие фигурки (рис. 2в).

В народных верованиях русских, да и славян вообще, образ петуха был одним из главных. Он рисуется то блестящей красной птицей с золотым гребнем, то птицей-солнцем с распушенными до земли перьями-лучами¹⁰. Формулируя смысловое значение этого образа, А. Н. Афанасьев писал: «Петух — птица, приветствующая восход солнца; своим пением он призывает животворящее светило, прогоняет нечистую силу мрака и пробуждает к жизни усыпленную природу»¹¹. Победа света над тьмой — его главная идея.

Образ петуха с древности известен и в прикладном искусстве: так, в XII—XIII вв. на Руси бытовали подвески в виде одиночных и парноголовых фигур, близких по иконографии к каргопольским вышивкам с крестом-солнцем в хвосте (рис. 2е, ж)¹².

Эти парноголовые подвески, а с ними и более древний обломок фибулы (рис. 2д) подобны центральной части наших вышивок с двумя петухами и всадниками (рис. 1а—г) и широко бытовавшему узору условно названному «ладьями» (рис. 3а, б). Головы «пав»-птиц, которые заместили в «ладьях» петухов, обычно увенчаны тремя лучами с солярными символами на концах,

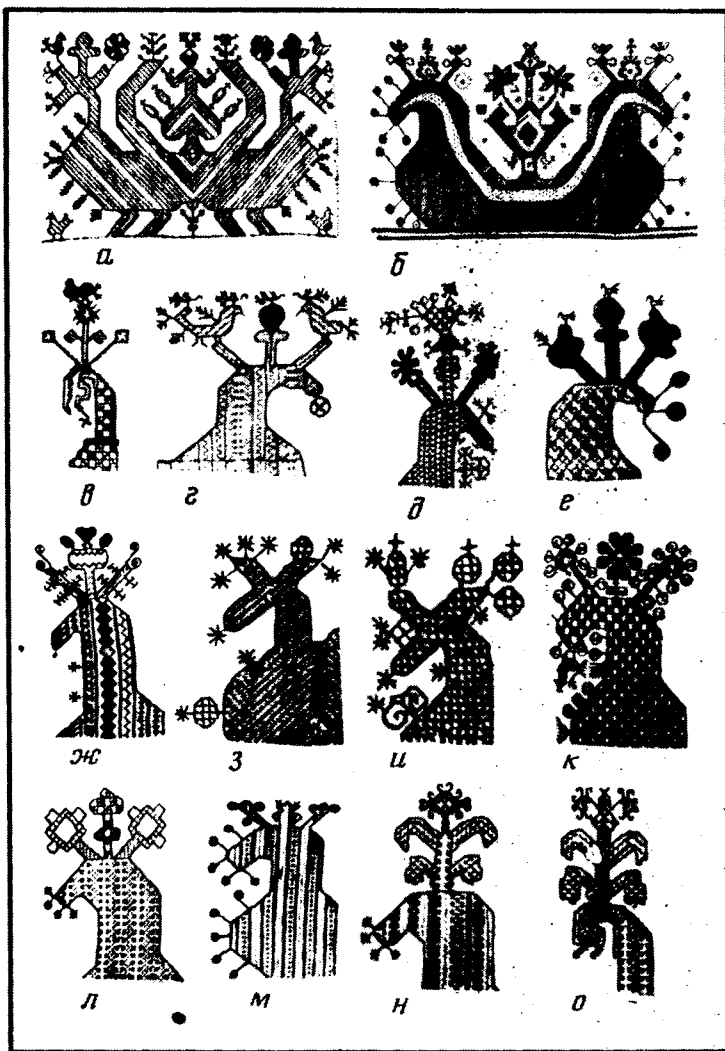


Рис. 3. Образ птицы-павы в русской народной вышивке архаического типа: а — фрагмент полотенца. XIX в. // АОКМ, инв. № 14928; б — фрагмент полотенца. XIX в. // Собрание Г. Н. Бочарова; в — фрагмент конца полотенца. I половина XIX в. // Каргопольский краеведческий музей (ККМ); г — фрагмент края насталаляника. XIX в. // ККМ; д — фрагмент полотенца. XIX в. // АОМИИ; е — фрагмент края насталаляника. II половина XIX в. // ККМ; ж — фрагмент подвеса. II половина XIX в. // ККМ; з — фрагмент оплечья. XIX в. // МНИ, инв. № МХП-12090; и — фрагмент оплечья. XIX в. // МНИ, инв. № 12091; к — фрагмент конца полотенца. 1900 // Богуславская И. Я. Указ. раб. Рис. 29; л — фрагмент стана праздничной женской рубахи. Конец XIX в. // МНИ, инв. № МХП-11862; м — фрагмент полотенца. XIX в. // Дурасов Г. П. Каргополь: художественные сокровища. Рис. 146; н — фрагмент стана женской рубахи. XIX в. // МНИ, инв. № МХП-11861

а от их клювов и грудок отходят «лучистые перышки» (ср. рис. 3а, б с рис. 2д, е), и одиночно стоящие «павы» всегда с поднятыми крыльями и распущенным, усыпанным солярными знаками, оперением¹³. Заметим: как у петуха, так и у «пав» графика головы, оперения и крыльев — наиболее важные детали иконографии и имеют между собой большое сходство.

В фольклоре «пава» или Жар-птица, как и петух, связаны с солнцем и весенней порой года. Загадки рисуют образ дневного светила подобным златокрылой блистающей светом птице, причем особо отмечаются ее расправленные перья-лучи¹⁴, которыми прилетевшая весной птица-солнце согревает «всякое зелье», т. е. все, что произрастает на земле¹⁵.

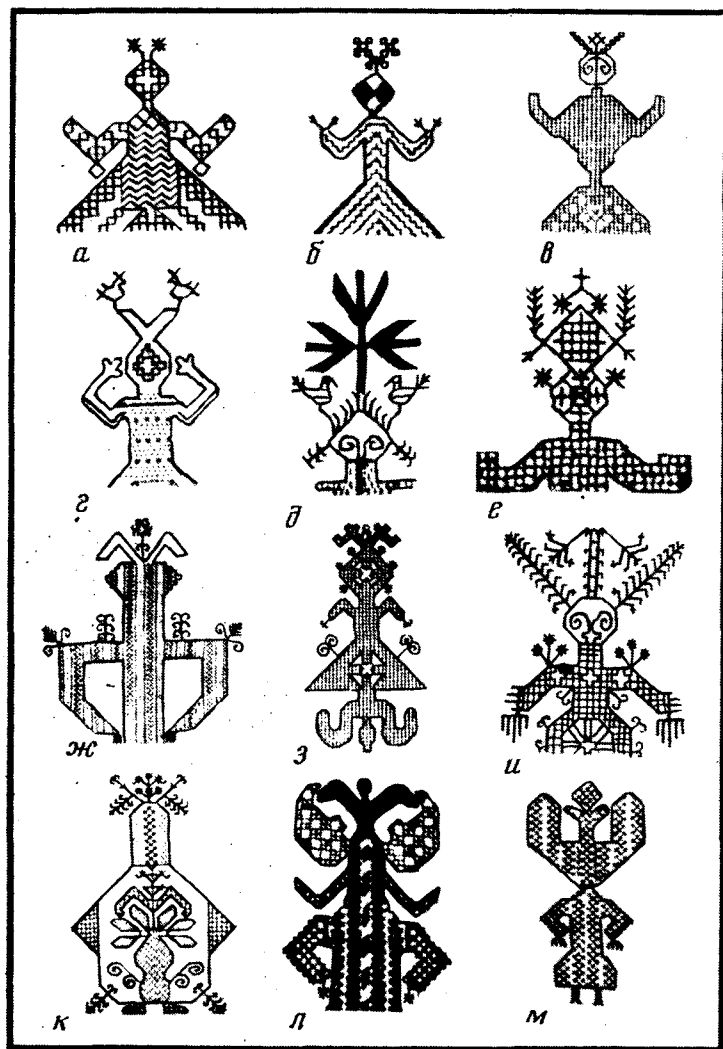


Рис. 4. Образы деви и матери в русской народной вышивке архаического типа: а — фрагмент // Стасов В. В. Русский народный орнамент. Шитье, ткачество, кружева. СПб., 1872. Вып. 1. Рис. 189; б — фрагмент конца полотенца. II половина XIX в. // АОКМ, инв. № 14928; в — Стасов В. В. Указ. раб. Рис. 188 — фрагмент вышивки; г — фрагмент края настильника. XIX в. // МНИ, инв. № МХП-11872; ж — фрагмент полотенца. XIX в. // МНИ; е — фрагмент прошвы // МНИ, инв. № МХП-11794; з — фрагмент края настильника. I половина XIX в. // МНИ, инв. № КП-4393; и — Стасов В. В. Указ раб. Рис. 190 — фрагмент вышивки; и — фрагмент конца полотенца. XIX в. // Фалеева В. А. Женский персонаж в русской народной вышивке // Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973. Рис. 2; к — фрагмент вышивки // Стасов В. В. Указ раб. Рис. 204; л — фрагмент подола женской праздничной рубахи. II половина XIX в. // Дурасов Г. П. Каргополье... Рис. 138; м — фрагмент конца полотенца. Конец XIX в. // Каргопольский краеведческий музей

Представления о весне и солнце в связи с образом сказочной птицы жили и на русском Севере, где мастерили щепных птиц: их веерообразные крылья и хвост часто были покрыты сусальным золотом, грудь горделиво выгнута, а голова украшена венцом, придающим птице сказочное величие¹⁶. На Пинеге подобных птиц, имевших культовое и обрядовое значение, называли «петушками»¹⁷.

«Пава», как мы видим, родственна и петуху, и русской сказочной Жар-птице с блистающими серебром и золотом перьями, освещающими все вокруг,

и словацкий птичке-Огнйке с рыже-золотым оперением¹⁸. Следовательно, петух, а за ним и Жар-птица, она же светозарная «пава», в вышитом узорочье, как и в народном представлении, были тесно связаны с образом солнца и олицетворяли его.

В многочисленных в русской народной вышивке «ладьях» между павами изображена стилизованная женская фигура, — она же и на наших узорах. На одних показаны отчетливо, на других — лишь нанесены два больших прямых луча с солярными знаками на концах, отходящие от верхних граней завершения ее головы, а рядом с ним часто еще и маленькие, оканчивающиеся кружками (см. рис. 1а—г). Эта «лучистость» головы — одна из самых характерных черт женского персонажа в русской архаической вышивке¹⁹.

Было замечено, что положение рук у женской фигуры имеет определенный смысл: с воздетыми руками изображалась «дева», с опущенными или положенными на талию — мать (см. рис. 4)²⁰. Именно эти два типа женских изображений, родственные нашим вышивкам, наиболее часто встречаются в культовой пластике древних земледельцев. Мы же добавим, что в иконографии женского образа важное значение придавалось не только положению рук, но и оформлению головы. Так, у «девы» она просто лучистая (рис. 4а—г), а у «матери», как правило, с двумя длинными загнутыми «лучами» (рис. 4ж—л).

Если же сравним между собой навершия голов женского персонажа вышивки и птицы-«павы» (рис. 3), увидим по сути типичные черты: на головах у них, часто между двумя лучами, бывает еще и символическое изображение «девы» с птицей на голове (рис. 3в—г)²¹. По-видимому, их объединяет родственная связь, ведь не случайно так многочисленны в русской архаической вышивке светозарные «павы» в руках у «девы» или по бокам от нее. Эта иконография восходит к праславянским изображениям VII в. до н. э.²², на которых солнечные диски с лебедиными шеями расположены по обе стороны женской фигуры с головой, увенчанной солнечным диском. Дневное светило в человеческом облике и с лучистой головой изображается так с глубокой древности²³.

В одном из мифов весеннее солнце уподобляется белоснежному лебедю²⁴, возможно предшествовавшему «паве» и Жар-птице²⁵.

По словам А. Н. Афанасьева, в народном предании богиня-солнце могла превращаться в лебедь, рождала дочь — златокрылую лебедь, у которой был сын — золотые лучи солнца²⁶. Можно предположить, что и птицы в руках «девы» (солнца) или окружающие ее, связаны с символикой света.

Солнце в женском облике — наиболее древний образ русских народных космологических представлений, согласно которым Солнце обитает на востоке в стране вечного лета и плодородия, откуда весной разносит семена по всей земле. По утрам оно покидает свой золотой дворец, исполненный ослепительного блеска, на светозарной колеснице и объезжает небосвод²⁷.

Убедительную параллель нашему узору дает мифология ведийских ариев. Согласно одной из вед, в предрассветных сумерках, когда на исходе ночи свет борется с тьмой, первыми на утреннем небе появляются божества света Ашвины — братья-близнецы, сыновья верховного бога Дьяуса-отца. Могучие и мудрые, вечно юные и прекрасные, божественные целители, они еще и возникшие на золотой колеснице их сестры — девы-Солнца — Сурьи, которую влекут крылатые кони или орлы. Добавим, что в ведийских текстах содержится намек на орнитоморфный облик Ашвинов²⁸.

В связи с этим особый интерес представляют западнославянские пластические изображения женской фигуры в колеснице, влекомой птицами, восходящие скорее всего к индоевропейской мифологии и имеющие аналогию с нашими вышивками.

Для осознания смыслового значения представленного узора важен вывод Б. А. Рыбакова о том, что «ладья» в вышивке символизирует идею движения солнца²⁹. Женская фигура здесь подобна Гелиосу в колеснице. Можно говорить о том, что и наш узор, в основе которого лежит проросшая «рождениями»

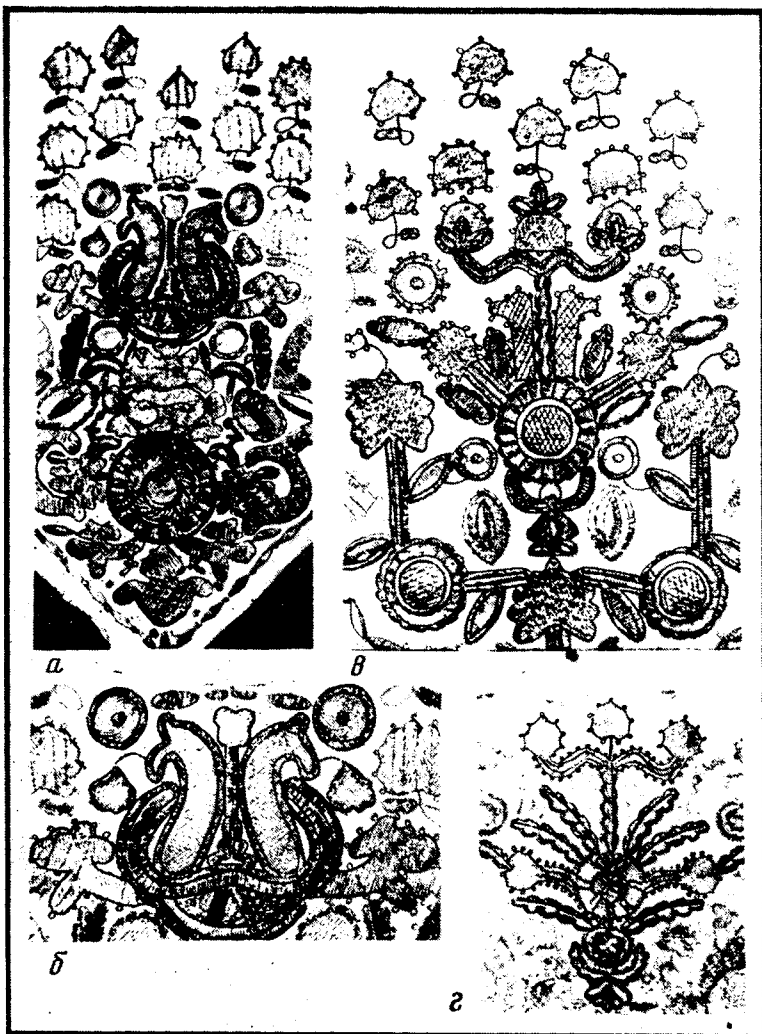


Рис. 5. Солярные мотивы на каргопольских «золотых» платях; а, в — фрагменты вышивки «золотого» платя. XIX в. // АОКМ, инв. № 16265/327г; б — фрагмент вышивки «золотого» платя. II половина XIX в. // АОКМ, инв. № 184/2 КП-60-333г; г — фрагмент вышивки «золотого» платя. II половина XIX в. // АОКМ, инв. № 16264/329г

«ладья» — колесница, передающая идею движения Солнца — подателя жизни и плодородия. А по народным представлениям, именно в движении солнца, в смене дня и ночи, зимы и лета и заключается порядок бытия на земле.

Это народное представление наиболее отчетливо выражено в золотой вышивке каргопольских «золотых» платов. В центре их узора — круг-солнце, над ним — конская «ладья» — возок, символизирующий движение дневного светила. А вокруг, во весь угол — привольно раскинулись словно произрастающие из Солнца, «ращения» (рис. 5а—б). В других узорах из круга-солнца, занимающего центральное место в композиции вышивки, вверх выходят стилизованная женская фигура и две птичьи головы, развернутые в разные стороны и символизирующие движение Солнца, а также произрастающие из круга-солнца «ращения». В этих шитых золотой нитью узорах перед нами предстает воззрение славянина-земледельца, связанное с солнцем, обеспечивающим плодородие, когда, «соединяя с понятием солнца плодородящую силу, древний

человек... сливал идею творчества с самым актом рождения и потом давал верховному небесному светилу женский пол»³⁰.

В наших узорах обращает на себя внимание совмещение, казалось бы, противоречащих по смыслу лучистой головы женской фигуры и поднятых рук, присущих «деве», с произрастающими из нее «ращениями», которые связаны с понятием о плодородии матери. Случайно ли в одном узоре слились воедино детали, связанные с девичьим и материнским началами, и традиционны ли они?

При всем богатстве изводов орнаментики русской народной вышивки круг ее образов невелик. И главное место в ней занимают символические изображения весеннего и летнего солнца. Это время года как раз и связано с производительным периодом.

Со дня весеннего солнечного равноденствия начинает стремительно прибывать день, приходит тепло, появляются необходимые условия для плодородия земли, близится время начала полевых работ. Этой поре земледельческого года в узорочье крестьянских вышивок, надо полагать, и соответствует «девичья» фигура с лучистой головой и воздетыми руками.

Со дня летнего солнцестоятия дневное светило «поворачивает» на зиму. Световой день быстро убывает, природа же достигает наивысшего расцвета: заканчивается цветение растений и начинают завязываться плоды. Этой поре года, как нам представляется, соответствует фигура «матери» с руками на талии, и загнутыми лучами на голове. Здесь следует отметить, что не только на русских, но и на многих восточнославянских головных уборах, как и у женского персонажа в вышивке, есть два рога-луча, которые характерны лишь для костюма молодой замужней женщины и, вероятно, были связаны с репродуктивным периодом ее жизни³¹.

О древности нашего узора и связанных с ним изводов можно судить по имеющемуся археологическому материалу. Наибольший интерес в этом смысле представляют фибулы с изображением человеческих фигур и птиц. На верхней части одной из них (праславянской) (рис. 6а) рельефное поясное изображение с птицами в руках, родственное «деве» северорусских вышивок. На голове у птиц хохолки с отходящими вверх подобиями лучей.

Перевернув фибулу (рис. 6б), увидим ту же женскую фигуру, но теперь в облике «девы»-«матери» с причудливой формы головой (см. рис. 1а—г). В ее руках птицы, а две похожие составляют «ладью»-колесницу, на которой она стоит. Между нижними птицами, на месте центрального солярного знака наших вышивок, кружок с точкой в центре. А отходящие из-под «ладьи»-возка вниз три связи, соединяющие части фибулы, подобны трем «ращениям» на вышивках. Таким образом, в этом древнеславянском женском украшении нам видится точная аналогия каргопольскому узору. Можно предположить, что подобные фибулы символизировали производительный период солнца от весеннего равноденствия до летнего солнцестоятия.

Отметим, что еще в начале XX в. подобные фибуле двойные изображения «девы»-«матери» бытовали в орнаментальной вышивке и ткачестве Каргополья (рис. 6в, г, ж). Женская фигура в них — вся в крестах (вероятно, это символизирует ее светоносность), с головой-ромбом, воздетыми руками и отворотами «ращений» внизу. При повороте на 180° ее руки оказываются на талии, а голова или головной убор лучистыми (рис. 6з). Бытовали и другие изображения в одной композиции «девы»-«матери». Еще один вариант — дева с птицами в поднятых руках и одновременно проросшей «ращениями» (рис. 6д).

Наряду с рассмотренными нами узорами вышивки (рис. 1) в народе широко бытовал и другой их извод — женская фигура, часто безголовая, с согнутыми ногами и разведенными в стороны коленями, словно рожаящая светозарный ромб.

Выше отмечалось, что наш узор имеет общие корни с орнитоморфными изображениями, которыми в древней Руси украшался женский костюм у пояса или на груди; они связаны с идеей плодородия³². Не исключено, что узоры

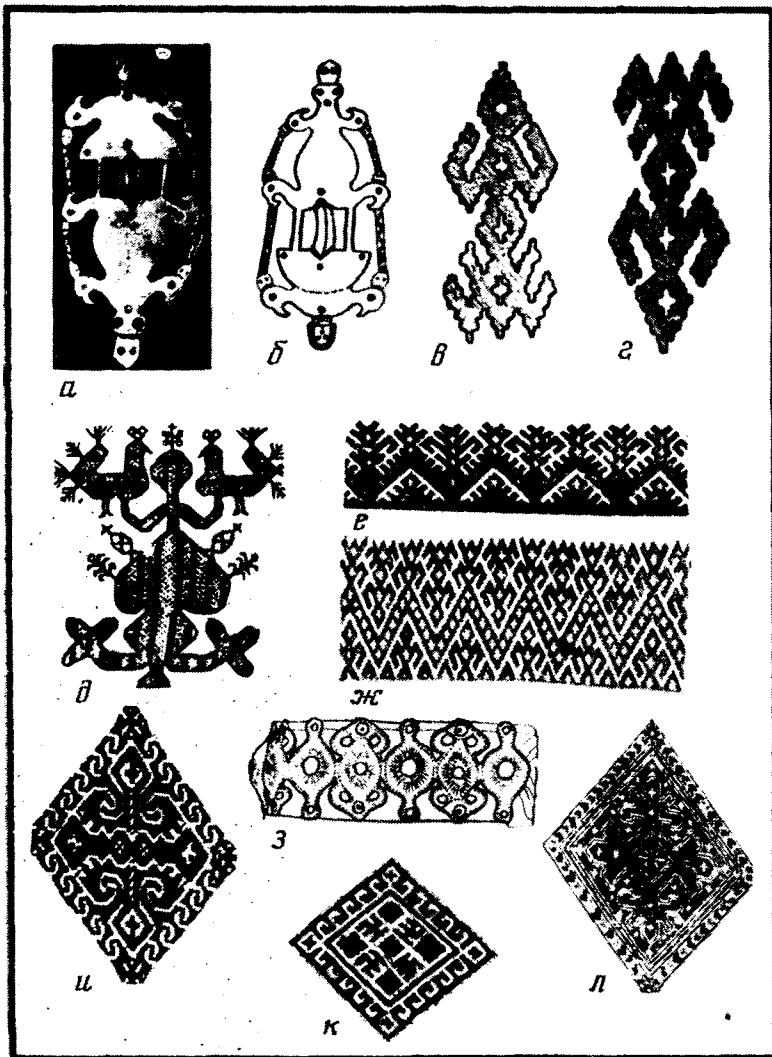


Рис. 6. Образы девы-матери в вышивке и прикладном искусстве: а — фибула. VII в. // *Василенко В. М. Русское прикладное искусство. Истоки и становление. М., 1977. Рис. 31*; б — то же // *Рыбаков Б. А. Ремесло Древней Руси. Табл. 7 (9)*; в, г, ж — фрагменты тканого полотенца. Конец XIX в. По материалам, собранным в Каргопольском р-не Архангельской обл.; д — фрагмент конца полотенца. XIX в. По фото из собрания Г. С. Масловой; е — фрагмент оплечья. XIX в. // *Дурасов Г. П. Каргополье... Рис. 129*; з — девичий венец // *Сабурова М. А. О времени появления одной из групп корун на Руси // Древняя Русь и славяне. М., 1978. Рис. 1 (7)*; и — фрагмент вышивки на рукаве болгарской женской рубахи. 1885 // *Маслинков Л. Указ. раб. Рис. 66*; к — фрагмент оплечья. XIX в. // *МНИ, инв. № МХП-11822*; л — фрагмент вышивки на рукаве болгарской женской рубахи. 1901 // *Маслинков Л. Указ. раб. Рис. 74*

вышивки и металлические украшения в женском costume дополняли друг друга, но со временем на смену им пришло исполненное иглой узорочье.

Представим теперь каргопольскую крестьянку в традиционном наряде XIX столетия. Вышитое узорочье ее рубахи создавало впечатление, что и сама она стоит на спинах двух фантастических петухов и из нее произрастают пышные «ращения».

В центре оплечий рубахи часто помещался ромб, из вершин которого, чередуясь, вырастали «девы» и «матери» (рис. 6к)³³, как бы символизирующие смену времен года. Узор этот был заключен в рамку, окаймленную стили-

зованными фигурами «девы»-«матери» или чередующимися фигурами «дев» и «матерей», причем последние преобладали (рис. 6е)³⁴.

Обилие женских фигур наводит на мысль о связи узора плечевой части женской рубахи с символикой плодородия³⁵. Косвенно об этом говорят и изображения «матери» с «ращениями», словно вырастающими из ее плеч (рис. 4ж, и).

Голова каргополок покрывалась «золотым» платом, в центре которого находилось изображение конской «ладьи», а под ней — «круга-солнца» с «ращениями». Венчал голову покрытый платом кокошник с «солнышком» на челе. Название этого головного убора происходит от древнерусского «кокошь» — курица-наседка³⁶. На нижней части спускающихся от висков «ушей» кокошника вышито пять лепестков, напоминающих пяти-семилопастные височные кольца XI—XII вв. «вятичского» или «московского» типа, которые изготовляли и носили крестьяне³⁷. Кольца эти формой своей похожи на петушиные гребни, а вышивки на кокошниках, возможно, их повторяют³⁸. Не исключено, что височные кольца, их изображения на кокошниках и узоры вышивок с парноголовыми петухами и женской фигурой в центре были связаны между собой едиными мировоззренческими представлениями. Голова каргопольской женщины, как и той, что в свое время носила височные кольца, словно бы оказывалась между двумя петушиными гребнями. И в своем традиционном праздничном наряде, носить который могли лишь замужние женщины, каргопольская крестьянка словно бы повторяла центральный персонаж нашего узора. И в каргопольских вышивках XIX в., и в произведениях прикладного искусства древних славян в интересующем нас архaisком культовом изображении, по-видимому, в образной форме осмысливались вечные причины жизни. Этот образ был настолько живучим в сознании людей, что его можно встретить и на западнославянских надгробьях³⁹, и на литовских самопрялках XIX столетия⁴⁰, и несколько измененным — в виде христианского «процветшего креста» на новгородских пряничных досках XII в.⁴¹, на древнерусских женских украшениях XII—XIII вв.⁴², и даже на Корсунских дверях VIII—IX вв. новгородского Софийского собора⁴³.

Дальнейший процесс видоизменения рассмотренного нами узора в вышивке шел следующими путями:

1. *Постепенное забвение смысла изображения.* На большом подвесе XIX в. (рис. 7а) — в окружении птиц очень сильно стилизованная женская фигура с поднятыми руками и лучистой головой. Любопытная деталь: в то время как малые птицы и большая пава изображены со всеми подробностями, у петухов отсутствует передняя часть головы с клювом⁴⁴. Под петушиными гребнями появились неясные по значению грибовидные отростки, исказились «ращения», а наверх головы стали похожи на те, что венчают и одиночные «ращения» (рис. 7б).

У другой группы вышивок конца XIX — начала XX в. (рис. 7) еще сохраняется четкая основа узора, но исчезают солярные знаки и изображения «пав», а ни с чем не связанные части «ращений», прежде оканчивавшиеся бутонами, повисают под петушиными клювами.

Одним из изводов нашего узора стала вышивка, сюжет которой подобен двуглавой птице (рис. 7в, д). На ней словно запряженные в солнечную колесницу две величавые птицы будто срастаются в одну двухглавую, своим зубчатым контуром похожую на лучистый круг-«солнце» с «матерью» в середине — смысловым и зрительным центром узора. И тут же женская фигура в «колеснице» между двух птичьих голов.

2. *Частичное видоизменение узора, вызванное замещением образов.* На родственных нашим узорам вышивках (рис. 8а) процесс видоизменения более ранней основы происходил несколько иначе, в то время как общая композиция осталась почти неизменной. Женская фигура здесь предельно очеловечена, в опущенных руках она держит поводья от коней с верховыми, похожими на тех, что восседают на птичьих гребнях. Ее ноги органично переходят в «ращения», окруженные со всех сторон павами. Слева и справа от нее две огромные, развер-

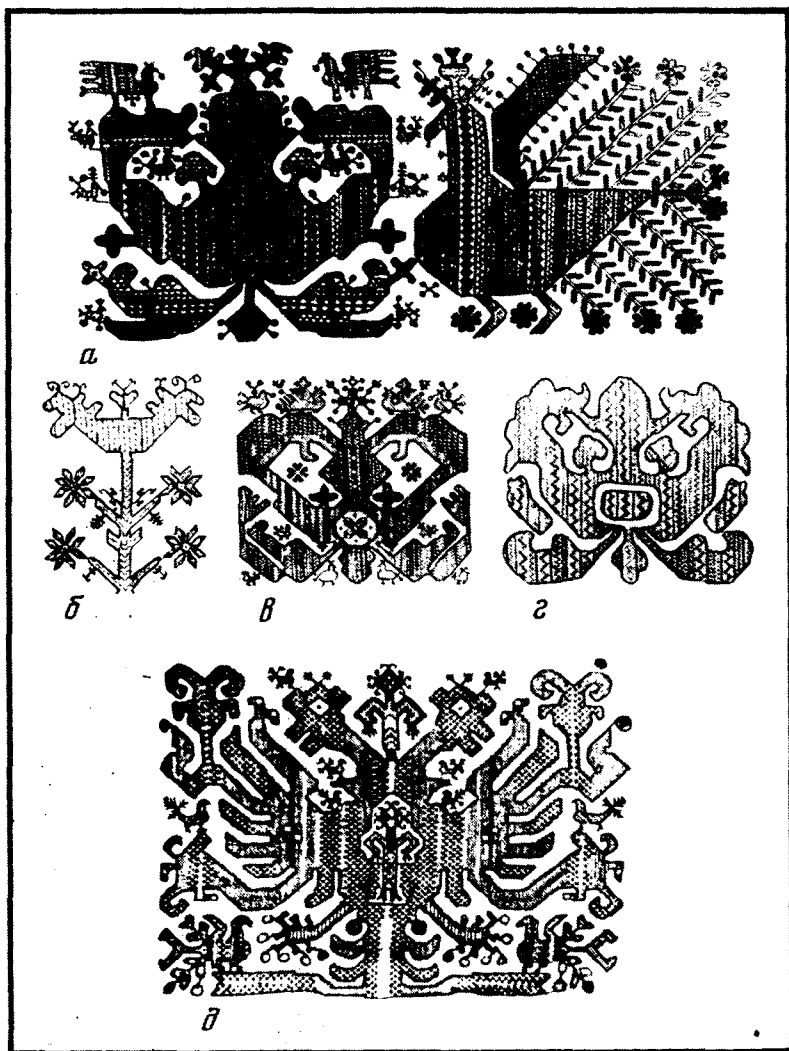


Рис. 7. Видоизменение узора с парноголовыми петухами и женской фигурой; а — фрагмент подвеса. Конец XIX в. // ККМ; б — фрагмент края настильника. II половина XIX в. // Собрание Г. П. Дурасова; в — фрагмент стана праздничной женской рубахи. XIX в. // МНИ, инв. № МХII-15704; г — фрагмент полотенца. II половина XIX в. // Собрание Г. П. Дурасова; д — фрагмент стана праздничной женской рубахи. XIX в. // МНИ, инв. № МХII-11861

нутые в разные стороны фантастические головы. Их навершия повторяют и оформление женской головы на подвесе XIX в. (рис. 7а), и те, что венчают одиночные растения (рис. 7б). На них, как и у пав (ср. с рис. 3в—е), часто изображаются птицы⁴⁵.

Обращает на себя внимание, что в верхней части данного извода узора отсутствует ясность и четкость образа, присущая всем архаическим вышивкам, в то время как нижняя сохраняется. Попробуем понять причину этого несоответствия. Из верхней части узора выделим женскую фигуру с конями и верховыми. Данная трехчастная композиция в народной вышивке русского Севера была распространена особенно широко, но в таком сочетании с «ращениями» (рис. 8б) она никогда не встречается. Убрав же коней со всадниками, обнаружим отсутствие связи женской фигуры с этими двумя большими головами. При

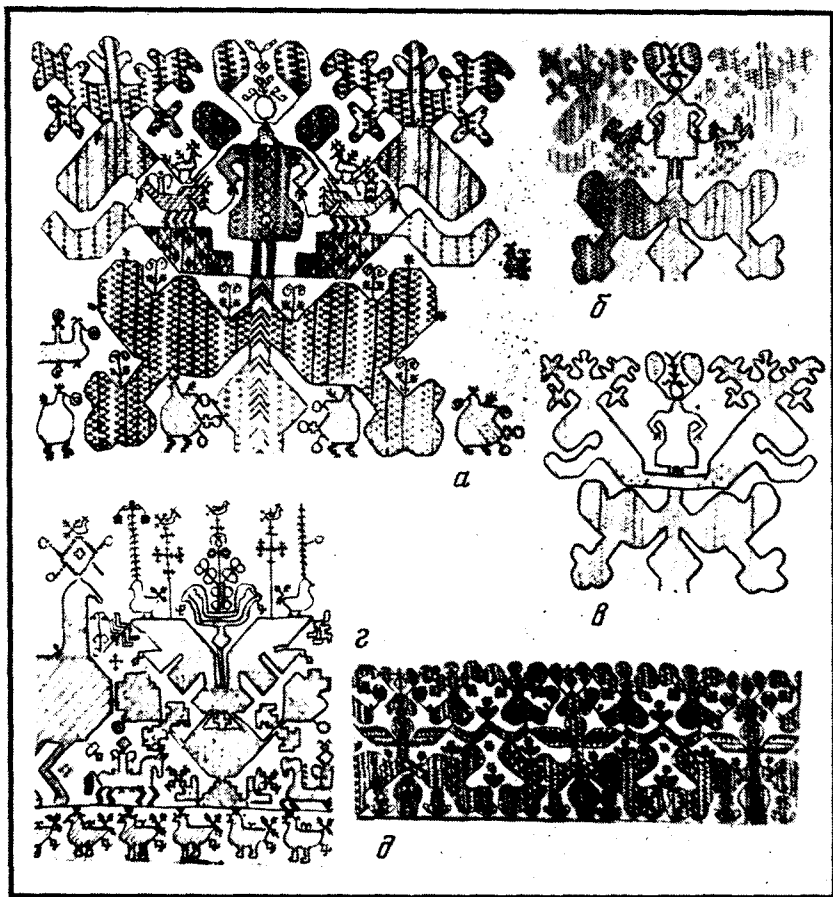


Рис. 8. Частичное видоизменение узора, вызванное заменой образов: а — фрагмент праздничного подвеса. XIX в. // Дурасов Г. П. Каргополье... Рис. 153; б, в — то же, варианты реконструкции; г — деталь женской рубахи. 1 половина XIX в. // ККМ; д — фрагмент подвеса. Конец XIX — начало XX в. // Дурасов Г. П. Каргополье... Рис. 159

внимательном рассмотрении вышивки замечаем, что линии шей этих загадочных голов имеют продолжение (на их изломе, на уровне груди женской фигуры, как раз и сидят обращенные к ней птицы с солярными знаками на головах). Если эти линии продолжить, они пойдут по груди лошадей к верхним выступам площадок, на которых стоят кони. Нижние линии шей этих голов соединятся с отростками, вырастающими из-под голов, и также придутся на эту площадку. Соединив их поочередно, получим «ладью», близкую нашему узору (рис. 8в). Именно такая, подобная нашей реконструкции вышивка с павьей «ладьей»-колесницей, мало подвергшейся трансформации, изображена на подоле каргопольской женской рубахи, первой половины XIX в.⁴⁶, хранящейся в собрании Государственного Исторического музея.

При сравнении с ее узором становится понятен и смысл дугообразных отростков, о которых говорилось выше. Это остатки от прежде бывших «ращений», заканчивавшихся мощными бутонами.

В данном изводе узора восседающие на петушиных гребнях человечки скорее всего и были замещены конными всадниками. Наше предположение о более позднем появлении в узоре верховых на конях и их вторичности в узоре может подтвердить архаическая группа вышивок XIX в., где величавые павы предостоят увенчанному «ладьей» дереву, рядом с которым играющие в композиции

второстепенную роль верховые на конях, по размеру в несколько раз меньше «пав» (рис. 8г).

Таким образом, в верхней части данного извода (рис. 8а), по всей вероятности, мы имеем дело с наслоением двух узоров: женская фигура в «павьей» «ладье»-колеснице замещается предстоящими ей верховыми на конях, а «ладья», от которой остаются лишь детали, и сами павы утрачивают свою смысловую нагрузку и становятся лишь декоративными элементами узора.

Подобный процесс происходил, по-видимому, одновременно и в орнаментике местных «золотых» платов, где конская колесница пришла на смену петушиной, а головы петухов, увенчанные пышными гребнями и часто утратившие ясность форм, несвязанно изображались внизу и по сторонам «колесницы» (рис. 8в)⁴⁷.

Можно предположить, что замена образа петуха конем происходила уже в средневековье по мере продвижения нашего узора на север, где роль лошади в сельском хозяйстве была велика и представление о плодородии земли в первую очередь соотносилось с ней. Косвенным подтверждением этому предположению служит расположенный южнее ареал бытования парноголовых подвесок с петухами, в то время как подвески с конями бытовали от Приладожья до Костромского Поволжья⁴⁸. В вышивке парноголовый конь, конь-птица чаще всего встречались именно на севере России⁴⁹.

К концу XIX в. даже частично видоизмененные изводы нашего узора окончательно теряют свое, по-видимому, обрядовое значение, что сказывается на потере смысла в его последующих изображениях и утрате первоначальной иконографии (рис. 8).

В заключение отметим, что образ плодородия, непосредственно связанный с солнцем, является смыслом рассмотренных нами узоров, причем в нем запечатлелось наиболее древнее представление земледельческих народов, связанное с солнцем рождающим. Оно-то, надо полагать, и отразилось в русских пословицах: «Не земля хлеб родит, а небо», «Лето родит, а не поле»⁵⁰.

Примечания

¹ Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 156—158.

² Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 505—527.

³ Дурасов Г. П. Каргопольские народные вышивки-месяцесловы // Сов. этнография. 1978. № 3. С. 139—148.

⁴ Наиболее значительные из них: Богуславская И. Я. Русская народная вышивка: Альбом. М., 1972; Шангина И. И. Образы русской вышивки на обрядовых полотенцах XIX—XX веков (К вопросу о семантике древних мотивов): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1975; Маслова Г. С. Указ. раб.; Рыбаков Б. А. Указ. раб.; Калмыкова Л. Э. Народная вышивка Тверской земли: Альбом. Л., 1981; Ефимова Л. В., Белогорская Р. М. Русская вышивка и кружево: Альбом. М., 1982, и др.

⁵ См.: Дурасов Г. П. (автор-составитель). Каргополье: художественные сокровища: Альбом. М., 1984. Рис. 132, 133, 135, 149, 152, 157; Архангельский обл. краеведческий музей (далее АОКМ), инв. № 14984; Архангельский обл. музей изобразительных искусств (далее АОМИИ), инв. № КП-6623.

⁶ Рыбаков Б. А. Космогоническая символика «чуждских» шаманских бляшек и русских вышивок // Финно-угры и славяне. Л., 1975. С. 7—34; *его же*. Язычество древних славян. С. 80. Рис. на с. 481 (нижний слева). Автор рассматривает узор и его изводы в связи с легендой о двух небесных оленях как отголосок мифологии охотничьих народов.

⁷ Ефимова Л. В., Белогорская Р. М. Указ. раб. Рис. 90—91 и их описание на с. 237.

⁸ См. также: Маслова Г. С. Указ. раб. Рис. 2а; Каргополье. Рис. 151; Архангельский музей деревянного зодчества (далее АМДЗ), инв. № 3232.

⁹ См.: Богуславская И. Я. Указ. раб. Рис. 15 (в тексте); Маслова Г. С. Указ. раб. Рис. 23 б, г.

¹⁰ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 519—525. Там же. С. 518.

¹¹ См.: Рябинин Е. А. Зооморфные украшения древней Руси X—XIII вв. // Археология СССР. Свод археологических памятников. Л., 1981. Вып. Е1-60, Табл. III (7—9), IV — (7—10), VIII (7).

¹² Их оперение образовано из лучей, лучистых перьев или перьев, состоящих из цепочек квадратилов и оканчивающихся спиральками, лучистыми кружками, кружками, крестиками в кружках (См.: Богуславская И. Я. Указ. раб. Рис. 19, 26, 29, 33).

¹³ Афанасьев А. Н. Указ. раб. С. 515; Рыбникова М. А. Загадки. М.; Л., 1932. С. 435.

¹⁴ Садовников Д. Н. Загадки русского народа. М., 1959. № 2088.

- ¹⁶ Тагер Е. Искусство и быт Севера // На Северной Двине. Архангельск, 1924. С. 37.
- ¹⁷ Колпакова Н. П. У золотых родников: записки фольклориста. Л., 1975. С. 135—136.
- ¹⁸ Афанасьев А. Н. Указ. раб. С. 512—513.
- ¹⁹ Маслова Г. С. Указ. раб. С. 118.
- ²⁰ Амброз А. К. О символике русской народной вышивки архаического типа // Сов. археология. 1966. № 1. С. 70.
- ²¹ См. также: Иванова Ю. В. Следы солярного культа // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- ²² См.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Рис. на с. 341. Возникновение же иконографии девы-оранты Б. А. Рыбаков связывает с мировоззрением первых земледельцев. Рыбаков Б. А. Основные проблемы изучения славянского язычества // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1970. Т. VIII. С. 141.
- ²³ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.
- ²⁴ Афанасьев А. Н. Указ. раб. С. 516.
- ²⁵ В русской народной вышивке изображения лебедей встречаются в тех же композициях, что и петух и пава, в том числе и в «ладье». (См.: Маслова Г. С. Указ. раб. С. 62—66).
- ²⁶ Афанасьев А. Н. Указ. раб. С. 516.
- ²⁷ Там же. С. 81, 198; Срезневский И. Об обожании солнца у древних славян // Журнал министерства народного просвещения. 1846. № 7. С. 8.
- ²⁸ Эрман В. Г. Очерки ведийской литературы. М., 1980. С. 53—57.
- ²⁹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 504.
- ³⁰ Афанасьев А. Н. Указ. раб. С. 71.
- ³¹ Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984. С. 57.
- ³² Рябинин Е. А. Указ. раб. С. 22, 23, 58.
- ³³ Родственные изображения «дев» и «матерей», как бы венчающие вершины ромба, вышивали также на рукавах-свиленцах болгарских женских рубах, причем их головы, как и в каргопольских вышивках, ромбовидные (рис. би, л). Подобные им изображения «дев» и «матерей», вырастающие вверх и вниз из солярных знаков и чередующиеся между собой, украшали и северные брачные вещи — коруны (рис. бз).
- ³⁴ Моисеенко Е. Ю. Русская вышивка XVII—XX веков: Альбом. Л., 1978. Рис. 44; см. также оплечья в собраниях Музея народного искусства (далее МНИ), инв. № МХII-11822, МХII-11825, МХII-11883 и др.
- ³⁵ Эта же идея особенно ярко выражена в вышивке большинства рукавов женских рубах. (См.: Митрева П. Самковска везба. София, 1977. Рис. 10—17, 33—37, 39—40, 47, 49—51, 53, 66—75, 80—81, 84; Маслинков Л. Софийска лезба. София, 1973. Рис. 5, 52—53.)
- ³⁶ Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 7. М., 1980. С. 230.
- ³⁷ См.: Левашова. Височные кольца // Очерки по истории русской деревни. М., 1957. С. 30, 31, 34, 44, 45.
- ³⁸ Б. А. Рыбаков уже сравнивал комплекс поляно-русских украшений VI в. с каргопольским кокошником. (См.: Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982. Рис. на с. 77).
- ³⁹ Tkáč S. Len Kameň a drevo. Bratislava, 1977. Fig. 56.
- ⁴⁰ Литовское народное искусство. Вильнюс, 1956. Рис. 40.
- ⁴¹ Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево. М., 1971. Табл. 4 (I).
- ⁴² Макарова Т. И. Черневое дело древней Руси. М., 1986. Рис. 52—55.
- ⁴³ Беляев С. А. Корсунские двери новгородского Софийского собора // Древняя Русь и славяне. М., 1978. Илл. на с. 303.
- ⁴⁴ Узоры с подобным трансформированным изображением петухов см.: АМДЗ, инв. КП-1996; АОМНИ, инв. КП-4727/1; АОКМ, инв. 10902, 19834.
- ⁴⁵ См.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Рис. на с. 479.
- ⁴⁶ См. левую часть подола праздничной женской рубахи в собрании ГИМ, инв. № 42343 б 974.
- ⁴⁷ См. также платы: АОКМ, инв. 10396/7; 13137, 16265; в собрании АОМНИ, инв. КП-6673; в собрании МНИ, инв. КП-4389.
- ⁴⁸ Рябинин Е. А. Указ. раб. С. 21, 23.
- ⁴⁹ Маслова Г. С. Указ. раб. (См. вклейку перед с. 181 и пояснение к ней на с. 181).
- ⁵⁰ Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957. С. 904—905.

ТЕНДЕНЦИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ ЧУВАШЕЙ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Изучение особенностей этнического развития дисперсно расселенных национальных групп, проживающих в отрыве от основной массы этноса вне его территории, является одним из актуальнейших направлений исследований в современной этнографической науке¹. Связано это в первую очередь с тем, что этнические процессы в таких группах могут служить индикатором тенденций и направлений развития этнических образований более высокого таксономического уровня.

Примером подобного рода группы может служить сельское чувашское население, проживающее в Новосибирской, Омской и Тюменской областях (рис. 1). По предварительным итогам переписи населения 1989 г., численность чувашей в этих трех областях составляет свыше 45 тыс. человек, около 60% их проживают в сельских районах. В ходе экспедиционных работ Омского гос. ун-та под руководством Н. А. Томилова и автора настоящей статьи в 1980—1989 гг. было обследовано чувашское население Колыванского, Кыштовского и Северного р-нов Новосибирской обл., Знаменского, Крутинского, Любинского, Муромцевского, Тарского и Усть-Ишимского р-нов Омской обл., а также Нижнетавдинского и Ярковского р-нов Тюменской обл. Было проведено изучение чувашей во всех местах их сколько-нибудь компактного проживания в этом регионе. В ходе работ было опрошено 1207 человек, выборка составила 43,1% от генеральной совокупности охваченных опросом населенных пунктов. Коэффициент отклонений не превысил 2,1% в половозрастных и 2,5% в социально-профессиональных группах. Демосоциальные характеристики чувашского населения обследованных поселений отражены на рис. 2. Некоторые результаты анализа современных этнических процессов у обследованных групп чувашей нашли отражение в ряде сообщений².

Интерес к чувашскому населению Новосибирской, Омской и Тюменской областей в немалой степени обусловлен особенностями его расселения и истории формирования массива, в котором по степени эндогамности и по ряду этнокультурных признаков нами выделены две этнические группы — новосибирско-омская и тюменская.

Формирование этих групп происходило в несколько этапов — в ходе проведения переселенческой политики начала XX в., во время мощной волны переселения 1920-х — начала 1930-х годов, а также в годы Великой Отечественной войны. Такое поэтапное, во многом спонтанное формирование чувашского массива в Западной Сибири явилось причиной дисперсного расселения чувашей-переселенцев в иноэтничной (преимущественно русской) среде.

Естественно, что в новых условиях культура сибирско-чувашского населения претерпела глубокие многоплановые изменения, выявление которых и составляет предмет нашего исследования. Наиболее активно они начали развиваться с середины 1930-х годов, в период коллективизации. Чуваш-сибиряки вынуждены были перейти от выращивания традиционных для них сельскохозяйственных культур — ржи, овса, ячменя, льна и конопли на возделывание централизованно вводимой в колхозах монокультуры — пшеницы, что сразу же повлекло за собой существенное сокращение традиционных ремесел и хозяйственных занятий. Однако, несмотря на это, на протяжении еще более двух десятилетий (до конца 1950-х годов) у сибирских чувашей в относительно неизменном виде существовали хозяйственные занятия, ориентированные на

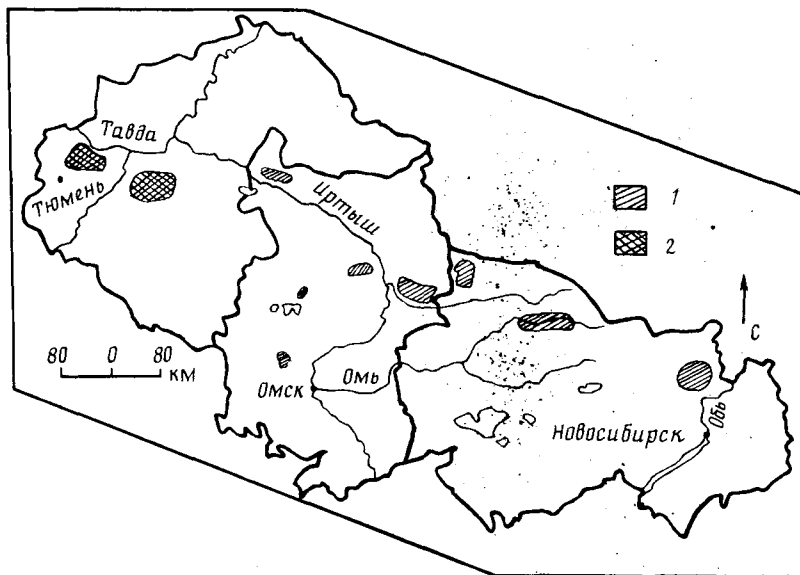


Рис. 1. Этнические группы сибирских чувашей на территории Новосибирской, Омской и Тюменской областей (схема): 1 — новосибирско-омская группа, 2 — тюменская группа

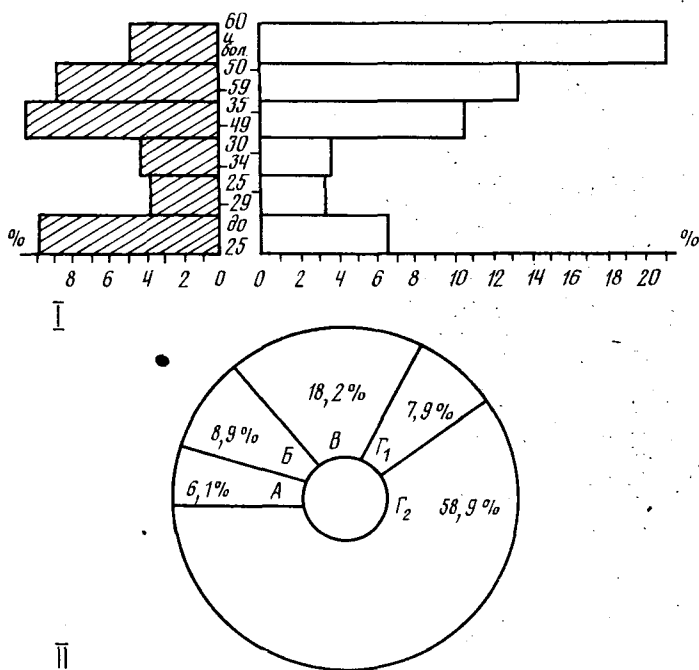


Рис. 2. Демосоциальные характеристики чувашей Западной Сибири: I — половозрастная пирамида (заштрихованные прямоугольники — мужчины, светлые — женщины), II — социально-профессиональная структура (А — руководители и специалисты высшего и среднего звена, Б — служащие, В — механизаторы, Г₁ — квалифицированные рабочие, Г₂ — неквалифицированные рабочие)

удовлетворение внутрисемейных потребностей — изготовление одежды и обуви, домашней утвари, приготовления пищи и пищевых продуктов.

Но уже в конце 1950-х — начале 1960-х годов материальная культура чувашей Западной Сибири начала стремительно утрачивать свою этническую специфику. Ускорение этого процесса было в значительной мере обусловлено широко развернувшейся в тот период кампанией по укрупнению хозяйств и ликвидации «неперспективных» деревень. Реализация этой политико-экономической программы привела к утрате экономической, а стало быть, и культурной самостоятельности большинства сибирско-чувашских селений. Многие из них стали отделениями укрупненных совхозов и колхозов со всеми вытекающими из этого последствиями в социальной и культурной сфере.

Огромные изменения произошли в конструкции, украшении и устройстве интерьера жилища сибирских чувашей. Взамен ранее обычной для них однокамерной избы практически повсеместно стали возводить пятистенные, а в последнее время все чаще и крестовые срубы. Фронтоны домов сейчас, как правило, имеют полихромную раскраску «в елочку», нередко раскрашиваются и наружные стены. Кардинально изменился интерьер жилища, чрезвычайно редко стали спальняные нары, другая стационарная мебель, традиционные печи с открытым очагом. Все чаще на смену им приходит унифицированная фабричная мебель массового производства — мебельные стенки, наборы мягкой мебели для отдыха, обладание которыми стало элементом престижа; русские печи и газовые плиты. Традиционная утварь практически исчезла из обихода, 85,6% опрошенных не имеют дома ни одного такого предмета. Весьма интересно, что несмотря на фиксацию нами этноспецифичных элементов в конструкции и отделке примерно двух третей чувашских жилищ обследованных селений среди информаторов отметили их наличие менее 13%.

Наиболее разительные изменения претерпел традиционный национальный костюм сибирских чувашей. Поскольку у чувашей, проживающих в Западной Сибири, нет возможности приобретать готовую одежду с какими-либо национальными элементами, как это имеет место в Чувашии³, то среди них повсеместно бытует вненациональная «общесоветская» одежда массового пошива. 99,4% наших информаторов отметили, что никаких различий с современной одеждой окружающего русского населения в их одежде нет. Традиционный же обрядовый костюм полностью вышел из употребления. Лишь у 3,8% опрошенных нами чувашей имеются отдельные предметы традиционной одежды и обуви.

Особый интерес для исследователя представляют изменения, произошедшие в таком важнейшем элементе системы жизнеобеспечения этноса, как пища. Наш интерес к современному состоянию системы питания сибирских чувашей объясняется, во-первых, ее наибольшей относительной устойчивостью в материальной культуре и, во-вторых, большим этномаркирующим значением пищи в сравнении с другими элементами материальной культуры, что связано у же с национальным самосознанием этнофоров.

В современной пище чувашей Западной Сибири в основном сохранилась веками складывавшаяся система питания, основанная на сочетании продуктов земледелия и животноводства. При этом в последние десятилетия употребление некоторых видов продуктов, ранее имевшее выраженный сезонный характер, например мяса, молока⁴, — стало круглогодичным. Здесь следует отметить весьма, на наш взгляд, важную особенность — в отличие от чувашей Чувашии, предпочитающих употреблять в пищу говядину и баранину⁵, сибирские чуваше отдают предпочтение свинине, прочно удерживающей первое место у 99,5% опрошенных, что влечет за собой появление в рационе кушаний, ранее несвойственных чувашской национальной кухне, к примеру колченого и соленого свиного сала, жареного на сале картофеля и т. п. В то же время резко (до 10—15 наименований) сузился набор собственно чувашских традиционных блюд, что прямо коррелирует с уровнем знания чувашами Западной

Сибири блюд национальной кухни. Только 32,2% наших информаторов смогли назвать четыре и более национальных кушанья, тогда как 40,9% респондентов не назвали ни одного. В целом же пища чувашей Западной Сибири, как и вся их материальная культура, испытывает огромное воздействие русской культурной традиции, характерной для этого региона.

Схожее, в известной мере драматичное, положение складывается и в современной языковой ситуации и духовной культуре чувашей Западной Сибири. Не вдаваясь в подробности исторического пути чувашской, национальной школы в Сибири, скажем лишь, что сложившаяся к концу 1920-х годов сеть чувашских культурно-просветительных учреждений, призванная удовлетворять культурно-национальные запросы чувашей-переселенцев, была фактически ликвидирована в первой половине 1930-х годов, что, естественно, ни в коей мере не способствовало закреплению за чувашским языком приоритетов в начавшем складываться в те годы чувашско-русском двуязычии. Немаловажную роль в этом сыграла также и практика поселения чувашей-переселенцев из европейской части России в преимущественно русскоязычные, а не в имевшиеся уже в Сибири чувашские селения. Эта ситуация вынуждала чувашей Сибири все более широко пользоваться русским языком не только в межэтническом, но и во внутриэтническом общении. Адекватные процессы происходили и в духовной культуре сибирских чувашей.

На дальнейшее развитие ситуации огромное негативное воздействие оказали потери населения в период массовых репрессий и в годы Великой Отечественной войны. Их следствием было резкое нарушение процесса передачи и воспроизводства этнической информации и чувашского языка, утеря многих родственных и культурных связей чувашей Сибири с чувашами Чувашской АССР и других районов страны.

Затем, в 1950-х — середине 1970-х годов на языковую ситуацию и духовную культуру сибирских чувашей все возраставшее воздействие стали оказывать резко увеличившийся поток информации на русском языке через теле- и радиовещание, более интенсивные миграции населения (особенно из села в город), уже упоминавшаяся кампания по укрупнению хозяйств. Немалую роль в утрате чувашским языком своих позиций сыграла и проблема продолжения образования для сибирско-чувашской молодежи после окончания общеобразовательных школ. Ведь в различных училищах, техникумах и вузах Западной Сибири преподавание велось исключительно на русском языке.

По результатам нашего обследования выяснилось, что чувашский язык считают родным 80,2% опрошенных нами чувашей, причем в зависимости от пола и возраста этот показатель варьирует от 58,6 до 96,8%. Весьма тревожным оказалось положение с языковой компетентностью сибирских чувашей. Несмотря на то, что чувашский язык считают родным 80,2% наших информаторов, свободно говорят, читают и пишут на нем лишь 33,8%. Владеют им на разговорном уровне 50,8% опрошенных, 3,7% респондентов не владеют чувашским языком совсем. Что же касается русского языка, то им свободно владеют 82,2% опрошенных сибирских чувашей. В их реальной речевой деятельности в настоящее время установился паритет в функционировании чувашского и русского языков (см. таблицу). При этом мы должны констатировать отчетливую тенденцию к возрастанию роли русского языка, ярко проявляющуюся в активном проникновении его в такую закрытую сферу, как внутрисемейное общение, особенно родителей с детьми.

Одним из важнейших индикаторов направления развития этноязыковых и этнокультурных процессов в целом является установка обследуемого населения на язык школьного обучения, определяемая по степени осознания необходимости преподавания детям языка своей национальности и по выбору типа школы и языка обучения для своих детей в проективной ситуации. Выяснилось, что считают нужным преподавать детям в школе чувашский язык как предмет 28% опрошенных, отрицательно относятся к этому 52,1% респондентов.

Язык общения	Сфера применения					
	говорят с родителями	говорят с супругом	говорят с детьми	говорят на производстве	говорят с друзьями	переписываются с родными
Чувашский	52,9	50,4	36,8	50,2	70,6	17,6
Русский	21,0	33,0	52,2	63,7	64,9	62,9

* Опросом было охвачено 1207 чел.

Что же касается выбора желательного типа и языка школьного обучения, то 95,4% информаторов предпочитают обучать своих детей в русской средней школе.

Сформировавшийся таким образом комплекс языково-психологических установок находится во взаимообусловленной связи с состоянием духовной культуры рассматриваемых нами этнических групп. Весьма показательна в этом плане структура национально-культурных предпочтений. При ответе на вопрос о том, какие (чьи) песни предпочитают петь или слушать опрашиваемые, выяснилось, что чувашские народные песни предпочитают 48,9% респондентов, тогда как русские — 50,8%. При ответе на аналогичный вопрос, касающийся танцев, приоритет был также отдан русским народным танцам — 56,8% опрошенных против 40,0% информаторов, предпочитающих чувашские народные танцы.

Наиболее же разительная картина вырисовывается при попытке выяснить роль и место чувашской национальной культуры в духовной жизни сибирских чувашей. Оказалось, что 92,7% опрошенных чувашей не знают ни одного чувашского поэта или писателя, смогли назвать одно — три имени лишь 7,0%, четыре и более — всего 0,3% респондентов. И это при том, что 48,2% из них имеют личные библиотеки, а 12,3% регулярно посещают общественные библиотеки. Еще хуже положение со знанием чувашского фольклора — смогли назвать хотя бы одну легенду, сказку или предание своего народа только 2,7% из числа наших информаторов.

Национальная специфика полностью исчезла из современной обрядности сибирских чувашей. Так, например, нам ни разу не удалось записать полный традиционный свадебный обряд от одного информатора, утрачены знания о традиционных чувашских родильных и похоронных обрядах. При их проведении, как правило, используются значительно редуцированные аналоги обрядов, бытующих у проживающего рядом русского населения.

Таким образом, основываясь на вышеизложенном, мы приходим к следующим выводам:

1. Основной тенденцией в развитии этнокультурных процессов в сфере материальной культуры у сибирских чувашей является нивелировка этнически значимых черт и развитие процесса унификации ее с общерусскими формами культуры наряду с сохранением отдельных традиционных элементов в модифицированной форме в жилище и системе питания.

2. В результате расселения сельских чувашей в Сибири среди русских и их историко-культурных связей с последними сложилась ситуация, характеризующаяся высокой степенью языковой ассимиляции со стороны русских и имеющая тенденцию к усилению в ближайшие десятилетия. Это подтверждается взаимосвязью роста уровня свободного владения русским языком и признания его родным в направлении от старших возрастных групп к младшим с адекватным снижением уровня свободного владения чувашским языком и осознания его как родного.

3. Учитывая сложившуюся языковую ситуацию у чувашей западной Сибири

и современные тенденции ее развития, можно предсказать дальнейшее расширение и углубление чувашско-русского двуязычия и процесса интеграции в культуру сибирских чувашей культурно-языкового потенциала русских.

4. В духовной культуре сибирских чувашей определяющей является тенденция к размыванию этнически значимых черт в обрядовой культуре и фольклоре с замещением утраченных элементов соответствующими русскими эквивалентами.

Учитывая, что процессы такого рода могут развиваться только диахронно, можно представить, какими еще потерями уже не только этнически, но и социально значимых культурных ценностей и ориентаций они обернутся при таком возможном переходе от одной системы этнокультурных и языковых традиций к другой.

Способствовать недопущению этого может лишь значительная культурно-языковая «подпитка» чувашей этнически содержательной информацией при посредстве СМИ, книготорговых организаций и культурно-просветительных учреждений. Ввиду того что чувашский язык пока еще играет определенную функциональную роль в жизнедеятельности сибирско-чувашских этнических групп, эти меры, а также усилия со стороны местных сибирских органов власти и правительства Чувашской АССР еще могут приостановить разрушительный процесс в этнической культуре сибирских чувашей.

Примечания

¹ Губогло М. Н. Национальные группы и меньшинства в системе межнациональных отношений в СССР // Сов. этнография. (далее — СЭ). 1989. № 1. С. 26—41; Дробижева Л. М. О проблемах межнациональных отношений и задачах этносоциологии в современных условиях // Там же. С. 41—47; Тишков В. А. О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений // Там же. № 5. С. 3—14.

² Коровушкин Д. Г. Современная духовная культура сибирских чувашей (предварительное сообщение) // Всесоюзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986—1987 гг.: Тезисы докладов. Сухуми, 1988. С. 18—19; *его же*. О некоторых сторонах современной духовной культуры чувашей Западной Сибири // Современная духовная культура народов Сибири и Севера. Межвуз. темат. сб. науч. тр. Омск, 1989. С. 163—169; *его же*. Сохранение традиционных элементов в современной материальной культуре чувашей Западной Сибири // Научно-практическая конференция «История, краеведение и музееведение Западной Сибири»: Тезисы докладов. Тюмень, 1989. С. 20—22; Коровушкин Д. Г., Реммлер В. В., Томилов Н. А. Коротко об экспедициях // СЭ. 1988. № 2. С. 165—166; Томилов Н. А., Коровушкин Д. Г., Реммлер В. В. Изучение динамики этнических процессов у народов и национальных групп России (по материалам Западной Сибири) // Межнациональные отношения и национальная политика в СССР: Всесоюзная научно-практическая конференция «Национальные и социально-культурные процессы в СССР»: Тезисы докладов. Омск, 1990. С. 6—13.

³ Иванов В. П., Трофимов А. А. Народное искусство чувашей: современное состояние и проблемы // СЭ. 1989. № 3. С. 81—89.

⁴ Чуваш: современные этнокультурные процессы. М., 1988. С. 110—111.

⁵ Там же. С. 111.

© 1991 г., СЭ, № 4

Н. Ф. Мокшин

МОРДВА — ЭТНОНИМ ИЛИ ЭТНОФОЛИЗМ?

В последнее время не только в устных высказываниях, но и в теле- и радиовещании Мордовии, в местной и даже центральной печати в связи с оживлением интереса к национальным процессам и межнациональным отношениям вновь заговорили об этнониме «мордва», его происхождении и употреблении, причем

некоторые авторы — с акцентом на его якобы негативный, этнофолический (прозвищный) характер. Так, авторы письма, присланного в «Литературную газету» из мордовского с. Алькино Ковылкинского р-на МАССР, называют этот этноним «пренелепым словом-паразитом», «кличкой», «несуразным прозвищем», по вине которого «...люди стали отрекаться от своего действительного родства, можно сказать, валом сплошным повалили (в особенности молодые) в „русские“. И пожалуй, может наступить вскорости такой худой исторический момент, когда земная цивилизация одним махом навеки лишится двух замечательных народностей, когда Мордовия окажется лишь названием административной территории и ничем более...»¹

Вновь, как и при создании Мордовской автономии, вносятся предложения именовать ее не Мордовской, а Мокша-Эрзянской или Эрзя-Мокшанской.

Насколько основательны, аргументированы такие заявления? Может быть, и в самом деле следует прислушаться к ним и удовлетворить их? Чтобы дать обстоятельный ответ на эти, прямо скажем, непростые вопросы, надо не только проанализировать современные тенденции этнонационального развития мордвы, но и обратиться к глубинным истокам ее этнической истории.

Мордовский этнос — один из древних аборигенных этносов Восточной Европы, возникший в конце I тыс. до н. э. — начале I тыс. н. э. Его этническая территория находилась в междуречье Волги и Оки. Разумеется, в разные исторические периоды территория эта несколько менялась, то расширяясь, то сужаясь. Так, в период раннего феодализма (до XIII в.) западной границей расселения мордвы можно считать р. Оку, о чем свидетельствуют не только летописные источники, но и гидронимы, локализуемые в окском бассейне: реки Мордвес, Мордовка и некоторые другие. Северная граница проходила по Оке и Волге (по-мордовски *Рав*), восточная — по Суре, южная — по естественному рубежу леса и степи. Эрзя занимала северную часть «Мордовской земли» (так Мордовия называлась в русских летописях. — Н. М.), мокша — южную.

На западе и северо-западе соседями мордвы были мурома, восточные славяне (преимущественно вятичи), русские (по-мордовски *рузт*). На юге — хазары, потом печенеги, с XI в. — половцы и куманы или огузы (по-мордовски *гузт*), а затем татары (по-мордовски *печкаст*), на востоке — волжские булгары, впоследствии чуваша (по-мордовски *ветькетъ*).

Этноним *мордва* появляется в довольно ранних письменных источниках. В ряду этих источников в первую очередь назовем книгу византийского епископа Иордана (гота по происхождению) «Getica» («О происхождении и деяниях гетов»), законченную им в 551 г. Говоря о походах короля гетов Германариха (умер в 375 или в 376 г.), которого многие древние писатели сравнивали с Александром Великим, Иордан сообщал, что король покорил много весьма воинственных племен и заставил их повиноваться своим законам. В ряду этих племен он называет и *Mordens*², под которым следует разуместь мордву. По свидетельству императора Византии Константина Порфирогенета (905—959 гг.), *Mordja* находилась в десяти днях пути от Печенегии³.

В западноевропейских средневековых источниках мордва называется также *Merdas*, *Merdinis*, *Merdium*, *Mordani*, *Mordua*, *Morduinus*. В древнерусских летописях этноним *мордва* встречается с XI—XIII вв. Наряду с этнонимом *мордва* в них есть и этноним *мордвичи*. Псевдопатронимическое оформление этнонимов на *-ичи* довольно широко применялось в древнерусских источниках (вогуличи, дреговичи, кривичи, немчичи, русичи, тоймичи и др.).

Как известно, этноним мордва восходит к ирано-скифским языкам (ср.: иранское *mard* — мужчина, таджикское *мард* — мужчина). В мордовских языках указанное слово сохранилось для обозначения мужа — супруга (*мирде*). В русском слове «мордва» частица *ва* носит оттенок собирательности. Его можно сопоставить с этнонимами литва, татарва. В русских источниках вплоть до XVII в. мордва выступает только под этнонимом «мордва».

Одно из наиболее ранних письменных известий об этнониме *эрзя* (*арису*) дошло до нас в послании кагана Хазарии Иосифа (X в.). Имеется, правда,

мнение, что это не первое письменное свидетельство об эрзе. Более ранние упоминания встречаются в трудах древнегреческих ученых — Страбона (*аорсы*) и Птолемея (*арсииты*)⁴.

Самые ранние письменные сведения об этнониме *мокша* (*Moxel*) содержатся в записках фламандского путешественника XIII в. Гильома Рубрука, а также в сочинении «Джами-ат-таварих» («Сборник летописей», на персидском языке) иранского историка и государственного деятеля Рашида-ад-Дина (1247—1318), которое считается основным источником по политической и социально-экономической истории монголов. Как отмечал последний, в год курицы, соответствующий 634 г. (с. 4.IX.1236 по 23.VIII.1237 г.), сыновья Джучи Бату, Орда и Берке, сын Угетай-кагана Кадан, внук Чагатай Бури и сын Чингиз-хана Кулькан «занимаясь войной с мокшей, буртасами и арджанами (эрзянами. — Н. М.) и в короткое время завладели ими»⁵.

Обычно полагали, что если этимология этнонима «мордва» индоевропейского происхождения, то этимология этнонимов «эрзя» и «мокша» имеет местные, мордовские, истоки. Однако последние разыскания не подтверждают этого, свидетельствуя в пользу индоевропейского происхождения данных этнонимов⁶. *Эрзя* восходит, вероятнее всего, к иранской лексике (иранское *aršan* — самец, мужчина, герой), а *мокша* — к индоевропейскому гидрониму Мокша (ср. в санскрите *moksha* — проливание, утеkanie, освобождение).

«Сама мордва, — писал А. А. Шахматов в начале XX в., — до сих пор не называет себя этим именем; мордвин говорит про себя, что он эрзя или мокша (это два разных племени мордовских); мордвой эрзян и мокшан называют русские. Очевидно, шедшие с юга русские, встретившись с мордвой, и назвали ее старым южно-русским, по происхождению скифским названием — мордва»⁷.

Однако мнение А. А. Шахматова о том, что «сама мордва до сих пор не называет себя этим именем», не совсем верно. Этнонимы «эрзя» и «мокша» чаще употребляются при внутриэтническом общении. Этноним же «мордва», первоначально использовавшийся для ее обозначения другими этносами, особенно индоевропейскими, очень давно стал употребляться самой мордвой в качестве эндоэтнонима, что в свою очередь сыграло немалую роль в осознании племенами, составившими древнюю мордву, своей общности. Как замечено исследователями, у некоторых протоэтнических образований, имевших определенные черты этноса, самоназвания (эндоэтнонимы) отсутствовали. Зато их соседи, исходя из наличия этих объективных черт, давали им особые названия, видя в них более или менее дискретные группы. «Вот почему, — справедливо отмечает В. А. Шнирельман, — для первобытности чрезвычайно характерным было признание этносом в качестве самоназвания этнонима, полученного от соседей. Такого рода этноним не воспринимался лишь в том случае, если он имел откровенно выраженный оскорбительный или уничижительный оттенок»⁸.

Уже с первой половины I тыс. н. э. в составе древнемордовской семьи племен начинают вырисовываться линии эволюции мокшанской и эрзянской групп племен, которые затем становятся все более явственными. Одной из существенных предпосылок такого раздвоения была обширность территории их расселения, затруднявшая контакты между племенными группами. Территориальная разобщенность обусловила связи этих племен с разными этносами, что порождало особенности в языке, антропологическом облике, культуре и быте мокши и эрзи. Немаловажной причиной дуализации древней мордвы можно считать и миграционные процессы, происходившие на ее этнической территории. Особенно заметную роль в изменении этнической ситуации, в пробуждении в среде древнемордовских племен дивергентных процессов, в разрыве их этнолингвистической непрерывности сыграло, вероятнее всего, вторжение во второй половине I тыс. н. э. со степного юга тюркских племен. Позднее ряд других политических (например, монголо-татарское нашествие и иго, казанско-ханские захваты), социально-экономические и этнокультурные факторы содействовали закреплению бинарности мордовского этноса, сохранившейся до наших дней.

В начале II тыс. н. э. намечается процесс формирования на базе древне-мордовской семьи племен мордовской народности, что было обусловлено изменением социально-экономической структуры древней мордвы, формированием раннеклассовых отношений. Немаловажную роль в консолидации мордовской народности играла международная обстановка, которая в то время была весьма напряженной. Походы на мордву хазар и киевских князей приводили к тому, что она вынуждена была платить дань сначала Хазарскому каганату, а затем, после его ослабления, Киевской Руси. Но русские князья в столкновениях с мордвой порой терпели и неудачи. В «Киевской начальной летописи» под 1103 г. сообщается: «Того же лета бияся Ярослав с Мордвою месяца марта в 4 день и побежден бысть Ярослав»⁹. Эти летописные строки свидетельствуют о наличии у мордвы военной организации, что также, несомненно, ускорило консолидацию мордовского этноса.

В конце XII — первой трети XIII в. во главе мордвы становится Пургас, при котором происходит концентрация значительной части мордвы в границах «Пургасовой волости» русских летописей. До сих пор точно не установлены ее очертания, так же как и ее центр, но есть предположение, что им могло быть Пургасово городище, остатки которого раскопаны в 60 км к востоку от города Кадома. «Пургасова волость», возникшая на основе союза по меньшей мере части мордовских племен, была тем потестарно-политическим образованием, которое способствовало территориальному сплочению этих племен. Оно закрепляло общность их социально-экономических и этнических интересов, ускоряло трансформацию в мордовскую феодальную народность.

Наряду с начавшейся консолидацией мордовских племен в единую народность, которую условно можно назвать народностью высшего таксономического уровня, шла консолидация эрзянской и мокшанской групп племен, образовавших в свою очередь две близкородственные народности — эрзю и мокшу. Их (разумеется, также условно) можно назвать народностями низшего таксономического уровня. Отмеченные процессы можно соответственно квалифицировать как макроконсолидацию и микроконсолидацию. Существование народностей различных уровней, иерархичность их этнического самосознания — одна из характерных черт этнического развития в эпоху феодальной общественно-экономической формации.

Объединение мордвы с Россией было длительным процессом, растянувшимся на целые века. Начиналось оно в пору, когда Русь еще не представляла собой единого целого, т. е. в период ее феодальной раздробленности, существования самостоятельных, порой конфликтовавших между собой русских княжеств, а завершилось с образованием единого Российского государства. Значительное воздействие на русско-мордовское сближение оказала совместная борьба против золотоордынского ига, а затем и Казанского ханства.

Иго Золотой Орды, а затем казанско-ханский гнет оказали негативное воздействие на консолидацию мордовской народности, нарушив нормальное развитие ее как этносоциальной целостности, отняли много сил, средств и человеческих жизней, усугубили эрзянско-мокшанские этнические различия. Присоединение мордвы к Российскому государству, ее включение в единый российский социальный организм имело большое позитивное значение не только для социально-экономического и политического, но и для этнического развития мордовской народности. Оно положило конец разобщению ее в пределах двух постоянно враждовавших между собой государств — Московского великого княжества и Казанского ханства, стимулировало консолидацию мордвы. Присоединение к России дало возможность возвратиться на родину, на Мокшу и Суру, многим угнанным в казанский полон мордовским людям, вернуть мордву в русло мирной; менее тревожной и опасной жизни.

Вхождение мордвы в состав России имело большое прогрессивное значение не только для мордовского, но и для русского народа. Мордва была первым крупным по численности и широко известным народом, присоединившимся к России. Ее пример оказал немалое воздействие на этническую ориентацию и других народов Поволжья (да и не только этого региона), входивших в состав

России непосредственно вслед за мордвой. Таким образом, присоединение мордвы к России было важным моментом в истории создания Российского многонационального государства.

Разумеется, мы далеки от идеализации процессов этнического развития мордовского народа в условиях царской России, но нельзя впадать и в другую крайность, изображая дореволюционное прошлое мордовского народа лишь в черных тонах. Так, нельзя согласиться с мнением некоторых авторов о том, что дореволюционная мордва находилась в состоянии вымирания, исчезновения¹⁰. Проведенный нами анализ материалов всеобщей переписи населения России 1897 г. и некоторых других источников свидетельствует о том, что, несмотря на ряд негативных факторов, замедлявших воспроизводство мордвы, в целом ее численность росла. Предсказания ряда дореволюционных ученых о скором и полном обрусении мордовского народа, оказались ошибочными, а сама постановка вопроса о поглощении мордвы как целого этноса русским этносом была необоснованной. Нельзя, конечно, полностью отрицать определенные ассимилятивные явления как результат многогранного объективного естественного процесса мордовско-русского общения, обусловленного всем ходом социально-экономического развития страны. Они имели место в действительности и были, кстати сказать, обоюдными, хотя вопрос об ассимиляции русских мордвой, их мордвинизации не нашел еще достаточного освещения.

К историческим судьбам дооктябрьской мордвы приложима ленинская характеристика, подчеркивающая, что «здесь нет еще завершения национального движения, что пробуждение масс к обладанию родным языком и его литературой — (а это необходимое условие и спутник полного развития капитализма, полного проникновения обмена до последней крестьянской семьи) здесь еще совершается»¹¹. Поэтому, на наш взгляд, является некоторым преувеличением утверждение, что мордва в предреволюционный период была капиталистической (буржуазной) нацией¹². Думается, вернее считать ее капиталистической народностью, развивавшейся ассоциированно с русской капиталистической нацией.

Октябрь 1917 г. положил конец экономическому и социальному гнету, этнической дискриминации мордовского, как и всех других народов России, создал возможности для их самоопределения. В 1921 г. в Самаре по инициативе ЦК РКП(б) был созван I Всероссийский съезд коммунистов мордвы, который принял решение о необходимости «выделить мордву в автономную единицу с управлением, соответствующим конституции РСФСР»¹³. В 1925 г. принимается постановление Президиума ВЦИК «О выделении территорий, населенных мордовским населением, в самостоятельные административные единицы»; в 1928 г. в пределах Средневолжской обл. создается Мордовский округ с центром в г. Саранске; в 1930 г. Президиум ВЦИК преобразовал Мордовский округ в Мордовскую автономную область, а в 1934 г. постановлением Президиума ВЦИК эта область в тех же границах в соответствии с волеизъявлением ее трудового населения провозглашена Мордовской Автономной Советской Социалистической Республикой. Образование мордовской советской социалистической государственности не только имело большое значение для развития народного хозяйства и культуры мордвы, оно создало более благоприятные условия и для ее трансформации в нацию.

В первые годы после Октябрьской революции наряду с тенденцией к дальнейшей интеграции эрзи и мокши в этноструктуру формирующейся мордовской нации заметной была и тенденция к дифференциации их не просто на внутри-этническом (субэтническом) уровне, а и на уровне основных этнических единиц: этносов (народов), нашедшая отражение и в ряде официальных документов. Так, в докладе заведующего Мордовским отделом Наркомнаца, направленном в ЦК РКП(б), говорилось: «Постановлением Коллегии на заседании 7-го марта 1921 г. решили созвать съезд ответственных партийных сил среди отсталой нашей мордовской нации, а также о выделении в самостоятельную автономную единицу н а р о д ы м о р д в ы (здесь и далее в цитате разрядка моя. — Н. М.) ...С созывом съезда и решением вопроса о выделении в автономную единицу

мы полагали более сплотить к сближению и к тесной связи между другими национальностями порядком культурного развития, просвещения н а р о д ы м о р д в ы»¹⁴.

В 1921 г. I Всероссийский съезд коммунистов мордвы принял «Обращение к народам мордвы». В телеграмме, адресованной ЦК РКП (б), Ленину, Сталину, Зиновьеву, Троцкому, от имени этого съезда, было сказано: «Первый Всероссийский съезд коммунистов мордвы, собравшийся в Самаре под крылом III Конгресса Коминтерна, для скорейшего осуществления политики Советской власти в области национальных отсталых меньшинств, среди отсталых н а р о д о в м о р д в ы, шлет горячий привет вождям мировой революции и выражает глубокую уверенность в проведении намеченных задач под их руководством»¹⁵ (разрядка моя.— Н. М.). В последующих партийных и советских документах выражение «народы мордвы» перестало употребляться, а становятся обычными выражения «мордовская народность», «мордовский народ», «мордовская национальность», «мордовская нация», которые используются как синонимы.

Этнодифференцирующая тенденция отчасти проявилась и при обсуждении проекта первой Конституции Мордовской АССР, принятой в 1937 г. К статье первой предлагалась поправка «принять название республики Мокша-Эрзянская АССР». Однако конституционная комиссия, которую возглавлял Н. Г. Сурдин — председатель ЦИК Мордовской АССР, — обсудив ее, пришла к заключению, что республику «...более правильно будет назвать Мордовской АССР» по той причине, что «... исторически все народы знают мордовскую национальность, а не ее отдельные части — мокша и эрзя. И кроме того, сам мордовский народ — и мокша, и эрзя — именует себя мордвой. Отсюда едва ли есть необходимость искусственно создавать другое название»¹⁶.

Возможно, по примеру ряда народов (марийцев, удмуртов и др.), менявших после революции свои прежние официальные этнонимы, в среде мордовской интеллигенции в 1920-х годах также стали высказываться мнения о целесообразности замены этнонима «мордва» другим, более подходящим, «своим». Некоторое хождение имели обывательские взгляды, что-де слово *мордва* вообще не этноним, а прозвище, производное от русского слова *морда*. Это порождало у части мордовского населения нежелательные антирусские настроения.

Бытованию подобных взглядов способствовала и слабая в то время изученность истории мордовского народа, как, впрочем, и этнографии. Что касается ономастической науки, то она в то время делала лишь первые шаги. Даже в научных кругах по поводу этнонима «мордва» предлагались толкования, весьма далекие от истины: П. Д. Степанов, к примеру, утверждал, что этот этноним состоит из двух слов: *mor* или *mort* — человек, народ, люди, муж и *tuwa* (*tuwa*) — свинья¹⁷. На этом основании он строил целую гипотезу о мордве как «народе-свинье». Правда, позднее он признал, что сформулированная им «гипотеза о происхождении термина „мордва“ в иноплеменной среде по характерной особенности в пище древнемордовских племен должна быть оставлена как мало обоснованная с языковой стороны»¹⁸.

В 1920-х годах вместо этнонима «мордва» были предложены варианты: *мокшэрзят* (от мокша + эрзя) и *эрзямокшот* (от эрзя + мокша), которыми в литературе на мордовских языках стали называть мордву. Уже само по себе стремление соединить оба эти этнонима в один отражало центростремительные, консолидационные процессы. В мокшанской прессе наблюдалась тенденция употреблять форму *мокшэрзят*, в эрзянской же, наоборот, форму *эрзямокшот*. Тенденция эта прослеживается и по материалам сфрагистики. Например, на печати Мордовского облисполкома значилось: «Р.С.Ф.С.Р. Эрзянь-мокшонь Автономной областень исполнительный комитетось», а на печати Мордовского представительства при Президиуме ВЦИК было написано: «Р.С.Ф.С.Р. ЦИК-онь Президиумонь Мокшэрзянь Автономиянь масторонь (область) Представительствазь»¹⁹.

К настоящему времени использование указанного этнонима стало более

унифицированным, чаще — в форме мокшэрзят, реже — эрзямокшот. Но эти этнонимы — искусственного, книжного происхождения, в таком сочетании мордвой никогда не употреблявшиеся, и мало вероятно, что они привьются в народе. Сейчас наряду с ними в национальной печати стал шире использоваться для обозначения всей мордвы этноним *мордва*, но все же продолжают оставаться обычными выражения «эрзят ды мокшот» или «мокшат ды эрзят», которыми обозначается вся мордва.

Как показывают полевые изыскания, проведенные нами²⁴, своеобразная конкуренция между мокшей и эрзей за приоритетное право именоваться мордвой отчасти сохраняется до сих пор. В кругу эрзи, к примеру, распространено мнение, что мордва — это они. «Мы в Иванцеве — мордва, а в Печах и Санках живут мокша»²¹. Некоторые мокшане, напротив, заявляют, что мордвой являются именно они: «Мордва — это мы, мокша, а эрзя — не мордва»²². «Мы, мокша, — чистая мордва, а эрзя — другая нация»²³.

В то же время большинство мордвы осознаёт, что эрзя и мокша вместе составляют один и тот же народ — мордву. Так, на вопрос, адресованный мокше, мордва или нет эрзя, те обычно отвечают: «Кто же они, конечно, мордва, хотя мы их язык не совсем понимаем. Мы говорим *тракс* (корова), они говорят *скал*, мы говорим *шумбас* (заяц), они — *нумоло...*»²⁴. «Эрзяне тоже свои. Скажет, что эрзя, поближе к нему подойдешь, свой, возле него держишься на базаре или в другом месте»²⁵. «У нас зять — эрзя. Разговор у них не как наш, а народ один — мордовский»²⁶. «И мокшане и эрзяне — все мордва. Я с эрзянами работала, люди — хорошие, правда в их языке есть для нас непонятные слова, мы говорим *улять* (вечер), они — *чокшине*, по-мокшански *уча* (овца), а у них — *реве...*»²⁷.

Сходные ответы на указанный вопрос дают и эрзяне. «Мокша тоже мордва, как и мы, но они говорят как-то не по-нашему, слово поймешь, слово не поймешь. Я был в армии, служил с мокшанином. Он был моим другом. Мы с ним обычно говорили по-русски. Пробовали по-мордовски, но не получалось. Я плохо понимал его, а он — меня. Все же процентов на пятьдесят поймешь, когда будешь хорошо прислушиваться. Вот с чувашского, например, ничего не поймешь, если его не знаешь»²⁸. «И эрзя, и мокша — мордва, но у нас, у эрзи, язык не такой, как у мокши. Была я в Магадане, гостила у сына, который там работает. У него соседка оказалась мокшанкой. Она обрадовалась, что я — мордовка. Начали мы с ней говорить, я на эрзянском, она на своем, мокшанском, и плохо поняли друг друга. Тогда стали мы беседовать по-русски»²⁹.

Тенденция осознания единства мордовского народа особенно заметна среди горожан. Ее можно проследить и на селе, но там она проявляется не столь явно, как в городе. Вместе с тем приведенные примеры, а также другие данные, полученные в результате массовых этнографических опросов³⁰, свидетельствуют, что этническая консолидация мордвы имеет место, однако о завершении этого процесса говорить не приходится. И все же выводы такого рода делались³¹. В них отразилось проявленное некоторыми мордовскими авторами, и не только ими, стремление обогнать реально развивающиеся процессы, представить «свою» нацию более монолитной, чем это есть на самом деле. Эти выводы не так уж безобидны хотя бы потому, что они длительное время мешали изучению современных этнонациональных процессов у мордвы, дезориентировали и директивные органы, отвлекая их внимание от одной из кардинальных проблем развития мордовской нации.

Регулирование национальных процессов, как и межнациональных отношений, невозможно без глубокого знания этнической структуры любого народа. Под этноструктурой того или иного народа в советской историко-этнографической литературе принято понимать составляющие ее субэтнические компоненты (субэтноты) и этнографические группы, а также их взаимосвязи. Наиболее характерной чертой субэтносов является наличие самосознания и самоназвания, в то время как этнографические группы, не обладая этими свойствами, выделяются главным образом своими языковыми, традиционно-культурными и конфессионально-этнографическими особенностями.

Наиболее известными этноструктурными подразделениями мордвы являются эрзя и мокша, хотя их современный этнический статус четко еще не определен. В этнографической литературе их обычно называют «коленами», «отраслями», «частями», «подгруппами», «группами», «большими группами», «крупными группами», «значительными группами», «основными группами» мордовского народа. Однако все эти термины, дающие в первом приближении некоторое представление о бинарности этноструктуры мордвы в настоящее время, в смысловом отношении весьма растяжимы и неопределенны. Они не позволяют достаточно ясно понять сущность указанных подразделений мордовского этноса.

Не совсем точен и термин «этническая группа», которым также называют эрзя и мокшу, ибо в одних случаях им обозначают внутреннее подразделение этноса, обладающее самосознанием, в других — «осколки» этноса. В связи с тем, что термин «этническая группа» больше подходит для обозначения «осколков» этноса, думается, эрзя и мокшу вернее считать не этническими группами, а субэтносоми, к которым относят отмеченные специфическими чертами культуры совокупности людей внутри этносов, обладающие самосознанием. Для эрзи и мокши такое самосознание характерно. Оно отразилось в этнонимах *эрзя* и *мокша* (точнее, субэтнонимах), устойчиво бытующих до сих пор³². Предпринимаемые в последнее время некоторыми авторами попытки считать эрзя и мокшу на нынешнем этапе исторического развития самостоятельными этносами-народами не имеют под собой достаточных оснований³³. Они не только не научны, но и политически вредны, ибо дезориентируют общественность, а прежде всего эрзян и мокшан, деформируют их этнические ориентиры.

На аналогичные попытки рассматривать некоторые другие субэтноты в качестве этносов-народов обратил внимание Ю. В. Бромлей. В одной из своих последних прижизненных публикаций он писал: «Следует вместе с тем отметить, что в вопросе об этнонациональной структуре страны в последнее время обнаружилась и другая крайность. А именно: стремление рассматривать некоторые субэтноты в качестве этносов-народов. Скажем, такие субэтноты татар, как тептяри и мишари, пытаются представить в качестве отдельных этносов-народов; другой пример — попытка рассматривать латгальцев не как субэтнос латышей, а в качестве самостоятельного этноса-народа. Более того, даже ставится вопрос о том, чтобы чуть ли не каждое групповое самоназвание этнического характера рассматривать в качестве свидетельства существования самостоятельного этноса. Между тем при таком подходе число самостоятельных народов страны может достигнуть до нескольких сотен. Представляется достаточно очевидным, что в данном случае явно игнорируются этноконсолидационные процессы, не только происходящие в наше время, но и имевшие место еще в дореволюционные годы»³⁴.

В научной литературе о мордве распространено мнение, что кроме эрзи и мокши мордва включает еще три равнозначных им по этнотаксономическому рангу подразделения, а именно *шокшу*, *каратаев* и *терюхан*. Причем во многих публикациях, как нечто само собой разумеющееся, названия эти рассматриваются в качестве этнонимов, хотя в действительности ими никогда не являлись. Возникает замкнутый круг, в котором повинна, если так можно выразиться, магия этнонима: ведь принято считать, что коль скоро есть этнонимы, то есть и разные этнические общности, ими обозначаемые³⁵.

Слово *шокша* в этнонимическом значении стало использоваться сравнительно недавно, в последние два-три десятилетия, для обозначения эрзян Теньгушевского и Торбеевского районов Мордовской республики. Сама себя эта группа мордвы называет «мордвой», «мордвой-эрзей», «эрзей», соседние мокшане именуют их чаще «эрзей», русские — «мордвой». Шокшей называется приток р. Мокши и село на его берегу. От гидронима Шокша и произошло название села. В исторических документах есть упоминания и о деревне Русская Шокша (ныне деревня Рязановка Ермишинского р-на Рязанской обл.), в которой проживают русские. Она расположена рядом с мордовским селом

Шокша. В настоящее время указанная группа эрзян проживает в 15 населенных пунктах Теньгушевского р-на и в пяти Торбеевского, составляя около 10 тыс. человек. Проживая длительное время в тесном соседстве с мокшей, эта группа эрзян восприняла от них некоторые элементы быта и культуры. Но влияние это все-таки оказалось не настолько глубоким, чтобы привести к утрате ими эрзянского самосознания.

Так называемые каратаи живут в трех небольших деревнях (Мордовские Каратаи, Заовражные Каратаи, Шершалан) Камско-Устьинского р-на Татарской ССР. Они считают себя мордвой, но уже не помнят, мокшей были их предки или эрзей. Татары соседних сел называют их *мукишляр*, т. е. мокша, русские — мордвой. Они хорошо владеют татарским языком, в религиозном отношении православные.

В настоящее время каратайская мордва все более сближается с русскими, чему способствует совместная работа в одном совхозе «Камско-Устьинский», школьное обучение, смешанные браки. По данным посемейного обследования, проведенного нами в деревне Мордовские Каратаи в 1976 г., мордовско-русские семьи составляли 6,7% всех семей, мордовско-татарские — 2,2%. В 1958 г. численность мордвы в указанных селениях доходила до тысячи человек, к 1976 г. она снизилась до трехсот, что обусловлено рядом причин, среди которых, пожалуй, наиболее существенной является миграция в города³⁶.

Каратайская мордва четко различает название своего селения и этническое самоназвание. «Каратаи — наша деревня. Мы себя зовем мордвой... Каратаями мы себя не называем и никто нас так не называет. Говорят, вона каратаевские, т. е. из деревни Каратаи. А насчет нации мы — мордва»³⁷.

Терюханам в специальной литературе именуют этнографическую группу мордвы, скорее всего эрзянскую, жившую в прошлом на территории Терюшевской волости Нижегородского уезда Нижегородской губернии (ныне Дальнеконстантиновского р-на Нижегородской обл.), к началу XX в. полностью обрусевшую. Слово *терюхане* не было этническим самоназванием терюшевской мордвы, не использовалось в качестве этнонима и русскими соседями. По происхождению оно связано с названием Терюшевской волости, которое в свою очередь восходит к топониму Большое Терюшево — названию села, бывшего центром волости. Вплоть до середины XVIII в. жители этих сел оставались некрещеными, что не мешало им иметь тесные контакты с окружающим русским населением. Задолго до крещения они перешли на русский язык, сохраняя мордовское этническое самосознание и дохристианские верования, традиционные обряды.

Русскоязычность некрещеных терюшевцев дала основание епископу Нижегородскому и Алатырскому Дмитрию утверждать, что они «называются мордвой ложно, понеже они мордвою никогда не бывали и мордовского языка не знали и не знают, а говорят как суздальские или ярославские мужики»³⁸. При встрече с ними нижегородского губернатора князя Друцкого, интересовавшегося, почему они, если они действительно мордва, не говорят по-мордовски, они отвечали: «...деды и отцы наши мордовского языка не знали и мы не знаем, говорим исстари по русски...»³⁹. Во второй половине прошлого века терюшевское мордовское население находилось на завершающей стадии обрусения, а в первых десятилетиях XX в. полностью утратило мордовское самосознание, окончательно влившись в состав русского этноса. Эту группу, теперь уже русского населения, вряд ли правомерно считать сейчас этнографической группой мордвы.

Итак, в этноструктуре мордовского народа в настоящее время выделяются два субэтноса — эрзя и мокша — и две этнографические группы — так называемые шокша и каратаи.

Примечания

¹ Лит. газета. 1989. 6 декабря. С. 4.

² Иордан. О происхождении и деяниях гетов. М., 1960. С. 89, 150.

³ Константин Багрянородный. Об управлении государством // Изв. Государственной академии истории материальной культуры. Вып. 91. М.; Л., 1934. С. 16.

- ⁴ Цит. по.: *Гордеев Ф. И.* Балтийские и иранские заимствования в марийском языке // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967. С. 194—195.
- ⁵ Сборник материалов, относящихся к Золотой Орде. Т. 2. М.; Л., 1941. С. 96.
- ⁶ *Мокшин Н. Ф.* Происхождение этнонима эрзя // Вопросы географии Мордовской АССР. М., 1974. С. 34—36; *его же.* О теониме Мокошь, гидрониме и этнониме Мокша // Ономастика Поволжья. 4. Саранск, 1976. С. 331.
- ⁷ *Шахматов А. А.* Введение в курс истории русского языка. Ч. I. Пг., 1916. С. 38.
- ⁸ *Шницерльман В. А.* Протознотное охотников и собирателей по австралийским данным // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982. С. 99.
- ⁹ Полное собрание русских летописей. Т. I. Л., 1926. С. 11.
- ¹⁰ *Мартинов А.* Мордва в Нижегородском уезде // Нижегородские губернские ведомости. Часть неофициальная. 1865. № 24; С. 194; *Гребнев М.* Мордва Самарской губернии // Самарские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1886. № 23. № 462; *Киселев А. Л.* Социалистическая культура Мордовии. Саранск, 1959. С. 7. *Назаркин Н. Я.* Народонаселение и охрана здоровья в Мордовии. Саранск, 1973. С. 83—84, 89—90.
- ¹¹ *Ленин В. И.* О карикатуре на марксизм и об «империалистическом экономизме» // Полн. собр. соч. Т. 30. С. 89.
- ¹² *Филатов Л. Г.* К вопросу формирования и развития мордовской социалистической нации // Тр. Мордов. НИИ языка, литературы, истории и экономики. Вып. XXIV. Саранск, 1963. С. 26; *Сухарев А. И.* Социальный облик Советской Мордовии. Саранск, 1980. С. 14.
- ¹³ Центральный государственный архив Октябрьской революции. (Далее — ЦГАОР). Ф. 1318 (Наркомнац). Оп. 1. Д. 1010. Л. 59.
- ¹⁴ Там же. Д. 1011. Л. 33—33 об.
- ¹⁵ Там же. Л. 57.
- ¹⁶ Центральный государственный архив Мордовской АССР. Ф. Р-175 (Советы). Оп. 5. Д. 192. Л. 37.
- ¹⁷ *Степанов П. Д.* К вопросу о происхождении мордвы // Записки Мордов. НИИ социалистической культуры. № 3. Саранск, 1941. С. 26.
- ¹⁸ *Степанов П. Д.* Древнейший период истории мордовского народа // Записки Мордов. НИИ языка, литературы, истории и экономики. № 15. Саранск, 1952. С. 73.
- ¹⁹ ЦГАОР. Ф. 1235 (ВЦИК). Оп. 125. Д. 182. Л. 395, 405.
- ²⁰ *Мокшин Н. Ф.* Этническая история мордвы. Саранск, 1977. С. 211—212.
- ²¹ Полевые материалы автора. 1961 г. Записано от мордовки (эрзянки) Е. Ф. Биюшкиной, 1893 г. рожд. (с. Иванцево Лукояновского р-на Нижегородской обл.).
- ²² Там же. Записано в 1973 г. от мордовки (мокшанки) А. А. Надиной, 1900 г. рожд. (с. Новое Дракино Ковылкинского р-на Мордовской АССР).
- ²³ Там же. Записано в 1984 г. от мордовки (мокшанки) Е. А. Ермашовой, 1930 г. рожд. (с. Мордовский Пимбур Zubovo-Полянского р-на Мордовской АССР).
- ²⁴ Там же. Записано в 1973 г. от мордовки (мокшанки) А. К. Чижаевой, 1930 г. рожд. (с. Журавкино Zubovo-Полянского р-на МАССР).
- ²⁵ Там же. Записано в 1973 г. от мордовки (мокшанки) В. П. Семкиной, 1910 г. рожд. (с. Журавкино).
- ²⁶ Там же. Записано в 1973 г. от мордовки (мокшанки) Д. В. Агеева, 1928 г. рожд. (с. Глушково Инсарского р-на Мордовской АССР).
- ²⁷ Там же. Записано в 1973 г. от мордовки (мокшанки) Е. И. Якушкиной, 1892 г. рожд. (с. Новое Дракино Ковылкинского р-на Мордовской АССР).
- ²⁸ Там же. Записано в 1975 г. от мордовки (эрзянки) А. М. Чужайкина, 1924 г. рожд. (пос. Ворошилово Алатырского р-на Чувашской ССР).
- ²⁹ Там же. Записано в 1975 г. от мордовки (эрзянки) М. И. Долговой, 1912 г. рожд. (с. Атрать Алатырского р-на Чувашской ССР).
- ³⁰ *Мокшин Н. Ф.* Этническая история мордвы. С. 212.
- ³¹ *Горбунов В. В.* К вопросу о формировании мордовской социалистической нации // Материалы научной сессии по вопросам мордовского языкознания. Саранск, 1955. С. 58; *Дорожкин М. В., Яшкин И. А.* Мордовская государственность — детище ленинской национальной политики // По заветам Ленина. Саранск, 1970. С. 94; *Сухарев А. И.* Указ. раб. С. 16—18; *Дорожкин М. В., Козлов В. И.* Этнические процессы // Мордва (историко-этнографические очерки). Саранск, 1981. С. 314.
- ³² *Мокшин Н. Ф.* Этнонимы мордвы, эрзя, мокша и их употребление // Ономастика Поволжья. 2. Горький, 1971. С. 285—291.
- ³³ *Надькин Д.* Дорога к храму // Сов. Мордовия. 1989. 31 октября. С. 3; *Кемайкина Р.* Клян мон? // Сятко. 1990. № 4. С. 79—84; *Гурьянов С. К.* Особенности мордовского национального самосознания // Сов. этнография. 1990. № 4. С. 126—128.
- ³⁴ *Бромлей Ю. В.* К разработке понятийно-терминологических аспектов национальной проблематики // Сов. этнография. 1989. № 6: С. 10.
- ³⁵ *Томановская О. С.* Этнос и этноним в предклассовом обществе: частные аспекты их соотношения // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982. С. 204.
- ³⁶ *Мокшин Н. Ф.* Мордовский этнос. Саранск, 1989. С. 64.
- ³⁷ Полевые материалы автора. Записано от жителя д. Мордовские Каратаи И.З. Демина, 1924 г. рожд.
- ³⁸ Центральный государственный архив древних актов. Ф. 248. Правительствующий Сенат. Оп. 14. Ед. хр. 805. Л. 7.
- ³⁹ Там же. Л. 12.

ТАМГИ АЛТАЙЦЕВ

Ценный этнографический материал сохранился для науки благодаря Зарифу Сафичу Гайсину и цепи случайностей. Известно о нем следующее: З. С. Гайсин, татарин, в то время был инструктором орготдела Сибкрайисполкома по работе среди национальных меньшинств, а затем куратором секции районного хозяйства в Крайплане Западно-Сибирского крайисполкома, был избран кандидатом в члены крайисполкома. В 1931 г. возглавлял Западно-Сибирский краевой штаб Всесоюзного смотра национальных меньшинств. Есть определенные основания считать, что его служба прекратилась в связи с широкими репрессиями периода «ежовщины», а отсюда и отсутствие (изъятие НКВД) документов, которые бы позволили узнать больше о биографии и трудовой деятельности этого, очевидно, далеко не ординарного аппаратного работника.

В начале 1928 г., отчитавшись о служебной командировке в Горный Алтай летом прошлого года и выполнив свои непосредственные срочные обязанности, З. С. Гайсин выкроил время для передачи в Сибкрайархив собранных материалов. Он написал письмо на имя заведующего архивом. Им тогда был крупный ученый и общественный деятель В. Д. Вегман. Письмо Гайсина и приложенные к нему на двух листах материалы, названные им «Алтайские „тамга“», публикуются ниже в виде фотокопий. (Партийный архив Новосибирского обкома КПСС, ф. 5-а, оп. 1, д. 313, л. 17—19. Подлинник. Тамги начертаны карандашом).

Местонахождение материала имеет такую подоплеку: В. Д. Вегман одновременно был и заведующим Сибистпартом — Комиссией по истории Октябрьской революции и Российской коммунистической партии (Истпарт) при Сибкрайкоме ВКП(б). Занимаясь широким кругом вопросов истории Сибири (главным образом революционным движением), он обращался к темам, связанным с прошлым аборигенных народов. В частности, в середине 30-х годов он уделил особое внимание (в связи с изданием АН СССР алтайского эпоса «Когутэй») этнографии и фольклористике алтайцев. Одна из последних опубликованных статей ученого «Ценный памятник ойротского эпоса» (Сибирские огни, 1935. № 5. С. 158—164) являлась откликом на ввод в научный оборот фундаментального первоисточника по истории алтайского народа. Когда спустя полгода после указанной публикации Вегмана забирали как «врага народа», архивные материалы «изымали» скопом, нимало не заботясь о том, смешались ли документы двух разных систем — Сибархива и Сибистпарта. «Главными» предметами поиска представителей органов госбезопасности являлись материалы, дававшие какой-либо повод обвинить в антисоветизме старейшего в то время в Сибири большевика (член партии с 1896 г., ленинец с начала издания «Искры», печатался в ней, а потом и в других изданиях, редактируемых В. И. Лениным, как корреспондент и партийный публицист). Быстрая смерть В. Д. Вегмана в заключении снимала со следователей необходимость тщательно разбираться с колоссальным количеством «делопроизводственной переписки» с лицами, не занимающими высоких постов, особенно по вопросам архивного дела и историческим сюжетам, не связанным с политическими дискуссиями. Так огромные груды материалов, в значительной мере никак не систематизированные, попали в партархив Обкома ВКП(б) Новосибирской области, образованной в 1937 г. «Непрофильные» документы, тем более имеющие отношение к исследовательской работе «врага-двурушника», ждали часа, когда у партийных архивистов «дойдут руки» до их разбора и экспертизы с целью выявления автографов «незапятнанных» людей (В. Д. Вегман был близок с А. В. Луначарским, А. М. Горьким и рядом других известных деятелей партии,

В Сибархив
М. Н. Л. Вегман!
Избыточность в описании, среди
алтайцев и тюркменов,
мнежду делом, они собственноручно
каждый ставил «свою родовую
«своё» тамгу».
Занимался этим делом
мне не удалось, некогда было.
Эти собственноручные их
знаки «тамга» уходящая в
область преданий, покажу
в Сибархиве будет сохранена.
16/II-1928 года З. Гайсин

Рис. 1. Докладная записка З. С. Гайсина

культуры, науки) и списания остального в макулатуру. С середины 50-х годов сохранившаяся часть материалов Вегмана и Сибистпарта была скомплектована в фонд-коллекцию.

При разработках сюжетов истории партийного строительства исследователи, естественно, игнорируют «непрофильные» материалы, случайно оказавшиеся в фондах-коллекциях; тогда как специалисты-историки «гражданского направления» в партархивах обычно не работают. В числе таких «никому не нужных» документов, пожалуй, и пролежали бы алтайские тамги до их изъятия из архивного дела и механического уничтожения, если бы не установились рабочие деловые контакты Новосибирского архива с Институтом истории, филологии и философии СО АН СССР. Сотрудники последнего (к сожалению, пока только историки, привлекаемые в качестве редакторов и составителей изданий партархивов) постоянно напоминают архивистам о возможной ценности «непрофильных» документов, стараются скопировать те из них, которые интересны для работы по «своим» темам. Публикация фотокопий — самая надежная гарантия того, что алтайские тамги, собранные летом-осенью 1927 г. З. С. Гайсиным, понимавшим, что они уникальны и должны быть сохранены для науки, действительно будут сохранены.

К сожалению, отсутствие каких-либо сопутствующих материалов (скажем, отчета З. С. Гайсина о командировке и т. п.) не позволяет пространно прокомментировать публикуемый документ и, главное, дать точные сведения по

ряду запрашивающихся вопросов. Поэтому выскажем лишь некоторые соображения по нескольким из них.

Очевидно, Гайсин собирал тамги в различных местах Горного Алтая (в тог-
дашней Ойротии), а под собирательным названием «алтайцы и теленгиты»
у него объединены все многочисленные группы алтайцев. Единственное «гео-
графическое» упоминание: первый начертавший тамгу алтаец Уланкин — пред-
седатель Верхчергинского сельсовета Ойротской АО. Можно предположить,

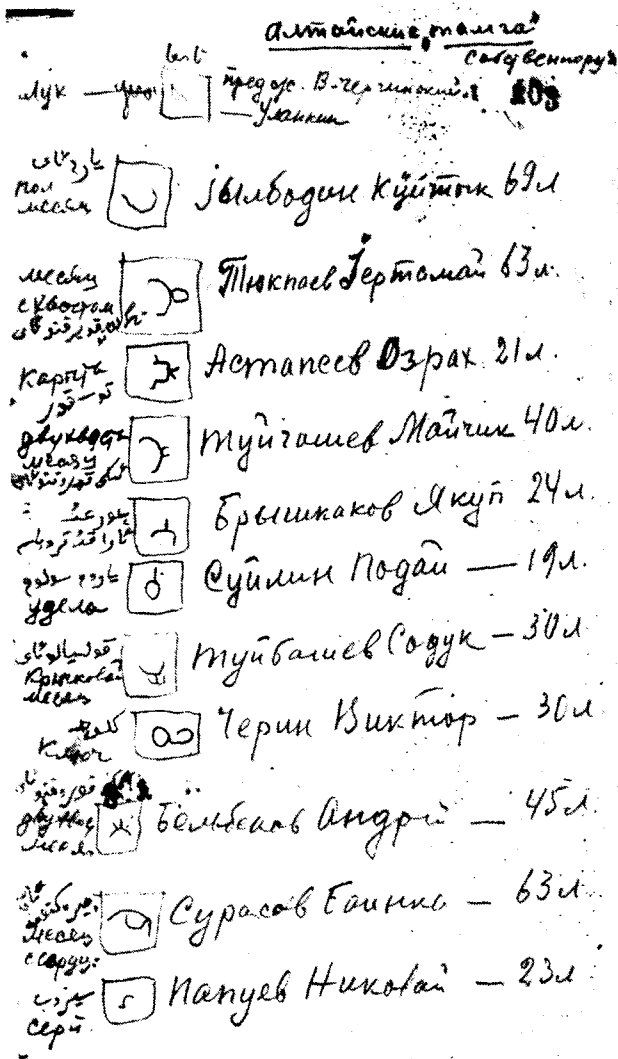


Рис. 2. Уланкин — лук, садак

- Иылбадин Күйтук — полумесец, ярга ай
Тюкпаев Иертмай — месец с хвостом, куйрешты ай
Астапеев Озрах — карпты, тускур
Туйгашев Майчик — двуххвостый месец, еки куйрепты ай
Брышкаков Якуп — название на русском языке отсутствует, чургу ара Когурабасы (видимо, означает «сбор камней». — В. П.)
Суймин Подай — удила, ярым солым жуген
Туйбашев Содук — крючковый месец, кояялу ай
Черин Виктор — ключ, килт
Бельбеков Андрей — двуххвостый месец, еки куйракты ай
Сурасов Бонинка — месец с сердцем, чиректы ай
Пануев Николай — серп, сиреб

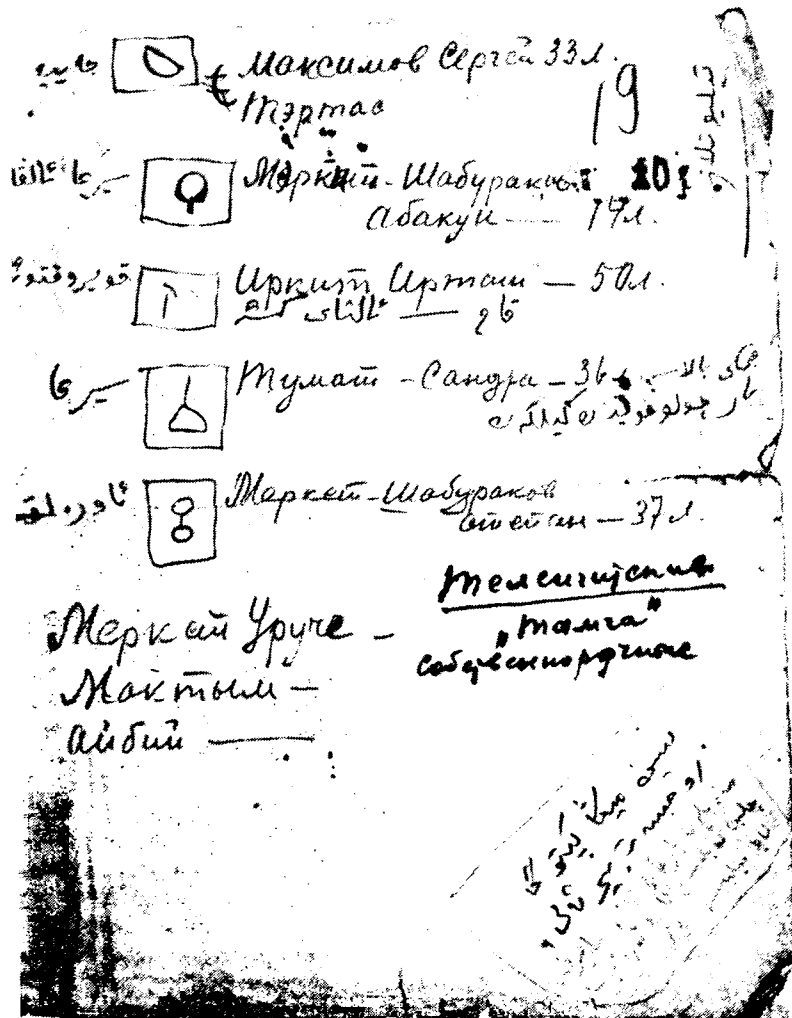


Рис. 3. Максимов Сергей — название на русском языке отсутствует, жайя (на полях надпись «Тлеу тау», что в переводе значит «желание». — В. П.)
 Мэркит — Шабураков Абакум — название на русском языке отсутствует, сырга алка (в переводе: «серьги на шее», т. е. «бусы». — В. П.)
 Иркиш-Ирташ — название на русском языке отсутствует, куйренты ай (в переводе «месяц с хвостом»; под именем названного человека надпись: «алтай-кижи — кам», в переводе: «шаман из племени алтай-кижи». — В. П.)
 Тумат-Сандра — название на русском языке отсутствует, сырга (в переводе: «серьга». Приписка З. С. Гайсина к имени человека: «Еки баласы бар. Жологой дан келген», в переводе: «имеет двух детей, имя жены Жологой». — В. П.)
 Мэркит — Шабураков Степан — название на русском языке отсутствует, аузлык (в переводе: «удила». — В. П.)
 Слова перед именами четырех последних в списке людей (Мэркит, Иркиш и Тумат) обозначают их принадлежность к определенным алтайским родам.

что встречались они с Гайсиным в районе с. Черга, находящегося примерно в 100 км к югу от административного центра области Горно-Алтайска (тогда город назывался Улала). Черга — один из известных кумысных курортов. Поэтому вероятно, что упоминаемый в памятках З. С. Гайсина в документе на татарском языке (арабским шрифтом) татарин Сабилов, ответственный работник из Челябинска, который «со мной ездил», — один из лечащихся на курорте.

Для непрофессионала (неэтнографа, нетюрколога) уровень собирательской работы З. С. Гайсина вполне высок. Ему важно было, чтобы каждый из алтайцев «собственноручно» начертал тамгу и объяснил ее стилизованное изображение. Означив ее по-русски, собиратель сопровождал все тамги названиями по-алтайски, записав их арабским шрифтом. Не преминул он также указать возраст начертателей тамг (интересен широкий диапазон — от 14 до 69 лет).

Предполагая, что каждая расшифровка З. С. Гайсина может представить интерес, повторим перевод на русский язык написанных арабским шрифтом слов в последовательности указанных в документе лиц, начертавших свои родовые тамги.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ДУШЕ У НАРОДОВ ПЕРУАНСКОЙ АМАЗОНИИ

Перуанскую Амазонию населяют в настоящее время около 50 различных этнических групп, наиболее значительные из которых — племена индейцев хиваро, ягуа, шипибо, кампа и др. Большая часть коренного индейского населения сельвы живет первобытнообщинным строем и сохраняет полукочевой образ жизни. Основу их хозяйства составляют подсечно-огневое земледелие, охота, рыболовство и собирательство. Несмотря на активную миссионерскую деятельность католических священников, осуществляющуюся в этом районе на протяжении трех веков, индейцам удалось во многом сохранить традиционные религиозные представления и обычаи.

Мы остановили свой выбор на рассмотрении представлений народов сельвы о душе, так как подобные представления часто являются определяющим моментом в их взаимоотношениях с окружающим миром. Концепция души у индейцев лежит в основе ряда запретов и ритуалов, регулирующих как социальную, так и экономическую жизнь индейского общества.

Понятие о душе у индейцев перуанской Амазонии, ее функции и свойства. Душа, как считают индейцы сельвы, представляет собой некую невидимую субстанцию, которая оживляет тело, являясь источником жизненной энергии и двигательной активности человека.

Основная или же единственная душа (у индейцев мачигенга она называется *ишуре*, у кампа — *ишуре* или *ношуре*, у секойя — *йоши*, у тукано — *бати*) располагается в области сердца¹. Часто душа обозначается тем же термином, что и сердце, но не ассоциируется с ним. Например, у кампа *ишуре* означает «его сердце», *ношуре* — «мое сердце»². У народов хиваро «основная душа» — *некас уакани* ассоциируется с кровью³. Эта душа появляется у человека с момента его рождения, она — точная копия своего хозяина, повторяет все его движения и носит такую же, как и он, одежду. Душа может покидать тело человека во время сна через рот или макушку и передвигаться по воздуху на большие расстояния. Эта способность души, по мнению индейцев, — причина сновидений: человек видит и делает во сне то, что видит и делает его душа во время своих странствий. Однако длительное отсутствие души может привести к тяжелой болезни, сумасшествию, человек слабеет, становится забывчивым, его умственные способности деградируют⁴. Продолжительное отсутствие души и проистекающие отсюда заболевания человека, как считают индейцы, бывают вызваны тем, что душу похищают злобные сверхъестественные существа, живущие в труднодоступных местах тропического леса, или же колдун. Единственное, что может предотвратить в таком случае смерть человека, это своевременное вмешательство шамана, который должен найти пропавшую душу и вернуть ее больному.

Индейцы шипибо, чаягуита, ягуа и агуаруна также верят в существование души, которая ими идентифицируется с тенью человека или его отражением в воде. Термин, который употребляют в таком случае народы перуанской Амазонии (шипибо — *беи* или *ота*, агуаруна — *иуанч*, ягуа — *хуниту*), обозначает одновременно и тень. Чаще всего эта душа располагается в верхней части головы (в темени) и изображается индейцами в виде небольшого облака, нависающего над головой⁵. По представлениям шипибо и ягуа, душа-тень наделяет человека двигательной активностью, помогая сохранить равновесие. Если шипибо считают, что эта душа, как и та, что располагается в области сердца, появляется в момент рождения, то ягуа — лишь с того времени, когда человек

делает свои первые шаги. Ягуа называют такую душу *хуниту*, т. е. «та, что заставляет нас ходить»⁶. Душа-тень также может покидать тело через теменную часть головы и быть украдена злыми духами или колдуном. Без нее тело становится вялым и слабым, человек бледнеет, лишается аппетита, перестает улыбаться⁷.

Третий вид души, существующей в представлениях некоторых народов сельвы, — душа, располагающаяся в глазах (*шухи* — у индейцев агуаруна, *уаяан* — у чаяуита, *беро йошин* — у шипибо, *хунисету* — у ягуа). Ее в отличие от других душ, невидимых для простого человека, можно увидеть. Она имеет облик, как считают чаяуита, «человечков, которые появляются в глазах человека, когда на него смотришь с близкого расстояния». Эта душа тоже возникает у человека во время рождения, точнее, в момент, когда новорожденный открывает глаза⁸. У шипибо душа, помещающаяся в глазах, руководит каждодневной деятельностью человека, главным образом работой рук, у то время как у ягуа она дает ему способность видеть, а также познавать, осмысливать значение происходящих событий⁹. Потеря этой души тоже может привести к болезни и смерти.

У индейцев хиваро существует представление о некоей душе, которую необходимо приобрести каждому мужчине еще в детском возрасте, чтобы избежать насильственной смерти¹⁰. Поиски такой души, которая называется *арутам*, мальчик хиваро начинает в шестилетнем возрасте в сопровождении отца. Они направляются к ближайшему водопаду, где, как считают индейцы, порхают арутам «подобно ветерку». Здесь хиваро сооружают небольшую постройку с односкатной крышей, в которой живут на протяжении пяти дней, ожидая появления арутам. В течение всего этого времени они ничего не едят и лишь принимают большие дозы концентрированного отвара табачных листьев, который вызывает у них галлюцинации. В полночь, как описывают хиваро, с неба исчезают звезды, начинает дрожать земля и из глубины леса появляется арутам, обычно в образе двух огромных животных (чаще ягуаров или анаконд), борющихся между собой, либо в виде огромной человеческой головы или огненного шара, который катится в направлении того места, где находятся индейцы. Когда видение приближается, мальчик хиваро должен к нему подбежать и коснуться его рукой или какой-нибудь палочкой. После этого считается, что он приобрел арутам¹¹.

Существование у хиваро представления об особой душе, призванной защитить мужчин от насильственной смерти, вызвано, конечно, частыми войнами с соседними племенами, которые ведет этот народ. У племен, находящихся фактически постоянно в состоянии войны с соседями (хиваро, ягуа), есть также представление еще об одном виде души, которая проявляет себя лишь после смерти человека. Главная функция этой души — отомстить убийце своего хозяина. Мнения о такой душе мы рассмотрим ниже.

Большинство народов сельвы считают, что душа имеется не только у человека, но и у животных, у некоторых растений и предметов. Душа животного, как и душа человека, — субстанция, которая оживляет тело, но, кроме того, также защищает животное от окружающих его опасностей, например от стрел охотника. Чтобы задобрить души животных и облегчить охоту на них, народы сельвы совершают специальные обряды. В частности, перед охотой стрелы и лук натирают тертым корнеплодом *пирипири* (*Suregus* sp.) для того, чтобы животные безбоязненно приближались к охотнику¹². Индейцы агуаруна на охоте поют особые магические песни (*анен*), в которых заговаривают души животных. Считается, что услышав анен, душа зверя испытывает влечение к охотнику и направляет к нему свою телесную оболочку. Вот, например, текст анен, исполняемый во время охоты на паукообразную обезьяну (*Brauchyteles agachnoides*):

Паукообразные обезьяны приходят,
Паукообразные обезьяны приходят,

С холма они приходят,
Паукообразные обезьяны приходят;
Со своими неуклюжими детенышами они приходят,
Не видя меня, они приходят,
С холма они приходят,
С холма они тоже приходят.

Сын (сын или сыновья исполнителя, которые сопровождают
его на охоте.— И. М. Б.),

Ты говоришь, чтобы помешать моей удаче?
Чтобы помешать моей удаче, ты так говоришь?
Говори, чтобы привлечь паукообразную обезьяну,
Говори, чтобы привлечь...¹³

Существующие у народов сельвы табу на убийство ряда животных и птиц также объясняются их представлениями о том, что эти живые существа имеют души, которые находятся в тесной связи с душами людей. Считается, что ранее все живые существа были людьми, превратившимися, чаще всего по желанию какого-либо божества, в тех или иных животных и птиц. По мнению индейцев шипибо, например, человеческая душа может находиться одновременно в теле человека и в теле того или иного животного, и потому убийство такого животного может привести к гибели самого охотника¹⁴. Связь человеческой души с душой животного, возможно, объясняет представление народов сельвы о том, что шаман может превращаться по желанию в ягуара, анаконду или в другое существо.

Души, как полагают индейцы, имеются и у многих растений, главным образом у тех, которые играют важную роль в их хозяйстве и ритуалах. Души растений, из которых вырабатываются наркотические средства: *аяуаска* (*Baristeriopsis* sp.), *тоэ* (*Brugmansia suaveolens*), *пирипири* (*Cureus* sp.) и табак (*Nicotiana tabacum*), — являются индейцам в вызванных этими галлюциногенами видениях в образе ягуаров, анаконд, крокодилов или антропоморфных существ¹⁵. Они помогают, по мнению индейцев, общаться с другими сверхъестественными существами.

Души корнеплодов индейцы также представляют в виде женщин или мужчин. К душам корнеплодов обращены песни *анен агуаруна*. Индейцы считают, что эти песни нравятся душам растений и способствуют их хорошему росту. Так, анен, исполняемые женщинами агуаруна на участке, где только что посажен маниок, призваны наделить его качествами, свойственными животным или растениям, называемым в песнях. Например, говорится о хвосте крокодила (*Caiman sclerops*), для того чтобы корнеплод стал толстым, как хвост у пресмыкающегося; крупном корне растения *сеекему* (не идентифицировано), чтобы маниок вырос таким же, и т. д. Ниже приводим текст песни:

Хвост крокодила лежит там,
Корень сеекему лежит там,
Свинья лежит там

На другой стороне огорода.

Пусть там будет уампу. (большое дерево *Ficus* sp.— И. М. Б.) на другой
стороне.

Корень сеекему лежит там.

Свинья лежит там

На другой стороне огорода¹⁶.

На протяжении первых трех или шести месяцев после посадки маниока женщины также исполняют анен, в которых душе растения рассказывают о том, как хозяйка огорода заботится о нем. Приведем текст песни, способствующей, по мнению индейцев, успешному росту растений:

Я не сплю, я не сплю,

Как ты (маниок) спишь,

Ты становишься таким же крупным, как менте (большое дерево

Bombacaceae sp.— И. М. Б.).

Я не сплю,
Ты растешь, как ветви уампуш (большое дерево, возможно Ceiba sp.—
И. М. Б.).

Моя мать спит, ты говоришь,
Почему ты это говоришь?
Я не сплю¹⁷.

Как считают агуаруна, душа маниока бывает очень опасной для человека в течение первого месяца после посева. Ее мучает страшная жажда, и, не удовлетворившись водой, полученной при поливе, она может покушаться и на кровь людей, проходящих мимо. Ввиду агрессивности души маниока матери запрещают детям играть на участках земли, где недавно посажен этот корнеплод¹⁸.

Сверхъестественные способности ряда предметов индейцы также объясняют наличием в них души, которая руководит их магическими действиями. К «одушевленным» предметам народы сельвы относят главным образом различные используемые в ряде обрядов. Души этих предметов имеют антропоморфный облик и иногда являются индейцам в видениях¹⁹.

Мы рассмотрели представления народов перуанской Амазонии о человеческой душе, ее функциях и свойствах, проявляющихся при жизни человека, а также определенных качествах, присущих душам животных, растений и одушевленных, по мнению индейцев, предметов. Однако понимание души, а также отношение к ней более полно раскрываются в ряде существующих у народов сельвы ритуалов и обычаев, призванных уберечь душу от угрожающих ей опасностей и тем самым предотвращающих появление заболеваний у человека.

Душа человека и болезни. Уже с самого момента рождения человека его здоровье и жизнь, как считают индейцы, подвергаются опасности, которая вызвана главным образом двумя причинами. Первая заключается в том, что душа новорожденного еще недостаточно прочно соединилась с телом и может, если не соблюдать соответствующие предосторожности, в любой момент его покинуть. Вторая причина состоит в том, что душа ребенка тесно связана с душами его родителей, и их неосторожное поведение (т. е. невыполнение существующих запретов) может отразиться на здоровье ребенка.

Подобные представления индейцев можно проследить в ряде ритуалов, осуществляемых ими для того, чтобы ребенок не потерял душу. Например, если родители кампа вместе с ребенком отправляются в гости в другое поселение, они обязаны прикрывать оставляемые на земле следы ветками, чтобы душа ребенка, идущая за ними, не заблудилась. Одновременно мать должна звать душу ребенка. Если по прибытии на место ребенок чихнет, то считается, что его душа снова соединилась с телом, если же этого не произойдет, родители должны будут вернуться по той же тропинке, по которой пришли, и снова звать душу ребенка²⁰.

Душа новорожденного, по мнению индейцев, наиболее тесно связана с отцом — она часть его души. Когда отец уходит из селения, душа ребенка следует за ним, поэтому он также должен отличать свои следы, чтобы она не потерялась, а возвращаясь домой, звать душу младенца, чтобы вместе с ней вернуться домой. В случае, если он забудет это сделать, ребенок, как считают индейцы, тяжело заболеет и умрет²¹. Взаимосвязь душ отца и новорожденного требует соблюдения ряда запретов. Так, отцу в первые месяцы после рождения ребенка запрещается делать работу, связанную с большими физическими усилиями, так как считается, что вместе с ним такие же усилия совершает новорожденный. При этом, как полагают индейцы кокама, напуруна и др., ребенок сильно краснеет и у него появляется обильное кровотечение в области пупка. Отец и мать новорожденного должны также соблюдать определенную диету: им нельзя есть мяса ряда животных и птиц, так как некоторые характерные черты, присущие этим существам, могут перейти к ребенку. Например, если родители съе-

дят какую-нибудь птицу или животное, ведущих ночной образ жизни, то ребенок будет днем спать, а ночью бодрствовать; если отец убьет змею, то ребенок скорчится, и т. д.²²

Особое внимание в первые дни жизни ребенка уделяют обрядам, призванным остановить злых духов, стремящихся украсть его душу. Так, сразу после рождения индейцы ягуа, кокама, напуруна и др. окуривают ребенка табачным дымом, считающимся средством, отгоняющим злых существ. Кроме того, мать покрывает тело новорожденного красной краской, получаемой из зерен растения *ачиоте* (*Vixa ogellana*), или черным соком зерен *уито* (*Genipa Americana*), которые, по мнению народов сельвы, имеют ту же силу²³.

Во время инициаций, воспринимающихся как новое рождение человека, повторяются многие проводившиеся при рождении обряды. Тела девочек и мальчиков, проходящих ритуал инициации, раскрашиваются соком уито или ачиоте, чтобы, как и в первом случае, предотвратить покушение на их души злых духов. В этот период действуют и запреты на мясную пищу (как объясняют индейцы машко, на все то, что содержит кровь), а также на мозги животных, так как в них может находиться мстительная душа убитого животного²⁴.

Особенно строги запреты, действующие во время инициации девочек, происходящей после их первой менструации. Очевидно, что связано с тем, что, как и другие первобытные народы, индейцы сельвы считают кровь вместилищем души: менструальная кровь притягивает злых духов и тем самым ставит в опасность не только девушек, но и всех ее родственников. Поэтому во время обряда инициации девушек запирают, чаще всего в специальных, стоящих вне селения хижинах, построенных для этого обряда. Девушка находится взаперти в течение пяти — десяти дней, а у некоторых народов — месяц. Индейцы ягуа считают, что при первой менструации у девушек появляется новая душа, называемая «первой душой». Привлекаемая менструальной кровью, она может проникать в живот иницируемой, вызывая его взбухание. То же самое может произойти в этот период и с мужчинами поселения — они толстеют и могут превратиться в женщину. Поэтому девушке запрещается видаться и общаться с сородичами, и лишь ее мать или какая-нибудь пожилая женщина может приходить к ней и приносить еду и питье. Во время инициации девушке, а также всем мужчинам поселения дается напиток из корнеплода пирипири (*Sureguis* sp.), предотвращающий проникновение «первой души» в живот. В момент, когда срок ритуала истекает и девушка возвращается в поселок, все мужчины ягуа убегают в лес, боясь быть подверженными нападению ее души. Чтобы защититься от нее, они снова пьют напиток из пирипири, в то время как шаман раскуривает свою трубку и посылает табачный дым в сторону поселка²⁵.

Сейчас мы хотели бы перейти к рассмотрению причин «потери» души, заболеваний взрослого человека и формы их лечения.

После души ребенка наиболее подвержена нападению злых существ, как полагают индейцы, душа женщины. Особенно часто она подвергается нападению многочисленных духов, обитающих в лесу, реках и озерах. Духи являются во сне женщинам в виде какого-либо родственника и, по представлению индейцев, могут вступать в половые сношения с душой женщины, что приводит к рождению детей-уродов или близнецов²⁶. Духи, имеющие облик животных или рыб (например, нутрий или дельфина), часто крадут души женщин и уводят их в места своего обитания. По мнению шипибо, нутрия уводит души своих жертв в специальную «тюрьму для душ». Она имеет форму коробки и располагается в брюхе космической анаконды Ронин, которая окружает кольцом землю (по представлению многих народов сельвы, земля имеет вид диска, окруженного со всех сторон реками)²⁷. В таких случаях женщина тяжело заболевает, и спасти ее может только очень опытный шаман.

Лечение проводится шаманом всегда ночью, когда погаснут все костры в хижинах и жители селения уснут (считается, что свет мешает глазам шамана во время лечебных сеансов). Шаман принимает необходимую дозу галлюцино-

генных средств, чаще всего это отвар из стеблей лианы, называющейся в сельве *аяуаска* (*Banisteropsis saapi*) и через два часа у него начинаются первые видения. Ему приводят больную, которую он укладывает на дощатую платформу. Рядом с больной садится он сам, родственники женщины, а иногда также другие шаманы. Шаман, окурив тело больной табачным дымом, начинает тихо петь, помахивая в такт связкой специальных трав. Постепенно пение усиливается — шаман призывает духов, помогающих ему узнать причину болезни. Ему является дух нутрии в образе человека (считается, что его очень трудно распознать, так как он часто меняет свой облик, стараясь запутать шамана), а также душа больной, находящаяся у духа. Чтобы отправиться на поиски души, шаману необходим дух-защитник. У шаманов шипибо таким духом является ягуар. При помощи своей шестиметровой руки, которая закрученной лежит у него на плече, он может ловить души людей. В сопровождении духа-ягуара душа шамана спускается на дно водоема, где обитает нутрия, чтобы освободить душу больной²⁸. Некоторые шаманы сейчас утверждают, что они спускаются на дно водоема при помощи аэроплана, которым управляют добрые духи, предки рода шамана²⁹.

Возвратившись с душой больной в селение, шаман должен вернуть ее в тело женщины, для чего он «вдувает» душу с помощью табачного дыма туда, откуда, по мнению индейцев, она вылетела (чаще всего это верхняя часть головы или рот)³⁰. Считается, что дыхание шамана обладает особой магической силой, которая увеличивается при помощи табачного дыма³¹.

Души взрослых мужчин также могут быть украдены духами, живущими в скалистых берегах рек и в глубине тропического леса. Присутствие духа, как полагают индейцы кампа, обнаруживается дуновением ветерка, поднимающего с земли сухие листья. Если человека заденет этот ветерок (*атачи*), то он тяжело заболевает. Шаман, лечащий мужчину, подвергшегося нападению лесного духа, должен будет «вынуть» из его тела листья, вошедшие с дыханием духа. Во сне же шаман увидит душу больного в доме лесного духа и должен будет отправиться на ее поиски с тем, чтобы вернуть ее хозяину³². Как считают народы сельвы, основные симптомы того, что душа была украдена во сне каким-то злым духом, — отсутствие у человека аппетита, общая слабость, иногда сумасшествие, неспособность чувствовать боль³³.

Душа человека может быть украдена во сне злым шаманом. Его духи-помощники, как полагают ягуа, уносят душу жертвы в небесные или подземные миры, на которые делится, по представлениям народов сельвы, вселенная. Чем могущественнее шаман, тем дальше он может отправить своих духов-помощников с тем, чтобы другой шаман не смог овладеть душой его жертвы. Шаман, взявшийся лечить больного, должен послать духов-помощников на поиски украденной души. Каждый дух — помощник шамана «специализируется» на каком-то одном мире, где он возвращает жителей о потерянной душе. Если ему удастся отыскать ее, он возвращает ее своему «отцу», шаману³⁴. Он в свою очередь вдувает душу в тело больного так же, как и в рассмотренном выше случае, когда душу женщины крадет дух-нутрия. Душа, по мнению индейцев, не должна находиться вне тела больше пяти-шести дней, а если шаман за этот срок не сможет отыскать душу больного и вернуть ее на место, то человек умирает.

Судьба души после смерти человека. Смерть человека, по верованиям индейцев, приводит прежде всего к перемене места обитания души, а также к изменению ее основных свойств и функций. Новое обиталище души и ее функции зависят от того, каким был человек во время жизни и какова была причина его смерти. Как правило, индейцы сельвы считают, что человек всегда умирает насильственной смертью: либо погибает во время военных столкновений с другими племенами, либо его убивают злые духи или колдуны, похитившие его душу. Исходя из этого, они полагают, что душа как хорошего человека, выполнявшего за время жизни все моральные предписания, существующие для его

племени, так и плохого, т. е. виновного в инцесте, убийстве или колдовстве, после смерти становится агрессивной и у нее появляется новая функция — она мстит за смерть своего хозяина или за действительную и воображаемую несправедливость, которая ему была причинена при жизни, а также после смерти.

У ряда народов сельвы существует представление о том, что после смерти человека его новая душа или души, которые не обнаруживали себя во время его жизни, активизируются. Как считают ягуа, таких душ у человека три: *нариату* — «дневная душа», *нопорату* — «ночная душа» и *уосахату* — «полуденная душа». Первая душа днем выходит из могилы, где погребен покойник, и летает по воздуху, пугая родственников, являясь им в виде птицы *уича* (Ага агааипа?), издающей при полете сильный свист. Ягуа полагают, что, приняв облик этой птицы, она похищает души живых людей. Она также может принимать облик дневных животных, например обезьян, диких свиней (*Tayassu*), ягуаров. Несколько отличается судьба *мариату* — душ преступников или же людей, убитых душой преступника. Она превращается в кондора и улетает в его мир, который располагается в одном из небесных ярусов.

Ночная душа покойника выходит из могилы ночью и принимает облик летучих мышей и сов, нападающих на души людей. Индейцы ягуа считают, что опасность нападения нопорату сохраняется и для последующих поколений.

Полуденная душа — уосахату наиболее опасна. Она появляется, когда солнце находится в зените, и бывает источником ряда болезней. Живет уосахату в мире стервятников, в первом небесном ярусе. Она может превращаться в дельфина, а также принимать человеческий облик. Шаманы ягуа нередко «приручают» ее и используют в различных шаманских ритуалах³⁵. У индейцев хиваро тоже существует представление о некоей душе, появляющейся после смерти человека и призванной отомстить за его смерть. Эта душа, называемая *муисак*, располагается в голове человека, убитого во время военных столкновений; такая голова — военный трофей (*тсантса*) для воинов хиваро. Чтобы остановить месть муисака индейцы совершают особые обряды. Прежде всего необходимо защитить воина, добывшего тсантсу, от муисак. Для этого тело воина раскрашивают черной краской (*уито*), отгоняющей злые души. Одновременно он соблюдает особую диету, из которой исключается мясная пища, так как считается, что в мясе животных может спрятаться муисак. Далее обрабатывается тсантса. На ней делается разрез, через который вынимают все кости черепа, но при этом стараются как можно лучше сохранить форму лица убитого. Затем тсантсу опускают в глиняный сосуд, наполненный отваром из специальных трав, где она варится около получаса. После этого ее вынимают из сосуда, зашивают глазные отверстия и рот и заполняют круглыми камнями и горячим песком. Это приводит к постепенному испарению воды, имеющейся в коже, и уменьшению размеров трофея. Затем тсантсу опускают в отвар из листьев табака, который, как полагают, обладает способностью умиротворять злые души. Считается, что если все эти обряды были проведены своевременно, то муисак уже не может навредить воину и его родственникам, более того, она превращается в своеобразный амулет, приносящий благополучие. В противном случае муисак будет странствовать по лесу в виде злого духа *иуанчи*, угрожая жизни каждого, кто попадется на его пути³⁶.

Души, являющиеся источником энергии и двигательной активности при жизни человека, после его смерти тоже становятся агрессивными, особенно в первые дни, когда они летают вокруг могилы в поисках жертвы. Чтобы избежать нападения души покойника на его родственников, народы сельвы соблюдают специальные ритуалы. Тело готовят к погребению особым образом. Многие народы перуанской Амазонии раскрашивают тело и лицо умершего соком ачиоте или уито с тем, чтобы добрые духи поскорее пришли за его душой и увели ее в небесные миры, где обитают души мертвых³⁷. Шаманы некоторых племен сельвы перед погребением окуривают покойника табачным дымом, чтобы его

душа больше не мешала сородичам³⁸. Если же умерший был колдуном, то, как считают индейцы мачигенга, его тело лучше кремировать, чтобы уничтожить его вредоносную душу³⁹. У других же народов (пано, кашибо, ремо, шипибо и др.) тело мертвого родственника до недавнего времени кремировали, чтобы, собрав оставшийся пепел, смешать его с напитком маниока (*масато*) и выпить. Возможно, считалось, что душа покойного продолжала жить не в облике злых сверхъестественных существ, а в телах близких⁴⁰.

Большая часть индейцев ранее хоронили умерших в яме, вырытой в полу общинного дома, но сейчас, вероятно под влиянием миссионеров, захоронения делаются вне селения. Внутри могилы вместе с телом кладут небольшие запасы пищи и питья, которыми должна будет пользоваться душа. Индейцы машко утверждают, что душа, проголодавшись, может прийти за едой в селение; чтобы этого не произошло, ей оставляют пищу в могиле⁴¹. Все личные принадлежности покойного уничтожаются, так как предполагается, что часть души умершего остается в вещах, которыми он пользовался при жизни. Индейцы машко также уничтожают полевые участки, которые обрабатывал покойник, посаженные им бананы, маниок, папайю; убивают прирученных им животных⁴².

Возвращаясь с места погребения в селение, индейцы соблюдают ряд предосторожностей, чтобы душа покойного не смогла вернуться в родной поселок. Так, индейцы мачигенга, уходя с места, где погребен умерший, подрезают ветки на деревьях и тем самым, как они считают, закрывают душе тропинку, по которой она может вернуться домой. Кампа оставляют за собой кусочки волокон хлопка, чтобы душа приняла их за змей⁴³.

У многих народов сельвы также существует ряд запретов и обрядов, призванных уберечь души родственников, наиболее подверженных нападению со стороны души покойника. Например, беременным женщинам и родителям новорожденных запрещается участвовать в ритуалах погребения, так как этим они могут навредить душе ребенка⁴⁴. Близкие родственники покойного стараются изменить свой внешний вид с тем, чтобы его душа не смогла их узнать. Для этого мачигенга отрезают волосы, обмениваются с другими сородичами одеждой и обмывают тело отваром из листьев *камачири* — «растения мертвых» (не идентифицировано), который делает их тела «невидимыми» для души покойного⁴⁵.

Мы рассмотрели судьбу душ людей, умерших насильственной смертью, отношение к которым проявляется в погребальных ритуалах индейцев. Несколько отличается, по представлениям народов сельвы, судьба душ хороших людей, следовавших во время жизни всем моральным установлениям, существующим в индейском обществе. Многие племена считают, что души этих людей после смерти попадают в особый небесный мир, располагающийся рядом с местом обитания верховных божеств. У ягуа душу хорошего человека на небо сопровождают души предков, а у индейцев пиро — дух *лупуня* — гигантского дерева, соединяющего землю с небесными мирами⁴⁶. Нередко душам по дороге в мир мертвых приходится преодолевать ряд препятствий, которые мешают проникновению душ недостойных людей на небо. Так, индейцы кампа считают, что в обязанность птицы *екони*, живущей на земле, входит «блокировать» дорогу на небо душам мертвых и бросать их вниз в виде падающих звезд. Кроме того, обитающий в облаках кондор также может сбить с толку недостойную душу, которая воспринимает его как бога и остается жить в его мире⁴⁷. Сумев преодолеть все препятствия, душа попадает в мир, где протекает Река Мертвых, ассоциируемая индейцами с Млечным Путем. Искупавшись в ней, такая душа становится бессмертной и превращается в доброго духа. По мнению кампа, добрые души на небе живут практически так же, как и их живые родственники на земле. У них имеются такие же дома, одежда, еда, орудия и т. д., но невидимые. Эти души отличаются от людей тем, что бессмертны, не знают страданий и болезней и у них есть все в изобилии⁴⁸.

Души плохих людей, совершивших при жизни какие-либо преступления

(инцест, воровство, убийство или колдовство), после их смерти подвергаются, как считают народы сельвы, мучениям или уничтожаются либо превращаются в злых духов или злобных животных и птиц. Например, по представлениям шипибо и ягуа, возможно, сложившимся под влиянием миссионеров, такие души после смерти попадают в Огненное озеро или Огненный дом, находящиеся на небе, где сжигаются⁴⁹. Индейцы кампа полагают, что души убийц становятся кондорами, являющимися у кампа сверхъестественными существами, обитающими в облаках. Их новые сородичи — кондоры показывают им головы жертв и спрашивают о причине совершенного ими убийства⁵⁰. Души людей, повинных в инцесте, у кампа попадают в мир птицы екони, которая сперва заставляет их танцевать, а затем бросает в виде метеоров в озеро. У этого народа существует также другое представление о судьбе души такого человека, отражающее влияние христианства. Так, некоторые кампа утверждают, что его душа попадает в подземное царство злых духов *кориошпири*, которые прокалывают душам грешников уши, «чтобы им было хорошо слышно, что иметь половые отношения с сестрами нехорошо», после чего жарят их на костре и съедают⁵¹.

* * *

Итак, мы рассмотрели концепцию души у племен перуанской Амазонии. Как и все народы мира, индейцы верят в то, что душа — некая невидимая субстанция, источник жизненной энергии человека, а также в то, что ее потеря влечет за собой тяжелую болезнь и смерть. Однако, когда речь идет о количестве душ, имеющих у людей и об их местонахождении, мнения индейцев расходятся.

Ряд народов сельвы — мачигенга, кампа, шипибо — утверждают, что душа располагается в сердце, причем первые два племени считают, что это единственная душа. Известно, что такое представление существует и у других народов Америки, например у уайуаи, антильских карибов, уарао, тукано⁵².

В отличие от мачигенга и кампа у многих шипибо, а также у ягуа, хиваро, чаяюита прослеживается вера в наличие души-тени, которая существовала и у древних египтян и греков и которая характерна для некоторых тибетских и африканских народов⁵³.

Столь широко распространенное среди племен, находящихся на первобытной стадии развития, мнение, чтоместилище души — кровь, особенно четко прослеживается у хиваро. В отличие от остальных народов сельвы они считают душу, находящуюся в крови, более важной, чем душу-тень или душу, обитающую в зрачках.

Несколько различаются имеющиеся у племен перуанской Амазонии представления о судьбе души после смерти человека. Если многие индейцы — ягуа, шипибо, чаяюита — полагают, что души большинства людей (исключая тех, кто совершил особо тяжкие преступления: убийство, инцест, колдовство) попадают в рай, где их души становятся бессмертными, живут счастливо, не зная болезней и страданий, то индейцы мачигенга, наоборот, верят, что жизни в раю достойны лишь особо могущественные шаманы.

Как известно, Э. Тайлор отмечал, что представления об аде скорее всего появляются у народов, уже прошедших первобытнообщинную стадию развития, и потому наличие у ряда первобытных племен веры в посмертное воздаяние в подземном мире за совершенные при жизни преступления связано с их контактами с христианами⁵⁴. Действительно, у большинства индейцев сельвы нет представления о подземном мире как о месте, где души грешников подвергаются мучениям. Подобные верования существуют лишь у некоторых кампа, мачигенга и чаяюита, и вполне возможно, что они сложились под влиянием миссионеров.

Примечания

¹ *Espinosa Perez L. Contribuciones linguisticas y etnograficas sobre los pueblos indigenas del Amazonas peruano*. T. I. Madrid, 1955. P. 164, 214; *Bertrand-Rousseau P. La concepción del hombre*

- entre los shipibos. Estudio de algunas nociones // *Anthropologica*. 1986. № 4. P. 107; Weiss G. *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America* // *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. 1975. V. 52. Pt 5. P. 428.
- ² Weiss G. Op. cit. P. 426.
- ³ Harner M. Jivaro Souls // *American Anthropologist*. 1962. V. 64. P. 266.
- ⁴ Bertrand-Rousseau P. Op. cit. P. 99—101.
- ⁵ Ibidem; Brown M. Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society. Washington, 1985. P. 106; Chaumeil J.-P. Voir, savoir, pouvoir // *Recherches d'Histoire et Sciences Sociales*. 1982. V. 8. P. 91.
- ⁶ Bertrand-Rousseau P. Op. cit. P. 99; Chaumeil J.-P. Op. cit. P. 91.
- ⁷ Bertrand-Rousseau P. Op. cit. P. 100.
- ⁸ Ibid. P. 102; Brown M. Op. cit. P. 55; Chaumeil J.-P. Op. cit. P. 91; Fuentes A. Porque las piedras no mueren. Historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas. Lima, 1988. P. 167.
- ⁹ Bertrand-Rousseau P. Op. cit. P. 103; Chaumeil J.-P. Op. cit. P. 91.
- ¹⁰ Harner M. Op. cit. P. 259.
- ¹¹ Ibid. P. 260—261.
- ¹² Marcos Ramos F. M. El sistema ritual del grupo nativo shipibo-conibo como medio de cohesión social y expresión religiosa. Lima, 1978. P. 88.
- ¹³ Brown M. Op. cit. P. 82—83.
- ¹⁴ Bertrand-Rousseau P. Op. cit. P. 109.
- ¹⁵ Karsten R. The Civilization of the South American Indians with Special Reference to Magic and Religion. L.; N. Y., 1926. P. 325.
- ¹⁶ Brown M. Op. cit. P. 112.
- ¹⁷ Ibidem.
- ¹⁸ Ibid. P. 103.
- ¹⁹ Baer G. Religión y chamanismo de los Matsiganga. (Este peruano) // *Amazonia peruana*. 1979. V. 2(4). P. 117.
- ²⁰ Weiss G. Op. cit. P. 428.
- ²¹ Reagan J. Hacia la tierra sin mal. Estudio sobre la religiosidad del pueblo en la Amazonia. T. 2. Iquitos, 1983. P. 48.
- ²² Ibid. P. 49.
- ²³ Chaumeil J.-P. Op. cit. P. 250; Marcos Ramos F. M. Op. cit. P. 96.
- ²⁴ Barriaes J. Los Mashcos. Lima, 1970. P. 62.
- ²⁵ Chaumeil J.-P. Op. cit. P. 253.
- ²⁶ Gebhart-Saiper A. Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo // *América Indígena*. 1986. V. XLVI. P. 198.
- ²⁷ Ibid. P. 203.
- ²⁸ Ibidem.
- ²⁹ Ibid. P. 204.
- ³⁰ Ibid. P. 205.
- ³¹ Wilbert J. Magico-Religious Use of Tobacco among South American Indians // *Spirits, Shamans and Stars. Perspectives from South America*. The Hague. 1979. P. 28.
- ³² Weiss G. Op. cit. P. 285.
- ³³ Chaumeil J.-P. Chamanismo Yagua // *Amazonia peruana*. 1979. V. 4. № 2. P. 61.
- ³⁴ Ibidem.
- ³⁵ Chaumeil J.-P. Voir, savoir, pouvoir. P. 94—95.
- ³⁶ Harner M. Op. cit. P. 265.
- ³⁷ Marcos Ramos F. M. Op. cit. P. 126.
- ³⁸ Chaumeil J.-P. Nihamwo. Los Yagua del Nor-Oriente peruano. Lima, 1987. P. 44.
- ³⁹ Ferrero A. Los Machiguenga. Tribu selvática del Sur-Oriente peruano. Lima, 1966. P. 373.
- ⁴⁰ Zerries O. Some Aspects of Waica Culture // *XXXI Congresso Internacional do Americanistas*. T. 1. Rio de Janeiro, 1955. P. 80.
- ⁴¹ Barriaes J. Op. cit. P. 62.
- ⁴² Ibidem.
- ⁴³ Ferrero A. Los Machiguenga. P. 314; Weiss G. Op. cit. P. 434.
- ⁴⁴ Alvarez R. Los Piro. Hijos de Dioses. Lima, 1970. P. 59; Marcos Ramos F. M. Op. cit. P. 125.
- ⁴⁵ Ferrero A. Op. cit. P. 373.
- ⁴⁶ Chaumeil J.-P. Voir, savoir, pouvoir. P. 90; Alvarez R. Op. cit. P. 58.
- ⁴⁷ Weiss G. Op. cit. P. 265, 438.
- ⁴⁸ Ibid. P. 437.
- ⁴⁹ Bertrand-Rousseau P. Op. cit. P. 107; Chaumeil J.-P. Voir, savoir, pouvoir. P. 92.
- ⁵⁰ Weiss G. Op. cit. P. 438.
- ⁵¹ Ibidem.
- ⁵² Ibid. P. 490.
- ⁵³ Stephens Spinks G. Introducción a la psicología de la religión. Buenos Aires, 1965. P. 259, 261; Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С. 95; Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986. С. 244, 265.
- ⁵⁴ Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989.

**ПРОИЗВОДСТВЕННАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ
ОРГАНИЗАЦИЯ ГОРОДОВ ЙОРУБА
И ЭДО (БИНИ) В «ПРЕДЪЕВРОПЕЙСКИЙ»
ПЕРИОД (XIV—XV вв.)**

До настоящего времени в мировой науке господствует взгляд на возникновение городов, и в частности городов-государств, как на признак перехода обществ в новое качественное состояние: в советской науке — от первобытно-общинной формации к по-разному определяемой первой классовой формации¹; в зарубежной — от варварства, «примитивности» к цивилизации. Однако в последние десятилетия в науке, в том числе отечественной, все чаще высказываются «нетрадиционные» точки зрения, еще более далекие одна от другой, нежели от «классического» взгляда на проблему стадийного характера возникновения городов, еще, впрочем, не снискавшие собой «популярности». Концепции С. М. Стама, согласно которой города появляются только в развитии, а не раннем феодальном обществе², диаметрально противоположна позиция ряда исследователей, прежде всего ленинградских специалистов по истории средневековой Руси, утверждающих, что возникновение городов, и прежде всего городов-государств, предшествовало переходу к первой классовой формации³. К сожалению, при рассмотрении вопроса о стадийном характере последних крайне редко привлекается африканский материал, без которого, однако, общая картина оказывается неполной, а вероятность «погрешностей» при теоретических построениях возрастает. Хочется верить, что принятый в настоящей работе анализ производственной и социальной организации основанного народностью эдо Бенина и городов йоруба накануне первых контактов с европейцами, пришедших на последнюю четверть XV столетия, приведших к нарушению изолированности развития этих западноафриканских обществ, будет способствовать решению данной проблемы. При этом практически в равной степени важны и взаимодополняемы источники как сугубо исторического (запись устной традиции, сведения первых европейских визитеров, данные археологии), так и историко-этнографического характера — результаты полевых исследований середины нынешнего столетия Р. И. Брэдбери, У. Бэскома, П. С. Ллойда и других социальных антропологов.

Возникшие, очевидно, в XI—XIV вв. Бенин и города йоруба являлись центрами социального развития этих обществ, что, как известно, характерно для городов в любую эпоху. Будучи ремесленными, торговыми, религиозными, художественными центрами, города были также резиденциями верховных правителей и старейшин высших категорий, то есть лиц, составлявших ядро зарождавшейся государственной администрации. Словом, города были основой политико- и классогенеза обществ эдо и йоруба.

Уже в XIV в. Бенин и ряд городов йоруба (Ифе, Кету, Ойо) были достаточно значительными (по африканским меркам) ремесленными центрами. И по сей день первое место среди ремесел у эдо и йоруба принадлежит ткачеству. Высококачественные куски ткани обнаружены в Бенине в слоях XIII в.⁴ К тому же времени относятся и остатки керамики (несмотря на то, что эдо вплоть до колониальной эпохи не знали гончарного круга), «демонстрирующие замечательную для того времени степень совершенства»⁵. Существовали кожевенное производство, плетение, обработка дерева, другие ремесла. Наибольшим уважением пользовались литейщики и кузнецы. Считалось, что миром духов правит бывший кузнец. Ремесла делились на «мужские» и «женские»: например, гончарами были женщины, а бронзолитейщиками — исключительно мужчины. Изделия бенинских ремесленников были по достоинству оценены уже первыми европейскими визитерами.

Огромный интерес представляют формы организации ремесленного производства, сходные в Бенине и городах йоруба. Ремесленные объединения эдо и йоруба обычно называют «цехами» или «гильдиями»⁶. По преданиям эдо, первые подобные объединения — плотников и резчиков по дереву и слоновой кости — еще в незапамятные времена создал второй правитель Бенина Эре⁷, по мнению же ученых, кварталы ремесленников появились в городе лишь в середине XV в. при *обе* (верховном правителе) Эвуаре Великом⁸ и сохранились практически до наших дней. В прежние времена объединений было сорок, включая такие, которые мы сейчас не отнесли бы к числу ремесленных: царских лекарей, резчиков, сказителей, жрецов, охотников, скотников, дворцовых слуг, фискальных чиновников и т. п.⁹. На одном и том же ремесле в Бенине и городах йоруба специализировались целые кровнородственные объединения, профессиональные навыки внутри которых передавались из поколения в поколение. Возглавлял такой ремесленный союз глава родственной группы, и общие дела членов группы «не отделялись от обсуждения профессиональных вопросов союза. Если же в городе одним и тем же ремеслом занимались люди из нескольких иди́ле (кровнородственных объединений у йоруба — *Д. Б.*), старшиной ремесленного союза становился *бале* (глава — *Д. Б.*) одной из родственных групп»¹⁰. Человек не имел права заниматься другим ремеслом, кроме ремесла его кровнородственной группы.

Однако подобные ремесленные объединения не были замкнуты сами по себе, так как ткач нуждался в орудиях труда, а кузнец — в одежде, оба они нуждались в результатах труда гончара, а последний — ткача и кузнеца и т. д. Это вело к развитию обмена, ускоряя ход общественной эволюции, однако рынок в подлинном экономическом смысле слова в «предъевропейский» период эдо и йоруба был неизвестен, хотя бы из-за отсутствия до XVI в. более или менее единого эквивалента обмена.

Функции традиционных ремесленных объединений заключались в разрешении споров между производителями, регулировании цен и организации сбора дани, причитавшейся с объединения.

Думается, неправомерно рассматривать подобную организацию как цеховую: «структура союзов ремесленников (в городах народов Бенинского залива — *Д. Б.*) была ... не отделима от структуры кровнородственных объединений. В некоторых случаях обе организации оказывались тождественными»¹¹, в то время как в классических цехах средневековой Западной Европы людей объединяли связи в первую очередь и даже исключительно территориальные, экономические. В Европе «объединение ремесленников в цехи было обусловлено достигнутым в то время уровнем развития производительных сил и всей феодально-сословной структурой общества. Образцом для цеховой организации служил отчасти также строй сельской общины — марки»¹². Ни одной из указанных предпосылок появления ремесленных цехов в Бенине и городах йоруба не существовало.

Особенно наглядно проявляется типологическая несхожесть западноевропейских цехов и ремесленных организаций у эдо и йоруба в различиях в принципах обучения учеников и их положении: эксплуатируемые они не были, их ученический статус не был в то же время социальным, в городах йоруба и эдо не выявляется хотя бы намек на борьбу между мастерами и подмастерьями, которые повышали свой профессиональный престиж по мере практически неизбежного поднятия своего статуса в родственной группе¹³. Следует обратить внимание и на то, что, в отличие от европейских цехов, все члены ремесленной организации в городах эдо и йоруба имели равные права на ее собрании¹⁴. В сфере ремесленного производства у народов Бенинского залива господствовали доклассовые отношения. В противоположность Европе ремесленные объединения у африканцев в те времена не были законодательно признаны, официально узаконены. Объясняется это не только отсутствием в Бенине и городах йоруба писаного права и относительной (в сравнении с Европой и рядом стран

Востока) слабой развитостью ремесел, но прежде всего различием в их способах производства — феодальном в Европе и общинном, доклассовом в Бенине и городах йоруба. Кровнородственные ремесленные объединения в Бенине и городах йоруба были проявлением общинного характера социальной структуры этих обществ в целом и результатом незавершенности в них процесса отделения ремесла от земледелия. Практически все ремесленные, как и другие городские роды, занимались одновременно и сельским хозяйством, что, впрочем, вовсе не является свидетельством в пользу того, что города эдо и йоруба якобы не являлись таковыми в полном смысле слова: безусловно, «...выделение ремесла из сельского хозяйства нельзя относить к числу непосредственных причин градообразования, — наоборот, градообразование послужило катализатором этого процесса»¹⁵, будучи ведущей стороной при всей его взаимосвязанности.

Гораздо больше сходства у профессионально-родственных объединений эдо и йоруба с ремесленными группами Шумера и других древневосточных обществ (что отметил Ю. М. Кобищанов), а также отчасти средневековых восточных. Прав Ю. М. Кобищанов и называя их «протокастами»¹⁶: именно в направлении каст, а не цехов эволюционировали группы ремесленников эдо и йоруба. Лишь в наши дни можно говорить о существовании там ремесленных цехов, что явилось следствием контактов африканских обществ с европейцами в XVI—XX вв.¹⁷

Основная же форма организации ремесленного производства, существовавшая в Бенине и городах йоруба в прошлом, характерна как раз для стадии разложения первобытнообщинного строя¹⁸.

Поскольку эти группы были связаны с кровнородственными объединениями, тормозился и процесс отделения ремесла от земледелия и классогенез в обществах эдо и йоруба. Застойность подобных ремесленных объединений особенно наглядно проявилась в современную эпоху: они оказались нежизнеспособны, не имея возможностей для саморазвития, перерастания в более высокие формы организации производства¹⁹ (цехи в последующие эпохи возникали и эволюционировали параллельно с традиционными ремесленными организациями).

Другую форму организации ремесленного производства в Бенине и городах йоруба представляли собой группы придворных ремесленников, не имевших возможности сбывать плоды своего труда по собственному усмотрению. Прежде всего, в эту категорию входили мастера, создававшие то, что в традиционных африканских обществах имело престижную, а не материальную значимость, в частности, бронзолитейщики, охотники на священных животных — леопардов, слонов (как отмечалось выше, они также причислялись к ремесленникам). Верховные правители монополизировали производство наивысшего богатства в подобных социумах — не материального, а ритуально-социального, и это еще одно свидетельство предгосударственного характера общества эдо и йоруба. «Еще недавно (бенинские литейщики. — Д. Б.) не могли не то что продать — просто оставить у себя творение своих рук. Все шло во дворец обы, мастера же довольствовались глиняными копиями»²⁰. За разглашение профессиональных секретов «литейщики платили головой»²¹. Придворные ремесленники также составляли родственные группы. Заниматься чем-либо иным они не имели права. Жили компактно: к примеру, бенинские охотники на слонов — в деревне неподалеку от города²², а бронзолитейщики и сейчас населяют один квартал современного Бенин-Сити: «согласно неписаному закону гильдии, лить бронзу можно только на улице Игун»²³. Однако верховные правители монополизировали не те или иные ремесла как таковые, а присваивали лишь плоды труда определенных групп ремесленников, в них занятых. Например, «наряду с придворными и культовыми художниками в стране (Бенине. — Д. Б.) существовали и группы резчиков — „плебеев“»²⁴.

Подобная форма организации части ремесленного и художественного производства, будучи стадийно обусловленной²⁵, являлась исторически более прогрессивной, нежели описанная ранее: во-первых, именно в этих группах дальше зашел процесс отделения ремесла от земледелия, во-вторых, они уже

в определенной мере эксплуатировались, и, в-третьих, верховным правителям нужны были исключительно высокохудожественные и высококачественные изделия, а, естественно, в одной семье не могли из поколения в поколение появляться на свет только таланты; следовательно, эти группы быстрее групп «простых» ремесленников могли превратиться в объединения чисто профессиональные. Однако европейцы застали этот процесс еще в начальной фазе, даже, можно сказать, на уровне невыявившейся тенденции, эксплуатация придворных ремесленных групп осуществлялась исключительно внеэкономическими средствами, а не через налоги. Словом, и объединения привилегированных мастеров признать цехами в подлинном, можно сказать, европейском смысле слова никак нельзя.

Возникнув в результате демографического и вызванного им территориального роста соседних общин, Бенин и города йоруба в рассматриваемую эпоху представляли собой целостность пространственную, но отнюдь не социальную — как и деревенские общины, города оставались расчлененными: каждый квартал населяла группа родственников, возглавлявшаяся в Бенине *одионвере*, а в городах йоруба — *бале*. Такая ситуация отразилась не только в планировке, но и в архитектуре Бенина и городов йоруба²⁶.

«...кварталы были административно-территориальными ячейками города, связанными через *агболе* (домохозяйство.— Д. Б.) с кровнородственными объединениями идиле. Вне этой традиционной структуры не было поселений городского типа²⁷. Деление городов на кварталы свидетельствует о том, что рассматриваемые социумы находились в «предевропейскую» эпоху и позднее на промежуточной стадии распада большесемейной общины — на стадии патронимии²⁸. Уже здесь очевидно опережающее развитие городов в сравнении с их деревенской округой, однако, в конечном счете, большие семьи и в городах, и в округе были типологически однородны по своей внутренней организации. И «нет свидетельств, что тогдашняя модель городской жизни вела к ослаблению линиджа или создавала повышенную мобильность» горожан²⁹.

Подавляющее большинство жителей городов, как и деревенской округи, было лично свободно. В городах жили и немногочисленные в ту эпоху рабы, со временем неизменно инкорпорировавшиеся в большие семьи своих хозяев в качестве младших родственников. Необходимо подчеркнуть, что сословия в докапиталистических обществах, как известно, совпадающие с классами, в городах только начинали складываться. «Сплошь да рядом один и тот же человек совмещал в своем лице земледельца, промышленника и торговца»³⁰.

Медленнее всего, по-видимому, складывалось торговое сословие, так как важнейшими условиями его появления являются возникновение имущественного неравенства и связанный с этим постепенный, но неуклонный распад традиционных общинных связей и отношений. В Бенине же и городах йоруба эти процессы не зашли в то время дальше выделения отдельных ведущих родов, монополизировавших административные и сакральные функции. Для быстрого развития торговли не было необходимых условий — ни внутренних (необходимого уровня развития товарообменных отношений между городом и деревней и в самом городе, всеобщего эквивалента — до XVI в., когда его роль начали выполнять раковины каури и т. д.), ни внешних (отрицательную роль играли труднопроходимые леса, климат, в условиях которого многие продукты быстро портятся, низкий уровень развития многих непосредственных соседей, относительная неразвитость средств коммуникации и прочее). В XIII — середине XV в. осуществлялся прямой товарообмен с непосредственными соседями, за пределы же лесной зоны из района Бенинского залива через посредников — в основном хауса — доставлялись слоновая кость, морская соль, но эта торговля не была крупной даже в африканских, не говоря уже о мировых масштабах. Не существовало в рассматриваемых обществах и особых торговых родов, аналогичных ремесленным (не будем забывать, что чисто ремесленных родов в Бенине и городах йоруба также не было). Часто торговцами оказывались рабы³¹ —

люди, еще не инкорпорированные в большие семьи и продававшие продукцию своих хозяев — членов ремесленных родов.

Выше уже говорилось о тенденции к «кастообразованию», тормозившей процесс сложения классов; впрочем, и касты — также одна из форм общественного разделения труда — у народов Бенинского залива окончательно не сложились.

Важнейшей характеристикой социальной структуры городов Бенинского залива, как уже отмечалось, является то, что значительная часть их жителей занималась (и занимается в наши дни) также и земледелием. Это обстоятельство остается «камнем преткновения» для ученых, и те из них, кто считает определяющим признаком города незанятость его населения в сельскохозяйственном производстве, вообще нередко не считают таковыми города рассматриваемого региона³². Однако, как представляется, правы авторы (например, Дж Брей³³), обращающие внимание на сочетание в городах побережья Бенинского залива земледелия с ремеслом, которые, дополняя друг друга, создают тип традиционного доиндустриального города.

Рассматривая городские общества йоруба, Н. Б. Кочакова подчеркивала, что «изучение поземельных отношений — главное для выяснения социальной сущности ... города-государства, поскольку земля там была основным средством и условием производства»³⁴. И хотя описываемая Н. Б. Кочаковой далее система городского землевладения явно базируется на данных конца XVIII—XIX в., нельзя не заметить, что принципы городского землевладения даже в «европейскую» эпоху не изменили коренным образом социальные отношения — общество оставалось доклассовым.

«...Принципиальная однородность городских и сельских общин...» отмечается рядом исследователей и в Древней Руси³⁵, вопрос о стадийной (уже — формационной) принадлежности которой — один из наиболее остро дискутируемых в отечественной исторической науке в последние два десятилетия. Но если в средневековой Европе обладание земельной собственностью не ставилось в зависимость от определенного социального статуса, то в городах побережья Бенинского залива сохранялся важнейший принцип доклассового общества — прямая зависимость наличия или отсутствия земельного участка от членства или нечленства в общине³⁶.

Как известно, влияние города на общество «всегда больше, чем удельный вес горожан в населении страны, поскольку в нем как бы сфокусированы характерные черты данного общества»³⁷. К. Маркс и Ф. Энгельс писали, что город есть «факт концентрации населения, организаций правительства, капитала, наслаждений, потребностей»³⁸. Как справедливо отмечают авторы книги «Африканский город», «подобная концентрация означает не простое сложение, а многократное умножение возможностей, заложенных в каждой единице каждого из отдельных элементов города, в результате их взаимовлияния и взаимодействия»³⁹. Но и «многократно умноженных возможностей» оказалось недостаточно для того, чтобы на побережье Бенинского залива, хотя бы в самих городах, осуществился переход к классовым отношениям, к территориальной по сути организации общества, что дало бы возможность говорить о государствах йоруба и эдо в полном смысле слова — т. е. обществах с определенным типом отношений в сфере материального и духовного производства, а не просто с выделившимися аппаратами управления ими. Таким образом, представляется более справедливым при анализе обществ йоруба и эдо (и им подобных) исходить из концепций «позднепотестарного общества»⁴⁰, а не «раннего государства»⁴¹.

Предпринятый же в настоящей работе анализ производственной и социальной организации городов эдо и йоруба накануне первых контактов с европейцами подтверждает выводы тех исследователей, которые утверждают, что именно на стадии разложения первобытнообщинного строя в результате разрастания и слияния соседних общин, а не в уже классовом обществе возникают города. Более того, города-государства — универсум в историческом процессе, поскольку

ку при относительной неразвитости в ту эпоху общественного производства, средств коммуникации территориальная, не кровнородственная организация большого пространства была невозможна. Расширение же территории шло в дальнейшем концентрическими кругами по мере развития производительных сил, средств коммуникации, оружия. В силу особенностей исторического развития города-государства, как известно, скорее в виде исключения существуют и в последующие эпохи (города Ганзы, Италии и другие при феодализме; той же Италии при капитализме), но они уже имеют характер исключительно — или почти исключительно — территориальной общности, в то время как города предклассовой эпохи в огромной степени сохраняли общинные черты.

Примечания

¹ Необходимо отметить, что такое положение в отечественной науке в значительной мере объясняется догматическим, но одновременно невнимательным прочтением «Происхождения семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса. Известно, что, исходя из периодизации Л. Г. Моргана, Ф. Энгельс относил высшую ступень варварства еще к первичной формации, а под цивилизацией понимал эпоху классовых обществ. О возникновении же городов Ф. Энгельс пишет как об одном из величайших достижений человечества на высшей ступени варварства (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 163). Ниже в том же разделе он отнюдь не двусмысленно добавляет: «Недаром высются грозные стены вокруг новых укрепленных городов: в их рвах зияет могила родового строя, а башни достигают уже чивилизации» (там же. С. 164; выделено мной.—Д. Б.). И лишь еще ниже, начиная новый раздел, Ф. Энгельс заявляет: «Мы подошли теперь к порогу цивилизации» (там же. С. 165). Так же следует понимать и соответствующее высказывание из «Немецкой идеологии» — совместного труда К. Маркса и Ф. Энгельса (там же Т. 1. С. 49).

² *Стам С. М.* Средневековый город и развитие социальной структуры феодального общества // Классы и сословия средневекового общества. М., 1988.

³ См.: *Дворниченко А. Ю.* Городская община средневековой Руси // Историческая этнография. Вып. 3. Л., 1985; *его же.* Эволюция городской общины и генезис феодализма на Руси // Вопр. истории. 1988. № 1; *Кривошеев Ю. В.* Социальная борьба и проблема генезиса феодальных отношений в Северо-Восточной Руси XI — начала XIII века // Там же. 1988. № 8; *Мавродин В. В., Фроянов И. Я.* Ф. Энгельс об основных этапах развития родового строя и вопрос о возникновении городов на Руси // Вестн. ЛГУ. Сер. Ист., Языкозн., Лит. 1970. № 3; *Павленко Ю. В.* Основные закономерности и пути формирования раннеклассовых городов-государств // Фридрих Энгельс и проблемы истории древних обществ. Киев, 1984; Становление и развитие раннеклассовых обществ. Город и государство. Л., 1986; *Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю.* Города-государства Древней Руси. Л., 1988.

⁴ *Кочакова Н. Б.* Рождение африканской цивилизации. Ифе. Ойо. Бенин. Дагомея. М., 1986.

⁵ *Isichei E. A History of Nigeria.* London; Lagos; New York, 1983. P. 67.

⁶ См. цитируемые мною работы Н. Б. Кочаковой, П. С. Ллойда и других.

⁷ *Egharevba J. U. A Short History of Benin.* Ibadan, 1960, P. 1.

⁸ *Histoire Generale de l'Afrique.* P., 1985. V. 4. P. 385.

⁹ *Bradbury R. E.* The Benin Kingdom and the Edo-Speaking Peoples of the South-Western Nigeria // *Ethnographical Survey of Africa. West Africa. Pt 13.* L. 1957. P. 23—26.

¹⁰ *Кочакова Н. Б.* Города-государства йорубов. М., 1968. С. 93—94; См. также: *Lloyd P. C.* Craft Organization in Yoruba Towns // *Social Change in Colonial Situation.* New York; London; Sydney, 1966. P. 389, 399.

¹¹ *Кочакова Н. Б.* Города-государства йорубов. С. 94.

¹² История средних веков. Т. 1. М., 1977. С. 189.

¹³ *Lloyd P. C.* Op. cit. P. 387.

¹⁴ *Ibid.* P. 388.

¹⁵ *Сазонова Н. Е.* К вопросу о сложении города // Вестн. древ. истории. 1988. № 2. С. 62.

¹⁶ *Кобищанов Ю. М.* Мелконатуральное производство в общинно-кастовых системах Африки. М., 1982. С. 157, 159.

¹⁷ *Lloyd P. C.* Op. cit. P. 383, 390—396.

¹⁸ *Вайнхольд Р., Рабинович М. Г.* Ремесленники // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 1. М., 1986. С. 170.

¹⁹ *Lloyd P. C.* Op. cit. P. 396—397.

²⁰ *Проломов Ю.* Шедевры бенинских мастеров // Азия и Африка сегодня. 1987. № 3. С. 52. См. также: *Atmore A. Stacey G.* Black Kingdoms Black Peoples: the West African Heritage. Akure. 1979. P. 98.

²¹ *Долётов Ю.* Бронзовый флейтист // Вокруг света. 1987. № 8. С. 32.

²² *Саанидзе И. А.* Королевство Бенин. История, экономика, социальные отношения // Некоторые вопросы истории стран Африки. М., 1968. С. 110. Э. Райдер полагает, что охотники на слонов конституировались в единую работающую исключительно на верховного правителя группу лишь после появления на Верхнегвинейском побережье европейцев, благодаря которым резко повысился

спрос на слоновую кость (*Ryder A. F. C. Benin and the Europeans. 1485—1897*). London; Harlow, 1969). Однако представляется, что это могло произойти и гораздо раньше, поскольку слоновые бивни в виде завершений бронзовых голов *ухуе* — *элао* еще до прихода европейцев были важнейшим элементом культа царских предков. Косвенно такой вывод подтверждается и устной традицией (*Egharevba J. U. Op. cit. P. 1*): в числе первых легендарных ремесленных объединений в ней фигурирует и союз придворных резчиков по слоновой кости, материал для работы который, по логике вещей, также должен был поставляться централизованно.

²³ Проломов Ю. Указ. раб. С. 52.

²⁴ Возрожденный Бенин // За рубежом. 1967. № 37. С. 30.

²⁵ Мириманов В. Б. Основные тенденции развития искусства эпохи классообразования // Сов. искусствознание. 79. Вып. 1. М., 1980; его же. Становление и эволюция искусства раннеклассовых обществ Тропической Африки // Этнографические исследования развития культуры. М., 1985.

²⁶ History of West Africa. L., 1976. V. 1. P. 242; Lloyd P. C. Yoruba Land Law. London; New York; Ibadan, 1962. P. 54; Mabogunje A. L. Yoruba Towns. Ibadan, 1962. P. 6—8.

²⁷ Кочакова Н. Б. Города-государства йорубов. С. 77.

²⁸ История первобытного общества. Эпоха классообразования. М., 1988. С. 179—181.

²⁹ Bascomb W. Urbanisation among the Yoruba // Cultures and Societies in Africa. N. Y., 1960. P. 262.

³⁰ Кочакова Н. Б. Города-государства йорубов. С. 95.

³¹ См., например: Dapper O. Umständliche und Eigentliche Beschreibung von Africa. Amsterdam, 1671. Цит по: Hodgkin Th. Nigerian Perspectives. An Historical Anthology. London; Oxford; New York, 1975. P. 165.

³² См.: Африканский город (Критический очерк зарубежных концепций). М., 1979. С. 18—22.

³³ Bray J. M. The Economics of Traditional Cloth Production in Iseyin, Nigeria // Economic Development and Cultural Change. 1969. V. 17. № 4. P. 545. Излагается по: Африканский город. С. 20.

³⁴ Кочакова Н. Б. Города-государства йорубов. С. 77.

³⁵ См., например: Дворниченко А. Ю. Эволюция городской общины и генезис феодализма на Руси. С. 64—65; Шапов Я. Н. О функциях общины в Древней Руси // Общество и государство феодальной России. М., 1975. С. 19.

³⁶ Кочакова Н. Б. Города-государства йорубов. С. 77.

³⁷ Африканский город. С. 3.

³⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Т. 3. С. 50.

³⁹ Африканский город. С. 3.

⁴⁰ Бондаренко Д. М. К вопросу о соотношении классогенеза и политогенеза в процессе становления государства // V Всесоюзная конференция африканистов. Тезисы докладов и научных сообщений. Вып. 2. М., 1989. С. 110.

⁴¹ Кочакова Н. Б. Рождение африканской цивилизации. С. 14—17.

фигурирует и союз придворных резчиков по слоновой кости, материал для

© 1991 г., СЭ, № 4

И. Н. Соломоник

ТИБЕТСКИЙ ТЕАТР МАСЛЯНЫХ КУКОЛ

(Об одной восточной параллели
к европейской рождественской
кукольной традиции)

Необычную форму тибетского кукольного театра породили природные условия. Тибет расположен на одном из высочайших на земном шаре плоскогорий. Тибетские поэты называли свою страну *Ганчен* — страной снегов. Но официально местные жители называют ее *Бод*, а себя — *бодпас*. *Тебод* обозначает «Верхний Тибет» — это область, лежавшая на пути первых проникавших сюда европейцев, которые переделали услышанное название в «Тибет»¹. Климат Тибета суров, зимние морозы достигают 30—40°, Последнее обстоятельство и сказалось на появлении уникального кукольного театра — фигуры персонажей лепили из застывшего на холоде сливочного масла.

В Тибете исповедуют буддизм особого толка, называемый в науке ламаизмом². До второй половины XX в. треть населения страны составляли монахи —

ламы, вся светская и духовная власть была сосредоточена в руках высшего духовенства, возглавляя страну с середины XVII в. по 1959 г. далай-лама. Огромное влияние религии на жизнь тибетцев определило характер их кукольного театра: его представления входили в ламаистские праздничные обряды.

История Тибета тесно связана с Китаем, с многовековым подчиненным ему положением. Долгое время по воле китайских императоров Тибет оставался закрытой для иностранцев страной. Пересекать его границы разрешалось только буддийским паломникам, приходившим поклониться буддийским святыням. Поэтому число европейцев, проникавших всякими правдами и неправдами в Центральную Азию, было крайне ограничено. А в составленных ими описаниях Тибета только дважды, насколько мне известно, и то очень бегло, упоминаются кукольные представления. Первое описание встречается в воспоминаниях французского миссионера Юка (в дореволюционном написании — Гюка), тайно от властей путешествовавшего по Тибету в 1846 г. Другое принадлежит этнографу Эрнсту Шеферу, проводившему полевые исследования в Тибете во второй четверти XX в. Сами эти описания очень мало говорят о местном кукольном театре. Но, рассматривая их в контексте исследований религии, верований, обычаев тибетцев, а также театра кукол соседних стран, можно кое-что в этих описаниях объяснить и попытаться их дополнить. Приведу эти два коротких свидетельства, а потом перейду к их комментированию.

Эварист Юк: «Перед главным храмом — театр, в котором все — декорации, куклы — вылеплено из масла. Действующие лица высотой около фута. Они изображают общину лам, собравшихся на молитву. Сначала сцена была пустой. Но вот раздался звук морской раковины, и из двух боковых дверей цепочками вышли младшие по чину ламы. Чуть позже появились старшие ламы, одетые в церемониальные костюмы. Все куклы немного постояли на сцене без движения, а затем, тем же порядком, что и входили, удалились за кулисы. На этом представление закончилось. Спектакль вызвал сильное возбуждение зрителей»³.

Эрнст Шефер: «Наибольшее внимание глазющих священнослужителей и мирян привлекает настоящий кукольный театр. Он состоит из храма, построенного по китайскому образцу и наполовину покрытого крышей. С помощью звона колокола, раздающегося через равные промежутки времени, происходит изгнание беса. В театре представляют пьесу „Оракул“. Разыгрывают ее фигурки из масла. На миниатюрной сцене появляются высокопоставленные ламы. Они бьют в цимбалы, играют на „чинелли“ (?), дуют в рога, читают молитвы. Привлеченный звуками музыки и молитвами, выходит жрец-оракул, также сделанный из масла. Он ведет себя как дикарь и при этом предсказывает нескольким высокопоставленным лицам будущее. После этого фигурки, которые, несмотря на малую величину, держат в руках священные палочки, символы молний,... колокольчики, проходят по сцене и затем исчезают; их движения угловаты, отрывисты, как движения всех кукол мира»⁴.

Э. Юк видел представление в знаменитом среди ламаистов монастыре Гумбум, расположенном на северо-восточной окраине Тибета, возле границы с Монголией. Монастырь славен тем, что, по преданию, построен на месте, где «пролилась кровь пупка», т. е. где родился тибетский реформатор буддийского учения, создатель культа лам Цзонхава (1357—1419). Французский миссионер приехал в Гумбум в феврале 1846 г. и присутствовал на самом пышном празднестве этого монастыря, отмечаемом в пятнадцатый день первой луны (тибетцы ведут летоисчисление по лунному календарю). По Юку, этот праздник называли «Праздником цветов» (*Fête des fleurs*).

Э. Шефер наблюдал представление столетие спустя в столице Тибета Лхасе, во время того же праздника пятнадцатого дня первой луны. Кукольный театр располагался у входа в главный храм Лхасы, в котором находится одна из самых почитаемых святынь буддистов — статуя молодого принца Гаутамы Шакьямуни, сделанная, как считают тибетцы, еще при его жизни.

Тот факт, что описания сделаны в разных концах Тибета и с временным разрывом в столетие, свидетельствует о прочности положения «масляного» театра в ламаистских праздничных обрядах. С чем же именно были связаны его представления? Ответ дают ритуалы праздника, во время которого они исполнялись. В пятнадцатый день первой луны отмечали приходит будды будущего, Майтрейи. В числе совершаемых обрядов было принято приносить жертвы духам — хранителям веры *чойчжунам* (*чойчжонам*). По мнению советского тибетолога Е. Д. Огневой, принесение жертв пятнадцатого дня первой луны берет начало в добуддийском местном культе плодородия; это было одним из жертвоприношений духам, которые, по верованиям древних тибетцев, управляют погодой и, следовательно, влияют на урожай⁵.

Жертвы пятнадцатого дня назывались *чжунгай чодба*⁶. Чодба изготавливались из сливочного масла. Это были статуэтки, скульптуры и рельефные картины на сюжеты ламаистской мифологии, тибетских легенд и преданий, истории, жизнеописаний святых (см. рис. 1). Некоторые картины достигали больших размеров (по словам востоковеда Г. Н. Потанина, от аршина до сажени⁷). Основой масляного рельефа служили шкуры яков. Рельефные изображения полихромно раскрашивались. Щиты с масляными рельефами вставляли в рамы и укрепляли на помостах; так как принесение жертв *чодба* начиналось вечером, с наступлением темноты (оно приурочивалось ко времени первого полнолуния года), то изображения подсвечивались масляными светильниками в виде медных или бронзовых чаш, наполненных топленным маслом, посреди которого в небольшой полынье плавал фитиль. Десятки и даже сотни колеблющихся язычков пламени не только освещали картины, но как бы оживляли их, создавая иллюзию движения фигур. (Возможно, по этой причине в Гумбуме ночь первого полнолуния называли иногда еще и «Праздником Света»⁸).

К одной из разновидностей *чжунгай чодба*, видимо, относилось и кукольное представление.

Семантика тибетского масляного театра выясняется, таким образом, довольно легко. Она раскрывается через главное событие праздника — ритуальное подношение духам — хранителям веры художественных изделий из масла, изображающих символы веры, сцены из жизни знаменитых лам и монастырей, из истории страны и буддизма. Богов, сидящих на небе, в стране радости, приглашают этими жертвами на землю, чтобы помочь людям в мирских делах, уточняет смысл жертвоприношения Э. Шефер⁹.

Что касается сюжетов, то здесь известно только одно название, приведенное Э. Шефером, — «Оракул». Но исполнялась ли ежегодно во всех монастырях одна и та же пьеса? Или сюжеты варьировались, как менялись каждый год сюжеты и композиции масляных рельефных картин? Вопросы остаются открытыми. А вот почему разыгрывалась на сцене столичного масляного театра пьеса об оракуле, понять можно — для этого снова следует обратиться к исследованиям по тибетской религии, верованиям, обрядам.

Из них выясняется, что в Тибете был широко распространен культ оракулов. «Культе прорицателей, или оракулов, основан на культе... чойчжонов... или хранителей учения... Чойчжоны вешают устами прорицателей, на которых нисходят... Народ представляет (чойчжонов — И. С.) в виде страшных чудовищ с воинскими доспехами. Поэтому и прорицатель перед нисхождением на него чойчжона надевает шлем, берет в руку пику, саблю или лук со стрелами... Смысл... нисхождения заключается в том, что дух — хранитель учения ради пользы живых существ воплощается в избранного прорицателя. Таких духов — хранителей учения очень много, соответственно чему много и прорицателей»¹⁰.

Среди сонма чойчжонов, нисходящих на избранных ими прорицателей, старшим считался дух Найчун, обитавший, по убеждению тибетцев, в ветвях старого дерева, стоявшего во дворе одного из храмов близ Лхасы. Прорицателя,



Рис. 1. Тибетская икона «Жизнеописание Цзонхавы». Фото В. К. Шульца. Она может дать представление о композиции масляной картины

устаи которого вещал Найчун, признавали главным оракулом Тибета. К нему обращалось за предсказаниями все высшее духовенство, включая далай-ламу. Подробно описал церемонию «ниспускания» Найчуна Г. Ц. Цыбиков (российский этнограф, бурят по национальности, окончивший Петербургский университет и путешествовавший с научными целями по Тибету в 1899—1902 гг. под видом паломника):

«Днем для ниспускания чойчжона предпочтительно избирают... второе число каждой луны, потому что... в тот день чойчжон нисходит сам, а в другие дни посылает кого-нибудь из своих помощников... Местом для ниспускания служит особый храм, называемый Нойчун-цза-хан, посвященный этому чойчжону... В назначенный день с раннего утра монахи выходили на рынок и покупали хвою древовидного можжевельника... Затем начали понемногу собираться во дворе цхан-хана и сжигать... хвою в двух печеобразных курильницах. Около восьми с половиной часов утра явился под звуки труб лама-прорицатель...

со свитой. Спустия немного прибыл и перерожденец (в данном случа — настоятель монастыря, — И. С.) ¹¹..., несомый четырьмя ламами в маленьких прекрасно сделанных носилках китайского образца... Собравшиеся монахи толпились во дворе. Перерожденец... стоял перед дверями храма, откуда слышны были звуки труб, желто-медных ударных тарелок и барабанов; читали... призывные молитвы. Спустия немного под те же звуки показался на крыльце прорицатель в полном облачении, главную часть которого составляли шлем с флажком и одежда из парчи. В правой руке он держал саблю,... в левой — лук. Лишь только он вышел, перерожденец... перекинул через его шею длинный шарф *хадак*. ¹²... Прорицатель, приняв этот дар с видимым почтением, направился к особо устроенному седалищу. Лицо его было искажено и из раскрытого рта выступала пена, которую прислужники вытирали хадаками. Сначала к нему подходила монастырская администрация и просила предсказаний относительно благополучия монастыря, а затем и частные лица, интересующиеся своей судьбой. Прорицатель (отвечал. — И. С.) хриплым голосом отрывисто... Все это он делал стоя. Затем он сел на седалище, и тогда стали по порядку подходить... простые монахи, поднося большею частью хадаки. Некоторые давали на благословение ленточки с узелком на середине для ношения на шее. ... Прислужник прорицателя подносил ленточку ко рту его и вытирал выступавшую изо рта пену, если прорицатель не предупреждал его легким плевком на ленточку. Когда приложились все монахи, прорицатель в новом, усиленном экстазе кинулся к наружным воротам и от них выпустил стрелу из лука. Возвратившись снова на террасу храма, он произнес краткую... речь и... ушел во внутрь храма. Церемония кончилась. Все стали расходиться. Уехал и перерожденец... Немного спустя вышел из храма и прорицатель, уже обратившись в простого ламу» ¹³.

Трудно сказать, насколько точно кукольное представление передавало церемонию прорицания. Но поскольку представление происходило в ночь с 15-го на 16-й день первой луны, а не во второй день месяца, то можно предположить, что оно было не прямым прорицательным актом главного духа — хранителя веры, а скорее всего лишь изображением этой церемонии. Видел ли Юк в Гумбуме сходную прорицательную пьесу или там показывали другой сюжет из монастырской жизни, также определить по его нескольким фразам невозможно. Однако совершенно ясно, что тибетский масляный театр и сюжетно был далек от светской тематики. Его пьесы были тесно связаны с религией и верованиями тибетцев, они так или иначе отражали главные события монастырской жизни, его действующими лицами были монахи-ламы и, возможно, ламаистские божества.

* * *

О внешнем виде масляных кукол, их стилистических и технических особенностях, о способе их изготовления и управления приходится судить лишь косвенно, привлекая к анализу описания других чодба — рельефных масляных картин, и проводя некоторые сопоставления с кукольными театрами других стран, в первую очередь китайским.

В литературе масляным рельефным картинам повезло больше, чем масляному театру — они привлекли внимание большего числа путешественников ¹⁴. Видимо, это связано с непродолжительностью кукольного представления, тогда как щиты с масляными барельефами выставлялись на всю ночь. Приведу несколько выдержек, посвященных внешнему виду масляных рельефных картин.

«Все весьма искусно обработано», — отзывается об изделиях пятнадцатого дня нового года в Лхасе китайский чиновник Лу-хуа-чжу, видевший их в начале 1791 г.

«Нам представились дивные скульптуры, сделанные из масла. Эти „цветы“ были барельефами огромных размеров и чудесной работы. Они представляли эпизоды из истории буддизма. Лица не могли быть изображены с большею

верностью. Фигуры казались живыми, позы естественными, платье настоящим; можно было тотчас узнать, какие материи хотел изобразить художник, особенно же поражала нас отделка мехов. Овчины, тигровые шкуры, лисьи и волчьи меха изображены были до того натурально, что многие дотрагивались до них руками, чтобы удостовериться, не надеты ли на них настоящие меха», — восхищается мастерством картин знакомый уже нам Эварист Юк.

«В ту зиму, когда мы жили в Гумбуме, щитов было выставлено тринадцать. В центре каждого щита обыкновенно вылеплется крупная фигура в позе. На полях вправо и влево от этой фигуры разные сцены: в лесу, на воде, в садах и пр. Тут целая флотилия лодок, прикрытых балдахинами и наполненных чело-веческими фигурами, мандаринами и китайскими дамами; там нагруженные слоны, пруд, на котором плавают водные птицы и т. п. Все эти барельефы вылеп-ляются по китайским рисункам; как декорация и как передача простого черного рисунка посредством лепной работы эти барельефы обнаруживают большую старательность и трудолюбие, но желания художника самостоятельно прибли-зиться к природе не видно», — вносит существенные уточнения Г. Н. Потанин, оценивая достоинства картин с позиций явной симпатии к искусству русских передвижников¹⁵.

«Как только стемнело, я отправился к кумирне, во дворе которой должно было сосредоточиться главное торжество. Под высоким навесом, прислоненным к южной стене этой кумирни, были помещены два главных барельефа из масла... Барельефы, имевшие до 22 футов длины и 10 футов высоты, поме-щались на деревянных подставках, освещались снизу рядом маленьких масля-ных лампадок. Содержание этих барельефов было религиозное; здесь изобража-лись, конечно, в обычном буддийском стиле, боги и различные сцены будущей жизни в раю и в аду. Главная фигура имела около трех футов вышины; на зад-нем плане виднелись длинные процессии, битвы и т. п., причем большинство фигур, а их можно было насчитать несколько сот, не имело и восьми дюймов в высоту. Следует также заметить, что каждая подробность была старательно выделана из больших глыб масла и весьма тщательно раскрашена. Эти бар-ельефы-картины окружала прекрасно исполненная рама из цветов, птиц и буддийских эмблем, среди коих то там, то сям выглядывала белка или выступало извивающееся, длинное чешуйчатое тело дракона. Вдоль тропы, проложенной вокруг храма, было расставлено семь других барельефов меньших размеров, а именно длиною около восьми футов и высотой до четырех футов, такого же содержания, как и только что описанные, но заслуживающие особого внимания за действительно артистическое исполнение и за массу положенного на них труда. Для исполнения одного такого барельефа требуется не менее трех меся-цев усидчивой работы... Каждый год выходят новые рисунки, и новые художники конкурируют со старыми в красоте и замысловатости своих произведений... Самые искусные в лепке переходят из монастыря в монастырь; слава об их таланте зачастую предшествует им, и их принимают повсюду с распростер-тыми объятиями». Это подробное описание принадлежит У. Рокхиллю, видевше-му празднование пятнадцатого числа первой луны в Гумбуме 14 февраля 1889 г.¹⁶

«На высоких столбах и подставках выставлены различных размеров щиты (натянутая на рамы яковая кожа) с барельефными фигурами и узорами из масла, окрашенного в разные цвета. ... Эти фигуры налепляются на щиты. Более крупные фигуры делают в черне из дерева, затем облицовываются маслом», — сообщает еще одну подробность Г. Ц. Цыбилов¹⁷.

«Творческая фантазия художников достигает высшей точки в созданных из масла храмах, в статуях ламаистских божеств и святых... Среди калейдоскопи-ческого множества масляных скульптур имеются сцены из жизни больших ламаистских монастырей, из повседневной жизни тибетцев, кочевников, из бое-вого прошлого тибетского народа; ... символы в виде священного лотоса, борющихся драконов, страшных чудовищ, держащих в руках колесо жизни,

священных спиралей, кругообразных изображений неба и ада;... превосходно разрисованные будды и бодхисаттвы в своих дворцах и парках. Кроме того, представлены легендарные события из жизни глав ламаистской церкви и других мистических личностей в прекрасных одеяниях, в мехах, сидящих на коврах в естественных позах. Будь то пейзажи, мифические персонажи или лошади, слоны, ...черепахи, ...гордые журавли или другие представители фауны — характерные детали, атрибуты и индивидуальные особенности всегда настолько точно переданы, что все отдельные фигуры составляют как бы единую мозаичную картину гигантского пантеона», — делится своими впечатлениями Э. Шефер¹⁸.

Думается, не будет большой натяжкой предположить, что все масляные «жертвы пятнадцатого», включая и кукол, выполнялись в одной манере, по общим канонам, принятым в ламаистских монастырях. Во всяком случае, все исполнители были ламами. Это подтверждают замечания Г. Ц. Цыбикова и Э. Юка по поводу изготовления «цветов» и «жертв пятнадцатого».

Согласно Юку, приготовления к «Празднику цветов» начинаются за три месяца до торжества¹⁹. Совет из высших лам монастыря («Совет цветов») выбирает главного автора проекта, назначает 20 лам из числа лучших художников и скульпторов монастыря²⁰. Каждый год создается новый замысел «цветов». Автор проекта рисует эскизы цветов, и после одобрения их советом мастера приступают к изготовлению масляных жертв. Труд исполнителей был крайне тяжелым, мучительным — скульпторы работали ежедневно в течение более двух месяцев в холодном помещении, все время окуная руки в ледяную воду, чтобы материал лепки — масло — не размягчался, чтобы теплота пальцев не деформировала тонкие контуры рельефного рисунка. И так как джунгай чодба готовили в самое холодное время года, монахи, лепившие масляные фигуры и картины, постоянно преодолевали боль и ломоту в пальцах, наживали неизлечимые болезни суставов и очень скоро становились калеками. От скульпторов масляные изображения переходили в руки живописцев, и те раскрашивали их, используя пять красок²¹. За несколько дней до праздника в честь Майтрейи все должно быть готово. Совет смотрел и принимал сделанную работу (а кукольники, вероятно, играли перед ним предстоящий жертвенный спектакль), к вечеру пятнадцатого числа нового года «жертвы» выставлялись около монастырских храмов.

По словам Цыбикова, порядок изготовления масляных изображений в Лхасе был несколько иной. Знатные богатые семейства и общины лам (монахи устраивали складчину) заказывали картины выбранным ими мастерам. Мастерами были монахи, которые получали за работу плату, «соизмерявшуюся с искусством мастеров», среди них многие пользовались большой известностью, а иногда и славой²².

* * *

Описания масляных рельефных картин позволяют спроецировать на кукольный масляный театр следующее:

Во-первых, куклы должны были отличаться высокой художественностью, искусностью лепки, тончайшей отделкой деталей. (Вспомним свидетельство Юка, утверждавшего, что зрителям хотелось проверить, не настоящие ли меха надеты на фигуры.)

Во-вторых, в стиле масляных кукол сказывалось влияние канонов китайского искусства (на это прямо указывает Г. Н. Потанин).

В-третьих, замечание Г. Ц. Цыбикова о том, что центральные фигуры на барельефах делались из облицованной маслом деревянной болванки, наводит на мысль о конструкции масляных кукол: вероятно, остов куклы составлял деревянный стержень, на который налеплялся толстый слой масла, обработанный затем скульптором. Нижний конец деревянной палки-остова спускался под фигуру и служил для управления куклой, для движения ее по сцене. Руки

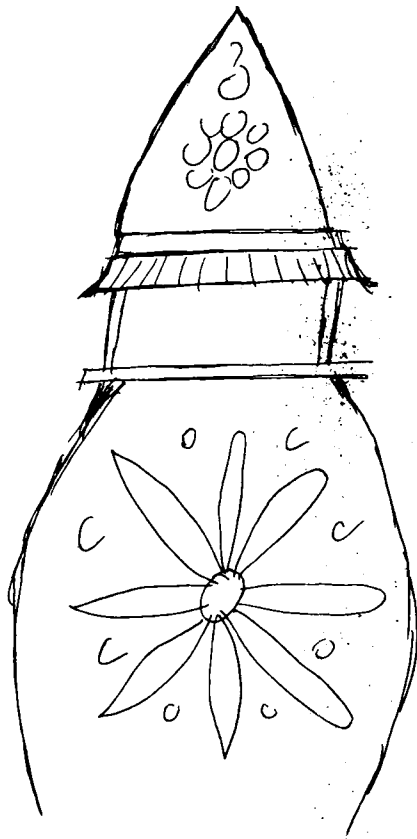


Рис. 2. Эскиз тибетского кукольного театра, выполненный
Л. Дагьябом

кукол были скорее всего неподвижными — персонажи представлений, судя по описаниям, держали разные предметы.

В-четвертых, сравнение Шефером кукольного театра с китайским храмом, а также рисунок Лодена Дагьяба — тибетца по происхождению; впоследствии тибетолога, ведущего исследования в одном из западногерманских университетов ²³, — позволяют представить конструкцию сцены тибетского театра масляных кукол. Сравнение Шефера сразу же напоминает об устройстве китайского театра *будайси*, театра-ширмы с надстройкой: задняя половина надстройки представляет собой домик с четырехскатной крышей и двумя входами в фасадной стене, а передняя как бы террасу этого домика; действие происходит на террасе, через двери персонажи выходят на сцену и удаляются с нее. На рисунке д-ра Дагьяба театрик больше похож на юрту кочевников: вместо домика с верандой в верхней части фасада ширмы прорезано прямоугольное, вытянутое по горизонтали отверстие — собственно кукольная сцена (см. рис. 2). Д-р Дагьяб пояснил, что весь театрик изготавливался из кожи, на которую наносили декоративные цветные узоры из сливочного масла. Видимо, конструкция театрика сделана из деревянных рам, обтянутых кожей яков, отверстие-сцена прорезалось выше голов спрятанных внутри кукловодов. Сцену должны были освещать масляные светильники, их колеблющееся на ветру пламя — оживлять кукол, возмещая до некоторой степени скульптурную застылость лиц и поз.

Тибетский масляный театр, таким образом,— театр кукол на палке. Его куклы управляются снизу и выступают на сцене-ширме, скрывающей актеров. Прием изображения действия — иллюзионный, предлагающий зрителям поверить в самостоятельную жизнь кукол. Тибетский масляный театр давал свои спектакли под открытым небом, и это его сближает со многими уличными кукольными театрами. Но в отличие от большинства представлений такого рода, дошедших до нас в виде чисто светских представлений, он, видимо, еще далек от простого светского развлекательного зрелища, его спектакль хотя и вышел за пределы храма, но далеко не ушел — остановился на его пороге. Он еще очень тесно связан со всем, что происходит внутри храма, и поэтому в отличие от других уличных кукольных театров его можно было увидеть только раз в году и только в одном определенном месте. Его создателями и исполнителями были монахи. Представление было, видимо, ритуальным действием — принесением жертвы божеству или духам. Для каждого представления изготавливали новых кукол, после него куклы уничтожались — перед рассветом шестнадцатого дня все масляные жертвы выбрасывали на съедение воронам или растапливали и полученное топленое масло продавали потом как целебное средство²⁴.

В заключение описания можно еще объяснить название праздника, услышанное Э. Юком и переведенное им как «Праздник цветов». Разгадку происхождения этого термина предложил Г. Н. Потанин: «Выставка масляных работ по-тангутски называется „чоба“, жертва; монголы зовут ее „чечек“, цветок; по-видимому, это перевод с китайского, на котором одним словом „хуар“ передаются и „цветок“ и „картина“»²⁵. Прокомментировала это замечание преподаватель китайского языка Института стран Азии и Африки при МГУ Хуан Шуин: речь идет о слове *ху-а*, которое в зависимости от тона меняет значение. В китайском четырехтоновом языке это слово, произносимое первым тоном, означает цветок, четвертым — картину. На письме «цветок» и «картина» изображаются разными иероглифами. Видимо, на слух монголов, в языке которых тон не служит смысловозначительным признаком, слово *ху-а* воспринималось как полисемантическое, обозначающее одновременно и «цветок» и «картину».

* * *

Теперь перейду к сравнению тибетской традиции с европейской рождественской, иллюстрирующей евангельские рассказы о появлении на свет младенца Иисуса и о поклонении ему его первых почитателей.

Прежде всего отмечу типологические параллели между этими на первый взгляд такими далекими традициями. Они просматриваются по целому ряду признаков.

Во-первых, по связи их с религией, с культами определенных божеств (в Тибете — с поклонением чойчжонам, в Европе — с поклонением Святой Деве Марии и Иисусу Христу).

Во-вторых, по привязанности представлений к единственному в году религиозному празднику, по временной ограниченности периода, в который играют представления (в Тибете это ночь полнолуния первого месяца года, в Европе — неделя от Рождественской ночи до Дня Королей, или в терминологии календаря православной церкви — до Крещения).

В-третьих, по жестким рамкам содержания, обязательно отражающего события, лежащие в основе отмечаемого церковью праздника.

В-четвертых, по типу куклы (и там и здесь — примитивная по механизму движения фигурка, насаженная на палку-стержень, за которую ее держат кукловод и ведет вдоль сцены).

В-пятых, по иллюзионному способу показа (в обеих традициях кукловоды скрыты от глаз зрителей, куклы как бы живут самостоятельной жизнью).

Наряду с параллелями между этими двумя традициями просматриваются

и различия, и сравнительный анализ наблюдаемых несовпадений помогает, как мне представляется, понять некоторые темные места в истории европейского рождественского театра.

К примеру, несколько слов об одном из «темных мест», которое можно высветить при помощи тибетского театра.

Историки, восстанавливая прошлое рождественского театра, дошедшего до нас в светской народной форме южнофранцузских крешей (*la crèche*), польских шопок, украинских вертепов, белорусских батлеек и т. п., выводят его происхождение от итальянских *презепио*. Первоначально *презепио* представляли собой ящики с мизансценой из статуэток, изображающей момент поклонения чудесно рожденному младенцу. Этот «неподвижный театр» ставляли в алтаре храма. Делали это служители храма, выставление ящика входило в церковную праздничную обрядность (напомню, что слово *презепио* означает «ясли»; по преданиям римской церкви, подлинные ясли, в которых лежал новорожденный Иисус, были перевезены в VII в. в Рим, хранились там в одной из церквей, а несколько веков спустя по почину Франциска Ассизского служители культа стали делать на Рождество копии вифлеемских яслей и выставлять их в алтарях храмов). В некоторых католических церквях этот обычай сохранился до настоящего времени. Но он же породил и светский рождественский театр. Однако в истории развития рождественского театра остается звено, не имеющее достаточной фактической основы — выход ящика за пределы храма, переход его из рук служителей храма в руки мирян, приобретение неподвижной статуэткой движения в пространстве. Эту фактическую лауну исследователям приходилось домысливать, предлагать свои гипотезы трансформации церковного неподвижного театра в профанный народный подвижный.

Знакомство с тибетской традицией, как мне представляется, дает нам реальную модель одного из моментов такого перехода. В Тибете мы застаем фазу развития, скрытую в недрах истории европейского рождественского театра: тибетский театр вышел из алтаря храма, но далеко от него еще не отделился, он остановился у входа в храм, оставаясь еще в руках служителей культа (представления дают монахи); искусно выделанные монахами же статуэтки получили самое примитивное движение — они способны вереницей проплыть перед глазами зрителей, но не более этого, у них еще нет подвижных деталей.

Эти две культурно и географически далекие, но типологически близкие, параллельные традиции оборвались примерно в одно время, однако на разных этапах развития. Конечный этап тибетского масляного театра приходится на более раннюю стадию развития относительно европейского: он еще не оторвался полностью от храма, не перешел окончательно в мирские руки, не «разбавил» религиозные сюжеты светскими, не наделил своих кукол более сложным движением (которое получило наибольшее развитие во французских крешах, где по всем параметрам рождественский театр так далеко ушел от своего итальянского источника, что слово *крешь* на юге Франции в XIX в. воспринималось как синоним кукольного театра).

Сравнительный анализ территориально и культурно далеких, но типологически близких кукольных традиций может, таким образом, оказаться очень полезным при изучении кукольного театра, особенно в тех случаях, когда в его истории имеются лакуны, вынуждающие исследователей перебираться от факта к факту по шатким гипотетическим мосткам. Он как бы придает реальные контуры тем звеньям истории, которые отсутствуют в описаниях одной традиции, но сохранились в другой.

Примечания

¹ Кюнер Н. В. Описание Тибета. Ч. 1. Вып. 1. // Изв. Восточного ин-та. Т. 21. Владивосток, 1907. С. 1—6; Котвич В. Введение // Дас С. Ч. Путешествие в Тибет. СПб., 1904. С. XI; Уиннингтон А Тибет. М., 1958. С. 93. (Оригинал на английском языке издан в 1957 г.: Tibet. Record of a Journey by Alan Winnington. L., 1957).

² По наблюдениям советского монголоведа Н. Л. Жуковской, в последние три десятилетия в европейской науке наблюдается явный отказ от этого термина и переход к этнорегиональным обозначениям разновидностей буддизма — «тибетский буддизм», «монгольский буддизм» и др. Причина этого, объясняет Н. Л. Жуковская, кроется в политическом конфликте между далай-ламой и правительством КНР. Последнее после эмиграции далай-ламы из Тибета объяснило санкционированный правительством разгром тибетских монастырей тем, что тибетский ламаизм — якобы не настоящий буддизм, а его деградировавшая форма. В ответ далай-лама призвал своих последователей на Востоке и на Западе отказаться от термина ламаизм, вернувшись к изначальному обозначению религии — буддизм. (Устное сообщение Н. Л. Жуковской. См. также: *Жуковская Н. Л.* Ламанизм // *Азия и Африка сегодня*. 1983. № 6. С. 58—61).

³ *Huc E. R. Souvenir d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844, 1845 et 1846*. Т. II. Р., 1850. Р. 100. Вольный перевод на русский язык был сделан по второму изданию 1862 г.: *Гюк Э. Р., Габэ Ж.* Путешествие через Монголию в Тибет, к столице Теламы. М., 1866. (2-е издание: 1870).

⁴ *Schäfer E. Fest der weissen Schleier*. München, 1954 (?). S. 184.

⁵ Предположение высказано Е. Д. Огневым в рецензии на данную статью.

⁶ *Цыбилов Г. Ц.* Буддист паломник у святынь Тибета. Пг., 1919. С. 37.

⁷ *Потанин Г. Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. I. СПб., 1893. С. 390.

⁸ *Thubten J. Norbu. Tibet Is My Country*. N. Y., 1961. P. 136.

⁹ *Schäfer E.* Op. cit. S. 183.

¹⁰ *Дас С. Ч.* Путешествие в Тибет. СПб., 1904. С. 188. (Оригинал на английском языке издан в 1902 г.: *Das S. Ch. Journey to Lhasa and Central Tibet*. L., 1902). Детальный анализ института прорицателей дает австрийский тибетолог Рене де Небезкий-Войкович. См., *Nebesky-Wojkowitz R. de. Oracles and Demons of Tibet*. Graz, 1975.

¹¹ «Перерожденцы», или «живые будды» (тибетск. *тулку*, *трулку*, монг. *хубилган*) — воплощения живых существ, достигших нирваны. К середине XX в. в Тибете насчитывалось около тысячи «перерожденцев». К ним принадлежало все высшее духовенство; настоятели монастырей всегда входили в этот раздел «живых богов» (см.: *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1887. С. 233, 248; *Леонтьев В. П.* Редакторское примечание // *Уинчингтон А.* Тибет. М., 1958. С. 29; *Жуковская Н. Л.* Ламанизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 197).

¹² Хадак — длинный и узкий платок из шелковой или бумажной ткани, подносимый в дар как символ почтения, дружбы и благопожелания. Платки были желтого, черного, белого, сиреневого цветов; на некоторых в середине были вытканы изображения божеств. См.: *Позднеев А. М.* Ургинские хутухты. СПб., 1880 (на обложке 1879). С. 78. По наблюдениям Н. Л. Жуковской, хадаки бывают часто также голубого цвета.

¹³ *Цыбилов Г. Ц.* Указ. раб. С. 47—49.

¹⁴ Упоминания о масляных картинах, их краткие описания я нашла у следующих авторов: *Лу-хуа-чжу.* Описание Тибета в нынешнем его состоянии. (Пер. с кит. о. Иакинфа — Н. Я. Бичурина). СПб., 1828. С. 126; *Нус Е. Р.* Op. cit. Т. 2. Р. 98—99; *Потанин Г. Н.* Указ. раб. Т. I. С. 390; *Rockhill W. W.* The Land of the Land of the Lamas. L., 1891. P. 69—71. (Рус. перевод: *Рокхиль В. В.* В страну лам. СПб., 1901. С. 51—52); *Цыбилов Г. Ц.* Указ. раб. С. 198—199; *Козлов П. К.* Монголия, Амдо и мертвый город Хара-Хото. М.; Пг., 1923. С. 291; *McGowern W. M.* To Lhasa in Disguise. L., 1924. (Рус. перевод: *Мак-Говерн В. М.* Переодетым в Лхасу. М.; Л., 1929. С. 202—203); *Schäfer E.* Op. cit. S. 182—183; *Thubten J. Norbu.* Op. cit. P. 136—139, 190; *Stein R. A.* La civilisation tibétaine. P., 1962. P. 179, 182; *Ekvali R. B.* Religious Observances in Tibet. Chicago; London, 1964. P. 174—175; *Огнева Е. Д.* Тибетцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985. С. 217—218.

¹⁵ Г. Н. Потанин пересказывает сюжет одной из картин, слышанный им от местного жителя: «Наш приятель Сэрэн... однажды видел представленной на одном шите историю женщины Барма. Это была злая старуха, поедавшая детей. Один бурхан («бурхан» — от санскр. «будда», в монгольском языке бурханами называют божеств, а также их изображения, — *И. С.*) взял у нее самого маленького сына и заключил в чашу. Старуха Барма стала рыдать и просить бурхана возвратить ей ребенка. Бурхан сказал: «Вот я взял у тебя одного ребенка и ты жалеешь и плачешь. Как же ты не думаешь, что и другим матерям также жалко своих детей и ешь их?». Барма почувствовала стыд, и бурхан возвратил ей ребенка, после чего Барма больше не ела детей». (*Потанин Г. Н.* Указ. раб. Т. I. С. 390).

Еще один конкретный пример содержания встречаем у Тхубтэна Норбу; он рассказывает, как однажды сам предложил сюжет для масляной рельефной картины; она была выполнена по его плану одним из лучших мастеров Гумбума. Картина изображала вид Лхасы со всеми наиболее значительными постройками города и с дворцом далай-лам Пotalого в центре. Во дворец въезжал далай-лама (младший брат Тхубтэна). Он сидел в своем роскошном паланкине, а за ним тянулась длинная торжественная процессия. (*Thubten J. Norbu.* Op. cit. P. 136—137).

¹⁶ *Rockhill W. W.* Op. cit. P. 69—71.

¹⁷ *Цыбилов Г. Ц.* Указ. раб. С. 198—199.

¹⁸ *Schäfer E.* Op. cit. P. 182—183.

¹⁹ *Нус Е. Р.* Op. cit. Т. 2. Р. 96.

²⁰ В монастырях Тибета и Монголии сложилась многоступенчатая иерархия монастырских чинов, в которой художники занимали далеко не последнее место. Русский монголовед А. М. Позднеев называет до 30 чинов; в этой монастырской табели о рангах художникам отводится восемнадцатое

место. См.: Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1887. С. 156—168.

²¹ О пятицветии масляных жертв упоминает Лу-хуа-чжу. См.: Лу-хуа-чжу. Указ. раб. С. 126.

²² Цыбилов Г. Ц. Указ. раб. С. 199.

²³ В 1980 г. д-р Л. Дагъяб был в Москве, рассказал о тибетском масляном театре, который видел в детстве, и нарисовал по памяти эскиз его внешнего вида.

²⁴ Schäfer E. Op. cit. S. 185; Нис Е. R. Op. cit. Т. 2. Р. 102—103.

²⁵ Потанин Г. Н. Указ. раб. С. 390. По замечанию Н. Л. Жуковской, более близким к звучанию монгольского слова «цветок» было бы написание его как *цэцэг*.

© 1991 г., СЭ, № 4

Л. А. И в а н о в а

ПРОБЛЕМЫ АТРИБУЦИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ЭКСПОНАТА НА ПРИМЕРЕ ТАИТЯНСКОГО «ПЛАЩА Р. ФОРСТЕРА» ИЗ МАЭ.

(О роли документов в идентификации экспоната)

Атрибуция музейного артефакта по задачам близка источниковедческому анализу документа в историческом исследовании. Без знания того, кто, где, с какой целью, а главное когда создал изучаемый документ, его использование в качестве источника может привести к сомнительным и даже ложным выводам. Точно так же установление по возможности всех этих данных должно предвещать рассмотрение музейного артефакта в качестве историко-культурного феномена. И в первую очередь желательно знать датировку, или возраст изучаемой вещи. Если подходить строго, возраст любого предмета надо исчислять с момента его изготовления. Однако в музейной документации отсутствие этих данных является скорее правилом, чем исключением. В особенности это относится к ранним коллекциям, собиратели которых, как правило, не интересовались такими подробностями. В этой ситуации следующими хронологическими рубежами выступают дата приобретения экспоната и дата его поступления в музей. Практически они никогда не совпадают, и очевидно, что каждая из этих дат оставляет открытым вопрос о времени изготовления предмета. Однако любая из них маркирует время, позднее которого вещь не могла быть изготовлена¹. В свете этого сведения о поступлении экспоната в музейное собрание и их критический разбор приобретают первостепенное значение.

В 1986 г., при подготовке выставки «Путешествие в Океанию» для показа в Финляндии, я имела возможность познакомиться и тщательно изучить все собрание океанийской тапы в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (далее — МАЭ *) в Ленинграде². В настоящее время оно насчитывает около 150 экспонатов, происходящих с различных островов региона, собранных за 200 лет, начиная с последней четверти XVIII в. В процессе работы у меня сложилась обоснованная уверенность, что датировки ряда экспонатов из тапы крайне занижены, т. е. возраст артефактов увеличен. В какой-то мере это можно объяснить существовавшей в музее практикой фиксации новых поступлений, которая далеко не всегда позволяет идентифицировать экспонат с документальной записью о нем. Известно, что в отношении этнографических коллекций XVIII в.

* МАЭ стал наследником Петровской Кунсткамеры, поэтому в статье оба названия музея упоминаются как синонимы.



Рис. 1. Таитянская одежда. МАЭ. № 737—1. Вид спереди. № негатива МАЭ 2497—5

такая ситуация характерна для многих музеев мира³. Это в полной мере относится и к таитянской одежде из МАЭ с коллекционным номером 737-1, на примере которой в дальнейшем будут обсуждаться проблемы атрибуции этнографического экспоната. В этой статье рассматриваются только документы о поступлении экспоната в музей, тесно связанные с историческим обоснованием его датировки.

Таитянская одежда, известная под названием типута**, представляет собой подпрямоугольный кусок материи, сложенной вдвое и не сшитой по бокам.

** Первый публикатор экспоната — Л. Г. Розина в статье 1974 г. называет типуту «плащом». Не рассматривая здесь назначение этой одежды, я сохраняю ее обозначение, заключив его в кавычки.



Рис. 2. Таитянская одежда. Вид сзади. № негатива МАЭ 2497—22

Посредине куска сделан продольный разрез для надевания через голову (рис. 1, 2). Общая длина куска 241,5 см, ширина в плечах — 100,5 см, ширина передней части подола 88,5 см, задней — 89 см, длина разреза ворота — 34 см. Материя сбита из семи (?) слоев луба бумажной шелковицы желтоватого оттенка, чрезвычайно мягкая на ощупь; на спине с наружной стороны вбит большой прямоугольный кусок тапы ярко-желтого цвета, такой же кусок меньшего размера — спереди, на правом боку, ниже плеча. Орнамент нанесен красителем пурпурного цвета с помощью матрицы, ажурного трафарета, а также, вероятно, смоченной в краске и скомканной материи. Мотивы рисунка: папоротниковые листья, геометрический и петельчатый орнаменты, овальные оттиски цветка (?). По краям «плаща» — рамка из растительного узора. Спереди с изнаночной стороны подо-

ла — надпись из двух строк на английском языке: «Cap⁺ Barber Otaheite Produce» («Кап Барбер Таитянское производство»). Следы ношения одежды отсутствуют.

Экспонат был зарегистрирован в 1961 г. старшей сотрудницей музея Л. Г. Розиной и ею же дважды опубликован⁴. В обеих статьях исследовательница атрибутировала типуту как изделие, принадлежащее к «дохристианскому периоду жизни таитян»⁵ или, по другому ее выражению, типута относится к «раннему, доколониальному периоду истории острова»⁶. Как будет ясно из дальнейшего, Л. Г. Розина определенно имела в виду период до первых контактов с европейцами. Однако в каждой из статей изложена иная версия поступления типуты в Кунсткамеру. Согласно первой (1969 г.), таитянская одежда с № 737—1 являлась одним из экспонатов, полученных в 1779 г. майором Магнусом Бемом, «начальником Камчатки» от капитана Чарльза Клерка во время вынужденного захода и стоянки в мае 1779 г. в Петропавловске на Камчатке кораблей третьей экспедиции покойного к тому времени капитана Д. Кука⁷. Доказательства этого в статье отсутствовали.

Коллекция куковских предметов, переданных М. Бемом музею, зарегистрирована в МАЭ под № 505 и издана в 1966 г. той же Л. Г. Розиной⁸. Список вещей, привезенных М. Бемом в Кунсткамеру, был обнаружен Я. М. Светом и С. Г. Федоровой в Архиве АН СССР и опубликован ими в 1978 г.⁹ Соотнесение этого списка с экспонатами было проведено Р. Крейгом¹⁰ по публикации Л. Г. Розиной. Ни в одной из трех статей таитянская типута в составе куковских коллекций Кунсткамеры не значилась, и документов, свидетельствующих об обратном, пока никто не обнаружил.

В работе 1974 г., публикуя все собрание океанийской тапы МАЭ, Л. Г. Розина вновь обратилась к таитянской одежде и, не меняя ее атрибуцию, предложила иную версию поступления экспоната в МАЭ. Наряду с двумя другими кусками таитянской материи из луба, писала Л. Г. Розина, типуту «следует считать подарком Р. Форстера, присланным Кунсткамере из второго путешествия Дж. Кука в 1777 г.»¹¹, она отсылала читателя к с. 28. «Журнала поступлений № 1» в музей. Этот журнал называется «*Journal * des Ethnographischen Museum Anno 1837 bis 1877*». На указанной странице читаем по-немецки: «1777. October 13. 3 Proben von Zeugen der Otaheiter von *Morus papyrifera*, eingesandt von Forster» («1777. Октября 13. Три образца таитянской материи из бумажной шелковицы, присланные Форстером»). В этой записи примечательно несколько обстоятельств.

1. Она была сделана не ранее 1837 г., т. е. минимум спустя 60 лет после дарения и без ссылки на документ, послуживший основанием для ее внесения в «Журнал».

2. В записи не обозначено имя дарителя, а только его фамилия. Во втором путешествии Д. Кука (1772—1775) участвовали отец и сын Форстеры: Иоганн Рейнгольд Форстер — отец и Иоганн Георг Адам Форстер — сын. Указанный инициал «Р» в записи отсутствовал**.

3. В «Журнале» не указаны инвентарный или коллекционный номера «образцов», которые можно было бы сопоставить с номером, проставленным в 1961 г. на таитянской одежде Л. Г. Розиной.

4. В записи речь идет об «образцах материи», «*Proben von Zeugen*» по-немецки. Типута, конечно, может быть «образцом», но отнюдь не материей, а только одеждой. О чем же идет речь в «Журнале»?

* Здесь сохранено написание оригинала.

** Предполагаю, что на самом деле Л. Г. Розина увидела этот инициал «Р» перед именем Форстера в работе Ф. Руссова об истории этнографических и антропологических коллекций Императорской Академии наук, в которой тот также без ссылки на источник сообщает о трех пресловутых «образцах таитянской материи из бумажной шелковицы, присланных И. Р. Форстером»¹².

Поняты это можно в контексте мировой музейной практики и терминологии. Лубяную материю в «образцах» обозначают в музеях немецкоязычных стран как «Proben von Zeugen», «Stoffproben», а в англоязычных — «Specimens of Cloth», «Small Pieces», «Bark Cloth Samles». Эта терминология отражает сложившуюся в последней четверти XVIII в. практику нарезания тапы на небольшие куски. Действительно, в достоверных куковских коллекциях тапа часто представлена «образцами». Так, куковское собрание тапы из Музея народоведения в Вене, опубликованное в 1957 г. И. Мошнером, насчитывает 58 «образцов материи» (Stoffproben), размеры 40 из них — приблизительно 32 × 25 см¹³. Подобного рода образцы известны во многих музеях мира и указания на них можно найти в замечательной работе Андриенны Кэпплер «Artificial Curiosities», подготовленной и изданной к 200-летию открытия Гавайских островов капитаном Д. Куком¹⁴.

С одним из таких куковских собраний тапы я имела возможность познакомиться в Австралийском музее Сиднея*. В нем хранятся как небольшие фрагменты тапы, наклеенные на картон, так и большего размера куски, из которых эти фрагменты были вырезаны. И те и другие совпадают по выделке, орнаменту, линиям отрезков. Есть в музее и другого рода экспонаты — большие полотнища тапы, из которых вырезаны один или два угла, лежащие по одной стороне или по диагонали. Вырезанные фрагменты, видимо, также предназначались для наклеивания на картон.

Из работы А. Л. Кэпплер можно также узнать о другом аспекте этой практики, а именно о том, что большое количество тапы, собранной на Гавайских островах, островах Общества, Тонга и Руруту, было разрезано на небольшие куски и затем вклеено или вплетено в специальные книги-альбомы¹⁵. Они известны под названием «Каталог различных образцов материи, собранных в трех путешествиях Кука в Южное полушарие, с подробными сообщениями о способах ее изготовления на различных островах Южных морей, с частичными извлечениями из наблюдений мистера Андерсона и мистера Рейнгольда Форстера и рассказами наиболее сведущих мореплавателей, с некоторыми анекдотическими приключениями, выпавшими на их долю среди туземцев. Ныне должным образом подготовленными и напечатанными для фирмы Александра Шоу, № 379, Стренд, Лондон, MDCCLXXXVII». Титульные листы и введения этих «Каталогов» были отпечатаны в типографии. В наши дни известно около 30 экземпляров «Каталогов» Шоу. В трех из них, хранящихся на Гавайских островах, вплетены в одном случае 43 образца тапы, в другом — 37, в третьем — 39. Однако «Каталог» Александра Шоу имеет по крайней мере одно предшествовавшее ему издание, так называемое «До-Шоу», которое хранится ныне в Музее археологии и этнологии в Кембриджском университете Англии. А. Кэпплер воспроизводит типографский титульный лист этого каталога, один из его разворотов с вклеенным образцом гавайской тапы и одну из правых страниц с ожерельем и чьими-то маргиналиями¹⁶. На титульном листе — дата 1768—1779, т. е. в книге собраны образцы из всех трех путешествий Д. Кука.

Такого рода каталоги-альбомы, как «До-Шоу» и «Шоу», были распространены в Европе конца XVIII в., и некоторые музеи, библиотеки и частные лица становились их обладателями. Как предполагает И. Мошнер, часть образцов тапы венского Музея народоведения была когда-то в составе такого рода каталога, позднее по каким-то причинам расформированного¹⁷. В других случаях, по авторитетному мнению А. Кэпплер, часть листов с образцами из некоторых каталогов была похищена, и многие фрагменты в разрозненном виде поступили позднее в музеи и частные собрания. Но как бы то ни было, очевидно, что обычай нарезания тапы на образцы возникает в последней четверти XVIII в.

* Мою поездку в Австралию и пребывание там финансировал фонд Н. Мишутушкина — А. Пилико. Пользуясь случаем, искренне благодарю основателей фонда Н. Мишутушкина и А. Пилико за возможность познакомиться с австралийскими музеями.

В Фондах МАЭ есть несколько больших полотнищ таитянской, гавайской, фиджийской тапы с отрезанными углами (коллекция 737—3, $\frac{4}{3}$, $\frac{5}{9}$, 12, 13, 21, 34), а в Отделе Австралии и Океании имеются фрагменты тапы, наклеенные на карточки с музейной спецификацией. Коллекционные и порядковые номера полотнищ из фондов и фрагментов из отдела совпадают. Можно предположить, что форстеровские образцы следует искать среди перечисленных экспонатов музея. Но при этом необходимо иметь в виду следующее обстоятельство. По крайней мере один музей — Музей этнологии и естественной истории Б. П. Бишоп в Гонолулу хранит в образцах некоторое количество океанийской тапы XIX в. У. Бригем опубликовал часть этого собрания почти в натуральную величину. Размеры фрагментов в публикации 16,5 см × 10,5 см¹⁸. Кроме того, У. Бригем составлял альбомы с образцами океанийской тапы XIX в. Благодаря любезности доктора Джима Спехта, заведующего Отделом антропологии Австралийского музея, я имела возможность познакомиться с таким двухтомным альбомом, поступившим по обмену в Отдел редкой книги Библиотеки этого музея. Суперобложки обоих томов отпечатаны в типографии, у второго тома отпечатан также титульный лист. Размеры каждого тома 23,4 см × 14 см. Такого же размера образцы тапы вшиты между страницами, переложеными папиросной бумагой. В первом томе — по одному, во втором — по пять образцов между каждыми двумя страницами. На каждой странице — печатный текст с указанием материала, узора колотушки, орнамента, цвета, назначения, происхождения, музейный номер. Все эти данные указаны далеко не для всех образцов, что, видимо, отражает состояние источников. В обоих томах вмонтировано около 1500 кусков полинезийской тапы, в основном гавайской и таитянской, меньше тонгайской и фиджийской, однако все они превосходного качества, расцветки и орнаментации¹⁹.

Таким образом, обычай нарезания тапы на образцы существовал в музейной практике до конца XIX в. Возвращаясь к коллекциям МАЭ, можно предположить, что после специального исследования будут отделены три форстеровские образца тапы от образцов более позднего времени. Но в любом случае ясно, о чем идет речь и цитированной записи «Журнала» МАЭ, и очевидно, что она отражает сложившийся в последней четверти XVIII в. обычай, просуществовавший до конца следующего столетия. Очевидно также, что данная запись никакого отношения к таитянской одежде с № 737-1 не имеет, иными словами, идентифицировать эту одежду с одним из образцов тапы, присланных Форстером, нельзя.

Наконец, история с типутой осложняется еще и тем обстоятельством, что коллекционный № 737-1 имеют два экспоната. Как оказалось, кроме типуты точно такой же номер обозначен на одном из двух концов 17-метровой фиджийской тапы, свернутой в рулон. На наружном ее конце рукой Л. Г. Розиной проставлен номер 747-34. Ею же исправлен номер в круглой подвеске, прикрепленной к фиджийской тапе во время инвентаризации в начале XX в.

Все изложенное заставляет признать, что обе версии поступления таитянской типуты в МАЭ не выдерживают критики, и все необходимо начать сначала. Мне представлялось, что основной ориентир — это надпись на подоле одежды. В статье 1969 г., публикуя впервые эту одежду, Л. Г. Розина пересказала заключение Дж. Биглхоула об этой надписи. Оно сводилось к следующему: 1) в командах кораблей «Резолюшн» и «Адвенчер» числилось два Барбера, но оба не капитаны*, 2) сокращение «Сар⁺» при написании слова «капитан» было принято в английском языке в XVIII в., «+» является стершейся буквой t, 3) капитаны по фамилии Барбер ходили в Тихом океане в 1792 и 1805 гг., на кораблях соответственно «Гунджара» и «Миртль» (местнонахождение письма Дж. Биглхоула неизвестно). «Все имеющиеся в настоящее время данные

* Одним из них был Роберт Барбер — квартирмейстер, участник второй экспедиции Д. Кука, ходил на «Адвенчер»²⁰, другим — Джордж Барбер, плотник, участник третьего плавания Д. Кука, входил в команду «Резолюшн»²¹.

об этой типуте не дают возможности связать сделанную на ней надпись с личностями названных капитанов», — заключала Л. Г. Розина²². Свою задачу я видела как раз в том, чтобы попытаться найти связь между лицом, чья фамилия обозначена на подоле одежды, и одним из биглхоуловских Барберов, ходивших в Тихом океане в конце XVIII — начале XIX в.

Казалось, начать необходимо именно с надписи на подоле. В надежде обнаружить невидимые, подстершиеся ее части, я обратилась в Лабораторию научно-экспериментальных методов Государственного Эрмитажа. Ее заведующий А. И. Косолапов любезно согласился произвести съемку текста на подоле одежды в разных лучах спектра. Она была выполнена сотрудником лаборатории А. В. Сизовым*. При обычном освещении (в видимой части лучей спектра) съемка не показала ничего нового (рис. 3). Не выявила новых частей надписи и съемка в ультрафиолетовых лучах (коротковолновая часть спектра). Но в первом случае на фотографии ясно видна разная интенсивность чернил в обеих строках: верхняя — «Кап Барбер» написана более яркими, нижняя — «Таитянское производство» — более светлыми чернилами (рис. 4). По заключению А. И. Косолапова, надписи сделаны железоголовыми чернилами.

Сличение обеих строк, снятых в обычном освещении и в ультрафиолетовых лучах, как будто позволяет допустить, что надпись сделана разными почерками: написания совпадающих букв «а» и «е» имеют разные очертания в разных строках надписи. Однако если эти различия и наблюдаются, их нельзя признать достоверными из-за малого числа совпадающих букв и краткости текста. Последнее обстоятельство не позволило прибегнуть к графологической экспертизе и заставило продолжить поиск в другом направлении.

Я обратилась к самому первому печатному каталогу музея, составленному библиотекарем Кунсткамеры Осипом Беляевым и изданному первый раз в 1793 г., второй — в расширенном варианте — в 1800 г. Ни в одном из изданий никаких сведений о наличии в музее таитянской типуты не содержится, хотя имеется перечень предметов, привезенных М. Бемом²³. Это свидетельствовало о том, что к началу XIX в. данный экспонат в музей не поступал, и одновременно исключало последнюю четверть XVIII в. из сферы поисков. С другой стороны, указания Дж. Биглхоула на Барберов, ходивших в Тихом океане, обозначало направление поисков. Логически необходимо было искать точку пересечения в пространстве и во времени одного из Барберов с кем-то из россиян. Местом, где они могли встретиться, был Тихий океан. Нижняя хронологическая граница определялась 1800 г., датой выхода второго издания каталога О. Беляева. Но именно в начале XIX в. начинаются российские кругосветные плавания, когда российские корабли стали регулярно появляться в экваториальных водах Тихого океана. Как известно, эти плавания были организованы на средства Российско-Американской компании (далее — РАК), существовавшей с 1799 по 1868 гг. Цель плаваний состояла в снабжении русских колоний в Америке продовольствием, предметами первой необходимости, доставке в Петербург пушнины, денег, отчетности и т. п. Моя рабочая гипотеза заключалась в том, что таинственный Барбер, чье имя было обозначено на подоле одежды, должен был 180 лет назад встретиться с кем-то из участников русских кругосветных плаваний и во время этой встречи подарить (обменять) или продать типуту кому-то, через кого в дальнейшем «плащ» попал в Кунсткамеру.

Первое российское кругосветное плавание длилось с 1803 по 1806 г. на двух кораблях — «Надежда» и «Нева» под командованием соответственно Иоганна Крузенштерна и Юрия Лисянского. Оба мореплавателя опубликовали по возвращении свои дневники, переизданные в советское время. Неожиданно я наткнулась на фамилию «Барбер» в редакционной статье к советскому изданию Ю. Лисянского. Среди прочего в ней было сказано: «События, развернувшиеся в колониях за год до организации плавания «Невы» и «Надежды», сводились к

* Пользуюсь случаем поблагодарить А. И. Косолапова и А. В. Сизова за бескорыстную помощь.

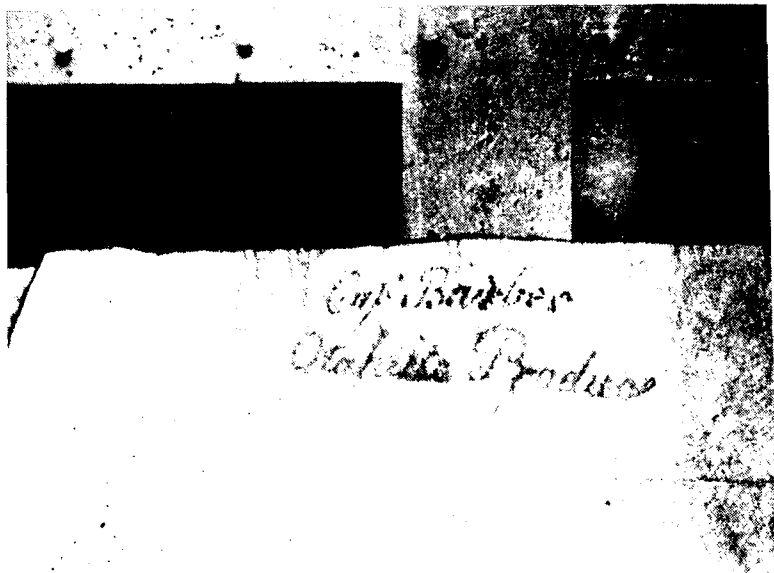


Рис. 3. Надпись на «плаще». Снимок сделан в обычном освещении (негативы из личного фонда автора)

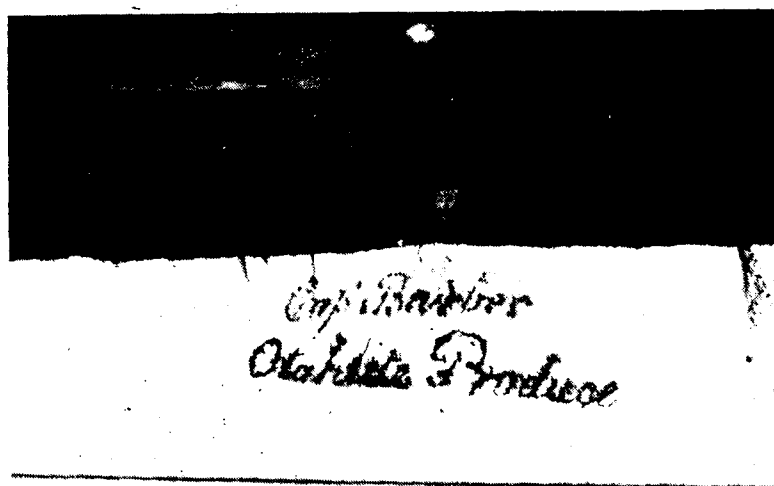


Рис. 4. Надпись на «плаще». Снимок сделан в ультрафиолетовых лучах

следующему. В 1802 г. тлинкиты внезапно напали на крепость Архангельскую на острове Ситке (близ северо-западного берега Северной Америки. — Л. И.) и подожгли ее и находившееся в гавани купеческое судно. По рассказам нескольких уцелевших во время нападения местных жителей, ... нападением руководили английские матросы с судна капитана Барбера, которое в это время находилось на Ситке»²⁴

У Ю. Ф. Лисянского в записи от 15.06.1804 г., сделанной на Гавайских островах, значится: «Возвратясь на корабль, мы нашли на нем двух американ-

цев из Соединенных Штатов. Один из них в прошлом году был на северо-западном берегу Америки и уведомил меня о разорении местными жителями нашего селения, находившегося в заливе Ситкинском, или Ситке. Известие это я счел тем более вероятным, что еще перед нашим отправлением из Корнштадта в гамбургских газетах упоминалось нечто подобное»²⁵. Однако ни в одном издании дневников Ю. Лисянского нет даже упоминания о Барбере, хотя подробно описаны бой за крепость и восстановление на Ситке русского поселения²⁶. Нет упоминаний о Барбере и у И. Крузенштерна.

Таким образом, хотя фамилия Барбер и была обнаружена в связи с кругосветными плаваниями на «Неве», одновременно стало очевидно, что гипотеза о встрече не подтвердилась. Однако стало ясно, что искать нужно в документах по истории Российско-Американской компании.

Рассказ о сожженном русском поселении на Ситке вновь всплыл в трудах современного отечественного историка Н. Н. Болховитинова²⁷ с отсылкой на историка РАК XIX в. П. А. Тихменева. В первом томе сочинений П. А. Тихменева можно найти более подробное описание нападения тлинкитов на крепость, составленное со слов очевидцев, спасшихся от гибели. Об интересовавшем меня Барбере П. А. Тихменев писал: «Капитан Барбер не хотел отпустить привезенных им людей, пока Баранов не заплатит ему всех убытков, понесенных им, как на экстренный и бесполезный для него переход до Кадьяка, так и на продовольствие русских, оправдываясь тем, что действиями своими он потерял дружбу колошей. — Таким образом он насчитал всего до 50 т. [тысяч] руб[лей] ас. [сигнациями]. Долго торговались с обеих сторон, и наконец, согласились на 10 т [ысяч] с уплатою их промыслами, в особенности лисицами, речными бобрами и бобровыми хвостами. — От англичан б ы л о в ы м е н е н о н а 27 т [ы с ы ч] руб. разных вещей (разрядка моя. — Л. И.), несколько орудий, до 50 отличных ружей и большое количество снарядов»²⁸. Более детально эту сделку описывает К. Т. Хлебников²⁹.

В этом свидетельстве первых контактов Барбера с русскими существенно указание на состоявшиеся обмены различными вещами, хотя среди перечисленных предметов этнографические экспонаты и не значатся. Однако при острой нужде русских в оружии и боеприпасах все остальное выглядело в глазах участников обмена едва ли значительным для фиксации. К этому следует добавить, что РАК неоднократно выступала в качестве дарителя и собирателя этнографических коллекций. Так, например, знаменитый перьевой плащ и шлем Камеамеа I, подаренный им между 1806 и 1807 гг. правителю русских колоний в Америке А. А. Баранову³⁰, уже в 1810 г. были переданы в музей³¹. Можно в этой связи вспомнить и коллекции по Аляске, собранные в период деятельности РАК и поступившие в наше собрание³². Если деятельность РАК по сбору этнографических коллекций и не была целенаправленной, то при случае компания способствовала и сбору, и передаче их в музей.

Как выяснилось, контакты Барбера с РАК этим не ограничились, свидетельства этому есть и в других трудах по истории РАК. Так, в книге «Русская Америка и «Записках» Кирила Хлебникова. Ново-Архангельск», изданной С. Г. Федоровой*, приведена «Табель о сумме, на которую производимы были распродажи, и о количестве пушных зверей, перешедших к иностранцам. 1805—1817 гг.» В ней значится:

«1807. Февраль

Капитан Барбер [с судна Myrtle]

Пушных товаров на

Разных иностран. товаров [на]

Артилл. снарядов [на]

Судно с такелажем и парусами [на]

20557 [р.] 80 [к.]

38729.30 [руб.]

4388,77

20324,13

84000»³³

* Считаю своим приятным долгом выразить мою глубокую признательность Светлане Григорьевне Федоровой, которая консультировала меня в поисках Барбера, делилась своими знаниями, предоставляла возможность пользоваться книгами, часто уникальными, из личной библиотеки.

В указателе имен к этой же работе были приведены некоторые данные о капитане Барбере, в частности его имя — Генри³⁴. Приведенные в книге документы подтверждали наличие торговых отношений, существовавших между РАК и английским капитаном Генри Барбером, и вселяли надежду найти в архивах компании образец его почерка для сравнения с почерком на подоле типуты.

Однако естественно возникали вопросы, бывал ли Г. Барбер в Южных морях, мог ли он приобрести таитянский «плащ». Ответ на эти вопросы содержался в монографии Ф. Хауэя, любезно предоставленной мне С. Г. Федоровой, в которой есть перечень судов, капитанов, краткое описание их маршрутов и технические характеристики кораблей, ходивших на протяжении 40 лет у северо-западных берегов Америки. Работа снабжена «указателем имен», в котором об искомом лице сказано: «Барбер, Генри. 1794: Артур, ..., 1795. ..., 1801—1802: Чиирфул..., 1802: Юникорн..., 1807: Миртль, продан русским в 1808 и переименован в Кадык»³⁵. Из книги Ф. Хауэя, основанной на вахтенных журналах судов, газетных сообщениях о заходах судов в порты, дневниковых записях участников плаваний, становится очевидным, что Генри Барбер по крайней мере дважды бывал в Сиднее и на Гавайских островах, следовательно, дважды пересекал Тихий океан с юга на север. Более развернутые сведения о Генри Барбере Ф. Хауэн опубликовал в статье «Капитан Генри Барбер с мыса Барбера»*, посвященной происхождению одного гавайского топонима. В этой работе образ Генри Барбера проступает более отчетливо. Так, в 1794 г. Джон Ванкувер встретил Барбера и его судно «Артур» у северо-западного берега Америки, куда последний пришел из порта Джексон (Сидней). На судно Ванкувера с «Артура» убежал мальчик. Известно, что из Америки Г. Барбер направился в Кантон, где капитаны сбывали пушнину. В феврале 1796 г. Г. Барбера снова видели в порте Джексон, а затем в Америке, где с его судна на берег сбежал матрос. Из Америки Г. Барбер направляется через Гавайские острова в Кантон. На Гавайских островах, (о-в Оаху) у берега, в зал. Мамала 31 октября 1796 г. его судно потерпело кораблекрушение. Из 22 человек команды 6 погибли, судно спасти не удалось. Герой этого происшествия дал имя мысу, у которого разбил свое судно.

В 1801 г. Г. Барбер вновь у северо-западного берега Америки на купленном в Макао судне «Cheerful», именуемом в русских источниках «Унисоп». В конце 1802 г. произошли известные события в крепости Архангельская и последующий торг с А. А. Барановым. После окончания сезона капитан направился в Кантон обычным путем через Гавайские острова, где осенью того же года обнаружил в Лахаина, близ нового дворца Камеамеа, пушки с затонувшего в 1796 г. «Артура», и потребовал их обратно. Однако Камеамеа отказался вернуть орудия, ссылаясь на то, что они уже 6 лет находятся в его владении и их подъем со дна моря был сопряжен с риском для жизни его подданных³⁶.

Далее со слов К. Т. Хлебникова Ф. Хауэй излагает историю продажи в 1807 г. судна «Миртль» А. А. Баранову и поступления Г. Барбера на службу в РАК³⁷. По свидетельству Хлебникова, дело состоялось «...в Кадыке, куда незадолго до этого пришло из Бенгал английское судно Миртль под командованием Барбера. Баранов купил сие судно за 42 тыс. пиастров со всем грузом. В числе онаго находилось пушных товаров, вымененных Барбером в промыслах по Северо-Западному берегу Америки на 52 тыс.: рома, сахара и других вещей на 38 тыс. и артиллерийских снарядов на 4 тыс., а всего по расценке на 63 675 рублей. (Ср. сумму, указанную тем же К. Т. Хлебниковым в его Записках)³⁸. Барбер получил векселя на Главное Правление и выговорил, чтобы доставить его в Охотск на компанийском транспорте. Для сего был определен Барановым вновь отстроенный бриг Ситха... При входе в устье реки (Камчатки, 3-го октября. — Л. И.) бриг опрокинуло на баре и унесло в море. Люди спаслись на гребных судах, а груз погиб весь без изъятия»³⁹. А у П. А. Тихме-

* Журнал с этой статьей был любезно прислан мне г-жой Патрицией Полянски, библиографом русскоязычной литературы Библиотеки Т. Гамильтона Гавайского университета в Маноа, которой я приношу свою благодарность.

нева сказано: «По условию Барановас бывшим владельцем судна Миртль Барбером, судно Ситха было отправлено под его начальством в Охотск с грузом пушных промыслов. На нем следовали также обратно в Россию иеромонах Гедеон..., и Баннер»⁴⁰.

Приведенный материал свидетельствует уже не об эпизодических контактах Генри Барбера с Российско-Американской компанией, а о тесных деловых связях Главного правителя Российских колоний в Америке А. А. Баранова и других представителей РАК с этим капитаном. Завершая свою работу о происхождении Гавайского топонима, Ф. Хауэй уделяет несколько строк Барберу как личности: «Он потерял двух человек на северо-западном берегу, которые, как мы знаем, дезертировали — один просто мальчик во время первого путешествия, другой — во время второго. И мы не знаем, сколько убежало еще... Довольно естественно, если моряки оставались на островах лотофагов (намек на лотофагов из гомеровской «Одиссеи». — Л. И.), какими являлись Гавайские острова, но когда они убегали на диком берегу Северо-Западной Америки, то, даже на первый взгляд, говоря словами Гамлета, «прогнило что-то в Датском королевстве». И далее: «...его требование 50 тысяч рублей за доставку в Кадьяк спасенных от резни в Ситке оставляет скверный привкус во рту. К сожалению, мы не можем услышать самого Барбера. При продаже Миртля он заключил жесткую сделку с Барановым. И Камеамеа был единственной персоной, которая смогла противостоять ему. Наконец, в 1796 г. Барбер потерял Артура на мысе Барбера и в 1808 г. (опечатка, следует читать 1807. — Л. И.) Ситку в устье Камчатки, но в то время еще не было хороших карт. Вероятно, мы не ошибемся, если опишем его как человека зарвавшегося, деспотического и неразборчивого в средствах, но в то же время, как показывают его четыре известные нам плавания через Тихий океан, он хороший штурман. Кроме того, я бы взял на себя смелость предположить, что он был большим любителем бутылки»⁴¹.

Итак, в конце 1807 г. Г. Барбер, будучи уже служащим РАК, собирался в Охотск для получения денег по векселям, выданным ему А. А. Барановым за купленный «Миртль». К этому моменту моих поисков Барбера я узнала от С. Г. Федоровой, что бумаги, написанные рукой Генри Барбера, хранятся в Государственном архиве Пермской области. Именно там находились три записки на имя Кирила Хлебникова, написанные капитаном после гибели «Ситки» в устье Камчатки. Ниже приводится перевод тех частей текста, которые удалось прочесть*.

Записка первая: «Барбер будет благодарен мистеру Хлебникову, если тот пришлет ему с Ванькой (в качестве презента) в одной из бутылок немного розового рома с пол русского галлона, и мистер Барбер сам явится завтра утром забрать остальное...
Окт. 30-го 1807».

Записка вторая: «Господину Хлебникову

Сэр,
я буду благодарен, если Вы пошлете мне обещанную крупу [...] И Вы и господин Кузмищев** полагали, что у генерала Павла Ивановича Кошелева*** можно по заявке получить пуд-два оленины. Я был бы благодарен, если Вы обратитесь к нему от Вашего имени, так как я уже задолжал генералу и обращаться к нему с такой просьбой по-моему будет равносильно попрошайничеству.

Остаюсь, сэр,

Ваш покорный слуга

Генри Барбер

ноября 16-ого
1807».

* Благодарю моих коллег Н. М. Гиренко и В. А. Парицкого, а также сотрудницу Австралийского музея Зою Векелин-Кинг за ценные замечания и помощь при «дешифровке» почерка в записках Г. Барбера. Публикацию английского текста и его факсимильное воспроизведение редакция сочла нецелесообразным.

** Возможно, Г. Барбер имеет в виду приказчика РАК Гузнишевского, работавшего в эти годы как раз на Камчатке⁴².

*** Генерал-майор Павел Иванович Кошелев — камчатский губернатор, упоминается И. Крузенштерном⁴³.

Записка третья: «Сэр, перешлите, пожалуйста, с Берхом (?) небольшой... две сотни рублей и запишите это на...

Ваш покорный слуга

Генри Барбер

Ноябрь 23-ого

1807»⁴⁴.

При сопоставлении почерка записок Г. Барбера и почерка надписи на подоле таитянской одежды даже неспециалисту становится ясно, что между ними нет ничего общего и надпись на одежде была сделана не рукой Г. Барбера, что не исключает, что одежда принадлежала ему. Вопрос о том, кто и когда ее сделал, остается и на сегодняшний день открытым.

О самом Генри Барбере могу добавить, что упоминание о нем я нашла в Центральном государственном историческом архиве СССР (Ленинград), среди документов иеромонаха Гедеоны, с которым Г. Барбер направлялся в Охотск и, видимо, находился довольно продолжительное время. В отчетности Гедеоны за февраль (!) 1807 г. значится, что Барберу «выдано три камзола с панталонами [из] китайки»⁴⁵. А в связи со злополучным происшествием в устье Камчатки иеромонах Гедеоны не без иронии замечает: «Неустрасимый дух нашего морехода англичанина Барбера, с самой юности проведшего свою жизнь в беспрестанном хождении на море, начал терять свою бодрость»⁴⁶.

Можно предположить, что имя Г. Барбера еще не раз возникнет среди документов РАК или в архивах лиц, к ней причастных. Однако материал о Г. Барбере и так уже слишком велик по объему в работе, посвященной атрибуции этнографического экспоната. В то же время он достаточен для того, чтобы связать «надпись на подоле с одними из биглхоуловских Барберов» и считать, что задача, сформулированная таким образом, выполнена. Следует добавить, что имя Г. Барбера не упоминается после 1807 г. в списке кораблей и капитанов, ходивших в северной части Тихого океана с 1785 по 1825 г., составленном и опубликованном Ф. Хауэем⁴⁷. Иными словами, он более не появлялся в этом районе после указанного года. Следовательно, 1807 г. можно считать рубежом, позднее которого Барбер не мог приобрести таитянскую одежду.

Предложенные вниманию читателя материалы отчетливо демонстрируют роль различного рода исторических документов в идентификации этнографического экспоната. Анализ документов позволяет сделать следующие выводы.

1. Таитянская типута из МАЭ с коллекционными № 737-1 «определенно не может быть идентифицирована ни с одним из трех образцов таитянской тапы, поступивших в музей от Форстера в 1777 г. и приобретенных кем-то из Форстеров на Таити не позднее 1774 г. — даты последнего захода на этот остров кораблей второй экспедиции капитана Д. Кука.

2. Данная одежда не может быть одним из экспонатов, подаренных в 1779 г. английским капитаном Ч. Клерком майору М. Бему и переданных им в 1780 г. Кунсткамере.

3. Совпадение фамилии «Барбер», обозначенной на подоле одежды, с именем реального лица — английского капитана Генри Барбера, ходившего в 90-е годы XVIII в. — первые годы XIX в. по Тихому океану, торговавшего с Российско-Американской компанией в 1802 и 1807 гг. и служившего в ней в 1807 г., едва ли является случайностью. Материалы, представленные в этой работе, позволяют предположить, что данная одежда была приобретена капитаном Г. Барбером не позднее начала 1807 г., во время одного из его вояжей в южную часть Тихого океана и затем через РАК поступила в Петербургскую Кунсткамеру.

Меняет ли данная версия поступления экспоната в музейное собрание его атрибуцию? Да, в одном отношении — определенно. Датировка плаща «дохристианским/доколониальным» (читай «доконтактным») периодом жизни таитян, предложенная Л. Г. Розиной, теряет свою историческую доказательность,

выглядевшую обоснованной в случае, если бы плащ был приобретен кем-то из Форстеров на Таити в 1774 г.— рубеж, позднее которого вещь не могла быть изготовлена. Эта дата давала солидные логические основания утверждать, что вещь была создана в период до контактов с европейцами.

Иная гипотеза поступления данного экспоната в музей, а именно от Г. Барбера, означает в историческом аспекте, что период, в который «плащ» мог быть изготовлен, расширяется по крайней мере на 30 лет, т. е. позволяет включить последнюю четверть XVIII в. в интервал, когда он мог быть создан. Эта гипотеза также не решает вопрос о времени изготовления таитянской одежды, однако, согласно документам, имеющимся в распоряжении исследователя на сегодняшний день, февраль 1807 г., дата последнего появления Г. Барбера в северных водах Тихого океана и службы в РАК, маркирует время, позднее которого «плащ» не мог быть изготовлен. В свете этой гипотезы по-новому выглядят те особенности экспоната, которые заставили меня в 1986 г. усомниться в его доконтактном происхождении и предпринять поиски Барбера. Они будут изложены в следующей статье, посвященной рассмотрению чисто этнографической процедуры атрибуции музейного экспоната.

Примечания

- ¹ Ivanova L. A. Introduction // Catalogue of the Exhibition «Ethnography and Art of Oceania» of N. Michoutchhine — A. Pilioko Foundation. Moscow. 1989. P. 59.
- ² Journey to Oceania 34.1 — 22.3.1987. Helsinki, 1987. P. 97—98.
- ³ Kaeppler A. L. Artificial Curiosities // Bernice P. Bishop Museum Special Publication 65. Honolulu, 1978. P. XIII; *Eadem*. Preface // Cook Voyage Artifacts in Leningrad, Berne, and Florence Museums / Ed. Kaeppler A. L. B. P. Bishop Museum Special Publication 66. Honolulu, 1978. P. VII.
- ⁴ Розина Л. Г. Коллекция предметов с островов Общества в собраниях МАЭ // Сб. МАЭ. Т. XXV. М.; Л., 1969. С. 323—326, рис. 10, с. 335; ее же. Тапа Океании. (По материалам МАЭ) // Сб. МАЭ. Т. XXX. М.; Л., 1974. С. 73—74, 99.
- ⁵ Розина Л. Г. Коллекция предметов с островов Общества..., С. 323.
- ⁶ Розина Л. Г. Тапа Океании... С. 74.
- ⁷ Розина Л. Г. Коллекция предметов с островов Общества... С. 317—318.
- ⁸ Розина Л. Г. Коллекция Джемса Кука в собраниях Музея антропологии и этнографии // Сб. МАЭ. Т. XXIII. М.; Л., 1966. С. 234—353; *Rozina L. G.* The James Cook Collection in the Museum of Anthropology and Ethnography, Leningrad // Cook Voyage Artifacts in Leningrad, Berne and Florence Museums / Ed. Kaeppler A. L. Bernice P. Bishop Museum Special Publication 66. Honolulu. 1978. P. 3—17.
- ⁹ Svet Y. M., Fedorova S. G. Captain Cook and Russians // Pacific Studies. V. II. № 1. Fall, 1978. P. 15—19.
- ¹⁰ Craig R. D. The 1780 Russian Inventory of Cook's Artifacts // Pacific Studies. V. II. № 1. Fall, 1978. P. 94—97.
- ¹¹ Розина Л. Г. Тапа Океании... С. 99.
- ¹² Russow Fr. Beiträge zur Geschichte der Ethnographischen und Anthropologischen Sammlungen der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St.-Petersburg // Сб. МАЭ. Т. I. СПб., 1900. С. 17.
- ¹³ Moschnkr L. G. Die Rindenstoffe der Wiener Cook-Sammlunge // Archiv für Völkerkunde. 1957. Bd. XII.
- ¹⁴ Kaeppler A. L. Artificial Curiosities. P. 88—90, 117—118, 160.
- ¹⁵ Kaeppler A. L. Artificial Curiosities: P. 90, 117.
- ¹⁶ Там же. Рис. 202—204.
- ¹⁷ Moschener I. Op. Cit. S. 155.
- ¹⁸ Brigham W. T. Ka Hana Tapa. The Making of Bark-Cloth in Hawaii / Bernice P. Bishop Museum. Vol. III. Honolulu. 1911.
- ¹⁹ Brigham W. T. Hawaiian Tapa from the Collection in the B. P. Bishop Museum of Ethnology and Natural History. Vol. 1, 2. Honolulu. 1893.
- ²⁰ Beaglehole J. C. (Ed.). The Journals of Captain J. Cook on His Voyages of Discovery. II. The Voyage of the Resolution and Adventure 1772—1775. Cambridge, 1961. P. 888.
- ²¹ Beaglehole J. C. (Ed.). The Journals of Captain J. Cook on His Voyages of Discovery. The Voyage of the Resolution and Discovery 1776—1780. Vol. III. Pt. II. Cambridge. 1967. P. 1464.
- ²² Розина Л. Г. Коллекция предметов с островов Общества... С. 323.
- ²³ Беляев Осип. Кабинет Петра Великого. Отд-ние 1—3-е. СПб., 1800. С. 299 и сл.
- ²⁴ Думитрашко Н. В. Ю. Ф. Лисянский и русские кругосветные плавания // Ю. Ф. Лисянский. Путешествие вокруг света на корабле «Нева» в 1803—1806 гг. М., 1947. С. 22.
- ²⁵ Лисянский Ю. Ф. Путешествие вокруг света на корабле «Нева» в 1803—1806 годах. М., 1947. С. 117.

- ²⁶ Лисянский Ю. Ф. Путешествие вокруг света в 1803,4,5 и 1806 годах на корабле «Нева». Ч. 2. СПб., 1812. С. 22—26.
- ²⁷ Болховитинов Н. Н. Становление русско-американских отношений 1775—1815. М., 1966. С. 311—312.
- ²⁸ Тихменев П. А. Историческое обозрение образования Российско-Американской компании и действий ее до настоящего времени. Ч. 1. СПб., 1861. С. 89.
- ²⁹ Хлебников К. Т. Жизнеописание Александра Андреевича Хлебникова, Главного Правителя Российских Колоний в Америке. СПб., 1835. С. 68, 70.
- ³⁰ Там же. С. 108.
- ³¹ Лихтенберг Ю. М. Гавайские коллекции в собраниях Музея антропологии и этнографии // Сб. МАЭ. Т. XIX. М.; Л., 1960. С. 182, 188, 199.
- ³² Липшиц Б. А. О коллекциях Музея антропологии и этнографии, собранных русскими путешественниками и исследователями на Аляске и в Калифорнии // Сб. МАЭ. Т. XVIII. М.; Л., 1955. С. 358 сл.
- ³³ Русская Америка в Записках Кирила Хлебникова. Ново-Архангельск / Сост., предисловие, комментарий и указатели С. Г. Федоровой. М., 1985. С. 51, 52.
- ³⁴ Там же. С. 284.
- ³⁵ Howay F. W. A List of Trading Vessels in the Maritime Fur Trade, 1785—1825 / Ed. by R. A. Pierce, Kingston, Ontario, 1973. (Materials for the Study of Alaskan History. № 2). P. 188.
- ³⁶ Howay F. W. Captain Henry Barber of Barber's Point // Forty-Seventh Annual Report of the Hawaiian Historical Society. For the Year. 1938. Honolulu. 1939.
- ³⁷ Там же. С. 46—47.
- ³⁸ Русская Америка..., С. 52.
- ³⁹ Хлебников К. Т. Указ. раб. С. 117—118.
- ⁴⁰ Тихменев П. А. Указ. раб. С. 229.
- ⁴¹ Howay F. W. Op. cit. P. 47—48.
- ⁴² Крузенштерн И. Путешествие вокруг света в 1803,4,5 и 1806 годах на кораблях Надежда и Нева. Часть I. СПб., 1809. С. 255—256. ●
- ⁴³ Там же. Часть 3. СПб., 1812. С. 389.
- ⁴⁴ Государственный архив Пермской области. Фонд 445. Опись № 1. Дело 144.
- ⁴⁵ Центральный государственный исторический архив СССР в Ленинграде. Фонд 796. Опись № 90. Дело 273. Л. 613.
- ⁴⁶ Там же. Оборот 70-го листа.
- ⁴⁷ Howay F. W. A List of trading Vessels...



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

© 1991 г., СЭ, № 4

В. Н. Басилов

«СКИФСКАЯ АРФА»: ДРЕВНЕЙШИЙ СМЫЧКОВЫЙ ИНСТРУМЕНТ?

Любой древний музыкальный инструмент, найденный археологами, привлекает к себе внимание, потому что помогает лучше понять историю музыкальной культуры человечества. Но так называемая «скифская арфа» из Пазырыка занимает особое место среди музыкальных инструментов минувших времен. Она все еще остается загадкой и нуждается в истолковании.

«Скифская арфа» была найдена в 1947 г. при раскопках второго Пазырыцкого кургана на Алтае. Она лежала в могиле скифского вождя, погребенного в V в. до н. э., среди разнообразных предметов, которыми соплеменники снабдили его для загробной жизни. Прежде чем сложилось ясное мнение об устройстве этого инструмента, прошло некоторое время. Вначале С. И. Руденко, руководитель раскопок, сообщил об остатках двух струнных инструментов. Их резонансные корпуса, писал он, «по типу совершенно одинаковы и выдолблены из куска цельного дерева... В месте перехода корпуса в шейку оба инструмента обломаны»¹. Затем оказалось, что найдены две части корпуса одного и того же инструмента. Не сразу было определено количество струн. Вначале С. И. Руденко допускал, что струн могло быть шесть: «У одного экземпляра описываемых инструментов на струнодержателе уцелели обрывки сухожильных струн. Если считать, что каждая струна одним концом крепилась к струнодержателю, а другим — на головке, к вращающемуся колку или другому подобному ему приспособлению, то данный инструмент должен был иметь до шести струн»². Важно подчеркнуть, что цифра шесть была здесь названа не потому, что на струнодержателе имелись ясные следы крепления такого числа струн; нет, С. И. Руденко исходил только из длины струнодержателя. Действительно, к нему можно было бы прикрепить шесть, а может быть, и больше струн. Однако впоследствии о шести струнах больше не упоминалось. Окончательная реконструкция инструмента, фотографию которой С. И. Руденко поместил в своей книге, исходит из наличия двух струн³. В реконструированном виде инструмент уже долгие годы доступен обозрению публики в одном из залов Государственного Эрмитажа, где размещены поражающие воображение вещи скифской эпохи из курганных погребений Пазырыка и Башадара. Инструмент назван «скифской арфой».

Эта «арфа» состоит из двух основных деталей (рис. 1) — продолговатого кузова (корпуса) с округлыми краями и струнодержателя. Вырезанный из цельного куска дерева, кузов внутри полый; близко к середине он сужен, благодаря чему напоминает цифру восемь. Дно кузова заметно выгнуто, как



Рис. 1. «Скифская арфа». Общий вид

у лады. С обоих концов кузов покрыт кожаной мембраной, прикреплявшейся к стенкам деревянными гвоздиками. Средняя его часть закрывалась твердой декой — тонкой деревянной дощечкой с узорным (видимо, крестообразным) отверстием. Часть дощечки сохранилась; о ее размерах можно судить и по неглубокому пазу, вырезанному для деки во внутренней части стенок кузова. Возможно, положенная в паз дека была приклеена к бортикам кузова. На кожаной мембране стоит на двух «ногах» струнодержатель, к концу которого прикреплены две струны. Он сделан из единого куска дерева (специально выбранной части ствола с веткой); «ноги» вырезаны из куска ствола, а начальная часть ветки стала палкой струнодержателя. В каждой «ноге» прорезано по дырке. Ближняя к краю «нога» привязана кожаным ремешком к выступу на торцевой части кузова и стоит на его стенке. Очевидно, и дырка в другой «ноге» также служила для крепления струнодержателя к корпусу. Эта дальняя от торцевой стенки корпуса «нога», чтобы не продавить кожу мембраны, стояла на двух палочках, положенных под мембраной. В верхней части стенок кузова имеются аккуратно сделанные пазы, в которые вставлялись края палочек; сохранились и сами палочки. На реконструкции струны идут от струнодержателя к выступу на другой торцевой части кузова, где они пропущены через отверстие и привязаны. К этому же выступу привязана кожаным ремешком короткая изогнутая палочка из рога, которую принято считать плектром.

Безупречна ли реконструкция? Таким вопросом задавался далеко не каждый; многие специалисты полностью полагались на незыблемый авторитет С. И. Руденко. Р. Л. Садоков, например, принял реконструкцию пазырыкского инструмента, упоминая о нем как о ладьевидной арфе⁴. М. И. Артамонов также не сомневался в том, что в алтайских курганах найден скифский «музыкальный инструмент типа арфы»⁵. Однако американский музыковед Б. Ловегрен оспорил одобренную С. И. Руденко реконструкцию. Ознакомившись с инструментом во время посещения Эрмитажа, он объяснил его устройство по-своему. Как и С. И. Руденко, он считал инструмент арфой, но с шестью струнами, а также со своего рода грифом, укрепленным, по его мнению, поверх кожаной деки в той части инструмента, где нет струнодержателя⁶. Я также убежден, что реконструкция скифского инструмента нуждается в пересмотре. При этом я понимаю его устройство и назначение иначе, чем Б. Ловегрен. Мое мнение основано на размышлениях над особенностями конструкции инструмента, к которым я и намерен привлечь внимание читателя. Для удобства

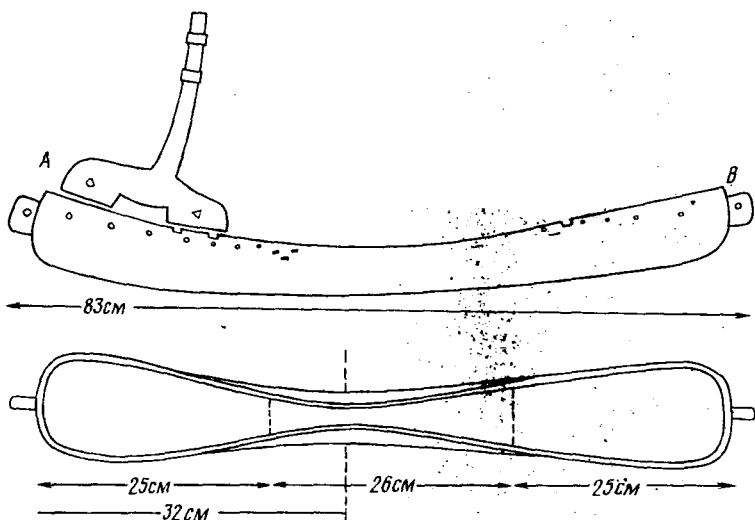


Рис. 2. Схематический рисунок пазырыкского инструмента: А — кузов и струнодержатель (вид сбоку); В — кузов (вид сверху). Пунктирные линии внутри кузова показывают границы деревянной деки, вне кузова — самую узкую часть инструмента

описания я предлагаю ту часть инструмента, где сохранился струнодержатель, обозначить буквой А; соответственно другая часть, где струнодержателя нет, обозначится буквой В. Сочетание этих букв будет указывать, о какой стороне инструмента идет речь: когда мы видим струнодержатель в левой части инструмента, к нам обращена сторона АВ; когда струнодержатель находится справа, перед нами сторона ВА (рис. 2).

Недостаток принятой С. И. Руденко реконструкции состоит в невысказанном убеждении, что археологи нашли инструмент таким, каким он был. Реконструкция поэтому не предусматривает отсутствия тех или иных деталей. Между тем осмотр инструмента не оставляет сомнения в том, что он серьезно пострадал, побывав в руках гробкопателей. Грабители по-хозяйски сняли с него все украшения.

Конечно же, инструмент был богато украшен. Ведь он сопровождал на «тот свет» знатное лицо — вождя, «царя» и должен был сверкать золотом. Рассматривая остатки деревянных гвоздиков, державших натянутой кожу мембраны, нетрудно понять, что шляпки гвоздей были не отломаны, а срезаны острым ножом: поверхность нескольких ножек гвоздей, сохранившихся в дырочках корпуса, ровная, в один уровень с поверхностью кузова. Зачем их срезали? Вероятно, шляпки были украшены золотом. Иначе трудно объяснить интерес к ним человека, забравшегося в могилу с целью обогатиться. Вместе с гвоздями срезана и полоса кожи с краев мембраны, загнутой на стенки корпуса. Где она первоначально кончалась, ясно видно на обеих сторонах инструмента, ниже уровня гвоздиков. Грабитель сначала полоснул ножом вдоль края кузова по прилегающей к боковой стенке коже мембраны, чуть выше гвоздей (в одном месте особенно отчетливо видно, что кожа срезана небрежно, в спешке), а затем, отгибая от корпуса отрезанную полосу кожи, срезал одну за другой шляпки. При этом он вел нож под кожей, видимо, не желая повредить шляпки. Сейчас края мембраны не доходят до уровня гвоздей.

В части А у краев боковых стенок корпуса, близко к его середине (или сужению), сделаны сквозные отверстия, в которых нет остатков деревянных гвоздей. В отличие от круглых отверстий для гвоздей эти дырочки имеют прямоугольную форму. На стороне АВ их три, на стороне ВА — пять. Их расположение нарушает линию дырочек для гвоздей, значит, если они и исполь-

зовались для крепления мембраны, это не было их единственным назначением. Видимо, эти отверстия предназначались для закрепления какой-то декоративной металлической (золотой) детали, скорее всего, крупной бляхи, несимметричной, укрепленной, как скоба, поверх мембраны поперек корпуса. На стороне *AB* три и на стороне *BA* два отверстия сделаны в том месте, где находился конец деревянной деки. Здесь же грабителем был неаккуратно отсечен обращенный к середине инструмента край мембраны, заходивший поверх деревянной деки. Очевидно, металлическая деталь прижимала край мембраны к деке и даже каким-то образом защемляла его, что вынудило грабителя, снимая золотую бляху, отрезать кусок кожи. У нас есть основания думать, что бляха захватывала и «ногу» струнодержателя, обращенную к середине инструмента. Во-первых, на стороне *BA* три прямоугольных отверстия находятся на одном уровне с подошвой внутренней «ноги» струнодержателя. Во-вторых, в отличие от внешней «ноги», привязанной шнурком к выступу, во внутренней «ноге» прорезано не округлое, а треугольное отверстие. Следовательно, это отверстие было рассчитано не на шнурок, а на какой-то предмет треугольного сечения. Возможно, в треугольном отверстии держалась часть золотой бляхи. Не исключено, что она была частью конструкции крепления «ноги»; к ней мог привязываться ремешок, притягивающий внутреннюю «ногу» к кузову. Как бы то ни было, размышляя над назначением бляхи, следует иметь в виду, что и вторая «нога» струнодержателя должна была быть прижата к подпирающей ее палочке, иначе передача вибрации мембране оказалась бы невозможной.

Металлическая бляха украшала и другую часть (*B*) пазырыкского инструмента. Здесь в кузове нет специальных отверстий для ее крепления, зато есть зубчатые полосы (две на стороне *AB* и три, а то и пять, на стороне *BA*), образованные острыми зубчатыми выступами металлической детали, которую с силой прижали к стенкам корпуса. Она держалась поверх кожи мембраны, о чем свидетельствуют следы зубчиков, оставленные и на краю мембраны (сторона *AB*). Возможно, здесь было две декоративные бляхи. Одна из них, судя по расположению зубчатых полосок, шла поверх деревянной деки, прижимая к ней и натягивая внутренний край мембраны, позднее оборванной грабителем, другая соединялась с «ногой» отсутствующей ныне детали, о которой речь будет ниже.

Наконец, был украшен и струнодержатель. Не в обычаях скифов было оставлять торчащий конец палки пустым. Здесь само собой напрашивалось какое-то навершие. Надрезы на конце струнодержателя говорят о том, что в этом месте закреплялся ныне отсутствующий предмет. Пора упомянуть, что фрагменты подобного музыкального инструмента были найдены и в другой разграбленной скифской могиле — при раскопках на Алтае Башадарских курганов, датируемых VI в. до н. э. Среди остатков инструмента есть и поврежденный (без одной «ноги») струнодержатель такого же устройства. В верхнем конце палки струнодержателя есть углубление, видимо, сделанное для металлического штыря, вдавленного в дерево. Значит, здесь было навершие. Кроме того, сама палка башадарского струнодержателя несет на себе отчетливые следы обматывавшей ее спиралью узкой ленты (видимо, золотой фольги; такой способ украшения не был редкостью в скифо-сакское время; тонкая золотая лента, наложенная спиралью, украшает хвосты коней и плетъ из Башадарских курганов, а также рукоять плети «Золотого человека» из кургана Иссык под Алма-Атой) ¹. На струнодержателе пазырыкского инструмента, вероятно, также было спиралеобразное украшение, однако сегодня его следы трудно различить. Интересно, что в башадарском струнодержателе отсутствует «нога» с треугольной дыркой. Видимо, это не случайно. Можно предположить, что ее отломали, затруднившись сразу вынуть из отверстия деталь золотого украшения.

Итак, пробравшись в могильную камеру, грабители не оставили без внимания и музыкальный инструмент. Орудуя ножом, они содрали с него все,

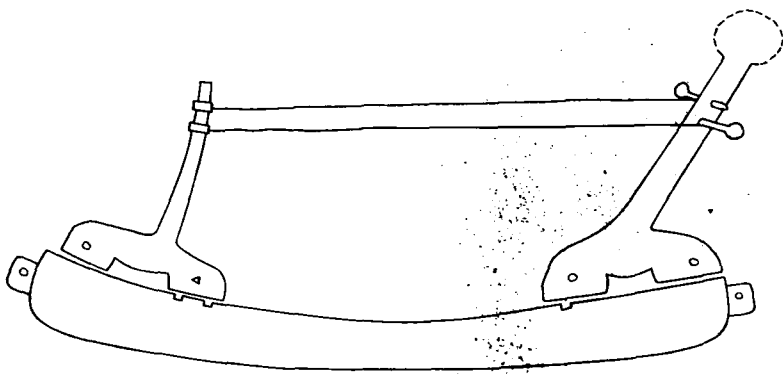


Рис. 3. Схематический рисунок реконструкции пазырыкского инструмента. Ряд деталей (кожаная дека, шнурок, удерживающий струнодержатель, и т. д.) не обозначен

что было сделано из благородного металла. Вместе с украшениями от инструмента была отторгнута и деталь, имеющая важное конструктивное значение. Назовем ее условно «грифом». О том, что такая деталь до ограбления могилы была на инструменте, свидетельствуют следы на коже мембраны в части В. Задолго до погребения, когда безвестный мастер изготовил инструмент, он окрасил красной краской мембрану и корпус. На корпусе краска не сохранилась, ее остатки различимы лишь в нескольких местах, особенно в части В. Но кожа мембраны до сих пор сохраняет красный цвет.

Окрашивался готовый инструмент, струнодержатель уже стоял на своем месте. Поэтому краска не коснулась мест, закрытых подошвами «ног» струнодержателя. Там, где «ноги» прилегают к коже, остались два темных (неокрашенных) пятна той же формы, что и подошвы «ног». Такие же два продолговатых пятна видны и на второй мембране (часть В). Значит, здесь была другая деталь, которая крепилась так же, как и сохранившийся струнодержатель. Под «ногой», обращенной к середине инструмента, крепилась поперечная палочка, не позволяющая «ноге» продавить кожу; пазы для палочки прорезаны в краях стенок корпуса. Как и струнодержатель, «гриф» был прочно привязан шнурком к выступу на торцевой части кузова. В том месте, где ремешок прилегал к коже мембраны, загнутой за край кузова и надетой на выступ, кожа осталась неокрашенной — так же, как и под шнурком струнодержателя.

Как и в Башадарском кургане, «гриф» не найден археологами: грабители унесли его с собой. Однако можно предполагать, что «гриф», хотя и укрепленный на кузове таким же способом, как и струнодержатель, был иным по форме. Скорее всего, он был весь богато украшен, и не было смысла его обдирать. На нем и крепились концы струн, идущих от струнодержателя. На реконструкции хорошо видно, что сохранившиеся струны (очевидно, обрезанные у места их крепления) заходят за край корпуса, т. е. имеют значительную длину. Следовательно, «гриф», возвышаясь над кожаной мембраной, шел от нее под косым углом, отклоняясь вовне, выступая за край корпуса, чтобы увеличить длину струн (рис. 3). Вероятно, на его конце красовалось искусно выполненное местными ювелирами массивное золотое навершие — скорее всего, фигура чтимого животного или популярного персонажа скифской мифологии. Как крепились к «грифу» струны, неизвестно. Колки возможны, но скифы могли обойтись и без них.

Осмотр скифского инструмента заставляет признать, что он был не таким, каким показывает его хранящаяся в Эрмитаже реконструкция. Как же на нем играли? К ответу можно прийти только путем логических рассуждений.

Конструкция скифского инструмента необычна, хотя она имеет некоторое внешнее сходство с арфой. Арфы с кожаными резонаторами были известны

уже в Древнем Египте и Месопотамии. Похожая на пазырыкский инструмент, примитивная арфа дожила почти до наших дней в Афганистане. В Музее антропологии и этнографии (Ленинград) хранится афганская арфа (№ 6488—46), у которой резонатор такого же типа (деревянный полый кузов с кожаной мембраной), однако четыре струны натянуты на изогнутой наподобие лука палке, которая дважды проходит через мембрану; конструкция здесь иная⁸. В Восточной Африке еще сегодня в употреблении арфы с одним струнодержателем, вертикально возвышающимся над кожаной декой, к которой он крепко прижат идущими через него струнами, привязанными к корпусу по обеим сторонам от него. Таким образом, здесь более надежное крепление струн, чем у скифского инструмента. Последний похож на арфу, но это не арфа. У него нет характерного для арфы жесткого соединения частей, между которыми натянуты струны, да и струны только две. В этом отношении принята С. И. Руденко реконструкция точна. На палке струнодержателя имеются ясно различимые следы только от двух сохранившихся кожаных патрубков, к которым прикреплены струны. Признаков, позволяющих предположить большее число струн, нет.

Вряд ли вообще пазырыкский инструмент — щипковый. И арфы, и разных форм лютни были известны в античной ойкумене задолго до появления скифов на исторической арене. Мир и тогда был «тесен». В пазырыкских погребениях найдены китайский шелк, переднеазиатский ковер; скифы (саки) торговали с соседями, совершали дальние военные походы. Было бы наивным думать, что скифы не знали ни арфы, ни лютни. И если бы привлечший наше внимание инструмент являлся разновидностью арфы или лютни, правомерно ожидать, что скифы воспользовались бы уже сложившимися, оправдавшими себя конструкциями, пытаясь извлечь лучший звук из резонирующей кожаной мембраны. Однако перед нами довольно несовершенный инструмент, который вряд ли мог обеспечить долгое неизменное натяжение струн и, видимо, нуждался в частой настройке. Если принимать его за щипковый, трудно объяснить, с какой целью струны так далеко отстоят от корпуса (общая высота струнодержателя — 25 см); они вполне могли бы быть ближе. Почему же создатели скифского инструмента уклонились от устоявшихся и привычных для их времени конструктивных решений? Вероятно, потому, что они изобрели такой инструмент, какого до сих пор еще не было. И опыт устройства щипковых инструментов казался скифским музыкантам ненужным для их задач. Они создали совершенно новый инструмент для того, чтобы играть на нем по-новому, не так, как прежде. Осмелюсь предположить, что в вечной мерзлоте алтайских курганов сохранились остатки архаического смычкового инструмента. Не найден смычок? Это возражение легко отклонить: искусно украшенный золотом смычок грабители могли взять с собой, как и «гриф».

Какие особенности скифского инструмента позволяют думать, что на нем играли смычком? Прежде всего положение струн. Почему они не натянуты близко к мембране? Потому что они идут одна над другой, повторяя расположение струн на арфе. Одна из них, нижняя, скорее всего, была несколько выдвинута вбок, чтобы струны не находились строго в одной плоскости с продольной осью инструмента. Это позволяли сделать и колки, вставленные в гриф с разных сторон, и кожаные патрубки; возможны и другие конструктивные решения. Тем не менее, струны шли почти одна над другой, и смычок должен был двигаться по возможности ближе к продольной оси кузова. Его стенки могли затруднять движения смычка. Чтобы этого избежать, струны следовало натягивать достаточно высоко над декой; скифские мастера так и поступали. С этой же целью был выгнут и корпус инструмента. Благодаря этому изгибу увеличивается расстояние между корпусом (особенно в его узкой части, где музыкант водил смычком) и струнами. Для удобства игры и сам корпус сужен почти посередине. Боковые стенки его везде слегка наклонены внутрь. Но в узком месте кузова этот наклон наибольший. Здесь в своей верхней части

корпус имеет ширину 4,5 см (включая стенки, толщина которых у краев составляет 0,4—0,5 см). В самом узком месте нет дырочек или иных следов от накладных украшений. Это естественно: украшения мешали бы смычку. Но интереснее всего вот что. В самой узкой части корпуса с обеих его сторон на плоскости площадью примерно 5×3 см дерево выглядит светлее, чем на соседних участках; характер поверхности позволяет предположить потертость. На стороне АБ и без лупы ясно видны царапины, идущие поперечно водокнам дерева, т. е. сделанные каким-то предметом, двигавшимся так, как должен был бы двигаться смычок.

Приняв гипотезу, что инструмент был смычковым, мы получаем объяснение еще одной особенности в конструкции кузова: сужение идет не строго посередине, а ближе к струнодержателю. Часть корпуса (В), где был укреплен «гриф», длиннее на 12 см. Зачем? А чтобы в этой части увеличить длину струн. Именно эта часть важна для игры. Здесь музыкант касается струн, изменяя звук и создавая мелодию. Длинные струны расширяют диапазон звуков и обогащают возможности инструмента. Достичь удлинения струн можно было удлинением соответствующей части инструмента, что скифы и сделали, не ограничившись удлинением струн при помощи «грифа».

Предположение, что на скифском инструменте играли смычком, помогает также понять, почему основная конструктивная идея этого инструмента состояла в изыскании наилучшей возможности передать мембране вибрацию струн. Ведь смысл всей конструкции в том, чтобы прочно прижать к кожаной мембране обе детали, несущие на себе струны. Согласно этнографическим сведениям, традиционные смычковые инструменты у ряда народов звучали довольно слабо. Учитывая это, мы можем полагать, что создатели скифского инструмента были озабочены задачей обеспечить хороший резонанс кожаной мембраны.

Если скифский инструмент — смычковый, то какова же роль слегка изогнутой палочки из рога, которую на реконструкции мы видим привязанной шурупом к выступу на торцевой стенке (часть В)? В палочке видели плектр (медиатор). Ею, а не пальцами, скиф-музыкант будто бы извлекал звуки из струн. Предлагаю иное объяснение. Этой роговой палочкой музыкант прикасался к струнам, ограничивая длину вибрирующего и издающего звук отрезка струны.

Такое объяснение может показаться неожиданным, надуманным, ибо подобный способ игры на смычковых инструментах как будто неизвестен. Да, далеко не везде струны разного вида «скрипок» прижимают к грифу. У широкого круга народов устройство смычкового инструмента не позволяет делать это, и звук изменяют, прикасаясь к струне пальцем. Так принято играть, в частности, на индийских саринде и саранги, на казахском кобызе: к струне прижимают палец основанием ногтя⁹. Но разве кто-нибудь, водя смычком по струнам, держал в другой руке палочку? Этнография не знает народа, пользовавшегося таким способом игры на смычковом инструменте. И все же есть факты, которые, быть может, позволяют считать мое предположение правомерным. В Швеции народная традиция сохранила своеобразный способ игры на скрипке с применением палочек. Устройство скрипок этого вида, конечно, гораздо сложнее, чем у скифского инструмента. Здесь к скрипке присоединена клавиатура. Нажим на клавишу придвигает к струне палочку, прикосновение которой изменяет длину звучащей струны¹⁰. Самые ранние изображения такой скрипки датируются XIV в., но мы не вправе отгонять от себя мысль, что в этом уголке Европы могла удержаться и получить развитие одна из особенностей игры на смычковых инструментах, свойственная раннему этапу их истории. Клавиатура с палочками входит в устройство и другого европейского инструмента, популярного в средневековье, — органиструма. Здесь преобразованию подвергся и смычок, замененный колесом, которое вращается рукояткой.

Теперь, если согласиться с тем, что роговая палочка — не плектр, надо

представить себе, как скифский музыкант держал свой инструмент во время игры. Скорее всего, положение скифского инструмента было таким же, как и у многих смычковых инструментов, предшествовавших европейской скрипке: его располагали вертикально или наклонно, грифом вверх, днищем корпуса к музыканту, декой со струнами — от него. Так держат и сегодня свою традиционную скрипку музыканты многих народов. Так русские скоморохи держали гудок, так казахские баксы держат кобыз. Скифский скрипач мог сидеть на каком-либо возвышении или скрестив ноги. В любом случае он упирал в ноги нижнюю часть корпуса. Чтобы инструмент не выхлялся в руках, скифский музыкант должен был прислонить конец грифа к левой щеке. В таком положении инструмент удерживался палочкой, прижатой к струнам с левой стороны. Имеется в виду, что смычок держали правой рукой, у стороны ВА.

Со способом игры, однако, не все ясно. Симметричное сужение корпуса, потертости и царапины с обеих сторон узкой части заставляют думать, что музыкант водил смычком с обеих сторон инструмента. Как же он это делал? Если нижняя (ближняя к корпусу) струна слегка выдавалась вбок, ближе к стороне ВА, т. е. ближе к смычку, то исполнитель не мог при таком же положении струн играть и с другой стороны: смычок не задевал бы за нижнюю струну. Чтобы играть, держа смычок у другой стороны (АВ) инструмента, музыкант должен был изменить положение струн — выдвинуть нижнюю струну к стороне АВ. Колки позволяют сделать это быстро. Следовало лишь вставить каждый колок с другой стороны предназначенного для него сквозного отверстия. Для игры у стороны ВА колок нижней струны входил в отверстие грифа со стороны ВА; для игры у стороны АВ колок вставлялся в то же отверстие со стороны АВ. Соответственно менял свое положение и колок верхней струны. Играть с обеих сторон можно было правой рукой. При этом остается загадкой, зачем музыкант менял положение смычка. Мы можем предположить, что это делалось в ритуальных целях. Возможно, музыкант водил смычком у левой стороны и даже держал смычок левой рукой в случаях, когда песнопение, сопровождаемое звуками инструмента, было обращено к божествам или духам подземного царства. Ритуальное значение правой и левой стороны, соотношенное с делением вселенной на «верхний» и «нижний» миры, известно традициям многих народов мира. Скифы не были исключением.

Трудно сказать, как долго скифская праскрипка оставалась такой, какой она была в V в. до н. э. Инструмент подвергался усовершенствованиям, преобразованиям. Достаточно сравнить пазырыкский инструмент с остатками инструмента, найденного в Башадарском кургане, чтобы увидеть развитие. Башадарский инструмент проще и архаичнее. В нем нет дырочек для гвоздиков. Видимо, кожаная мембрана здесь натягивалась и крепилась шнурками (этот способ в разных культурах дожил до XIX—XX вв.; известны, в частности, и казахские кобызы, где мембрана налажена с помощью кожаных шнурков). В башадарском инструменте нет пазов для палочек, подпиравших струнодержатель и «гриф». Видимо, палочка клалась прямо на края стенок кузова, из-за чего кожа не была натянута гладко. В башадарском инструменте нет пазов для деревянной деки в суженной части кузова. Возможно, деревянной дощечки просто не было. Быть может, она уже была, но никому не приходило в голову вытачивать для нее особые пазы. Таким образом, пазырыкский инструмент в сравнении с башадарским показывает движение вперед в развитии музыкальной культуры скифов. За столетие устройство праскрипки принципиально не изменилось, но появились новшества, свидетельствовавшие о поисках наилучшей конструкции инструмента.

Однако через столетия настало время и для перемен принципиального характера. Быть может, скифский инструмент и был удобен в обращении, но рано или поздно кто-то должен был осознать: положение струн одна над другой — не самое лучшее. Инструмент не проиграет, если струны будут натянуты рядом, на одинаковом расстоянии от корпуса. (Этнографические материалы

позволяют думать, что эта мысль, скорее всего, явилась во сне, высказанная покровительствующим музыке или самому музыканту божеством). При новом положении струн смычок получал полную свободу, корпус ему не мешал, и струнодержатель можно было укоротить. Затем нетрудно было заключить, что целесообразнее крепить струны не за укороченный струнодержатель, а за выступ на торцевой части кузова. Струнодержатель превращался в подставку для струн — «кобылку». После этого, вероятно, было упрощено устройство «грифа». Опыт показал, что одной резонирующей мембраны достаточно, а раз так, то и «гриф» можно крепить иначе, обеспечив более прочное соединение его с кузовом. Наилучшее техническое решение — сделать «гриф» продолжением кузова. Отныне весь инструмент вырезается из цельного куска дерева. Верхняя кожаная мембрана за ненадобностью исчезает, музыканты отказываются и от деревянной деки. Это вынуждает их изыскивать различные способы для укрепления края мембраны, нависающего над кузовом. Кое-где его вообще не закрепляют, как в киргизском кыл-кияке. В индийской саринде, сохраняющей восьмеркообразную форму кузова, внутренний край мембраны приклеивают или прижимают гвоздиками к узким стенкам корпуса, соединенным в его средней части в единое целое; есть и другие способы. На территории Казахстана для натяжения мембраны стали использовать палочку. При слабом давлении струн на подставку подпирающая ее палочка оказалась ненужной в прежнем месте. Ее поместили в узкой части корпуса и перекинули через нее внутренний край кожаной мембраны, оттянутой ремешком, который прочно прикрепили к кузову через отверстие, сделанное в днище его верхней половины, завязав его с внешней стороны узелком. Такой способ натяжки и крепления внутреннего края мембраны типичен для казахского кобыза. Да и в целом инструмент, получившийся в результате преобразований скифской пракрипки, очевидно, выглядел почти как казахский кобыз. Он стал кобызом, когда произошли небольшие изменения в очертаниях корпуса, который с новым положением струн мог быть и без узкой части. Теперь он, как показывает богатейшее разнообразие видов традиционной скрипки у разных народов мира, не имел прямой зависимости от назначения инструмента, от способа игры на нем и мог принимать разные формы¹¹. Предки казахов оставили почти неизменной нижнюю часть корпуса, а верхнюю расширили так, что она во многих случаях стала напоминать чашу, усиливающую звук струн.

Двуструнный казахский кобыз хорошо известен специалистам. Он неоднократно описан; обстоятельная сводка сведений о нем помещена в книге Б. Сарыбаева¹². Это наиболее архаичный из известных сегодня смычковых инструментов. Еще в начале XX в. кобыз делался из цельного куска дерева в виде огромного ковша; его кузов был открытым, лишь небольшая узкая обособленная его часть (внизу) обтягивалась верблюжьей кожей. Главная архаическая особенность кобыза, как и близких к нему киргизского кыл-кияка и ногайского кобуза (например, МАЭ 298-11), — это его гриф, который расположен под заметным углом к поверхности корпуса, ввиду чего к нему нельзя прижать струны. Это позволяет думать, что первоначальный смычковый инструмент не имел грифа в современном понимании этого слова: его гриф значительно отклонялся вверх от корпуса, и струны не шли близко к нему. Гриф современного типа, идущий в плоскости, почти параллельной плоскости деки, благодаря чему струны укреплены близко и их можно прижимать к грифу, вероятно, является сравнительно поздним нововведением, воспринятым под влиянием щипковых струнных инструментов.

Вероятно, усовершенствование скифского инструмента шло неодинаковыми путями у разных народов. Если у предков казахов кузов и гриф слились в единое целое, то предки каракалпаков нашли другой способ соединять гриф с кузовом. Кобыз у каракалпаков такой же, как и у казахов, но за одним исключением: гриф здесь — отдельная деталь. Когда надо играть, гриф вставляется в металлический патрубок, закрепленный на выступе «чаши» кобыза. Вполне

возможно, что эта особенность устройства каракалпакского кобыза восходит к скифскому инструменту.

Согласуется ли предложенное здесь истолкование пазырыкского инструмента с тем, что известно сегодня об истории смычковых инструментов? Сейчас принято думать, что смычковые инструменты, появившиеся в среде кочевников Евразии, получили распространение очень поздно. К. Захс, например, утверждал: «Очевидно, скрипичный смычок стал известен в цивилизованном мире между 800 и 900 гг. нашей эры»¹³. Такое мнение основано на дошедших до нас исторических свидетельствах. В частности, самое раннее указание на использование скрипки в Европе относится к IX в. (рисунок музыканта с арфой и скрипкой в Утрехтском псалтыре)¹⁴. Но смычковые инструменты начали изображаться тогда, когда они стали привычными для европейцев. Должно было пройти некоторое время, не менее одного-двух столетий, прежде чем игра смычком была усвоена музыкальными традициями Европы. Иначе говоря, в «цивилизованном мире» смычковые инструменты появились гораздо раньше, чем их изображения. Проникшие из степей в страны с оседлой культурой, они уже не были похожи на пазырыкский инструмент. У них уже исчез струнодержатель, по своей форме они были близки к кобызу. Но процесс преобразований пазырыкской праскрипки также должен был занять не одно столетие. Следовательно, моя реконструкция не требует пересмотра принятой специалистами датировки, относящейся к стремительному распространению смычковых инструментов по Евразийскому континенту и Африке.

В любом случае в пазырыкском инструменте и казахско-каракалпакском кобызе обнаруживаются некоторые общие черты, которые указывают на устойчивую преемственность местных музыкальных традиций, на генетическую связь кобыза со скифским инструментом. Так, обтянутая кожаной мембраной продолговатая часть кузова кобыза почти в точности повторяет своим устройством соответствующую часть корпуса скифской праскрипки. В кобызе сохранена даже такая специфическая деталь, как палочка, помещенная под мембраной, хотя ее назначение стало иным, чем в пазырыкском инструменте. Таким образом, даже при несогласии с моим истолкованием пазырыкского инструмента нельзя не признать, что некоторые конструктивные особенности казахско-каракалпакского кобыза (как и индийской саринды) восходят к нему.

Кобыз, получивший свои современные формы в ходе осмысления многовекового народного опыта, воспринял и тюрко-монгольские традиции, связанные с миром музыки. Струны скифского инструмента из сухожилий (из кишок?), струны кобыза из конских волос. Эта смена материала для струн внушена, как я убежден, не техническими поисками, а культурным стереотипом. У саяно-алтайских народов, якутов и ряда других народов Сибири шаманский бубен отождествлялся с тем животным, шкурой которого был обтянут¹⁵. Эти верования дошли до нашего времени из глубокой древности. В Месопотамии в I тыс. до н. э. также были известны ритуалы, близкие к алтайскому обряду «оживления бубна»: считавшееся священным «животное умерщвлялось для того, чтобы оно передало свое могущество и священную силу будущему тимпану»¹⁶. Представления о бубне-животном (олене, лосе, коне), на котором шаман будто бы переносился в отдаленные страны, в иные миры, в тюрко-монгольской среде оказались связанными со смычковым инструментом, имевшим ритуальное значение. Монгольские легенды рассказывают, что смычковый инструмент морин-хур был сделан мифическим героем в память о его чудесном коне из шкуры и волос этого коня; вот почему и гриф морин-хура увенчан изображением конской головы¹⁷. Итак, материал, из которого изготавливаются музыкальные инструменты, не случаен. Он несет в себе совершенно прозрачную символику. В нем проявляют себя образы народных воззрений. Вот почему струны кобыза из конского волоса правомерно объяснять как след еще недавно живого в народной памяти представления о шаманском коне-кобызе. Распространенные легенды о знаменитых казахских шаманах, будто бы застав-

лявших свой кобыз успешно состязаться в быстроте бега с лучшими конями¹⁸, не противоречат такому заключению. Вероятно, когда-то гриф кобыза также был увенчан изображением конской головы. Проникший в степи ислам уничтожил этот обычай, но воспоминания о нем сохранились в других культурах, у соседей на западных рубежах тюркоязычного мира. В нью-йоркском музее искусства Метрополитен экспонируется болгарская или югославская традиционная скрипка-гусла XIX в., гриф которой завершается фигуркой лошади (89.4.340). Известен и русский гудок с конской головой на конце грифа¹⁹. Подчеркну, что восточноевропейские народы переняли смычковые инструменты, скорее всего, непосредственно от самих кочевников. Высказывалось мнение, что кобыз воспроизводит образ лебедя²⁰. Оно основано лишь на замечании П. И. Палласа, указавшего, что внешне кобыз похож на лебедя²¹; этого недостаточно, чтобы признать такое истолкование убедительным.

Какое животное символизировала или изображала собой скифская праскрипка? Прямых известий об этом, естественно, нет. Однако некоторые намеки на этот образ угадываются в народных традициях. Продолговатая нижняя часть кобыза обтягивается шкурой верблюда. По казахским и каракалпакским легендам, создатель первого кобыза, первый шаман и певец Коркут (Хорхут) сделал мембрану кобыза из шкуры своего верблюда²². Заманчиво предположить, что тюрко-монгольский образ коня, связанный с ритуальным музыкальным инструментом, наложился на более древний образ верблюда, характерный для скифских (сакских) воззрений. Некоторые свидетельства почтения верблюда в сакскую эпоху дает археологический материал²³. Интересны этнографические наблюдения Л. П. Потапова. Он заметил, что шаманский бубен, связываемый у алтайцев и хакасов с конем или диким парнокопытным животным (марал, лось), иногда иносказательно назывался верблюдом²⁴. Вполне возможно, что в обрядовой терминологии удержалось воспоминание о более древнем образе. Надо думать, сама идея шаманского верхового животного сложилась еще в скифо-сакскую эпоху и первоначально (по крайней мере, на территории Казахстана) этим животным был считавшийся священным верблюд. Народам Средней Азии известно убеждение, что верблюд особенно выделяется среди животного мира как чистое, благородное и почитаемое животное²⁵. В Средней Азии рассказываются легенды о святых, просивших похоронить их там, где остановится верблюд с навьюченным на него телом святого; не случайно в легенде упоминается именно верблюд.

Говоря о ритуальном значении кобыза, на котором у казахов в XIX в. играли преимущественно шаманы, мы вправе допустить, что и эту функцию кобыз унаследовал от скифской праскрипки. С. И. Руденко допускал, что на пазырыкском инструменте играла наложница царя, погребенная под тем же курганом. Он, в частности, писал: «Наложницы, похороненные во втором Пазырыкском и во втором Башадарском курганах, были, по-видимому, музыкантшами, и с ними был положен их музыкальный инструмент типа ассирийской арфы»²⁶. Но имеет право на жизнь и другое мнение: архаический смычковый инструмент брал в руки сам царь, и его игра имела ритуальное значение. Впервые такую мысль высказал археолог С. С. Сорокин. Справедливо считая, что татуировка на теле у одного из погребенных в Пазырыке людей несла в себе религиозно-мифологический смысл, С. С. Сорокин утверждал: «Нанесенные наколами на груди, спине, обеих руках и голени правой ноги фигуры мифических существ фиксируют прямую личную связь, полную слитность этого человека с целым миром духов, его избранничество. Образы этих духов, по представлениям того времени присутствовавших в какие-то моменты, скорее всего на определенной стадии колдовства, демонстрировались открыто. Не исключено, что это была стадия колдовского (шаманского) экстаза...»²⁷. С. С. Сорокин спрашивал: «Не был ли во втором Пазырыкском кургане похоронен шаман?»

Такой вопрос вполне правомочен. Скифские (сакские) вожди и цари,

вероятно, входили в число высшего жречества. Думать так позволяет парадное одеяние (прежде всего, насыщенный сложной символикой головной убор) «Золотого человека» из кургана Иссык²⁸. Ритуальные функции сохранялись у высшей знати и в среде поздних кочевников, пришедших на смену скифам. Эта традиция, отмеченная письменными источниками у тюрков и монголов, несомненно, сложилась задолго до их появления на исторической арене. Тюркские государи, например, занимались прорицанием²⁹, обладали «дождевым камнем»³⁰ и исполняли основные обряды общегосударственного значения, не желая, видимо, упускать из своих рук такую важную сферу жизни, как религиозный культ³¹. Очевидно, некоторые обряды, исполнявшиеся государами или вождями, были шаманскими (т. е. могли совершаться и шаманами). По сообщению персидского историка Джузджани (XIV в.), сам Чингисхан был прорицателем. Он «был сведущ в магии и обмане, и некоторые из дьяволов были его друзьями. Время от времени он впадал в транс, и в этом состоянии нечувствительности самые разные речения сходили с его языка..., и дьяволы, имевшие силу над ним, предсказывали его победы. Одежда, которую он надевал (каждый раз, впадая в транс.— В. Б.) и которая была на нем во время первого случая (транса.— В. Б.), была заложена в дорожный сундук, и он обыкновенно возил ее с собой». Обычно кто-то записывал слова Чингисхана, и, когда он приходил в чувство, он поступал в соответствии со своими предсказаниями, которые, по мнению Джузджани, в большей или меньшей степени оказывались правильными³². Интересно, что слова средневекового историка подтверждаются казахскими преданиями. В середине прошлого века казахи рассказывали, что на горе Хан-Чингис еще сохраняются остатки восьми балок от высокой башни, на вершину которой Чингисхан «восходил для обдумывания своих будущих завоеваний и там, закрывшись на семь или восемь дней, молился и совещался — неизвестно, с богом или сатаной, — идти или не идти на войну против какого-либо народа»³³.

На возможное ритуальное значение скифских праскрипок указывают и исторические аналогии. В древности само происхождение музыки и музыкальных инструментов связывалось с богами. Греческий Аполлон — покровитель певцов и музыкантов, а также и сам музыкант; он жестоко наказывает тех, кто отваживается состязаться с ним в игре. Первую лиру изготовил Гермес. В мифах об Орфее говорится о волшебном воздействии его музыки на богов. В Южной Индии струнный инструмент ви́на считается сакральным. Ви́на представляет собой почти всех богов и богинь и способна очистить грешника от грехов³⁴. Ритуальная роль музыкальных инструментов отчетливо прослеживается и на шумерском материале. В Уре археологами раскопаны гробницы жриц особой категории (энтум). Эти жрицы выполняли роль супруг бога Луны Нанны, покровителя города Ура, и замещали в обряде его жену, богиню Нингаль. Гробницы датируются XXV—XXIV вв. до н. э. В этот период Ур был столицей шумерского царства, и в роли жрицы-энтум обычно выступала жена царя или царская дочь. В связи с ролью жриц — супруг божества — большой интерес имеют украшения на арфах, найденных в погребении одной из них — Абараге: к резонаторам арф были приделаны золотые или серебряные головы быка с лазуритовой бородой (в образе быка представлялся бог Нанна) и коровы (в образе коровы представлялась богиня Нингаль)³⁵. Эти украшения свидетельствуют, что музыкальные инструменты были изготовлены специально для жрицы, т. е. являлись одним из атрибутов ее ритуальной роли.

На ритуальное значение скифской праскрипки, быть может, указывает ее окраска. Корпус и мембрана инструмента были, как говорилось, окрашены в красный цвет. Красный цвет имеет ту же символику, что и золото — он связан с солнцем, о поклонении которому у одной из групп саков (массагетов) сообщает Геродот: «Единственный бог, которого они почитают, это — солнце» (I, 216). Солнечное божество, возможно, изображено на щитке перстня «Зо-

лотового человека»³⁶. К пазырыкской праскрипке относились с почтением; об этом можно судить по следам ремонта. На дне корпуса в части А сохранились неглубокие пазы для деревянных заплаток, которые были приклеены здесь для того, чтобы предотвратить рассыхание кузова. Почему решили починить давший трещину инструмент? Не проще ли было сделать для царя новый корпус? Хорошему мастеру потребовалось бы на работу всего несколько дней. Но старый инструмент царя берегли, скорее всего, не ради экономии сил; его, вероятно, рассматривали как священный предмет, достойный бережного сохранения. Таким было отношение к своему ритуальному инструменту у казахских шаманов. Известен случай, когда кобыз, как и в средние века, хоронили вместе с его обладателем. Но обычно кобыз передавался из поколения в поколение³⁷; когда дерево инструмента трескалось или от него отламывался кусок, поврежденный участок тщательно скрепляли металлическими полосами. Такие кобызы хранятся в ряде музеев нашей страны.

Если преемственная связь кобыза с пазырыкским инструментом замечена правильно, если кобыз действительно представляет собой позднейшую форму скифской праскрипки, сложившуюся в результате ее конструктивного развития, то получает объяснение одна этнографическая загадка, которую до сих пор исследователи оставляли без внимания. Почему казахские шаманы призывают своих духов под музыку смычкового инструмента, а не под звуки бубна? Ведь для тюркоязычных народов Сибири (якуты, долганы; алтайцы, хакасы, тувинцы, барабинцы) главный шаманский инструмент в XVIII—XX вв. — бубен. Бубны были в руках тюркских священнослужителей, совершавших очистительный обряд над людьми из посольства Земарха (VI в.)³⁸. И позднее тюркские шаманы (хам), обособовавшиеся при ставке Мангухана (середина XIII в.) священнодействовали с помощью бубна³⁹. Бубен иной формы, берущий начало, не в сибирских традициях, а в иранском мире, остается главным шаманским обрядовым предметом у таджиков и узбеков. Таким образом, и из Сибири, и из оазисов Средней Азии к местным кочевникам должен был бы придти шаманский бубен. Но этого не произошло. У четырех крупных тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана (казахи, киргизы, туркмены, каракалпаки) ритуальным предметом шаманов являлся струнный инструмент.

Шаманы казахов и каракалпаков, как правило, аккомпанировали себе на смычковом инструменте — кобызе. У туркмен к концу XIX в. эта традиция оказалась размытой. Музыкальный инструмент здесь перестал быть ритуальным атрибутом самого шамана; чаще всего туркменскому шаману аккомпанировали другие люди. Кроме того, смычковый инструмент (гыджак, по своему устройству заметно отличающийся от кобыза) нередко замещался щипковым (дутар)⁴⁰, а у приамударьинских туркмен — бубном⁴¹. У северных киргизов некоторые шаманы употребляли при камлании щипковый инструмент (комуз)⁴². Есть лишь одно сообщение о шамане южных киргизов, игравшем при проведении обряда на смычковом инструменте⁴³. При выделении двух вариантов среднеазиатского шаманства эта особенность была учтена⁴⁴.

Почему же бубен, известный уже шаманству древних тюрков, не стал шаманским инструментом у поздних кочевников Средней Азии и Казахстана? Очевидно, этому воспрепятствовала древняя традиция здешнего кочевого населения. Подчинив и вобрав в себя большие группы ираноязычных скотоводов, тюркские народы усвоили многие черты их культуры, в том числе и обыкновение играть при сношениях с божествами и духами на смычковом инструменте. Этот обычай наиболее прочно сохранялся и дожил вплоть до наших дней у казахов и каракалпаков.

Примечания

¹ Руденко С. И. Второй Пазырыкский курган. Л., 1948. С. 45.

² Там же. С. 46.

³ Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. С. 324. Табл. XXXVI, 1.

- ⁴ Садаков Р. Л. Музыкальная культура древнего Хорезма. М., 1970. С. 38, 72.
- ⁵ Артамонов М. И. Сокровища саков. М., 1973. С. 59.
- ⁶ Lawergren B. The Harp of the Ancient Altai People // Second Conference of the ICTM Study Group on Music Archaeology. V. 1: General Studies (Publications issued by the Royal Swedish Academy of Music. No. 53:1) Stockholm, 1986; Lawergren B. The Ancient Harp from Pazyryk // Beiträge zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie. Berlin, 1987.
- ⁷ Акишев К. А. Курган Иссык. М., 1978. С. 22, 31, 37, 112.
- ⁸ См.: Jenknis J. Map and Music. Edinburgh: Royal Scottish Museum, 1983. P. 16.
- ⁹ См.: например: Жубанов А. Струны столетий. Алма-Ата, 1958. С. 6; Chaitanya Deva B. Musical Instruments of India. Their History and Development. Calcutta, 1978. P. 168.
- ¹⁰ Ahlbäck G. Nyckelharpfolket. LTs förlag. Stockholm, 1980; см. также Schlenz M. The Shrine to Music Museum. Santa Barbara, 1988. P. 22, 53.
- ¹¹ Хорошо известно разнообразие форм смычковых инструментов в раннесредневековой Европе. См., например: Galpin F. W. Old English Instruments of Music. Their History and Character. L., 1965. 55—73; Schlesinger K. The Precursors of the Violin Family. Records, Researches and Studies. L., 1910. P. 234—473; Munrow D. Instruments of the Middle Ages and Renaissance. L., 1976. P. 29, 30, 90; Remnant M. The Diversity of Medieval Fiddles. // Early Music. 1975. V. 3. Об экспериментах Ф. Савара с формой корпуса скрипки см.: Газарян С. В мире музыкальных инструментов. М., 1985. С. 138.
- ¹² Сарыбаев Б. Казахские музыкальные инструменты. Алма-Ата, 1978.
- ¹³ Sachs C. The History of Musical Instruments. N. Y., 1940. P. 216.
- ¹⁴ Die Music in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik. Bd 4. Im Bärenreiter. Kassel, 1955. S. 158.
- ¹⁵ Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. им Н. Н. Миклухо-Маклая. Т. 1. М.; Л., 1947; Basilov V. N. The Shaman Drum among the Peoples of Siberia. Evolution of Symbolism // Traces of the Central Asian Culture in the North / Ed. I. Lehtinen. (Memoires de la Société Finno-Ougrienne. 194. Helsinki, 1986).
- ¹⁶ Oppenheimer A. Древняя Месопотамия. М., 1990. С. 142.
- ¹⁷ Emsheimer E. Preliminary Remarks on Mongolian Music and Instruments // The Music of the Mongols. Pt 1. Eastern Mongolia. Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr Sven Hedin // The Sino-Swedish Expedition. Publication 21. V. VIII. Ethnography. 4. Stockholm, 1943. P. 35—37, 85.
- ¹⁸ См., например: Потанин Г. Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. Год XXV. 1916. Вып. II—III. СПб., 1917. С. 64; Муканов С. Школа жизни. Кн. 1. Детство. Алма-Ата, 1965. С. 120—121; Басилов В. Н. Некоторые материалы по казахскому шаманству // Полевые исследования Ин-та этнографии АН СССР. 1976. М., 1978. С. 163, 165.
- ¹⁹ См., например: Musical Instruments. A Publication of the Horniman Museum. L., 1958. P. 96. Pl. XV.
- ²⁰ Маргулан А. О носителях древней поэтической культуры казахского народа // Ауэзов М. О. Сборник статей к его 60-летию. Алма-Ата, 1959. С. 82.
- ²¹ Паллас П. С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. Ч. 2. СПб., 1809. С. 182.
- ²² Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Книга моего деда Коркута. М.; Л., 1962. С. 162—168.
- ²³ См.: Акишев А. К. Образ верблюда в легендах Центральной Азии // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 69—76; Оскин А. В. Исследования петроглифов в Центральных Кызылумах // Полевые исследования Ин-та этнографии АН СССР. 1974. М., 1975. С. 102—107.
- ²⁴ Потапов Л. П. Из этнической истории кумандинцев // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 322.
- ²⁵ См., например: Кармышева Б. Х. Этнографическое изучение народов Средней Азии и Казахстана в 1920-е годы (Полевые исследования Ф. А. Фиельструп) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. X. М., 1988. С. 46—48, 52; Баялиева Т. Д. Донсламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе. 1972. С. 30—31, 40—42, 124, 134, 137.
- ²⁶ Руденко С. И. Горноалтайские находки и скифы. М.; Л., 1952. С. 242—243, см. также с. 120.
- ²⁷ Сорокин С. С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978. С. 184.
- ²⁸ Акишев К. А. Курган Иссык. С. 16—19, 24—26, 47, 51.
- ²⁹ Кумеков Б. Е. Государство кимаков IX—XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972. С. 110.
- ³⁰ Извлечения из «Китаб ахбар ал-булдан» Ибн ал-Факиха // Материалы по истории туркмен и Туркмени. Т. 1. М.; Л., 1939. С. 153—155.
- ³¹ Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1967. С. 76; Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981. С. 136—137.
- ³² Boyle J. A. Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages // Folklore. V. 83, autumn 1972. P. 181.
- ³³ Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Алма-Ата, 1966. С. 189.
- ³⁴ Swami Prajnanananda. Historical Development of Indian Music. Calcutta, 1973. P. 461.
- ³⁵ Дьяконов И. М. Люди города Ура. М., 1990. С. 316.

³⁶ Акишев К. А. Курган Иссык. С. 36, 111.

³⁷ Кобыз баксы Сюименбая, например, принадлежал его отцу и деду; по мнению Сюименбая, инструменту было более двухсот лет. См.: *Алекторов А. Е.* Бакса. Из мира киргизских суеверий // *Изв. общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете.* Казань, 1900. Т. XVI. Вып. I. С. 31.

³⁸ Византийские историки / Пер. С. Дестуниса. СПб., 1860. С. 376. См. также: *Гумилев Л. Н.* Древние турки. С. 86.

³⁹ Путешествие в восточные страны Платона Карпини и Вильгельма Рубрука. М., 1957. С. 178.

⁴⁰ *Басилов В. Н.* Пережитки шаманства у туркмен-гекшенов // *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии.* М., 1986. С. 98.

⁴¹ *Демидов С. М.* Пережитки доисламских верований среди туркмен // *Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане.* Ашхабад, 1977. С. 132; Тачгулыев. Гочпорхан // *Коммунизм ёлы*, 28 апреля 1965 (на туркмен. яз.).

⁴² *Баялиева Т. Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. С. 131.

⁴³ *Гель.* Восточная медицина // *Правда Востока.* 26 августа 1927.

⁴⁴ *Басилов В. Н.* Два варианта среднеазиатского шаманизма // *Сов. этнография.* 1990. № 4.

Р. С. В дворце Топрак-кала на росписи II в. н. э. изображен, как предполагает Ю. А. Раппопорт, смычковый инструмент. Этот рисунок дает еще одно основание думать, что предшественники скрипки появились в античное время. См.: Топрак-кала. Дворец. М., 1984. С. 161—162.

© 1991 г., СЭ, № 4

СПИСОК ОСНОВНЫХ НАУЧНЫХ ТРУДОВ

доктора исторических наук

ЗОИ ПЕТРОВНЫ СОКОЛОВОЙ

(К 35-летию научной деятельности)

Книги и статьи

- Новые стоянки Чусовского Прикамья // Уч. зап. Молотов. гос. ун-та. Т. IX. Вып. 3. Харьков, 1953. 1 а. л. (в соавт. с Бадером О. Н.)
- Стоянка Боровое озеро IV // Сов. археология (далее — СА). 1953. Т. XVIII. 1 а. л. (в соавт. с Бадером О. Н.)
- К истории жилища обских угров // Сов. этнография (далее — СЭ). 1957. № 2. 1 а. л.
- Обско-угорские дощатые постройки // Кр. сообщ. Института этнографии. 1959. Вып. XXXI. 0,5 а. л.
- К вопросу о развитии обско-угорской землянки // Ежегодник Тюменского краеведческого музея. Вып. 1. Тюмень, 1959. 1 а. л.
- Стоянка Кама-Жулановка II // Уч. зап. Перм. гос. ун-та. Вып. 3. Харьков, 1959. 1 а. л.
- Современные селения и жилища ваховских хантов // Тр. Института этнографии (далее — ТИЭ). Нов. сер. Т. LVI. М., 1960. 1 а. л.
- О некоторых этнических процессах, протекающих у селькупов, хантов и эвенков Томской области // СЭ. 1961. № 3. 0,8 а. л.
- Certain Ethnic Process Among the Selkups, Khanty and Evenks of Tomsk Oblast // Sov. Anthropol. Archeol. V. 1. № 2. 1962.
- Заметки об эвенках бассейна Кети // ТИЭ. Нов. сер. Т. 78. М., 1962. 0,6 а. л.
- Из истории жилища обских угров // Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum. Budapest, 20—24 IX. 1960. Budapest, 1963. 1 а. л.
- Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // ТИЭ. Нов. сер. Т. 84. М., 1963. 4 а. л.
- Az obi-ugor Lakóházak Tűzhelyei // Műveltség és Hagyomány, VI. Debrecen, 1964. 1 а. л.
- Проблемы реконструкции быта малых народов Севера // СЭ. 1966. № 1. 1 а. л. (в соавт. с Васильевым В. И., Симченко Ю. Б.)
- Problems of the Rekonstruktion of Daily Life Among the Small Peoples of the Far North // Sov. Anthropol. Archeol. V. 5. № 2. 1966.
- Преобразования в хозяйстве, культуре и быте обских угров // СЭ. 1968. № 5. 1 а. л.
- Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970. 2,5 а. л.
- О происхождении обско-угорских имен и фамилий // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970. 0,5 а. л.
- Современные этнические процессы у обских угров // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970. 1 а. л.
- Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Сб. МАЭ, XXVII. Л., 1970. 2 а. л.
- Ханты // Вопр. истории (далее — ВИ). 1971. № 8. 0,5 а. л.

- Постановления партии и правительства о развитии хозяйства и культуры народов Крайнего Севера // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М., 1971. 2,5 а. л.
- Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 г. М., 1972. 0,5 а. л.
- Ханты рек Сыня и Куноват // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972.
- Селькупы // ВИ. 1973. № 3. 0,5 а. л.
- Об одном традиционном обычае погребального цикла сыньских хантов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1972 г. М., 1974. 0,5 а. л.
- Социальная организация обских угров. (К истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974. 2,5 а. л.
- Шорцы // ВИ. 1974. № 12. 0,5 а. л.
- Наследственные, или предковые, имена обских угров и связанные с ними обычаи // СЭ. 1975. № 5. 0,9 а. л.
- Находки в Шинингах. (Культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. 1975. № 6. 1 а. л.
- К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. 2,5 а. л.
- Zug Frage der Entstehung der ethnographischen und territorialen Gruppen der Ob-ugrier // Acta Ethnographica. Т. 26 (1—2). Budapest, 1977.
- Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Новое в этнографии и антропологии. Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1973 г. М., 1975. 0,5 а. л.
- Общественный строй обских угров в XVII—XIX вв. // Из истории Сибири. Томск, 1976. 0,5 а. л.
- Untersuchung der Religiösen Vorstellungen der Hanti am Unterlauf der Ob. // Acta Ethnographica. Т. 24 (3—4). Budapest, 1976. 2,5 а. л.
- Проблема рода, фратрии и племени у обских угров // СЭ. 1976. № 6. 2 а. л.
- Загадка Юльского городка // СЭ. 1977. № 4. 0,8 а. л.
- О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. 0,4 а. л.
- The Representation of a female Spirit from the Kazym River // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978. 0,3 а. л.
- Численный, семейный и брачный состав хантов и манси в XVIII — начале XX в. (материалы) / Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Деп. в ИНИОН АН СССР. 1979. № 3513. 14 а. л.
- Ляпинско-Сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в XVIII—XIX вв. // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979. 0,75 а. л.
- К происхождению современных манси // СЭ. 1979. № 6. 1 а. л.
- Миграционные процессы и их факторы у обских угров в прошлом // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979. 0,3 а. л.
- Похороны у казымских хантов // Полевые исследования Ин-та этнографии. 1977. М., 1979. 0,3 а. л.
- Формирование этнографических групп северных хантов и северных манси // К истории малых народностей европейского Севера СССР. Петрозаводск, 1979. 0,75 а. л.
- Имя и прозвище у обских угров // Народы и языки Сибири. Новосибирск, 1980. 0,25 а. л.
- К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. М., 1980. 2 а. л.
- Выступление на VI Советско-финляндском симпозиуме историков // Матер. VI Советско-финляндского симпози. историков. «Россия и Финляндия. 1700—1917». Л., 1980. 0,25 а. л.
- Свадебная обрядность. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. 0,4 а. л.
- Похоронная обрядность. Ханты и манси // Там же. 1,5 а. л.
- Le développement ethno-culturel contemporain des Hantys et des Mansis // Boreales. № 17—19. Р., 1980.
- Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. 1 а. л. (в соавт. с Смоляк А. В.)
- Развитие этнических связей обских угров во второй половине XIX—XX вв. // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. Томск, 1981. 0,75 а. л.
- Брачный возраст хантов и манси в XVIII—XIX вв. // СЭ. 1982. № 2. 0,75 а. л.
- Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. М., 1982. 2,7 а. л.
- Селькупы // Там же. 0,9 а. л. (в соавт. с Лебедевым В. В.)

- Старые и новые названия народов Севера // СЭ. 1983. № 1. 1 а. л. (в соавт. с Туголуковым В. А.). Социальная организация хантов и манси в XVIII—XIX вв. (Проблемы фратрии и рода). М., 1983. 26,5 а. л.
- Выявление этнических ареалов на основе анализа брачных связей населения и языковых данных (на материалах обских угров) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). Сб. науч. трудов. Л., 1983. 0,75 а. л.
- Особенности развития традиционного искусства народностей Севера. // Народное творчество в РСФСР. Методики работы северных клубных учреждений НИИ территорий, имеющих районы проживания народностей Севера. Матер. совещания-практикума заведующих отделами (группами). (Краткое изложение). М., 1983. 0,2 а. л.
- Totenabbilder bei den Chanten und Mansen // Finno-Ugrische Forschungen. 1984. B. XLVI. H. 1—3. 2,5 а. л.
- Антропонимия обских угров как источник для изучения этнической истории // Этническая ономастика. М., 1984. 0,5 а. л.
- Современное культурное развитие и этнические процессы у обских угров // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985. 1,75 а. л.
- Обские угры (ханты и манси) // Системы личных имен у народов мира. М., 1986. 0,3 а. л.
- Музыкальные инструменты хантов и манси. (К вопросу о происхождении) // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллинн, 1986. 0,75 а. л.
- Роль традиций в современных обычаях, обрядах и праздниках народов СССР // Documentatio Ethnographica. Budapest, 1986. 0,5 а. л.
- По следам одной загадки // СЭ. 1986. № 4. 0,75 а. л.
- Финно-угорские этносы СССР: современные этнокультурные процессы // СЭ. 1986. № 6. 1 а. л. (в соавт. с Бромлеем Ю. В., Пименовым В. В., Шлыгиной Н. В.).
- К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. 0,75 а. л.
- Некоторые аспекты формирования казымской группы хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. 0,5 а. л.
- Современное этнокультурное развитие народов Севера по данным материальной культуры // Этнические культуры Сибири: проблемы эволюции и контактов. Новосибирск, 1986. 0,5 а. л.
- Этнические особенности и этнические процессы на Крайнем Севере накануне Октября // Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987. 2,5 а. л. (в соавт. с Васильевым В. И. и Туголуковым В. А.).
- Отражение этнических процессов в хозяйстве и материальной культуре народностей Севера // Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987. 2 а. л.
- Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 г. (Концепция развития) // М., 1988. 2,3 а. л. То же. 2-е изд. М., 1989. (в составе коллектива авторов, общий листаж 4,3 а. л.)
- Этнокультурные связи обских угров и венгров // Матер. VI Междунар. конгр. финно-угроведов. Т. 1. М., 1989. 0,25 а. л.
- Актуальные проблемы сибиреведения // СЭ. 1989. № 6. 0,8 а. л.
- Перестройка и судьбы малочисленных народов севера // История СССР. 1990. № 1. 1,25 а. л.
- A Survey of the Ob-Ugrian-Shamanism // Shamanism: Past and Present. Budapest; Los Angeles, 1989. 0,5 а. л.
- Времячисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. 1,5 а. л.
- Народы Севера: прошлое, настоящее, будущее // СЭ. 1990. № 6. 1,2 а. л.
- Арви Сура иранцев и «Злата Баба» обских угров // СА. 1990. № 3. 0,5 а. л.
- Эндогамный ареал и этническая группа М., 1990. 13 а. л.
- О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение у финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. 0,75 а. л.
- Традиции в современных обрядах и праздниках народов СССР // Традиции в современном обществе. М., 1990. 0,5 а. л.
- Проблемы этнокультурного развития народов Севера // Расы и народы. 1990. № 20. 1 а. л.

Программа для сбора материалов по погребальным обрядам и связанным с ними представлениям // Программы и вопросники по этнографии. Омск, 1979. 1 а. л. (в соавт. с Смоляк А. В.)
Une méthode et sociale des Khantys et des Mansis d'après des documents d'archives // Ethnologie et anthropogeographie arctiques. Actes du Premier Colloque bilatéral franco-soviétique, Centre d'Etudes Arctiques et Institut d'Ethnographie. Leningrad, 26—29 avril, 1982. P., 1986. 0,8 а. л.

Основные тенденции в развитии музыкально-хореографического искусства народностей Севера // Пути сохранения и развития народных традиций в современном художественном творчестве народностей Севера. М., 1988. 0,8 а. л.

Тезисы докладов на научных конференциях и симпозиумах

Изменения в расселении малых народов Севера // Матер. I Межведомственного совещания по географии населения (январь — февраль 1962 г.), Вып. 5. М., Л., 1961. 0,1 а. л. (в соавт. с Гурвичем И. С., Смоляк А. В.)

Современное положение малых народностей Томской области, Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского национального округов Тюменской области // Матер. II пленума Межведомственной комиссии по проблемам Севера. М., 1964. 0,1 а. л.

Выступление на дискуссии по статье Ю. В. Бромлея «Этнос и эндогамия» // СЭ. 1970. № 3. 0,1 а. л.

О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Тез. докл. Новосибирск, 1973. 0,1 а. л.

Современные этнические процессы у обских угров // Вопросы советского финно-угроведения. Тез. докл. Петрозаводск, 1974. 0,15 а. л.

Выявление этнических ареалов (на материале хантов и манси) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Тез. докл. Л., 1978. 0,1 а. л.

Формирование ареалов этнографических групп хантов и манси // Ареальные исследования в языкознании и этнографии // Тез. III. конф. «Методика лингво- и этногеографических исследований. Маргинальные и центральные ареалы. 10—12 февраля 1975 г.» Л., 1975. 0,1 а. л.

Общественный строй обских угров (о роде и фратрии) // Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum. P. 2. Budapest, 1980. 0,1 а. л.

Традиционные корни и элементы синкретизма в хореографии обских угров // Финно-угорский музыкальный фольклор: проблемы синкретизма. Тез. докл. Таллинн, 1982. 0,15 а. л. (в соавт. с Жорницкой М. Я.)

Особенности развития традиционного искусства народностей Севера // Народное творчество в РСФСР. Тез. докл. М., 1983. 0,2 а. л.

Музыкальные инструменты хантов и манси (К вопросу о происхождении) // Финно-угорский музыкальный фольклор. Тез. докл. Таллинн, 1983. 0,1 а. л.

Синкретичность и полифункциональность обрядов и праздников как основа их жизнестойкости // Всесоюзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986—1987 гг. Сухуми, 1988. 0,1 а. л.

Modern ethnocultural development of the Soviet North native peoples // Arctic Research advances and Prospects. Pt. 2. Moscow, 1990. 0,15 а. л.

Общее и особенное в религии народов Сибири (конец XIX — начало XX в.) // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий. Тез. докл. Улан-Удэ, 1990. 0,1 а. л.

Рецензии и обзоры

Рец. на кн.: *Историко-этнографический атлас Сибири* / Под ред. Левина М. Г., Потапова Л. П. // СЭ. 1963. № 5. 1 а. л. (в соавт. с Гурвичем И. С. и Вайнштейном С. И.)

Рец. на кн.: *Ямало-Ненецкий национальный округ*. (Экономико-географическая характеристика). М., 1965 // СЭ. 1966. № 6. 0,3 а. л.

Рец. на кн.: *Симченко Ю. Б.* Тамги народов Сибири XVII века. М., 1965 // СЭ. 1966. № 4. 0,3 а. л.

Рец. на кн.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки. (XVIII — начало XX в.). Л., 1969 // СЭ. 1971. № 1 (в соавт. с Смоляк А. В.).

Финно-угроведение в Венгерской Народной Республике // СЭ. 1974. № 4. 0,8 а. л.

- Рец. на кн.: Миненко Н. А. Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. Историко-этнографический очерк. Новосибирск, 1975 // СЭ. 1976. № 3. 0,5 а. л.
- Финно-угроведение на современном этапе // Вестн. АН СССР. 1976. № 4. 0,3 а. л.
- Рец. на кн.: *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.)*. Л., 1976 // СЭ. 1978. № 2. 0,5 а. л. (в соавт. с Бутиновой М. С.).
- Обско-угорские и самодийские народы // Советское финно-угроведение. 1975—1980 / Матер. к V Междунар. финно-угорскому конгрессу. Турку, 1980. Обзоры работ советских ученых. М., 1980. 0,7 а. л.
- Обско-угорские и самодийские народы // Советское финно-угроведение. 1975—1980 / Матер. к V Междунар. финно-угорскому конгрессу. Турку, 1980 г. Указатель литературы к обзорам. М., 1980. 0,6 а. л.
- Рец. на кн.: *Eidlitz K. Revolutionen i Norrg. Om Soviet etnografi och minoritets politik*. Sweden, 1979 // СЭ. 1981. № 3. 0,5 а. л. (в соавт. с Гурвичем И. С., Морозовой М. Н.).
- Рец. на кн.: *Lehtinen Ildiko. Naisten Kõrut. Keskienväällä ja Länsi — Siperiassa*. Helsinki, 1979 // СЭ. 1983. № 6. 0,2 а. л. (в соавт. с Морозовой М. Н.).
- Рец. на кн.: *Томилов Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI — первой половине XIX в. Томск, 1981* // СЭ. 1984. № 6. 0,2 а. л. (в соавт. с Б. Х. Кармышевой).
- Обско-угорские народы. // Советское финно-угроведение / Матер. к VI Междунар. финно-угорскому конгрессу. Сыктывкар, 1985. Указатель литературы. М., 1985. 0,25 а. л.

Хроникальные заметки

- Совещание по вопросам акклиматизации и питания населения на Крайнем Севере // СЭ. 1961. № 2. 0,5 а. л.
- Международный конгресс финно-угроведов // СЭ. 1961. № 3. 0,5 а. л.
- Население и трудовые ресурсы зоны Севера (совещание в Магадане) // СЭ. 1966. № 3. 0,3 а. л. (в соавт. с Шапалиным Б. Ф.).
- Всесоюзная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения В. И. Ленина // СЭ. 1970. № 6. 0,4 а. л.
- Третий Международный конгресс финно-угроведов // СЭ. 1971. № 3. 0,3 а. л.
- Экспедиции 1970 года Института этнографии АН СССР // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году. М., 1971. 0,5 а. л.
- Экспедиции 1971 года Института этнографии АН СССР // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 году. М., 1972. 0,5 а. л.
- Сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1971 года // СЭ. 1972. № 5. 0,8 а. л. (в соавт. с Жорницкой М. Я.).
- Итоги археолого-этнографических исследований 1971 г. // Вестн. АН СССР. 1972. № 8. 0,5 а. л. (в соавт. с Розенфельдом Р. Л.).
- Сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1972 года // СЭ. 1973. № 5. 0,8 а. л. (в соавт. с Семашко И. М.).
- Археологические и этнографические исследования 1972 г. Сессия в Самарканде // Вестн. АН СССР. 1973. № 8. 0,5 а. л. (в соавт. с Розенфельдом Р. Л.).
- Коротко об экспедициях // СЭ. 1974. № 1. 0,2 а. л.
- Экспедиции 1973 года Института этнографии АН СССР // Новое в этнографии и антропологии. Итоги полевых работ Института этнографии в 1973 г. М., 1975. 0,5 а. л.
- Исторические науки на IV Международном конгрессе финно-угроведов // СЭ. 1976. № 3. 0,9 а. л. (в соавт. с Золотаревой И. М. и Терентьевой Л. Н.).
- Первое региональное совещание по проблемам географии, истории, этнографии и языков народов Европейского Севера // СЭ. 1978. № 2. 0,2 а. л.
- Съезд малочисленных народов Севера (взгляд этнографа) // СЭ. 1990. № 5. 0,4 а. л.

Научно-популярные работы

- Западная Сибирь. Советский Союз (этнографические разделы). М., 1972. 1 а. л.
- Новая жизнь народов Севера. М., 1967. 8 а. л. (в соавт. с коллективом авторов). 1 а. л.
- Культовые животные в религиях. М., 1972. 11 а. л.
- Страна Югория. М., 1976. 7 а. л.

На просторах Сибири. М., 1981. 15 а. л. (переведена на яп. яз. Токио, 1987).
Das Land Jugorien // Verlag Progress Moskau — VEB F. A. Brockhaus Leipzig, 1982. 13 а. л.
Путешествие в Югру. М., 1982. 12 а. л. (переведена на дат. яз. — М., 1987).
The Contemporary Economy of the Northern People // Inuktitut. № 68. Ottawa, 1988. 0,5 а. л.

Титульное редактирование

Отв. ред. кн.: *Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году*. М., 1971. 8 а. л. (в соавт. с Басиловым В. Н. и Тер-Саркисянц А. Е.)
Отв. ред. кн.: *Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 году*. М., 1972. 15 а. л.
Отв. ред. кн.: *Новое в этнографии и антропологии. Итоги полевых работ Института этнографии в 1973 г.* М., 1975. 4,5 а. л. (в соавт. с Тульцевой Л. А.)
Отв. ред. кн.: *Полевые исследования Института этнографии*. 1974. М., 1975. 16 а. л. (в составе редколлегии).
Отв. ред. кн.: *Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 г. (Концепция развития)*. М., 1988. То же. 2-е изд. М., 1989. 4,3 а. л.
Отв. ред. кн.: *Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение*. М., 1991. 20 а. л.
Отв. ред. кн.: *Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера*. М., 1990. 14 а. л. (в соавт. с Гурвичем И. С.)
Отв. ред. кн.: *Народы Севера СССР (1960—1980-е гг.)*. М., 1991. 20 а. л. (в соавт. с Гурвичем И. С.).

© 1991 г., СЭ, № 4

СПИСОК ОСНОВНЫХ НАУЧНЫХ ТРУДОВ

доктора исторических наук, профессора

ПАВЛА ИОСИФОВИЧА БОРИСКОВСКОГО

(к 80-летию со дня рождения)

Начатки текстильной техники у австралийцев // Сообщ. Гос. Академии истории материальной культуры. 1931. № 8. С. 18—25.
К вопросу о стадильности в развитии верхнего палеолита. Л., 1932. 40 с.
Габриель де Мортилье // Проблемы истории докапиталистических обществ (далее — ПИДО). 1934. № 7—8. С. 88—107 (в соавт. с Замятиним С. Н.).
Исторические предпосылки оформления так называемого Homo sapiens // ПИДО. 1935. № 1—2. С. 5—46; № 5—6. С. 3—36.
О пережитках родовых отношений на северо-востоке Азии // Сов. этнография (далее — СЭ). 1935. № 4—5. С. 85—108.
Палеолитические и эпипалеолитические местонахождения берегов реки Оки // Тр. Советской секции Международной ассоциации по изучению четвертичного периода. Л., 1937. С. 302—314.
Стоянка Елин Бор // Сов. археология (далее — СА). 1937. № 3. С. 77—99. (в соавт. с Воеводским М. В.).
Освоение огня // Кр. сообщ. Института истории материальной культуры (далее — КСИИМК). Вып. 6. М., 1940. С. 47—51.
Пушкаревское палеолитическое жилище // КСИИМК. Вып. 7. М., 1940. С. 81—86.
Людина кам'яного віку на Україні. Киев, 1940. 130 с.
Палеолитические местонахождения в Туркмении // КСИИМК. Вып. 18. М., 1948. С. 3—8.
К вопросу о периодизации палеолитических памятников Поднепровья // Вестн. ЛГУ. 1948. № 2. С. 87—113.
Позднепалеолитические памятники Восточно-Европейской равнины и проблемы их исторического освещения // Материалы по четвертичному периоду СССР. Вып. 2. М.; Л., 1950. С. 107—117.
Начальный этап первобытного общества. Л., 1950. 140 с.

- Деякі доповнення до археологічної карти Східної Наддністрянщини // Археологія, IV. Київ, 1950. С. 117—131.
- Раскопки в Амвросиевке и проблема палеолитических культовых мест // КСИИМК. Вып. 37. М., 1951. С. 9—22.
- Рец. на кн.: *Происхождение человека и древнее расселение человечества* // СЭ. 1952. № 3. С. 223—229.
- Палеолитическая стоянка Боршево II // Материалы и исследования по археологии СССР (далее — МИА). № 39. М.; Л., 1953. С. 56—110 (в соавт. с Ефименко П. П.). То же на фр. яз. Париж, 1956.
- Каменный век // Большая Советская Энциклопедия. 2-е изд. Т. 19. М., 1953. С. 511—519 (в соавт. с Окладниковым А. П.). То же на кит. яз. Пекин, 1957.
- Палеолит Украины. Историко-археологические очерки // МИА. № 40. 1953. 464 с. То же на фр. яз. Париж, 1958.
- Рец. на кн.: *Косвен М. О.* Очерки истории первобытной культуры // СЭ. 1954. № 2. С. 179—180.
- Раскопки палеолитического жилища и погребения на стоянке Костенки II в 1953 г. // СЭ. 1955. № 1. С. 39—42.
- Новое о происхождении человека // Наука и жизнь. 1955. № 3. С. 41—44. То же на нем. яз. Берлин, 1955; на кит. яз. Пекин, 1955.
- Новые данные о происхождении человека. Л., 1955. 48 с. То же на литов. яз. Вильнюс, 1956; на каракалп. яз. Нукус, 1956.
- Палеолитические жилища на территории СССР и этнографические параллели к ним. М., 1956. 32 с.
- О времени и условиях становления человеческого общества // Вopr. истории. 1956. № 11. С. 77—85 (в соавт. с Окладниковым А. П.). То же на рум. яз. Бухарест, 1956.
- Тельманское палеолитическое поселение // МИА. № 59. М.; Л., 1957. С. 191—234 (в соавт. с Ефименко П. П.).
- Древнейшее прошлое человечества. М.; Л., 1957. 224 с. То же на узб. яз. Ташкент, 1959.
- Изучение палеолитических жилищ в Советском Союзе // СА. 1958. № 1. С. 3—19. То же на ит. яз. Флоренция, 1958; на кит. яз. Пекин, 1960; на яп. яз. Токио, 1962.
- Die jungpaleolithische Siedlung mit dem Begräbnis eines Cromagnonmensch, in Kostienki II // Antropozoikum VIII. Praha, 1959. S. 17—22.
- К вопросу о древнейших землекопных орудиях // Сборник статей в честь М. И. Артамонова. Исследования по археологии СССР. Л., 1961. С. 12—16.
- Некоторые проблемы изучения каменного века Вьетнама // Исторические исследования (Nghiên cứu lịch sử). № 24. Ханой, 1961. С. 25—32 (на вьет. яз.).
- Палеолитическая стоянка под Одессой // Краткие сообщения Института археологии АН СССР (далее — КСИА). Вып. 86. М., 1961. С. 28—35.
- Основы археологии. Ханой, 1962. 576 с. (на вьет. яз.).
- Очерки по палеолиту бассейна Дона // МИА. № 121. М.; Л., 1963. 232 с.
- Палеолит бассейна Днепра и Приазовья // Свод археологических источников. Вып. А 1-5. М.; Л., 1964. 56 с. (в соавт. с Прасловым Н. Д.).
- Проблема развития позднепалеолитической культуры степной области. М., 1964. 15 с. То же на фр. яз. М., 1964.
- A propos des récents progrès des études paléolithiques en URSS // L'Antropologie. T. 69. № 1—2. P., 1965. P. 5—29.
- Первобытное прошлое Вьетнама. Л., 1966. 184 с. То же на англ. яз. Нью-Йорк, 1968—1971.
- На раскопках во Вьетнаме // Доклады по этнографии. Вып. 4. Л., 1966. С. 3—21.
- Новые исследования палеолита Индии // Вестн. АН СССР (далее — ВАН). 1967. № 9. С. 68—71.
- К изучению палеолита советскими археологами // КСИА. Вып. 118. М., 1969. С. 7—12.
- Рец. на кн.: *Периц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П.* История первобытного общества // СА. 1969. № 3. С. 265—267.
- Памяти Фридриха Энгельса // СА. 1970. № 3. С. 3—5.
- Проблемы становления человеческого общества и археологические открытия последних десяти лет // Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества, рабовладения и феодализма. М., 1970. С. 58—75.
- The study of Palaeolithic in the USSR // The Eastern anthropologist. XXI. № 3. Lucknow (India), 1970. P. 261—284.
- Древний каменный век Южной и Юго-Восточной Азии. Л., 1971. 174 с.

- Quelques problèmes du mésolithique de l'Ukraine // *Mélanges A. Varagnac*. P., 1971. P. 75—81.
- The new problems of the Palaeolithic and Mesolithic of the Indo-Chinese Peninsula // *Archaeology and Physical Anthropology in Oceania*. V. VI. № 2. Sydney, 1971. P. 102—106.
- Несколько слов о Мезинском орнаменте // *КСИА*. Вып. 131. М., 1972. С. 11—13.
- Каменный век // *Большая Советская Энциклопедия*. 3-е изд. Т. 11. М., 1973. С. 261—266.
- Некоторые черты своеобразия материальной культуры палеолита тропиков // *Первобытный человек и природная среда*. М., 1974. С. 57—65.
- Происхождение человека в свете новейших открытий // *ВАН СССР*. 1975. № 3. С. 151—161.
- Новые материалы по каменному веку Гвинеи // *Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР*. Вып. 31. Л., 1975. С. 124—162 (в соавт. с Соловьевым В. В.). То же на англ. яз. Ибадан (Нигерия), 1978.
- Мезолитическая стоянка Казанка близ Кривого Рога // *Памятники древнейшей истории Евразии*. М., 1975. С. 55—62.
- Возникновение человеческого общества // *Возникновение человеческого общества. Палеолит Африки* (Сер. «Палеолит мира»). Л., 1977. С. 11—42.
- Археология во Вьетнаме в наши дни // *СА*. 1977. № 4. С. 183—191.
- К спорам о прародине человека // *Проблемы советской археологии*. М., 1978. С. 7—10.
- Some problems of the Palaeolithic of South and Southeast Asia // *Early Palaeolithic in South and East Asia*. P., 1978. P. 87—95.
- Древнейшее прошлое человечества. 2-е перераб. изд. Л., 1979. 240 с.
- Отв. ред. кн.: *Палеолит СССР* (Сер. «Археология СССР»). М., 1984. С. 384.
- Вопросы привлечения этнографических материалов для археологических реконструкций // *Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Вьетнама*. Докл. и сообщ. Ч. I. М., 1985. С. 27—29.
- Рец. на кн.: *Арутюнов С. А., Крупник И. И., Членов М. А. Китовая аллея* // *СА*. 1985. № 3. С. 304—305.
- Палеолитические стоянки на территории Курска // *Бюл. Комиссии по изучению четвертичного периода*. № 55. М., 1986. С. 64—81.
- К вопросу о датировке горы До // *Археология* (Khao So hoc). 1987. № 2. Ханой. С. 11—14. (на вьет. яз.).
- Древний каменный век Австралии, Тасмании и Новой Гвинеи // XIX науч. конф. по изучению Австралии и Океании. Тез. докл. Ч. II. М., 1988. С. 219—228.
- Палеолит и мезолит Юго-Восточной Азии // *Очерки Тихоокеанской археологии*. Владивосток, 1988. С. 14—59.
- Некоторые вопросы изучения позднепалеолитических жилищ // *Каменный век: памятники, методика, проблемы*. Киев, 1989. С. 81—85.
- Критерии выделения позднепалеолитических историко-культурных областей (на примере степной зоны) // *Проблемы культурной адаптации в эпоху верхнего палеолита*. Тез. докл. Л., 1989. С. 24—27.
- Шлифованные каменные топоры в позднем палеолите Австралии // XX науч. конф. по изучению Австралии и Океании. Тез. докл. М., 1989. С. 86—88.
- Петр Петрович Ефименко. Воспоминания ученика // *СА*. 1989. № 3. С. 253—259.
- Сергій Миколайович Бібіков і його час // *Археологія*. 1990. № 2. С. 98—106.

© 1991 г. СЭ, № 4

ЗАСЕДАНИЕ УЧЕНОГО СОВЕТА ИНСТИТУТА ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ АН СССР, ПОСВЯЩЕННОЕ 70-летию СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ АКАДЕМИКА Ю. В. БРОМЛЕЯ

5 марта 1991 г. в Голубом зале нового высотного здания Академии наук СССР под председательством акад. Г. Н. Севостьянова состоялось заседание Ученого Совета Института этнологии и антропологии АН СССР (прежнее название — Институт этнографии), посвященное 70-летию со дня рождения акад. Юлиана Владимировича Бромлея (21 февраля 1921 г. — 4 июня 1990 г.). Во вступительном слове акад. Б. А. Рыбаков говорил о высоких человеческих достоинствах Юлиана Владимировича, о его выдающихся заслугах в развитии теории этнографии и о его организационном таланте. «Если за мероприятие отвечал Юлиан Владимирович, то его выполнение было обеспечено. Нам, его старшим коллегам, было не грех у него поучиться», — сказал Б. А. Рыбаков.

С докладом о жизни и деятельности Юлиана Владимировича Бромлея выступил директор Института В. А. Тишков. Остановившись на российской части родословной Юлиана Владимировича, восходящей к началу прошлого века, докладчик назвал ряд талантливых ученых и деятелей культуры, таких, как К. С. Станиславский, В. С. Сергеев, В. А. Фаворский, В. О. и Л. В. Шервуды. Интеллигентность и высокая культура, огромное трудолюбие и пылливость ума, отличавшие Юлиана Владимировича, сложились не без влияния семейной традиции.

Затем В. А. Тишков рассказал о пройденном Юлианом Владимировичем жизненном пути: его участии в Великой Отечественной войне, учебе в Московском университете, о деятельности в Академии наук. Упомянул о вступлении Ю. В. Бромлея в ряды КПСС в 1944 г., на фронте; о правительственных боевых и трудовых наградах; о звании лауреата Государственной премии, дважды присвоенном Юлиану Владимировичу в связи с научными достижениями. С 1966 г. Юлиан Владимирович член-корреспондент, а с 1976 г. действительный член Академии наук СССР. Биографию Юлиана Владимировича докладчик освещал в связи с событиями и процессами, происходившими в стране, стремясь при этом раскрыть внутренние мотивы тех или иных его поступков и решений. Так, подъем интереса к гуманитарным наукам, вызванный социальными сдвигами во время войны и после нее, побудил Юлиана Владимировича перейти от изучения математики и физики к изучению истории. Нерешенность теоретических проблем развития наций послужила мотивом его обращения к этнографии, после того как Юлиан Владимирович достиг серьезных успехов в исследовании феодализма и в области славистики. Охарактеризовав труды по истории Хорватии, за которые Юлиану Владимировичу были присуждены степень кандидата, а затем и доктора исторических наук, докладчик перешел к его исследованиям в области этнографии. Разработка теории этноса велась в период между 1968 и 1973 гг. — со временем публикации Юлианом Владимировичем статьи о взаимосвязи миграций и этногенеза (СЭ, 1968, № 2 в соавторстве с В. П. Алексеевым) и до появления в 1973 г. его работы «Этнос и этнография», в которой теория обрела целостный вид. Десятилетие между 1973 и 1983 гг. было посвящено более глубокому обоснованию теории. Результаты работы нашли отражение во многих статьях, а также в монографиях «Современные проблемы этнографии» (1981 г.) и «Очерки теории этноса» (1983 г.). В последней монографии

специально рассматривалась также проблема взаимодействия этнографии с другими научными дисциплинами. После 1983 г. на первый план постепенно выдвигаются прикладные аспекты науки, вопросы применения теории в управлении национальными процессами. Они нашли отражение в книгах «Этносоциальные процессы: теория, история, современность» (1987 г.) и «Национальные процессы в СССР» (1988 г.). В. А. Тишков в общих чертах охарактеризовал понятийный аппарат этнографии, разработанный в трудах Юлиана Владимировича, а также основные категории этноса и методологический подход к изучению проблемы этноса. Докладчик отметил, что само понимание этноса как динамической системы открыло дорогу для применения в этнографии более точных методов.

Всю эту интенсивную исследовательскую работу Юлиан Владимирович сочетал со сложным делом руководства Институтом этнографии, директором которого он был на протяжении почти четверти века (1966—1989 гг.), а также с рядом других ответственных и трудоемких обязанностей в Президиуме Академии наук, в различных международных научных обществах.

Член-корреспондент Академии наук СССР С. А. Арутюнов в своем выступлении дополнительно осветил некоторые моменты научной деятельности Юлиана Владимировича. Он, в частности, сказал, что его интерес к этнографии проявился еще в ходе исследований по истории Югославии. Изучение эволюции семейной общины — задруги фактически положило начало этнографической тематике в его работах. Особенно интенсивная разработка теории этноса началась, по мнению С. А. Арутюнова, после публикации статьи Ю. В. Бромлея «Этнос и эндогамия» (СЭ, 1969, № 6) и последовавшей за этим острой дискуссией. Бромлеевский период в жизни института резко отличается от предшествующего. При С. П. Толстове доминировали исследования по культуре, в первую очередь материальной. Иногда Юлиана Владимировича изображают конформистом. На самом деле, он был последовательным неконформистом. Когда он начинал свою деятельность, официальная точка зрения рассматривала этнос и нацию как нечто локальное, относящееся только к форме. По существу применялась сталинская установка о национальной форме и социалистическом содержании. Борясь против догматизма, Юлиан Владимирович применял тактику, адекватную сложным условиям того времени. Он неизменно оказывал поддержку сотрудникам в научных исследованиях, и многие, как и сам выступающий, вспоминают об этом с благодарностью.

В. В. Пименов, заведующий кафедрой этнографии МГУ, отметил, что истоки теории этноса все же коренятся в русской научной мысли (А. П. Богданов и др.). Идеи эти были развиты С. М. Широкогоровым, а в Институте этнографии вопросами теории занимались С. А. Токарев и Н. Н. Чебоксаров. Юлиан Владимирович сразу понял перспективность теоретических исследований. Заслуга его в том, что он выдвинул свою теорию этнографии. В. В. Пименов напомнил о преподавательской деятельности Юлиана Владимировича. Лекции его были исключительно интересными. В заключение В. В. Пименов предложил проводить регулярные Бромлеевские чтения по теории этнографии, а также учредить премии и памятные награды имени Ю. В. Бромлея.

Эти предложения поддержал зам. директора Института этнологии и антропологии С. В. Чешко, высказавший также идею издания мемориального сборника статей Ю. В. Бромлея по методологическим и теоретическим проблемам этнологии. Выступивший особо подчеркнул вклад Ю. В. Бромлея в реабилитацию этнологии в СССР как самостоятельной науки, в осуществлении прорыва в этнологической теории, который заключался в попытке выявить родовую сущность феномена этнического и выделить его в системе прочих явлений бытия. Вместе с тем С. В. Чешко выразил сожаление по поводу того, что идеи Ю. В. Бромлея уже при его жизни зачастую воспринимались не критически, догматизировались, хотя сам он был открыт для дискуссий и обладал способностью пересматривать свои взгляды в результате этих дискуссий и по мере углубления научных знаний. В известном смысле со смертью Ю. В. Бромлея действительно закончилась определенная эпоха в развитии отечественной этнологии, но она дала импульс, указывающий, в каком направлении следует идти дальше.

Впечатлениями о встречах с Юлианом Владимировичем, воспоминаниями о нем делились с аудиторией многие выступавшие. Чувство глубокой благодарности высказала Т. Б. Коваль, занимавшаяся у него в аспирантуре. М. А. Итина, многие годы возглавлявшая Хорезмскую экспедицию, рассказала об огромной помощи, которую Юлиан Владимирович, не щадя сил и времени, оказывал в организации экспедиционной работы, вникая во все ее детали, стремясь обеспечить участников экспедиций всем необходимым.

О становлении Юлиана Владимировича как ученого, о людях близких ему, рассказал В. Г. Карасев (зав. кафедрой славяноведения МГУ), поддерживавший дружеские отношения

с ним со студенческих лет. Его рассказ живо воспроизвел обстановку и людей того времени: профессора античной истории Владимира Сергеевича Сергеева (1883—1941) — отца Юлиана Владимировича, блестящего лектора, окруженного любовью студентов; преподавателя исторического факультета МГУ А. Г. Бокшанина и, наконец, Бориса Дмитриевича Грекова, научного руководителя Юлиана Владимировича, сыгравшего большую роль в его занятиях славяноведением. Оратор призвал более энергично добиваться увековечения памяти Ю. В. Бромлея.

О том, как работал Юлиан Владимирович в Институте, о его преданности науке рассказал зав. сектором этнической экологии В. И. Козлов, которого Юлиан Владимирович называл своим соратником по науке. Более 20 работ опубликовали они совместно. Во времена господства административно-командной системы, сказал В. И. Козлов, находились ученые, которые шли на компромисс со своей совестью. «Юлиан Владимирович не был таким ученым. У каждого из нас есть свобода выбора. Он сделал свой выбор как мужественный и честный человек».

Юлиан Владимирович жил наукой и для науки, сказала в своем выступлении его жена д. и. н. Наталья Яковлевна Бромлей. Она посетовала на жесткий характер некоторых дискуссий, стоивших Юлиану Владимировичу немало сил и здоровья и выразила благодарность всем, кто пришел почтить память Юлиана Владимировича.

С заключительным словом выступил председательствующий — академик Г. Н. Севостьянов. Он говорил о широком диапазоне творчества Юлиана Владимировича, о его теоретических и методологических исследованиях, обогативших нашу науку, о его большой роли в организации исторической науки в целом. «Общение с Юлианом Владимировичем обогащало нас», — сказал Г. Н. Севостьянов. Он призвал к творческому использованию наследия Ю. В. Бромлея и горячо поддержал предложения о проведении регулярных Бромлеевских чтений, об издании юбилейного сборника, об учреждении премий за лучшие статьи и монографии по теории этнологии. В заключение Г. Н. Севостьянов поблагодарил докладчика, выступавших товарищей и всех присутствовавших на заседании.

Н. Б. Тер-Акопян

© 1991 г., СЭ, № 4

«ЭТНОГРАФИЯ И ЭКОЛОГИЯ».

РЕГИОНАЛЬНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ

ПО ИТОГАМ ПОЛЕВЫХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ

ИССЛЕДОВАНИЙ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

И КАЗАХСТАНЕ, ПОСВЯЩЕННАЯ

60-ЛЕТИЮ НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Т. А. ЖДАНКО

С 19 по 22 ноября 1990 г. в г. Нукус состоялась региональная научная сессия по итогам полевых этнографических исследований в Средней Азии и Казахстане. Тема сессии — «Этнография и экология». Сессия была посвящена 60-летию научной деятельности Заслуженного деятеля науки Каракалпакской АССР Т. А. Жданко.

Встречу специалистов открыл директор Института истории, языка и литературы им. Н. Давкараева Каракалпакского филиала АН УзССР Д. С. Насыров. Во вступительном слове он подчеркнул, что Т. А. Жданко относится к целой плеяде ученых и деятелей искусства (С. П. Толстов, Н. А. Баскаков, И. В. Савицкий и др.), много сделавших для развития науки и культуры Каракалпакии.

Академик АН УзССР С. К. Камалов (Нукус) выразил глубокую благодарность Т. А. Жданко за многолетнюю плодотворную работу по изучению этнографии каракалпаков и по подготовке кадров каракалпакских этнографов. За последние годы, сказал докладчик, жизнь каракалпакского народа трагически изменилась в результате экологической катастрофы. Арал

усыхает, Амударья отравлена сбросом вод, насыщенных пестицидами. Сегодня одна из обязанностей этнографов — оповещать общество о последствиях экологической катастрофы в Приаралье.

В. Н. Басилов (Москва) в докладе «Творчество Т. А. Жданко и основные задачи современной среднеазиатской этнографии» охарактеризовал основные направления научных изысканий Т. А. Жданко, в которых сочеталось исследование традиционной и современной культуры каракалпаков. Большое внимание она уделяла разработке общетеоретических проблем — этногенеза и этнической истории, общественных отношений у народов региона, кочевничества. Все перечисленные направления, в особенности изучение современных этнокультурных процессов, продолжают сохранять свою актуальность для отечественной этнографии и сегодня.

Х. Есбергенов (Нукус) в докладе «Этнокультурные аспекты экологической катастрофы в Приаралье» показал, что необдуманная хозяйственная деятельность не только губительно сказалась на природе, но и разрушила привычный образ жизни, традиционную культуру народов Приаралья. От грунтовых вод, подступивших к поверхности, разрушаются дома, высыхают деревья. Материалы, искони применявшиеся для постройки жилища, стали непригодными — глина потеряла нужные качества, камыш исчезает вообще. Многие каракалпаки еще недавно до семи месяцев жили в юртах и хотели бы сохранить в быту это удобное летнее жилище, но с оскудением вод Амударьи стало трудно заготавливать таловые жерди, чий для циновки. Для войлоков нет шерсти. Экологическая катастрофа разрушает материальную основу жизни этноса.

А. Алламуратов (Нукус) в докладе «Народные традиции в современном декоративно-прикладном искусстве Каракалпакии» рассмотрел основные тенденции развития этой сферы искусства, представленной сегодня ковроделием, художественной керамикой, вышивкой, резьбой по дереву, художественной обработкой металла и архитектурным орнаментом. Эти тенденции противоречивы: с одной стороны, некоторые народные традиции утрачены (ювелирное дело так и не удалось возродить), с другой — древние декоративные традиции получили новую жизнь в машинной вышивке, архитектурных украшениях, гобеленах и т. д. и дополнились новыми тенденциями. Одна из актуальных задач этнографии — способствовать сохранению и развитию самобытного народного искусства.

Ж. Хошаниязов (Нукус) выступил с докладом «Этнические аспекты обрядового фольклора каракалпаков», в котором проанализировал формулы сватовства и тексты свадебных причитаний невесты, близкие у народов Приаралья (каракалпаков, казахов, узбеков). Традиционные фразы для объявления о намерении просватать девушку характеризуются иносказаниями (как и у других тюркоязычных народов, славян и т. д.). Причитания, которые девушки пели перед расставанием с родительским домом, были зафиксированы помимо каракалпаков только у соседних народов и могли быть ими восприняты под влиянием каракалпакских обычаев.

О. Муродов (Душанбе) в докладе «Гипноз в традиционном лечении народов Средней Азии и Казахстана» обратил внимание на роль художественного слова в обрядовом лечении шаманов и знахарей. Краткие, но яркие и образные описания духов в ритуальных текстах способствовали сосредоточению внимания пациентов на действиях лекаря, создавая благоприятные условия для гипнотического влияния. Докладчик поделился своим опытом применения ритуальных текстов при лечении больных средствами народной медицины (травы, массаж).

А. С. Давыдов (Душанбе) в докладе «Этническая атрибуция ковроделия в Средней Азии», изложив различные точки зрения по этому вопросу, высказал мнение, что первоначально ковроделие было занятием оседлого ираноязычного населения региона. К этому заключению приводит анализ связанных с ковроделием терминов, которые в тюркских языках Средней Азии и Казахстана являются заимствованиями из таджикского.

Г. Хошаниязов (Нукус), выступивший с докладом «Жумарт кассаб и истоки некоторых обрядов местного населения (по итогам археологической экспедиции 1987 г.)» познакомил участников сессии с результатами раскопок на городище Миздахкан (Ходжейлинский р-н), в частности с находками на почитаемом холме Жумарт кассаб. Холм (высота 8 м) оказался насыпным; его основание составляет естественный холм (высота 4 м). Насыпной грунт образовался благодаря мусульманским погребениям IX—XIV вв.; видимо, и естественный холм в домусульманскую эпоху был местом зороастрийского похоронного ритуала. Внутри погребальной ограды № 1 у захоронений XIII—XIV вв. были установлены в один ряд шесть кувшинов, в каждом из которых обнаружены три куриных яйца с надписями арабскими буквами на скорлупе, а также соль.

А. Мардонова (Душанбе) в докладе «Саван и связанные с ним поверья у таджиков» сделала обзор древних доисламских обычаев и представлений в погребальной обрядности,

остановившись подробно на некоторых из них. Так, в саван зашивали остриженные ногти и волосы, собиравшиеся женщинами в течение всей жизни, а также выпавшие зубы (у людей старше 63 лет). Если вскоре после похорон умирал родственник или односельчанин покойного, считалось, что последний может причинить смерть, прикусив саван; иногда могилу разрывали с целью высвободить саван.

Н. С. Бабаева (Душанбе), представившая доклад «Каста „неприкасаемых“ в Средней Азии», сообщила, что полученные в г. Ура-Тюбе новые материалы подтверждают заключение Г. П. Снесарева и О. А. Сухаревой о связи сословия профессиональных обмывальщиков с городской средой. Современные этнографические материалы, однако, ограничивают этот вывод только Северным Таджикистаном; в городах Южного Таджикистана профессиональных обмывальщиков нет. Существование потомственных профессиональных обмывальщиков в одном из кишлаков Южного Узбекистана может быть объяснено миграцией населения.

З. Юсупбекова (Душанбе) в докладе «Некоторые моменты в свадебных обрядах таджиков Горного Бадахшана» остановилась на до сих пор не известной исследователям местной традиции заключать браки внутри неразделенной семьи. Этот обычай, обусловленный экономической выгодой, был одной из устойчивых норм общественной жизни; браки заключались как правило между детьми братьев. При родственных браках существовала особая формула сватовства: «Мы пришли просить обмывальщицу мертвых»; это означало, что невестка будет обмывать свою свекровь.

О. Гуллаева (Ашхабад) выступила с докладом «Традиционное празднество „Пыгамбер яши“ у туркмен и его современный характер». Всесторонне охарактеризовав празднество, устраиваемое, когда мужчине исполняется 63 года (возраст пророка Мухаммеда), О. Гуллаева подчеркнула, что в настоящий период этот обычай приобретает новые формы: так, в наше время пыгамбер яши отмечается и женщинами.

Многие доклады вызвали оживленное обсуждение. Особое внимание участники дискуссий уделили экологической катастрофе, указывая, что она явилась причиной быстрого разрушения традиционной культуры.

Как итог работы сессии была принята следующая резолюция:

1. Участники региональной научной сессии по итогам полевых этнографических исследований в Средней Азии и Казахстане «Этнография и экология», проведенной в г. Нукусе 19—22 ноября 1990 г., с тревогой отмечают ухудшение экологической ситуации в регионе. Особое беспокойство вызывает высыхание Аральского моря, которое влечет за собой не только разрушение всего привычного образа жизни и, следовательно, культуры народов Хорезмского оазиса, но и наносит невосполнимый ущерб здоровью местного населения. Экологический кризис оказался возможным из-за того, что вредное влияние хозяйственной деятельности на природу долгое время не учитывалось государственными учреждениями. Этнографы обращаются к правительству Союза и правительствам всех республик страны с призывом сделать все возможное, чтобы приостановить бездумное уничтожение природы, которое будет иметь губительные последствия для судеб и наших народов, и всего человечества в целом.

2. Считать целесообразным проводить исследования о последствиях влияния экологического кризиса Приаралья на культуру и быт населения региона.

Участники сессии высказали мнение о целесообразности публикации представленных докладов отдельным сборником.

В. Н. Басилов, Х. Есбергенов

IV МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ КОМИТЕТА ПО ЭТНОЛОГИЧЕСКОМУ ИЗУЧЕНИЮ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА

2—6 октября 1990 г. в г. Инсбруке (Австрия) состоялась IV Международная конференция Комитета по этнологическому изучению изобразительного искусства, который продолжает активно и плодотворно функционировать при Международном обществе этнологии и фольклора Европы (МОЭФЕ)¹. Начиная с 1984 г. стало традицией каждые 2 года созывать конференции, материалы которых регулярно публикуются. Последний сборник, вышедший в 1990 г.², включил в себя доклады участников III конференции (Миньколье, 1988). Очередная четвертая встреча была организована совместно с кафедрой этнографии института нардоведения университета г. Инсбрука.

Тема конференции «Изображение и текст» привлекла к себе внимание не только этнографов и фольклористов, составлявших значительное большинство ее участников, но и представителей смежных дисциплин. В отличие от докладов на предыдущих встречах доклады этой конференции включали анализ изображений самого различного характера, начиная от настенной живописи раннего средневековья и кончая современными комиксами.

В конференции участвовало 55 человек из Австрии, Болгарии, Венгрии, Великобритании, Дании, Израиля, Польши, Румынии, СССР, Турции, Франции, ФРГ, Чехословакии, Швейцарии, Швеции, Египта и США; 35 из них сделали доклады, остальные участвовали в дискуссиях.

В центре внимания участников конференции оказался доклад на пленарном заседании известного шведского ученого Н.-А. Брингеуза — председателя Комитета и инициатора всех предыдущих встреч. Основное внимание в докладе было уделено вопросу о том, что важнее — изображение или текст, какое влияние они оказывают друг на друга, каким образом происходит интеграция текста в картинку; эти и другие вопросы были им рассмотрены на примере шведских популярных картинок XVII—XIX вв. Неоднократно подчеркивая важность этнологического направления исследования изобразительного материала, Н.-А. Брингеуз убедительно продемонстрировал роль картинок прежде всего как ценного исторического источника.

Предметом сообщения М. Андерсена (Дания) «Изображение, текст и контекст» были также популярные картинки, благодаря которым стало возможным проследить процесс социальной дифференциации в среде датских покупателей в XIX в. Так, например, простые люди покупали дешевые немецкие картинки, которые усиленно экспортировались в Данию; те, что побогаче, — гравюры местного производства, они были лучшего качества и стоили намного дороже.

Р. Ержабек (ЧСФР) в докладе «Текст в изображении — текст как изображение» продемонстрировал разнообразные примеры изобразительной продукции XIX — начала XX в., где основная роль отводилась рисункам и надписям. Развернутые тексты на этих предметах декоративно-прикладного искусства сообщали не только сведения о дате и месте их изготовления, но и многое другое, например тексты духовного содержания, молитвы. В тех случаях, когда вещь имела адресата, текст нес назидательную функцию. Подобно многим художественным предметам традиционного быта домашняя утварь, картинки и пр. составляли часть жилого интерьера; их оформлению и особенно тексту придавалось большое значение, так как в этом случае он нес и эстетическую функцию. Близок к докладу Ержабека был доклад Л. Микова (НРБ), в котором он привел ряд изображений буквopodobного орнамента, характерных для многих образцов болгарского народного искусства. Для сравнения он привлек изображения, встречающиеся у других славянских народов: русских, украинцев, поляков. В докладе В. Николайзена (США) большее внимание было уделено изобразительной стороне. «Рассказы без слов» — так можно назвать ряд карикатурных изображений конца XIX — начала XX в., получивших популярность в Западной Европе: они настолько выразительны, что не нуждаются в пояснительном тексте. Традиционное искусство народов Европы сохраняет множество таких образцов, в которых изображение органично дополняется текстом. Ручная вышивка, широко использовавшаяся в Чехии, Моравии и Словакии в XIX в. в качестве настенного украшения, стала предметом исследования О. Дангловой (ЧСФР). Сопоставляя ручную вышивку в этих регионах с аналогичными немецкими образцами, которые чаще всего копировались и в отдельных случаях сильно модифи-

цировались, докладчица наглядно показала, что отечественные экземпляры приобретали в каждом случае местную этническую окраску. Особенно популярными настенные вышивки стали со второй половины XIX в. Они сопровождались текстом, который в комбинации с рисунком играл важную роль в общей композиции изделия. Содержание надписей было различным: цитаты из Библии, народные пословицы, поговорки, песни, стихи и т. д. Многие из них имели стереотипный характер, их можно было встретить в каждом доме. Будучи частью интерьера жилища различных социальных слоев, настенные вышивки являются важным источником для изучения многих сторон народной жизни, считает О. Данглова. Рядом с этим сообщением можно поставить сообщение ее коллеги Г. Килянковой (ЧСФР) о народных картинках на стекле, широко распространенных в Словакии еще в XVII в. Комбинации изображения и текста на стекле время от времени варьировались, отражая нравы и запросы каждой последующей эпохи. Поначалу большую часть текстов составляли библейские изречения, к концу XVIII в. они стали широко иллюстрироваться. В конце XIX — начале XX в. авторы этих произведений отказались от религиозных текстов; стали распространяться картинки с растительным орнаментом. Этот вид живописи на стекле дожил до второй половины XX в. Венгерские исследователи К. Чиллери и С. Фодор в основу докладов также положили народное искусство своей страны: в первом из них были продемонстрированы украшения (росписи) на традиционной мебели и даны объяснения сопровождавшим их текстам, в другом цеховые знаки ремесленников XIX в., сгруппированные по принадлежности к той или иной гильдии и оформленные в виде гербов, дали представление о существовавших ранее профессиях.

Особый интерес вызвали доклады, в которых отразился изобразительный материал религиозного характера. Хотя религиозная тема уже затрагивалась ранее выступавшими докладчиками, Х. Хундсбихлер (Австрия) более пристальное внимание уделил вопросу о соотношении изображения и текста в христианской иконографии. В XV в. в Германии «летучие листки» с изображением святых раздавались паломникам при посещении «святых мест»; изобразительной стороне этих гравюр отводилась главная роль. Продолжая и развивая эту тему, Х. Фишер (ФРГ) отметил значение части немецких картинок раннего средневековья с текстами молитв. Венгерские ученые Г. Тьюскеш и Е. Кнапп провели исследование картинок, выполненных в виде гравюр на меди монахом одного из монастырей. Гравюры дают представление об особенностях аскетической жизни иезуитов XVII в., нормах их поведения. Для такого вида искусства, как иконопись, большие надписи не характерны: обычно имена святых и сюжет определяются по их иконографии. В основе выступления В. Ньюолл (Великобритания) «Икона как нарративный источник» — сравнительное исследование русских (новгородская и ярославская школы) и болгарских икон с греческими.

Л. Ларсен (Швеция) в докладе «Желание и понимание» привела ряд примеров из произведений современных шведских художников на религиозную тему. В большинстве случаев, отметила она, библейские мотивы, которые они используют, служат лишь для украшения, прежнее сакральное значение изображаемых ими предметов утрачивается.

Русский лубок продолжает оставаться популярным объектом исследования многих зарубежных ученых. Приоритет в этом принадлежит немецким ученым, которые еще в 1926 г. использовали лубок для сравнительного изучения немецких картинок с русскими (В. Френгер). Доклад В. Циль (ФРГ) был посвящен изменениям функций изображений текста в русских популярных картинках на протяжении почти 300 лет, т. е. за всю историю их существования, и мог быть, по нашему мнению, интереснее, если бы автор сосредоточил внимание на изменении хотя бы одной из этих функций. В ходе изложения материала докладчик, ссылаясь на некоторые указы о цензуре картинок, изданные в 1839 и 1850 гг., тем самым игнорирует многие другие. Вопрос о роли тех постановлений, которые касались производства и выпуска этого вида массовой художественной продукции, уже затрагивался многими исследователями, однако их оценка была различной. Поэтому в докладе Т. А. Ворониной (СССР) более подробно была рассмотрена политика государства и церкви в отношении лубочных картинок в XVII—XIX вв. Архивные материалы и ряд других источников дали возможность показать по каким причинам рисунок или текст под ним не допускались к изданию. Например, духовной цензурой не разрешалось литографирование тех изображений, которые не соответствовали каноническим образцам православных святых.

В отличие от этой группы докладов, которые объединяла приверженность к традиционным видам популярной графики и живописи, народному искусству, следующая группа выступавших сосредоточила внимание участников конференции на таких объектах, как книжные иллюстрации.

Характер оформления даже самых популярных произведений изменялся одновременно с изменением психологии читателей. Это смогли показать К. Пиеске (ФРГ) в докладе «Старушка Хаббард и ее пес: иллюстрации английских стихов для детей»; Х.-Й. Утер (ФРГ) — «Кот в сапогах. Сказка в зеркале иллюстраций».

Культура и быт населения Западной Европы отразились во многих произведениях профессиональных художников; поэтому некоторые исследователи использовали их работы в качестве исторического источника, например С. К. Мозер (Австрия) — «Криптографические послания в популярных картинках Альбрехта Альдорфа»; Х. Воедь (ФРГ) — «Изображения народных праздников в графике И. К. Рехана (1793—1865)». Пожалуй, самый неожиданный доклад в этой серии сообщений был сделан немецким ученым Г. Капфхаммером — «Распутные разговоры. Изображение и текст как этнографический источник». Он проанализировал ряд литографий Генриха Цилле (XIX в.), изображающих жизнь низших социальных слоев. Докладчик пришел к выводу, что причины, толкующие многих молодых девушек на путь порока, крылись прежде всего в условиях их жизни, например в отсутствии в прошлом нормальных жилищных условий.

Комиксы, отношение к которым прежде было негативным, сейчас получают широкое распространение и оказывают большое воздействие не только на детей, но и на взрослых. С. Карабас (Турция) сделал сообщение о символике волос по данным турецкого фольклора, в котором волосы означают один из признаков половой зрелости. Однако в комиксах это значение волос становится предметом юмора: они выступают как показатель чрезмерной (или недостаточной) сексуальности представителя того или иного пола.

Часть участников конференции обратила внимание на исследование той изобразительной продукции, которая стала характерной для нашего времени. Такие современные средства массовой культуры, как политический плакат, лозунг, реклама, фотография, — важный источник для изучения многих этнокультурных процессов, которые происходят сейчас в странах Западной и Восточной Европы. Вот почему с большим интересом были встречены доклады Б. Бенеша (ЧСФР) — «Настенные карикатуры периода „бархатной“ революции в Чехословакии»; О. Сироватки (ЧСФР) — «Рисованные уличные газеты и плакаты в Чехии и Словакии: осень 1989 г.». Я. Дуниш (ПНР) в своем выступлении «Иллюстрированная книжная обложка в условиях авторитарного режима (национал-социализм и коммунизм)» показал, как развивалось искусство первой XX в. в различных странах Европы, в которых основным творческим методом был признан метод социалистического реализма. Это нашло отражение в обложках книг, имевших целью в частности, пропаганду действующего политического режима. Современная реклама и ее роль в системе средств массовой информации — тема докладов ученых из ФРГ — Е.-М. Цюолина и К. Стекнера.

Подводя итоги широко развернувшейся дискуссии, Л. Петзольдт (Австрия) отметил, что конференция продемонстрировала развитие одного из направлений этнологической науки — «визуальной антропологии». Рост этнического самосознания заставил многих исследователей обратиться к собственной традиционной культуре, конкретно — к тем видам изобразительного материала, в которых нашла отражение этническая специфика. Однако характерным для состоявшейся встречи стало обращение ученых к проблемам сегодняшнего дня, что символизировало поворот от традиционной этнологии к новым методам и подходам, к объяснению изображения и текста. Значение изобразительных средств, отметил в заключение Л. Петзольдт, как носителя информации и средства коммуникации повышается с каждым днем. Участниками конференции было высказано пожелание в дальнейшем рассмотреть связь изобразительного искусства с политикой в условиях различных тоталитарных режимов.

Непременным условием для каждого выступавшего была демонстрация слайдов, фотографий и других изобразительных материалов, что делало изложение текста доклада более доходчивым и наглядным.

Работа конференции широко освещалась в печати, отдельные выступления транслировались по местному телевидению. Надо отметить четко налаженную организацию встречи. Состоялось несколько тематических экскурсий в музеи народного искусства Инсбрука, Шваца, а также в Южный Тироль (Италия). Осмотр достопримечательностей как в этих городах, так и в других дал насыщенную информацию о своеобразной традиционной и современной культуре Тироля и оставил в памяти участников конференции неизгладимые впечатления.

Т. А. Воронина

¹ Институт этнологии и антропологии АН СССР — коллективный член МОЭФЕ с 1967 г.

² *Bild-Kunde — Volks-Kunde. Beiträge der III. Internationalen Tagung des Volkskundlichen Bildforschung Komitee bei SIEF/UNESCO/Herausgegeben von Erno Kunt. Miskols. 1990.*

© 1991 г., СЭ, № 4

IV МЕЖДУНАРОДНЫЙ КИНОФЕСТИВАЛЬ ВИЗУАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

С 21 по 28 октября 1990 г. в эстонском городе Пярну прошел IV Международный кинофестиваль визуальной антропологии, посвященный защите культур народов Севера.

Проведение подобных мероприятий в нашей стране имеет свою историю. В 1970-е годы в Москве силами Фольклорной комиссии при Союзе композиторов СССР проводились просмотры документальных фильмов этнографической тематики. Однако эти мероприятия не были должным образом отражены ни в кинематографических, ни в научных кругах. Идея более широкой пропаганды этнографического кино и международного сотрудничества в этой области возникла после показа весной 1987 г. в Московском Доме кино фильмов эстонского писателя Леннарта Мери «За северным ветром», «Ветры млечного пути», «Песни Калевы». Осенью 1987 г. состоялся I Международный фестиваль визуальной антропологии в г. Пярну, проводимый затем ежегодно. Инициаторами организации очередного фестиваля стали эстонский кинорежиссер М. Соосаар, фольклорист из Москвы Е. С. Новик, Л. Мери и этнолог из Пярну О. Вольмар.

Фестивали аудиовизуальной этнографии проводятся во многих странах мира. Только в 1990 году Королевским Антропологическим Институтом Великобритании был организован фестиваль этнографических фильмов (RAI International Festival of Ethnographic Film); V Международный фестиваль этнографических и антропологических фильмов состоялся в Нуоро на о. Сардиния (5th International Festival of Ethnographical & anthropological Films); в Канаде прошел Международный фестиваль кино- и видеофильмов, посвященных проблемам культуры коренных народов различных регионов мира (Indian Summer world festival of aboriginal motion pictures); в Будапеште — V Международный Симпозиум антропологического кино (5th International anthropology Cinema Encounters); в Нью-Йорке — 36-й Ежегодный семинар Роберта Флаерти (36th Annual Robert Flaherty Seminar).

На таких встречах кинематографисты и ученые, работающие по визуальной антропологии, имеют возможность обсудить наиболее волнующие их проблемы, чтобы более четко определить критерии и задачи этнографического кино, которое еще находится в стадии становления.

Программа IV Пярнуского фестиваля включала в себя: просмотр и обсуждение фильмов конкурсной программы; так называемый «свободный экран», т. е. демонстрацию кино- и видеолент, не участвующих в конкурсном отборе и дискуссии (для обсуждения участникам были предложены следующие темы: «Продолжение традиций на сцене и посредством кино- и видеокамеры», «Что мы должны предпринять для защиты исчезающих культур?», «Современное традиционное народное верование. О нравственных границах запечатления ритуалов, народного искусства, традиций»).

Для участия в конкурсной программе были представлены весьма разнообразные как по тематике, так и по жанру кино- и видеоленты. Тематически все работы были разбиты на следующие группы: выживание, портреты, людские общины, ритуалы, народное искусство, этномузыка. В жанровом отношении, правда, весьма условно, можно выделить собственно этнографические фильмы (хотя критерии этнографического кино до сих пор четко не определены), документальные фильмы на этнографическую тему и фильмы, относящиеся к несколько особому жанру неигрового кино — социальной документалистике.

О фильмах последней группы социолог из Франции К. Пию, много работавшая в области визуальной антропологии, сказала на фестивале: «социально-документальные фильмы, если они сделаны честно и методы их создания ясны, очень обогащают наше знание и помогают в научных

исследованиях современного общества». Например, финские кинематографисты уже несколько лет работают над очень интересным сериалом документальных фильмов о группе хельсинских школьников. На фестиваль они привезли свою последнюю работу: фильм «Всегда и никогда», о том, как эти дети, оставшись в городе, проводят летние каникулы. Герои фильма рассказывают о своих планах, желаниях, увлечениях, о том, как складываются их взаимоотношения с окружающими их людьми.

Интересно и с кинематографической, и с познавательной точек зрения сделан фильм бельгийского режиссера Д. Думона «Голоса из Заира». В нем рассказывается о том, что неотъемлемой чертой городской культуры современной Африки и особенно Заира является живопись людей, не имеющих художественного образования, но зарабатывающих себе на жизнь исключительно рисованием. Темы их картин весьма разнообразны. Создатели фильма попытались понять, почему эта живопись так прочно укрепились в жизни заирцев. Фильм сопровождает профессиональный комментарий искусствоведа.

Фильм «Через порог» представляет собой своеобразное социологическое исследование отношения общественности к межнациональным бракам в Японии. Авторы фильма — Е. Тезука (Япония) и К. Ллойд-Фитт (Швейцария) — супруги, сами столкнулись со многими проблемами, которые обсуждались с другими супружескими парами, где один их супругов — неяпонец. Кроме этого фильм рассказывает о японских семейных традициях.

Очень интересен фильм «Маленькие радости: женщины китайской деревни» (производство США и Китая — режиссеры К. Хинтон и Р. Гордон). Героини фильма — женщины разных возрастов, которые рассказывают о своей жизни, о своем отношении к изменениям, происшедшим в китайской деревне за последние десятилетия.

Литовские кинематографисты представили 10 минутные ленты-зарисовки. Фильмы «10 минут до полета Икара» режиссера А. Матялиса и «Литовский образ жизни» Г. Шабливичуса.

К социальной документалистике относится и жанр «кинопортретов», которому посвящены следующие из показанных на фестивале фильмов: «Лайфстринг» (режиссеры И. и С. Юлен) о том, как молодые музыканты стараются найти свое место в окружающей их жизни; «И затем придет вечер и утро» — фильм эстонского режиссера Д. Супина, рассказывающий о композиторе Арво Пярте. В ленте финских кинематографистов «Феликс» (режиссеры — Ю. Гарц, Л. Тукколянен) создан портрет известного финского кинооператора Феликса Форсмана; «Да светится...» (режиссер из Литвы К. Матузявичус) — фильм-притча о том, как слепой старик живет совершенно один на хуторе в Жемайтии; эстонские режиссеры Х. и Р. Линтропы в фильме «Шура» знакомят нас с героиней своего фильма, которая работает на вершине огромного террикона, контролируя движение вагонеток.

Ко второй жанровой группе можно условно отнести фильмы «Послание парламенту» эстонского режиссера В. Куика и «Нганасаны — сибирский народ» Х. Тирена (Финляндия), в которых авторы обращают внимание зрителей на серьезную опасность, грозящую культуре малых народов Сибири. К сожалению, в комментариях второго из этих фильмов были допущены фактические ошибки, которых можно было бы избежать, если бы в создании фильма принимали участие этнографы. В фильме шведских режиссеров И. Флоремана и П. Остлунда «Дочери полуденного солнца» поднимаются проблемы, связанные с адаптацией лопарей в новых местах расселения.

О собственно этнографическом кино А. Баликчи (президент Международной комиссии по визуальной антропологии, Канада) писал: «Этнографическое кино — обширная и довольно неопределенная категория. Критерии, позволяющие отнести ленту к этому жанру, определяются вкладом этнографа в постановку, монтаж, разработку темы, а также тем, на какую аудиторию рассчитан фильм и насколько он соответствует научным данным... По своему характеру такие фильмы могут быть описательными, учебно-иллюстративными, документальными и др. ... Содержание также различно — от непосредственного показа традиционных технологий до детального рассказа о городской жизни. Объектом съемки может быть любое место: пустыня Калахари, арктическое побережье, сельские районы Индии и город в Северной Америке. Сейчас такие фильмы используются в основном в учебных целях; полагают, что хороший этнографический киноматериал может с одинаковым успехом служить исследователям и учащимся»¹.

Особого внимания заслуживает этнографическое кино как научный документ. Киноматериалы могут служить иллюстрацией или подтверждением научной теории. Более того, по словам Х.-И. Колосса, этнолога из Германии, «фильм как иллюстративный материал может быть полезен

для научного исследования с двух одинаково важных точек зрения: как доказательство и основа для научного (теоретического) утверждения или как метод исследования... Как метод исследования фильм дает возможность зафиксировать малоизвестное и трудное для осмысления с первого раза событие с тем, чтобы в дальнейшем его можно было анализировать. (Маргарет Мид называла это «отсроченным наблюдением»). В этом случае киноматериал становится этнографическим источником, который в ходе последующей работы отбирается, редактируется учеными при монтаже фильма». Колосс писал также, что фильм представляет собой как бы, пользуясь этнографической терминологией, первичную выборку материала (Preselection of material). И хотя эта выборка не должна пониматься как интерпретация (объяснение) материала, на самом деле является результатом начального этапа исследования»².

Таким образом, этнографические фильмы могут быть средством обучения; способом фиксации этнографического материала, выполняя роль этнографического источника; в работе ученых на первом этапе исследования — методом исследования и на завершающем — подтверждением результатов и теоретических выводов исследования.

Среди лент, представленных на фестивале, можно выделить несколько, в которых авторы следовали задаче детальной фиксации наблюдаемого события или трудового процесса. Это фильмы «Юзо» (режиссер Л. Зиновьева) о марийской знахарке; «Мтиулет и Гудамакари»³ (грузинский режиссер Ш. Чагунава) о ритуале жертвоприношения в Восточной Грузии; фильм «Искусство изготовления колокола» (производство Швеции и ФРГ) о литье церковных колоколов в Германии; а также фильмы из Финляндии «Рубленая постройка» о строительстве деревянного дома в Финляндии (режиссеры М. Фронта и Э. Наскали); «Деготь» — о дегтярном промысле (режиссер Х. Ниילו); картина томского режиссера А. Михалева «Посещение Эвут-ики» посвящена одному из культовых мест хантов.

Среди фильмов были и работы, сделанные этнологами. Это фильмы: шведского этнолога С. Сведберга «Тулеский эскимос» о жизни эскимосов Гренландии, югославского ученого Н. Крижнара «Образы долины Трента» — о жителях деревни Национального парка Триглав в Альпах и «Следы культа Перуна в Македонии». Венгерский фильм «Шаманы Евразии», сделанный этнологом М. Хоппалом, совместно с режиссером М. Янковичем, построен на архивном материале (киноплёнки, фотографии, зарисовки) и сопровождается комментариями ученого. М.-К. Кикмель из французского Центра визуальной антропологии сняла фильм «Цветок сцены» о китайской народной опере и о системе преподавания традиционной музыки в консерватории.

Большим призом фестиваля был отмечен фильм Х. Земпа «Песни гармонии» о народном пении монголов.

Вторая премия была присуждена фильму датского режиссера У. Б. Расмуссена «1700 метров до будущего», рассказывающий о повседневной жизни деревни Гасадалур на Фарерских островах.

В работе IV Пярнуского фестиваля была также предусмотрена возможность обмена мнениями по проблемам аудиовизуальной этнографии. Например, участники не раз поднимали вопрос об ответственности человека с кинокамерой при съемках сакральных действий; о достоверности отснятого материала и о допустимости или недопустимости инсценированных съемок; о сотрудничестве кинематографистов и ученых при создании этнографических фильмов; о критериях этнографического кино; о методах работы с киносъемочной аппаратурой в полевых условиях. И еще один немаловажный момент: К. Пио с сожалением отметила, что на фестивале было показано больше видеofilмов, чем кинофильмов. Этот вопрос давно обсуждается среди специалистов, в связи с тем, что видеоматериал трудно сохранить. Пока единственно возможный способ — хранение на лазерных дисках — для ученых практически недоступен из-за своей дороговизны. А ведь материал, зафиксированный на пленку, бывает уникальным и чрезвычайно важным для истории культуры.

Франц Боас не раз отмечал огромную ценность, которую имеют для ученых, не говоря уже о широкой публике, этнографические фильмы⁴. По словам М. Мид, «Аудиовизуальные средства позволяют собрать гораздо более ценный материал, чем полевые записи, сделанные лишь с помощью карандаша и бумаги»⁵.

На общем собрании участников в один из дней работы фестиваля было учреждено Пярнуское международное общество визуальной антропологии (Pärnu International Visual Anthropology Society), рассмотрены его структура и направления деятельности.

М. Я. Малахова

¹ Баликчи А. Этнографические фильмы и музеи: история и перспектива // Museum. № 145. 1985. Р. 15—16.

² H.-I. Koloss. The Ethnographical Film as a Medium of documentation and as a Method of Research. Цит. по: P. Chiozzi, Reflection on ethnographic Film // Visual Anthropology. Vol. 2. № 1. 1989.

³ Мтиулет и Гудамакари — этнографические регионы Восточной Грузии.

⁴ Об этом, в частности, Ф. Боас писал П. Хайсу, президенту одной из американских кинокомпаний, предложившему ему сотрудничество в создании фильмов этнографической тематики. Боасом эта идея была горячо поддержана (например, письма Ф. Боаса с W. Hays от 2 февраля 1933 г., 23 марта 1933 г.).

⁵ Mead M. A handbook of Method in Cultural Anthropology/ed. by R. Naroll, R. Cohen. New York. 1973. P. 255.

НАРОДЫ СССР

© 1991 г., СЭ, № 4

Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. / Отв. ред. В. Н. Бирилюк, Р. Г. Кузеев. Нукус, 1989. 272 с.

В наше непростое время — время низвержения авторитетов, попыток разорвать связующую нить поколений, научных традиций и контактов — выход в свет книги, посвященной юбилею учителя и старшего коллеги — явление отрадное и знаменательное. Книга подготовлена к 80-летию Т. А. Жданко ее учениками и товарищами. Примечательно, что опубликована она в Нукусе — столице Каракалпакии. Изучению этнографии, истории и культуры каракалпакского народа Т. А. Жданко посвятила несколько десятилетий своей творческой жизни. В сборнике приняли участие этнографы, археологи, антропологи из Москвы, Ленинграда, Нукуса, Ташкента, Алма-Аты, Фрунзе, Ашхабада, Уфы. Выбранные авторами темы созвучны широким научным интересам Т. А. Жданко.

Статьи сборника объединяет ряд общих черт, среди которых особенно важными нам представляются следующие: уважительное отношение к научному наследию своих учителей, к трудам советских этнографов послевоенного поколения; приоритет полевых исследований — этнографических, археологических, антропологических; все статьи сборника написаны на уникальных материалах, собранных авторами в экспедициях, при этом полевые данные дополняются свидетельствами литературных, архивных, исторических, фольклорных источников. Сюда же можно отнести и неразрывность этнографического факта с теоретическим его осмыслением; подобная неразрывность всегда была присуща русской традиционной и советской современной этнографии; и эта небольшая книга лишь в очередной раз (!) подтверждает, что отечественная этнография никогда не была наукой только описательной, а всегда сочетала факт с теорией, методологией и философией. И наконец, красной нитью через все статьи сборника проходит бережное отношение к культуре изучаемых народов, боль за утрату лучшего из их традиционного наследия.

Как уже было сказано, рецензируемая книга посвящена юбилею Т. А. Жданко. Научная деятельность Т. А. Жданко в полной мере развернулась в послевоенный период. На плечи советских этнографов этого поколения легла огромная задача возродить по существу из руин этнографическую науку в СССР, оживить и придать новый импульс великим традициям русской и советской этнографии. Усилиями ученых этого поколения, и прежде всего С. П. Толстова, С. А. Токарева, М. О. Косвена, М. Г. Левина, Г. Ф. Дебеча, Н. Н. Чебоксарова, И. И. Потехина, Т. А. Жданко, в Москве был создан Институт этнографии АН СССР.

Одно из ведущих направлений творческой работы Т. А. Жданко — исследование проблем этнографии и истории каракалпакского народа. Академик АН Узбекской ССР С. К. Камалов в статье «О жизни и научной деятельности Татьяны Александровны Жданко» (с. 7—17) отмечает, что подлинное научное исследование истории каракалпакского народа началось только после Октябрьской революции. И это заслуга трех русских ученых — П. П. Иванова, С. П. Толстова и Т. А. Жданко. Автор подчеркивает, что с 40-х годов основным направлением исследований Т. А. Жданко становится история и этнография степных кочевых и полукочевых народов Средней Азии и Казахстана. В составе Хорезмской археолого-этнографической экспедиции с 1945 по 1959 гг. она руководила Каракалпакским этнографическим отрядом, ряд лет была заместителем начальника экспедиции С. П. Толстова. В 50—60-х годах Т. А. Жданко возглавила работу по подготовке «Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана», исследовала проблемы номадизма. В 70—80-х годах Т. А. Жданко обращается к этнографии новейшего времени, продолжает исследования по изучению нового и традиционного в семейном быту народов Сред-

ней Азии и Казахстана, а также других народов СССР. Огромна научно-организационная и научно-педагогическая деятельность Т. А. Жданко. Т. А. Жданко — заслуженный деятель науки Каракалпакской АССР (1960 г.), лауреат Государственной премии (1981 г.). И сегодня Т. А. Жданко полна энергии, она принимает активное участие в научной жизни страны.

Очень ценен список основных научных трудов Т. А. Жданко, составленный О. М. Машкиной (с. 14—27).

На широком этнографическом сопоставительном материале написана статья Б. Х. Кармышевой «К вопросу об украшениях из птичьих перьев у народов Средней Азии и Казахстана» (с. 27—40). Рассматривая эстетическую и магическую функции этих украшений, автор особо подчеркивает их социальную значимость: украшение из перьев в costume взрослого человека в средние века было показателем высокого социального ранга. Б. Х. Кармышева прослеживает в этом обычае и древние земледельческие переднеазиатские истоки и тысячелетние традиции культуры кочевых народов. Сравнительный материал, систематизированный автором, дает основание и для дальнейших более широких сопоставлений. Так, например, аналогичные обычаи существовали в период средневековья у корейцев. Традиция древних корейцев украшать головные уборы знати, а позднее военачальников, птичьими перьями зафиксирована в письменных и иконографических памятниках (например, в настенной живописи древнекорейских гробниц IV—VII вв. н. э.).

В статье Н. П. Лобачевой «Значение общины в жизни семьи (по материалам свадебной обрядности хорезмских узбеков)» (с. 41—53) обобщены и проанализированы данные, собранные участниками Узбекского отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции (который в 50—60-х годах работал под руководством Г. П. Снесарева, а в 1955—1958, 1968 гг. — под руководством Г. С. Куртмуллаевой, Г. П. Снесарева, Н. П. Лобачевой). В 1950—1960-е годы в жизни узбеков значительную роль продолжала играть община (элат, элодам, илодам), которая считала своим долгом следить за судьбой семьи, начиная с момента ее возникновения. Тоги, посвященные различным событиям семейной жизни, были праздниками всей общины, которая выступала их организатором и была их фактическим «хозяином» (с. 52—53).

Проблемам традиционной культуры каракалпаков в контексте их этнической истории посвящены статьи Х. Есбергенова «Вопросы этнической истории и традиционной культуры каракалпаков» (с. 53—77) и А. А. Алламуратова «Каракалпакское нагрудное украшение хайкель» (с. 77—87). В работе Х. Есбергенова анализируются различные аспекты традиционной культуры каракалпаков (жилище, утварь, одежда, семейная обрядность, верования). Большой интерес, в частности, представляют систематизированные автором обширные сравнительные материалы, свидетельствующие о почитании каракалпаками цифры «девять», которая, очевидно, имела у них сакральное значение, и о древнем культе Богини плодородия. По мнению автора, анализ основных компонентов традиционной культуры каракалпаков позволяет утверждать, что, во-первых, каракалпакский этнос сформировался в эпоху средневековья и, во-вторых, что в его культуре выявляются следы древних традиций ираноязычных и тюркоязычных народов (с. 73—74).

Об открытии рунической надписи на городище Алтын-асар (Восточное Приаралье) рассказывается в статье С. Г. Кляшторного и Л. М. Левиной (с. 87—97). По мнению авторов, надпись, обнаруженная на обломке керамического сосуда (IV—VI вв. н. э.), позволяет высказать гипотезу о раннем формировании тюркской руники под воздействием согдийского письма в оазисах Восточного Туркестана (с. 94). Джетыасарская находка позволяет по-новому подойти и к проблеме поиска места протоболгар в формировании огузских племен Приаралья (с. 96).

На обширном археологическом и этнографическом материале в статьях Е. Е. Неразик и А. Н. Жилиной исследуется проблема взаимосвязи хозяйственно-культурного типа (ХКТ) с особенностями поселений, с характером устройства усадеб и жилищ. Так, Е. Е. Неразик в статье «Бартольд и некоторые вопросы этнографии Хорезма» (с. 112—122) убедительно доказывает, что рассредоточенный, хуторской тип расселения, характерный для жителей Хорезма с эпохи бронзы, был связан со сложившимся здесь уже в глубокой древности хозяйственно-культурным типом (ХКТ) пашенного земледелия, основанного на ирригации. Автор обращает особое внимание на те археологические и этнографические данные, которые показывают, что хуторская система поселений (соответствующая этому ХКТ) укреплялась, процветала и возрождалась в мирное время и приходила в упадок в период войн. В неспокойные времена возрастало значение крепостей (калă). А. Н. Жилина в статье «Традиционные поселения Хорезмского оазиса (XIX — начало XX в.)» (с. 97—112) на основании изучения городских и сельских поселений сартов, дештикипчакских узбеков, туркмен, каракалпак и казаков демонстрирует их зависимость от хозяйственных занятий тех или иных этнических групп.

Основные этапы этнической истории населения присарыкамышской дельты Амударьи в период средневековья впервые воссозданы по данным археологии в работе Б. И. Вайнберг «Новые материалы к истории западных районов Хорезма в XIV—XVI вв.» (с. 122—138).

Как известно, изучение шаманизма всегда занимало важное место в исследованиях советских этнографов. Большой интерес в контексте познания этого сложного и многогранного явления представляет статья В. Н. Басилова «Духи шаманки Момолах» (с. 138—149), содержащая детальное переложение рассказа узбечки Момолах о том, как она стала шаманкой, записанное исследователем совместно с Б. Х. Кармышевой на магнитофон летом 1983 г. Этот рассказ, как считает В. Н. Басилов, расширяет наши знания о таких явлениях, связанных с шаманством, как шаманская болезнь, страдания шамана, представления шамана о помогающих ему духах (в данном случае это чильтаны). В представлениях шаманки особое место занимает мифическая бабушка, повитуха людей и скота. По мнению В. Н. Басилова, образ этой повитухи сливается с представлениями тюрков (а возможно, шире — народов алтайской семьи языков) о Богине

плодородия (например, древнетюркская богиня Умай, тунгусско-маньчжурская богиня Омоси-мама, якутская богиня Айысыт, узбекские Момо-Кульдурок, Сус-хотин, туркменская Гарры-мама, с. 147—149).

Различным аспектам традиционной культуры народов Средней Азии и Казахстана посвящены статьи М. С. Бердыева, Г. Н. Симакова, Г. П. Васильевой, В. П. Курылева. Соотношение иранского и тюркского компонентов в этно- и культурогенезе народов региона на примере системы питания рассматривается в статье М. С. Бердыева «Происхождение и распространение плова (к вопросу об этнических истоках элементов культуры)» (с. 150—161). За пределами Средней Азии плов выступает как маркер общесреднеазиатской кулинарии и даже как один из символов культуры всего региона. Но, как убедительно показывает М. С. Бердыев, так было не всегда: плов возник на основе древних кулинарных традиций ираноязычных народов Средней и Передней Азии, а среднеазиатская технология приготовления плова создана в оседлоземледельческих оазисах Среднеазиатского междуречья. При распространении плова в Средней Азии «основным культурным донором выступали, по-видимому, узбеки-сарты» (с. 158). Г. Н. Симаков в статье «О функциях клубочка в соколиной охоте народов Средней Азии и Казахстана» (с. 161—170) среди прочих функций кожаного колпачка-наглазника, используемого казахами, киргизами, каракалпаками и туркменами в работе с ловчими птицами, вычленяет магически-религиозную. По мнению автора, она восходит к древним религиозным представлениям народов Средней Азии и Казахстана, наделявшим взгляд хищной птицы магическими свойствами, будто бы воздействующими на человека. Охранительные функции, связанные с идеей плодородия, выявляет в украшениях туркменских девушек и женщин Г. П. Васильева в статье «Украшения-обереги у туркмен» (с. 171—183). Магическое назначение имели и сами амулеты-обереги, и способы их ношения, а также их цвет, форма, природа используемых камней. В. П. Курылев в статье «Казахские тамги как знаки родовой принадлежности» (с. 210—222) обосновывает вывод, что тамги (танба) у казахов, которыми клеймили лошадей, верблюдов, крупный скот, ставили на колодцах, иногда на могильных и других памятниках, использовали вместо подписи или печати на документах, — были знаками, указывающими на родовую принадлежность. Знаками частно-семейной собственности были метки (с. 219—220).

Антропологической характеристике туркмен посвящена статья Н. А. Дубовой «Антропологические особенности туркмен и древнее население степей севера Средней Азии» (с. 183—194).

Новый этнографический материал обобщен в работе А. М. Решетова «Уйгуры в Таджикистане» (с. 194—201). В основе историко-этнографической характеристики уйгур, проживающих в настоящее время в Таджикистане, — литературные и полевые этнографические материалы, собранные А. М. Решетовым в 1976, 1983, 1988 гг. Актуальным проблемам этнического самосознания народов нашей страны на примере населения Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Таджикистана посвящена статья Л. Ф. Моногаровой (с. 201—210). Многолетняя этнографическая работа (с 1947 г.) позволила Л. Ф. Моногаровой убедительно аргументировать свой вывод о том, что памирцы в настоящее время переживают переходную стадию длительного этнического развития на пути сближения с таджиками. Об этом свидетельствует многоступенчатость их этнонационального самосознания, выражающегося в многоступенчатости их самоназвания (с. 208).

Проблемы этногенетических и этнокультурных связей тюркских народов рассматриваются в работах И. Б. Молдобаева и Р. Г. Кузеева. И. Б. Молдобаев в статье «Об этнических и культурных контактах киргизов с каракалпаками» (с. 222—231) на широком круге источников (этнографических, исторических, фольклорных, ономастических) показывает, что этнокультурные связи этих народов были интенсивными в XIV—XVII вв., особенно в эпоху Золотой Орды и затем в Ногайский период. Р. Г. Кузеев в работе «Об общности компонентов в этногенезе тюркских народов в лесостепном регионе Евразии» (с. 231—244) выделяет четыре этапа в истории тесных этнических взаимосвязей тюркских этносов севера степей Евразии и прежде всего поволжских, приуральских и сибирских татар и башкир: с первых веков I тыс. н. э. до XIII в.; XIII—XV вв. — золотоордынское время и особенно ногайский период; XVI—XVIII вв. — период завершения консолидации (на разных таксономических уровнях) тюркских этнических общностей; четвертый этап охватывает XIX в. Основной вывод Р. Г. Кузеева заключается в том, что поволжские, приуральские и сибирские татары, башкиры, а также чувашы имели общую основу (с. 240).

Традиционным формам брака у казахов в конце XIX — начале XX в. посвящена статья Х. Аргынбаева (с. 244—259). Автор показывает многообразие форм брака у казахов. Он выделяет обычай сватать неродившихся детей, колыбельный сговор, обменный брак, брак с похищением невесты, а также формы безкалымного брака; анализирует права левирата и сорората, различные варианты кузеного брака.

К сожалению, ограниченный объем статей не позволил авторам сборника в полной мере, глубоко и разносторонне исследовать все аспекты этнической истории и традиционной культуры народов Средней Азии и Казахстана. Между тем комплексный подход — с позиций этнографии, археологии и культурологии — к решению этих фундаментальных проблем представляется сегодня закономерным и актуальным. Исследование этих вопросов имеет в наши дни не только научно-теоретическое значение, но и неразрывно связано с возросшим этническим самосознанием народов этого региона.

Прекрасным логическим заключением сборника является статья И. М. Джаббарова «С. П. Толстов и историко-этнографическая наука в Средней Азии» (с. 259—270). Статья имеет и историографический, и мемуарный характер. И. М. Джаббаров отмечает огромные заслуги С. П. Толстова перед

НАРОДЫ АФРИКИ

© 1991 г., СЭ, № 4

В. А. Попов Этносоциальная история аканов в XVI—XIX веках. Проблемы генезиса и стадийно-формационного развития этнополитических организмов. Л. 1990. 277 с.

Рецензируемая книга посвящена аканам — одной из крупнейших этнических общностей Африки. Однако сразу же хотелось бы отметить, что эта работа охватывает такой широкий круг актуальных дискуссионных теоретических проблем, касающихся социально-экономических основ и периодизации общественных формаций, путей перехода от предклассового к классовому обществу, что она далеко выходит за локальные рамки, установленные в заглавии. Одновременно следует подчеркнуть и большое практическое значение всех затронутых проблем, так как выявление основных направлений и тенденций формационного развития в доколониальное и раннеколониальное время позволяет сформулировать обоснованное суждение о многих современных социальных, экономических, политических и национальных процессах. Детальное изучение этих процессов в истории аканов, корректная оценка уровня развития их этнополитического организма дает твердую почву для осмысления сегодняшнего развития государств Ганы и Кот-д'Ивуар, а также ряда других стран африканского континента.

Нельзя не отметить высокий научно-теоретический уровень исследования, самостоятельность мышления автора, настойчивое стремление рассмотреть и выяснить наиболее фундаментальные социально-экономические и этнокультурные процессы, а также убедительное решение большей части поставленных исследователем задач. Данная работа — первое обобщающее исследование формационного развития аканов в доколониальную эпоху. Оно потребовало от автора глубокой проработки значительного объема соответствующей литературы и источников.

Первую, «Методологическую», часть книги автор посвящает историографии изучения социально-экономических отношений в обществах первичной и вторичной формаций, критически анализируя взгляды разных авторов и давая при этом собственную интерпретацию рассматриваемых проблем.

Во второй, «Параметрической», части рассматриваются этническая и социально-политическая история аканов, их традиционное хозяйство, общественный строй, родовая организация, общинные институты, военная организация, надплеменные политические организмы и объединения вождей, конфедераций Ашанти и Фанти. Здесь же автор исследует системы терминов родства как показатель уровня стадийно-формационного развития, т. е. как исторический источник. В этой части также рассматривается система традиционного мировоззрения аканов.

Третья часть книги, «Атрибуционная», содержит анализ экономического базиса обществ аканов, форм и принципов разделения и кооперации труда, способов эксплуатации, уровня имущественной дифференциации, проблемы многоукладности и тенденции развития общества в сторону феодализации.

В особых разделах в этой части книги исследуются историческая динамика социальных отношений и тенденций классогенеза, потестарно-политическая структура и специфика политогенеза в этом регионе Африки, вторичность политогенеза у аканов. И, наконец, здесь же рассматривается важнейшая проблема социально-формационного развития аканов в условиях межформационного взаимодействия.

Общий методологический подход к исследуемым проблемам В. А. Попов излагает во «Введении». Он справедливо отмечает, что определение стадийно-формационной принадлежности доколониальных обществ в Африке составляет одну из актуальнейших проблем африканистики, имеющих теоретическое и практическое значение. В связи с этим хочется особенно подчеркнуть мысль

автора, что «... на фоне заметной растерянности перед массовыми взрывами традиционализма на современном Востоке», становясь очевидным, что в наших представлениях (как в марксистской, так и в немарксистской, особенно африканской научной литературе) «... необоснованное завышение уровня стадияльного развития африканских и других восточных обществ к началу колониального периода и неверно взятая точка отсчета породили неадекватные представления о результатах и глубине воздействия на эти общества со стороны метрополий в колониальный период, обусловили преувеличение степени их подготовленности к восприятию капитализма и социализма» (с. 3—4). Нетрудно заметить, что это положение приложимо не только к оценке формационного развития традиционных обществ Зарубежного Востока, но и шире, в частности, к ряду обществ Средней Азии и Кавказа в дореволюционный период в нашей стране. Этот вывод, уже нашедший место ранее на страницах отечественной научной литературы и публицистики, блестяще подтвержден на материале по аканам в книге В. А. Попова. Теперь хорошо известно, что неверная оценка уровня развития, который либо чрезмерно модернизировался и завышался, либо наоборот — архаизировался, реализовалась в конкретной политике и во многих случаях неблагоприятно сказалась на дальнейшем экономическом, политическом и культурном развитии ряда обществ. В. А. Попов совершенно прав, утверждая далее, что «... только знание реального уровня развития позволит выработать подлинно научную стратегию и тактику борьбы за социальный прогресс... позволит понять, что способствует, а что мешает этнополитической консолидации и политической стабильности, разобраться в причинах кризисных явлений и провала многих реформ» (с. 4). Хороший тому пример в книге — борьба К. Нкрумы с несуществовавшим в современной Гане феодализмом (с. 4—5).

Автор четко ставит проблему формационной природы ашантийского общества. Заслуживает внимания исследователей анализ точки зрения ученых, пытавшихся доказать «всеобъемлющий характер» феодализма в Африке («Комплекс И. И. Потехина»), достигший крайней законченности в концепции всеобъемлющего феодализма в Африке у Ю. М. Кобищанова — см. стр. 10. Таким образом, отчетливо проявляется тенденция завышения формационного уровня, которая находит прямые параллели в интерпретации Б. Я. Владимирцовым и некоторыми нашими исследователями — его единомышленниками общественных отношений у *номадов* в виде теории «кочевого феодализма», сконструированной на основе произвольного филологического толкования социальных терминов и прямых аналогий с западноевропейским феодализмом. В целом соглашаясь с отношением автора книги к проблеме феодализма в Африке, не могу не отметить, что в представленной им модели феодализма (с. 31—35) отсутствует весьма существенный элемент, а именно — наличие как неперемennого условия этой формации — наследственного, а не просто сословного монопольного (как у В. А. Попова) права, причем не обязательно реализуемого, на землю. Возникает также сомнение по поводу утверждения автора, что ведущая роль при определении способа производства принадлежит отношениям собственности (с. 27). Он сам пишет, что отношения собственности определяют прежде всего классовую структуру. Не спору, но как тогда быть с определением исторического формационного уровня доклассовых обществ?! Нисколько не отрицая значения отношений собственности в формационном развитии общества, тем не менее позволю себе присоединиться к существующей в науке точке зрения, что главный формационный признак — это уровень и характер общественного разделения труда. К сожалению, автор оставляет этот вопрос за рамками исследования методологии и лишь кратко касается его в III части книги.

Полностью можно согласиться с В. А. Поповым в том, что концепция феодализма (за пределами европейского средневековья) еще далеко не изучена и во многом остается спорной (с. 31—32). Полагаю, что для наиболее объективной оценки формационной принадлежности доклассовых обществ Африки и других регионов нельзя будет обойтись без глубокого сравнительного анализа социально-экономической системы *номадов*. В фундаментальных вопросах здесь немало аналогий.

Интересны в целом рассуждения автора касательно стадияльно-формационной атрибуции (с. 18 и сл.) Думаю, что они вызовут у многих читателей естественное стремление поразмышлять и поспорить с автором. В связи с этим обращаю внимание на два момента. Первый состоит в том, что, насколько известно, в трудах К. Маркса мы не находим твердого, четкого, единообразного определения категории «общественно-экономическая формация», а потому наши трактовки ее смысла в большинстве случаев оказываются весьма субъективными, что касается и уважаемого автора книги, а потому принятое им определение относится не столько к Марксу, сколько к самому В. А. Попову. И второй момент. Автор полностью принял за основу определения производительных сил и производственных отношений и их корреляции взгляды классиков марксизма. Возра-

жений по существу нет. Однако представляется, что сегодня весьма плодотворным был бы путь поиска связующего звена между этими фундаментальными формационными категориями. Уже давно историками ощущается некоторая разобщенность, отдаленность и даже некая несоотнесенность в диалектике существования этих явлений в развитии общества. Что их связывает и как коррелируется их развитие в общем процессе жизни общества? Этнографы предлагают в качестве такого связующего производительные силы и производственные отношения звена глубже рассмотреть известную категорию — хозяйственно-культурный тип — как способ жизнедеятельности общества в конкретных условиях его бытия. Поиск в этом направлении уже начат (см. подробнее: Андрианов Б. В., Марков Г. Е. Хозяйственно-культурные типы и способы производства // Вопросы истории. 1990. № 8).

На обширном фактическом материале построена III часть книги — «Атрибуционная». Глубоко исследованы и корректно выделены автором этапы этнической и социально-политической истории аканов. К сожалению, меньше внимания уделено динамике традиционной экономики (с. 70—80), причем такая отрасль, как торговля, описана довольно подробно (она опорная для концепции автора), а земледелию посвящено немногим более одной страницы (с. 72—73). Это несколько обедняет историческую картину базового состояния аканского общества исследуемого периода.

Автором проделана большая работа в области исследования общественного строя аканов. Этнополитическую общность В. А. Попов рассматривает как систему социальных институтов в их взаимодействии и динамике развития. Здесь, как впрочем, и во всем исследовании, автор блестяще применяет системный подход, дающий ему всесторонний обзор изучаемого объекта. Очень интересны его новаторские выводы о структуре родовой организации. Весьма важно подкрепленное фактическими данными по аканам заключение о том, что в области общественной организации в ходе ее исторического развития генеалогический структурный принцип сменил стадийно более ранний групповой (с. 88—89); это уже было выявлено ранее рядом исследователей по другим народам Африки.

Большое научное значение имеет анализ терминов родства аканов как показателя уровня их социально-формационного развития, о чем уже упоминалось здесь, и вывод, что их этносоциальный организм стоял к началу колониального периода на стадии трансформации от первичной ко вторичной формации.

Безусловно заслуживают внимания находки В. А. Попова, связанные с признаками социально-возрастной стратификации аканов. Это прежде всего относится к организации воинских отрядов «асафо». В принципе выводы, касающиеся этого круга вопросов, представляются вполне справедливыми, исключая, на мой взгляд, недостаточно обоснованное материалом положение о том, что в прошлом у аканов возрастные группы существовали как система социального устройства (с. 104).

Автор справедливо указывает, что «социальный институт» — одна из основных категорий этносоциологического исследования, представляющая важнейшие черты общественной картины этноса (с. 80). Однако не секрет, что в науке еще нет однозначного понимания этой категории. В книге социальные институты выступают как «...исторически обусловленные общественные подразделения, характеризующиеся относительным единством регламентированных функций и нормой воспроизводства» (с. 81). Таким образом, здесь очевидно понимание социального института как определенного коллектива людей. Исходя из этой сущностной оценки обозначены критерии для выявления каждого конкретного социального института. И первым из этого комплекса критериев оказалось наличие в языке данного этноса термина для обозначения конкретного общественного подразделения.

Однако если под социальным институтом понимать нечто более широкое (а такое понимание также существует в науке), чем социальное подразделение и прежде всего — систему отношений и связей между социальными подразделениями в общественной структуре, регламентирующую определенные сферы жизнедеятельности общества через динамику его структурных подразделений (и здесь также реализуется принцип общественного разделения труда), тогда оказывается, что первый признак по В. А. Попову не является основным, тем более, что совсем не обязательно обнаруживается особый термин для социального института у каждого общества. Так, у галла Эфиопии в определенный период их развития система возрастных классов — доминирующий социальный институт. Однако он не имеет своего названия, а термин «гада» чаще всего неправильно используется в научной литературе, поскольку это слово в языке галиния означает не систему возрастных классов (это название закрепилось в европейских исследованиях и стало традиционным в соответствующей литературе) как социальный институт, а всего лишь «период времени, соотносимый

с 8 годами в европейском исчислении». Кроме того, у галла в рамках действия этого института имеется довольно большая номенклатура названий для таких абстрактных понятий как социальные степени, а также для большого круга возрастных подразделений — групп сверстников, причем наименований, хотя и повторяющихся циклически, но в одном цикле — разных. А у обществ, обладающих возрастными системами не циклического, а линейного характера, эти номенклатуры вообще состоят из разных названий и не повторяются. Далее, к примеру, система брачных классов, известная у ряда народов Восточной Африки — это также социальный институт со своими подразделениями. Насколько известно, он также не имеет особого названия как институт. Однако, реализуя в жизни общества определенные традиционные нормативы, этот институт обеспечивает принадлежность лиц общества к структурным подразделениям через конкретную номенклатуру наименований по брачным классам.

В связи с этим возникает также вопрос, ответа на который в книге не удалось обнаружить: как возможно различить такие понятия, как «род» и «родство»? Род — это институт, или точнее было бы, — институт родства? Мне представляется, что в понимании автора книги род должен быть социальным институтом, хотя вряд ли мы всегда сможем обнаружить у каждого этноса этот термин в языке. Институт родства точнее характеризует, как мне представляется, сущность понятия «социальный институт», ибо он касается и системы связей, и лиц, принадлежность которых к этой системе связей выражена через действие этого института. В подтверждение такого понимания также замечу, что признание В. А. Поповым у ашантийцев социального значения патрилинейных связей при отсутствии патрилинейной филиации (с. 88), подкрепляет скорее взгляд на социальный институт как на систему связей, а не только как на подразделение лиц, через которых эти связи реализуются. Думается, что в ряду многих других проблем, поставленных в книге В. А. Попова, и этот вопрос, его разработка — хорошая основа для широкой научной дискуссии.

Основные теоретические положения исследования, их новая разработка и осмысление содержатся в III части книги. Самой высокой оценки заслуживает анализ экономической базы аканов, в том числе их производительных сил, кооперации труда, землепользования и форм собственности, распределения прибавочного продукта, источников доходов знати, способов эксплуатации, имущественной дифференциации. Важным историческим выводом является высказанное автором утверждение об экстенсивном характере экономики аканов и отсутствие у них общественной потребности в интенсификации производства вследствие наличия свободной земли и возможности обогащения за счет торговли, военных грабежей.

Автору удалось аргументированно разработать идею «неотделенности земли от общины», в силу чего земля у аканов в предколониальный период еще не стала отдельным компонентом производительных сил. С одной стороны — в этом обществе не было безземельных членов общины, а с другой — у вождей в их пользовании земли было не больше, чем у рядовых общинников. К этим же взглядам примыкает важный вывод автора об «ограниченном» характере собственности у аканов и неправомерности ее отождествления с частной, что широко бытует в литературе (с. 170—175). Заключение В. А. Попова, сделанные на основе всестороннего исследования фактического материала, не оставляют сомнения в глубоко неправильном определении доколониального общества аканов как, якобы, феодального. Трудно также не согласиться с точкой зрения, что «... за исключением государства Сонгай, где в XVI—XVII вв. процесс обозначился явно, Тропическая Африка в доколониальное время так и не увидела сложения крупного частного землевладения». Это, как он считает, вытекает из факта, что пожалованные земли с сервилными общинами носили характер прижизненного владения, а не собственности; так как земля предков не наследовалась частными лицами (с. 193). Возможности для феодализации у аканов были, как пишет автор, но поскольку основные признаки феодального способа производства отсутствовали, не развились, то и говорить даже о «раннефеодальном укладе» в аканских этнополитических организациях нет оснований (с. 193). Что же касается данничества, то в книге сделан справедливый вывод, что оно несомненно составляло особый уклад (с. 193). В целом автор, конечно, прав говоря о «вертикальной» многоукладности, создававшей динамическое равновесие первобытного способа производства с данничеством, рабовладельческим и «африканским» способами производств, а точнее укладами.

Особого внимания требуют рассуждения автора в связи с категорией азиатского способа производства (АзСП). Весьма актуально его уточнение относительно позиции К. Маркса в этом вопросе. В. А. Попов верно отмечает, что Маркс «фактически отождествлял АзСП с первобытным, точнее

рассматривал АзСП в качестве первого СП, а под первобытностью в 1853—1859 гг. он понимал нечто иное.., но сторонники АзСП замалчивают этот момент» (с. 43). Это уточнение особенно важно для восприятия и оценки собственной позиции В. А. Попова в этом вопросе. Он, в отличие от ряда исследователей (например, Г. С. Киселева), утверждающих доминирование азиатского пути развития в доколониальной Тропической Африке, приходит к иному, на мой взгляд, совершенно верному выводу о том, что у аканов не было политарного типа собственности на землю, а, следовательно, и не было одного из трех основных признаков азиатского способа производства — политарной классовой структуры. А поэтому нет оснований признавать у аканов и особый уклад, основанный на АзСП, тем более, что у К. Маркса определение этой категории есть не что иное, как «общественная формация, основанная на первобытной общине» (с. 197).

Далее следует весьма серьезный разбор еще совсем нового научного понятия — «африканский способ производства» (АфСП). Автор на большом материале доказывает, что у аканов обнаруживаются все признаки АфСП: полная монополия государства на экстравертный обмен; отсутствие частной собственности на средства производства; косвенная эксплуатация общин (данничество); перераспределение в потлачевидных формах; домашнее рабство; социальная стратификация на управителей и управляемых; раннее государство (с. 46—51). Эти признаки вытекают из достаточного количества исторических данных по обществам аканов. У них не обнаруживается определяющего признака классов — различного отношения социальных групп к средствам производства. Отсутствием частной собственности также объясняется и принципиальное отличие ведущих способов эксплуатации в обществах аканов от развитых докапиталистических, сочетавших внеэкономическое принуждение с частно-собственнической основой эксплуатации (с. 198).

Кроме того, у аканов не сформировалось право индивидов по рождению занимать социальное положение или должность. Основой социального возвышения слоя управителей служила не собственность на средства производства, а право на перераспределение прибавочного продукта, сформировавшееся в процессе общественного разделения труда (с. 199). Обращаю внимание на факт, что сам материал подводит к важнейшему заключению о ведущей роли фактора разделения труда в развитии формационного социального признака.

Опираясь на эти базовые выводы, автор в дальнейшем дает исчерпывающую характеристику Конфедерации Ашанти (с. 204—208) как своеобразного этнополитического организма, ошибочно определявшегося до последнего времени в большинстве работ как государство в полном его историческом значении по Марксу. В. А. Попов обоснованно приходит к выводу о наличии у аканов «синдрома государства, но... особенности Конфедерации Ашанти (прежде всего отсутствие классов) не позволяют полностью отождествить... аканов с государством в марксистском понимании этой категории» (с. 209). Вместе с тем высказана и развита плодотворная идея о возможном появлении государственности без антагонистических классов. Автор предлагает рассматривать Конфедерацию Ашанти в качестве варианта «парapolитейных» обществ, поскольку в ее надстройке были элементы государственности при отсутствии классов и частной собственности на средства производства (с. 210—211). Здесь следует согласиться, что классовобразующие факторы у аканов появились только в результате контактов аканов с европейцами.

Есть вполне обоснованная уверенность в том, что эта политогенетическая контрверза о закономерном существовании «бесклассовой государственности» была бы успешно разрешена, если бы была далее рассмотрена с привлечением данных пономадам. Уже давно были подвергнуты серьезной критике разного рода «феодалные» мотивы, применявшиеся кномадам в отечественной литературе, поскольку в зарубежной науке ономадизме такой проблемы просто не существует. Наоборот, там давно признано, чтономадизм представляет особую социо-экономическую систему, существующую в определенных экологических условиях. Это положение довольно близко подходит к предложенной в советской науке теории ономадизме как особом способе производства (см. подробнее: *Марков Г. Е. Кочевники Азии. М., 1976; Андрианов Б. В., Марков Г. Е. Указ. раб.*). Номады — пример обществ, где при отсутствии классовой структуры и частной собственности на землю и одновременно достаточно глубокой социально-экономической дифференциации, при особом сочетании исторических условий возникали эфемерные «империи», надплеменные образования, конфедерации, которые существовали какое-то историческое время и распадались, так и не достигнув в своем развитии классических форм и существа классово-антагонистического этнополитического организма (примеры тому: монголы, хунну, в Африке — конфедерации галла, объединения племен сомали). Как видно, аналогии здесь есть и привлечение материала пономадам, вероятно, даст возможность

при дальнейшей разработке темы политогенеза вывести проблему из дискуссионного русла и разрешить ее.

Следует отметить как весьма положительное явление новую критическую оценку в книге роли и сущности работорговли. В отличие от большинства исследователей, трактующих работорговлю либо крайне негативно, либо как только прогрессивное явление, В. А. Попов показывает, что воздействие работорговли на африканские этнополитические организмы гораздо сложнее, более неоднозначно и противоречиво. С одной стороны — она затормозила развитие производительных сил Африки, с другой — ускоряла прежде всего развитие надстройки африканских обществ, стимулируя процесс усложнения социальной и политической структуры, социального и имущественного расслоения. Торговые связи с более развитыми обществами были катализатором для этих процессов (с. 218). Здесь можно было бы отметить сильное воздействие на дальнейшее углубление разделения общественного труда, что в конечном итоге привело к базовым изменениям в аканских обществах. Если говорить о работорговле как об этапе в истории народов континента, его можно было бы определить как начало эпохи эксплуатации Африки в качестве поставщика монокультур, ибо массы рабов — это тоже своеобразная «монокультура», а Африка — плантация для ее возделывания.

Еще раз отмечу, что особую теоретическую ценность имеют взгляды В. А. Попова относительно научного характера политогенеза у аканов, выразившегося в сложении «вторичного государства» до возникновения классов и частной собственности на землю. В. А. Попов в своей новой работе прекрасно развивает предварительно сформулированные идеи этого направления в работах своих предшественников-африканистов — О. С. Томановской, Л. Е. Куббеля. Их общие идеи в разработке В. А. Попова нашли широкое подтверждение.

Интересны попытки автора объяснить размытость этнических границ «лингво-культурной непрерывностью субстрата», а также тем, что аканские омань представляли демосоциальные организмы (в трактовке Ю. И. Семенова), поскольку их границей была граница не занимаемой территории, а того круга людей, который и составлял оман, причем принадлежность к конкретному оману регулировалась нормами СОР (социальной организации родства) — с. 221. В этих, на мой взгляд справедливых, рассуждениях автора, интересным оказалось для меня адекватное применение термина Ю. И. Семенова («демосоциальный организм»), предложенного им для определения этносociального организма nomads, к оседлым доклассовым обществам аканов (оман-этнос-постетарнополитическая общность). Видимо, это не случайно, так как действительно обнаруживается немало точек совмещения этих типов обществ. Этот уровень этнополитического развития В. А. Попов предлагает называть «параполитейность» (парагосударственность). Полностью соглашаясь с его разработкой сущности явления, не могу не высказать субъективное несогласие с предлагаемым новообразованием, пополняющим вал иностранных слов, захлестывающих наш научный язык. Я призываю к поискам удобопонятного русского термина.

Заключение в книге кратко, но по содержанию очень емко (с. 224—225). В восьми пунктах исчерпывающе сформулированы все основные выводы исследования и выделено все новое. В связи с этим еще раз обращаю внимание на отдельные выводы, представляющие особенно существенными. Прежде всего это относится к важному заключению о несостоятельности феодальной и рабовладельческой версий формационного развития аканов. Эта принципиальная позиция автора книги — еще один серьезный аргумент против стремления излишне расширительно толковать существо феодальных отношений; модернизировать социальный строй многих традиционных обществ не только Африки, безосновательно завышать исторический уровень их развития, нанося этим ущерб их современному социально-экономическому, политическому и культурному развитию.

Не менее важен вывод о возможности опережения политогенезом классобразования, что приближает разрешение сформировавшейся в исторической науке политогенетической контroversы о невозможности появления государства в доклассовом обществе. При этом автор подчеркивает, что аканские этнополитические организмы не являются государствами в марксистском понимании, и что эти «параполитейные» общества закономерно отличает застойный, тупиковый характер доколониальных этнополитических организмов.

Справедливым представляется выделенный в истории Тропической Африки особый «предколониальный» период, подготовивший переход этих обществ в колониальный, отмеченный формированием особого типа колониального общества.

Полностью разделяю точку зрения В. А. Попова относительно выделения на основе аканского материала комплекса признаков африканского способа производства, характерного для вторичных этнополитических организмов, которые взаимодействовали с более развитыми классовыми общест-

вами. Вместе с тем не могу не высказать предположение, что этот способ производства, возможно, обнаружит более широкую историческую основу, нежели только военно-торговую, которая указывается аканскими данными. Совершенно очевидно, что разработка этой проблемы раскроет много нового при привлечении к ней более широких этнических данных.

Рецензируемая книга содержит большой материал и отличается неординарными подходами к его интерпретации, затрагивает множество дискуссионных вопросов и тем. К сожалению, масштабы рецензии позволяют остановить внимание лишь на некоторых из них. Тем не менее справедливость требует сказать, что книга В. А. Попова — огромный труд, сочетающий глубокий анализ обширных данных с широким теоретическим обобщением, и ряд выводов представляют новое слово не только в области африканистики. Книга В. А. Попова — в полном смысле слова — значительный вклад в науку и открывает новые перспективы в изучении обществ первичной и перехода ко вторичной формации во всех регионах мира, где некоторые народы стояли или стоят еще на аналогичном уровне. Вместе с тем думаю, что не ошибусь, если выскажу предположение, что книга не оставит равнодушными ни сторонников содержащихся в ней мыслей автора, его предположений и выводов, ни их оппонентов.

К. П. Калиновская



РУДОЛЬФ ФЕРДИНАНДОВИЧ ИТС

11 июля 1990 г. во Владивостоке после непродолжительной тяжелой болезни скончался известный советский этнограф и востоковед, директор Ленинградской части Института этнографии АН СССР заведующий кафедрой этнографии и антропологии исторического факультета Ленинградского государственного университета профессор Рудольф Фердинандович Итс. Смерть была скоротечной, и потому известие о его уходе из жизни особенно поразило всех его друзей, коллег, учеников. Само слово «смерть» никак нельзя было связать с именем этого волевого, деятельного, энергичного человека. 17 июля мы проводили его в последний путь. В этот день много и прочувствованно было сказано о нем на гражданской панихиде в малом конференц-зале АН СССР и на Серафимовском кладбище...

Рудольф Фердинандович Итс родился 1 октября 1928 г. в Череповце Вологодской области. Его отец, Фердинанд Самуилович Итс, эстонец по национальности, член КПСС с 1920 г., работал председателем губисполкома; мать, Итс (Демидова) Елизавета Петровна, русская, член КПСС с 1924 г. — в губоно. В 1930—1935 гг. семья Итсов переехала в Ленинград, куда отец получил назначение на должность зам. председателя президиума облсовета и уполномоченного Комитета заготовок при СНК СССР по Ленинграду и Ленинградской области, а мать — директора школы. В 1935 г. отца вновь перевели, на этот раз в Сталинград. Мать и здесь работала — сначала директором школы, а потом техникума. В это время в семье уже было трое детей: старший — Эдуард, 1926 года рождения, средний — Рудольф и младшая — Гильда, 1933 года рождения. Но в сентябре 1937 г. привычный ритм жизни семьи был полностью разрушен: сначала был арестован отец, а затем — мать.

После ареста родителей Гильду отдали бабушке, мальчиков направили в детприемник, а затем в Новочеркасский детский дом, в ноябре 1941 г. эвакуированный в Омскую область. В начале 1942 г. Эдуард начал работать на заводе и оттуда переведен на шахту в Кемеровскую область, где в то время жила эвакуированная из Ленинграда сестра с бабушкой. По окончании средней школы на шахту пошла работать и сестра Гильда.

Уже в раннем детстве Р. Ф. Итсу пришлось глубоко пережить все эти страшные потрясения, когда ему, ребенку из преуспевающей элитной семьи, надо было привыкать к режиму детского дома, всегда помнить о том, что его родители репрессированы как враги народа... Рудольф старательно учится, становится активистом. В ноябре 1942 г. в Омском детском доме он вступает в комсомол, становится секретарем комсомольской организации. Можно предполагать, что именно в эти годы формировались его общественные взгляды, активная жизненная позиция.

В 1944 г. ЦК ВЛКСМ направил Р. Ф. Итса на курсы комсомольского актива при ЦК КП(б) Эстонии в г. Пушкине Ленинградской области. После освобождения от фашистов Таллинна курсы, а вместе с ними и Р. Ф. Итс переехали в столицу ЭССР, и курсанты получили назначения на практическую работу. В ноябре 1944 г. Р. Ф. Итса назначают комсоргом ЦК ЛКСМ Эстонии в 6-й средней школе Таллинна.

В 1945 г. он экстерном закончил 10-й класс этой школы и в том же году решением ЦК ЛКСМЭ направлен на учебу в Ленинградский университет.

С сентября 1945 г. по июль 1950 г. Рудольф Итс — студент китайского отделения Восточного факультета ЛГУ. С января 1949 г. Р. Ф. Итс — кандидат в члены КПСС, с января 1950 г. — член КПСС.

В университете на китайском отделении учителями Р. Ф. Итса были акад. В. М. Алексеев, профессор Г. В. Ефимов и Г. Ф. Смыкалов. Закончивший с отличием университет Р. Ф. Итс был оставлен в аспирантуре, но мандатная комиссия Минвуза СССР его не утвердила и он начал работать в библиотеке Восточного факультета. Знакомство и работа с книжным фондом прославленного хранилища востоковедной, в том числе китайской литературы в дальнейшем сослужили Р. Ф. Итсу добрую службу.

В ноябре 1951 г. Р. Ф. Итса приняли в аспирантуру Ленинградской части Института этнографии АН СССР по этнографии народов Китая. Появление молодого деятельного китайца Р. Ф. Итса было замечено в институте, чему способствовали его активные выступления с научными докладами. Уже на первом году учебы в аспирантуре он выступил с докладами «Новейшие раскопки в Чжоукоудяне» и «Археологические раскопки в КНР» — на заседаниях сектора антропологии и археологии; «О двух работах китайского историка Фань Вэньлэня о национальном составе и о причинах длительного существования феодализма в Китае» — на заседании сектора Восточной и Южной Азии, где он проходил аспирантскую подготовку. Все это позволило его научному руководителю, выдающемуся востоковеду проф. Н. В. Кюнеру 26 марта 1952 г. написать следующее: «Учитывая эту активность в научной подготовке и успешность выполнения не только аспирантского плана, но и внеплановых самостоятельных работ, я счел бы целесообразным поощрить аспиранта Р. Ф. Итса к дальнейшей столь же успешной работе путем предоставления ему повышенной стипендии имени Миклухо-Маклая, почетному назначению которой он вполне соответствует по данным настоящей характеристики его работы». С 1 июня 1952 г. Р. Ф. Итсу была распоряжением по АН СССР назначена стипендия имени Н. Н. Миклухо-Маклая. А 15 июня 1954 г., досрочно, он защитил в Москве кандидатскую диссертацию на тему «Народ мяо (историко-этнографический очерк)». 16 июня 1954 г. Р. Ф. Итс был зачислен на должность младшего научного сотрудника Института этнографии АН СССР.

Научная деятельность Р. Ф. Итса развивалась в нескольких направлениях китаеведения: этнография, археология, история, фольклористика... Активно включился он и в музейную работу: в 1956 г. участвовал в организации в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого китайской, корейской и вьетнамской выставок. Многопланово развивалась и общественная деятельность Р. Ф. Итса: он становится лектором РК КПСС и членом бюро философского семинара института.

Знаменательным в жизни Р. Ф. Итса был 1958 год. 1 апреля этого года посмертно был реабилитирован его отец, а чуть раньше, 21 марта, — мать. В дальнейшем на одной из своих книг он напишет: «Памяти моих родителей — интернационалистов-ленинцев посвящаю. Автор».

В 1960-е годы Р. Ф. Итс много трудился над изданием работы своего покойного научного руководителя проф. Н. В. Кюнера «Китайские известия о народах Южной Сибири, Средней Азии и Дальнего Востока». Совместно с Б. Б. Вахтиным им подготовлен в серии «Литературные памятники» том «Эпические сказания народов Южного Китая». Совместно с Г. Я. Смолиным написаны «Очерки истории Китая с древнейших времен до середины XVII в.». Самостоятельно и в соавторстве Р. Ф. Итс публикует ряд статей по коллекциям МАЭ. Но главным занятием его в первой половине 1960-х годов была подготовка к изданию тома «Народы Восточной Азии», где он выступал как один из ведущих авторов и ответственных редакторов. В 1966 г. за эту работу вместе с Н. Н. Чебоксаровым и Г. Г. Стратановичем он был удостоен академической премии им. Н. Н. Миклухо-Маклая.

По постановлению президиума АН СССР в 1960 г. Р. Ф. Итсу присваивается звание старшего научного сотрудника, а в 1963 г. он назначается руководителем ленинградской группы сектора народов Восточной и Южной Азии, Австралии и Океании. 19 марта 1966 г. на заседании ученого совета в Москве Р. Ф. Итс успешно защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора исто-

рических наук на тему «Пройсхождение народов Южной Китая (очерки этнической истории чжуан, мяо и ицзу)», на основе которой он издал в 1972 г. монографию «Этническая история юга Восточной Азии». Проблемы исследования этнической истории народов Китая были ведущими в научном творчестве Р. Ф. Итса. В этом легко убедиться, познакомившись со списком его работ.

Решением президиума АН СССР и Минвуза РСФСР с 1 августа 1968 г. Р. Ф. Итс был переведен на исторический факультет ЛГУ для воссоздания кафедры этнографии и антропологии, которую он и возглавил, а в 1970 г. он был избран профессором ЛГУ. Много сил он отдавал разработке и чтению основных курсов, воспитанию студентов, аспирантов и стажеров. На кафедре учились студенты более чем из 30 стран. Свыше 40 ее выпускников стали кандидатами и докторами наук. Р. Ф. Итс оказывал методическую помощь молодым университетам страны в постановке этнографического образования. Он читал лекции в Новосибирске, Иванове, Кемерове, Иркутске, Омске, Томске. Эта деятельность Р. Ф. Итса в 1976 г. была отмечена грамотой Минвуза СССР, а в 1976 — Почетной грамотой Верховного Совета Якутской АССР.

С 1973 по 1985 г. свыше 10 раз Р. Ф. Итс выезжал за рубеж для чтения лекций и участия в международных конгрессах, конференциях, симпозиумах. Он был участником VII, X и XI Международных конгрессов антропологических и этнографических наук (в Москве, Дели и Ванкувере).

На основе прочитанных им курсов по этнографии в 1974 г. Р. Ф. Итс издал учебное пособие для студентов вузов «Введение в этнографию». Он выступал участником, организатором и куратором ряда коллективных работ, всесоюзных и региональных научных конференций. За труд «Этническая история юга Восточной Азии» в 1974 г. Р. Ф. Итс был удостоен Университетской премии II степени.

В университете с особым размахом развернулась полевая экспедиционная работа Р. Ф. Итса. Еще будучи сотрудником Института, он выезжал в Туву с Л. П. Потаповым (1952 г.), в Красноярский край с Е. А. Алексеенко (1958—1961 гг.). Теперь вместе с аспирантами и студентами Р. Ф. Итс объездил без преувеличения почти всю территорию нашей страны.

В июле 1982 г. Р. Ф. Итс вернулся на постоянную работу в Институте этнографии АН СССР директором Ленинградской части и заместителем директора, одновременно вплоть до своей кончины оставаясь заведующим кафедрой этнографии и антропологии ЛГУ на общественных началах.

В 1982—1990 гг. Р. Ф. Итс особое внимание уделял помимо научно-исследовательской работы, деятельности МАЭ, прежде всего организации выставок богатейших коллекций музея за рубежом, с которыми и сам выезжал неоднократно, принимая участие в их открытии и в научных симпозиумах, проводившихся в связи с выставками. Большой вклад он внес в популяризацию уникальных собраний МАЭ, опубликовав ряд работ о Кунсткамере, возглавив редколлегия «Сборников МАЭ».

В этот период со всей широтой развернулась разносторонняя научно-организационная деятельность Р. Ф. Итса как одного из ведущих ученых в области этнографии и истории Восточной и Юго-Восточной Азии, этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, в области общей этнографии. Он охотно и много выступает как ответственный редактор многих научных изданий, руководитель аспирантов и официальный оппонент по самым различным проблемам этнографии и истории.

Р. Ф. Итс являлся председателем двух специализированных советов по защитах кандидатских диссертаций, был членом координационного совета ЛГУ по общественным наукам, являлся членом Постоянного комитета Международного союза антропологических и этнографических наук. Он длительное время являлся членом редколлегий журналов «Советская этнография» и «Вокруг света», альманаха «Хочу все знать».

С 1968 г. Р. Ф. Итс — член Союза писателей СССР. Он издал целый ряд научно-популярных книг, в которых ярко и вдохновенно рассказал о нелегкой работе этнографов, об обычаях и традициях народов нашей страны.

Всего перу Р. Ф. Итса принадлежит свыше 200 публикаций, в том числе монографий, учебных пособий, научно-популярных книг и брошюр.

До последних дней своей жизни Р. Ф. Итс со всей страстью отдавался общественной работе. Он был членом партбюро партийной организации Ленинградской части Института этнографии АН СССР, членом правления Ленинградского отделения Всесоюзного общества охраны памятников истории и культуры; Фонда культуры СССР, обществ советско-китайской дружбы, СССР — Нидерланды, член Советского комитета солидарности стран Азии и Африки, ассоциаций востоковедов и китаеведов и т. д.

Р. Ф. Итс был награжден орденом Дружбы народов (1981 г.), медалями «В честь 250-летия Ленинграда» (1951 г.), «За доблестный труд в ознаменование 100-летия со дня рождения В. И. Ленина» (1970 г.), «Ветеран труда» (1985 г.).

© 1991 г., СЭ, № 4

ГДЕ ТЕЧЕТ РЕКА ЧЕРЕЦ?

В 1990 г. в Сибирском отделении издательства «Наука» (Новосибирск) вышел в свет сборник научных трудов «Мировоззрения финно-угорских народов» (ответственный редактор кандидат исторических наук И. Н. Гемуев).

Для меня, живущего на Вятке и занимающегося проблемами местной этнографии, наибольший интерес, конечно же, представила статья В. Е. Владыкина «Из истории религиозного синкретизма у удмуртов». Зная ижевского исследователя по другим его трудам, я был немало удивлен целым рядом встретившихся в тексте неточностей, которые вряд ли делают честь научному изданию столь высокого уровня. Чем это объяснить? Невнимательностью автора при вычитке корректуры и подготовке своего труда к печати или малой компетентностью корректоров?

Как бы там ни было, но никогда не текла «на севере, в вятских лесах» река по имени Черец (с. 37), на берегах которой поселились бежавшие из более южных мест после разгрома Волжской Булгарии бесермяне. Есть крупнейший левобережный приток Вятки Чепца с городом Кирово-Чепецком (отнюдь не Черецком!) в устье.

Не верится, чтобы в цитируемом на с. 38 документе из центр. гос. архива древних актов «удмурты, жившие у татар», обозначались своими же соплеменниками словом «остяки». Остяки, как известно, устаревшее название нынешних селькупов (их еще называли остяко-самоедами), издревле живущих на территории теперешних Томской и Тюменской областей и Красноярского края. Вот «отяки» (вотяки), «отяцкая» (вотяцкая) вера — другое дело. И у самого В. Е. Владыкина встречаем цитату (из царской грамоты Ивана IV), где сказано, что «царь и великий князь... пожаловал... отяков Ожмека Черного, да Зубаря Одина... и всех их семнадцать семей» (с. 39).

И совсем уж смешно читать, как «некрещеный вотяк Яшка... проповедовал, что все вотяки непременно должны молиться по-вятски, а не по-русски...» (с. 42). Вот те раз! С таким же успехом «вотяк Яшка» мог призывать молиться по-тульски или по-смоленски. Ясно, что в тексте должно быть «по-вотски». Так оно черным по белому и напечатано в указанном автором статьи источнике — исследовании П. Н. Луппова «Христианство у вотяков со времени первых исторических известий...».

Выясняется попутно, что цитируемый источник донельзя искажен, что ставит под сомнение добросовестность использования и прочих цитат. Судите сами. Вот текст В. Е. Владыкина: В 1852 г. по новокрещенским селениям Казанской и Вятской губерний разъезжал «некрещеный вотяк Яшка, который проповедовал, что все вотяки непременно должны молиться по-вятски, а не по-русски, иначе на головы предавших свою веру обрушатся всяческие напасти». А это — текст П. Н. Луппова, к которому отсылает ученый из Ижевска: «В 1852 году по новокрещенским селениям Казанских и Вятских вотяков разъезжал некрещеный вотяк Яшка и, ссылаясь на свое божественное посланничество, проповедовал, что все вотяки непременно должны молиться по-вотски, а не по-русски, т. е. по обрядам вотской религии... Если же так, т. е. по-вотски, молиться не будете, — прибавлял он, — то сего года после Христова дни будет дождь горячий и с камением и мор на людей и на скот також и темность, и будут разные звери (медведи и зме(и) летучие), кои и людей есть будут, и от того исчезнете все». Комментарии, как говорится, излишни.

Непонятно также, почему В. Е. Владыкин взял в кавычки обозначение Мултанского дела 1892—1896 гг. (с. 43), что расхожись с общепринятымписанием, и почему, говоря о секте «Кугу-сорта», сослался лишь на книги В. М. Васильева и С. А. Токарева, тогда как есть куда более серьезное исследование — С. К. Кузнецова, напечатанное в 79-й книге журнала «Этнографическое обозрение» за 1909 г. («Черемисская секта Кугу Сорта. Опыт исследования религиозных движений среди поволжских инородцев»)?

Предубежденность В. Е. Владыкина ярко проглядывает и в характеристике Н. И. Ильмин-

ского: «по убеждениям — реакционер», который «разработал единую систему христианизации и русификации народов Поволжья», (с. 43). К счастью, есть другие, куда более объективные оценки деятельности этого подвижника, и то, в чем В. Е. Владыкин видит реакционность («Основное средство для достижения этих целей (христианизации и русификации — С. В.) он видел в обращении к родному языку»), оборачивается совсем иным.

В подготовленном А. Н. Кононовым автором, переработанном издании «Биобиблиографического словаря отечественных тюркологов. Дооктябрьский период». (М.: Наука, 1989) на с. 103 находим: «Общепризнанной и прогрессивной заслугой И [льминского] и его последователей считается широкое применение рус[ского] алфавита для письменности народов, не имевших своей азбуки и пользовавшихся арабским алфавитом. Это начинание И [льминского] послужило толчком к развитию духовной жизни многих народов и народностей нашей Родины.

И [льминский] был полезен семье Ульяновых в хлопотах о разрешении Владимиру Ильичу сдавать экстерн-экзамены за юрид[ический] Ф [акультет] СПб. ун [иверсите] та...».

Вот тебе и «реакционер, друг Победоносцева»!

И последнее. Не было А. И. Вечтомова, автора книги «История вятчан с 1181 по 1781 год» (примечание 24 на с. 48). Был А. И. Вештомов, как он и обозначен на титульном листе своего труда, напечатанного в 1908 г. в рамках 1—2 выпусков XXIV тома «Известий Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете». А называется книга «главного народного училища учителя Исторических наук» так: «История Вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране Наместничества, или с 1181 по 1781-й год...»

В. К. Семибратов,
выпускник кафедры этнографии МГУ
1986 года

SUMMARIES

Adaptive characteristics of folk cultures of the north

The author considers the cultural adaptation of the peoples of the North to the natural and social environment in four interrelated aspects: 1) Use of natural resources and subsistence (economy); 2) traditional material culture as means of adaptation to natural conditions; 3) social adaptation; 4) worldview and spiritual culture in terms of natural adaptation.

The amount of relevant research is still far from adequate. Stressing the efficiency of traditional economic patterns in the North, the author points at significant regional similarities in material and spiritual culture caused by requirements of adaptation to natural environment. Some degree of cultural variability is explained by ethnic differences going back to the stage of ethnogenesis. The author's conclusions are preliminary in character.

Z. P. Sokolova

City as a Factor of Cultural Integration (The Russian Experience of 1970s—1980s)

Without considering the entire process of Russian urbanization, the authors concentrate upon the contribution of the city to the culture of everyday life, using extensive ethnographic material. Urban elements were not just mechanically «inserted» into traditional culture. Various urban and rural groups have been involved in complex interactions resulting in emergence of new cultural forms.

O. R. Budina, M. N. Shmelyova

On Iranian Influence in Ob Ugrian Culture

The author attempts to identify some Indo-Iranian elements in the Bear feast among the Ob Ugrians. These elements are particularly visible in the image of Mir Susne Khum — a horseman on a white horse, the antipode of the Bear — as well as in the traditional puppet performances, having much in common with old Iranian theatre.

N. I. Novikova

Toward the Origin of the Term «Zanj»

The article discusses early and current hypotheses of the origin of the Arabic ethnonym *Zanj*; in medieval sources the word usually denotes the local population of the East African coast. Phonetically similar names referring to Eastern Africa in Persian, and in Hellenistic and early medieval Greek sources are also discussed in the light of theories exploring etymology of the term, and chronology and usages of these words.

Particular attention is paid to such questions as the relation of the ethnonym *zanj* to the racial term *sudan*; whether the connotation of colour is inherent in the word *zanj*; what cultural factors contributed to the transformation of the word into a term with defined meaning; and to what extent the surviving sources permit chronological latitude in pinpointing the time of its origin.

Among the decisive factors to be considered, the author lists contextual evidence of the tenth — eleventh century sources indicating that both in Arabic and in Persian the root *z. n. j.* / *z. n. g* was associated primarily with location, and secondarily with an alien culture. Pejorative use of ethnonyms, especially in the circumstances of war and / or slave trade, was long common in the region of the Red Sea and later along the East African coast. The *Zanj* as a people can more easily be defined from the sources in a negative way, by distinguishing them from the neighbours well known to medieval Middle Eastern writers, and also by assuming their basic «otherness» prior to the Islamization of the coast. To conclude, the emergence of the term as an ethnonym must have long preceded the appearance of the earliest written Arabic references to the *Zanj*.

M. A. Tolmacheva

**Forgotten Pages from the History
of Russian Ethnology: A. N. Maximov (1872—1941)
and His Research on Primitive Societies**

The author is offering an answer to the question: why have the works of one of the most talented and distinguished Russian ethnologists been ignored for many years and are not yet fully appreciated. The main reason is that his general theoretical views, methodological approach and the results of his scrupulous studies were in sharp contradiction with the Morgan — Engels dogmatic scheme of the social evolution. The other reason is his extremely critical attitude to the works of his colleagues Russian as well as Western. Most of his studies have not lost their scientific value. The author is convinced that Soviet scholars must make a special study of some of his ideas, notably of his firm belief that clan organization cannot be regarded as a universal historical phenomenon. The author of the paper considers one of possible approaches to the problem.

O. Yu. Artemova

CONTENTS

Articles

Z. P. Sokolova (Moscow). Adaptive Characteristics of Folk Cultures of the North. *O. R. Budina*, *M. N. Shmelyova* (Moscow). City as a Factor of Cultural Integration (The Russian Experience of 1970s—1980s). *N. I. Novikova* (Moscow). On Iranian Influence in Ob Ugrian Culture. *M. A. Tolmacheva* (Pullman, U. S. A.). Toward the Origin of the Term «Zanj».

From the History of Ethnography

O. Yu. Artemova (Moscow). A. N. Maksimov and His Studies on Historical Ethnography.

Communications

G. P. Durasov (Moscow). About Certain Archaic Patterns of Russian Folk Embroidery and Their Sources. *D. G. Korovushkin* (Omsk). Current Trends in Ethno-Cultural Development of the Chuvash in Western Siberia. *N. F. Mokshin* (Saransk). Mordva — an Ethnonym or an Ethnopholism? *V. S. Poznansky* (Novosibirsk). Tamgas of the Altayans. *I. Muniz Besada* (Lima). The Concept of Soul in Peruvian Amazonia. *D. M. Bondarenko* (Moscow). Productive and Social Organization of Yoruba and Edo (Bini) Towns in «Pre-European» Period (14th — 15th Centuries). *I. N. Solomonik* (Moscow). Tibetan Butter Puppet Theatre. *L. A. Ivanova* (Moscow). Problems of Ethnographic Attribution (The Case of a Taiti Cloak from the Leningrad Museum of Ethnography and Anthropology).

Quest, Facts, Hypotheses

V. N. Basilov (Moscow). «Scythian Harp» — The Oldest Bow Instrument?

Our Anniversaries

List of Major Works by *Z. P. Sokolova*, Doctor of Historical Sciences. List of Major Works by *P. I. Boriskovsky*, Doctor of Historical Sciences.

Academic Life

N. B. Ter-Akopyan (Moscow). A Session of the Learned Council of the Institute of Ethnology and Anthropology, the USSR Academy of Sciences, Dedicated to the 70th Anniversary of *Yu. V. Bromley*. *V. N. Basilov* (Moscow), *Kh. Esbergenov* (Nukus). «Ethnography and Ecology» — A Regional Academic Session on the Results of Ethnographic Field Studies in Central Asia and Kazakhstan, Dedicated to the 60th Anniversary of *T. A. Zhdanko's* Scholarly Work. *T. A. Voronina* (Moscow). IV International Conference on Ethnologic Research of Pictorial Arts. *M. Ya. Malakhova* (Moscow). IV International Cinema Festival of Visual Anthropology

Reviews

Critical Articles. *E. L. Nitoburg* (Moscow). Black Family in the U. S. as Viewed by American Sociologists. Peoples of the U. S. S. R. *R. Sh. Dzharlygasinova* (Moscow). Ethnic History and Traditional Culture of the Peoples of Soviet Central Asia and Kazakhstan. Peoples of Africa. *K. P. Kalinovskaya* (Moscow). *V. A. Popov*. An Ethno-Social History of the Akan in 16th — 19th Centuries. In Memoriam *Rudolf F. Its*.

Letters to the Editorial Board. *V. K. Semibratov* (Moscow). Where is the Cherets River?

Технический редактор *Гришина Е. И.*

Сдано в набор 08.05.91

Подписано к печати 25.06.91

Формат бумаги 70×100¹/₁₆

Офсетная печать

Усл. печ. л. 15,6

Усл. кр.-отт. 43,5 тыс.

Уч.-изд. л. 20,1

Бум. л. 6,0

Тираж 2747 экз. Зак. 1431. Цена 2 р. 20 к.

Адрес редакции: 117334, Москва В-34, Ленинский пр., д 32^а,
2-я типография издательства «Наука» 121099, Москва, Шубинский пер., 6

Магазин № 3 «Книга — почтой»

*«Академкнига» высылает наложенным платежом
книги издательства «Наука»:*

КАМЕННЫЙ ВЕК МОНГОЛИИ: ПАЛЕОЛИТ И НЕОЛИТ МОНГОЛЬСКОГО АЛТАЯ. 1990. 645 с. + карта, 8 р. 60 к.

В монографии обобщаются результаты многолетних исследований советских и монгольских археологов в одном из крупных географических районов Центральной Азии. Подробно анализируется обширный массив данных, характеризующий древнейшие этапы освоения человеком этой зоны и обитания в ней. Впервые дается периодизация культур каменного века Монгольского Алтая. Прослеживается их связь с культурами сопредельных территорий.

Книга рассчитана на археологов, этнографов.

КУЛЬТУРА ВИЗАНТИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА VII — XII В.). 1989. 679 с. 4 р. 60 к.

Монография является продолжением вышедшего в 1984 г. труда «Культура Византии (IV — первая половина VII в.)». В ней авторы уделяют большое внимание литературе, науке, образованию, исторической и философской мысли, вопросам политической теории права, риторики, литературы того времени. Завершают том главы, посвященные быту и нравам. Особо анализируются культурные связи Византии со странами Запада и Востока.

Книга предназначена для историков и широкого круга читателей.

Адрес магазина: 117393 Москва, ул. Академика Пилюгина, д. 14, корп. 2.