

С О В Е Т С К А Я Э Т Н О Г Р А Ф И Я

1978

ИЗДАТЕЛЬСТВО • НАУКА •



ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

2

Март — Апрель

1978

ВОЛОГОДСКАЯ
ОБЛАСТНАЯ БИБЛИОТЕКА
им. Н. В. Бабушкина



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва

ГОС. ПУБЛИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Ленинград

Редакционная коллегия:

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

Ответственный секретарь редакции Н. С. Соболев

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

БИЛИНГВИЗМ И БИКУЛЬТУРАЛИЗМ

В последние два десятилетия, в связи с изучением вопросов взаимодействия культур разных этносов в многонациональных обществах (как в СССР, так и за рубежом), большое внимание уделяется проблемам билингвизма. Причина этого лежит в интенсификации изучения процессов межэтнического взаимодействия, одним из проявлений которых является возникновение и распространение билингвизма. Понимая культуру как способ институционализации общечеловеческих форм деятельности¹, мы естественно, должны рассматривать язык как некоторую, пусть весьма специфическую, часть общей совокупности культурного достояния каждого общества или этноса. Билингвизм, или полилингвизм, при таком рассмотрении — частное проявление общего феномена бикультурализма или поликультурализма, т. е. способности общественного индивида разными способами институционализировать свою деятельность. Для краткости далее мы будем называть языковый билингвизм или поликультурализм билингвизмом (двуязычием), а внеязыковый билингвизм или поликультурализм просто бикультурализмом (двукультурностью), хотя понятно, что строго терминологически это будет не вполне точно.

Хотя билингвизм, таким образом, должен рассматриваться в более широких рамках общего явления бикультурализма, возникающего в ходе процессов этнической ассимиляции, аккультурации, консолидации или сближения², и тесно взаимосвязан с другими, внеязыковыми формами проявления того же феномена, однако как функциональные взаимосвязи, так и структурно-системные аналогии между билингвизмом и бикультурализмом в его разных формах остаются пока еще относительно слабо изученными. Между тем как для практических, так и для теоретических задач исследования процессов межэтнического взаимодействия было бы полезно уделить больше внимания обоим указанным аспектам соотношения билингвизма и бикультурализма.

Впервые в нашей науке, насколько мне известно, на структурный параллелизм явлений билингвизма и бикультурализма (на основе сравнения процесса перевода и процесса осуществления культурных контактов) внимание было обращено В. Ю. Розенцвейгом в 1964 г.³. Однако высказанные в его труде идеи не получили дальнейшего развития. Почти одновременно попытка провести параллель между методикой изуче-

¹ См. Э. С. Маркарян. *О природе человеческой деятельности и культуры*. Ереван, 1973, с. 41.

² Под ассимиляцией мы понимаем здесь полную или почти полную утерю исходного состояния и столь же полное освоение нового состояния; под аккультурацией — приобретение основных черт нового состояния, при сохранении основных черт исходного; консолидация — сложение нового, более крупного единства на основе ряда более мелких родственных общностей; сближением можно называть любое взаимное проникновение культурных черт различных общностей, при сохранении ими основных черт своей специфики.

³ В. Ю. Розенцвейг. Лингвистический подход к описанию культурных контактов. — «Труды VII МКАЭН», т. V, М., 1970, с. 629.

ния процессов языкового и культурного развития была предпринята польским ученым К. Квасьневски⁴. Но подобные попытки до сих пор остаются единичными, и причину этого следует видеть в сравнительно слабом знакомстве этнографов с чисто лингвистическими работами, посвященными описанию языковых контактов. Между тем работы эти весьма многочисленны и разнообразны.

Больше внимания уделялось проблеме функционального соотношения билингвизма и бикультурализма, которая так или иначе неизбежно возникает при исследовании любых межэтнических контактов. Однако в этих случаях чаще всего она предстает в форме вопроса о соотношении масштабов развития двуязычия и двухкультурности, а не в плане изучения механизмов взаимодействия между развитием билингвизма и различных видов бикультурализма. Ценная разработка обоих указанных аспектов соотношения билингвизма и бикультурализма, в частности, определение параллелизма между языковой и культурной интерференцией, содержится в работе А. Пранды⁵. Существенное значение для более четкого понимания сущности динамики билингвизма, для более точного соотнесения ее с динамикой бикультурализма имеют новые работы С. И. Брука и М. Н. Губогло⁶.

Как динамический процесс, билингвизм и бикультурализм чаще всего рассматриваются в литературе в качестве определенных аспектов процессов культурной и языковой ассимиляции. В этих случаях предполагается, что группа *A*, первоначально владевшая лишь языком и культурой *A*, в ходе контактов с группой *B*, доминирующей численно, политически, экономически и (или) культурно, переходит к параллельному владению языком и культурой *B*, причем нарастание уровня *B* сопровождается снижением уровня *A*, вплоть до полного исчезновения функционирования *A* и установления полного господства *B*, т. е. завершения процесса ассимиляции. В символике, предложенной Ж. Р. Реманом⁷, эта последовательность будет выражаться как $A \downarrow + B \uparrow \rightarrow B$. Однако даже в этом случае оба компонента, как правило, испытывают не только количественные, но и качественные изменения. Так, например, еще 100—150 лет тому назад большинство айнов о-ва Хоккайдо говорили только по-айнски, и лишь небольшая их часть, преимущественно родоплеменная элита, владела в какой-то мере и японским языком. Их материальная и духовная культура была чисто айнской. Разумеется, в ней, как и в языке, имелось некоторое число японских заимствований, а в айнском быту употреблялся ряд покупаемых у японцев предметов, например металлическая и лакированная посуда, однако эти предметы были переосмыслены согласно айнской системе ценностей, и их функциональное значение было иным, нежели у японцев.

В ходе интенсивной японской колонизации Хоккайдо в конце XIX—начале XX в. айны повсюду оказались оттесненными на позиции угнетаемого и дискриминируемого меньшинства, что породило у них сознательное стремление к возможно более полному уподоблению японцами, с принятием языка, антропномимической системы, религии, образа жизни и поведения последних, вплоть до отказа во многих семьях от употребления айнского языка в быту и попыток сокрытия от детей факта их

⁴ К. Квасьневски. Структурально-статистический метод в исследовании современной народной культуры.— «Сов. этнография», 1964, № 3.

⁵ А. Пранда. Влияние билингвизма на некоторые явления народной культуры.— «Сов. этнография», 1972, № 2.

⁶ М. Н. Губогло. Социально-этнические последствия двуязычия.— «Сов. этнография», 1972, № 2; С. И. Брук, М. Н. Губогло. Двуязычие и сближение наций в СССР.— «Сов. этнография», 1975, № 4. Их же. Факторы распространения двуязычия у народов СССР.— «Сов. этнография», 1975, № 5, с. 17; М. Н. Губогло, К изучению двуязычия в истории народов мира.— «Сов. этнография», 1977, № 5.

⁷ Ж. Р. Реман. Очерк одной ситуации многоязычия.— «Новое в лингвистике», в. VI, М., 1972.

айнского происхождения. Этот процесс сопровождался учащением этнически смешанных браков и еще более ростом числа детей, рожденных от внебрачных связей с японцами.

В результате в наши дни, за единичными исключениями, почти все айны говорят только по-японски и ведут всецело японский образ жизни, хотя и сохраняют в массе айнское этническое самосознание, чему, очевидно, способствуют как довольно заметные физико-антропологические различия между японцами и неметисированными айнами, так и еще более социальные факторы.

В вышеприведенной схеме Ремана оба взаимодействующих компонента выступают как независимые и самостоятельно функционирующие системы. Однако в каждую систему могут проникать и проникают чужеродные черты, и промежуточное состояние точнее было бы характеризовать не как $A+B$, а как $A\downarrow^{B\uparrow} + B\uparrow^{A\downarrow}$, а конечное как B^A , которое чаще всего даже при полной этнической ассимиляции может не смениться чистым B (ассимилированная группа в данном случае будет продолжать существовать в виде этнографической или диалектной группы). Здесь мы имеем дело с явлением интерференции, которая проявляется как в области языковых, так и в области культурных контактов. В айнском примере в конечном результате следов культурной интерференции практически нет (или их исчезновение можно предвидеть в ближайшем будущем). Однако они присутствуют в ходе всего процесса перехода от одного языка к другому, от одной культуры к другой. Здесь нет надобности говорить подробно, как в данном случае проявляется языковая интерференция, так как ее закономерности хорошо изучены. Достаточно сказать, что, как и следовало ожидать, в японской речи старшего поколения айнов еще в 50—60-х гг. XX в. можно было отметить фонетическую интерференцию (своеобразный айнский «акцент»), грамматическую интерференцию, выражавшуюся, например, в неправильном, с точки зрения японской грамматики, употреблении сложных видовременных глагольных форм и так далее.

Большой интерес для нас представляют явления культурной интерференции, наблюдаемые в процессе перехода от A к B , т. е. в данном случае от айнской культуры к японской. В указанные годы, когда их мог наблюдать автор, процесс перехода уже близился к завершению, но черты интерференции прослеживались, например, в облике некоторых домов. Будучи японскими по конструкции и планировке, они нередко сохраняли заднее окошко (*камуй-поэра*, или «окно богов», необходимое с точки зрения айнского ритуала, и делаемое, разумеется, сознательно), или содержали айнские *инау* на японской божнице *камидана*. Иногда эти дома имели айнскую форму соломённой крыши, не гладко стриженную, как у японцев, а уступчатую, составленную из рядов снопов, что делалось уже не сознательно, а в силу имеющихся навыков, ибо гладко стриженную крышу сложнее соорудить. Японцы иногда применяли на Хоккайдо уступчатую, айнского типа крышу, для подсобных помещений, но никогда — для жилища. Если провести параллель со случаями лексического взаимодействия, то этот пример напоминает те случаи, когда народ A , переходящий на язык B , продолжает употреблять для обозначения ряда предметов термины языка A , а контактирующий с ним народ B включает в свой лексикон те же термины языка A в сниженном стилистическом и семантическом варианте: например, слово *pukka* (настоящий, добротный) в английской речи индийцев и то же слово с ироническим оттенком, скажем, в сочетании *pukka sahib*, в речи англичан, живущих в Индии; или американское (алгонкинское по происхождению) *squaw*, которое в речи индейцев означает «жена», «женщина», а в речи американцев — «баба» и т. д.

В своей хозяйственной деятельности крестьяне-айны в указанное время не отличались принципиально от крестьян-японцев. Однако ассор-

тимент возделываемых культур на их участках обычно был несколько беднее, а качество агротехники и урожайность — ниже, чем у японцев, что понятно ввиду несоизмеримо большей давности навыков земледелия у последних. Любопытно, что при наличии материальных средств айские хозяйства охотно и успешно переходили к животноводству, в частности, к коневодству, и объяснялось это тем, что в традиционной айской культуре содержание при доме пойманных и прирученных животных (медведей, енотов, лис), старательный уход за ними были типичным явлением. Здесь уместно поставить терминологический вопрос: все ли эти примеры взаимодействия культур, могут быть выражены понятием интерференции. Да, если считать, что это понятие в вышеприведенных примерах дается расширительно, как всякое привнесение (от латинского *interferre* — привносить) в состояние *B* тех или иных черт, присущих состоянию *A*, в том числе и в тех случаях, когда это делается намеренно. В лингвистике же при описании языковых контактов интерференция обычно понимается несколько уже, а именно, как ситуация, при которой говорящий полагает, что он следует нормам языка *B*, но на деле во многом подменяет их нормами языка *A* (своего родного языка), бессознательно привнося их в язык *B*. В дальнейшем мы будем придерживаться именно такого понимания интерференции, как явления в некоторой мере неизбежно снижающего функциональную эффективность системы (понимаемость речи, воспринимаемость поведенческой культуры), что, разумеется, не ставится как цель при сознательном привнесении инородных элементов. Так, при двуязычии английского и хинди или другого индийского языка у индийцев подобная интерференция может проявляться в синтаксисе и (или) в фонетике и других сходных аспектах языка. В двухкультурности того же контингента, при равной в общем степени овладения разными культурными системами, например, формами приветствия, этикета, навыками ношения костюма, интерференция может проявляться в аспекте цветового выбора (сочетания в одежде таких цветов, которые с европейской точки зрения не гармонируют), или в аспекте проксемики* — бессознательного установления дистанции между собеседниками, допустимого уровня прикосновения друг к другу, когда представитель этноса *A* бессознательно руководствуется проксемическими нормами культуры *A*, хотя находится в среде *B* и в осознаваемой части поведения стремится следовать этикету, принятому в культуре *B*.

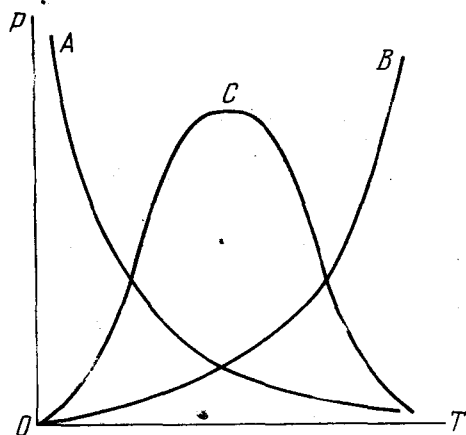
В тех случаях, когда мы анализируем билингвизм и бикультурализм типа $A \downarrow B \uparrow$ как переходное состояние от одноязычного состояния *A* к одноязычному и однокультурному состоянию *B*, было бы чрезвычайно интересно вычертить графики возрастания овладения элементами состояния *B*, соответствующей этапам этого овладения степени утери элементов состояния *A*, и, наконец, уровня развития интерференции на этих этапах.

К сожалению, насколько мне известно, таких попыток не делалось даже в отношении билингвизма. Что же касается внеязыковой культуры, то при любой попытке ее количественной характеристики возникают трудности методического характера, отраженные в уже упоминавшейся работе К. Квасьневски. Однако эмпирические наблюдения позволяют предположить, что в тех случаях, когда процесс перехода (аккультурации и последующей ассимиляции) принимает черты формирования, хотя бы временного, маргинальной культуры, т. е. когда культура *A* престижно и социально оценивается значительно ниже культуры *B*, например, в айско-японском или в описанном Х. Эйдхеймом саамско-нор-

* См.: O. Michael Watson. Proxemics.— «Current trends in linguistics», v. 12 — «Linguistics and adjacent arts and sciences», pt. I. The Hague, 1974, p. 311; E. T. Hall. Proxemics.— «Current Anthropology», v. 9, N 2, 1968, p. 83—108.

вежском контакте⁹, падение процента черт *A* и нарастание процента черт *B* происходит по гиперболе. Если это предположение верно, то это означает, что в середине процесса маргинальное бикультурное и билингвистическое состояние является обедненным как по сравнению с исходным *A*, так и с конечным *B* однокультурным и одноязычным состоянием. Иными словами, в начале процесса идет довольно быстрая утеря многих черт исходного культурного и языкового состояния, не полностью компенсируемая все еще медленным приобретением новых черт; в середине процесса утеряно уже значительно более половины черт исходного состояния *A*, но приобретено еще значительно меньше половины черт конечного состояния *B*¹⁰. Наконец, на завершающем этапе процесс восприятия черт *B* идет интенсивно, лавинообразно, а процесс изживания

Развитие интерференции при переходе от одного культурно-языкового состояния к другому: *P* — процент элементов одного и другого состояния в данный момент, от 0 до 100; *T* — ось времени; *A* — убывание элементов состояния *A*; *B* — нарастание элементов состояния *B*; *C* — динамика интерференции



немногих оставшихся черт *A* резко замедляется. Что же касается интерференции, то представляется, что она еще невелика в начале и уже невелика в конце процесса, но достигает пика в его середине, и, таким образом, на графике соответствует кривой нормального статистического распределения (см. рис.). Это, разумеется, еще далеко не проверенная гипотеза, но создается впечатление, что она довольно близка к реальной картине протекания многих случаев культурных и языковых контактов, в тенденции ведущих к ассимиляции. Последняя может быть и часто бывает неполной, и тогда ситуация может надолго затормозиться где-то на любом отрезке оси, т. е. практически на уровне центральной части графика, причем, скорее всего, немалую тормозящую роль играет именно возрастающая в этот период интерференция. В случае очень сильного торможения процесса аккультурации вследствие особо высокой интерференции, при продолжающемся снижении употребительности системы *A*, процесс перехода так и не завершается стадией чистого состояния *B*, и образуется пиджин, который затем может креолизироваться, т. е. стать родным для данной группы языком (Гаити, Маврикий, Сиерра-Леоне, некоторые районы Папуа Новой Гвинеи и др.). При этом представляется, что термины пиджинизация и креолизация, и не просто термины, но стоящие за ними комплексы понятий и структур, применимы в таких ситуациях не только к языкам, но и к внеязыковым компонентам культуры. В таких случаях, когда процесс ассимиляции не доходит до полного завершения, его результатом является образование

⁹ H. Eideheim. When ethnic identity is a social stigma.— Fr. Barth, (ed.). Ethnic groups and boundaries, Boston, 1969.

¹⁰ Очень образную характеристику подобной маргинальной ситуации дал Н. А. Бутинов: «Так, из обломков папуасской культуры, с одной стороны, и из обломков европейской,— с другой, складывается образ жизни людей деревни Ануабата». (Н. А. Бутинов. Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968, с. 143).

новой диалектной или этнокультурной (этнографической) группы, или даже особого этноса. В качестве примеров таких этнокультурных групп разного таксономического уровня можно назвать на Северо-Востоке Сибири чуванцев, марковцев, камчадалов, колымцев, беринговских и медновских алеутов. На какой-то период они стали одноязычными и однокультурными, с новыми, смешанными языком и культурой. Затем, уже в новейшее время, у некоторых из таких групп, являвшихся своеобразными этнографическими группами русского этноса, вновь развились билингвистические и бикультурные процессы, где «свой» диалект и культура находились в роли А, а в роли В выступала общесоветская культура и нормативный русский язык, которые в наши дни, по крайней мере у молодого поколения, стали единственными языком и культурой.

В подобных случаях явления интерференции характерны для начального и среднего периода контактов, а для итоговых ситуаций характерна не интерференция как таковая, а ее стабилизировавшиеся последствия, выступающие в форме субстрата: отличная от норматива фонетическая структура местного диалекта, особенности культурно-хозяйственной терминологии, детали быта и орудий труда и т. п.

Однако представляется, что в культурно-языковой картине большинства стран современного мира значительно более распространены и представляют наибольший конкретный интерес те случаи, когда, по крайней мере на обозримый период времени, конечным результатом процесса контактов является ситуация $A+B$, т. е. параллельное стабильное практически полноценное владение двумя системами как в языковом, так и (или) в культурном плане. Именно к процессам, ведущим к такой ситуации, применимым представляется понятие аккультурации, как отличное от ассимиляции и обозначающее усвоение, практически полное, новой культуры, и (или) языка, без сколько-нибудь существенного ущерба для старых. Разумеется, если одна общность является одновременным носителем в более или менее сравнимой степени двух культур (или языков), то между последними не может не возникнуть хотя бы ограниченных взаимовлияний, как правило, обоюдных, хотя практически всегда неравновеликих. Так, небольшая этнографическая группа бацбийцев (цова-тушин) в Грузинской ССР, сохраняя в узко-бытовой среде язык нахской группы, в общественной жизни говорит на грузинском¹¹. В ее грузинской речи можно отметить лишь сравнительно небольшое влияние нахской языковой специфики, преимущественно фонетической, но в ее нахский язык входит множество грузинских слов и выражений. Близкая ситуация, но при почти равновесном балансе обоих компонентов, сложилась в Парагвае в соотношении гуарани и испанского языка, причем здесь в парагвайский испанский вошло значительное число слов гуарани¹². В качестве примера бикультурализма можно привести поведение японского или индийского студента: оно будет строиться по канонам местной культуры при домашней трапезе, и, скорее всего, по канонам урбанистической (европеизированной) культуры в университетской столовой или большом городском ресторане, не говоря уже о зарубежной поездке. Культурные различия будут затрагивать не только состав самой трапезы, способ и манеру сидеть за столом и есть, но, вполне вероятно, даже определенные пищевые и поведенческие запреты, которые, будучи весьма действенными в домашней обстановке, могут вполне потерять свою действенность вне дома: для индийца такими запретами могут оказаться употребление мяса, алкогольных напитков, касание пищи левой рукой и т. д.

¹¹ Ю. Д. Дешериев. О взаимодействии древнеписьменных, младописьменных и бесписьменных языков.— «Вопросы теории и истории языка», М., 1952.

¹² J. Rubin. Bilingualism in Paraguay.— «Readings in the sociology of language», The Hague, 1968; *см. же*. Toward the use of formal methods in the detection of culture change.— «Proceedings. VIII-th ICAES», v. II, Tokyo, 1968, p. 156.

В то же время определенное взаимовлияние двух культур или систем поведения может проявиться во всех рассмотренных ситуациях: в домашнюю трапезу могут быть включены приправы и соуса, которые характерны для европейской кухни, она может проходить с использованием европейской посуды и мебели (стола, стульев). В трапезе европеизированного типа влияние местной традиции может проявиться в повышенной потребности в чае или воде для запивания, в отказе от некоторых блюд и продуктов. Многое здесь будет зависеть от индивидуальных факторов, но ведь в языковой интерференции при двуязычии они играют не меньшую роль. В подобной ситуации сосуществующие культурные и языковые системы обслуживают, обуславливают и институционализируют социальное поведение на разных уровнях и в разных сферах, причем при переходе от одного уровня (сферы) к другому происходит переключение кода.

В уже упоминавшейся работе Джоан Рубин¹³ разобраны случаи, когда в парагвайской среде происходит переключение с гуарани на испанский и наоборот. Ярчайший пример дает также работа Эйджейма, где описано, как саамы, работающие на отгрузке тары из склада, переключаются в разговоре между собой с саамского на норвежский каждый раз, выходя из склада, и наоборот (в складе работают только саамы, а снаружи, на причале, присутствуют матросы норвежцы)¹⁴. У парагвайцев переключение кода происходит в собственной этнической среде при переходе речи с неофициального, товарищеского уровня (гуарани) на деловой, официальный (испанский) и наоборот. У саамов уровень не играет роли, определяющим является присутствие чужака, даже при отсутствии общения с ним. Индийцы, владеющие английским языком, в описанном случае могут продолжать говорить на родном языке, и перейти на английский только тогда, когда начинается общение с иностранцем. Но общий сигнал к переключению кода один — снижение уровня интимности ситуации ниже некоего предела. Тот же самый фактор, а именно снизившийся уровень интимности («домашности») ситуации, определяет и моменты, когда бикультурал переходит от «своей» культуры *A* к «чужой» культуре *B*. Дело только в том, что внеязыковая часть культуры вообще более диффузна и проницаема, чем языковая, поэтому момент переключения культурного кода не столь дискретен и четок, как при переключении с одного языка на другой, и не так легко поддается однозначной фиксации. Хотя определенная интерференция при переключении с кода *A* на код *B* может иметь место не только в переходной (ассимиляционной, или аккультурационной), но и в стабильной ситуации билингвизма и бикультурализма, все же в последней преобладают такие взаимовлияния *A* и *B*, которые являются осознанно или неосознанно вносимыми в целях взаимного обогащения и усовершенствования обеих систем и, таким образом, не должны рассматриваться как интерференция в узком смысле слова. Надо сказать, что при интенсивном восприятии *B* в языке, как известно, развиваются интерференционные явления не только под влиянием *A* на *B*, но и под влиянием *B* на *A*. Таковы галлицизмы типа «войдя в дом, там было очень темно» в языке русских дворян XIX в., или «Onkel Peter gleicht die Käse nicht» в языке американских немцев под влиянием английского like, имеющего значение не только «быть похожим», но и «любить». В бикультуральной ситуации, по видимому, такие явления встречаются реже.

Рассмотрим теперь некоторые варианты и модели билингвизма и бикультурализма на примере ряда материалов по этнографии зарубежных стран. На этих примерах можно видеть, что развитие билингвизма и бикультурализма, хотя и сопряженные процессы, но не строго парал-

¹³ J. Rubin. Toward the use of formal methods...

¹⁴ H. Eidheim. Указ. раб., с. 51.

лельные и в конкретной ситуации один может существенно опережать другой.

Процессы так называемой «вестернизации» в Японии (термин этот, выражающий одну из форм аккультурации, употребляется нами сугубо условно) привели к ситуации сбалансированного бикультурализма (японского и «европейского»), при относительно небольшой интерференции, но с образованием довольно широкого круга смешанных синтетических и субстратно-суперстратных форм¹⁵. Двухязычие же (практически только англо-японское) осталось и по сей день ничтожным. Растянувшиеся с IV по XVIII вв. постоянные культурные контакты сопровождались существенной интерференцией (особенно заметной в сфере культов, в частности народных) и привели к появлению большого числа синтетических форм, но преимущественно в форме суперстратного воздействия. Практически весь народный буддизм искажен интерференционными воздействиями до полного несоответствия отдельных образов своим прототипам: между японским Дзидзо и исходным индийским Ксити-гарбхой, между Бато-Каннон и Хаягрой нет почти ничего функционально общего. В этих образах можно усмотреть сильнейшее субстратное влияние каких-то сходных по функциям персонажей более древних народных культов. С другой стороны, включение триратны в синтоистский ритуал — явно суперстратное воздействие, причем также подвергшееся интерференции¹⁶.

Если попытаться проанализировать средневековый японо-китайский бикультурализм, используя данный выше график, то вряд ли будет преувеличением сказать, что значительнейшая часть средневековой японской культуры представляет собой сперва пиджинизированную в быту высших сословий, а затем креолизированную в общенародном масштабе китайскую культуру. Именно большое развитие интерференции привело здесь не к культурной ассимиляции, а к креолизации культуры¹⁷. И можно даже сказать, что такой письменный стиль, как *камбун* (по существу обычный *веньянь*, но оснащенный японскими грамматическими показателями *тэниоха*) представляет собой не что иное как пиджин (древнекитайская лексика, надетая на структурный скелет японских синтаксических правил), но только очень специфичный — исключительно письменный. Что же касается собственно двухязычия, то оно, хотя и было ограничено социальной элитой и выступало почти исключительно в письменной форме, все же было широко распространено и, несомненно, способствовало развитию суперстратных явлений, в частности огромной доли китайских заимствований в терминологической части лексики. Некоторые его проявления должны быть отнесены не столько к билингвизму, сколько к бикультурализму, например, практика сочинения как японских стихов (*танка*), так и китайских (*си*).

Совершенно противоположная ситуация наблюдается в Люксембурге. Здесь имеет место всеобщее трехязычие; французско-немецко-люксембургское, но три языка распределены здесь не столько по социально-стилевым уровням (типа высокого стиля — речи элиты и низкого стиля — речи простонародной), сколько по ситуационным, по уровню близким сферам. Это распределение по сферам подробно описано в уже упоми-

¹⁵ О них подробнее см.: С. А. Арутюнов. Традиционное и заимствованное в современной материальной культуре японского города. — «Сов. этнография», 1964, № 5; *его же*. Новые черты в японском женском национальном костюме. — «Сов. этнография», 1965, № 4.

¹⁶ С. А. Арутюнов. Триратна в синто — «Индийская культура и буддизм». М., 1972.

¹⁷ Пиджинизацию и креолизацию мы понимаем здесь как процессы, гомологические, соответственные аккультурации и ассимиляции, с той разницей, что в этом случае восприятие нового состояния (культурного или языкового) сопровождается его существенным преобразованием, так что результат качественно отличается от исходного прототипа.

навшейся работе Ремана¹⁸. Так, преподавание ведется в начальных классах на люксембургском, затем на немецком, а в старших классах на французском. Радиовещание идет по-люксембургски, в телевидении преобладает французский, в объявлениях и этикетках — немецкий. Культура, напротив, достаточно гомогенна, и говорить здесь о каком-либо бикультурализме не приходится.

Своеобразный парагвайский пример показывает всеобщее двуязычие, причем размежевание сфер четко коррелируется с социально-стилистическим уровнем. Обобщенно можно сказать, что в Парагвае гуарани и испанский так же распределены по социально-стилевым ситуациям, как в Японии просторечный язык и вежливый стиль или в яванском обществе «нгоко» и «кромо»¹⁹. Что же касается парагвайской культуры, то, хотя она и носит синтетически-смешанный, индейско-испанский характер, бикультурализма как такового здесь нет, скорее можно считать, что индейский компонент в культуре представлен субстратными чертами. Нет в настоящее время и языковой интерференции, она сменилась явлениями субстратно-суперстратного порядка. В отличие от культуры, в языковом контакте более проявлены суперстратные черты, т. е. испанские лексические включения в гуарани, хотя и включений из гуарани в парагвайском испанском немало.

В Индии наблюдается тесная связь билингвизма и бикультурализма, носящего более или менее элитарный характер. Надо сказать, что определение это в общей форме приложимо и к двуязычию типа англо-хинди, и к двуязычию типа хинди-маратхи или маратхи-бхили. Интерференция очень сильна на всех уровнях.

Различия между перечисленными ситуациями могут быть объяснены, исходя из различий по ряду факторов: этно-территориальная разобщенность или, наоборот, близость и даже чересполосность контрагентов, близость или различие их социально-экономических уровней и культурных традиций, соотношение демографической численности контактирующих групп, соотношение общего объема информации, потенциально доступного на их языках и т. д. Приходится, очевидно, признать, что результат зависит от сложного переплетения многих факторов, ни один из которых не может быть определен как безусловно доминирующий.

Э. Хауген²⁰ различает четыре типа основных возможных ситуаций: 1) бикультурализм и билингвизм (таковы, как нам представляется, некоторые иммигрантские группы в США, корейские иммигранты в Японии, китайцы в Индонезии и т. п.); 2) бикультурализм и монолингвизм (в наших примерах — японцы); 3) монокультурализм при билингвизме (в наших примерах Люксембург, Парагвай); 4) одна культура и один язык (фоновый случай). Однако реальность сложнее такой схемы, и Хауген сам отмечает, что носитель может владеть менее чем двумя, но более чем одной целой языковой и культурной системой. Но даже если учесть наличие таких промежуточных вариантов, то ими не исчерпывается вся сложность. Важно и то, на каком уровне располагается тот компонент, который менее целого.

Провансальцы, особенно городские, могут владеть вполне целой французской языковой и культурной системой и менее чем целой, уже сильно деформированной провансальской. Это ситуация $A+B$, типичная для групп, уже завершивших процесс аккультурации и имеющих тенденции к ассимиляции. В СССР упоминавшийся бацбийский (цова-тушинский) пример, пожалуй, является одним из наиболее изученных случаев подобной ситуации. В таких случаях B присутствует практически на всех уровнях общения, а A — только на самых низших.

¹⁸ Ж. Р. Реман. Указ. раб., с. 159.

¹⁹ «Народы Юго-Восточной Азии» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1966, с. 439.

²⁰ Э. Хауген. Языковой контакт. — «Новое в лингвистике», в. VI, с. 64.

Обратимся теперь к третьему поколению японских иммигрантов в США, в значительной степени не просто аккультурировавшемуся, но и отчасти ассимилировавшемуся, а ныне вновь стремящемуся возродить в себе черты японской культурной специфики, или к той части ирландского этноса, среди которой сейчас культивируется ирландское языковое возрождение. Ситуации такого типа настолько нередки в современном мире, что породили крылатое выражение — «внуки стремятся вспомнить то, что деды стремились забыть». Здесь полузабытый родной *A* подставляется на высшие престижные уровни, тогда как *B* опять-таки присутствует на всех. В бикультурных ситуациях случаев такого рода особенно много, и о примерах подобной подстановки традиционной культуры с низших уровней на высшие нам уже не раз приходилось писать²¹. Тяготение сельского населения к городским формам быта, а городского населения, напротив, к украшению своего быта традиционными элементами крестьянской культуры представляет частный случай подобной ситуации бикультурализма.

Совершенно ясно, что и люксембуржцы, и парагвайцы образуют независимые этносоциальные организмы, таксономически равноценные и несоподчиненные испанскому или французскому и немецкому этносоциальным организациям. Тем более это относится к японцам. В то же время значительно большее число ситуаций билингвизма и бикультурализма, возникающих в ходе аккультурации, принадлежит к тем случаям, когда группа, в которой они развиваются, относится к разряду сравнительно малых народностей или национальных групп, ассоциированных с более крупными, экономически и культурно более развитыми нациями и народностями.

При изучении этих форм билингвизма и бикультурализма можно особенно четко видеть те социальные различия в их развитии, которые зависят от господствующего в каждом данном случае общественного строя — капиталистического или социалистического. В последнем случае мы имеем в виду главным образом народы СССР, однако представляется, что сходные закономерности действуют и в ряде других многонациональных социалистических стран, таких как Югославия, Чехословакия, Вьетнам.

На примере Люксембурга или Японии мы наблюдали ситуацию параллельного или примыкающего билингвизма и бикультурализма, где *A* и *B* взаимно дополняют друг друга, но не находятся на разных уровнях. В случае же ассоциированных групп, например, в англо-уэльском, франко-бретонском, франко-эльзасском и франко-провансальском билингвизме или бикультурализме, *A* и *B* находятся на разных уровнях. *A* здесь обслуживает те сферы деятельности, которые возникают на уровне народности или ранее, а *B* обслуживает те сферы, которые формируются на уровне нации, т. е. *A* остается языком семьи, сельского труда, поэзии и т. д., а *B* выступает языком индустриальной экономики, средств массовой коммуникации, технического образования. При этом тенденция динамики выступает в форме $A \downarrow B \uparrow$, т. е. *B* проявляет тенденцию к расширению своей сферы за счет сужения сферы *A*. Рост этнического самосознания может приостановить развитие этой тенденции, но, как правило, не может ее повернуть вспять.

В советских условиях формально сходная схема ассоциации (именно только формально сходная, потому, что социальные и экономические условия здесь иные, исключающие национальное неравноправие и угнетение) может иметь место в некоторых случаях, как, например, в баббийско-грузинском, курдско-армянском, язгулемско-таджикском билингвизме, где небольшие народности и этнографические группы ассоцииро-

²¹ С. А. Арутюнов. Статика и динамика неевропейской бытовой культуры. — «Основные проблемы африканистики», М., 1973, с. 37.

ваны с нацией своей союзной республики. Однако принципиально иная картина наблюдается в тех случаях, когда функция *B* выполняется русским языком, а эти случаи составляют подавляющее большинство всех конкретных примеров билингвизма. Если курдский билингвизм и бикультурализм можно охарактеризовать как курдско-армянский, то армянский бикультурализм (в отличие от билингвизма) выступает уже не как армянско-русский, а как армянско-советский (само собой разумеется, что эта ситуация включает и курдов, у которых можно отметить тройственную курдско-армянско-советскую культурную систему, и соответственно курдско-армянско-русский трилингвизм). При этом в силу уже упоминавшейся большей диффузности, проницаемости внеязыковой части культуры распространение билингвизма опережается распространением бикультурализма: бикультурализм типа локальный + советский охватывает сегодня практически все население, тогда как билингвизм, хотя и распространен широко, все же еще отнюдь не стал всеобщим. Среди русского народа массового двуязычия не наблюдается (хотя, имеет место сосуществование разных стилевых уровней), но культура русских также может быть подразделена на две части — этнически специфическую русскую и общесоветскую.

Общесоветская культура, вербальное выражение которой осуществляется главным образом через русский язык, представляет собою важный механизм функционирования новой исторической общности людей — советского народа. В отличие от англо-валлийской ассоциации (где носителем английской культуры является английская нация, а уэльская народность выступает как ассоциированная с ней, но сама не порождает эту культуру), общесоветская культура порождается всеми народами СССР, и все они ассоциированы с этой культурой. Этим путем достигается интеграция всех народов СССР — русских, армян, узбеков, курдов, эвенков, чукчей, нивхов и других — в общность советского народа. Каждый народ СССР, таким образом, является носителем, потребителем и создателем по меньшей мере двух культур — этнически специфичной и общесоветской. Эти две культуры гармонически дополняют друг друга, выполняя частью различные функции, частью образуя значительную зону перехода. Некоторые культурные формы (местные праздники, ритуалы, виды пищи, народные танцы и песни, спортивные игры и т. д.) остаются этнически специфичными только для данного этноса. Другие формы стали, становятся, или потенциально могут стать общесоветскими. Среди них также можно найти виды гижи, спортивные игры, а также произведения профессиональной художественной культуры (одни из них приобретают общесоветское значение, а другие нет) и многие другие культурные формы. Наконец, есть и такие формы культуры, которые порождаются непосредственно в зоне функционирования общесоветской культуры — это общесоветские принципы права и морали, этики, эстетики, общесоветские праздники и обряды и пр.

На индивидуальном уровне, безусловно, можно найти различия в степени приобщенности отдельных лиц к ценностям общесоветской (как и своей этнической) культуры, но в целом, очевидно, что бикультурализм этого типа резко опережает локально-русский билингвизм, хотя последний существенно способствует ходу процесса дальнейшей общесоветской культурной интеграции.

Важно отметить, что и бикультурализм, и билингвизм такого типа не обязательно должны развиваться и реально часто отнюдь не развиваются по принципу $A \downarrow B \uparrow$, а нередко, напротив, ситуации $A \uparrow B \uparrow$, когда абсолютно растет и объем информации, заключенный в родном языке (культуре), и в русском языке (общесоветской культуре). Лишь относительные темпы роста второго компонента опережают темпы роста первого.

В процессе социализации индивида усвоение норм этнически специ-

фичной культуры происходит раньше, чем усвоение общесоветских норм (аналогично с языком). Поэтому на том этапе социализации, когда начинается усвоение второй категории норм, вполне возможно возникновение интерференции.

Поскольку культура вербализируется в языке и поскольку русский язык служит медиатором общесоветской культуры, языковая интерференция может отражаться в культурной, в частности, в связи с несовпадением семантических полей тех или иных понятий.

В свете вышесказанного ясна необходимость уделять больше внимания проблемам соотношения билингвизма и бикультурализма. Необходимо глубже уяснить, как они обуславливают и стимулируют друг друга, каково между ними соотношение в разных конкретных случаях, а также исследовать возможности использования при изучении бикультурализма тех структур и моделей, которые уже хорошо разработаны в сфере билингвизма.

BILINGUALISM AND BICULTURALISM

Culture being understood as a specifically human and non-biological hereditary way of functioning it must be recognized that language is a part of culture, but a specific part: one that is more distinctly structurized than the remaining, non-linguistic part. That is why problems of regularities in inter-ethnic contacts in the linguistic field are better studied than those in the field of non-linguistic culture. They are, however, both embraced by the wider concept of inter-cultural contacts; hence concepts and conclusions based upon the study of inter-linguistic contacts may be extrapolated to contacts in other fields of ethnic culture. In other words, a certain parallel may be drawn between bilingualism and biculturalism. An approach to solving this problem is made in the paper. Various cases of bilingual and bicultural situations are examined; their interrelations are analyzed as well as the possibility of transferring to the study of inter-cultural contacts the concepts of interference, pidginization and creolization, as well as the trend of interference in the course of contact and the influence of this trend over the evolution of the contact.

А. И. Робакидзе

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ ГОРСКОГО ФЕОДАЛИЗМА НА КАВКАЗЕ

Вопрос об особенностях горского феодализма является частью более общей проблемы типологизации социальных структур, которые представлены, по словам К. Маркса, в виде «бесконечных вариаций и градаций» как проявления одного и того же экономического базиса¹.

Естественно, возникает вопрос о причинах, обусловивших специфические черты той или иной модели феодализма, в данном случае кавказского горского.

Исследование экономического быта кавказских горцев позволяет придать более конкретную форму тезису о значении хозяйственного фактора в формировании особенностей горского феодализма. Разумеется, данная модель феодализма в этом случае рассматривается не в хронологическом, а в стадийно-типологическом аспекте, хозяйственный же быт — не столько в соотношении земледелия и скотоводства, сколько в характере их взаимосвязи. Под последним подразумеваются особенности сочетания различных элементов данной структуры (формы хозяйства, собственности на землю, эксплуатации и т. д.) в зависимости от степени развития каждого из них. Это и определяет все остальные стороны хозяйственного быта и связанные с ними явления семейной и общественной жизни (форма семьи и внутрисемейные отношения, характер общности социальных, хозяйственных и прочих интересов в пределах патронимии, обычаи и обряды и т. п.).

Для горных районов Кавказа самой распространенной и типичной формой хозяйства является альпийское скотоводство, которое в наиболее завершенном виде представляет собой органически взаимосвязанный комплекс основной базы — села — и нескольких вспомогательных баз, расположенных по отношению к селу по принципу вертикальной зональности. Примером этому может служить хевсурское село Датвиси, которое располагает зимовником *Сазамтро сабосо* в нескольких километрах ниже села и рядом стоянок выше села, в частности, весенне-осенними и летними *Садзрохе, Сахаравне, Хорхеби*. Последняя, предназначенная для выпаса овец, расположена в самой верхней зоне летних пастбищ, а две первые, находящиеся в средней зоне, отведены соответственно коровам и быкам². Перемещение скота происходило в пределах территории, принадлежащей одному селу. Расстояние между крайними стоянками составляло около 10 км, но в отдельных случаях доходило до 20—25 км.

Ту же схему расположения вспомогательных скотоводческих баз по отношению к селу повторяет сванский материал. И здесь прослеживается органическая связь села со стоянками: нижними — *лабав с лапури лахв* (пастбища для коров), *лахныр лахв* (пастбища для быков) и самыми верхними — *лахв* (летние пастбища для овечьих отар).

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 25, ч. II, с. 354.

² В. М. Шамиладзе. Альпийское скотоводство в Грузии. Тбилиси, 1969, с. 19 сл. (на груз. яз.).

Эта хозяйственно-географическая общность параллельных скотоводческих баз и села при вертикально-зональном перемещении скота с обслуживающими его людьми является важнейшей чертой альпийского скотоводства³.

В структурном отношении с охарактеризованной выше схемой в основном однотипна и аджарская схема расположения весенне-осенних пастбищ *перда* (склоны) и летних *та* (горы).

Аналогичные формы скотоводства с годовым циклом, построенным на оптимальном сочетании основной базы с вспомогательными, расположенными по принципу вертикальной зональности, были известны в Чечено-Ингушетии⁵ и горной Осетии⁶.

Развитие системы альпийского скотоводства, исторически сложившейся в горных условиях, было строго лимитировано фондом пастбищ и сенокосных лугов. Это обстоятельство привело к иной форме выпаса скота, известной в специальной литературе под названием Transhumance. Стада (в первую очередь мелкий рогатый скот) перебазировались на более длительное время и на более значительные расстояния, зачастую далеко за пределы этнической территории. Между летними и зимними пастбищами пролегла многодневная и трудная дорога, становившаяся по мере удаления от дома все более опасной. В условиях сложившихся систем скотоводства уже нельзя было обходиться без лошади, с помощью которой поддерживалась постоянная связь с основной базой — селом, обеспечивались доставка на дом продуктов молочного производства и снабжение пастухов пищей. Специально выведенные лошади и овчарка местной породы, да хорошее оружие стали необходимыми элементами пастушеского снаряжения, а физическая сила и личная храбрость — неотъемлемыми чертами пастуха.

Степень интенсификации горного скотоводства определялась, с одной стороны, эффективностью способов ухода за сенокосными угодьями (очистка от камней, орошение, террасирование, культивирование кормовых трав и т. п.), с другой — оптимальным использованием пастбищ, главным образом за счет рационального размещения скота в зависимости не только от вертикальных зон, но и солнечно-теневых склонов ущелий с учетом последовательности сезонов созревания трав на протяжении всего годового скотоводческого цикла.

Выдающимся достижением скотоводов горного Кавказа является выведение местных пород скота, в частности кабардинской лошади, хевсурской коровы, балкарского быка, дагестанской овцы и т. п.

Таким образом, если в равнинных районах края преобладало стойловое содержание скота, при котором он практически все время был в селе и при ежедневных выпасах не отходил далеко от села, то в горных районах Кавказа значительную часть года скот вместе с «обслуживающим персоналом», т. е. частью семьи, находился на значительном расстоянии от села. Это внутреннее единство социально-хозяйственного организма — семьи — при территориальном обособлении одной его части и составляло характерную черту альпийского скотоводства. Этой особенностью альпийское скотоводство принципиально отличалось от коче-

³ В. М. Шамиладзе. К вопросу о характере альпийского скотоводства в Грузии. — «Вопросы культуры и быта населения Юго-Западной Грузии», т. I, Тбилиси, 1973, с. 19 и сл.

⁴ Н. Нижарадзе. Альпийское хозяйство Аджарии. Батуми, 1948, с. 53, сл. (на груз. яз.); А. И. Робакидзе. Формы поселения в горной Аджарии. — «Труды Батумского НИИ АН Грузинской ССР», т. I, Батуми, 1960, с. 11, сл. (на груз. яз.).

⁵ В. Гамкрелидзе. Из истории скотоводства в горной Ингушетии. — «Кавказский этнографический сборник» (далее КЭС), т. II («Очерки этнографии горной Ингушетии»), Тбилиси, 1968, с. 237.

⁶ В. Гамкрелидзе. Система скотоводства в горной полосе Северной Осетии. — «Мацне. Серия истории, археологии, этнографии и истории искусства», 1975, № 3, с. 105 (на груз. яз.).

вого скотоводства степей, не так строго регламентированного пастбищами, экстенсивного по уровню развития и лишенного единства основной и вспомогательной баз.

Необходимым компонентом альпийского хозяйства является земледелие, которое в определенной мере не чуждо даже классическим формам кочевого хозяйства⁷.

Земледелие у народов Кавказа при острой нехватке пахотных земель отличается максимально эффективным использованием народных агротехнических знаний. К ним относятся, как отмечают специалисты⁸, веками накапливавшиеся эмпирические знания почвы, применение строго продуманного севооборота, естественных удобрений, орошения, горного пахотного орудия, наиболее отвечающего локальным особенностям рельефа и почв. Следует специально отметить террасирование земельных угодий с помощью сложных деревянных конструкций, получивших высшее развитие в горной Аджарии, и мощных подпорных стен, воздвигаемых из крупных каменных блоков, широко известных почти во всех районах горного Кавказа, особенно в Чечено-Ингушетии, Осетии и Дагестане.

Создание искусственных пашен говорит о большом значении полеводства в хозяйственном быту горцев Кавказа. Масштабы и характер горного земледелия на Кавказе указывают на то, что оно, всегда сочетаясь со скотоводством, обеспечивающим его естественными удобрениями, в какой-то степени удовлетворяло минимальные потребности в зерне. Не будучи по своему удельному весу ведущей отраслью хозяйства, полеводство горцев Кавказа, традиционное по характеру агротехнических приемов, связанных с ним обрядов, тем не менее по степени использования пахотной земли, сложившихся навыков человеческого труда и эмпирически найденных способов хозяйствования было интенсивным.

Органическое сочетание малого по удельному весу, но необычайно трудоемкого земледелия с альпийским скотоводством, характеризующимся строго регламентированным перемещением скота на значительные расстояния от дома в условиях натурального хозяйства, предполагавшего более или менее широкое развитие домашнего промысла, возможно было лишь при наличии такой формы семьи, которая располагала бы достаточным количеством рабочих рук и внутренней организацией, способной обеспечить распределение функций в этом сложном, по существу многопрофильном, хозяйстве.

Такой могла быть лишь семейная община или ее пережиточная форма — большая семья, которая в процессе развития и сегментации перерастала в патронимию, характеризующуюся чертами общности в хозяйственной, социальной и идеологической жизни⁹.

Большая семья и патронимия были оптимальными формами организации труда в хозяйстве горца, которое отнюдь не отличалось той при-

⁷ С. П. Толстов. Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах. — «Основные проблемы генезиса и развития феодализма». М. — Л., 1934, с. 174.

⁸ Г. С. Чугаев. Пахотные орудия и системы земледелия в Грузии. М., 1960; Г. В. Джалабадзе. Из истории пахотных орудий в Грузии. Тбилиси, 1960 (на груз. яз.); Н. А. Брегадзе. Горное земледелие в Западной Грузии. Тбилиси, 1969 (на груз. яз.); Н. Ш. Чиджавадзе. Из истории земледельческого быта в Аджарии. Тбилиси, 1971 (на груз. яз.); С. Х. Асиатлов. Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев. Махачкала, 1967; С. А. Хасиев. Об основных типах вайнахских пахотных орудий. — «Итоги полевых исследований...», ч. I, М., 1972; Б. А. Калоев. Осетины. М., 1967; А. Х. Магомедов. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968; М. В. Кантария. Полеводство в Кабарде. Автореферат канд. дис. Тбилиси, 1965; А. Бесленев, И. М. Шаманов. Очерки истории хозяйства и хозяйственного быта горцев Кубанской области. Черкасск, 1972 и др.

⁹ М. О. Косвен. Большая семья и патронимия. М., 1963; А. И. Робакидзе. Патронимия у народов Кавказа. М., 1973; Р. Л. Харадзе. Грузинская семейная община, т. I, II. Тбилиси, 1960, 1961.

митивностью, какую приписывали ему не только путешественники, но и отдельные исследователи дореволюционного периода. Нехватка рабочих рук и инвентаря возмещалась кооперацией труда, совместным использованием инвентаря, совместным выпасом скота и уходом за ним на пастбищах, совместной переработкой молочных продуктов в пределах патронимии. Материальным свидетельством тому является патронимический порядок расположения не только жилых комплексов на селе, но и стоянок на летних и зимних пастбищах.

Таким образом, соотношение удельного веса скотоводства и земледелия, уровень их развития, и в первую очередь формы их сочетания между собой и с различными отраслями домашней промышленности», а также социально-хозяйственное единство основной и вспомогательных баз в условиях территориального обособления оказались теми хозяйственными факторами, которые обусловили жизнеспособность большесемейной организации с ее имущественно-правовыми нормами, восходящими к семейно-общинным традициям. То же самое можно сказать и о вытекающей отсюда устойчивости патронимической организации, выполнявшей наряду с регулированием вопросов брачных взаимоотношений, кровной мести, имущественно-правовых норм, обороны и т. п. важнейшие хозяйственные функции.

Большая семья и патронимия имелись и в равнинных районах Кавказа, однако здесь их бытование было обусловлено совершенно иными причинами, в первую очередь заинтересованностью самих феодалов в наличии платежеспособных и трудоспособных семей, на которых держалось феодальное хозяйство.

Значению большой семьи и патронимии в общественно-экономической жизни горца способствовала ведущая роль сельской общины в системе местного самоуправления. При этих условиях сила воздействия семьи на деятельность сельской общины полностью зависела от ее численности, почти всегда сочетаемой с экономической состоятельностью и общественным авторитетом. Этому сопутствовало сосуществование устных норм обычного права с письменными адатами, что говорит, с одной стороны, о приспособлении древних обычаев к потребностям развивающегося феодализма, а с другой — об устойчивости древних установлений¹⁰.

Таковы важнейшие особенности хозяйственного быта горцев Кавказа, наложившие свой отпечаток на некоторые стороны социальной структуры (в частности, форму семьи, структуру патронимической организации и функции сельской общины), а в значительной мере и обусловившие их.

Среди факторов, определяющих особенности той или иной социальной структуры, большое значение имеет синтез элементов различных укладов¹¹, характерный для того или иного коллектива в период формирования классовых отношений. Синтез играл важную роль и в формировании различных типов феодализма¹². Имеются в виду и политические, и общественно-экономические, и культурно-исторические контакты с внешним миром, оказывавшие определенное влияние на структуру данного коллектива в целом. Однако важнейшей сферой действия синтеза является складывание форм феодальной собственности на землю.

С постановкой этого вопроса мы входим в круг наиболее сложных и наименее исследованных проблем древнейшей истории народов Кавказа.

¹⁰ В. К. Гарданов. Общественный строй адыгских народов. М., 1967, с. 137 сл.

¹¹ З. В. Удальцова, К. А. Осипова. Типологические особенности феодализма в Византии. — «Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества», I, Л., 1974, с. 12.

¹² Б. Ф. Поршнев. Феодализм и народные массы. М., 1964, с. 14, сл.; А. П. Новосельцев, В. Т. Пашуто, Л. В. Черепнин. Пути развития феодализма, М., 1972, с. 7.

Сравнительно хорошо этот вопрос изучен у армян и грузин, имеющих древнейшую письменность. В частности, в равнинной Грузии, по наблюдению С. Н. Джанашиа, в V—VI вв. уже существовало крупное феодальное землевладение на положении *мамули*, т. е. наследственного владения. Н. А. Бердзенишвили выявил наличие в VI—VII вв. пожалованных (*нацкалобеви*) и пожертвованных (*шецирули*) земель. В последнее время высказано мнение, что в Грузии (Картли) VI—VII вв. было известно условное временное владение *сакаргави* (бенефиций). Вместе с тем, как правильно отмечено в специальной литературе, «исследователь генезиса феодальных отношений не может, конечно, обойти и горные районы, где феодальные отношения, в силу медленного экономического развития края, прокладывают себе дорогу сравнительно поздно»¹³.

Действительно, в горных районах Кавказа феодальная собственность на землю, феодальные отношения складываются позднее и в специфических условиях. По мнению ряда авторов, зачатки феодальных отношений в Чечено-Ингушетии появились лишь в XVI—XVII вв.¹⁴ С этим положением трудно согласиться, если принять во внимание исследование Е. И. Крупнова. Последний датирует оборонительные сооружения замкового типа XIV в.¹⁵, а такие сооружения могли воздвигать лишь большие и состоятельные коллективы, ставшие на путь феодализации¹⁶. В Осетии зарождение феодальных отношений у ала́н — предков осетин и образование государственности относят к VIII—XII вв.¹⁷ У адыгских народов, как отмечено в литературе, феодализм в XVIII — первой половине XIX в. находился на ранних стадиях развития¹⁸, а в Дагестане становление феодализма датируют V—X вв.¹⁹, хотя не вызывает сомнения, что «источники XV—XVII вв. рисуют картину незавершившегося еще процесса феодализации»²⁰.

Нам представляется, что, во-первых, большинство названных авторов, как правило, передвигают дату начала этого процесса вглубь. Поэтому справедливо, на наш взгляд, мнение Г. А. Меликишвили, объяснявшего «завышение» уровня социально-экономического развития горцев Северного Кавказа неправильным толкованием некоторыми исследователями понятия «национальный престиж», желанием выявить в своей истории «более развитые модели»²¹. Во вторых, и это самое главное с точки зрения нашей темы, приведенные даты ничего не дают для выяснения стадийных и типологических особенностей феодального строя у народов горного Кавказа.

Если безоговорочно разделить мнение о том, что феодальные отношения складываются в основном двумя путями — в результате разложения общины и деятельности уже возникшего государства²², надо будет признать, что для народов горного Кавказа характерным был именно первый путь — разложение общины.

При почти полном отсутствии письменных источников о народах горного Кавказа кое-какие сведения можно извлечь из этнографических материалов — они дают возможность несколько конкретизировать указанное выше общее положение. Эти данные говорят о том, что ос-

¹³ А. А. Богверадзе. Проблемы генезиса феодализма в Грузии. — «Проблемы генезиса феодализма у народов СССР». М., 1969, с. 200, 204.

¹⁴ Е. Н. Кушева. О некоторых особенностях генезиса феодализма у народов Северного Кавказа. — «Проблемы генезиса феодализма у народов СССР». М., 1969, с. 184.

¹⁵ Е. И. Крупнов. Средневековая Ингушетия. М., 1971, с. 70.

¹⁶ А. И. Робакидзе. Жилища и поселения горных ингушей. — КЭС, т. II, с. 41 сл.

¹⁷ «История Северо-Осетинской АССР». М., 1959, с. 51 сл.

¹⁸ В. К. Гарданов. Указ. раб., с. 137.

¹⁹ «История Дагестана». I. М., с. 139 сл.

²⁰ Е. Н. Кушева. Указ. раб., с. 185.

²¹ Г. А. Меликишвили. К вопросу о характере древнейших классовых обществ Ближнего Востока и Кавказа. — Юбилейный сборник, посвященный 100-летию со дня рождения академика И. А. Джавахишвили. Тбилиси, 1976, с. 165.

²² А. П. Новосельцев, В. Т. Пашуто, Л. В. Черепнин. Указ. раб., с. 102.

новными материальными ценностями, а следовательно, и источниками имущественного неравенства как важнейшей основы социальной иерархии в классовом обществе, в полном соответствии с особенностями хозяйственной деятельности горцев, являлись скот и пастбища. Что касается кочевого хозяйства, то, по мнению С. Н. Толстова, формирование земельной собственности у кочевников начинается с наиболее интенсивной сферы хозяйства — с сопутствующего скотоводству земледелия²³. Однако ввиду того, что, как уже говорилось, скотоводство горцев Кавказа никак нельзя отнести к экстенсивным формам хозяйства, здесь именно скот и пастбища послужили источником образования имущественного неравенства, а затем и социальной дифференциации. Если положение о том, что «экономическая мощь господствующего класса не всегда и не везде базировалась на землевладении»²⁴ предполагает только пахотные земли, то подтверждением ему могут служить соответствующие данные из быта горцев Кавказа. Не случайно устройство заимки под пашню на общинной земле и превращение этой заимки в семейно-общинную собственность не противоречили нормам обычного права, но покушение на общинные пастбища, их захват с целью эксплуатации всегда вызывали резкое сопротивление общинников, нередко доходившее до кровавых столкновений.

Как справедливо отмечено в кавказоведческой литературе, «земли для скотоводов имеют иное значение, чем для земледельцев, осваиваются ими иначе, да и процесс создания земельной собственности в скотоводческих районах, по всей видимости, идет несколько иным путем»²⁵.

В подтверждение сказанному можно сослаться на Ингушетию, где обнаружена оборонительная башня с довольно просторным помещением для скота в нижнем этаже. По преданию, она была построена в целях захвата общинных земель под пастбища и обороны на случай сопротивления со стороны общинников-односельчан, считавших эти земли общесельской собственностью²⁶.

В Балкарии, в с. Нумала, описана внушительных размеров стоянка скота в виде капитального комплекса с башней у входа и помещением для пастухов, построенным с той же целью, что и ингушская башня. Стоянка принадлежала знатной фамилии Балкаруковых²⁷, позднее закрепившей свое господство над пастбищами, но всегда вынужденной охранять их силой оружия. В свое время, очевидно, аналогичное значение имела башня Кануковых в Северной Осетии, у входа в Кубанское ущелье²⁸.

Так постепенно возникали довольно большие земельные владения, сконцентрированные в руках феодализирующей верхушки, и «сабалашная плата» (подать за пользование пастбищами). Однако из-за отсутствия «благоприятных возможностей для производства прибавочного продукта и углубления эксплуатации непосредственных производителей»²⁹ крупное землевладение, в настоящем смысле этого слова, даже по масштабам Кавказа не получило развития, а «сабалашная плата» превратилась в «пастбищную ренту», что и признано характерной чертой

²³ С. П. Толстов. Указ. раб., с. 165.

²⁴ Л. И. Лауров. Назревшие вопросы изучения социальных отношений на докапиталистическом Кавказе. — «Социальная история народов Азии», М., 1975, с. 14.

²⁵ Е. Н. Студенецкая. К вопросу о феодализме и рабстве в Карачае XIX в. (По некоторым архивным документам). — «Сов. этнография», 1937, № 2—3, с. 50.

²⁶ Б. В. Гамкрелидзе. Из истории скотоводства в горной Ингушетии, рис. 2.

²⁷ А. И. Робакидзе. Формы поселения в Балкарии, 3. Хозяйственные условия поселения. — КЭС, т. I. Тбилиси, 1964, с. 40, 41.

²⁸ С. Ф. Григорович. По горам и равнинам Северной Осетии. Орджоникидзе, 1960, с. 55.

²⁹ Г. А. Меликишвили. К вопросу о характере древних закавказских и средневековых северокавказских горских классовых обществ. — «История СССР», 1974, № 6, с. 51.

феодализма в Дагестане³⁰. Если говорить о форме собственности, то эта черта присуща не только Дагестану, но и всему горному Кавказу.

Правда, горские феодалы не владели землями и «душами», а в первую очередь осуществляли военные и управленческие функции³¹, однако уход за большими стадами, их охрана и взимание подати за пользование пастбищами требовали людей. По мере роста имущества и его концентрации в руках меньшинства силы семьи и даже патронимии для этого уже были недостаточны. И это было основным фактором, потребовавшим образования зависимого сословия, источником которого стали пленение иноплемеников силами военных дружин и эксплуатация соплеменников путем использования характерных для родо-племенной организации форм взаимопомощи. К последним относится в первую очередь так называемый институт примыкания, который предполагал вхождение маломощной семьи под «покровительство» сильной. Примыкание сопровождалось выполнением определенного обряда (груз. — *харквабит шемокрилоба*, инг. — *истара вошал*) с закалыванием животного и приготовлением пива и завершалось установлением по существу отношений зависимости между покровительствующей и покровительствуемой семьями³². Обе семьи в грузинских письменных источниках именуются *мокидебули*. Н. А. Бердзенишвили справедливо подчеркивает значительную роль этого обычая в развитии феодальных отношений³³.

Военная дружина, прежде занимавшаяся добычей скота и оружия, основной целью набегов сделала приобретение пленников. Набеги временами приобретали огромные масштабы. За часть пленников получали выкуп, часть продавали на сторону, а часть оседала в хозяйствах дружинников в качестве рабочих рук, иногда составляя для всей дружины объект коллективной эксплуатации. Эта последняя категория пленников и являлась одним из основных источников образования зависимого сословия³⁴.

Во всех языках Кавказа терминологически точно разграничены понятия, обозначающие пленника вообще и пленника, оставленного для работы в хозяйстве дружинника. Для обозначения пленника вообще в большинстве языков использован тюркский термин *ясыр*, для пленника же, оставленного для работы в хозяйстве, — термины *унаут* (каб.), *казак* (балк.), *кусаг* (осет.), *лай* (вайнах). Надо отметить, что последний образован от осетинского *лæг* — «человек», что указывает на источники формирования зависимого сословия, в частности в Ингушетии. Лишь в карачаевском языке термином *кзул* обозначается и пленник вообще, и пленник, оставленный для использования в хозяйстве (второй, как правильно отмечается в литературе, назван по имени первого)³⁵.

Все перечисленные термины по-русски переводятся словом *раб*. Однако хотя эта категория людей и именовалась рабами, она по своему общественному положению, особенно по тенденции развития, отличалась от рабов в обычном понимании этого слова. Именно поэтому данное явление получило наименование патриархального рабства. Как известно, эта форма рабства в определенных условиях перерастает в рабовладельческую формацию. На Кавказе же большинство таких «рабов» закреплялось на земле и попадало в зависимое положение по отно-

³⁰ С. В. Юшков. К вопросу об особенностях феодализма в Дагестане. — Уч. записки Свердловского пед. ин-та, Свердловск, 1938, с. 34.

³¹ Г. А. Меликишвили. К вопросу о характере древних закавказских и средневековых северокавказских горских классовых обществ, с. 51.

³² Р. Л. Харадзе, А. И. Робакидзе. Характер сословных отношений в горной Ингушетии. — КЭС, т. II, с. 158 сл.

³³ Н. А. Бердзенишвили. К термину «мокидебули» («партия»). — Мимомхилвели, т. I. Тбилиси, 1959, с. 55 (на груз. яз.).

³⁴ А. И. Робакидзе. К вопросу о значении термина «лаутквир» в сванском языке. — Вопросы истории народов Кавказа: Тбилиси, 1966, с. 55 сл. (на груз. яз.).

³⁵ «Народы Кавказа», т. I (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М., 1960, с. 259.

шению к владельцу пленника и земли. Эта особенность «рабства» у горцев Кавказа имеет существенное значение, ибо при формационном определении социальной категории необходимо принимать во внимание не только ее настоящее состояние, но и тенденцию развития³⁶, в которой более четко проявляются черты, детерминирующие то или иное явление, до сих пор представленное в зародышевой, неопределенной, зачастую в дуалистической форме.

Следовательно, в этом случае речь идет об обществе, где свободные сосуществуют со специфической категорией зависимых, часть которых составляют пленники, поставленные в положение раба с перспективой их последующего закрепления на земле.

По почти единогласному мнению историков-кавказоведов, унауты, например, в Кабарде представляли собой как будто типичных рабов, т. е. сословие, не имевшее ни своих семей, ни собственных средств производства, но в действительности чем-то отличающееся от класса рабов. Отсюда и формулировка — «патриархальное рабство» в качестве уклада³⁷. Однако из архивных материалов известно, что по крайней мере часть унаутов в определенных условиях получала от владельца право на обзаведение семей и орудиями труда и прикреплялась к земле, т. е. переходила в разряд крепостных крестьян³⁸. В свете этих данных нам кажется вполне логичным противоречивый на первый взгляд тезис Г. А. Кокиева, согласно которому рабы-унауты у адыгов в конце XVIII в. составляли «основной объект феодалной (разрядка наша. — А. Р.) эксплуатации»³⁹. Аналогичное положение было и в Карачае. Е. Н. Студенецкая на богатом фактическом материале показала, что не только так называемые «законные», «примерные» рабы (*ylgyly qul*), но и рабы рабов (*qulnu qulu*) «впоследствии были превращены их владельцами в крепостных, т. е. наделены землей и скотом»⁴⁰. Аналогичные процессы имели место и у других горцев Кавказа⁴¹. Параллели этому явлению можно обнаружить и в других горных районах мира, например в Хорватии⁴², что говорит о более общем характере этой черты горского феодализма. Именно поэтому данную форму рабства нельзя назвать и укладом, ибо оно не является ни пережитком предшествующей, ни предпосылкой последующей общественно-экономической формации.

Институт пленения, связанный со сложной организацией военных набегов (осет. *балц*; балк. *джыл джуру*; лак. *давлэзир*; инг. *глер*; груз. *апарекоба* и т. п.) как один из источников накопления богатства и образования зависимых сословий, естественно, накладывал свой отпечаток на весь образ жизни горца. Начиная от средств воспитания, полностью подчиненных военно-прикладным интересам⁴³, быта (жилой комплекс с явно выраженными оборонительными функциями, одежда, приспособленная к верховой езде, экипировка, в которой важное место занимало оружие, строго разработанный этикет) и кончая оценочными критериями «настоящего мужчины» — груз. *каи кма*; осет. *лæгау лæг*; адыг.

³⁶ С. Л. Утченко, Ю. М. Штаерман. О некоторых вопросах истории рабства. — «Вестник древней истории», 1960, № 4.

³⁷ Т. Х. Кумыков. К вопросу о возникновении и развитии феодализма у адыгских народов. — «Проблемы возникновения феодализма у народов СССР». М., 1969.

³⁸ Т. Дж. Боцадзе. К вопросу о социальных взаимоотношениях в Кабарде первой половины XIX века. — «Мацне», № 3, Тбилиси, 1961, с. 127 сл. (на груз. яз.); *его же*. Социально-экономические отношения в Кабарде в первой половине XIX века. Тбилиси, 1965, с. 80 сл.

³⁹ Г. А. Кокиев. Краткий исторический очерк Кабарды. — «Кабардинская АССР». М., 1964, с. 44.

⁴⁰ Е. Н. Студенецкая. Указ. раб., с. 55.

⁴¹ З. В. Анчабадзе, А. Н. Робакидзе. К вопросу о природе кавказского горского феодализма. — «Иберийско-кавказское языкознание», XVIII. Тбилиси, 1973, с. 119 сл.

⁴² Ю. В. Бромлей. Становление феодализма в Хорватии. М., 1964, с. 332 сл.

⁴³ В. И. Элашвили. Традиция грузинской народной физической культуры и современность. Тбилиси, 1973.

Мыхтужь и т. п. — все было проникнуто духом военной демократии, нашедшим свое выражение и в психологии, и в идеологии горца, в которых личная храбрость с культом героя, оружия и коня занимали первостепенное место. Дальнейшее развитие этого комплекса материальных, социальных и психологических черт приводило к его перерастанию в военно-аристократический уклад с более или менее четко выраженными чертами социальной дифференциации⁴⁴.

Использование родовых форм взаимопомощи в целях эксплуатации соплеменников носило завуалированный характер и также придавало специфический оттенок процессу развития социальных противоречий и образования сословий, консервируя их патриархальную форму при совершенно ином содержании.

Но есть еще один путь образования зависимого сословия — это выдвижение так называемых героев из среды свободных общинников. В многочисленных преданиях содержатся данные, согласно которым общинник, в силу своих личных качеств имевший какую-либо заслугу перед общиной, становится примером для подражания, объектом восхваления, а затем и почитания с последующим возведением в ранг героя. В его честь выделяют персональный рог, из которого пьют только за него, и т. д. Складывается комплекс предпочтительности, на основе которого возникает как бы право на личные прерогативы сначала морального, а потом и материального порядка. Особо выдающимся лицам после их смерти ставят поминальные камни, около которых каждый прохожий должен выполнить обряд, выражающий почтение к усопшему. Часть этих «героев» начинает борьбу за превращение личных прерогатив в потомственные, т. е. в социальные прерогативы своей семьи с последующим их переходом к патронимии, а затем и фамилии⁴⁵.

Использование личных прерогатив, которыми коллектив наделяет своего члена за какие-либо заслуги в целях утверждения социального превосходства, также придает своеобразный оттенок отношениям зависимости, складывавшимся подобным образом.

Во всех приведенных вариантах процесс образования зависимых сословий на фоне специфических особенностей хозяйственного быта характеризуется слабым развитием частной собственности, низкой степенью эксплуатации, неустойчивостью форм зависимости или нерасчлененной формой зависимости, отставанием степени эксплуатации от темпов накопления богатства и уровня интенсификации хозяйства. И если действительно степень личной зависимости в пору генезиса классового строя обратно пропорциональна уровню развития производительных сил⁴⁶, надо полагать, что именно это обстоятельство явилось одним из факторов, определивших на ранней стадии процесса классового образования неустойчивость форм личной зависимости у народов горного Кавказа, ибо, как было сказано выше, формирование сословных отношений здесь происходило на базе довольно высокого уровня интенсификации хозяйства.

Таким образом, особенностью хозяйственного быта горцев Кавказа, наложившей отпечаток на характер феодальных отношений у них, является сочетание высоко развитого альпийского скотоводства с интенсивными формами горного земледелия, обусловившее длительную сохранность большой семейно-родовой структуры, пережиточной формы семейной общины с сопутствующей ей патронимией, функционирующей в условиях стойкого бытования традиций сельской общины.

Расширение масштабов отгонно-пастбищного скотоводства нуждалось в освоении больших территорий, выходивших за пределы племен-

⁴⁴ З. В. Аnciaбадзе, А. И. Робакидзе. Указ. раб., с. 120.

⁴⁵ Р. Л. Харадзе, А. И. Робакидзе. Сванское село в прошлом. Тбилиси, 1964, с. 106 сл. (на груз. яз.).

⁴⁶ А. П. Новосельцев, В. Т. Пашуто, Л. В. Черепнин. Указ. раб., с. 6.

ной границы, что способствовало развитию военно-демократических институтов, постепенно перераставших в военно-аристократический уклад. В этом процессе немаловажным фактором являлась специфическая форма рабства, служившего интересам развития не рабовладельческого, а феодального общества.

Особое значение имела форма собственности на землю, которая развивалась на базе скотоводства, а не полеводства, что в условиях ведущей роли отгонно-пастбищного хозяйства должно было оказать определенное влияние и на формы социальных взаимоотношений.

Комплекс указанных выше черт (при отсутствии таких институтов, как право первой ночи и функционирование выморочного права в пределах патронимии), составляя одну из особенностей горского феодализма, хорошо укладывается в рамки принятого в советской историографии положения о «неравномерности развития тех или иных явлений, характерных для общественного строя дофеодального периода (а затем и раннефеодального), в одних и тех же странах и областях»⁴⁷.

Вместе с тем особое значение приобретает исходная база возникновения феодальных отношений. У горцев Кавказа они вырастали не непосредственно из обломков родового строя, а на базе более высокой ступени общественно-экономического развития, которую обычно считают переходной от первобытнообщинной к классовой. Ее можно было бы назвать «общиной без первобытности»⁴⁸, если бы в этом, для других случаев, очевидно, удачном, выражении, была бы подчеркнута социальная неоднородность подобной общины. Хорошо отражает социальную природу этой ступени общественного развития предложенный Г. А. Меликишвили термин «протофеодализм»⁴⁹.

Учитывая наличие региональных особенностей социальной структуры у одного и того же народа, характерных для горных районов Грузии, а также других горных районов мира, нам кажется, оперирование понятием «горский феодализм» открывает еще один аспект изучения общих закономерностей становления и развития феодализма и тем самым способствует выявлению и разграничению как типологических, так и стадийных особенностей той или иной модели феодализма.

CERTAIN FEATURES OF MOUNTAINEER FEUDALISM IN THE CAUCASUS

The economy of Caucasian mountaineers is based upon highly developed Alpine pastoralism. Under this there arises an integral complex with the village serving as its main base while subsidiary pasturing bases are located above the village according to vertical zonality. Animal husbandry in the Caucasus mountaineer country is combined with agriculture which includes a complex system of irrigation and crop rotation; under subsistence economy this has for a long period of time furthered the preservation of the extended family and the patronymy.

Differentiation by property under this type of economy has led to the emergence of a dependent class; it was formed through the enslavement of aliens and, later, the bondage of their own people (the latter in the guise of tribal mutual aid forms). A stratum of so-called slaves became formed; in certain cases they passed into the category of serfs. This peculiar form of slavery that served the development not of the slaveholding but of the feudal social structure, the absence of large-scale land ownership, of codified norms of feudal dependence, as well as the restriction of *eschât* to within the patronymy, etc., such were the distinctive features of mountaineer feudalism in the Caucasus.

⁴⁷ А. И. Неусыхин. Дофеодальный период как переходная стадия развития от родоплеменного строя к раннефеодальному. — «Вопросы истории», 1967, № 1, с. 86.

⁴⁸ Там же, с. 75—76.

⁴⁹ Г. А. Меликишвили. К вопросу о характере древних закавказских и средневековых северокавказских классовых обществ, с. 52.

Т. А. Колева

ГЕОРГИЕВ ДЕНЬ У ЮЖНЫХ СЛАВЯН

(ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИВОТНОВОДСТВОМ) *

Обычаи и обряды южных славян, связанные с празднованием Георгиева дня, имеют многослойную и сложную структуру. Это объясняется полифункциональностью многих их компонентов, которые одновременно образуют различные обрядовые комплексы, составляющие звенья системы обычаев.

Обрядовые комплексы и сопутствующие им верования представлены в своем целостном виде повсюду. На периферии этнических ареалов многие их компоненты ослабевают, отпадают и заменяются другими, функционально близкими или же целиком трансформированными. Это объясняется различиями в этнических традициях, особенностями природно-географической среды, разнохарактерными культурно-историческими влияниями.

По функциональному признаку обычаи и обряды Георгиева дня можно разделить на три группы, образующие как бы три «ядра» этой системы: а) животноводческие обычаи и обряды; б) земледельческие обычаи и обряды; в) обычаи и обряды, имеющие отношение к магии брака и плодородия. Все обрядовые действия, сгруппированные вокруг этих «ядер», связаны с ними функционально, независимо от того, выполняют ли они одновременно или последовательно.

Указанные группы обычаев и обрядов как основные структурные компоненты в системе праздника Георгиева дня являются в то же время ее подсистемами; каждая из них функционирует в значительной мере независимо от других. Настоящая работа посвящена рассмотрению группы животноводческих обычаев и обрядов Георгиева дня, которая в системе праздника является основной.

Пастушеская культура в ареале расселения южнославянских народов имеет глубокие традиции. Появление одомашнированной овцы на юго-востоке Европы отмечается по меньшей мере с неолитического периода, а по ряду данных и с неолитического (VI—V тыс. до н. э.)¹.

* Настоящая статья — краткая редакция одной из частей монографии Т. А. Колевой «Георгиев день у южных славян», не вполне законченной автором вследствие безвременной кончины.

Татьяна Колева (1931—1976) — выдающийся болгарский этнограф, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Этнографического института Болгарской Академии наук. В 1968—1969 гг. она работала в Институте этнографии АН СССР, неоднократно печаталась в советских изданиях (см. напр., «Сов. этнография», 1973, № 3; «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы». М., 1972, 1976 и др.) Ученый с широкими научными интересами, Т. Колева занималась сравнительным изучением культуры южных славян, историческими связями балканских народов и народов Кавказа, пережитками общинно-родового строя (женские инициации), некоторыми вопросами современного быта. В своих исследованиях Т. Колева удачно сочетала применение структурно-функционального метода с историческим подходом к социальным явлениям. — Редакция.

¹ Х. Тодорова, С. Иванов, В. Василев, М. Хопер, Х. Квита, Г. Кол. Селищната могила при Голямо Делчево. — «Разкопки и проучвания», V, София, 1975, с. 252, 293, сл.; В. О. Цалкин. Древнейшие животные Восточной Европы. М., 1970, с. 265 сл.

Овцеводство было важнейшей отраслью хозяйства южных славян как в эпоху их этнической консолидации, так и в более поздние периоды их истории.

Балканская пастушеская культура включала в себя обычаи и обряды, связанные с узловыми моментами производственного процесса — с весенним выгоном скота на пастбища, с его летним содержанием, с началом доения, употреблением в пищу первых молочных продуктов и т. д. К этим основным обрядовым элементам подключались в определенной взаимосвязи другие. Наряду с моментами, имеющими рациональную основу и исходящими из длительного опыта разведения домашних животных, обычаи и обряды Георгиева дня включали в себя и магическую практику. Детальное ее рассмотрение является необходимым звеном в интерпретации праздника Георгиева дня, совпадающего приблизительно с началом летнего пастбищного содержания стад крупного и мелкого рогатого скота и периодом усиленной лактации. В обычаях, приуроченных к этому времени, сосредоточены все обрядовые действия, которые якобы могут обеспечить повышение надоев молока, увеличение приплода и лучшую сохранность стад.

Центральными моментами в скотоводческих обычаях и обрядах, распространенных в восточной части Балканского полуострова, стали обряды, связанные с доением коров в стаде и кормлением молодняка, а в западной части — обрядовый выгон скота на зеленое пастбище. Эти два основных момента интегрируют и все другие структурные компоненты животноводческой группы обычаев и обрядов, а именно: сбор лекарственных растений, клеймение скота, отлучение молодняка от матерей, магическое «переманивание» молока (от одной коровы к другой), обрядовый убой первого ягненка, обрядовое отведывание первого молока, обрядовое угощение, пастушеское колядование, различные сказания о святом Георгии, как покровителе стад, а также элементы, связывающие Георгиев день с некоторыми другими календарными праздниками года.

Обрядовое доение молочного скота в восточной и центральной частях Балканского полуострова содержит элементы, которые свидетельствуют о типологически-генетическом единстве этого обряда. Молоко при доении должно было коснуться предметов, имеющих магическое значение: под струю подставляли яйцо (чаще всего первое пасхальное), доили сквозь кольца, браслеты, гребень, «в ниты» (часть ткацкого стана), кольцевидный обрядовый хлеб, имеющий характерные названия (*ягнило*, *джурджевский калач*, *кошара*, *травачи*, *чеснина*, *сточни проскур*, *сточни колач*), через венюк, букетик цветов, красные нитки. Чаще всего венки из трав, которые служат кормом для овец, сплетали вокруг ежевичного прутика. Кроме того, ежевика использовалась для украшения загонов, в которых доили овец. В далеком прошлом ежевичный кустарник был частью основного овечьего корма². Однотипность этого рода обрядности у разных южнославянских народов выявляется в выборе овцы для обрядового доения. Это чаще всего та овца, которая обьягнилась первой, или же та, чей ягненок определен для заклания. Особенно богатая обрядовая практика первого весеннего доения прослеживается в ареале, расположенном между реками Искыр на востоке и Тимоком и Моравой на западе. Много сходных элементов в обрядах этого региона и сел горной Ресавы, Княжеваца, Болеваца, Хомолья. Указанный ареал характеризуется ярко выраженной овцеводческой традицией в хозяйстве древнего населения. Эта традиция поддерживалась и среди позднейшего населения области. В других областях — в Шумадии, Копаонике, Подрин-

² П. А. Петров, Към въпроса на основите на балкано-карпатского овцевъдство. — «Известия на Етнографския институт и музей» (далее ИЕИМ), София, 1971, кн. XIII, с. 43—44.

ско-посавской и Рашской — структура обрядового доения упрощается, сохраняя лишь наиболее существенные элементы.

Важным элементом обрядового доения в Болгарии является выплескивание молока первого удоя, трансформировавшееся местами в обрызгивание овец молоком или сывороткой. Аналогичный обряд, видимо, существовал и в Сербии, впоследствии он превратился здесь в опрыскивание овец «живой» водой. Обрядовое выплескивание (опрыскивание) молока первого удоя, несомненно, связано с культом богини Кибелы, родственной фракийской Котито — древнего женского божества, которому поклонялось население Балкано-Фригийской области. Кибела — великая мать, мать богов и всего живого на земле. П. Петров, по-видимому, прав, связывая имя этой богини с древним словом «комос», означающим овцу и молоко³. Полифункциональность, характерная для древних божеств, особенно для божеств, олицетворявших природу во всей ее совокупности, предполагает в их культе моменты, подобные выплескиванию молока. Этот обряд наиболее характерен для западной Болгарии и восточной Сербии, т. е. одной из предполагаемых областей возникновения культа Кибелы⁴. Связь обряда выплескивания молока с культом плодородия выражена в представлениях древних греков о Млечном пути как о струе молока, пролитой богиней Герой — покровительницей брака и деторождения⁵. В смысловой связи с выплескиванием молока находится употребление первого в сезоне молока в сыром виде (что в повседневном питании не было принято), засвидетельствованное в некоторых районах Болгарии и Сербии. Вариантом этого обычая было приготовление из сырого молока и размоченного в нем хлеба — тюри (*попара, грушалина*), что было характерно для Западной Болгарии, Сербии и Черногории. Ее давали детям, которых собирали в определенном месте за селом, чаще всего на какой-либо возвышенности. После того, как тюра съедалась, хозяйка поливала головки детей водой, чтобы обеспечить увеличение надоев молока овец. Развитием у южных славян культа предков объясняется обрядовое «кормление» усопших первым молоком или первой свежей брынзой. Молоко просто выливали у могил на землю. Приобщая умерших предков к отведыванию первых продуктов скотоводческого хозяйства, живые стремились заручиться их покровительством.

В одном ряду с выплескиванием молока стоит обряд опрыскивания новобрачной или обоих молодоженов молоком или сывороткой и обсыпание их кусочками свежей брынзы с целью обеспечить плодovitость новой семьи. Этот обряд характерен для Болгарии и отсутствует у других южных славян.

С обрядовым доением домашних животных тесно связан сбор различных трав и лекарственных растений, ломка зеленых ветвей и плетение девушками венков. Более всего эти обычаи были распространены к западу от р. Искыр, т. е. в области, где получило наибольшее развитие обрядовое доение.

Собранные накануне Георгиева дня или в день праздника лекарственные и другие растения клали в корм скоту, что, по поверьям, увеличивало его удойность. Сбор трав (он известен под названиями: «на биле», «беляващие», «на зване», «сиденье у вунац», «у травке», «на ура-нак», «джуруджевски ура-нак»): соответственно: «за травами», «сбор лекарственных трав и растений», «выход в ночь», «за травами», «на утренние зори», «георгиевский утренник») проходил особенно торжественно в Западной Болгарии, Македонии и в Сербии. Участвовали в нем

³ П. А. Петров. Указ. раб., с. 47.

⁴ П. А. Петров. Указ. раб., с. 46; Вл. Георгиев. Българска етимология и ономастика. София, 1960, с. 129.

⁵ М. Ботвинник, М. Коган, М. Рабинович, Б. Селецкий. Мифологический словарь. М., 1965, с. 101, 122.

молодые замужние женщины, девушки и парни брачного возраста, что наводит на мысль о связи этого обряда с культом плодородия. В Западной Болгарии перед сбором трав молодые женщины и девушки катались по росе. Эта обрядовая игра называлась тем же термином, что и болгарский народный танец в районе г. Кюстендиль — *преплетено* (плетение, смешивание), а в восточной Сербии — *женско коло* (женский круг). Собранными травами и цветами украшали посуду для молока, из них плели венки для овец, которую доили первой, и для жертвенного ягненка. В указанном ареале плетение венков всегда происходило у воды — реки или источника — и также было связано с идеей плодородия. Венки сплетали под обрядовые песни. В Сербии в обрядовом сборе лекарственных растений засвидетельствованы некоторые элементы, отсутствующие в Болгарии. Так, сербские девушки и парни проводили ночь под Георгиев день в лесу у костра с песнями и играми. Возвращаясь с венками в село, молодежь должна была обязательно пройти мимо реки, причем парни старались искупать в ней своих избранниц, что осмыслилось как средство для увеличения молочности скота. Очень важным считалось плетение венков, которые девушки свивали для себя и нарекали своими именами. Затем эти венки бросали в реку, что напоминает болгарский обычай кумления (*кумичене*)⁶, исполняемый в вербное воскресенье.

В Югославии к западу от р. Моравы (в районах Косова, Метохии и в Черногории) и к востоку от р. Искыр (Восточная Болгария) лекарственные растения использовались в обрядности Георгиева дня только для ритуального кормления скота. В тех же областях обряды, сопутствующие первому доению, имели свои особенности. Так, здесь не украшали кошар венками, а ставили в них ведра с *омайя* — водой, собранной из брызг, падающих с мельничного колеса, и ею кропили дойных овец, чтобы давали больше молока.

Само ритуальное кормление овец обнаруживает однотипность на значительно более широкой территории — в Болгарии, в ряде районов Югославии (Сербии, включая и Метохию, в Черногории, местами в Боснии и Герцеговине). Молодняку в этом ареале в Георгиев день давали хлеб и соль⁷.

Следующий компонент скотоводческих обычаев, Георгиева дня — обрядовый выгон скота на зеленый подножный корм (*попанска, попас*). У всех южных славян его форма однотипна. Пастух или хозяин легонько хлестал животных обязательно зеленым прутиком (веточкой) вербы⁸, груши, сливы, боярышника. В Болгарии этот прутик втыкался в стену кошары, а в Сербии, Черногории, Боснии и Герцеговине весь день чабан носил его с собой и оставлял в кошаре по возвращении стада. Об обрядовом характере этой практики свидетельствует тот факт, что даже в южных районах, где растительность развивается значительно раньше и стада выгоняются на пастбище до Георгиева дня, пастухи к празднику возвращались домой с тем, чтобы совершить торжественный выгон скота. В Болгарии овец при этом прогоняли сквозь венок из цветов, между двумя горящими свечами, по разостланному мужскому красному поясу.

В Болгарии и Сербии засвидетельствованы интересные обряды, исполняемые при встрече молочных стад, возвращающихся с пастбищ. Под ноги скоту клали растения или предметы, обладающие свойствами

⁶ Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на западе и у славян, ч. I. — «От обряда к песне». СПб., 1903, с. 142—149; ч. II — «От песни к поэзии». СПб., 1905, с. 192—193, 195—200, 236; «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники». М., 1976, с. 285—286.

⁷ E. Fehrle. Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker. Kassel, 1955, S. 135.

⁸ Е. В. Аничков. Указ. раб., ч. I, с. 327—329.

оберега (боярышник, ежевику, розу, кросно и пр., ставили зажженные пасхальные свечи). В некоторых районах юго-западной Болгарии после возвращения стада в село животным давали кусочки обрядового хлеба, называемого *кошара* или *шарен лян* (разукрашенный хлеб). В ряде районов Югославии разжигали костры и по неостывшим углям прогоняли стада. Огонь играл роль апотропея. В иных местах раскладывали костры около кошар. В восточной половине исследуемого ареала подобных огней не засвидетельствовано. Можно предположить, что ритуальные огни Георгиева дня восходят к некоторым пастушеским обычаям античной эпохи, например, к обычаю Паралиа. Римские пастухи разжигали в честь богини Палес, покровительницы скота, костры, перепрыгивали через них или прогоняли по ним скот, чтобы предохранить его от болезней и других бед. Этот обряд совершался во время первого выгона стад на зеленую траву⁹.

Обряды, связанные с клеймением скота и отлучением приплода, в рассматриваемом ареале не имели различий. Из развития обрядовой практики выясняется, что когда-то клеймение и отлучение приплода проводили не в определенный день, а просто после появления в стаде приплода — ягнят и козлят. Однако, когда клеймение начали сопровождать магическими действиями, проводившимися якобы в целях размножения стада, оно стало приурочиваться к определенному празднику.

Анализ этнографического материала не подтверждает высказанное В. Чайкановичем мнение о том, что клеймение служит заменой приношения в жертву всего приплода. Если бы это было так, то клеймили бы подлежащего закланию ягненка, но этого как раз не происходит. Клеймение молодняка — всего лишь проставление знака собственности одного лица, родовой группы или производственного коллектива. Утилитарное значение клеймения осложнялось, однако, магическими действиями, направленными на умножение приплода.

Обряд отлучения молодняка от маток состоял в похлопывании животных зеленым прутиком по спине. Зелень использовалась в ее двузначной функции — как продуцирующего и охранительного магического средства.

С магией, способствующей увеличению приплода, связан сложный и многообразный комплекс обрядов «переманивания» молока, который характерен для всех южнославянских народов. Он содержит множество магических действий и реликтовых элементов, относящихся к верованиям в потусторонний мир, культу умерших предков и некоторых небесных тел. Этот комплекс обрядов связан также с представлением о магическом воздействии на человека природы как целого. Колдовским «переманиванием» молока у южных славян занимались исключительно женщины, и это не случайно. Очевидно, это связано с верой в то, что женское начало обладает способностью к магии. Не случайно повсеместно известны женщины, выступающие в роли ведьм, волшебниц, «обманщиц», колдуний, вещуний, ворожей. У словенцев сохранились верования в «юрьевские чары» с целью «переманивания» молока. Для магического отнятия молока использовались различные предметы и продукты: яйцо, хлеб, кросно, вода, чашечка-«мамники» и т. д. Чтобы цыпленок стал «мамником», т. е. получил способность «переманивать» чужое молоко, он должен был вылупиться из яйца, которое женщина, занимавшаяся колдовством, сорок дней носила за пазухой на голом теле.

Одним из интересных элементов в комплексе обрядов «переманивания» молока является «снятие луны» и «превращение» ее в корову или теленка. Верования о «снятии луны» встречались чаще всего в Болга-

⁹ М. Арnaudов. Очерки по болгарскому фольклору, кн. II. София, 1969, с. 217—218; его же. Годишние праздничные песни. — «Българско народно творчество», т. V. София, 1962, с. 13; Е. В. Аничков. Указ. раб., ч. I, с. 325—326.

рии; к западу от нее они распространены меньше. Это, разумеется, не означает, что подобные верования там не существовали, но, возможно, в литературе просто не была отмечена их связь с «переманиванием» молока. Верования, имеющие отношения к луне, очень древние. Они засвидетельствованы, например, в религиозных представлениях шумеров и многих других народов. Можно предположить, что подобные верования существовали и у населения западной половины Балканского полуострова. В народных представлениях луна связана с потусторонним миром, а превращение ее в корову, лошадь, быка — с териоморфными представлениями о ее сущности. Не случайно в народе считается, что луна движется противоположно солнцу, т. е. справа налево. Чаще всего апотропейный круг, который чертят вокруг молока, кошары описывается против часовой стрелки, так же, как и круг, очерчиваемый вокруг покойника и могилы¹⁰. Несомненно, здесь проявляется двузначное представление об усопшем — либо как о доброжелателе по отношению к живым, либо как о существе, которое может навредить. Особенно четко выявляется связь луны с потусторонним миром в болгарских верованиях о снятии ее с неба и превращении в корову. Магическое снятие луны совершается всегда в полночь — время, известное как «их время», «ненадлежащее время», «глухая пора». Здесь речь идет не о позднем времени, а об «их времени», т. е. о времени усопших, с которыми колдунья вступает в контакт и получает силу для снятия небесного тела. Магическая связь между луной и женщиной также очень древняя, она объясняется влиянием луны на физиологическое состояние женщины. «Снятие и превращение луны в корову или теленка» всегда совершается над водой. Конструктивное построение верования всюду однотипно. Его структурные элементы в системе верования неизменны и проявляют исключительную устойчивость: луна — вода — колдунья — нагота — закливание — купание — превращение (корова, теленок) — купание — закливание — обратное превращение (луна). Соотнесение луны, а кое-где и звезд с молочностью скота глубоко архаично и отражает примитивные воззрения человека на природу и окружающий его мир. Представление о перевоплощении с целью достижения желаемого результата и установление теснейшего контакта с объектом этого перевоплощения ведут свое начало от тотемизма.

Один из наиболее существенных элементов в структуре животноводческой группы обрядов и обычаев Георгиева дня — заклание первого ягненка. (*Първенце, Гергьовче, Гергьовско курбанче* (георгиевская жертва), *джурджил, Бурневско ягне, печеница, джурджевило, джурджево* и т. д.) Этот обряд характерен для всех южных славян, за исключением хорватов и словенцев. Обрядовая практика, сопровождающая жертвоприношения, наиболее развита в Болгарии, менее — в Сербии, Черногории, Боснии и Герцеговине (Югославия). В центральной Сербии и в долинах Дрины и Савы заклание ягненка стало частью обрядности праздника «Слава» у семей, славящих св. Георгия. Но остались поверья, связывающие заклание и первое отведывание мяса приплода, с размножением скота.

В литературе высказывалось мнение о том, что заклание ягнят первого приплода представляет собой жертву св. Георгию, покровителю стад. Но дело в том, что в данном обычае вскрываются гораздо более архаичные слои, а равно и более поздние, позволяющие проследить этапы его развития. Кости и кровь животного закапывают в землю или вы-

¹⁰ E. Hoffman, *Krayer*. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, B. IV. Berlin — Leipzig, 1934—1935, S. 523—532; Ed. Perczak, *Wyobrazema lunare w pozaslowianskim folklorze literackim*. — «Lud», t. III, Wrocław, 1968, s. 170—199; Др. Вилке. Култ месеца у причи и умјетности индогерманских народа. — *Glasnik Zemaljskog museja u Bosni i Hercegovini*, knj. XXV, Sarajevo, 1913, s. 515—552; «Српски митолошки речник», Београд, 1970, с. 201.

брасывают их в реку. В этих элементах обряда заклания на передний план выступают характерные для первобытнообщинного строя архаические религиозные представления об оплодотворяющей стихийной силе земли. Магический способ обращения с костями и кровью имеет целью увеличение надоев молока и приплода. То, что предается земле, возвращается в умноженном количестве. Вся эта обрядовая практика покоится на архаических представлениях о магическом размножении заколотого животного, кости которого целиком закапываются в землю, а шкура оставляется целой, чтобы животное могло вновь возродиться. На следующем этапе развития религиозного сознания возникает идея возрождения — возвращения закланного животного¹¹. Эта идея восходит тоже к периоду охотничьего хозяйства, когда считалось, что убитые дикие животные должны вновь возродиться, воскреснуть, чтобы обеспечить людям хорошую охоту в будущем. Закапывание костей закланного животного как магическое средство размножения стада характерно и для скотоводческих народов. Эта древняя магическая практика известна также в обрядах земледельческих народов и связана с идеей увеличения плодородия земли¹².

С дальнейшим развитием патриархального общественного уклада возникает культ предков и элементы этого культа интегрируются с более ранней идеей магического размножения — воскрешения животного. Прародитель-покровитель должен участвовать в обрядовом съедении животного, чтобы стать сопричастным ему и утвердить свое покровительство по отношению к живым.

С персонификацией природных сил в образе божества (что является более высоким этапом в развитии религиозного сознания человека) функция прародителя-покровителя переходит к божеству. Вложенная в животное, подвергнувшееся обрядовому закланию, архаическая идея прямого магического воздействия уступает место идее подношения первого приплода в дар божеству, чтобы заручиться его покровительством и тем самым увеличить размножение животных. От этого обычая подношения дара божеству остались лишь некоторые реликтовые элементы, как, например, закапывание нераздробленных костей, закапывание крови, чтобы размножились овцы, сохранение целостности шкуры и передача ее священнику, как бы принявшему эту функцию древнего жреца. Подношение в дар превращается в жертву божеству (св. Георгию) и поэтому предназначенный для заклания ягненок носит названия *Гергьовче*, *Бурфевско ягне* и пр. (см. выше), связанные с именем святого. Превращение ягненка в жертву требует соответствующих обрядов, которые должны показать, что он является жертвой. Поэтому ягненка благословляют, губы его мажут медом, его кормят зеленой травой, украшают венком (это существенный элемент, имевший место, например, при античных жертвоприношениях)¹³, зажигают свечи; затем ягненка режут под иконой или у порога дома. Последнее действие соотнесено с верованием, что под порогом обитают души предков.

На архаической основе возникают и другие элементы, связанные с жертвоприношением. Примером может служить гадание о будущем плодородии по струям крови. Смазывание детей кровью, использование крови в качестве лечебного средства, гадание о жизни и смерти хозяина по лопатке «георгиевского» ягненка. Аналогичные обычаи существуют у греков, каракачан и влахов.

¹¹ А. М. Селищев. Полог и его болгарское население. София, 1929, с. 283; «Српски митолошки речник», Београд, 1970, а. 215—217.

¹² В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере. — «Художественный фольклор», I. М., 1926, с. 72—76; Б. Л. Богаевский. К вопросу о значении изображения так наз. «колдуна» в «Песне трех братьев» в Арьеже во Франции. — «Сов. этнография», 1934, № 4, с. 53; В. Я. Пропп. К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле). — «Сов. этнография», 1934, № 1—2, с. 139.

¹³ В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 139.

¹⁴ C. Romaios. Cultes populaires de la Thrace. Athènes, 1949, p. 53.

О родовом характере жертвоприношения свидетельствует то, что ягненок резал самый пожилой человек в доме или старейшина задруги¹⁵. После распада родовой общины и возникновения сельской общины заклание ягненка в Георгиев день стало уже семейным жертвоприношением.

Существующая в литературе точка зрения, согласно которой совместное съедение жертвенного ягненка есть акт приобщения к божеству его почитателей¹⁶, не раскрывает сущности обрядовой трапезы. Согласно древним верованиям, коллективное съедение жертвенного животного влекло за собой его возрождение. В эту коллективную трапезу символически включаются также усопшие члены рода и впоследствии само божество стало сопричастным коллективному угощению. В литературе отмечено, что в обрядовой трапезе могут участвовать только те, кто принимал участие в заклании ягненка. Это, однако, не связано с приобщением к божеству¹⁷, а представляет собой остаток традиций тех групп древнего населения, основным занятием которых было скотоводство.

Проба продуктов овцеводческого промысла (молока, брынзы, мяса), есть которые до Георгиева дня строго запрещалось, происходила во время праздничной трапезы. Этот обряд особенно характерен для Болгарии, Сербии, Боснии, Герцеговины и Черногории (Югославия)¹⁸. У представителей разных этнографических групп южнославянских народов (за исключением хорват и словенцев) в обрядности ритуальной трапезы можно выявить варианты, которые не имеют этнической основы, а представляют собой итог более позднего развития. Но различия не нарушают общего единства смысла и функции этого компонента Георгиева дня.

Трапеза была обязательной для всех жителей села. Она устраивалась в общественном месте, на церковном дворе, на оброчище¹⁹, посвященном св. Георгию и пр. Анализ этнографического материала показывает, что в более отдаленные времена за георгиевской трапезой рассаживались по родственным группам или по *махалам* (кварталам), имевшим патронимическое происхождение. Столб благословлялся старейшинами задруги, а позднее — пожилым мужчиной, заменившим в этой функции родового старейшину. Все это вместе взятое говорит о том, что общедеревенская обрядовая трапеза Георгиева дня есть трансформация родовой трапезы, устраивавшейся для отведывания первых продуктов животноводческого хозяйства.

Формирование обычая георгиевской трапезы в родовых коллективах подтверждается и элементами культа предков, которые включены в его обрядность. В ряде вариантов обычая первое подношение обрядовой пищи предназначалось умершим, а следующие были посвящены здоровью живых, облили молоком и приплода. Кроме жареного ягненка, подавали свежую брынзу, обрядовый хлеб, кутью, зеленый чеснок. Болгары украшали ягненка зелеными ветвями или жарили его на вертеле, сделанном из свежесрубленной ветки дерева. Включение зелени в реквизит обря-

¹⁵ G. Megas. Greek calendar customs. Athens, 1958, p. 113—116; G. V. Kavidias. Pasteurs nomades méditerranéens. Les Saracatsans de Grèce. Paris, 1963, p. 114, 274; C. Romaïos. Указ. раб., с. 51—52, 64; В. Бешевлиев. Религията на прабългарите. — Българска Историческа Библиотека, 1930, год III, кн. 2, с. 60.

¹⁶ П. Ж. Петровић. О проблеме красного имени. — ИЕИМ, 1963, кн. VI, с. 259—269.

¹⁷ I. Toutain. Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques. Paris, 1935, p. 193—198; его же. Etudes de mythologie et d'histoire des religions antiques. Paris, 1909, p. 113—115; Г. И. Кацаров, Д. Дечев. Извори за старата история и география на Тракия и Македония. София, 1949, с. 75—76.

¹⁸ И. Георгиева. За произхода на един народен празник. — Изследования в чест на академик Михаил Арнаудов, София, 1970, с. 429.

¹⁹ Оброчище — место, на котором закалывалось жертвенное животное и отмечался праздник *оброк* в честь того или иного святого — покровителя полей — чаще полей родственной группы, иногда — всего села.

да — это пережиток ее использования в качестве продуцирующего магического средства, способствующего размножению стада.

В Болгарии и Сербии (Югославия) существовало строгое пищевое табу для матерей, у которых умерли грудные дети, покоившееся на архаической основе, где переплетались, с одной стороны, элементы обязательного участия коллектива-производителя в первом вкушении продуктов, с другой — культ мертвых. С древности совместная еда в определенные дни, связанные с важными моментами социально-экономической и религиозной жизни коллектива, порождала у людей чувство единства. Совместная еда была одним из способов социализации личности. Но связь живых должна была распространиться и на умерших. Это достигалось обрядовым «кормлением» усопших. Для того, чтобы усопшие были приобщены к коллективу, накладывалось табу на пищу членов коллектива, связанных с мертвыми прямым кровным родством.

Неотъемлемой частью обрядовой трапезы Георгиева дня был хоровод, особенно характерный для восточной и центральной частей Балканского полуострова. Обрядовые танцы еще в глубокой древности были существенным элементом быта и имели при этом прямую связь с культом плодородия. В некоторых районах Болгарии в Георгиев день хоровод вела беременная женщина, олицетворявшая собой плодородие, которое должно было распространиться на природу. Тот же смысл имело и ведение хоровода обрядовым лицом (*калмана, воевода, кумица*), связанным с обычаем посвящения девушек и переходом их в группу людей брачного возраста²⁰. Хоровод вели под песни вокруг обрядовой трапезы. В песнях прославлялся святой Георгий, приносящий плодородие, зелень, влагу. Для Южной Болгарии очень типичен обычай *хоречкане* — вовлечение в пляску девочек и мальчиков. Его можно трактовать как форму социализации личности, как символическое принятие подростков в группу взрослых. В то же время обрызгивание танцующих водой, легкое постукивание их пучком зелени, букетом цветов или зеленым прутиком было видом продуцирующей магии.

Основным структурным компонентом в животноводческой группе обычаев Хорватии и Словении являлся обрядовый выгон на зеленое подножный корм крупного рогатого скота. Географические и климатические условия здесь гораздо более благоприятны для разведения крупного рогатого скота, чем для развития овцеводства. От последнего сохранились только эндемичные остатки в некоторых горных районах.

Как и у других южных славян, у хорват и словенцев Георгиев день — четко выраженный праздник пастухов, считающийся также началом скотоводческого года. Первый выгон скота на зеленое пастбище всюду в Хорватии и Словении сопровождался богатой обрядностью. Типично увенчание животных цветами и зеленью. Накануне Георгиева дня пастухи собирали различные цветы и травы и плели венки, которыми украшали скот. С этими венками стада коров паслись в день праздника и с ними возвращались с пастбища в село. На следующий день венки бросали на крыши домов, чтобы предохранить коров от колдовства. Этими венками пастухи также напоминали хозяевам, что с них причитаются праздничные подарки.

Торжественные проводы скота всем селом на зеленые пастбища происходили ранним утром в день праздника. Во многих местах служили молебны в церкви и опрыскивали святой водой дойных коров, чтобы увеличить надой и вместе с тем застраховать их молоко от магического «переманивания». При выгоне скота пастухи трубили в специально приготовленные к празднику трубы, которыми возвещали о начале летнего выпаса. Подобный обычай существует и в Румынии. Широко было распространено верование, что до Георгиева дня скот нельзя выгонять в

²⁰ Т. А. Колева. За произхода на пролетните момински обичаи (лазаруване, кумичене и буенец). — «Проблеми на българския фолклор». София, 1972.

поле, так как св. Георгий еще не благословил пастбища и скот. В некоторых местах домашних животных хлестали один-три раза зелеными прутиками, после чего их снова загоняли в кошары и стойла; это делалось для предохранения скота от болезней.

С обрядовым выгоном скота на весенние пастбища в ареале Хорватии и Словении тесно связаны два обрядовых элемента. Первый из них — огонь, называемый *юревски крес* (Хорватия) и *юрев крес* (Словения). Его зажигали перед восходом солнца на пастбище, накануне или в день праздника. Пастухи прыгали через костер, а проводили через него скот, чтобы предохранить его от различных болезней во время летней пастбы. В некоторых районах Хорватии «юревы огни» исполняли функцию «весенних огней» — обычая, характерного для славянских и других европейских народов. В играх вокруг костров участвовали девушки и юноши; они пели песни, в большинстве случаев любовно-свадебные. Зачастую после перепрыгивания через костер пастухи устраивали на пастбище состязания на лучшее украшение скота цветами и травами. После проведения обрядового совместного выпаса скота на общем пастбище каждый пастух пас свое стадо отдельно.

Несомненно, «пастушеские огни» в Хорватии и Словении — это дальнейшее развитие античного обычая зажигать огни в праздник Парилия. Кстати, в Италии день Сан-Джорджо тоже считается началом пастбищного содержания стада. Эта же традиция нашла отражение и в Августовских статутах 1276 года, в которых указано, что день св. Георгия определен для проводов стад на горные пастбища, а день св. Мартина — для возвращения стад домой. В этот день на городские рынки Италии доставлялись первые молочные продукты. Поэтому праздник здесь называется еще праздником молока (*Festa del latte*)²¹.

Но обрядовые проводы скота на пастбища у южных славян наиболее близки к обрядам других славянских народов, у которых день св. Георгия (Егория, Юрия) считается началом весны и днем первого выгона скота на пастбища. В Польше, например, скот и особенно лошади впервые выгоняются в поле в день св. Войцеха или св. Йежи²². В России начало весеннего выпаса связывалось с выгоном скота на «юреву росу». Животных здесь легонько хлестали освященной в вербное воскресенье веточкой вербы или же пасхальным зеленым прутиком. Зачастую этот первый в году выгон скота на пастбище сопровождался закланиниями, которые повторялись затем при возвращении скота в стойла²³. Подобные обряды существовали на Украине и в Белоруссии. Интересным обрядом, бытовавшим в Минской области, было изготовление девушками и женщинами вечером, в канун праздника, холста, который расстилали вблизи села, чтобы по нему прошел скот по пути к пастбищу. Прохождение скота по холсту имело магическую функцию — защитить животных от болезней и от волков, что аналогично прогону скота по красному поясу в Болгарии²⁴. Охранительный магический круг, служивший для охраны стад у южных славян, был известен и восточным славянам. Перед выгоном скота на пастбище хозяин обходил вокруг стойла, держа в руках зажженные свечи или икону св. Георгия, или же зажженный факел и соль; затем соль он клал в кормушку для скота²⁵. На Украине,

²¹ K. Moszynski. *Kultura ludowa Słowian*. — «Kultura duchowa», ch. II, Warszawa, 1967, cz. I, s. 257—258.

²² F. Herrman. *Beiträge zur italienischen Volkskunde*. Heidelberg, 1938, S. 48—49.

²³ St. Dworakowski. *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Masowszu nad Narwią*. Białystok, 1964, cz. I, s. 96; J. Bystron. *Etnografia polski*. Warszawa, 1947, s. 181.

²⁴ Г. Шаповалова. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор. — «Фольклор и этнография (обряды и обрядовый фольклор)», Л., 1974, с. 129; А. Киричников. Св. Георгий и Егорий Храбрый. СПб., 1879, с. 133, 134—135 и др.

²⁵ М. Довнар-Запольский. Заметки по белорусской этнографии. — «Живая старина», СПб., 1893, кн. II, с. 283—284; Н. Я. Никифоровский. Очерки Витебской Белоруссии. —

как и в Хорватии и Словении, в некоторых местах служили общий молебен на пастбище, куда сгонялся весь деревенский скот. После молебна хозяева одаривали пастухов молоком и хлебом. У гуцулов обрядовый выгон скота на зеленую траву сочетался с прогоном стада через костер, разожженный из прутьев боярышника, на которых ночью лежал скот. Это делалось для того, чтобы предохранить «перехват» молока колдуньями²⁶. Зачастую в России в виде оберега использовался и топор, который клали под ноги скоту, впервые выгоняя его на весеннее пастбище²⁷.

Обязательное обрядовое угощение пастухов в поле характерно для Хорватии, Словении, западных и восточных славян. В состав этого угощения входили такие кушанья, как обрядовый хлеб и яичница. Яйца были символом плодородия, выражавшим пожелание увеличения надоев молока. В этом обряде элементы культа плодородия объединены с элементами культа предков. В некоторых местах России и Украины после первого выгона скота на пастбище жители села шли на кладбище с вином и хлебом²⁸.

Георгиев день считался началом выгона скота на весенние пастбища и в Румынии. При этом его обрядность обнаруживала большие аналогии с хорватской и словенской, особенно в отношении разжигания огня, называемого «живым», прогона через него стада, игры на трубах, сделанных из коры дерева²⁹. В Албании при первом обрядовом выгоне скота на пастбища также зажигают очистительные огни³⁰. В этом отношении обычаи румын и албанцев сближаются с античными пастушескими традициями, унаследованными ими от дославянского населения.

Вторым существенным элементом скотоводческих обычаев в северо-западных областях Балканского полуострова является так называемое пастушеское колядование (в Словении) и обход пастухами села с целью сбора подарков (в Хорватии). В пастушеском колядовании принимали участие все пастухи. В некоторых областях Словении они украшали молодого пастуха, носящего имя Юрий, цветами, ходили по домам и пели величальные песни, соответствующие по схеме колядкам: сперва — величание хозяев и скота, затем — выпрашивание даров. Величальные песни, несомненно генетически связаны с песнями-заклинаниями о плодородии и благополучии хозяев³¹. Аналогичное содержание и функцию имели некоторые величальные песни восточных славян, исполняемые на пасху и в Георгиев день. Мужчины-величальники желали благополучия хозяину и его скоту и славили св. Георгия. В величальных песнях у восточных славян существует формула-проклятие, произносимая пастухами, когда хозяева скупно их одаривали³².

Вообще внимательное изучение фактов показывает наличие разнообразных аналогий и перекрестных связей между отдельными южнославянскими, западно- и восточнославянскими народами и их соседями.

«Этнографическое обозрение», 1893, кн. XVII, с. 150; П. Демидович. Из области верований и сказаний белорусов. — «Этнографическое обозрение», 1896, кн. XXVIII, с. 95 и др.

²⁶ П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893, с. 188.

²⁷ А. Кирпичников. Указ. раб., с. 139.

²⁸ А. Кирпичников. Указ. раб., с. 146; С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1900.

²⁹ Г. Шаповалова. Указ. раб., с. 127—128; И. Снегирев. Русские простонародные праздники, вып. I. М., 1839, с. 171.

³⁰ «Народы зарубежной Европы» («Серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М., 1964, с. 653; Sim. Fl. Marian. Sarbătorile la Romani, v. III. București, 1901, p. 210, 214, 226—230.

³¹ «Народы зарубежной Европы», с. 551.

³² А. Н. Розов. Древнегреческая коронисма и русские колядки. — «Русский фольклор. Проблемы художественной формы». Л., 1974, с. 103—104; Г. Шаповалова. Указ. раб., с. 131—132.

Например, отмечаются определенные аналогии в структурном компоненте магического «переманивания» молока и охраны его от колдовства у хорват, словенцев и других южных славян, западных, восточных славян, а также румын. Есть сходство в элементах обрядового сбора лекарственных трав, ежевики и кормлении этими травами скота перед выгоном его на пастбище. И у западных, и у восточных славян хозяйственные постройки украшаются цветами и травами, очерчивается магический круг около скота³³.

В обрядовых действиях для охраны молока и скота в Румынии и в Болгарии (в последней — молока овец) используется ежевичный кустарник. В Румынии травы и ветви ежевики собирают девушки и юноши, которые плетут из них венки и украшают себя ими³⁴. В обрядах, предохраняющих от «переманивания» молока, общим для южных славян и румын элементом является опрыскивание дойных коров росой, собранной в Георгиев день, или оставление сосуда с росой в кормушке³⁵. Эти обряды сходны с украинскими, в то время как обрядовая практика других восточных славян приближается к обрядам для охраны молока коров у хорват и словенцев³⁶.

В восточной и центральной части Балканского полуострова, т. е. в Болгарии и ряде районов Югославии наблюдается большое типологическое сходство в обычаях Георгиева дня и других ежегодных скотоводческих праздников. В Болгарии и Сербии одним из таких праздников является Петков день 14 октября (*Петковден, Петковец*), к которому приурочен момент оплодотворения овец.

Другие праздники этого рода посвящены волкам (*вълчи раньелови, зверини, погански, мръсни празници вучкови, мратинци, минови, некрштени, благи дни*). В Болгарии эти праздники приходились на начало рождественского поста, на период между рождеством и праздником богоявления и на начало февраля, а в Сербии Боснии и Герцеговине, Черногории, они отмечались осенью и зимой. В эти периоды слово «волк» — опаснейший для овец дикий зверь — подвергалось строжайшему табу. Запрещены были и действия с ножами, ножами, топорами, так как верили, что этим запретом закрываются пасть, глаза и уши волков. В Болгарии и Сербии последний день волчьих праздников носит название *клекузан, натлапан, криви вук* (хромой волк), *кривельан*. Так назывался самый матерый и самый страшный волк, который в народных представлениях болгар и сербов был хромым и вел других волков на поиски добычи.

Волчьих праздники связаны исключительно с овцеводством, с охраной стад. Представление о страшном волке, запрещение произносить его имя ведут свое начало от представления о божестве-покровителе скота, в частности овец, которому делают приношения во время ежегодных праздников³⁷. Эти представления имеют связь и с характерными для хорватов и словенцев верованиями в святого Георгия как волчьего пастыря. Такое же поверье отмечено и у восточных славян³⁸. В восточной же половине Балканского полуострова почитание волков сохраняется в более архаической форме — в образе божества-волка.

³³ А. Н. Розов. Указ. раб., с. 103—104.

³⁴ С. В. Максимов. Указ. раб., с. 444; П. В. Шейн. Указ. раб., с. 166—167.

³⁵ Sim. Fl. Marian. Указ. раб., с. 200—202, 213, 224.

³⁶ Его же. Указ. раб., с. 202—212, 216—223; К. Mozynski. Указ. раб., с. 278, 284, 462, 579.

³⁷ А. Кирпичников. Указ. раб., с. 148; И. Снегирев. Указ. раб., вып. I, с. 144; вып. III, с. 74; П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 241—243; Wl. Szuchiewicz. Указ. раб., с. 268—270.

³⁸ В. Чапановић. Студије из религије и фолклора. Св. Сава и вуци. — «Српски етнографски зборник», кн. XXXI, Београд, 1934, с. 162—163; *Същият*. О српским врховном богу. Београд, 1941, с. 133.

Общеславянский характер имеют представления о святом Георгии как покровителе скота и пастухов и как о хозяине диких зверей³⁹. В этом отношении он похож на славянского бога Волоса, функции которого с принятием христианства, возможно, перешли к св. Георгию. Во многих заклинаниях и песнях, приуроченных к празднованию Георгиева дня, повторяется мотив о святом Георгии как покровителе стада и крупного рогатого скота. Очевидно, у дославянского населения Балкано-Карпатской области были подобные представления и верования, которые позднее интегрировались со славянскими. При этом более сильная традиция субстрата сохраняется в восточной половине и центральной части Балканского полуострова в праздниках, специально посвященных волкам.

Мы уже отмечали, что Георгиев день у южных славян считался началом нового скотоводческого года, началом летнего пастбищного содержания скота и сезона доения молока. Подобные представления имелись у румын и греков⁴⁰ и у восточных славян. Георгиев день был также как бы рубежом между старым и новым годом, но это связывалось с развитием растительности и началом весеннего сева⁴¹.

К дню св. Георгия приурочивался расчет с пастухами и батраками, заключение с ними новых договоров, а также перераспределение пастбищ, находившихся в общинном владении. Поэтому год в народной традиции южных славян делится на два сезона: летний — от Георгиева до Димитриева дня и зимний — от Димитриева дня до Георгиева. То же отмечалось у румын⁴². Деление года на два сезона связано с древней овцеводческой культурой Балкано-Карпатской области. Святые Георгий и Димитрий имеют много общих функций как покровители животных. Представления же о Георгиевом дне как начале весны, возвращении природы к жизни, развитии растительности являются славянской традицией.

Дополнительный материал для выяснения связей в структуре животноводческой группы обрядов и обычаев Георгиева дня у южных славян дают некоторые типологические аналогии в праздновании Георгиева дня у народов Кавказа. Осетины, например, связывали св. Георгия с древним божеством Уастырдж, покровителем скота, посевов и всяческих богатств. Это божество считалось покровителем и спасителем охотников. В его честь проводилось обрядовое заклание овцы или другого животного. Он также дарил людям много скота, сохранял скот от диких зверей⁴³. Культ св. Георгия и связанные с ним обряды были особенно широко распространены в Грузии. Здесь праздник в честь святого, весенний и осенний, приурочивался к нескольким датам. В Грузии он назывался *Георгоба*, *Тетри Георги*. Его обряды чаще всего связывались с размножением и сохранением скота, с покровительством мужчинам и охотникам. В народных представлениях грузин и осетин св. Георгий получил большую власть от бога. Эти представления нашли отражение во многих преданиях и легендах⁴⁴.

³⁹ В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 204—205; А. Кирпичников. Указ. раб., с. 143—144, 148; А. Ермолов. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Всенародный месяцеслов. СПб., 1901, с. 221—228.

⁴⁰ В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Указ. раб. с. 204; А. Ермолов. Указ. раб., с. 228; К. Moszynski. Указ. раб., с. 572—573.

⁴¹ Sim. Fl. Marian. Указ. раб., с. 198—199; G. Megaz. Указ. раб. с. 115—116; G. V. Kavadias. Указ. раб., с. 350.

⁴² В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Указ. раб., с. 206, 209; А. Ермолов. Указ. раб., с. 223.

⁴³ Sim. Fl. Marian. Указ. раб., с. 198—199.

⁴⁴ В. Миллер. Осетинские этюды, т. II, М., 1862, с. 242—243, 282; Г. Ф. Чурсин. Осетины. Тифлис, 1925, с. 44, 75; Н. Берзенов. Дигория. — «Закавказский вестник», 1852, с. 161; Д. З. Бакрадзе. Осетины-георганцы. — газ. «Кавказ», 1851, № 69, с. 281—284, и др.

Изучение обрядов и верований народов Кавказа приводит к выводу, что культ св. Георгия наложился на древний языческий культ, связанный с почитанием луны⁴⁵. Эта связь, хотя и в другом проявлении, существует у южных славян в поверьях о «снятии луны с неба и превращении ее в корову». Териоморфные представления о луне как быке, корове, овце широко распространены в ареале балкано-кавказских народов и связаны с различными верованиями, относящимися к культу животных, а также к некоторым астрономическим представлениям.

В заключение, в порядке обобщения, необходимо указать, что структурные компоненты животноводческой группы обрядов и обычаев в ареале южнославянских народов, сопоставленные в самых общих чертах с аналогичными элементами обрядности других славянских и некоторых кавказских народов, показывают, что, с одной стороны, они связаны с традицией овцеводческой культуры в Балкано-Карпатской области, а с другой — служат доводом в пользу того, что культ св. Георгия развился на основе древнего культа дикой природы и диких животных, широко известного в ареале балкано-кавказских народов.

Нет сомнения в том, что вся эта обрядность развивалась путем напластования различных религиозных представлений, начиная с самой глубокой древности.

ST. GEORGE'S DAY AMONG SOUTHERN SLAVS

(customs connected with animal husbandry)

The paper deals with customs and rituals practised by Southern Slavs (Bulgarians, Yugoslav peoples) on St. George's Day (April 23 Old Style, May 5. New Style). Many customs that have their origin in ancient pre-Christian times are celebrated on this day. The author distinguishes three main groups of customs: 1) pastoral customs, 2) agricultural customs, 3) customs and rituals connected with marriage and female fertility. These customs manifest themselves unevenly among different peoples, varying with natural conditions and different cultural influences. However, on the whole they form a harmonious system.

The customs connected with animal husbandry may be regarded as the earliest* subsystem since it is the pastoral culture whose traditions in the Balkan-Carpathian Region are the deepest. In the eastern part of the region the most important element of these customs is ritual sheep-milking; in the western part it is the ritual of driving cattle out to pasture. The author notes analogies to the St. George's Day rituals among peoples of the Caucasus.

⁴⁵ *Ив. Джавахишвили*. История грузинского народа. Тбилиси, 1951, кн. I, с. 42—60 (на груз. яз.); *В. В. Бардавелидзе*. Одна из древнейших ступеней развития пантеона астральных божеств грузинских племен.— «Материалы по этнографии Грузии», т. X. Тбилиси, 1955, с. 157—173 (на груз. яз.) и др.

К. А. Мелик-Симонян

ОБРАЗ ВЕДУНА В ТРАДИЦИОННЫХ АФРИКАНСКИХ ВЕРОВАНИЯХ

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что ведовство¹ было и остается не только одной из наиболее распространенных и живучих форм африканских традиционных религий, но и во многих отношениях наиболее загадочной из них. И это несмотря на то, что за последние десятилетия в изучении африканского ведовства (в основном усилиями британских социальных антропологов) были достигнуты немалые успехи: была выявлена сложная структура ведовских верований, исследованы особенности взаимосцепления ведовских представлений с другими компонентами мировоззренческой системы, установлена взаимосвязь обвинений в ведовстве с социальными конфликтами, что дало толчок возникновению принципиально нового направления в изучении ведовства, именуемого иногда «социологией ведовства»².

Эти открытия расширили, а во многом и изменили господствовавшие в науке представления о сущности ведовства, его роли и функциях в африканских обществах. Однако чем дальше подвигалась работа, тем больше новых и новых проблем вставало перед учеными и одновременно все заметнее проявлялась ограниченность идей и методов социальной антропологии. Импульс, порожденный трудами Э. Эванс-Притчарда, В. Тэрнера, М. Марвика, Дж. Миддлтона, стал со временем затухать, и к концу 60-х годов в исследовании ведовства наступил кризис. По выражению М. Дуглас: «Старая парадигма сослужила свою службу»³. И если с этим так или иначе вынуждены были согласиться многие, то по вопросу о путях дальнейшего изучения ведовства мнения специалистов разошлись. Одни видели выход из тупика в более широком применении количественных методов⁴; другие заявляли, что ключ к разгадке ведовства лежит в исторических изысканиях⁵; третьи же утверждали, что ведовство следует рассматривать как религиозно-символическую систему, понять которую можно лишь с помощью феноменологического анализа⁶.

¹ Слово «ведовство» употребляется здесь в значении особого рода злого колдовства, направленного во вред людям (С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 80). Ведунов как особого рода злых колдунов не следует путать со служителями культа. Ведуны, это, если, так можно выразиться, «нелегальные», скрытые колдуны, тайные «носители зла». В англоязычной литературе эта категория «носителей зла» чаще всего обозначается словом *witches*. Ведовство же соответственно — *witchcraft*.

² основополагающей работой, знаменовавшей начало современного этапа в изучении африканского ведовства, является фундаментальный труд Э. Эванс-Притчарда (E. E. Evans-Pritchard. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford, 1937). Однако систематические исследования ведовства в Африке начали проводиться лишь в послевоенный период.

³ M. Douglas. Introduction: thirty years after «Witchcraft, oracles and magic». — «Witchcraft: confessions and accusations». London, 1970, p. XXXVI.

⁴ M. Marwick. Anthropologists' declining productivity in the sociology of witchcraft. — «American Anthropologist», v. 74, № 3, 1972, p. 382.

⁵ T. O. Ranger. Towards the historical study of African witchcraft belief. — «African Religious Research», v. 1, № 1, 1971, p. 28.

⁶ E. M. Zuesse. On the nature of the demonic: African witchery. — «Numen», v. 18, fasc. 3, 1971, p. 215.

Думается, однако, что категоричность некоторых авторов едва ли оправдана, ибо указанные, а также иные, скажем, психологический или психиатрический подходы не взаимоисключают, а по сути дополняют друг друга. И, по всей видимости, полностью разобраться в столь сложном и многогранном социально-психологическом феномене, каким является ведовство, будет попросту невозможно, если не прибегнуть к помощи различных научных дисциплин, отличающихся друг от друга как особым, специфическим видением изучаемого объекта, так и характерным набором приемов, способов и методов исследования.

В данной статье предпринята попытка мифического и исторического анализа образа ведуна. По мнению автора, выявление структуры, содержания и этапов формирования этого образа позволяет сделать ряд предположений, касающихся спорных проблем происхождения и развития ведовских верований.

Структура образа

Сравнение представлений о ведовстве, распространенных в различных частях Африки, показывает удивительное сходство сверхъестественных свойств, специфических признаков и особенностей, которыми народная фантазия наделила ведунов, что свидетельствует о существовании единого образа ведуна, общего для многих африканских народов. Некоторые ученые объясняют это явление тем, что ведуны это «персонафикация зла». «Действия ведунов... — пишет Л. Мэйр, — являются... антитезой «хорошего», «правильного» (good). А так как элементарные принципы социального порядка всюду одинаковы, то и неудивительно, что у различных народов воображаемый образ ведуна имеет больше сходных черт, чем различий»⁷. Это предположение, по-видимому, содержит немалую долю истины, однако оно нуждается в дополнении и уточнении.

Начнем с того, что ведуны, образно говоря, двулики. Одно лицо ведуна обращено к людям и принадлежит обычному миру (ведь ведуны, по представлениям африканцев, — люди⁸), другое скрыто от людей и обращено в иной мир — сверхъестественный.

Совокупность признаков, составляющих образ ведуна, таким образом, можно разбить на две группы. К первой следует отнести признаки и свойства, приписываемые ведуну как личности, члену социальной группы: физическое уродство, злобность, завистливость и т. д. Ко второй — фантастические (мифологические) атрибуты, присущие ведуну как персонажу, функционирующему в сверхъестественном мире: невидимость, способность летать и т. д. Сам образ вследствие дихотомии признаков, распадается на две, неоднородные как по структуре, так и по содержанию части. Обозначим образ, соответствующий первой группе признаков, как социальный, а образ, соответствующий второй группе признаков, как мифологический образ ведуна.

Проведенная аналитическая процедура в некоторой степени условна, хотя бы потому, что ряд особенностей и качеств, приписываемых ведуну, может принадлежать как первой, так и второй группе одновременно. К таковым, например, относится якобы присущая ведунам склонность к инцесту и каннибализму. Однако дальнейшее изложение, надеюсь, покажет, что выделение и разграничение мифологического и социального образа ведуна обосновано.

⁷ L. Mair. Witchcraft. N. Y., 1969, p. 38.

⁸ В русском издании книги Б. Дэвидсона «Африканцы. Введение в историю культуры» (М., 1975) допущена неточность. На с. 108 напечатано: «В отличие от большинства африканских обществ дугбара считают ведьм и колдунов людьми». Однако слово «теп» в данном контексте означает «мужчины», а не «люди». Ведуны в Африке мыслятся именно людьми. В этом одна из важнейших особенностей ведовских верований.

Рассмотрим, что собой представляет мифологический образ ведуна. Попробуем вначале выяснить, где «место» ведуна или, говоря иначе, какова его «пространственная локализация».

Сопоставление верований народов Восточной, Западной, Экваториальной и Южной Африки дает основание предположить, что, как правило, «местом» ведуна, его сферой, является лес, буш, т. е. зона, лежащая за пределами обжитого людьми пространства⁹. Причем превращение «спокойного», бездействующего ведуна в действующего, «горячего» можно представить как двустадийный процесс, происходящий по мере движения ведуна из деревни в лес, а из леса в деревню. Этот момент требует некоторого пояснения. Согласно бытующим верованиям, ведуны в своей телесной оболочке или их внутренние субстанции ночью покидают пределы деревни и собираются в лесу. И уже из леса в качестве активной вредоносной силы они вторгаются обратно в деревню, похищают «души» людей, «пожирают» их (в лесу).

Интересны представления о пространственном расположении тела ведуна. По мнению бадьяранке, ведуны стоят не на ногах, а на голове¹⁰. Амба считают, что ведуны передвигаются на руках вниз головой и отдыхают, уцепившись ногами за ветки деревьев, повиснув на них, как летучие мыши¹¹. Перевернутое положение приписывают ведунам лугбара и кагуру¹². Согласно верованиям эве, ведуны ходят вниз головой или с вывернутыми назад ступнями¹³. Аналогичны представления и у некоторых народов Южной Африки, которые полагают, будто ведуны разъезжают на бабуинах, усевшись задом наперед и подкрадываются к жилью своих жертв пята¹⁴.

Действуют ведуны преимущественно ночью. Многие африканские народы отличают «ночных ведунов» как особо опасную и страшную категорию от дневных колдунов, которыми, кстати, могут быть и служители культа¹⁵. Кому называют ведунов «людьми мрака»¹⁶. Йоруба зовут главу ведунов Обасон, что значит «царь ночи»¹⁷. Подобных примеров можно было бы привести множество.

Одним из свойств, приписываемых ведунам, является способность летать. Басуто полагают, что ведуны летают на магических жезлах¹⁸. Ашанти также считают, что ведуны летают на особых деревянных тросточках¹⁹. По представлениям ряда других африканских народов, летают не сами ведуны, а их внутренние субстанции. Полет ведунов, по утверждениям африканцев, сопровождается таинственным свечением. Согласно верованиям эве, летящий ведун похож на огненный шар, и когда он продирается сквозь ветки деревьев, то от него во все стороны летят искры²⁰. Лугбара считают, что, выбрав жертву, ведун ночью

⁹ См. E. M. Zuesse. Указ. раб., с. 217—218.

¹⁰ W. Simmons. Eyes of the night. Witchcraft among a Senegalese people. Boston, 1971, p. 108.

¹¹ E. H. Winter. The enemy within. Amba witchcraft and sociological theory.— «Witchcraft and sorcery in East Africa» (Ed. J. Middleton, E. H. Winter). N. Y., 1964, p. 292.

¹² J. Middleton. Lugbara religion. Oxford, 1960, p. 239; T. O. Beidelman. Witchcraft in Ukaguru.— «Witchcraft and sorcery in East Africa», p. 65.

¹³ «The Africans explain witchcraft».— «Africa», v. 8, № 4, 1935, p. 550.

¹⁴ W. D. Hammond-Tooke. The Cape Nguni witch familiar as a mediatory construct.— «Man», v. 9, № 1, 1974, p. 133.

¹⁵ G. Parrinder. Witchcraft. European and African. London, 1970, p. 133—134.

¹⁶ W. de Mahieu. Cosmologie et structuration de l'espace chez les Komo.— «Africa», v. 45, № 2, 1975, p. 133.

¹⁷ P. Ben-Amos. Men and animals in Benin art.— «Man», v. II, № 2, 1976, p. 248.

¹⁸ E. H. Ashton. The Basuto. London, 1967, p. 249.

¹⁹ B. Ward. Some observations on religious cults in Ashanti.— «Africa», v. 26, № 1, 1956, p. 24.

²⁰ «The Africans explain witchcraft», p. 549.

прилетает к ее дому и повисает над ним в виде светящегося облачка²¹. По представлениям ибо, ведунов можно иногда увидеть, так как при полете они испускают яркий свет²². Сходные верования существуют и у других африканских народов.

Другой характерной особенностью ведунов является их связь с животным миром. Считается, что некоторые животные (с ведовством ассоциируются чаще всего совы, козодои, вороны, а также жабы, крысы, змеи, гиены) являются как бы «помощниками» ведунов. Ведунов объединяет с ними мистическое родство, в силу которого (в некоторых традициях) они обладают способностью по желанию обращаться в этих животных. «Звери-помощники подчиняются ведунам и выполняют все их приказания»²³.

У многих народов существует поверье, будто ведуны объединены в группы, «сообщества». Считается, что организация подобных сообществ основана на принципах соподчинения и взаимной солидарности. Во главе «сообществ» стоят вожди, наиболее старые и опытные ведуны. Ведуны обязаны делить свою добычу друг с другом. Причем каждый приглашенный на дележ ведун должен по истечении определенного времени отплатить тем же. Добычей для ведунов служат трупы или же души людей²⁴.

Итак, мы выделили ряд признаков и атрибутов, характеризующих ведуна как мифологический персонаж. Этот ряд включает в себя следующие единицы: «лес», «ночь», «связь с животным миром», «перевернутость с ног на голову» и «движение пятками вперед», «огненность», «способность летать», «сообщества».

Теперь попытаемся выяснить семантику каждой из перечисленных единиц, а также соотношение между ними в рамках космологической системы.

«Лес»

Разграничение, классификация, окружающих явлений и предметов есть необходимое условие осмысления, освоения мира. По всей видимости, наиболее несложным, но в то же время эффективным способом членения мира, является выделение из него пар, оппозиций, противоположностей.

Изучение африканского этнографического материала позволяет прийти к выводу, что оппозиция лес/деревня или ее вариант «дикая», необработанная земля/обработанная земля — одна из центральных дихотомий, с помощью которых структурируется горизонтальное пространство. Причем и деревня, и лес в то же время являются чрезвычайно важными категориями в плане космологическом.

У народа комо лес противопоставляется деревне как обитель мертвых — обители живых (комо хоронят мертвых в лесу). Отношение к лесу двойственное: с одной стороны, лес ассоциируется с предками (в их позитивном для людей аспекте), с другой — со злыми духами и миром мертвых, в целом враждебным миру живых. Лес это «чужое» пространство, лежащее вне границ человеческого поселения. Символическая линия, разграничивающая деревню и лес, резко очерчена и отчетливо проявляется в ряде ритуалов. По классификации комо, больные принадлежат к тому же классу, что и мертвые. Выздороветь — значит вырваться из царства мертвых, а царство мертвых — лес. Поэтому во время ритуального лечения больного помещают в хижину, расположенную в лесу или на самой границе деревни с лесом. Причем окна и дверь, об-

²¹ J. Middleton. Указ. раб., с. 339.

²² C. Meek. Law and authority in a Nigerian tribe. London, 1937, p. 79.

²³ G. Parrinder. Указ. раб., с. 145—146.

²⁴ Там же, с. 143—147.

ращенные к деревне, заколачиваются. Подобным образом изолируются от живых и лица, проходящие обряд инициации. По истечении определенного срока происходит церемония поэтапного введения «изгоев» обратно в деревню, т. е. в сферу жизни²⁵.

Народы тонга, тсвана, зулу подразделяют пространство на три основные зоны. Первую зону образует территория деревни — это «центр социальной активности и социального порядка». Третья зона соответствует бушу. Что же касается второй зоны, то она является как бы буфером между деревней и бушем и включает в себя искусственные насаждения и обработанные поля. Если деревня — «обитель» порядка, то буш мыслится как обитель хаоса. Космологическое различие двух сфер явно проступает во всевозможных табу, в обрядах инициации, а также в ритуальных действиях, следующих за смертью старейшины рода. После кончины старейшины люди обычно покидают деревню и селятся на новом месте. Но прежде, чем заново обосноваться, они вынуждены провести некоторое время в буше. Поэтому смерть старейшего члена рода представляется как временное возвращение к состоянию первозданного хаоса. Порядок впоследствии восстанавливается с помощью ряда церемоний, в частности ритуального омовения рук при входе на территорию будущей деревни и ритуального утапывания всеми жителями обживаемого пространства, символизирующего акт «захвата людьми деревни в свое владение»²⁶.

По космологическим воззрениям хауса, деревне и окружающим ее обработанным полям противостоит «дикое», невзрачное пространство, предметы, животные, растения которого наделены специфической энергией, требующей от человека особых мер предосторожности.

Освоению новых земель предшествует особая церемония. Участок «дикой» земли огораживается и освящается. На нем возводится алтарь божества, покровительствующего людям и культурным растениям. Лишь после этого земля становится частью «очеловеченного пространства»²⁷.

Эти примеры, а их число можно было бы умножить, свидетельствуют о том, что лес (необработанная земля) в космологиях африканских народов является аналогом «не мира» или «иног» мира²⁸.

«Животное царство»

Дикие звери как обитатели леса неизбежно несут на себе печать этого внешнего по отношению к людям, «чужого» мира. Принадлежать лесу — значит уже быть чем-то сродни зверью. Однородность ведунов,

²⁵ W. de Mahieu. Указ. раб., с. 126—134.

²⁶ J. Roumeguère-Eberhard. Pensée et société Africaines. Paris, 1963, p. 79—80.

²⁷ G. Nicolas. Essai sur les structures fondamentales de l'espace dans la cosmologie Hausa. — «Journal de la Société des Africanistes», v. 36, fasc. 1, 1966, p. 71.

²⁸ Впрочем, только ли у африканцев? По представлениям даяков, населяющих о. Борнео, «пространство, окружающее деревню — неведомая, вселяющая страх область... куда никто не отважится войти, не предприняв строгих мер предосторожности и не обеспечив себя защитными магическими средствами. Люди, умершие „плохой“ смертью, лежат за пределами деревни и там же хоронят преступников» (H. Schäfer. Ngaju religion: the concept of *gaya* among a South Borneo people. The Hague, 1963, p. 62). Схожие представления содержатся и в скандинавской мифологии (См. А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 42). По мнению М. Элиаде, символическое противопоставление обжитой людьми территории неопределенному, неведомому пространству, окружающему ее, представляет собой особенность, присущую большинству архаических обществ. Вступая во владение новой территорией, люди, считает Элиаде, преобразовывали хаос в космос путем ритуального освящения этого пространства. В качестве примера Элиаде приводит на ведический ритуал, санкционирующий переход необжитой земли под власть человека — возведение алтаря бога Агни (ср. с аналогичным ритуалом у хауса). Земля, на которой воздвигнут священный алтарь, сама становится священной. Установление алтаря, по Элиаде, это символическое повторение космогонии, т. е. акта творения (M. Eliade. The sacred and profane. N. Y., 1959, p. 30).

лесных демонов и диких зверей (в плане их общей принадлежности лесу) очень отчетливо прослеживается в верованиях темне. Темне считают, что ведуны действуют заодно с демонами и духами леса. В момент же непосредственно ведовского акта лицо ведуна преобразуется в звериного морду²⁹.

На фоне неорганизованного, хаотического животного царства ярче проступает и осознается упорядоченность и организованность человеческого общества. Не случайно выражение «вести себя, как дикий зверь» у многих африканских народов является метафорой антисоциального поведения. «Бесстыдный человек подобен животному буша, — сказала жрица одного из святилищ Бенина. — В его жилах течет кровь превращенного зверя, а не кровь обычных людей...»

Однако если в целом звериное царство воспринимается как антитеза человеческому обществу, то отношение людей к отдельным видам животных весьма дифференцировано. Некоторые животные, скажем, леопард или слон, вызывают к себе амбивалентное чувство: опаску, страх, но и уважение. К другим зверям люди равнодушны, а к третьим испытывают неприязнь и отвращение. Об этих последних животных и пойдет речь дальше, ибо к ним относятся предполагаемые «помощники» ведунов.

Как уже упоминалось, с ведунами чаще всего ассоциируется определенная группа животных: жабы, ящерицы, гиены, совы и т. д. В чем причина подобной закономерности и что собственно страшного в жабе или ящерице? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо сделать небольшое отступление. В последние годы в изучении архаических классификационных систем и логических структур мифов и ритуалов были достигнуты значительные успехи. Начало этому направлению исследований было положено трудами представителей французской социологической школы — Э. Дюркгейма, М. Мосса, Р. Герца, Ж. Ван-Геннепа. Нынешние же достижения западной этнологии в этой области связаны в основном с работами К. Леви-Стросса, М. Дуглас, В. Тэрнера, Э. Лича.

Изучение систематизирующей и упорядочивающей деятельности архаического мышления позволило установить, что в основе представлений архаического человека о порядке лежит идея о том, что «каждая вещь должна иметь свое, строго фиксированное место». Именно стремлением определить место каждого существа, вещи или явления внутри своего класса, по мнению Леви-Стросса, и объясняются некоторые, бессмысленные на первый взгляд, особенности ритуала³¹.

Что же касается М. Дуглас и В. Тэрнера, то их внимание было больше сосредоточено на исследовании тех ситуаций, когда человек, животное или предмет есть «ни то, ни се», т. е. не имеет своего места или занимает чужое.

На основе анализа различных ритуальных запретов, в частности системы «диетических» запретов, содержащейся в заповедях Ветхого завета, М. Дуглас пришла к выводу, что критерием святости, ритуальной чистоты является степень соответствия живых существ или предметов своему классу. Быть «чистым» — значит полностью принадлежать своему классу. Те же существа и предметы, которые по своим признакам могут быть причислены к двум различным классам и соответственно являются аномальными по отношению к каждому из классов, т. е. маргинальными, считаются «нечистыми», «скверными»³².

Идеи М. Дуглас были подхвачены и развиты другими учеными.

²⁹ J. Littlejohn. The Temne house. — «Myth and cosmos: readings in mythology and symbolism». Ed. by J. Middleton, N. Y., 1967, p. 338.

³⁰ P. Ben-Amos. Указ. паб., с. 244.

³¹ C. Lévi-Strauss. The savage mind. London, 1972, p. 10.

³² M. Douglas. Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo. N. Y., 1966, p. 53.

С. Тамбайа, сопоставляя выводы М. Дуглас и Э. Лича с результатами собственных исследований классификации съедобных и несъедобных животных у народа тай (Таиланд), сделал ряд интересных заключений, суть одного из которых в том, что если животное, не имеющее своего места в основных таксономических классах, к тому же обладает способностью покидать свою среду обитания и проникать в обитель человека, то оно подвергается пищевой табуации и рассматривается как зловежий знак, как дурное предзнаменование³³.

Теперь вернемся к вопросу о зверях-помощниках ведунов. Жаба, змея, гиена, ящерица и некоторые другие звери, чаще всего фигурирующие в ведовских верованиях, у многих африканских народов принадлежат как раз к категории аномальных животных (в указанном выше смысле). Они «нечисты», ибо они «неправильны». К тому же, и это очень важно, они склонны прорывать границу между человеческим миром и окружающим его «иным» миром. Проникая на территорию деревни или даже в жилища людей, они (жаба, ящерица, змея) тем самым нарушают основы космического порядка, открывают доступ силам хаоса.

«Ночь»

Среди «ведовского зверья» нередко встречаются и ночные животные. Сами ведуны, как мы помним, «люди ночи и мрака». Что есть «ночь»?

«Темная ночь — это время властвования духов и теней смерти», — так ответил бы на этот вопрос сандаве³⁴. Но взаимосвязь ночи со смертью или мертвыми можно выявить и у других африканских народов. При этом у некоторых цепочка ночь/мертвые тянет за собой третье звено — лес. Комо, например, считают, что ночь надвигается на деревню из леса. «Когда же ночь обволакивает деревню, она как бы растворяет границы между деревней и лесом, живыми и мертвыми...»³⁵.

Ночь относится ко дню, как смерть к жизни, но ночь бывает лунная и безлунная, а это не совсем одно и то же. Сандаве, например, которые содрогаются при одной только мысли о безлунной (т. е. темной) ночи, считают лунную ночь благоприятным временем для проведения некоторых ритуалов³⁶. «У гузии страх перед ведунами, — пишет Р. Левен, — ассоциируется вообще со страхом перед темнотой и ее обитателями»³⁷.

Темнота — вот наиболее пугающий аспект ночи. И хотя символика тьмы и ночи переплетаются, образ крошечной тьмы, мрака в мифологиях многих народов сливается с образом того первозданного состояния мира, когда еще не было ни дня, ни ночи, ни жизни, ни смерти... Мрак — символ хаоса³⁸.

«Перевернутость» ведунов

Попытаемся теперь расшифровать суть вертикальной и горизонтальной «перевернутости» ведуна. Отметим, прежде всего, что представление о перевернутости ведунов отнюдь не является особенностью, присущей лишь африканским верованиям³⁹. С другой стороны, мотив «переверну-

³³ S. J. Tambiah. Animals are good to think and good to prohibit. — «Ethnology», v. 8, № 4, 1969, p. 450.

³⁴ E. T. Raa. The moon as a symbol of life and fertility in Sandwe thought. — «Africa», v. 39, № 1, 1969, p. 37.

³⁵ W. de Mahieu. Указ. раб., с. 131.

³⁶ E. T. Raa. Указ. раб., с. 47.

³⁷ R. A. LeVine. Witchcraft and sorcery in Gusii community. — «Witchcraft and sorcery in East Africa», p. 249.

³⁸ См. «Древнеиндийская философия». М., 1972, с. 34.

³⁹ Ср. с русской традицией: «Если зажечь умеючи приготовленную свечу, то колдуны и колдуньи покажутся вверх ногами» (С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 118). С точки зрения французского психиатра П. Реньяра, большинство людей, сожженных за ведовство в Западной Европе, были истериками и эпилептиками. По его мнению, «перевернутость» ведунов, о которой упоминается в средневековых источниках, была в буквальном смысле стоянием на голове, вызванным

того тела» фигурирует, как будет показано ниже, и в контекстах, непосредственно не связанных с ведовством. Подобные совпадения, видимо, можно объяснить тем, что «перевернутость» человека, это, очевидно, универсальный знак «нечистоты» (переворачиваясь на голову, человек выпадает из своего класса), — знак принадлежности к чужому, нечеловеческому миру (антимиру). Вертикальной инверсии — стоянию на голове — семантически равнозначна инверсия горизонтальная (движение пятками вперед). Характерно, что и то, и другое в африканских, да и в других традициях приписывается не только ведунам, но и мертвым⁴⁰.

«Перевертывание» сопровождается переходом из одного мира в другой вне зависимости от направления движения: будь то из космоса в мир инобытия (смерть) или из инобытия в космос (рождение). Плод, находящийся в чреве матери, пребывает в состоянии «перехода». Он «нечист», источает опасность. Рождается ребенок головой вперед (как ему и подобает — ведь он приходит из «иного» мира), но, появившись на свет, ребенок как бы перевертывается в обратную сторону, ибо с этого момента он принадлежит уже космосу. Порой, однако, ребенок рождается вперед ногами. Каково же отношение к детям, родившимся подобным образом, в африканских обществах? У кагуру, ланго и некоторых других народов существует поверье, будто дети, родившиеся ногами вперед, станут ведунами⁴¹. П. Толбот пишет, что в былые времена в Южной Нигерии таких детей выбрасывали в буш, а их матерей нередко изгоняли из деревень⁴². Он же сообщает и о красноречивом ритуале, имевшем место в подобных случаях у ибо. При подозрении, что ребенок рождается ногами вперед, незамедлительно посылали за жрецом, который, приняв ребенка, тут же перевертывал его на 180°, нейтрализуя тем самым злую потенцию⁴³. Логика действий и представлений, связанных с аномальным рождением, ясна. Ведь родившиеся ногами вперед «перевертываются» не с головы на ноги, а с ног на голову, превращаясь таким образом в вечно «чужих» среди «своих», т. е. в ведунов.

В отличие от карнавального образа, «который стремится охватить и объединить в себе оба полюса становления или оба члена антитезы:... (в частности) верх — и низ»⁴⁴, «перевернутость» ведуна устойчива и постоянна — это одно из его определяющих свойств.

судорожным сведением членов во время истерического припадка. Он пишет: «Внимательно знакомясь с описаниями припадков у бесноватых, убеждаешься в том, что сведение членов у бесноватых могло достичь необычной степени: посмотрите на эту старинную картинку [приведена картинка из книги А. Палинга, изд. 1659 г. — К. М.-С.], на ней изображен несчастный, стоящий на голове вверх ногами и приводящий в большое изумление всех присутствующих» (П. Реньяр. Умственные эпидемии. Историко-психиатрические очерки. СПб., 1889, с. 19).

⁴⁰ В одном из фольклорных текстов йоруба мир духов (мертвых) описывается следующим образом: «...страна, где люди стоят на голове и долбят головой ямс в ступе» (A. B. Ellis. The Yoruba-speaking people of the Slave Coast of West Africa. London, 1974, p. 244). Согласно тибетским верованиям, человеку для того чтобы определить, жив он или мертв, необходимо оглянуться на свои следы на снегу. Если окажется, что он движется пятками вперед, значит он мертвый (D.-N. Alexandra. Magic and mystery in Tibet. London, 1971, p. 40). Согласно апокрифу «Деяния Петра», Петр приказал распять себя на кресте вверх ногами. В соответствии с одной из версий он разъяснил ученикам свой поступок следующими словами: «Пока вы не поменяете местами все то, что по правую руку, с тем, что по левую, а то, что по левую, с тем, что по правую, и то, что вверх, с тем, что вниз и то, что впереди, с тем, что сзади — вы не сможете постичь царства небесного». (В греческом варианте — «войти в царство небесное».) Цит. по: J. Z. Smith. Birth upside down or right side up? — «Journal of the History of Religions», v. 9, № 4, 1970, p. 288, 290.

⁴¹ T. O. Beidelman. The Kaguru. N. Y., 1971, p. 39—40; M. Singleton. The numinous among the Nilotes and Nilo-Hamites. — «Cahiers des Religions Africaines», v. 4, № 7, 1970, p. 11.

⁴² P. A. Talbot. Life in Southern Nigeria. London, 1923, p. 205.

⁴³ P. A. Talbot. The peoples of Southern Nigeria. London, 1969, v. 2, p. 725.

⁴⁴ Вяч. Вс. Иванов. Из заметок о строении и функциях карнавального образа. — «Проблемы поэтики и истории литературы», Саранск, 1973, с. 37.

По мнению А. Зюсса⁴⁵, ведовская символика уходит своими корнями к религиозным воззрениям охотников и собирателей. В качестве одного из аргументов он ссылается на сходство между силами и способностями ведуна и шамана. И надо признать, что сходство действительно имеется. Что же касается интерпретации шаманской символики, то Зюсс соглашается с Элиаде, который считает, что «...все модальности и символические способности шамана выражают одно — разрыв со сферой обыденной жизни. Двойная цель, преследуемая разрывом, очевидна: это трансценденция и свобода, которые достигаются посредством вознесения, полета, невидимости, неподвластности тела силе огня... Стремление разбить оковы, выйти за пределы своих ограниченных возможностей — глубоко присуще человеку...»⁴⁶. Ведовство же, по мнению Зюсса, отражает негативный и демонический аспект тяги человека к абсолютной свободе.

Думается, что при разборе ведовских верований можно было бы обойтись без категорий «абсолютной свободы», «трансцендентальности» и т. п. Отметим, однако, что Элиаде и вслед за ним Зюсс правильно охарактеризовали «полет», «невидимость», «огненность» (жар) как атрибуты, указывающие на то, что их носитель принадлежит «иному» миру. Вспомним, что к таким же выводам в свое время пришел и В. Я. Пропп⁴⁷.

Что же касается «сообщества» ведунов, то они, как уже упоминалось, соответствуют принципам социальной организации у людей. Только функции ведовских сообществ иные. Если солидарность общественной группы заключается в посильной поддержке и помощи каждого человека другому, то солидарность ведунов проявляется в обязанности всех членов «сообщества» убивать людей и делить свои жертвы между собой. Сообщество ведунов — это модель антиобщества.

Итак, анализ мифологических атрибутов ведуна указывает на его принадлежность к «не миру», к «чужому», ко всему, что лежит вне человеческого космоса. Это основная идея мифологического образа передается с помощью различных кодов: «пространственного», «временного», «зоологического» и т. д. Но где же тогда место ведуна, в потустороннем или в этом мире? У ведуна нет постоянного места — он принадлежит обоим мирам. И именно маргинальность ведуна таит в себе главную опасность, ибо, будучи и «тем» и «другим» одновременно, ведун стирает границу между двумя мирами.

«Иное» само по себе еще не есть Зло. Оно имеет и ряд положительных аспектов. С ним поддерживают упорядоченную связь шаманы, гадатели, вызыватели дождя и прочие служители культа. Но если служители культа — это официальный, узаконенный и контролируемый обществом канал связи с потусторонним, то ведун есть символ неконтролируемого, незаконного вторжения нечеловеческого в человеческий мир; ведуны — это символ устрашающего присутствия «иного» в самом космосе.

Социальный образ ведуна

Теперь на время отвлечемся от мифологического образа ведуна и обратимся к образу социальному. Под ним я разумею совокупность распространённых в обществе стереотипных представлений о некоторых проявлениях, качествах, достоинствах (скорее недостатках) личности, как бы свидетельствующих о ведовской потенции их носителя.

Социальный образ ведуна, по-видимому, более подвижен и изменчив, чем мифологический. Заметнее проступают в нем на фоне древних

⁴⁵ Е. М. Zuesse. Указ. раб., с. 231.

⁴⁶ Там же, с. 217.

⁴⁷ В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 85, 159, 161.

пластов относительно недавние наслоения. Основа его тем не менее у большинства африканских народов идентична.

Почти повсеместно распространено мнение, что господствующей чертой характера ведуна является завистливость. «Где зависть там ведовство», — гласит изречение баквери⁴⁸. «Вначале приходит зависть, за ней уже следует ведовство», — вторят им *азанде*⁴⁹. Среди лугбара бытуют представления, что ведунами чаще всего бывают злые, недоброжелательные, завистливые люди, а также те, кто нарушает обязательства перед кровными родственниками и вызывающе ведет себя⁵⁰.

Ассоциация ведовства с необычным, «нестандартным» поведением — явление, характерное для многих африканских обществ. «На эксцентрика навешивают ярлык ведуна, — пишет Лафонтэн, проводивший исследования у народа гизу. — ...Дети вырастают с сознанием того, что клеймо неконформизма опасно»⁵¹. Бадьяранке считают, что дети, которые при появлении старших не высказывают чувства страха и почтения, а ведут себя дерзко и смело — это носители ведовской силы и со временем непременно превращаются в ведунов⁵².

Ведовство нередко приписывается людям, на чью долю, по мнению окружающих, слишком часто выпадает удача. Кагуру, например, подозрительно косятся на процветающих сельских бизнесменов, имеющих несколько магазинов, поля, много жен⁵³.

Завистливость, несоциальность, склонность к отходу от принятых норм поведения и нарушению обычаев, чрезмерная везучесть — вот основные компоненты, в совокупности составляющие социальный образ ведуна. Что же объединяет их? Очевидно, в первую очередь то, что все компоненты социального образа относятся к классу социальных явлений, если не запрещенных, то уж во всяком случае нежелательных. Иначе они бы не ассоциировались с фигурой ведуна. У некоторых африканских народов существует стереотипное понятие хорошего, «правильного» человека. Такой человек должен быть общительным, гостеприимным, сдержанным, уважающим тех, кто занимает более высокое социальное положение⁵⁴. Нетрудно заметить, что обратный стереотип — социальный стереотип ведуна.

Социальный образ ведуна, таким образом, является символом того, «чего нельзя». В каких же случаях и почему удача, сопутствующая человеку, или необычное поведение попадают в категорию «нельзя»? «Можно» и «нельзя» — это категории, санкционируемые обществом, и чтобы понять, почему в обществе одно можно, а другое нельзя, следует обратиться к его социально-экономической структуре.

Как показал К. Маркс, характер способа производства при родо-племенном строе предполагает сплочение людей в единый коллектив, тесную кооперацию между ними и взаимоподдержку⁵⁵. Во многих традиционных обществах Африки и по сей день требование поддержания братских отношений между кровными родственниками и выполнения взаимных обязательств носит императивный характер. В архаическом сознании наличие взаимосвязи между степенью внутригруппового единства и жизнеспособностью всей социальной группы нашло свое отражение в религиозно-мифологической форме. К примеру, по представлениям сафва

⁴⁸ E. Ardener. Witchcraft, economics, and continuity of belief. — «Witchcraft: confessions and accusations», p. 145.

⁴⁹ E. E. Evans-Pritchard. Указ. раб., с. 107.

⁵⁰ J. Middleton. Указ. раб., с. 239.

⁵¹ J. LaFontaine. Witchcraft in Bugisu. — «Witchcraft and sorcery in East Africa», p. 217.

⁵² W. Simmons. Указ. раб., с. 76.

⁵³ T. O. Beidelman. Witchcraft in Ukaguru, p. 74.

⁵⁴ E. E. Evans-Pritchard. Указ. раб., с. 109; E. N. Muiyinya. L'homme dans l'univers «des» Bantu. Lulumbashi, 1972, p. 112.

⁵⁵ См.: К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, с. 484—485.

(Танзания), нарушение кем-либо из родственников своих обязанностей, «неверное» поведение, ссора с другими членами семьи и т. п., вызывает уменьшение, ослабление мистической жизненной силы — изионгони, вследствие чего на весь коллектив обрушиваются всевозможные беды⁵⁶.

Итак, труд, да и вообще существование человека в традиционном обществе были бы невозможны без сплочения людей в единый коллектив. Необходимость упрочения внутриколлективных связей была закреплена и обоснована в нормах морали и поведения, в религиозных верованиях.

Между тем для всех вышеперечисленных слагаемых социального образа ведуна характерно как раз то, что они в известной степени представляют угрозу монолитности социальной группы. Завистливость, индивидуализм личности могли способствовать аккумуляции негативных эмоций, спровоцировать конфликт; невыполнение родственными обязательствами грозило нарушить сложную систему отношений, базирующихся на кровном родстве; и даже чрезмерная удача кого-либо из членов коллектива была нежелательна, ибо будь то необычайное везение или вызывающее поведение, результат один: личность выделялась из коллектива и противопоставляла ему себя. Поэтому резонно было бы предположить, что некогда обвиняли в ведовстве только тех, кто соответствовал социальному образу ведуна и что одной, возможно, главной функцией такого обвинения было пресечение и предотвращение деятельности, следствием которой могло быть нарушение или ослабление внутригрупповой связи.

Но так ли обстоит дело на практике? Действительно ли обвинениям подвергаются только те люди, которые в той или иной степени соответствуют социальному образу ведуна? Изучение материалов полевых исследований последних лет позволяет прийти к выводу, что если «странные» люди и становились жертвами обвинений и преследований, то в тех относительно редких случаях, когда всей группе, всему коллективу необходимо было найти «козла отпущения», т. е. объективированную причину того или иного явления, потрясшего общество. Такими явлениями могли быть засуха, мор и т. д. Так как они затрагивали общество в целом, причина, а тем самым и ответственность проецировалась не на отдельную личность, а на стереотип.

Что же касается «направленных», индивидуальных обвинений, то по крайней мере в последние десятилетия социальный образ ведуна фактически не оказывал влияния на выбор лиц, обвиняемых в ведовстве. «Крайне важно отметить, — писала Л. Мэйр, — что в тех случаях, когда человек считает себя жертвой ведовства, «коллективные представления» о ведуне в расчет не принимаются»⁵⁷. Но какова же тогда функция существования образа ведуна или, употребив выражение Л. Мэйр, «коллективных представлений» о ведуне? Л. Мэйр, да и другие социальные антропологи на этот вопрос не только не отвечают, но даже его и не ставят. Оно и не удивительно. Иначе пришлось бы затрагивать проблемы зарождения и развития ведовских верований, что противоречило бы основным методологическим установкам социальной антропологии. Ведь и сами традиционные африканские общества, по убеждению большинства антропологов, оказались в состоянии гомеостаза, при котором изменения, если и имели место, то были столь незначительны, что ими можно было просто пренебречь.

Однако суть проблемы заключается именно в том, что структуры ведовских верований не оставались раз и навсегда данными, а изменялись

⁵⁶ H. Harwood. Witchcraft, sorcery and social categories among the Safwa. London, 1970, p. 46.

⁵⁷ L. Mair. Witchcraft as a problem in the study of religion. — «Cahiers d'Etudes Africaines», v. IV, № 3, 1964, p. 337.

вслед за изменениями, происходящими в социально-экономической структуре общества. Поэтому для того, чтобы разобраться в парадоксах ведовских верований сегодняшней Африки, необходимо выяснить, когда и при каких условиях они сформировались, а также попытаться проследить, хотя бы в основных чертах, путь их развития.

В связи с проблемой происхождения ведовства важное значение приобретает решение следующего вопроса: всегда ли обвинения в ведовстве имели место лишь между людьми, связанными социальными, внутригрупповыми узами? Дело в том, что, по мнению ряда социальных антропологов, в ведовстве обвиняют друг друга лишь родственники, соседи, т. е. люди, принадлежащие к одной социальной группе. М. Марвик, например, утверждает, что ему известны только два заслуживающих внимания исключения из этого правила: индейцы племени навахо и некоторые племена Океании, у которых исследователями была отмечена тенденция обвинять во всевозможных несчастьях ведунов, чье предполагаемое расположение находится за пределами деревни или племени⁵⁸. Думается, что ближе к истине подошла М. Дуглас, которая выделяет два основных типа обвинений в ведовстве: обвинение «чужих» ведунов и внутренних. Первый тип обвинений, по мнению Дуглас, характерен для обществ с крайне простой формой организации. Функцией такого обвинения является укрепление границ социальной группы. Второй тип присущ обществам с несколько более сложной организацией⁵⁹. Действительно, вопреки мнению Марвика, приписывание всяких болезней, смертных случаев ведовству «чужака», чужеплеменника — явление распространённое. Особенно оно заметно, как правильно указал С. А. Токарев, у народов, находящихся на первобытнообщинной стадии развития, что свидетельствует об архаичности этого явления. Приведу лишь несколько примеров.

Папуасы племени мафулу никогда не приписывают ведовства колдуну своей собственной деревни, а всегда колдуну чужой деревни⁶⁰. Бразильские бакайри, согласно фон ден Штайнену, считают, что все ведуны живут в чужих деревнях⁶¹. По мнению индийских нага, черных колдунов следует искать «в других деревнях, расположенных за грядой близлежащих гор»⁶².

И хотя для Африки в целом более характерны внутригрупповые обвинения, отголоски вышеописанных, более древних верований встречаются у многих африканских народов и по сей день.

Гизу, к примеру, считают, что наиболее страшные ведуны живут в соседских деревнях и «с ужасом рассказывают о том, что в их стране имеются места, где целые родовые группы состоят из ведунов, пожирающих путников, имевших неосторожность к ним забрести»⁶³. Волофы так же, как и кагуру, рассматривают иноплеменников как потенциальных ведунов⁶⁴. А у мандари, пишет Ж. Бакстон, «все еще жив страх перед ведовством людей из отдаленных мест»⁶⁵.

Все эти факты свидетельствуют в пользу гипотезы С. А. Токарева, согласно которой социальной основой, породившей ведовские верования, явилась межплеменная рознь: «Условия жизни обособленных, замкнутых в себе групп — вот та социальная почва, на которой возник-

⁵⁸ M. Marwick. Sorcery in its social setting: a study of the Northern Rhodesian Cewa. Manchester, 1965, p. 290.

⁵⁹ M. Douglas. Introduction: thirty years after «Witchcraft, oracles and magic», p. XXVII.

⁶⁰ С. А. Токарев. Указ. раб., с. 87.

⁶¹ Там же.

⁶² H. Webster. Magic. A sociological study. Stanford, 1948, p. 142.

⁶³ J. LaFontaine. Указ. раб., с. 215.

⁶⁴ D. Ames. Belief in «witches» among the rural Wolof of the Gambia.— «Africa», v. 29, № 3, 1956, p. 271.

⁶⁵ J. Buxton. Mandari witchcraft.— «Witchcraft and sorcery in East Africa», p. 109.

ла вера во вредоносную магию»⁶⁶. Вредоносный колдун соответственно на этом этапе мыслился как представитель иной, чужой группы.

Гипотеза С. А. Токарева находит свое подтверждение и в результатах философских и социально-психологических исследований. По словам А. Спиркина, исследовавшего этапы становления самосознания человека, «первоначально выделял себя и противопоставлял окружающему миру, другим людям не отдельный человек, а род. Выделение и противопоставление шло не по линии отношений «субъект и объект», а «коллектив и противостоящий ему другой коллектив и природа». Один коллектив противопоставлял себя другому коллективу как чужому и даже первоначально чуждому, совсем иному»⁶⁷. На это указывают языковые данные: у многих народов слова, обозначающие самоназвание данного племени или народа, имеют значение «человек», «люди». «Совпадение названия данного коллектива с понятием человека вообще,— пишет А. Спиркин,— могло возникнуть лишь в древнем прошлом человека. Оно свидетельствует о том, что именно данный коллектив осознавал себя как человека, как людей, воспринимая другие коллективы как что-то иное...»⁶⁸.

«Только ощущение, что есть „они“ — подчеркивает Б. Ф. Поршнев,— рождает желание самоопределиться по отношению к „ним“, обособиться от „них“ в качестве „мы“»⁶⁹. Причем, как отмечает Б. Ф. Поршнев, «мы» наделялись положительными качествами, в то время как «они» — негативными: «Ушибшись, мы подчас невольно кого-то неясно выругаем, рассердимся; ребенок обычно ищет кого-то, кто является виновником боли; дикарь, как отмечалось выше, обязательно приписывает болезнь, смерть, охотничью неудачу действию „их“ и поэтому прибегает к представлению о действии на расстоянии — колдовстве»⁷⁰.

«Они» — враги, зло, и перед их лицом первобытный коллектив сплачивался, укреплялась его монолитность, столь необходимая для его успешной жизнедеятельности.

Итак, на начальных стадиях родового общества коллектив создавал, ощущал себя как целое — «мы», противопоставляя себя окружающему «иному» миру, в который включались и другие человеческие коллективы — «они». Соответственно вредоносное колдовство приписывалось другой группе, другому племени — «им».

В ту пору, когда ведунов видели среди чужих, ни мифологического, ни социального образа ведуна не существовало. Это была первая фаза развития ведовских верований. Наступление же второй фазы связано с постепенным возрастанием роли нового социального фактора: усиливающегося внутреннего расслоения общины.

Некогда монолитную и относительно однородную в социальном плане группу начали раздвигать внутренние силы. «Мы» само стало дробиться и распадаться на различные «мы» и «они». В сознании людей этот объективный процесс отражался в виде все более крепнущего ощущения, что «они» находятся среди «нас» самих. Вот тогда-то и сложился мифологический образ ведуна, символизирующий присутствие «ино-го» в космосе, «их» среди «нас». В качестве защитной реакции сформировался и социальный образ ведуна, очертивший круг опасных, нежелательных свойств и проявлений личности, угрожавших нарушить или ослабить единство группы. Возможно, на первых порах именно он определял категорию обвиняемых в ведовстве. Как долго продолжалось это, сказать трудно. Известно лишь, что еще задолго до завершения колонизации Африки обвинения в ведовстве уже повсюду использовались как мощное оружие во внутригрупповой борьбе. И это не удивительно. Коль

⁶⁶ С. А. Токарев. Указ. раб., с. 91.

⁶⁷ А. Спиркин. Происхождение сознания. М., 1960, с. 193.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Б. Ф. Поршнев. Социальная психология и история, М., 1966, с. 81.

⁷⁰ Там же, с. 116.

скоро в обществе сформировалось и укрепилось представление о существовании внутренних, тайных врагов, создавалась возможность, прикрываясь поисками «их», на деле расправляться со своими личными врагами. А поводов для конфликтов становилось все больше, ибо усиливалось социальное расслоение, возрастало неравенство.

THE WITCH IMAGE IN TRADITIONAL AFRICAN BELIEFS

As a result of comparative study of African beliefs the image of the witch is shown to be similar among many peoples of Tropical and Southern Africa. The author distinguishes the mythological and the social image of the witch. Under the mythological witch image is here understood the whole aggregate of fantastic traits and properties that characterize the witch as a personage belonging to a different, an alien world: his links with the forest, with the night, his ability to fly, etc. Under the social image are understood personal characteristic traits, deeds, actions that are ascribed to the witch as a member of his social group: greed, secretiveness, a tendency to violate the claims of kinship, etc. Thus if the mythological image of the witch shows him as an alien, an enemy, his social image points to those actual people who are socially regarded as enemies.

According to the author's opinion, the image of the witch originated in a reaction to the process of social stratification that began in homogeneous social groups. The gradual growth of internal contradictions that were breaking up formerly uniform social groups (the «we») gave an impetus to the rise of the mythological image of the witch which symbolized the invasion of the «alien» into the «Cosmos», the presence of «them» among «us». As for the social image it incorporated all those personal qualities and manifestations that could threaten the unity of the social group. The association of witchcraft with antisocial behaviour acted as a brake against the centrifugal tendencies, helped to consolidate the unity of the social group which was still necessary for its successful functioning. However, in due course the social image of the witch lost its significance. Under conditions of steadily increasing stratification accusations of witchcraft began ever more frequently to be utilized as an effective weapon in internal conflict within the group.

А. М. Леонтьева

К ИСТОРИИ ВЫСШЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

(ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО
АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО И ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИНСТИТУТА
В КАЗАНИ)

Высшее специальное образование в любой отрасли знания становится возможным при условии достаточно высокого уровня ее развития. Круг изучаемых в высшем учебном заведении дисциплин, методика их преподавания и степень специализации, учебные планы и программы могут свидетельствовать об этом уровне наравне с непосредственными достижениями в области конкретной науки, в данном случае — этнографии. Поэтому время и условия возникновения высшего специального этнографического образования в нашей стране имеют существенное значение для истории русской этнографии.

Осенью 1919 г. в Петрограде в составе Географического института был открыт Этнографический факультет. Акад. Д. К. Зеленин, оценивая это событие в связи с десятилетием советской этнографической науки, писал: «Здесь мы видим зарождение первой в СССР специальной высшей школы для систематической подготовки ученых этнографов... и будущий историк, конечно, признает возникновение в Ленинграде Этнографического факультета началом новой эры в жизни нашей науки»¹. Приоритет этого факультета в организации высшего специального этнографического образования в нашей стране был подтвержден целым рядом исследователей², которые, по всей вероятности, не приняли во внимание факта существования в Казани Этнографического отделения Северо-Восточного археологического и этнографического института, открытого еще в октябре 1917 г.

Довольно подробные материалы о начальном периоде деятельности этого института в целом в свое время были опубликованы М. В. Бречкевичем³ и использовались в дальнейшем в трудах по истории науки и про-

¹ Д. К. Зеленин. Этнография. — «Академия наук Союза Советских Социалистических Республик за 10 лет. 1917—1927», с. 101.

² См. Д. К. Зеленин. Обзор советской этнографической литературы за 15 лет. — «Сов. этнография» (далее — СЭ), 1932, № 5—6, с. 240; Н. М. Маторин. Пятнадцать лет советской этнографии. — СЭ, 1932, № 5—6, с. 6; В. В. Струве. Советская этнография в ее перспективе. — «Советская этнография». Сб. статей, т. II. М.—Л., 1939, с. 3; С. П. Толстов. Советская школа этнографии. — СЭ, 1947, № 4, с. 9; его же. Сорок лет советской этнографии. — СЭ, 1957, № 5, с. 31; С. А. Токарев. Советская этнография за 40 лет. — «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 2 (8), с. 81; С. П. Толстов, Т. А. Жданко. Пути развития и проблемы советской этнографии. — «Вопросы истории», 1964, № 7, с. 5; А. И. Першиц, Н. Н. Чебоксаров. Полвека советской этнографии. — СЭ, 1967, № 5, с. 4; Н. И. Таген-Торн. Ленинградская этнографическая школа в двадцатые годы (У истоков советской этнографии). — СЭ, 1971, № 2, с. 138; Т. В. Станюкович. Из истории этнографического образования (Ленинградский географический институт и географический факультет ЛГУ). — «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии», вып. V. М., 1971, с. 123; С. А. Токарев. Ранние этапы развития советской этнографической науки. (1917 г. — середина 1930-х годов). Там же, с. 114.

³ М. В. Бречкевич. Северо-Восточный археологический и этнографический институт в Казани. — «Изв. Общества археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те»,

свещения в Поволжье⁴. Этнографическое отделение института объектом специального исследования до сих пор не являлось, хотя именно здесь мы видим первый опыт организации высшего специального этнографического образования в нашей стране.

Создание Северо-Восточного археологического и этнографического института в Казани обычно связывают с инициативой действовавшего тогда «Общества мелких народностей Поволжья»⁵. Но это утверждение требует некоторого уточнения. Съезд этого общества, состоявшийся в мае 1917 г., действительно высказал пожелание «восстановить при Казанском университете факультет восточных языков с институтом при нем для изучения живых языков, быта, этнографии, истории мелких народностей Поволжья и вообще Востока России», но положение об институте было утверждено в Министерстве народного просвещения еще 30 ноября 1916 г.⁶, а временный организационный комитет «для подготовительных к открытию института действий» был избран 16 февраля 1917 г. Организационный комитет составили: учредитель института профессор по кафедре русского права Казанского университета С. П. Покровский и восемь членов: Б. Ф. Адлер, Н. И. Ашмарин, М. В. Бречкевич, Н. Ф. Высоцкий, А. М. Миронов, Л. М. Савелов, Н. Н. Фирсов и К. В. Харлампович⁷. К этому времени в кассе института уже имелось около 1500 руб., пожертвованных частными лицами и вырученных от устройства концерта студенческим драмкружком университета⁸.

Таким образом, «Общество мелких народностей Поволжья», не будучи инициатором создания института, но заинтересованное в нем, помогло ускорить его открытие. Косвенным путем оно поддержало бюджет института. В мае 1917 г. от этого общества в состав 98-го чрезвычайного Казанского губернского земского собрания был избран Н. В. Никольский, который стал заниматься в Казанской губернской земской управе вопросами народного образования; в июне 1917 г. на него были возложены обязанности председателя этой управы⁹. Разумеется, не без его влияния Казанская губернская земская управа в сентябре 1917 г. ассигновала институту 7000 рублей. Число пожертвований увеличилось к этому времени до 4500 руб.¹⁰, что позволило 4 октября 1917 г. открыть институт.

Сразу же после Великой Октябрьской социалистической революции в ответ на ходатайство Казанской губернской земской управы от 28 ноября 1917 г. Комиссариат народного просвещения утвердил за институтом права высшего учебного заведения и установил ежегодную субсидию¹¹.

Органом управления института был Совет. Документа, регламентирующего его деятельность, не сохранилось. О составе и полномочиях

т. XXX, вып. 1. Казань, 1919, с. 81—87; *его же*. Северо-Восточный археологический и этнографический институт в г. Казани.— «Изв. Северо-Восточного археологического и этнографического ин-та в гор. Казани», т. 1. Казань, 1920, с. 1—9.

⁴ С. Н. Иванов, Николай Федорович Катанов, 1862—1962. Очерк жизни и деятельности. М.—Л., 1962, с. 82—83; М. З. Тугаев, Октябрь и просвещение.— «Очерки истории просвещения в Татарии накануне Октябрьской революции и в первые годы Советской власти». Казань, 1970, с. 347—351.

⁵ См. М. К. Корбут, Казанский государственный университет имени В. И. Ульянова-Ленина за 125 лет. 1804/05—1929/30, т. 1. Казань, 1930, с. 139; Н. В. Никольский, Национальные отделения Восточного педагогического института.— «Новый педагог. Организация и работа Восточного педагогического института в Казани. Итоги пяти лет 1922—27». Казань, 1927, с. 62.

⁶ «Протоколы 1-го общего собрания представителей мелких народностей Поволжья 15—22 мая 1917 г.». Казань, 1917, с. 31.

⁷ М. В. Бречкевич, Указ. раб., с. 81—87.

⁸ Центральный государственный архив Татарской АССР (далее — ЦГА ТАСР), ф. 1339, оп. 1, д. 3, л. 1.

⁹ Там же,

¹⁰ Там же, ф. 81, оп. 1, д. 276, лл. 78, 135.

¹¹ Там же, ф. 1339, оп. 1, д. 3, л. 3.

¹² Там же, д. 2, л. 2, об.; д. 8, л. 1.

Совета можно судить по его протоколам и некоторым другим источникам. В анкете, составленной по заданию Губстатбюро в конце 1919 г., в графах «количество профессоров и преподавателей» и «количество членов Совета» указано одно число — 26¹³. Отсюда можно заключить, что в Совет входил весь профессорско-преподавательский состав института.

В начале апреля 1917 г. в Совете Казанского университета обсуждался вопрос об участии представителей студенчества в университетских органах управления, а 22 апреля большинство членов Совета высказалось против допущения студентов на его заседания¹⁴. Отрицательно этот вопрос был решен и на совещании представителей высших учебных заведений при Министерстве народного просвещения в июне 1917 г.¹⁵ Основной состав профессоров и преподавателей Северо-Восточного археологического и этнографического института был приглашен из Казанского университета, но в Институте участие студентов в работе Совета не вызвало никаких возражений. В заседаниях Совета в дальнейшем принимали участие также комиссар высших учебных заведений Казани¹⁶ и представитель политического отдела Центральной мусульманской военной коллегии¹⁷. Совет собирался по мере надобности, иногда по несколько раз в месяц. Его заседания начались еще до открытия института. Первый из сохранившихся протоколов датирован 26 сентября 1917 г.

28 сентября 1917 г. Совет избрал директора института и деканов всех трех отделений: археографического, археологического и этнографического¹⁸. Первым директором института стал С. П. Покровский. 5 января 1919 г. его сменил М. В. Бречкевич¹⁹.

Деканом Этнографического отделения был избран Бруно Федорович Адлер. К этому времени он был «хорошо известен за границей и в России своими трудами по антропогеографии и этнологии»²⁰, одним из первых сформулировал ряд проблем, связанных с охраной природы и разумным использованием ее ресурсов²¹. Б. Ф. Адлер был избран на кафедру географии и этнографии Казанского университета в 1911 г. Здесь он читал земледелие, общую этнологию и соматическую антропологию²². С именем этого ученого в значительной мере связано развитие преподавательской и исследовательской работы в области этнографии и доисторической культуры в Казанском университете²³.

При его содействии было совершено несколько этнографических экспедиций, в том числе по дальним районам Сибири (Дальний Восток, низовья Оби и др.); коллекции, собранные экспедициями, демонстрировались на выставках²⁴ и в Музее этнографии и археологии, созданном

¹³ ЦГА ТАССР, ф. 1339, оп. 1, д. 19, лл. 22 об. — 34.

¹⁴ В. И. Писарев. Казанский университет в период Великой Октябрьской социалистической революции, гражданской войны и иностранной военной интервенции (1917—1920 гг.). — «История Казанского государственного университета имени В. И. Ульянова-Ленина (Материалы к обсуждению)», Казань, 1954, с. 86.

¹⁵ В. И. Писарев. Указ. раб., с. 87.

¹⁶ М. З. Тугаев. Указ. раб., с. 338.

¹⁷ ЦГА ТАССР, ф. 1339, оп. 2, л. д. 2а, л. 52.

¹⁸ Там же, оп. 1, д. 3, лл. 6 об., 8.

¹⁹ Там же, л. 73 об.

²⁰ «Уч. зап. Имп. Казанского ун-та», Год LXXVIII, кн. 5-я. Казань, 1911, с. 31.

²¹ В. F. Adler. Der Nordasiatische Pfeil. — «Internationales Archiv für Ethnographie». Leiden, 1901—1902, В. XIV—XV, его же. Карты первобытных народов. — «Труды Географического отделения императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», т. CXIX, с. 1—350; его же. Музей этнографии и антропологии имени императора Петра Великого при императорской Академии наук. «Уч. зап. Казанского пед. ин-та», вып. 132, 1914, с. 57.

²² «Обозрение преподавания по физико-математическому факультету Казанского университета на 1917—1918 учебный год». Казань, 1917, с. 31.

²³ М. К. Корбут. Наука в Казанском университете за последние 25 лет. — «Уч. зап. Казанского гос. ун-та им. В. И. Ульянова-Ленина», 1930, кн. 3—4, с. 350.

²⁴ Там же, с. 350.

Б. Ф. Адлером при руководимой им кафедре²⁵. Значительную часть экспонатов музея составили коллекции Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете²⁶. Б. Ф. Адлер был активным членом Общества и, став его председателем²⁷, приложил много усилий для поддержания его деятельности после Октябрьской революции.

В 1919 г. он был откомандирован в распоряжение Всероссийской коллегии по делам музеев и охране памятников искусства и старины Народного комиссариата по просвещению для участия в работе по научной постановке музейного дела в РСФСР²⁸. Высокий научный авторитет Б. Ф. Адлера подтверждается также указанием В. И. Ленина ускорить решение вопроса о командировке ученого за границу в 1922 г.²⁹

3 июля 1920 г. вторым после Б. Ф. Адлера и последним деканом Этнографического отделения института был избран Николай Васильевич Никольский³⁰. Это был один из наиболее активных организаторов историко-этнографического изучения народов Поволжья. Еще в 1904 г. он опубликовал «Программу для собирания сведений о чувашах», положив начало созданию всемирно известной коллекции по фольклору чувашей, составившей в дальнейшем около 300 томов. Материалы этой коллекции и личные наблюдения Н. В. Никольского легли в основу изданных им первых курсов по этнографии чувашей³¹. Ученому принадлежит более 50 сочинений по этнографии, истории и языку чувашей, татар, коми-зырян, удмуртов и марийцев. Он был первым чувашом, получившим ученую степень магистра до Октябрьской революции. С 1916 г. Н. В. Никольский читал в Казанском университете курсы истории финских и тюркских племен Поволжья³². Являясь сторонником преподавания истории бесписьменных народов на этнографической основе, Никольский широко использовал в своих лекциях материалы по этнографии народов Поволжья, чем привлекал слушателей-студентов с разных факультетов университета. 28 ноября 1919 г. по представлению С. Е. Малова и Н. Ф. Катанова Совет Северо-Восточного археологического и этнографического института единогласно присвоил Н. В. Никольскому звание профессора³³. Н. В. Никольский принадлежал к числу лучших представителей дореволюционной интеллигенции, отдававших все силы развитию науки в условиях нового общества. К концу 20-х годов он считался «наиболее крупным исследователем быта народов Поволжья»³⁴. Труды Н. В. Никольского «Конспект по истории народностей Поволжья» (1919), «Основы инородческого просвещения» (1919), «Сборник исторических материалов о народностях Поволжья» (1920) имелись в библиотеке В. И. Ленина в Кремле³⁵. Н. В. Никольский был активным популяризатором историко-этнографических знаний. По свидетельству С. Е. Малова, он был «желанным лектором» на многочисленных в то время кратковременных педагогических

²⁵ И. Н. Александров. Научно-теоретические и методико-педагогические проблемы географии в Казанском университете в связи с развитием географических идей в России (XIX — начало XX века). Казань, 1964, с. 213.

²⁶ И. Н. Александров. Указ. раб., с. 213.

²⁷ Там же, с. 212—213.

²⁸ ЦГА ТАСР, ф. 1339, оп. 2 л., д. 6, л. 2.

²⁹ «Исторический архив», 1961, № 5, с. 50, 70.

³⁰ ЦГА ТАСР, ф. 1339, оп. 1, д. 27, л. 9.

³¹ Н. В. Никольский. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань (издания 1908, 1911, 1919); его же. Краткий курс этнографии чуваш, вып. 1. Чебоксары, 1928.

³² «Императорский Казанский университет. Обзорение преподавания в 1916—1917 учебном году. По историко-филологическому факультету». Казань, 1916, с. 22.

³³ ЦГА ТАСР, ф. 1339, оп. 1, д. 3, л. 116; д. 4, л. 36.

³⁴ «Труды Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран», т. 15. «Финно-угорский сборник». Л., 1928, с. 48.

³⁵ «Библиотека В. И. Ленина в Кремле». Каталог. М., 1961, № 1924, 1925, 5255, 6523.

курсах³⁶. Весьма существенным было его участие и в налаживании краеведческой и музейной работы в республиках Поволжья.

Преподаватели института, хотя и читали свои курсы на разных отделениях, состояли в штате только одного из них, где вместе с деканом обсуждали вопросы, касавшиеся этого отделения; протоколы таких совещаний утверждались затем Советом института³⁷. Преподавательский состав Этнографического отделения в 1919 г. составили: Б. Ф. Адлер (общая этнография, музееведение), Н. И. Ашмарин (казанско-татарские наречия); Н. Ф. Высоцкий (археология), А. И. Емельянов (финно-угорское языковедение), Н. Ф. Катанов (источниковедение местного края, восточная хронология и нумизматика, история Золотой орды), С. Е. Малов (турецкие³⁸ племена и наречия, восточная палеография), Н. В. Никольский (этнография и история просвещения народов Поволжья), Н. М. Петровский (славянская этнография)³⁹.

На заседании Совета института 14 декабря 1917 г. был рассмотрен запрос слушателей «О точном разделении института на три отделения в читаемых курсах с указанием предметов, обязательных для каждого отделения и факультативных»⁴⁰. Вскоре был составлен весьма разносторонний учебный план этнографического отделения на все четыре года обучения — восемь семестров⁴¹.

Весной 1919 г. обсуждался, но так и не был решен вопрос о возможности сокращения срока обучения на Этнографическом отделении до трех лет⁴².

Перед Этнографическим отделением стояла задача подготовки на основе общеобразовательных дисциплин и общей этнографии специалистов по этнографии «турецко-татарских» или угро-финнских племен. Это достигалось не только преобладанием этнографических дисциплин в программе обучения, но и тем, что лекции по истории и языкознанию читались с этнографическим уклоном. Сохранились программы курсов А. Емельянова «Введение в изучение угро-финнских наречий» и Н. Ашмарина «Краткое введение в изучение казанско-татарского наречия». Оба курса начинаются с историко-этнографического обзора этих племен и общей характеристики их наречий и раскрывают затем «типические особенности» каждой народности и ее языка и взаимоотношения между

³⁶ ЦГА ТАССР, ф. 1339, оп. 2 л., д. 6, л. 54.

³⁷ Там же, оп. 1, д. 3, л. 109 об.

³⁸ В современном значении — тюркские.

³⁹ ЦГА ТАССР, ф. 1339, оп. 1, д. 30, л. 6.

⁴⁰ Там же, д. 3, л. 11.

⁴¹ В программу были включены следующие дисциплины: русская история, история Золотой Орды, история Сибири, введение в общее языкознание, история русского языка, введение в финно-угорское языкознание, введение в турецко-татарское языкознание, монгольский и арабский языки, история народной словесности, история восточных народных литератур, финские или турецкие наречия, история искусств (древний период), история русского искусства, история международных отношений, юридические древности, обычное право инородцев России, первобытная археология (общий курс и практические занятия), антропогеография, антропология (общий курс и практические занятия), мусульмановедение, общая этнография, славянская этнография, история религий, история просвещения Северо-Восточной России, музееведение, метрология, география, историческая география, география Сибири, география Поволжья, география (общий курс и практические занятия), юридические древности, славянские древности, тюрко-монгольские древности, финно-угорские древности, практические занятия по общей этнографии, медицинская этнография, этнография Поволжья, этнография Сибири (ЦГА ТАССР, ф. 1339, оп. 1, д. 2, л. 6). В дальнейшем в этот план вносились коррективы. Медицинская этнография была исключена, история русской народной словесности вместо одного 6-го семестра читалась в 5-м и 6-м семестрах (там же, д. 3, л. 12 об.). В связи с введением весной 1919 г. третьего, летнего семестра в программе появились новые предметы: история народностей Поволжья, этнография чувашей, этнография туркских племен, этнография финно-угорских племен, восточная нумизматика, восточная хронология, современные западноевропейские языки и др. (там же, д. 13, л. 14—14 об.).

⁴² ЦГА ТАССР, ф. 1339, оп. 1, д. 3, л. 109 об.

наращениями каждой группы»⁴³. Курс Н. В. Никольского по истории народностей Поволжья читался также с этнографическим уклоном. Такое построение курса было обосновано им применительно к нерусским школам: «Думается, что если бы преподавание истории было поставлено на этнографическую почву, она была бы для учеников-инородцев не простым только сборником интересных рассказов, а живым воспоминанием о «родном», своем прошлом, может быть, и переживанием своего прошлого, этим путем удобнее достигалась бы другая и коренная цель изучения истории — развитие в учащихся сознательного патриотизма»⁴⁴.

Навыки исследователей-этнографов студенты приобретали во время частых экскурсий и довольно продолжительных экспедиций в различные районы Волжско-Камского края. Необходимость и неотложность таких поездок была подробно мотивирована в заявлении А. И. Емельянова о разрешении ему полугодовой командировки с сохранением содержания «в местности с инородческим населением финно-угорского племени»: «Не нужно быть пророком, чтобы с уверенностью утверждать, что еще несколько лет и для науки навсегда исчезнут, может быть, интересные явления и факты из быта и верований наших мелких народностей, и прежде не проявлявших достаточной стойкости в сохранении своих национальных черт и особенностей. Поэтому нравственный долг и ближайшая задача современного этнографа — это немедленно ехать в глушь инородческих селений для записи и собирания этнографического материала, для отыскания на месте лиц, интересующихся этим делом и установления с ними живой непосредственной связи»⁴⁵. Советом института 4 октября 1920 г. А. И. Емельянов был разрешен выезд в местность с финно-угорским населением Казанской и Вятской губерний⁴⁶ в соответствии с важнейшими целями института — «изучать силами своих старших и младших членов (т. е. профессуры и студенчества) местный край с точки зрения этнографии, антропологии, географии, археологии и других древностей, искусства, истории, быта и вообще культурных проявлений» и «содействовать собиранию и сохранению памятников быта и культуры путем образования коллекций, музеев, архивов, кабинетов и т. д.»⁴⁷.

Результаты научных поездок обсуждались на специальных «научных собраниях», где студенты выступали «на равных с профессорами началах: как докладчики и оппоненты»⁴⁸. Здесь были прослушаны доклады студентов: А. Гафарова — о народной медицине у казанских татар; В. Ф. Груздева — о татарских наговорах против заразных болезней; М. Губайдуллиной — об остатках шаманства у татар-мусульман и др.

Собранные во время научных экспедиций этнографические коллекции впоследствии поступили в Государственный музей Татарской АССР⁴⁹.

В деятельности института важное место занимала пропаганда этнографических знаний. В 1920 г. в Казани была открыта «Выставка культуры народов Востока». В течение четырех с половиной месяцев ее посетило 20 тыс. человек⁵⁰. Основные разделы выставки были созданы преподавателями института: Б. Ф. Адлером и М. Г. Худяковым (болгары), М. и А.-К. Губайдуллиными (татары), М. Е. Евсеевым (чуваши, черемисы), Н. Ф. Катановым и А. И. Мироновым (китайский отдел), Б. П. Денике (искусство), П. М. Дульским (миниатюра)⁵¹. На Первой государ-

⁴³ Там же, д. 2, л. 39—39 об., 47; д. 4, лл. 37, 40.

⁴⁴ Научный архив Научно-исследовательского института при Совете Министров Чувашской АССР, отд. 1, д. 161, л. 216.

⁴⁵ ЦГА ТАССР, ф. 1339, оп. 2 л., д. 9, л. 23—24.

⁴⁶ Там же, оп. 1, д. 3, л. 131.

⁴⁷ Там же, д. 39, л. 61 об.

⁴⁸ Там же, л. 65.

⁴⁹ «Государственный музей Татарской АССР». Путеводитель. Казань, 1970, с. 3.

⁵⁰ «Казанский музейный вестник», 1921, № 1—2, с. 144.

⁵¹ «Выставка культуры народов Востока». (Путеводитель по выставке). Казань, 1920.

ственной выставке искусств и науки в Казани (1920 г.) было представлено 2000 произведений, из них половина — из этнографических коллекций. В связи с этой выставкой Б. Ф. Адлер опубликовал статью «Искусство в освещении этнологии»⁵² и описание археологического и этнографического разделов выставки⁵³.

Важную роль в пропаганде этнографических знаний играл «Казанский музейный вестник» — журнал Казанского подотдела Всероссийской коллегии по делам музеев и охраны памятников искусства и старины при Народном комиссариате просвещения. Редакционная коллегия журнала состояла из трех преподавателей института — Б. Ф. Адлера, П. М. Дульского и К. В. Харламповича. В журнале сотрудничали Н. Ф. Высоцкий, М. Е. Евсеев, Н. Ф. Катанов, С. Е. Малов, Н. Н. Фирсов, М. Г. Худяков и другие преподаватели института. В течение 1920—1922 гг. вышло 16 номеров (восемь книг) этого журнала.

О научно-исследовательской работе Этнографического отделения отчасти свидетельствуют материалы, опубликованные в «Известиях Северо-Восточного археологического и этнографического института в гор. Казани». Было издано два тома «Известий»⁵⁴. Статьи по этнографии содержатся главным образом во втором томе. Это «Материалы для антропологии западных славян» и «Очерки истории добывания и приготовления пищи» Б. Н. Винецкого, «Народные способы лечения глазных болезней татар в Казанской губ.» и «Из народной медицины русских и татар б. Казанской губернии» студента В. Ф. Груздева, «Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш» Н. И. Ашмарина.

Большие затруднения в учебном процессе вызывало отсутствие учебников. В марте 1918 г. Совет института постановил большинством голосов (семь против пяти) удовлетворить ходатайство слушателей и установить ввиду отсутствия учебников только один экзамен по выбору самих слушателей для перехода на второй курс⁵⁵. Проект Н. Ф. Катанова использовать для издания учебников средства переводческой комиссии при Казанском учебном округе не осуществился⁵⁶. Безрезультатны оказались и командировки студентов в Москву для приобретения учебных пособий⁵⁷. Поэтому публикация в первом томе «Известий» института курса лекций проф. Н. Ф. Катанова по восточной хронологии была весьма своевременной. Преподаватели института предпринимали героические усилия по написанию и изданию учебников. Лишь Н. В. Никольский в течение двух лет издал семь учебных пособий⁵⁸.

Не меньшие трудности создавало и отсутствие собственного помещения. Лекции читались в зданиях университета и бывшего коммерческого училища⁵⁹. В университете институт в определенные часы мог пользоваться аудиториями музея искусств и географического музея⁶⁰. В коммерческом училище ему были предоставлены четыре аудитории, комната для канцелярии, казначейства и библиотеки, большой зал для исторического, этнографического и археологического музея и место для

⁵² «Первая государственная выставка искусств и науки в Казани». (Каталог). Казань, 1920, с. 79—86.

⁵³ Там же, с. 87—92.

⁵⁴ «Изв. Северо-Восточного археологического и этнографического ин-та в гор. Казани», т. I, Казань, 1920; т. II, Казань, 1921.

⁵⁵ ЦГА ТАССР, ф. 1339, оп. 1, д. 3, л. 33.

⁵⁶ Там же, л. 36 об.

⁵⁷ Там же, оп. 3 л., д. 9, л. 1.

⁵⁸ Н. В. Никольский. Конспект по истории народностей Поволжья. Казань, 1919; *его же*. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1919; *его же*. Конспект по истории чуваш. Казань, 1919; *его же*. Конспект по грамматике чувашского языка. Казань, 1919; *его же*. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919; *его же*. История мари, вып. I. Казань, 1920; *его же*. Конспект по истории народной музыки у народностей Поволжья. Казань, 1920.

⁵⁹ ЦГА ТАССР, ф. 1339, оп. 1, д. 3, л. 59—59 об.

⁶⁰ М. В. Бречкевич. Указ. раб., с. 83.

хранения архивных документов упраздненных учреждений⁶¹. Все эти помещения были сданы институту за 2700 руб. без отопления и освещения⁶². Денег для покупки даже подержанной мебели не было, и аудитория оборудовалась простыми скамьями. После продолжительных хлопот в сентябре 1919 г. институту был предоставлен для постройки собственного здания участок земли⁶³, но осуществить строительство в те годы было очень трудно. Более того, в конце октября 1919 г. все помещения института в коммерческом училище были заняты госпиталем для тифозных больных. Библиотеку спешно перевели в здания бывшей Духовной академии и бывших Высших женских курсов. Музейные экспонаты временно были размещены в университете, с большим трудом удалось договориться о проведении там же лекций⁶⁴.

Декретом № 40 СНК ТССР от 15 декабря 1920 г. институт был реорганизован в Восточную академию — «ученое и высшее учебное заведение ТССР, имеющее целью всестороннее изучение Востока, распространение научных знаний на Востоке и подготовку культурных работников из народных масс восточных республик и областей»⁶⁵.

В составе Восточной академии было четыре отделения: историко-археологическое, этнографическое, словесное и социально-экономическое с трехгодичным курсом обучения. Круг предметов преподавания на этнографическом отделении по сравнению с институтом был сужен⁶⁶.

Студенты Этнографического отделения Северо-Восточного археологического и этнографического института не успели закончить курс обучения до его реорганизации. Официальная передача дел института Восточной академии состоялась в июле 1921 г. По условиям, выработанным организационным комитетом Восточной академии, студенты последнего курса института переходили в академию без экзаменов⁶⁷. Им было разрешено закончить обучение по прежним учебным планам при условии сдачи зачетов по важнейшим предметам, не читавшимся в институте⁶⁸.

Точное количество выпускников Этнографического отделения института неизвестно. Вероятно, оно было небольшим, что объясняется как историческими условиями, так и кратковременностью существования института. Динамика численности студентов была следующей: в 1917/18 учебном году в институт было принято 197 человек, в 1918/19—91, в 1919/20—84 человека⁶⁹; осенью 1919 г. на всех отделениях института числилось всего 119 учащихся, из них на Этнографическом отделении — 28 (12 — на первом курсе, 4 — на втором и 12 — на третьем)⁷⁰; к декабрю

⁶¹ ЦГА ТАСССР, ф. 1339, оп. 1, д. 38, л. 40.

⁶² Там же, д. 3, л. 59.

⁶³ Там же, л. 103.

⁶⁴ Там же, д. 38, л. 40.

⁶⁵ Там же, ф. 225, д. 1, л. 1.

⁶⁶ Остались: введение в языкознание, этнография турецко-татарских народов, русская этнография, всеобщая история искусства, история искусства Востока, турецко-татарская словесность, история турецко-татарских народов, антропология, антропология народов Востока, народоведение, психология народов, техническое рисование и фотографирование. В числе общих предметов значились история культуры и социологии, земледование с географией Поволжья и Азии, русская история, история Поволжья и новые языки (ЦГА ТАСССР, ф. 225, оп. 1, д. 3, лл. 84—84об., 88). Был составлен перечень предметов, которые нужно было сдать при окончании Этнографического отделения Восточной академии: русская история, один из восточных литературных языков, хронология, география Поволжья или Азии, этнология, народоведение, этнография русская, турецко-татарская или финно-угорская, словесность татарская или финно-угорская, история Татарии или финно-мусульманская культура, антропология народов Востока и история искусств Востока (там же, л. 86 об.).

⁶⁷ ЦГА ТАСССР, ф. 225, оп. 1, д. 3, л. 89.

⁶⁸ Там же, л. 9.

⁶⁹ Там же, ф. 1339, оп. 3 л., д. 8, л. 2.

⁷⁰ Там же.

1919 г. на Этнографическом отделении осталось 19 человек⁷¹, а к сентябрю 1920 г. — 16⁷².

По всей вероятности, в Казани состоялся только один выпуск студентов-этнографов, так как осенью 1922 г. в связи с общей реорганизацией высших учебных заведений Восточная академия была закрыта.

В августе 1922 г. к ректору Восточной академии обратились три бывших студента Этнографического отделения института Е. Б. Буртаев, А. Г. Гафаров и А. А. Казначеев с просьбой рассмотреть и утвердить проект диплома об окончании курса Северо-Восточного археологического и этнографического института для напечатания его в типографии. На их заявлении имеется резолюция ректора: «Удовлетворить»⁷³. К сожалению, сам проект не сохранился. До получения диплома выпускникам были выданы временные удостоверения. Приводим текст одного из них: «Настоящим удостоверяется, что предьявитель сего гр-н д. Горки Воскресенской вол., Арского кантона ТССР Александр Афанасьевич Казначеев весной сего 1922 года окончил полный курс Этнографического факультета Северо-Восточного археологического и этнографического института, преобразованного в 1921 г. в Восточную академию. Удостоверение сие выдано Казначееву впредь до получения им выпускного свидетельства»⁷⁴.

Сохранилась копия еще одного временного удостоверения об окончании Этнографического отделения. Оно соответствует требованиям, установленным Советом института еще в декабре 1920 г.: «Выдавать удостоверения с указанием времени пребывания в институте, названий прослушанных курсов и сданных зачетов»⁷⁵. Это удостоверение интересно тем, что в нем указан круг изученных студентом дисциплин. Оно было выдано Семену Петровичу Горскому, происходившему из крестьян дер. Вурман-Кибек, Малояшувской вол., Ядринского у. Чувашской автономной области «в том, что он состоял студентом Восточной академии (б. Северо-Восточный институт) с 1 октября 1917 года по 15 июня 1922 года, прослушал полный курс Восточной академии по Этнографическому отделению и выполнил теоретические и практические работы по следующим дисциплинам: 1. Этнография (общий курс). 2. Этнография чуваш. 3. Антропология (общий курс). 4. Археология (доисторическая). 5. География (общее землеведение). 6. Геология. 7. Зарисовка этнографических и археологических предметов. 8. Новая русская история. 9. История Поволжья. 10. История Золотой Орды. 11. История народностей Поволжья. 12. История античного искусства. 13. История русского зодчества. 14. История религий. 15. Исламоведение. 16. Введение в общее языкознание. 17. Палеография (общий курс). 18. Палеография славянская. 19. Обзор турецких племен и наречий. 20. Немецкий язык. 21. Чувашский язык»⁷⁶.

Как видно из перечня дисциплин, С. П. Горский специализировался в институте по чувашскому языку и этнографии чувашей. Впоследствии он стал крупным исследователем в области чувашского языка⁷⁷. Одному из первых в Советской Чувашии ему была присуждена ученая степень доктора филологических наук.

Среди студентов, обучавшихся одновременно на двух отделениях института — Восточном и Этнографическом, обратила на себя внимание

⁷¹ Там же, оп. 1, д. 19, л. 33.

⁷² Там же, д. 4, л. 11.

⁷³ Там же, ф. 225, оп. 1, д. 15, л. 1.

⁷⁴ Там же, оп. 3 л., д. 20, л. 30.

⁷⁵ Там же, ф. 1339, оп. 1, д. 3, л. 136.

⁷⁶ Там же, оп. 4 л., д. 31.

⁷⁷ С. П. Горский. Учебник чувашского языка для лиц, не владеющих чувашским языком. Чебоксары, 1930; *его же*. Аналитические и синтетические тенденции в чувашском языке. — «Записки Чувашского НИИ языка, литературы и истории», вып. 1. Чебоксары, 1941, с. 69—107; *его же*. Очерки по истории чувашского литературного языка (дооктябрьский период). Автореф. докт. дис. М., 1950; *его же*. Очерки по истории чувашского литературного языка дооктябрьского периода. Чебоксары, 1959.

преподавателей «выдающаяся по способностям, познаниям и проявленному интересу к знаниям» Мариам Салеховна Губайдуллина⁷⁸. В октябре 1920 г. Совет института постановил: «Оставить окончившую курс Губайдуллину на кафедре этнографии Востока и просить проф. Катанова и Малова выработать главные и дополнительные предметы, необходимые для изучения при подготовке к профессорскому званию, поручив ее главному руководству проф. Малова»⁷⁹. Мариам Губайдуллина и ее брат Абдул-Кадир, тогда же закончивший Восточное и Этнографическое отделения института, в 1921 г. упоминались в числе преподавателей Восточной академии: Мариам Салеховна преподавала этнографию турецко-татарских племен, Абдул-Кадир Салехович — арабскую каллиграфию⁸⁰. Еще в 1920 г. они вошли в состав Комиссии по организации Музея народов Востока в Казани и опубликовали совместное описание татарского отдела выставки⁸¹, а также составленное Мариам Губайдуллиной описание коллекции М. Галеева⁸². В 1925 г., когда подводились итоги развития социальных наук в Татарии по случаю пятилетия республики, отмечалось, что «в области этнографии... ведется усиленная работа со стороны главным образом троих молодых ученых — Ю. Н. Воробьева, Мариам Губайдуллиной и Кадира Губайдуллина»⁸³.

Таким образом, Этнографическое отделение Северо-Восточного археологического и этнографического института в Казани выпустило талантливых исследователей-этнографов. Несмотря на кратковременное существование в тяжелых условиях гражданской войны и голода, институт провел ценную работу по собиранию этнографического материала и популяризации этнографических знаний. Этнографическое отделение института готовило специалистов-этнографов как широкого профиля, так и специалистов в области турецко-татарской и финно-угорской этнографии на базе «живого» этнографического материала народов Поволжья и Приуралья.

**FROM THE HISTORY OF SPECIALIZED ETHNOGRAPHICAL
HIGHER EDUCATION: THE ETHNOGRAPHY DIVISION OF THE INSTITUTE
FOR ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY OF THE NORTH-EAST IN KAZAN'**

The paper describes the first attempt made in our country to train specialists in ethnography at the higher education level. This took place in the Ethnography Division of the North-East Archaeology and Ethnography Institute in Kazan'. The Institute was opened in October 1917 and comprised three divisions: the archaeological, the archaeographical and the ethnographical. In 1920 it was reorganized as an Oriental Academy which then existed for two more years. In the Ethnographical Division comprehensive educational subjects were taught as well as general ethnography; students specialized according to their own choice in Finno-Ugric or in Turkic tribes. In spite of the short term of its existence and the severe conditions during the Civil War the Institute, which numbered among its teaching staff such prominent scholars as B. F. Adler, N. J. Ashmarin, A. J. Emelyanov, S. E. Malov, N. V. Nikolsky and others, also achieved some work in collecting ethnographical material and in publishing scientific works.

⁷⁸ ЦГА ТАССР, ф. 1339, оп. 1, д. 3, л. 134.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же, ф. 225, оп. 1, д. 10, л. 1 об.

⁸¹ М. и А.-К. Губайдуллины. Татары. — «Выставка культуры народов Востока (Путеводитель по выставке)». Казань, 1920, с. 33—38.

⁸² М. Губайдуллина. Коллекция М. Галеева. — «Казанский музейный вестник», 1921, № 1—2, с. 84—87.

⁸³ Г. Губайдуллин. Что сделано в области социальных наук в Татарской республике в течение 5 лет. — «За 5 лет. К V годовщине провозглашения Татарской социалистической советской республики». Казань, 1925, с. 167—176.

А. Д. Коростелев

ОБ ОДНОМ ВОЗМОЖНОМ ПРИМЕНЕНИИ КОЭФФИЦИЕНТА ЭТНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ

Различные задачи, стоящие перед этнической географией, требуют разных методов решения. При изучении стран с хорошо налаженной этнической статистикой наряду с другими встают задачи создания более совершенных методов анализа расселения этнических групп, в том числе более широкого привлечения математических методов. В частности, математические методы можно применять и для уточнения этнических границ.

При определении этнической территории тех или иных народов встречаются ситуации, когда различные этнические группы живут смешанно, и в силу этого трудно провести точные границы между областями их расселения. При этом возможны два крайних случая. С одной стороны, если считать этнической территорией какого-либо народа только районы, где заведомо нет или почти нет представителей других этнических групп, те области, где проживает значительная часть данного народа смешанно с другими народами, могут остаться вне рассмотрения. Вместе с тем если исходить из того, что этническая территория должна охватить большую часть рассматриваемого народа, в ее границы могут быть включены и территории, в составе населения которых доля этого народа незначительна.

Таким образом, встает вопрос о выборе критерия при определении оптимальной этнической территории. Роль такого критерия может, например, сыграть коэффициент этнической (этно-территориальной) общности, предложенный Ю. Г. Липецом. Он определяется так: $K = k_1 \cdot k_2$, где K — коэффициент этнической общности, k_1 — доля представителей какой-либо этнической группы в населении данной территории, k_2 — доля представителей этой этнической группы, живущих на данной территории, в общей численности этнической группы¹.

Таким образом, если рассматривается небольшая территория, где живут только представители какой-либо одной этнической группы, величина k_1 равна 1, но величина k_2 мала. При расширении территории величина k_2 рано или поздно достигнет 1, тогда как k_1 будет уменьшаться за счет того, что будет возрастать доля других этнических групп в населении рассматриваемой территории. Отсюда следует, что существует какая-то территория, для которой коэффициент этнической общности рассматриваемой этнической группы имеет максимальное значение. Такая территория достаточно хорошо соответствует расселению данного народа. Выбор ее в качестве этнической территории позволяет избежать крайностей, о которых говорилось выше. Территорию, где коэффициент этнической общности данной этнической группы имеет максимальное значение, будем в дальнейшем называть оптимальной этнической тер-

¹ О коэффициенте, предложенном Ю. Г. Липецом, см.: Н. Н. Чижов. Танзания. М., 1972, с. 79.

риторией по Липецу². Встает задача определить такую территорию для каждой этнической группы.

Следует сразу же отметить, что поскольку в переписях и других статистических материалах указывается количество населения, проживающее в границах тех или иных административных единиц, под оптимальной этнической территорией по Липецу в данной статье подразумевается совокупность административных единиц (областей, провинций, округов и т. п.), для которой этот коэффициент имеет наибольшее значение. При этом чем мельче административные единицы, тем ближе к истине получается результат.

Автором статьи разработан алгоритм построения оптимальной этнической территории, составлена программа расчета для ЭВМ «Минск-32» и проведен расчет на некоторых материалах по Республике Шри Ланка и Республике Кипр. Выбор этих двух стран в качестве примера для расчетов объясняется, во-первых, их небольшими размерами, что делает результаты расчетов легко обозримыми, во-вторых, неоднородностью их этнического состава. Кроме того, по этим странам имеются хорошие статистические данные.

* * *

Идея разработанного алгоритма вкратце сводится к следующему.

Требуется определить ту совокупность административных единиц данной страны (например, округов), для которой величина K максимальна. При этом мы вначале не знаем, ни сколько округов должно входить в такую совокупность, ни какие именно округа должны в нее входить. Таким образом, нашей задачей является подсчет значения величины K для всех возможных совокупностей и выбор той совокупности, для которой эта величина наибольшая. Если страна делится на N округов, всех возможных совокупностей будет 2^N . Просмотр такого числа вариантов займет много времени даже на быстродействующих ЭВМ, поэтому предлагается другой путь. Математически строго можно доказать следующее положение.

Величина k_i в определении коэффициента этнической общности для любого округа, входящего в оптимальную этническую территорию по Липецу, всегда больше величины k_j для любого округа, не входящего в эту территорию.

Пронумеруем округа в порядке убывания величины k_i (в 1-м округе величина k_i для данной этнической группы наибольшая, в N -м наименьшая). Подсчитаем значение величины K для 1-го округа, потом для территории, состоящей из 1-го и 2-го округов, затем для территории, состоящей из 1, 2 и 3-го округов и т. д. Последним подсчитаем значение K для территории, в которую входят все N округов. Та совокупность округов, для которой коэффициент этнической общности оказался наибольшим, и есть оптимальная этническая территория по Липецу. Таким образом, для решения задачи достаточно просмотреть всего N вариантов.

* * *

Проиллюстрируем предлагаемый метод на примере Республики Шри Ланка, население которой отличается довольно пестрым этническим составом.

² Термин «оптимальная территория» здесь означает территорию, соответствующую оптимальному значению коэффициента этнической (этно-территориальной) общности. Таким образом, он имеет чисто математический характер. Слово «оптимальный» означает не оптимизацию расселения народов, а оптимальный способ описания реально существующего расселения, т. е. территории, представительной для данного этноса.

Древнейшим населением острова являются ведды. Однако сейчас этот народ насчитывает всего несколько сот (по другим данным, тысяч) человек. Индоарийские племена, переселившиеся из Северной Индии в середине I тыс. до н. э., стали основным компонентом, принявшим участие в формировании сингальского народа, который в наши дни составляет большую часть населения Шри Ланки.

В VIII—X в. н. э. остров подвергался нападениям со стороны тамильских государств Южной Индии. В результате на Шри Ланке появилось тамильское население. В настоящее время тамилы — второй по численности народ после сингалов.

В XII—XIII в. на острове начинают появляться арабы. Живущие в наши дни на Шри Ланке мавры считают себя потомками арабов; однако в действительности гораздо большую роль в формировании этого меньшинства сыграли мусульмане — выходцы из Индии.

В начале XVI в. западные прибрежные районы Шри Ланки на полтора столетия попали под власть португальских колонизаторов, а затем еще на полтора столетия здесь установилась власть голландской Ост-Индской компании. В центральной, гористой части острова и на востоке в течение этих 300 лет существовало независимое Кандийское государство. Именно в этот период сложились различия в особенностях быта, обычаев, культуры между прибрежными, или равнинными, и кандийскими, или горными, сингалами. В результате смешанных браков португальцев и голландцев с сингалами и тамилами появилась особая этническая группа — бюргеры. Во время владычества голландцев на Шри Ланке служили малайские солдаты, потомки которых живут там и в наше время.

В конце XIX в., уже в период британского колониального господства, владельцы чайных плантаций организовали «импорт» рабочей силы из Южной Индии. Так, на Шри Ланке наряду с ланкийскими тамилами, живущими на острове около тысячи лет, возникла группа так называемых индийских тамилы. Этнологическое деление на ланкийских и индийских существует и у мавров. Индийскими маврами называют тех, кто сравнительно недавно обосновался на острове и, как правило, сохраняет связь с Индией или Пакистаном. Наконец, еще одна этническая группа на острове — евразийцы (потомки от смешанных браков англичан с сингалами и тамилами).

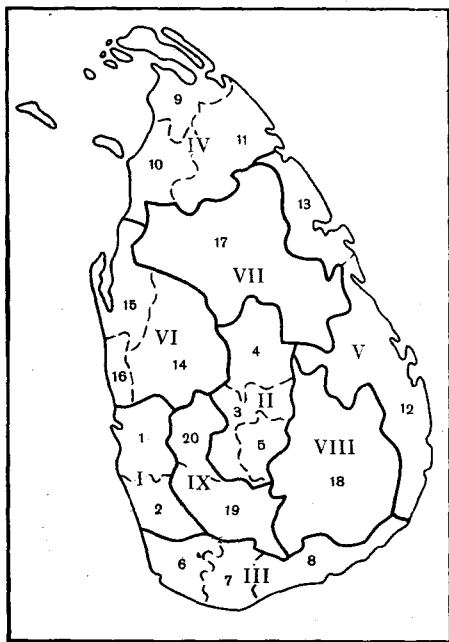


Рис. 1. Административное деление Шри Ланки в 1953 г. Сплошной линией обозначены границы провинций, пунктирной — границы округов (римские цифры — провинции, арабские — округа). I. Западная (1 — Коломбо, 2 — Калутара); II. Центральная (3 — Канди, 4 — Матале, 5 — Нуvara-Элия); III. Южная (6 — Галле, 7 — Матара, 8 — Хамбантота); IV. Северная (9 — Джафна, 10 — Манар, 11 — Вавуния); V. Восточная (12 — Баттикалоа, 13 — Тринкомали); VI. Северо-Западная (14 — Курунегала, 15 — Путталам, 16 — Чилав); VII. Северо-Центральная (17 — Анурадхапура); VIII. Ува (18 — Бадулла); IX. Сабарагамува (19 — Ратнапура, 20 — Кегалла)

³ Более подробно см. В. И. Кочнев. Население Цейлона. М., 1965.

Таблица 1

Этническая структура населения округов Шри Ланки (по переписи 1953 г.)

Округа	Все население тыс. чел. (100 %)	Сингалы				Тамилы				Мавры				Другие	
		прибрежные		кандийские		ланкийские		индийские *		ланкийские		индийские		тыс. чел.	в % к насе- лению округа
		тыс. чел.	в % к насе- лению округа	тыс. чел.	в % к насе- лению округа	тыс. чел.	в % к насе- лению округа	тыс. чел.	в % к насе- лению округа	тыс. чел.	в % к насе- лению округа	тыс. чел.	в % к насе- лению округа		
Коломбо	1708,7	1334,8	78,12	40,9	2,39	89,8	5,26	72,4	4,24	78,8	4,61	21,0	1,23	71,0	4,15
Калутара	523,6	446,6	85,30	5,6	1,07	6,0	1,14	34,3	6,55	28,5	5,45	0,5	0,10	2,0	0,39
Канди	840,4	86,3	10,27	401,1	47,73	24,9	2,96	255,9	30,45	56,6	6,74	6,3	0,75	9,2	1,10
Матале	201,0	21,7	10,78	117,2	58,30	7,9	3,91	40,7	20,22	11,1	5,50	1,5	0,73	1,1	0,56
Нуvara-Элия	325,3	22,9	7,03	93,6	28,79	7,1	2,17	192,6	59,21	4,7	1,43	1,6	0,49	2,8	0,88
Галле	524,4	490,3	93,49	3,0	0,57	3,0	0,58	11,2	2,14	15,2	2,90	0,2	0,04	1,4	0,28
Матара	413,4	387,2	93,66	1,7	0,41	2,5	0,60	11,5	2,78	9,8	2,37	0,1	0,03	0,6	0,15
Хамбантота	191,5	184,3	96,23	1,0	0,50	1,2	0,62	0,3	0,14	3,1	1,64	0,1	0,02	1,6	0,85
Джафна	491,8	4,5	0,92	1,6	0,34	469,7	95,50	7,6	1,54	6,3	1,27	0,8	0,17	1,3	0,26
Манар	43,7	1,8	4,04	0,4	0,81	20,2	46,32	8,0	18,26	10,9	24,88	2,6	5,17	0,2	0,52
Вавуния	35,1	1,6	4,62	4,3	12,24	23,5	67,05	2,3	6,66	2,9	8,12	0,2	0,48	0,3	0,83
Баттикалоа	270,5	11,7	4,32	9,5	7,21	128,6	47,53	1,8	0,67	106,0	39,17	0,7	0,28	2,2	0,82
Тринкомали	83,9	10,2	12,23	5,0	6,00	34,0	40,56	3,5	4,15	27,7	33,07	0,9	1,03	2,5	2,96
Курунегала	626,3	114,4	18,27	461,2	73,63	9,7	1,54	9,9	1,58	25,4	4,05	3,4	0,54	2,4	0,39
Путталам	58,8	18,7	31,74	12,9	21,96	7,9	13,49	1,1	1,83	17,0	28,94	0,2	0,34	6,6	1,03
Чилав	170,1	143,1	84,14	4,8	2,84	8,7	5,10	6,1	3,60	5,0	2,93	0,1	0,07	1,7	1,02
Анурадхапура	229,3	38,7	16,90	152,2	66,38	13,9	6,04	3,4	1,47	18,6	8,13	1,2	0,53	1,3	0,55
Баддулла	466,9	38,3	8,20	228,2	48,87	14,0	2,99	166,3	35,61	13,4	2,87	2,2	0,47	4,6	0,99
Ратнапура	421,6	67,5	16,01	251,0	59,55	6,8	1,62	87,1	20,66	5,2	1,23	1,8	0,43	2,1	0,50
Кегалла	471,6	45,0	9,54	341,9	72,49	5,3	1,12	58,2	12,35	17,9	3,79	1,6	0,33	1,7	0,38
Шри Ланка в целом	8097,9	3469,5	42,84	2147,2	26,52	884,7	10,92	974,1	12,03	464,0	5,73	47,5	0,59	111,0	1,37

Результаты расчетов по провинциям

Этническая группа	Провинция								
	Запад- ная	Цент- раль- ная	Юж- ная	Север- ная	Вос- точная	Севе- ро-За- пад- ная	Севе- ро- Цент- раль- ная	Ува	Саба- рага- мува
Сингалы	+	+	+	—	—	+	+	+	+
прибрежные	+	—	+	—	—	—	—	—	—
кандийские	—	+	—	—	—	+	+	+	+
Тамилы	—	+	—	+	+	—	—	+	—
ланкийские	—	—	—	+	+	—	—	—	—
индийские	—	+	—	—	—	—	—	+	+
Мавры	—	—	—	—	+	—	—	—	—
ланкийские	—	—	—	—	+	—	—	—	—
индийские	+	+	—	+	+	+	+	+	+
Бюргеры и евразийцы	+	—	—	—	+	—	—	—	—
Малайцы	+	—	—	—	—	—	—	—	—
Ведды	—	—	—	—	—	—	+	+	—
Европейцы	+	+	—	—	—	—	—	+	—
Другие	+	—	—	—	—	—	—	—	—

В качестве источника для определения оптимальных этнических территорий этнических групп Шри Ланки использованы материалы переписи населения 1953 г.⁴ В этот период остров в административном отношении делился на 9 провинций, или 20 округов. Административное деление представлено на рис. 1, этническая структура населения каждого округа — в табл. 1.

Расчеты для каждой этнической группы были проведены как по провинциям, так и по округам. Кроме того, была определена оптимальная этническая территория сингалов, тамиллов и мавров как единых этнических групп. Результаты расчетов по провинциям приведены в табл. 2, а по округам — в табл. 3. Если провинция (округ) входит в оптимальную этническую территорию данной этнической группы, в соответствующей клетке таблицы стоит знак +, в противном случае —. В табл. 4 приводятся значения коэффициента этнической общности для оптимальной этнической территории каждой этнической группы. Распределение этих территорий для пяти основных этнических групп показано на рис. 2. На рис. 3 показано распределение оптимальных этнических территорий для сингалов, тамиллов и мавров как единых этнических групп.

На рис. 4 воспроизводится карта народов Шри Ланки из монографии В. И. Кочнева. Сравнивая рис. 2 и 3 с этой картой, можно сделать следующие выводы:

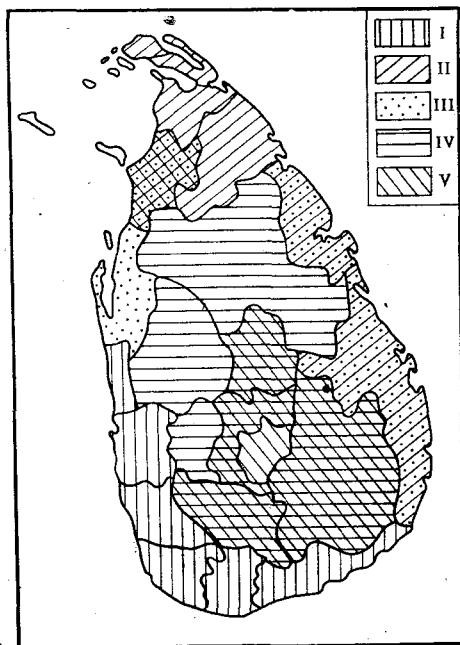


Рис. 2. Оптимальные этнические территории пяти основных этнических групп Шри Ланки: I — прибрежные сингалы, II — ланкийские тамилы, III — ланкийские мавры, IV — кандийские сингалы, V — индийские тамилы

⁴ «Census of Ceylon 1953», v. I. Colombo, 1957, p. 178—181.

Таблица 3

Результаты расчетов по округам

Этническая группа	Провинция																			
	Западная		Центральная			Южная			Северная			Восточная		Северо-Западная			Северо-Центральная	Ува	Сабарагамува	
	Коломбо	Калутара	Канди	Матале	Нува-ра-Элия	Галле	Матара	Хамбантота	Джафна	Манар	Вавуния	Баттикалоа	Тринкомали	Курунегала	Путталам	Чидлав	Анурадхапура	Бадулла	Ратнапура	Кегалла
Сингалы	+	+	+	+	—	+	+	+	—	—	—	—	—	+	+	+	+	+	+	+
прибрежные	+	+	—	—	—	+	+	+	—	—	—	—	—	+	+	+	+	+	+	+
кандийские	—	—	+	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+	+	+	+
Тамилы	—	—	—	—	+	—	—	—	+	+	+	+	+	—	—	—	—	+	—	—
ланкийские	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—
индийские	—	—	+	+	+	—	—	—	+	+	+	+	+	—	—	—	—	+	+	—
Мавры	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+	—	+	—	—	—	—	—
ланкийские	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+	—	+	—	—	—	—	—
индийские	+	—	+	+	+	—	—	—	—	+	+	+	+	+	+	—	+	+	—	—
Бюргеры и евразийцы	+	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+	—	+	+	+	—	+	—	—	—
Малайцы	+	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	+	—	+	—	—	—	—	—
Ведды	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+	—	—
Европейцы	+	—	—	+	+	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—
Другие	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+	—	—	—	—

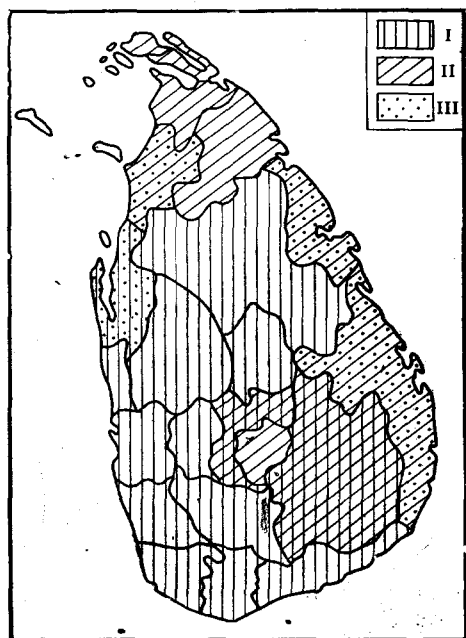


Рис. 3. Оптимальные этнические территории сингалов, тамилов и мавров: I — сингалы, II — тамилы, III — мавры

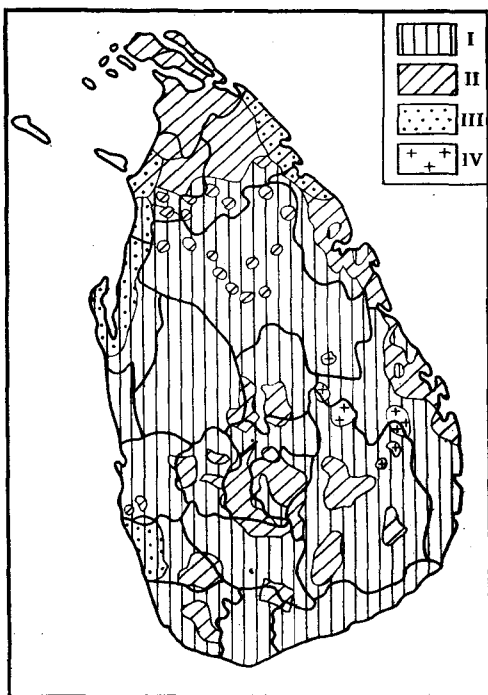


Рис. 4. Карта народов Шри Ланки (по книге В. И. Кочева «Население Цейлона») I — сингалы, II — тамилы, III — мавры, IV — ведды

1. Распределение этнических групп, полученное посредством расчетов, в основном совпадает с картой народов (рис. 4), но оно менее детализировано. Для того чтобы получить более подробную картину, необходимо провести расчет по более мелким административным единицам.

2. Расчеты позволили определить оптимальную этническую территорию для каждой из двух групп, на которые подразделяются сингалы и тамилы.

Таблица 4

Коэффициент этнической общности для оптимальной этнической территории каждой этнической группы

Этническая группа	Доля в населении острова	Показатели оптимальной этнической территории, построенной по провинциям			Показатели оптимальной этнической территории, построенной по округам		
		k_1	k_2	K	k_1	k_2	K
Сингалы	0,6936	0,775	0,989	0,7662	0,794	0,968	0,7693
прибрежные	0,4284	0,846	0,819	0,6931	0,846	0,861	0,7278
кандийские	0,2652	0,542	0,961	0,5207	0,600	0,909	0,5453
Тамилы	0,2295	0,511	0,758	0,3869	0,532	0,732	0,3890
ланкийские	0,1092	0,731	0,764	0,5585	0,731	0,764	0,5585
индийские	0,1203	0,294	0,822	0,2414	0,326	0,770	0,2515
Мавры	0,0632	0,382	0,265	0,1010	0,363	0,325	0,1180
ланкийские	0,0573	0,377	0,288	0,1087	0,354	0,348	0,1232
индийские	0,0059	0,007	0,993	0,0067	0,009	0,865	0,0077
Бюргеры и евразийцы	0,0057	0,014	0,772	0,0106	0,018	0,720	0,0133
Малайцы	0,0034	0,007	0,637	0,0046	0,009	0,707	0,0062
Ведды	0,0001	0,001	0,861	0,0009	0,001	0,861	0,0009
Европейцы	0,0008	0,001	0,878	0,0012	0,002	0,707	0,0015
Другие	0,0040	0,009	0,631	0,0058	0,011	0,667	0,0073

3. В ряде случаев расчеты дали возможность уточнить картину расселения этнических групп. Так, например, к оптимальной этнической территории ланкийских мавров относится округ Баттикалоа, где они составляют 39,2% населения (самый высокий процент на острове), что не было отражено на карте народов Шри Ланка (рис. 4).

* * *

Остров Кипр в административном отношении в последние десятилетия делился на шесть округов. Однако результаты расчетов по этим округам (до событий 1974 г.) интереса не представляют, так как оптимальная этническая территория обеих основных этнических групп — греков-киприотов и турок-киприотов охватывает весь остров. В данных же переписи 1946 г.⁵ приводится численность населения в границах старых административных единиц — *нахие*. Всего таких единиц было 16.

Расчеты по *нахие* показывают, что оптимальная этническая территория греков в 1946 г. охватывала весь остров, тогда как в оптимальную этническую территорию турок не входили четыре *нахие*: Килани, Даг, Морфу, Фамагуста.

Для сравнения можно провести аналогичный расчет на основании данных переписи 1881 г.⁶ Следует заметить, что *нахие* 1881 г. не совсем совпадают с теми, которые упоминаются в переписи 1946 г. Так, в 1881 г. на месте Северо-Восточной и Юго-Западной Ларнаки существовало одно *нахие* Ларнака. *Нахие* Килани, упоминающееся в переписи 1946 г., в 1881 г. делилось на Килани и Эпископи. Кроме того, во многих случаях границы между *нахие* изменились.

Расчеты по переписи 1881 г. дают следующие результаты. Оптимальная этническая территория греков тогда охватывала весь остров, в оптимальную территорию турок не входили пять *нахие*: Килани, Даг, Фамагуста, Морфу, Эпископи. Таким образом, границы оптимальных этнических территорий на Кипре (считая по *нахие*) с 1881 г. по 1946 г. практически не изменились.

Приведенные в отчете о переписи 1946 г. данные позволяют также выделить оптимальные этнические территории греков-киприотов и турок-киприотов в границах Никосии, столицы Кипра. Из 24 кварталов города 12 входят только в оптимальную этническую территорию греков, 9 — только в оптимальную этническую территорию турок, 1 — в обе территории, 2 — ни в одну из этих территорий.

Таблица 5

Коэффициент этнической общности для оптимальной этнической территории каждой этнической группы в Никосии

Этнические группы	Доля в населении Никосии	Показатель оптимальной этнической территории, построенной по кварталам			Принадлежность кварталов к оптимальной этнической территории					
		k_1	k_2	K	11	8	2	1	1	1
Греки	0,6022	0,876	0,840	0,7369	+	—	—	+	+	—
Турки	0,2996	0,680	0,841	0,5723	—	+	—	+	—	+
Другие	0,0982	0,361	0,724	0,2615	—	—	+	—	+	+

В качестве общей численности каждой этнической группы взято число представителей этой группы, проживающих в Никосии (табл. 5), так же как в предыдущих примерах бралась численность этнических групп на Шри Ланке и на Кипре без учета тех представителей данного народа, которые живут за рубежом. Однако выбор этой величины вообще не влияет на размер и границы получающейся оптимальной этнической территории.

⁵ D. Percival. Cyprus, census of population and agriculture 1946. Tables. London, 1949, p. 16.

⁶ Th. Papadopoulos. Social and historical data on population. Nicosia, 1965, p. 78.

Расчеты по определению оптимальной этнической территории могут дать интересные результаты для различных областей, начиная с городских кварталов и кончая странами и целыми регионами. Они могут уточнить наше представление о расселении народов и этнических групп и оказать помощь в этническом районировании и создании типологии расселения. Сравнивая оптимальные этнические территории одного и того же народа в разные моменты истории, можно получить представление об изменениях в его расселении. Кроме того, принцип выделения некоторой территории на основе оптимизации того или иного признака может оказаться полезным при решении других вопросов.

Предлагаемый метод не ставит своей целью дать некий универсальный рецепт национально-территориального размежевания, поскольку этническое расселение не может быть единственным критерием при установлении политических и административных границ.

Н. А. Миненко

**ВЗАИМООТНОШЕНИЯ СУПРУГОВ В РУССКИХ
КРЕСТЬЯНСКИХ СЕМЬЯХ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ
XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.**

Обращение к традиционной крестьянской морали семейного быта позволяет воссоздать целую область общественного сознания земледельцев. Исследователи допустили в этом вопросе много поверхностных оценок и ошибок. Дореволюционные авторы не щадили мрачных красок, характеризуя «семейственный» быт сибирского крестьянства XVIII — первой половины XIX в. «Жены давились, топились и резались от жестокости мужей», — негодовал томский протоиерей Д. Н. Беликов. И ниже замечал: «Не менее свирепо поступали с мужьями и женщины»¹. О том же Томском крае писал в 70-х годах прошлого века Н. А. Костров: «При грубости и неразвитости нравов наших крестьян дурное обращение мужа с женой составляет явление... повторяющееся почти ежедневно»². А Н. М. Ядринцев распространял свои выводы на всю Сибирь: «издевательства над женщинами «вошли в привычку сибиряков», характерными свойствами которых в XVIII в. были «поголовное невежество», «разврат», отказ от всяких «нравственных обязательств» в отношении жен. «Самые решительные» из последних, «чтобы избавиться навсегда от рук своих деспотов», бежали «к инородцам, в Киргизскую степь... в Бухару»³. О слабости «супружеских связей» у большей части крестьян Ишимского округа в первой половине XIX в. писал Н. Черняковский⁴. Основанием для такого рода выводов были немногие судебные дела, попадавшие в руки авторов; а иногда, кроме того, собственное предубежденное и поверхностное знакомство с крестьянским бытом.

Следует отметить, что абсолютистское государство вовсе не считало супружеские взаимоотношения крестьян чуждой для себя сферой. И. Тютрюмов ошибался, заключая, что «семейная жизнь простаго народа... оставалась в стороне от законодательных постановлений» и оказывалась предоставленной «своему внутреннему развитию»⁵. Важнейшая обязанность супругов состояла, по мнению властей, «в совместной их жизни»⁶. В 1744 г. Синод издал указ (подтверждавший прежние предписания), чтобы местные священники контролировали исполнение мужьями и женами этой их обязанности⁷. Если говорить о государст-

¹ Д. Н. Беликов. Первые русские крестьяне-населенники Томского края. Томск, 1898, с. 107—108.

² Н. А. Костров. Юридические обычаи крестьян-старожилов Томской губернии. Томск, 1876, с. 26.

³ Н. М. Ядринцев. Женщина в Сибири в XVII и XVIII столетиях. — «Женский вестник», 1867, № 8, с. 112—122.

⁴ Архив Всесоюзного географического общества (далее — АВГО), разряд (далее — р.) 61, оп. 1, д. 6, л. 62 об.

⁵ И. Тютрюмов. Крестьянская семья. Очерк обычного права. — «Русская речь», 1879, кн. 4, с. 289.

⁶ И. Г. Оршанский. Исследования по русскому праву семейному и наследственному. СПб., 1877, с. 27.

⁷ Там же, с. 28.

венных крестьянах, то даже в случае ссылки супруга жена по указу от 18 июня 1837 г., должна была следовать за ним⁸. Уложение о наказаниях 1845 г. предоставляло, правда, решение этого вопроса на усмотрение самих жен, но только, когда супруг ссылался «в каторжную работу»⁹.

Вообще жена ставилась государством в зависимость от мужа. Она принимала, согласно Табели о рангах 1722 г., его «звание и сословие»¹⁰. Муж мог наказывать ее за провинность, правда, без излишней жестокости. По воинскому уставу 1716 г. полагалась смертная казнь за «умертвление» кого-либо, но, если «сие убийство» совершал муж, увлекшийся при наказании жены, то кара следовала более легкая¹¹. Жена обязывалась властями «пребывать в любви, почтении и послушании к своему мужу», оказывать ему «всякое угождение и привязанность аки хозяйка», а контроль за исполнением этого возлагался на общину¹². Обязательным считалось соблюдение супружеской верности — «прелюбодеяние» законами преследовалось. Делами подобного рода по указу от 12 апреля 1722 г. ведал Синод¹³. Обязанность соблюдения супружеской верности распространялась и на мужей. Вообще супругу предписывалось и Соборным уложением (сохранявшим свою силу в XVIII в.), и актами рассматриваемого периода, в частности Уставом благочиния, жить с женою своею «добропорядочно»¹⁴.

О требованиях закона по поводу супружеских взаимоотношений можно судить, например, по «подписке», данной в Тюменском нижнем земском суде крестьянином Семеном Баженовым и его женой Авдотьей Афанасьевой дочерью. Семен обратился сначала в свой волостной суд с жалобой на Авдотью — «в непорядочном с ним ее житье». Поскольку волостной суд «собою их разобрать не мог», он передал дело в Тюмень. Окружные власти, рассудив супругов, взяли с них письменное обязательство впредь вести себя, как то повелевается предписаниями свыше: «Семен Баженов и жена ево Авдотья Афанасьева дочь... обязуются: первой, что он жену свою имеет содержать порядочным образом, так как должно мужу жить с женою благопристойно и никаких ей обид без оказанных от нее и противных законам поступех не чинить и, ежели, что за ней усмотрю, то об оном должен объявить волостному суду, а самому с нею не управлѣтца, а так равно обязуюсь и детям моим, которые остались у меня от прежней жены, наивсегда надпомянать, чтоб они нынешнюю ево жену почитали так, как и первую свою мать и ни в чем ее не злословили. А какие она со своей стороны причинять будет им обиды, тогда объявляли б о том ему, почему и не оставит он тогда за те обиды ее унять или по важности оных донести волостному суду, а самому с ней никакова дела в том не иметь. И буде всего прописанного я, Баженов... исполнять не буду, то подвергаю себя неизбежному по законам суждению. А последняя, жена ево, потому ж обязуетца в том, что она впредь из дому от мужа... побегов чинить не будет, а содержать вести себя во всяком ему послушании и домоводстве, имеет также и з детми... мужа, оставшими от первой ево жены, должна она обходитца благопристойно, никаких им обид и притеснений не оказывать и их любить так, как родных своих детей, и что они мне противное учинят,

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ А. Савельев. Юридические отношения между супругами по законам и обычаям великорусского народа. Нижний-Новгород, 1881, с. 54.

¹¹ «Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание», СПб., 1830, т. V, с. 369—370.

¹² Гос. архив Новосибирской области (далее — ГАНО), ф. 112, оп. 1, д. 1, л. 9.

¹³ Центральный гос. исторический архив (далее — ЦГИА), ф. 796, оп. 32, д. 1, л. 23.

¹⁴ Центральный гос. архив древних актов (далее — ЦГАДА), ф. 628, оп. 1, д. 10, л. 7; ЦГИА, ф. 468, оп. 20, д. 320, л. 117 об.

тогда с ними самой не управлялца, а приносить на их жалобу мужу своему, в противном же случае, ежели он в том на тех своих детей удовольствия ей не учинит, тогда должна она о том объявить волостному суду...»¹⁵. Таким образом, закон на стороне мужа: он наказывает жену за мелкие проступки (за более важные — подает жалобу общинным властям); жена не имеет права отлучения — «чинить побегов» — от мужа, оказывает ему «послушание». Над супругами — община и местная администрация, для которых поддержание «согласия» между супругами — предмет постоянной заботы.

Как же воспринимались все эти установки «сверху» самими сибирскими крестьянами? Каковы в XVIII — первой половине XIX в. их представления о правах и обязанностях мужа и жены? И в какой мере повседневное их поведение соответствовало этим представлениям?

Характер внутрисемейных взаимоотношений в деревенских семьях во многом определялся брачными нормами обычного права. Источники свидетельствуют, что в Западной Сибири XVIII — первой половины XIX в. при заключении браков у крестьян решающая роль принадлежала молодым, их взаимной склонности¹⁶. Причем важное значение имело согласие девушки на предложение о замужестве¹⁷. Последнее обстоятельство нашло свое отражение даже в местных суевериях: «На пороге не сиди — невеста откажется», — предупреждала поговорка, записанная в середине XIX в. в Томской губернии Г. Потаниным¹⁸. Ни о какой «покупке» девушки женихом (которая давала бы ему право бесконтрольного господства в семье) не приходится говорить; деньги, «выговариваемые» ее родителями на рукобיתье, шли в основном на свадебные расходы, а подарки были взаимными и символизировали «порodнение» участвующих в них сторон¹⁹.

Обязательным элементом западносибирской крестьянской свадьбы являлось приданое. Обычно оно состояло из одежды, постельных принадлежностей, посуды. Иногда родители давали в приданое дочери немного зерна, пряжи, несколько голов скота или пчелиных ульев²⁰. Размеры приданого зависели от степени состоятельности родителей девушки. Все оно в дальнейшем считалось нераздельной собственностью женщины и в общесемейное «имение» не входило²¹. В случае ее смерти приданое (или его стоимость) распределялось поровну между ее сыновьями и дочерьми. При отсутствии детей оно возвращалось в «род» женщины — ее родителям или братьям; лишь в отдельных случаях муж получал некоторую его часть²².

В полную собственность женщины могли поступать также деньги, заработанные ею на стороне или вырученные от продажи некоторых «хозяйственных произведений»: овощей, льна и конопли, пряжи, моло-

¹⁵ Гос. архив Тюменской области в г. Тобольске (далее — ГАТот), ф. 10, оп. 1, д. 3466, лл. 7—8 об.

¹⁶ Н. А. Миненко. Брак у русского крестьянского и служилого населения Юго-Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX в. — «Сов. этнография», 1974, № 4, с. 43, 48—49; АВГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 79 об.; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 15; «Слобода Такмыцкая». — «Тобольские губернские ведомости», 1866, № 8, с. 51.

¹⁷ АВГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 15; ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 1, л. 20—20 об.; «Слобода Такмыцкая», с. 51; Н. А. Костров. Указ. раб., с. 15.

¹⁸ Г. Н. Потанин. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении. — «Этнографический сборник, издаваемый РГО», СПб., 1864, в. VI, с. 139.

¹⁹ Н. А. Миненко. Свадебные обряды у русских крестьян Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX в. — «Сов. этнография», 1977, № 3.

²⁰ Н. А. Миненко. О наследовании у сибирских крестьян в XVIII — первой половине XIX в. — В сб.: «Бахрушинские чтения». Новосибирск, 1974, с. 132; Н. А. Костров. Указ. раб., с. 21, 24; АВГО, р. 62, оп. 1, д. 2, л. 3; д. 8, л. 26.

²¹ Н. А. Миненко. О наследовании у сибирских крестьян в XVIII — первой половине XIX в., с. 132; Н. А. Костров. Указ. раб., с. 24.

²² ЦГАДА, ф. 1402, оп. 1, д. 33, л. 485; ГАТот, ф. 10, оп. 1, д. 3455, лл. 6—7; ф. 33, оп. 1, д. 6, лл. 790—792; Г. Потанин. Полгода в Алтае. — «Русское слово», 1859, № 9, с. 252—253.

ка. Муж иногда получал право распоряжаться «имением» своей супруги, но отвечал перед ней за его сохранность²³. В конфликтных ситуациях женщины искали защиты у местной администрации. Так, тобольчанка Настасья Головина объясняла (1747 г.) в полицмейстерской конторе, что не желает «итти для житья» к мужу: он «ее приданое испродал, а на нее вновь платья и обуви ничего не кладет...»²⁴. Прасковья Усольцова — жена тобольского ямщика — просила в 1748 г. отдать ее «в содержание» матери, так как муж бил ее и сверх того «приданые пожитки изъаложил неведомо куды»²⁵. Аналогичную просьбу в 1825 г. подала на имя Александра I крестьянская жена Матрена Воинова из дер. Букиной Тюменского округа, обвинявшая мужа «в разтрате приданого имения» и в краже «собственных» ее денег²⁶.

Наличие собственного «имения» должно было обеспечить женщине относительную независимость, возможность отстаивать при необходимости свои интересы. Важно, что у женщины были определенные права и на основное домашнее имущество, поскольку это имущество составляло, по мнению крестьян, «общее достояние семьи», а мужчина-глава лишь «заведывал» им. В случае смерти мужа жена нередко получала главную долю наследства; основанием являлся труд, затраченный ею на накопление общего состояния²⁷.

Главенствующая роль в семье, несомненно, принадлежала мужу. Смотритель ишимских училищ А. Худяков, занимавшийся в середине XIX в. сбором этнографических сведений о местных крестьянах, отметил существование у них слов-синонимов: «жена»-«фамилия»; «муж»-«хозяин» (!)²⁸. Муж, как отмечалось, являлся основным распорядителем семейного «имения». Жена, по мнению крестьян, должна быть ему «послушливой», в противном случае супруг имеет право наказать ее. В 1753 г. в Тобольской духовной консистории расследовалось дело о смерти жены архиерейского крестьянина Ивана Канакова — Марьи. У местного приказчика явилось подозрение, что Марья умерла от побоев мужа, поскольку «у нея по телу по спине и рукам значат синие немалые места, тако ж де и по лицу бита». На допросе в консистории Канаков убеждал следователей в своей невинности: он «наказывал» жену, но «недушевердно», «плетью небольшою», и при том за дело — она ему «чинила немалые ослушности ж и непокорства»²⁹. Житель дер. Большой Оешской (Томский уезд, 1759 г.) Иван Носков, оправдывая перед приказчиком свой поступок (жестоко избил жену Матрену), доказывал, что бил Матрену «против ее пред ним... дерзостных слов»³⁰. Желая похвалить поведение своей жены в прошлом, крестьянин Григорий Трофимов сын Хвостов из дер. Скрысинской Тарского у. писал: «Она в течение двух лет была мне послушною. А после сего времени, — продолжал Хвостов, — она под различными предложениями начала... в разсуждении обязанностей своих супружества... уклоняться, неоднократно советовал ей, дабы она... имела... должное повиновение и согласие, но... она... яко своевольная и нехотящая быть со мною в согласии... начала время от время иметь ко мне большую ненависть, презрение, отвращение... и распри»³¹.

²³ ГАТОТ, ф. 10, оп. 1, д. 3451, л. 1—1 об.; д. 3470, л. 9; Н. А. Костров. Указ. раб., с. 24.

²⁴ Тобольский филиал Гос. архива Тюменской области (далее — ТФ ГАТО), ф. 156, 1747 г., д. 28, л. 1—1 об.

²⁵ Там же, 1748 г., д. 51, л. 1—1 об.

²⁶ ГАТОТ, ф. 10, оп. 1, д. 3451, л. 1—1 об.

²⁷ Н. А. Миненко. О наследовании у сибирских крестьян в XVIII — первой половине XIX в., с. 125—132; ГАТОТ, ф. 10, оп. 1, д. 4005, лл. 3—4 об.; ф. 13, оп. 1, д. 1, л. 248—248 об.; ТФ ГАТО, ф. 361, оп. 1, д. 497, лл. 1—11.

²⁸ АВГО, р. 61, оп. 1, д. 12, лл. 5 об.—6.

²⁹ ТФ ГАТО, ф. 156, 1753 г., д. 83, лл. 1, 5 об.—6 об.

³⁰ ГАНО, ф. 92, оп. 1, д. 213, лл. 81—83.

³¹ ТФ ГАТО, ф. 156, 1815 г., д. 262, л. 1—1 об.

Г. Спасский в статье, загадочно озаглавленной «Нечто о русских в Сибири старожилах», утверждает, что сибирячки — «совершенно покорные супруги мужей...»³². Образ такой «послушливой» жены воссоздает в лице алтайской крестьянки Палагеи Ивановны Г. Потанин: она выносила «безконечные обиды», исполняла «странные прихоти» своего супруга Петра Маркыча, оставаясь при этом «верной», «обиходливой» и «безоружной». Палагея Ивановна «проворно стряпала, наблюдала за птицей, огородом и скотиной, ходила за водой, убирала в избе и во дворе и приговаривала: «Не такая бы я еще была, если б не была столько бита» («эти слова, — замечает Потанин, — я очень часто слышал от старушек в Алтае»)»³³. «Сколочена поезда два века живет», — говорилось в 40-х годах XIX в. у тобольских крестьян по поводу битья жены мужем³⁴.

Однако «послушливость» жены имела свои границы. Отметим, кстати, что не всегда фактическое главенство в семьях было за мужчиной. У ишимских крестьян, например, в середине XIX в. существовал такой (входивший в свадебную церемонию) обычай: когда к дому невесты прибывал «поезд» жениха, у крыльца происходило «подчиванье» «жениховой» и «невестиной» свах, во время которого одна сваха другой старается из своего стакана перелить вино. «Если женихова сваха успеет налить невестиной, то примечают, что женихова будет большина, а если невестина сваха наперед нальет вина жениховой, то большина будет невестина»³⁵. В данном случае важна не сама примета, а отражение в ней реальной обстановки в ишимских деревнях: «большина» бывала и на стороне мужа, и на стороне жены. Н. П. Григоровский, долго живший в Нарымском крае, пишет, что главенство мужа у местных крестьян являлось в значительной степени формальным: «Женщина в здешних местах, как и повсюду, всегда умеет победить мужа, всегда сумеет поставить на своем...»³⁶. Признание фактического превосходства женщины заключено и в пословице, записанной Г. Потаниным в середине XIX в. на Иртыше: «Жена мужа бьет, не на худо учит»³⁷.

В данном случае имело значение не столько наличие у женщины определенных имущественных прав (хотя и оно важно), сколько ее ведущая роль в крестьянском хозяйстве: без взрослой работницы невозможным оказывалось его существование. «Женский пол... целый год в работе, — заметил о Ялutorовском округе Н. Абрамов. — Весною они ткут и белят холсты, ткут крестьянское сукно, занимаются птицеводством, скотоводством, огородничеством. В Петров пост готовят молочное масло. Летом вместе страдают с муштинами. Рвут лен, коноплю и сушат их. Осенью готовят куделю: мнут, треплют, чешут ее; зимой прядут, шьют себе и муштинам белье и одежду»³⁸. Женщины принимали активное участие в производственной деятельности семьи практически во всех районах Западной Сибири (меньшее — в северных промысловых уездах³⁹). Они ходили за скотом, разделяли труд с мужчинами на жатве и покосе, занимались молотьбой⁴⁰. В Нарымском крае к 15 годам крестьянская девушка уже не только знала всю «до-

³² «Сибирский вестник», 1818, ч. 1, с. 13 (125).

³³ Г. Потанин. Полгода в Алтае, с. 112.

³⁴ АВГО, р. 61, оп. 1, д. 10, л. 18.

³⁵ Там же, д. 29, л. 10 об.

³⁶ Н. П. Григоровский. Очерки Нарымского края. — Зап. Западно-Сибирского отдела РГО, кн. IV. Омск, 1882, с. 9.

³⁷ Г. Н. Потанин. Юго-западная часть Томской губернии..., с. 54.

³⁸ Н. Абрамов. Город Ялutorовск с его округом. — Тобольские губернские ведомости, 1864, № 26, с. 212—213.

³⁹ Н. А. Миненко. Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1975, с. 114—118.

⁴⁰ ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 1, лл. 17—18; АВГО, р. 61, оп. 1, д. 9, л. 5; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 2 об.; «Слобода Такмыкая», с. 52.

машиную работу» жала, косила, «метала» сено, боронила, но и умела неводить рыбу, отлично управляться на воде с лодкой⁴¹.

Приученная к сельскохозяйственному труду женщина-вдова не страшилась после смерти мужа и при отсутствии взрослых сыновей самостоятельно поддерживать налаженное хлебопашество и скотоводство⁴². Если же умирала или лишалась трудоспособности жена и не было в доме взрослых детей, «хозяину» приходилось срочно вступать в новый брак (даже при живой первой жене-калеке) или женить на совершеннолетних «девках» своих малолетних сыновей⁴³.

То, что на женщине держалась крестьянская «домашность» и в значительной степени все хозяйство двора, обеспечивало ей авторитет в местном обществе, формировало в ней требование уважительного к себе отношения. В создавшейся ситуации традиция, считавшая, что муж имеет право обращаться с женой, как ему заблагорассудится, а соседям приличнее оставаться в стороне (сославшись на пословицу «муж да жена — одна сатана»), должна была уступить место новым правилам. Община, озабоченная, в частности, поддержанием тяглоспособных крестьянских хозяйств, все активнее преследует жестокое обращение мужа с женой⁴⁴. У своего «мира» в первую очередь искали обиженные заступничества; обращались также к административным властям⁴⁵. Иногда они бросали ненавистных супругов, бежали в чужую деревню, выходили там «в новое замужество». Так, в 1808 г. тарская крестьянка Анна Петрова Ивакина, которую муж начал «притеснять» и «свирепствуя, разные старался чинить ей прицепки», «невозможности переносить» этого, бежала «в посторонний соседственный деревню», находилась у разных людей в работах, а потом «свенчалась» за крестьянина Орловского села Степана Грибановского⁴⁶. Обнаруженная в дер. Хлопуновой Барнаульского ведомства «беглая женка» Марья Харитоновна оправдывала свой поступок тем, что муж «содержал» ее плохо, вместе со свекром и свекровью «били ее, Марью, в ношныя времена», связав руки и ноги, «стега-ли плетью и топтали ногами...»⁴⁷. Кузнецкая крестьянка Агафья Иванова также решительно порывает с мужем (1757 г.), который ее «завсегда безвинно бил и увечил»⁴⁸. Аналогично поступили жена жителя Тавдинской слободы Евдокия Зырянова (1750 г.); крестьянки дер. Секисовки (Змеиногорское ведомство, 1771 г.) Варвара Онуфриева и Авдотья Андреева; томская крестьянка Марья Никифорова⁴⁹. «В здешней отдаленной и обширной епархии», — доносил в 1752 г. в Синод сибирский митрополит Сильвестр, — женки, раскрутився, девками показываются... покинув своих мужей, от них бегают... и посягают от живых своих мужей за других...»⁵⁰.

Имело место и более активное сопротивление. В 1741 г. свидетельница — жительница Краснослободского острога Анна Васильева дочь Нехорошковых так рассказывала о драме, разыгравшейся в доме крестьянина Мавелья Балашева: «...Балашев з женою Катериной сидели в доме своем за столом и меж собою неведомо о чем разбранились, и

⁴¹ Н. Григоровский. Крестьяне-старожилы Нарымского края. — «Зап. Западно-Сибирского отдела РГО», кн. 1. Омск, 1879, с. 18.

⁴² ГАТот, ф. 10, оп. 1, д. 1038, л. 2—2 об.; д. 4005; лл. 1—4 об.; ЦГИА, ф. 468, оп. 20, д. 1763; лл. 1—2; д. 1764, л. 2—4.

⁴³ ТФ ГАТО, ф. 156, 1747 г., д. 11, лл. 2—38; 1798 г., д. 42, лл. 1—82; 1804 г., д. 229, лл. 5—63; 1816 г., д. 113, лл. 8—44.

⁴⁴ Там же, ф. 142, оп. 1, д. 11, лл. 24—25; ЦГАДА, ф. 629, оп. 1, д. 36, лл. 1—21; ГАНО, ф. 105, оп. 1, д. 29, л. 123; д. 30, л. 329.

⁴⁵ ТФ ГАТО, ф. 156, 1743 г., д. 34, л. 3—3 об.; 1747 г., д. 28, л. 1—1 об.; 1748 г., д. 51, л. 1—1 об.; 1747 г., д. 31, л. 1.

⁴⁶ ТФ ГАТО, ф. 156, 1808 г., д. 68, л. 1—14 об.

⁴⁷ ГАНО, ф. 105, оп. 1, д. 29, лл. 82—83.

⁴⁸ Там же, д. 29, лл. 114—115.

⁴⁹ ТФ ГАТО, ф. 156, 1750 г., д. 104, л. 2; Д. Н. Беликов. Указ. раб., с. 95—96.

⁵⁰ ЦГИА, ф. 796, оп. 32, д. 1, л. 78.

оной Сава жену свою ударил кулаком наотмашь, а она Катерина («я тебе не поддамся») напротив ево Саву ударила ж рукою и схватыв за волосы и била головою о стену, и лице ногтями сарапала...»⁵¹. Жена тарского крестьянина Григория Хвостова Домна объясняла в земском суде, что муж обходился с ней лишь «строгостью и побоями», и потому она «оставалась всегда непреклонною», не могла, «несмотря на советы волостных начальников», «преклонить себя к мирному с ним сожитию»⁵². Специфические условия Западной Сибири, как видно из документов, формировали своеобразный женский характер: решительный, волевой, гордый, не признающий унижения и рабского «послушания» как в отношениях с супругом, так и, кстати сказать, с общинными властями, с местной администрацией⁵³.

В редких случаях внутрисемейные конфликты могли иметь трагическую развязку: убийство одного из супругов⁵⁴. Так, с 1806 по 1808 г. из числа приписных крестьян Алтайского горного округа к следствию по обвинению в убийстве мужа и в «намерении» к этому было привлечено 12 «женок» и соответственно — в убийстве жены и в «намерении» к убийству — трое мужей. В 1817 — 1818 гг. в том же округе производились следствия по 10 делам подобного рода; в 1822 г. — по 14⁵⁵. За 25 лет — с 1836 по 1861 — «судебным местам» Томской губернии пришлось рассмотреть 103 случая (примерно по четыре случая на год) убийства мужа или жены на почве супружеских конфликтов⁵⁶. Иногда жены решались на самоубийство. Например, крестьянка с. Прокопьевского (Алтайский горный округ) Аксиныя Табункова была обвинена в 1808 г. «в уходе скрытно из дому во двор священника Баженова и в намерении удавиться, опасаясь от мужа своего побой за покраденную якобы с гумна оставленную в вороху недоевную пшеницу, потому что... и прежде бивал ее неоднократно...»⁵⁷. В том же году односельчанка Аксиныя крестьянка Самаковская намеревалась «удавить себя до смерти» и была соседями «вынята уже из петли»⁵⁸. Петр Горлов из дер. Нечунаевой (Алтай) поспешил донести по начальству на свою жену, услышав от нее на покосе «похвальные слова», «что себя или ево употребит ножом»⁵⁹.

Вообще чаще на убийство или самоубийство решались женщины. И это можно связать с массовым распространением среди них «кликушества» (или «порчи»). Священник из с. Покровского Каинского у. П. Шалабанов так, в частности, рассказывает о наблюдаемых им во множестве «порченных» женщинах: «Сей народ, как приспевает время действию и усилению порчи, делается совершенно сумасшедшим, глаза его делаются мутными и кровавыми, язык теряет свое первобытное произношение... выдирают власы свои целыми клочками и по целой горсти; дерут на себе... одежду... кидаются на людей, наипаче тех, кои им в чем противоречат, с ножом или что им в таковом бешенстве попадетс в руки...»⁶⁰. Эта болезнь была распространена по всей Западной Сибири (кроме, видимо, севера) и являлась, по мнению врачей, «следствием изнурительных трудов, которыми лица женского пола обременены бывают

⁵¹ ЦГАДА, ф. 628, оп. 1, д. 42, лл. 1—5 об.

⁵² ТФ ГАТО, ф. 156, 1815 г., д. 262, лл. 16—17.

⁵³ ЦГАДА, ф. 1402, оп. 1, д. 33, л. 587—587 об.; ГАТОТ, ф. 10, оп. 1, д. 1039, л. 15; д. 4005, лл. 3—4 об.; ЦГАДА, ф. 1402, оп. 1, д. 34, лл. 382 об.—383.

⁵⁴ См., например: ТФ ГАТО, ф. 360, оп. 1, д. 118, л. 7; д. 98, л. 8; д. 127, лл. 1—2.

⁵⁵ ЦГИА, ф. 468, оп. 20, д. 320, лл. 35—183; д. 911, лл. 10—110 об.; д. 914, лл. 10—168 об.

⁵⁶ Н. А. Костров. Указ. раб., с. 20.

⁵⁷ ЦГИА, ф. 468, оп. 20, д. 320, л. 103.

⁵⁸ Там же, л. 102.

⁵⁹ Там же, л. 165.

⁶⁰ АВГО, р. 62, оп. 1, д. 8, лл. 2 об.—3 об.

с малолетства»⁶¹. Есть прямые факты, указывающие на связь трагедий в семьях с «кликушеством»⁶².

Прибегали женщины и к помощи «волшебных» средств для обуздания супругов. В 1807 г. были привлечены к суду крестьянки Верхотомской волости Марья Новикова и Устинья Романова по обвинению «в порче» мужа Марьи — Антона Новикова⁶³. «Девку» Прасковью Плотникову (Томская губерния, 1815 г.) односельчане поймали на неблаговидном деле: она «сажала» в пустую бутылку «живаго змееныша». На допросе Прасковья созналась, что имела намерение «испортить» крестьянина Кармина «по просьбе жены его Федосьи» (предполагалось напоить Кармина квасом, настоящим на «змееныше») ⁶⁴. В 1821 г. Тобольская духовная консистория наложила «епитемию» на «женку» Перевалову из Абацкой слободы (Ишимский округ) «за испечение сушеной мыши в шанге и кормление оною мужа» с целью той же «порчи»⁶⁵.

Однако все перечисленные (и подобные им) случаи не были нормой в быту крестьян Западной Сибири XVIII — первой половины XIX в. Во всем огромном Кольвано-Воскресенском округе, например, с 1806 по 1808 г. рассматривалось лишь 28 дел, связанных с супружескими конфликтами и заключающих в себе «важность» (жестокое «битье» жены, побег ее из дома, «прелюбодеяние», угроза лишить себя или супруга жизни, убийство и подозрение в намерении совершить его); в 1817 — 1818 гг. — 13 дел⁶⁶. Более объективные наблюдатели отмечали, что при наличии момента зависимости, подчинения в отношениях супругов у крестьян Западной Сибири грубый и откровенный произвол был явлением ненормальным. «В домашней жизни спокойны...», — замечает о крестьянах автор описания Ялutorовского у. (1818 г.)⁶⁷ «В семейных нравах видна... любовь, согласие...», — поддерживает его Н. Абрамов, писавший о тех же ялutorовцах в 1863 г.⁶⁸ «Мушины в обращении» с женами «более ласковы, чем грубы... муж старается чище одеть и нарядить свою жену, чтобы не отстать от ровни...», — пишет по поводу односельчан житель слободы Такмыцкой Тарского округа⁶⁹.

Отношениям взаимного уважения, взаимной заботы между супругами способствовало чувство «любви» (именно так определяли его сами крестьяне) друг к другу, обычно присутствующее, как уже отмечалось, при заключении брака. «Премноголюбезной и предражайшей моей сожительнице и чести нашей хранительнице и здравия нашего пресугубой покровительнице и всензрядной по фамилии нашей угодительнице и дома нашего всечестнейшей правительнице Анне Васильевне, посылаю вам свой всенижайший поклон и слезное челобитье и с чистосердечным нашим к вам почтением, желаем вам многолетнего здравия и душевного спасения... прошу вас, как можно, писать, всепрелюбезная наша сожительница, о своем здравии... Я весьма удивляюсь вам и всегда неутешно плачущу, что вы ко мне не пишете, а я уже четвертое письмо пишу...»⁷⁰, — эти выдержки из «своеручного» письма крестьянина Ивана Худякова к своей жене, живущей в Семипалатинском у. (1797 г.) вполне характеризуют его чувства к ней, раскрывают интимную сторону

⁶¹ ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 1, л. 11; АВГО, р. 61, оп. 1, д. 12, л. 2 об.; ГАТот, ф. 10, оп. 1, д. 3466, лл. 5—6.

⁶² ГАТот, ф. 10, оп. 1, д. 467, лл. 1—3; ЦГИА, ф. 468, оп. 20, д. 911, л. 77 об.

⁶³ ЦГИА, ф. 468, оп. 20, д. 911, л. 10.

⁶⁴ Н. А. Костров. Колдовство и порча между крестьянами Томской губернии. — «Зап. Западно-Сибирского отдела РГО», кн. 1. Омск, 1879, с. 2.

⁶⁵ ТФ ГАТО, ф. 156, 1819 г., д. 181, л. 7.

⁶⁶ ЦГИА, ф. 468, оп. 20, д. 320, лл. 35—183; д. 910, лл. 10—168 об., д. 967, лл. 28 об.—366.

⁶⁷ ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 1, л. 20.

⁶⁸ АВГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 44 об.

⁶⁹ «Слобода Такмыцкая», с. 52.

⁷⁰ ТФ ГАТО, ф. 156, 1797 г., д. 99, лл. 58—59.

крестьянских супружеских взаимоотношений и звучат резким диссонансом на фоне утверждений дореволюционных авторов о «неразвитости» и «грубости нравов» в сибирской деревне феодальной эпохи. Взятый в «горную службу» крестьянин Егор Тропин (Алтай, Чаусская волость, 1796 г.) на Фоминой неделе бежал в родное селение «с намерением повидаться с женой», «нестерпя необыкновенной тоски», которая «напала» на него в разлуке с нею⁷¹. Омская крестьянка Прасковья Молодавскова (1821 г.) в уездном суде называла в качестве причины разрушения своей семьи то, что она «не любила» мужа Федора, а «любила» односельчанина Казанцова («всегда думала об нем»)⁷².

Взаимной обязанностью мужа и жены у крестьян Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX в. было соблюдение супружеской верности (что требовалось и законом). «Распутство» одного из них считалось достаточным поводом для развода: община в таких случаях обычно поддерживала оскорбленного супруга. В 1805 г. курганский крестьянин Осип Аникин сын Рычков подал в духовную консисторию прошение о разводе с женой «по причине ее распутства» и при этом представил «данное тою ево женою при некоторых сторонних людях» и засвидетельствованное волостными начальниками письмо, «коим она, изысняя признание свое в чинении... прелюбодейства и что она его более любить и в супружестве быть с ним не намерена, а посему в заключении просит уволить ее на свое пропитание». Консистория ограничилась распоряжением «о зделании помянутым мужу и жене о примирении достаточного увещания». К светским же властям была направлена просьба запретить общинам самим рассматривать «прелюбодейные дела» («как уже это встречается не в первой раз и не в первом месте»)⁷³. Документы свидетельствуют о том, что отношение к супружеской неверности было непримиримым на всем протяжении рассматриваемого периода⁷⁴. Н. Костров, ознакомившийся с рядом дел о самовольном расторжении браков у томских крестьян за первую половину XIX в., отмечал: «Мотивы к этому всегда одни и те же. Жена обыкновенно жалуется на то, что муж «гуляет» от нея, держит любовниц, бьет без всякого дела и т. п.»⁷⁵. В Западной Сибири к супружеской неверности относились строже, чем в Европейской России. Там, по данным С. В. Пахмана, неверный супруг принуждался волостным судом к сравнительно легкому наказанию⁷⁶. Объяснялось это различие в отношении к «прелюбодейству», в частности, тем, что у сибиряков сильнее уважались права и достоинство личности (супружеская «измена» — нарушение того и другого), большую роль играла эмоциональная сторона супружеских взаимоотношений. Той «буйной сатурналии», которая мерещилась Н. М. Ядринцеву, заглянувшему в сибирский быт XVIII в.⁷⁷, в действительности не существовало.

Уже отмечалось, что закон требовал от супругов обязательного совместного жительства. Представления крестьян Западной Сибири ответствовали в данном случае законодательству. В 1763 г. житель дер. Букиной Федор Паюсов «словесно просил» в Тюменской воеводской канцелярии «на жену свою Татьяну Никитину дочь в непорядочном с ним житии в бегу ее от него неоднократно». Призванная к ответу Татьяна «в отъезде бес просу... мужа» из дома «извинение приносила». Воевода приказал «по добровольному ее извинению за сход без ведома

⁷¹ ГАНО, ф. 110, оп. 1, д. 12, лл. 122—123 об.

⁷² ТФ ГАТО, ф. 156, 1821 г., д. 191, лл. 2—10 об.

⁷³ ГАТОТ, ф. 33, оп. 1, д. 6, л. 59—59 об.

⁷⁴ ЦГАДА, ф. 1401, оп. 1, д. 4, л. 67; ф. 1402, оп. 1, д. 34, л. 756; ГАНО, ф. 110, оп. 1, д. 11, л. 260—260 об.; ТФ ГАТО, ф. 156, 1793 г., д. 54, лл. 1—5; 1796 г., д. 8, л. 1—1 об.; 1818 г., д. 262, лл. 1—23.

⁷⁵ Н. А. Костров. Юридические обычаи крестьян-старожилов..., с. 26.

⁷⁶ С. В. Пахман. Общее гражданское право в России, т. 2. СПб., 1879, с. 101.

⁷⁷ Н. М. Ядринцев. Указ. раб., с. 116.

мужа» высечь виновницу «батошьем» и вернуть мужу⁷⁸. В 1785 г. «общество» крестьян Чаусского острога вынесло решение о наказании «лозами» односельчанки Агафьи Васильевой, «которая женка состояния и поведения недоброго, потому что от мужа своего чинит побеги и с мужем своим во обществе не живет, а шатаетца по протчим деревням у разных людей праздно, и в ней надежды к доможителству никакой не имеетца». Заметим, что ни усилия общины, ни приказы администрации не имели успеха: Агафья упорно продолжала побеги от мужа (ее любили и возвращали ему), а на все «увещания» заявляла: «С мужем... своим Иваном жить вместе не желаю, потому что ево ненавижу... а с чего зделано, того не знаю». Пришлось Томскому нижнему земскому суду разрешить ей жить «особо в Чеуской слободе» и «питаться трудами своими»⁷⁹. Вообще, если женщина твердо решала, что она со своим супругом «не жилица», то возвратить ее к нему оказывалось делом трудным, а подчас и невозможным. Так, «женка» Татьяна Яркова из дер. Ярковой Тобольской округи по поимке ее в Тобольске была приведена в дом старшины дер. Ярковой Семена Яркова. Семен «обвестил» о случившемся жителей деревни, «при собрании коих... говорил означенной женке ...чтоб она ко оному (мужу.— Н. М.) и шла в дом, а ... бывшим тут в собрании жителям подтверждал, чтоб они за поведением той женки имели наблюдение...». Но Татьяна отказалась вернуться в дом мужа и заявила, что «если ее насильно сведут к оному мужу, то она непременно погубит мужа или себя, или дочь их или же дом их созжет». В конце концов духовная консистория согласилась с тем, чтобы быть Татьяна «пущеницею», а ее мужу Авдею вступить в новый брак⁸⁰. В 1745 т. бежала от мужа — крестьянина Тавдинской слободы — «женка» Евдокия Долганова. В результате вмешательства властей удалось вернуть ее в семью. Однако вскоре, воспользовавшись отъездом мужа по делам в Тобольск, Евдокия снова бежала и жила шесть дней «скрытно» у своего дяди в дер. Березовке. «А как оттуду взята была,— сообщал в консисторию муж ее Яков Долганов,— и шла со мною домой и будучи на дороге выдернула из-за пазухи у себя нож и говорила мне... так вот де тебе на чом быть, а моя де голова недорога, я де уже за тем пошла и, тем ножом отбившись, ушла от меня»⁸¹. Община в таких случаях выступала за развод супругов (чтобы «не вышло какого ни на есть греха») ⁸². Если крестьян фактический развод не удовлетворял, если они заявляли о желании расторгнуть брак и формально, то община выдавала им заверенные «письма» с аргументированной просьбой о разводе для подачи в консисторию⁸³. Позиция «мира», несомненно, способствовала стабилизации и нормализации крестьянского семейного быта.

Мужу полагалось давать жене необходимое «содержание», быть рачительным домохозяином и хлебопашцем⁸⁴. Со своей стороны жена обязывалась заботиться о домохозяйстве, выполнять всякую работу, порученную ей мужем⁸⁵.

Вообще можно отметить, что взгляды крестьян на взаимоотношения супругов, определявшие их повседневное поведение, во многом совпадали с требованиями закона. И нет причин отрицать, что законо-

⁷⁸ ГАТот, ф. 47, оп. 1, д. 4448, л. 79.

⁷⁹ ГАНО, ф. 105, оп. 1, д. 30, л. 829—341 об.

⁸⁰ ТФ ГАТО, ф. 156, 1793 г., д. 64, лл. 1—17.

⁸¹ Там же, 1750 г., д. 104, лл. 2—39 об.

⁸² Н. А. Костров. Юридические обычаи крестьян-старожилов..., с. 27.

⁸³ ГАТот, ф. 33, оп. 1, д. 6, л. 59—59 об.

⁸⁴ ТФ ГАТО, ф. 156, 1743 г., д. 34, л. 3—3 об.; 1747 г., д. 28, л. 1—1 об.; 1748 г., д. 51, л. 1—1 об.; ГАТот, ф. 10, оп. 1, д. 3451, л. 1—1 об.; д. 3470, л. 9; Н. П. Григоровский. Очерки Нарымского края, с. 9.

⁸⁵ ГАНО, ф. 92, оп. 1, д. 213, лл. 83—84; ТФ ГАТО, ф. 156, 1815 г., д. 262, лл. 1—36 об.; 1793 г., д. 54, лл. 1—5; Г. Потанин. Полгода в Алтае, с. 112—113.

дательство активно влияло на общественное сознание крестьян — в этом прежде всего объяснение отмеченного сходства. В отношениях супругов у крестьян Западной Сибири и Европейской России⁸⁶ обнаруживается сравнительно мало различий. На рассматриваемой территории, однако, положение женщины оказывалось более самостоятельным, менее зависимым от «хозяина». Нередко ей принадлежало фактическое главенство в семье. Основные причины этого — ведущая роль женщины в крестьянском хозяйстве, наличие у нее имущественных прав.

Местная община, заботившаяся о нормализации крестьянского семейного быта, нередко поддерживала женщину в ее стремлении обеспечить независимое положение в семье, при невозможности уладить внутрисемейный конфликт относительно легко шла на фактическое расторжение брака.

Вместе с тем нельзя идеализировать отношения мужа и жены в сибирской крестьянской семье. Супружеские конфликты иногда, как отмечалось, получали трагическую развязку: убийство, самоубийство, жестокие истязания более слабых. Но это не было нормой. И причиной таких трагедий являлась не «грубость нравов» у крестьян, а тяжелые условия их жизни в феодальном обществе.

⁸⁶ О Европейской России см.: С. В. Пахман. Указ. раб., с. 85—119. Укажем также новейшее очень интересное и глубокое исследование: В. А. Александров. Сельская община в России (XVII — начало XIX в.). М., 1976, с. 294—313. В последней работе речь идет только о крепостных крестьянах, семейный быт которых имел, конечно, свою специфику.

М.-Р. А. Ибрагимов

К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА

(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVI — НАЧАЛО XX в.)

Вопрос о формировании русского населения Дагестана¹ — один из важнейших в истории русско-дагестанских отношений и этнической истории Дагестана.

Политические и экономические взаимоотношения русских и народов Дагестана нашли отражение в ряде работ дореволюционных авторов². Большое внимание им уделяют и советские исследователи³. Вместе с тем вопросы формирования русского населения: время и характер возникновения первых русских поселений, этапы и география расселения русских в границах современного Дагестана⁴, процессы их оседания в местных населенных пунктах и др. — изучены пока слабо. Данная статья не претендует на полное освещение всех этих вопросов. Наша задача — выявить лишь узловые моменты в истории формирования русского населения Дагестана.

¹ Необходимо оговорить, что в дореволюционных источниках в число русских обычно включены украинцы и белорусы. По данным Первой Всеобщей переписи населения России 1897 г., в составе «русских» Дагестанской области помимо собственно русских (81,7%) было 18,1% украинцев и 0,2% белорусов («Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Дагестанская область», вып. 62. М., 1905, с. 76). Данные Всесоюзной переписи населения 1926 г. свидетельствуют о постепенном уменьшении доли украинцев и белорусов среди «русских»: собственно русские составляли уже 95,8%, украинцы — 4,0 и белорусы — 0,2% («Всесоюзная перепись населения 1926 г.», т. V. «Крымская АССР, Северокавказский край, Дагестанская АССР». М., 1928, с. 324). Поэтому без большой погрешности данные о всех трех восточнославянских народах можно отнести к русским.

² С. Броневский. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, ч. I—II. М., 1823; П. Г. Бутков. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год, ч. I—III. СПб., 1869; С. А. Белокуров. Сношения России с Кавказом. М., 1889; М. Тебеньков. Древнейшие сношения Руси с прикаспийскими странами и поэма «Искандер-Наме» Низами как источник для характеристики этих сношений. Тифлис, 1896, и др.

³ И. Р. Нахунов. Экономические последствия присоединения Дагестана к России (дооктябрьский период). Махачкала, 1956; Р. М. Магомедов. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII — начале XIX в. Махачкала, 1957; Н. А. Смирнов. Политика России на Кавказе в XVI—XIX вв. М., 1958; А. В. Фадеев. Россия и Кавказ первой трети XIX в. М., 1960; Х.-М. О. Хашаев. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961; Е. Н. Кудрява. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией (вторая половина XVI — 30-е годы XVII века). М., 1963; А. С. Гаджиев. Роль русского народа в исторических судьбах народов Дагестана. Махачкала, 1964; В. Г. Гаджиев. Роль России в истории Дагестана. М., 1965; «История Дагестана», т. I, М., 1967; т. II, М., 1968; Р. Киласов. Русско-дагестанские экономические отношения последней четверти XVII — первой половины XVIII в. (по материалам Астраханской таможни). Автореф. канд. дис. М., 1971.

⁴ Следует иметь в виду, что границы Дагестана неоднократно менялись. В дооктябрьский период, о котором идет речь, территория Дагестана состояла из девяти округов Дагестанской и двух округов Терской областей. Местность севернее р. Сулак вошла в Дагестан позднее: нынешние Васаюртовский, Хасавюртовский, Новолакский и Казбековские районы — в 1920 г., Нотайский, Тарумовский и Кизлярский — в 1922 г. Мы рассматриваем формирование русского населения в современных границах Дагестана.

Географическое положение Дагестана на великих торговых путях Передней Азии и Европы способствовало зарождению и развитию торгово-экономических и политических связей между народами Дагестана и русским народом. Истоки этих связей, как справедливо отмечают некоторые исследователи, восходят ко времени образования Древнерусского государства⁵.

Первыми русскими, посетившими Дагестан, видимо, еще в VII—VIII вв., были торговые люди, вывозившие на рынки Кавказа и Ближнего Востока меха, кожи, янтарь, воск, лен, полотно и другие товары⁶. В IX—XII вв., судя по сведениям арабских и грузинских письменных источников, торговые связи между русскими княжествами и Кавказом усиливаются. Большую известность приобретают приморские города Дербент⁷ и Семендер⁸, на рынках которых продавалось немало русских товаров. В этот период в торговлю с Русью были вовлечены жители не только равнинного Дагестана, но и предгорных районов, что подтверждается сообщениями средневековых арабских авторов (Аль-Истахрий, Ибн-Хаукаль и др.)⁹.

В XIII—XIV вв. в результате серьезных осложнений, вызванных монголо-татарским нашествием, торговые связи Дагестана и России, видимо, были ослаблены.

Со второй половины XVI в., с образованием Русского централизованного государства, особенно после присоединения к нему Казанского и Астраханского ханств (1552 и 1556 гг.) начинается новый этап русско-дагестанских отношений. Присоединение Астрахани, как известно, обеспечило выход Московского государства к Каспийскому морю и открыло тем самым большие возможности для торговли с Востоком. «Вовлечение русского купечества в восточную торговлю, — пишет Р. Г. Маршавев, — диктовало необходимость установления дружеских экономических и политических взаимоотношений с Дагестаном и обеспечения безопасности проезжающих по этой территории купцов и дипломатических агентов. Установление политических и экономических отношений с Дагестаном отвечало также интересам обороны южных границ России»¹⁰. Дагестанские владельцы, в свою очередь заинтересованные в поддержке России, стали обращаться в Москву с предложениями о мире и торговле, а также с просьбами о помощи и покровительстве¹¹.

Первое исторически известное русское поселение на территории нынешнего Дагестана относится ко второй половине XVI в. Его появление было вызвано как военно-политическими (создание опорного пункта, крепости для обороны южных границ России), так и экономическими причинами (вовлечение русского купечества в восточную торговлю). Это была крепость Терки¹² (или Терский город), построенная в 1588—

⁵ Х.-М. О. Хашаев. Указ. раб., с. 26; В. Г. Гаджиев. Указ. раб., с. 45.

⁶ М. Тебеньков. Указ. раб., с. 12.

⁷ См., напр. Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовский. Золотая Орда и ее падение. М.—Л., 1950, с. 27.

⁸ Местоположение Семендера до сих пор точно не установлено; о точках зрения по этому вопросу см.: В. Г. Котович. Археологические данные к вопросу о местонахождении Семендера. — «Древности Дагестана. Памяти Е. И. Крупнова». Махачкала, 1974, с. 232—255; Г. С. Федоров. К вопросу о местонахождении столицы Хазарского каганата — г. Семендера. — «Вопросы истории Дагестана (досоветский период)» (далее — ВИД), вып. II, Махачкала, 1975, с. 301—309.

⁹ Подробнее о торговых отношениях см.: С. Ш. Гаджиева. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М., 1961, с. 27; В. Г. Гаджиев. Указ. раб., с. 50 сл.

¹⁰ «Русско-дагестанские отношения XVII — первой четверти XVIII в. Документы и материалы». Махачкала, 1958, с. 7.

¹¹ С. А. Белокуров. Указ. раб., с. LII—LIII; Е. Н. Кушева. Указ. раб., с. 230.

¹² Название Терки носила и первая русская крепость на Северном Кавказе, которая была построена в 1567 г. по просьбе кабардинского князя Темрюка у впадения р. Сунжи в Терек. Эта крепость просуществовала недолго: в 1571 г. по требованиям турецкого султана и крымского хана ее ликвидировали, а гарнизон перевели в Астрахань; в 1578 г.

1589 гг. в устье р. Терек, на одном из ее притоков — Тюменке¹³. Однако это, конечно, не исключает возможности поселения здесь русских еще до возведения Терков¹⁴.

Терский город, возникший как крепость, очень скоро после своего основания стал, как пишет Е. Н. Кушева, «крупным местным торговым пунктом со смешанным этнически населением»¹⁵. В XVII в. он уже известен как один из важнейших пунктов транзитной торговли Русского государства не только с народами Дагестана¹⁶, но и со странами Передней Азии и Востока. Через Терки проходили многочисленные караваны, дипломатические миссии, путешественники; некоторые из них оставили его описание.

Первое относительно подробное описание Терского города содержится в записках купца Федота Котова, посетившего его в 1623 г. «А на Терки,— писал он,— город деревянной, не велик, толко хорош. А стоит над рекою над Тюменкою, на ниском месте. А храмы, и ряды, и дворы в городе (т. е. в крепости,— М.-Р. И.); а за городом монастырь один, а против города за рекою слободы великие — Черкасая слобода, да Окоцкая, да новокрещенных черкас слобода... А город Терек стоит от моря верст с пять... А около города Терка садов много, и в садах всяких овощей много. А против Терка остров Чечень стоит в мори, ходу до него парусом полдни и тот остров велик и рыбы много. И на том острове терские люди и тарковские кумычаны и горские черкасы ловят рыбу»¹⁷.

Не меньший интерес представляет описание Терского города, оставленное Адамом Олеарием, который побывал в нем спустя 13 лет после Федота Котова. Олеарий приводит интересные, отсутствующие у других авторов подробности (такие, как размеры крепости, ее вооруженность, численность населения и др.): «Он есть последний город,— писал А. Олеарий,— находящийся в этой стране под властью московского царя; в длину простирается он на 2000 и в ширину на 800 футов¹⁸, окружен деревянными стенами и башнями и снабжен множеством больших и малых пушек. На площади, перед воеводским двором между другими длинными пушками, мы видели и две половинные картауны (крепостные пушки). В настоящее время великий князь поручил инженеру Корнелию Клаузену, ездившему с нами в Персию в качестве корабельщика, укрепить город Терки насыпными валами и башнями по телерешенному способу. Постоянной охраны в нем 2000 человек, состоящих под наблюдением и управлением воеводы и полковника; так, в городе три приказа или канцелярии, и к каждому приказу приставлено по 500 стрельцов; да князь Мусал в своем придворном штате имеет 500 человек, которые в случае надобности должны присоединиться к прочим

по новым настоячивым просьбам кабардинских князей крепость Терки на Сунже была восстановлена на старом месте, а затем снова по настоянию турецкого султана и крымского хана снесена («Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв. Документы и материалы», т. I. М., 1957, с. 13, 15—20, 27—29, 34, 46—48).

¹³ С. А. Белокурова. Указ. раб., с. 46, 49.

¹⁴ В исторической литературе продолжительное время господствовало мнение о том, что одним из первых русских поселений в устье Терека был так называемый Трехстенный городок, построенный в 1519 г. волжскими казаками совместно с кабардинцами и кумыками (И. Попко. Терские казаки со стародавних времен. СПб., 1880, с. VIII). Однако Е. И. Крупнов, обследовавший в 1930 г. городище Трехстенного городка, обнаружил здесь остатки крупного крепостного сооружения XVI—XVII вв., а не казачьего поселения («Сов. этнография», 1935, № 2, с. 124—133). Д. Васильев считает, что это остатки Терского города, возникшего в 1588—1589 гг.; см. Д. Васильев. Загадка старого Кизляра (Кизляр до 1735 г.). — ВИА, вып. I. Махачкала, 1974, с. 38—39 (примеч. 13). В самом деле, многое из того, что известно о Трехстенном городке и Терском городе, совпадает.

¹⁵ Е. Н. Кушева. Русско-дагестанские отношения в XVI—XVII вв. — «Материалы научной сессии по истории Дагестана». Махачкала, 1954, с. 9.

¹⁶ Р. К. Киласов. Указ. раб., с. 35—36.

¹⁷ «Хождение купца Федота Котова в Персию». М., 1958, с. 33, 34.

¹⁸ 1 английский фут = 30,479 см.

стрельцам и действовать с ними заодно. Эти черкаские татары живут по сей стороне речки Тюменки, в отдельном городе»¹⁹.

Таким образом, Терки — позднесредневековый город, состоящий из двух частей — собственно города (точнее, крепости) и пригорода (слобод). Собственно город общей площадью около 2 га²⁰ — это сильно укрепленная, преимущественно деревянная крепость, оснащенная мощной артиллерией; внутри крепости располагались воеводский двор, караван-сарай, торговые ряды, жилые постройки. Население крепости было русским: кроме постоянного гарнизона (около 1 тыс. чел.), 500 стрельцов-годовальщиков и других служилых людей здесь проживало значительное число беглых русских крестьян и торговых людей²¹.

Вскоре после основания крепости под ее стены начало стекаться местное население, бежавшее от феодальных притеснений, междоусобных распри и по иным причинам. Кабардинцы, ингуши, кумыки, ногайцы и другие народы Северного Кавказа и Дагестана положили начало Черкасской, Окоцкой, Новокрещенной и Татарской слободам. Так образовалась вторая часть Терского города — пригород.

Ряд документов первой половины XVII—XVIII в. содержит сведения о населении слобод Терского города. Так, «Роспись населения Терской слободы, составленная терским сыном боярским П. Лукиным и подьячим Ф. Белковым по распоряжению Терского воеводы»²², в которой подробно описываются дворы (хозяйства) Черкасской и Окоцкой слобод, позволяет сделать вывод о неоднородности этнического состава населения Терского города. Это подтверждают и данные «Росписи служилым людям по области Казанского дворца» 1637 г., где приведена численность мужского населения Терского города: русских служилых людей — 1512 чел.; в нерусских слободах города черкас (кабардинцев), окончан (вайнахов), татар и новокрещен (среди них и выходцы из Дагестана) — 1030 чел.²³. Следует отметить, что именно разноязычное население Терского города было посредником в торговле России с народами Северного Кавказа, Дагестана и Закавказья.

По свидетельствам современников, Терский город неоднократно перестраивали и даже переносили с одного места на другое. Так Ян Стрейс, посетивший город в 1670 г., пишет, что Терки «трижды увеличивали и расширяли»²⁴. В первых двух случаях перестройка была вызвана необходимостью укрепления города, в третьем — стихийным бедствием: в 1668 г. во время очень сильного шторма город был затоплен и разрушен, его пришлось перенести несколько выше по течению р. Терека²⁵. В 1707 г. Терский город опять был перенесен на новое место²⁶.

Необходимо отметить, что во второй половине XVI в. вместе с городской Терского города на Тереке появляются и поселения русских казаков. Они располагались, видимо, неподалеку от крепости по протокам Терского устья. Так, в одном из документов начала XVII в. ска-

¹⁹ «Подробное описание путешествия голштинского посольства в Москву и Персию в 1633, 1636 и 1639 гг., составленное секретарем посольства Адамом Олеарием, перевел с немец. Павел Барсов». М., 1870, с. 480.

²⁰ Размеры Терского города (610×280 м), вычисленные нами по данным А. Олеария, совпадают с размерами Трехстенного городка, выявленными Е. И. Крупновым (600—680×280 м) (Е. И. Крупнов. Указ. раб., с. 125, рис. 1).

²¹ Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв., т. I, с. 82, 167, 168; С. А. Белокурова. Указ. раб., с. 548.

²² «Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв.», т. I, с. 138—141, 192—197, 253.

²³ «Известия о-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те», т. XXVIII, вып. 4—5. Казань, 1912, с. 459.

²⁴ Я. Я. Стрейс. Три путешествия. М., 1935, с. 213.

²⁵ «Кабардино-русские отношения в XVI—XVII вв.», т. I, с. 328, 421 (примеч. 383).

²⁶ П. Г. Бутков. Указ. раб., ч. III, с. 5.

зано: «А по Терке реке и по иным речкам живут вольные многие казаки»²⁷.

В конце XVI — начале XVII в. Россия предприняла несколько военных походов в Северный Дагестан. Эти походы были направлены против шамхала Тарковского (крупного феодального владетеля в Дагестане), который, будучи заинтересован в ослаблении Ирана и России, всячески препятствовал русско-иранскому сближению, а также связям России с Кахетинским царством²⁸. Во время этих походов на территории Дагестана в 90-х годах XVI в. были заложены Койсинский острог на Сулаке, крепости в Бойнаке и на Тузлуке²⁹, началось строительство крепости в ауле Тарки. Однако в 1605 г. русские отступили из Тарков с большими потерями, сняли гарнизоны из других крепостей и снова оказались за Тереком³⁰.

Во второй половине и особенно в конце XVII в. в связи с расколом в православной церкви на Тереке стали появляться русские казаки, бежавшие от религиозных преследований. Кабардинский князь Мисост объявил казаков-раскольников своими гостями, но шамхал Тарковский переманил их к себе, выделив им «выгодный для мореходства и крепкий для обороны приморский уголок между Сулаком и его рукавом Аграханью»³¹. Число раскольников, бежавших из внутренних губерний России на Кавказ³², все увеличивалось.

Новый этап проникновения русских на территорию Дагестана связан с Петром I. Во время Персидского похода Петра I (1722 г.) русскими войсками в Дагестане был заложен ряд опорных пунктов и укреплений, расположенных вдоль морского побережья. Так, в июле 1722 г. на Аграханском полуострове был построен Аграханский ретраншемент, примерно через месяц на р. Орта-Бугаме — Бойнакский ретраншемент; в это же время закладывается укрепление на р. Рубасе³³. Осенью 1722 г. начинается строительство крепости Святого Креста, «что при Сулаке», продолжавшееся в течение двух лет³⁴. Крепость находилась на развилке р. Сулака и ее рукава Аграхани примерно в 20 верстах от устья (немного ниже нынешнего сел. Казикюрт).

В сентябре 1724 г. был издан указ о переводе гарнизона и жителей Терского города в крепость Святого Креста³⁵. В крепость прибыли 500 конных и 500 пеших казаков, которые поставили свои городки на р. Аграхани. Несколько позже здесь и на р. Сулак от крепости до моря была поселена 1 тыс. семей донских казаков³⁶. Вскоре под стены новой русской крепости начали стекаться жители не только Дагестана (кумыки, ногайцы, аварцы и др.), но и других районов Северо-Восточного Кавказа. Все они впоследствии образовали Татарскую слободу; в общем ситуация напоминала историю крепости Терки.

²⁷ С. А. Белокурова. Указ. раб., с. 546.

²⁸ А. П. Новосельцев. Русско-иранские политические отношения во второй половине XVI в. — «Международные связи России до XVII в.», М., 1961, с. 456—457.

²⁹ Местоположение последней не установлено; см. «Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв.», т. I, с. 68—71, 402 (примеч. 154).

³⁰ С. А. Белокурова. Указ. раб., с. 514.

³¹ И. Попко. Указ. раб., с. 514.

³² Они бежали сначала из России, а оттуда на Куму, Терек, Сулак (см. Е. Максимов. Терское казачье войско. Историко-статистический очерк. — «Терский сборник», вып. I, Владикавказ, 1890, с. 13).

³³ П. Г. Бутков. Указ. раб., т. III, с. 13—15.

³⁴ Там же, с. 15—16; «Русско-дагестанские отношения XVII — первой четверти XVIII вв. Документы и материалы», с. 275.

³⁵ К началу XVIII в. Терский город утратил свое бывшее значение и пришел в упадок, а в октябре 1724 г. эта крепость перестала существовать (П. Г. Бутков. Указ. раб., ч. III, с. 25—26).

³⁶ Полный текст указа сената о поселении донских казаков на землях, расположенных по реке Сулак, см. в сб. «Русско-дагестанские отношения XVII — первой четверти XVIII в. Документы и материалы», с. 280.

Пока сооружалась капитальная крепость Святого Креста, в апреле 1723 г. из-за угрозы нападения со стороны Турции в приморской части г. Дербента была построена земляная крепость, а в самом городе устроен гарнизон; сюда же из крепости Терки присланы «20 пушек с принадлежащею к ним амуницею и несколько двухпудовых чугунных мортир»³⁷.

В первой четверти XVIII в. в Дагестане кроме терских семейных казаков, живших в низовьях Терека, Аграхани и Сулака, имелись части регулярного русского войска. Так, в Аграханском ретраншементе располагался один батальон, в крепости Святого Креста и вокруг — батальон и семь драгунских полков, в г. Дербенте — гарнизон из двух пехотных полков³⁸. Кроме того, небольшие гарнизоны находились в Тарках, Бойнаке, на Рубасе и других укреплениях.

Однако по условиям Рештского (1732 г.) и Гянджинского (1735 г.) договоров русские войска и казаки-поселенцы вынуждены были оставить все укрепления и крепости, расположенные южнее р. Терека. К 1735 г. было завершено строительство крепости Кизляр (из укрепления, сооруженного в 1730 г.), куда и были переведены русские гарнизоны из крепости Святого Креста и других укреплений³⁹. В Кизляре жили преимущественно выходцы из Армении, Грузии, Ирана, но с переводом сюда гарнизона Святого Креста и терских казаков большую часть населения составили русские. Кизляр как населенный пункт рос довольно быстро, так что к концу XVIII в. в нем уже насчитывалось 5,5 тыс. жителей⁴⁰, а в 1840-х годах число их возросло до 12 тыс., причем около половины из них были русские⁴¹.

Во второй половине XVIII в., продолжая политику укрепления своих позиций на Северном Кавказе, царская Россия приступает к строительству новых крепостей и усилению уже существующих казачьих городков. Однако это не коснулось Дагестана.

Огромную роль в развитии русско-дагестанских отношений сыграло присоединение Дагестана к России, юридически оформленное Гюлистанским мирным договором 1813 г. Оно имело важное значение для народов Дагестана: оградило Дагестан от нашествий иноземцев, способствовало приобщению горцев к экономике и культуре русского народа. Однако присоединение к России означало и усиление колониального режима, выразившееся, в частности, в строительстве укреплений и опорных пунктов вблизи главных аулов Дагестана и размещении в них русских войск. Так, в первой четверти XIX в. возводятся крепости Внезапная (близ аула Эндирей), Бурная (над аулом Тарки) и др.⁴².

В начале 1830-х годов под флагом мюридизма возникло антиколониальное освободительное движение горцев Дагестана и Чечни, длившееся почти 30 лет. Социальная обстановка и успехи главы движения Шамиля, которому удалось создать сравнительно крупное военно-теократическое государство — имамат, способствовали тому, что на сторону горцев стали переходить русские солдаты и офицеры. Бегство части русских солдат особенно усилилось в 30—40-е годы XIX в. Этому благоприятствовало покровительственное отношение Шамиля к пленным и перешедшим на его сторону русским солдатам. «В продолжение полувековой войны, которую мы ведем на Кавказе,— писал главнокомандующий русскими войсками генерал Барятинский,— постепенно скопилось в горах... довольно большое число пленных и беглых нижних чи-

³⁷ П. Г. Бутков. Указ. раб., ч. III, с. 18, 20.

³⁸ Там же, с. 32.

³⁹ Там же, с. 53, 54, 56.

⁴⁰ Там же, с. 312.

⁴¹ «Кавказский календарь на 1848 г.». Тифлис, 1847, с. 63—67.

⁴² В. А. Потто. Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях, т. II. СПб., 1885, с. 326; «Кавказский календарь на 1846 г.». Тифлис, 1845, с. 70—71.

нов, которые, оставаясь между горцами долгое время, освоились с их образом жизни и нравами, а некоторые женились, прижили семейства и даже обратились к мусульманству, хотя большею частью только по наружности, а не по чувству религиозного убеждения»⁴³.

Установить точную цифру русских солдат, перешедших на сторону Шамиля, не представляется возможным. Известно, что в войсках Шамиля было несколько отрядов, составленных из пленных и беглых русских солдат, и, кроме того, много специалистов, которые чинили оружие, отливали пушки, изготовляли порох и т. д. Русские, попав в иноэтническую среду, в значительной степени заимствовали особенности быта, а иногда и язык одного из народов Дагестана (чаще кумыкский).

С середины 40-х годов XIX в. царизм приступает к планомерной борьбе с Шамилем, и в связи с этим закладываются в стратегически наиболее важных пунктах укрепления и крепости. Так, в 1840-х годах только на р. Сулак было возведено несколько укреплений: Евгеньевское, Чирьюрт, Казийурт и др.⁴⁴ В то же время были построены укрепления Воздвиженское, Хаджалмахи, Петровское (ныне г. Махачкала), а также крепости близ крупных аулов Казикумух, Чирах, Курах, Ахты и др.⁴⁵

На месте некоторых укреплений вырастали русские поселения. «Первые русские неказачьи поселения — писал Е. Вейденбаум, — возникли в виде слобод при укреплениях на линии и состояли из отставных солдат, торговцев, ремесленников, чернорабочих и т. п. люда»⁴⁶. Причем эти слободы вырастали как бы «сами собой вследствие необходимости...»⁴⁷. Процесс оседания русских солдат при укреплениях нашел отражение и в художественной литературе первой половины XIX в. Персонаж одной из повестей писателя-декабриста А. А. Бестужева-Марлинского, полковник Верховский, служивший в Дербентском гарнизоне, сетует на то, что ему «поручены постройки новых казарм и поселение женатых рот»⁴⁸. Русские слободы образовались в Ишкартах, Дешлагаре, Чирьюрте. Строительство обычно начиналось с казарм, лазарета и других необходимых для военного городка сооружений. Вскоре появлялись первые жилые постройки семейных солдат, а через два-три года — церковь, базар и новые дома переселенцев.

Некоторые поселения и крепости, созданные русскими в Дагестане, «в силу ряда экономических и политических причин развились до уровня городов»⁴⁹. Характерна в этом отношении история г. Темир-Хан-Шуры (ныне г. Буйнакс). В 1832 г. при кумыкском ауле Темир-Хан-Шура, занимавшем выгодное географическое положение, началось строительство укрепления⁵⁰. Через два года в связи с реформой в Кавказской армии в это укрепление был прислан полк нового типа (более крупный по численности — свыше 6 тыс. чел.). Укрепление оказалось слишком тесным, и кавказское командование выселив всех жителей аула Темир-Хан-Шура в соседнее селение Халим-бек-аул, учредило в укреплении штаб-квартиру полка — «нечто вроде основания для солдат полусоседского быта...»⁵¹. Здесь, как и в других пунктах, было решено «поселить

⁴³ Цит. по: В. Г. Гаджиев. Указ. раб., с. 244.

⁴⁴ «Кавказский календарь на 1846 г.» с. 71; «Кавказский календарь на 1847 г.» Тифлис, 1846, с. 139; «Кавказский календарь на 1848 г.», с. 51.

⁴⁵ «Кавказский календарь на 1858 г.» Тифлис, 1857, с. 116, 124. Большинство военных укреплений и крепостей при крупных горных аулах Дагестана после Октябрьской революции было ликвидировано.

⁴⁶ Е. Вейденбаум. Путеводитель по Кавказу. Тифлис, 1888, с. 154.

⁴⁷ А. Д. Берже. Выселение горцев с Кавказа. — «Русская старина», т. 33, вып. 2, 1882, с. 339.

⁴⁸ А. А. Бестужев-Марлинский. Амалат-бек и Мулла-Нур. Махачкала, 1968, с. 57.

⁴⁹ С. Ш. Гаджиева. Указ. раб., с. 195.

⁵⁰ Впоследствии это укрепление господствовало над всем Северным Дагестаном и служило очень удобной базой для военных действий в горах.

⁵¹ Е. Козубский. История города Темир-Хан-Шура. — «Дагестанский сборник», вып. II. Темир-Хан-Шура, 1904, с. 140, 142.

полки на постоянных местах... и при них образовать роты женатых солдат, которые вели бы... полковое хозяйство», а на случай войны «защищали бы их, как родной дом с родной семьей»⁵². После прибытия в Темир-Хан-Шуру «значительного числа семейных солдат и стечения людей торгового сословия»⁵³ поселение заметно выросло. Сюда также «стали прибывать торговцы, особенно армянские, сперва кизлярские, потом тифлиссские»⁵⁴.

Со временем в Темир-Хан-Шуре поселились кумыки, аварцы, лакцы и другие народы Дагестана. Через 10 лет после основания укрепления здесь было уже около 1 тыс. чел. гражданского населения⁵⁵. Ко времени переименования укрепления Темир-Хан-Шура в город в 1866 г. в нем было 5594 жителя, в их числе около 3516 русских (63%); помимо русских, здесь жили большие группы персов (432 чел.), евреев (406 чел.), армян (353 чел.), поляков (362 чел.), грузин (194 чел.) и др. Народы Дагестана составляли всего 2,3% (128 чел.)⁵⁶.

Для Дагестана, как и для Кавказа в целом, характерно постепенное преобразование опорных пунктов и крепостей в поселения. Подобно Темир-Хан-Шуре росли, например, русские поселения в Кизляре и Порт-Петровске. Это было началом военной колонизации предгорного Дагестана.

Следует отметить, что военная колонизация на Северном Кавказе осуществлялась прежде всего путем переселения на «осваиваемые» территории казачьих станиц⁵⁷, а в Дагестане она, как мы уже видели, выражалась в строительстве укреплений и возникновении при них солдатских слобод. Русские солдаты на Кавказе, в частности в Дагестане, имели право возить с собой семьи, селиться в укреплениях и обзаводиться хозяйством. Благодаря этому русские солдаты и офицеры надолго оседали на местах своей службы, а затем, выйдя в отставку, оставались там жить постоянно. Так, «из лиц преимущественно отставных офицеров и главным образом нижних чинов», а также «пришлой массы военнослужащих и гражданских чиновников»⁵⁸ формировалось русское население Дагестана. В конце XIX — начале XX в. русские, как указывалось в отчетах губернатора Дагестанской области, «составляли население городов, штаб-квартир, слобод и укреплений области»⁵⁹. Русские вместе с горскими евреями, армянами и персами были тем ядром, вокруг которого формировалось население городов Дагестанской области. Иными словами, города в дореволюционном Дагестане вырастали как иноэтнические вкрапления на территории расселения дагестанских народов.

Наряду с военной колонизацией существенную роль в расселении русских в Дагестане играло переселенческое движение населения из внутренних губерний России на Кавказ, особенно усилившееся на рубеже XIX—XX вв. В начале 1860-х годов миграция русского населения была связана с отменой крепостного права и развитием капиталистических элементов в сельском хозяйстве. Благоприятные условия для оседания русских на территории Дагестана создало принятое в 1863 г. постановление царского правительства, гласившее: «1) Предоставить наместнику Кавказскому... право раздачи частным лицам участков сво-

⁵² Е. Козубский. Указ. раб., с. 142.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же, с. 147.

⁵⁶ «Сборник статистических сведений о Кавказе», т. I, отд. 2. Тифлис, 1869, с. 73—74.

⁵⁷ См. Г. Кокиев. Военно-колонизаторская политика царизма на Кавказе. — «Революция и горы», 1929, № 4, с. 33.

⁵⁸ «Обзор Дагестанской области за 1899 г.». Темир-Хан-Шура, 1900 (далее — «Обзор за... год»), с. 37; см. также «Кавказ», 1868, № 9.

⁵⁹ «Обзор за 1895 г.». Темир-Хан-Шура, 1896, с. 3; «Обзор за 1903 г.». Темир-Хан-Шура, 1904, с. 5.

бодных казенных земель в Терской и Дагестанской областях.. 2) Дозволить русским офицерам и лицам гражданского ведомства приобретать в собственность земли от туземцев означенных областей. 3) В штаб-квартирах войск Терской и Дагестанской областей (которые в будущем сохранят значение населенных пунктов, независимо от военных обстоятельств) отделять некоторое пространство земли для продажи в частные руки, не стесняя однако построек военных и принадлежащих чинам войск»⁶⁰. Несмотря на все это, в 1860-х годах число переселенцев было незначительным. Только в конце 1880-х годов в Терской и Дагестанской областях стали регулярно появляться русские и отчасти украинские крестьяне-переселенцы из внутренних, в основном южных, губерний: Киевской, Полтавской, Черниговской, Курской, Харьковской, Екатеринославской, Херсонской, Воронежской и др.⁶¹ Районами оседания их была преимущественно северная часть современной территории Дагестана: Кизлярский и Хасавюртовский округа Терской области и Темир-Хан-Шуринский округ Дагестанской области. Обычно крестьяне селились на окраинах русских слобод при укреплениях и штаб-квартирах, как, например, в Хасавюрте (Терская область), в Чирюрте и Ишкартах (Дагестанская область), или образовывали самостоятельные небольшие хутора, как Чапчак, Темиргой, Нечаева, Шушанова и др. (Дагестанская область).

Голод в России в 1891—1892 гг. вызвал новый поток русских и украинских переселенцев. Переселение безземельных и малоземельных крестьян носило стихийный характер. В 1896 г. царское правительство в целях планирования усилившегося переселенческого движения создало специальное Переселенческое управление.

Царские власти поощряли переселение русских на Кавказ, оказывая всяческую помощь переселенцам. Предусматривалось, например, «непосредственное содействие укреплению и хозяйственному развитию возникающих поселений путем правильной организации ссудной и агрономической помощи, церковно-школьного строительства и санитарных мероприятий»⁶². 15 апреля 1899 г. был издан новый закон, согласно которому разрешалось селиться на казенных землях всего Кавказа, в том числе и в областях, находящихся в «военно-народном управлении»⁶³, т. е. и в Дагестане. Вскоре в Дагестанской и Терской областях начались работы по организации переселенческих участков. Так, в 1903—1904 гг. в Темир-Хан-Шуринском округе на землях, принадлежащих казне, было образовано четыре участка: Ишкартинский, Темиргоевский и два в нижнем течении р. Шура-Озень⁶⁴. «К концу 1903 г., — как сказано в отчете губернатора Дагестанской области, — число русских переселенцев-арендаторов на казенных и частных землях в Темир-Хан-Шуринском округе простиралось до 400 семейств (до 3000 душ об. п.)»⁶⁵. Еще больше русских было на Кумыкской равнине, где они не только основали новые селения, такие, как Романовка, Владимировка, Татьянаовка, но и подселились в старые кумыкские аулы: Аксай, Эндирей, Хасанай, Туршунай и др.

В конце XIX — начале XX в. в Дагестане можно выделить три крупных района расселения русских: 1) в Кизлярском округе Терской области (г. Кизляр, поселения Таловка, Раздолье, Тарумовка, Александровская, Большая и Малая Арешевка, Серебряковка, Новосеребряковка, Александрийская и др.); 2) в Хасавюртовском округе Терской области (поселения Романовка, Новогеоргиевское, Еленовка,

⁶⁰ «Материалы для истории управления Дагестанской областью». — «Дагестанский сборник», вып. 1, отд. II, Темир-Хан-Шура, 1902, с. 281.

⁶¹ «Обзор за 1901 г.», Темир-Хан-Шура, 1902, с. 38.

⁶² «Кавказский календарь на 1916 г.», Тифлис, 1915, с. 100.

⁶³ «Обзор за 1903 г.», с. 19; «Кавказский календарь на 1913 г.», Тифлис, 1912, с. 326.

⁶⁴ «Обзор за 1904 г.», Темир-Хан-Шура, 1905, с. 7—9.

⁶⁵ «Обзор за 1903 г.», с. 18.

Николаева, Татьяновка, Евгеньевка, Владимировка и др.; 3) в Темир-Хан-Шуринском округе Дагестанской области (поселения Новоалександровка, Новопокровка, Царедаровка, Преображенка, Нечаева, Еремеевка, Шушанова и др.)⁶⁶. Помимо более или менее массового поселения русских в указанных районах, отдельные семьи осели в других местах Дагестана. Так, в 1902 г. в ауле Молла-Халил (Кюринский округ Дагестанской области) поселились четыре крестьянские семьи из Екатеринодарской, Харьковской и Полтавской губерний⁶⁷.

«Количество и состав населения, — как отмечал губернатор Дагестанской области, — в переселенческих поселениях весьма часто меняются. Большинство русских крестьян, прожив в слободе Чир-Юрт и на хуторах вблизи него, ходатайствуют о разрешении переселиться в пределы Закавказского края. Многие из них получили разрешение и переселились на переселенческие участки, образованные в Шушинском уезде Елисаветпольской губернии, но на места их являются новые пришельцы из внутренних губерний империи, а также из Кубанской области»⁶⁸.

Притоку русских переселенцев в Дагестан и через Дагестан в Закавказье способствовало строительство в начале XX в. оросительного канала в Муганской степи в Азербайджане, которое «открыло путь к образованию сплошных русских поселений в степных пространствах восточного Закавказья»⁶⁹.

Дальнейшее усиление переселенческого движения из русских и украинских губерний России на территорию Дагестана было связано с проведением столыпинской аграрной реформы в 1900-х годах. Реформа, как известно, разрешила крестьянам выходить из общин на «хутора» и закреплять наделы в личную собственность с правом продажи ее, а это увеличивало возможности переселения на новые земли в поисках выхода из тяжелого экономического положения. Крестьянам-переселенцам в Дагестане выделялись в основном безводные, заболоченные и нездоровые участки земли; многие из них, встретившись с трудностями, возвращались обратно, но на место уехавших непрерывно прибывали новые группы русских крестьян, и число переселенцев в конце первого и начале второго десятилетия XX в. постоянно росло.

Переселенческая политика царизма, направленная на ослабление классовых противоречий среди крестьян центральных губерний, ухудшала земельное положение крестьян Дагестана, но вместе с тем по своим социально-экономическим последствиям объективно имела прогрессивное значение: в экономику Дагестана стали проникать элементы капиталистических отношений, которые способствовали ускорению процессов разложения феодального способа производства⁷⁰. Русские переселенцы принесли не только новые для Дагестана виды земледельческих культур (такие, как картофель, помидоры, капуста, свекла и т. п.), но и свою сельскохозяйственную технику — плуги, сеялки, жатки, сенокосилки, молотилки, а позже и тракторы⁷¹. И наконец, в результате крестьянской колонизации стали возможными распахка целинных земель Северного Дагестана и их хозяйственное освоение.

Существенную роль в расселении русских в Дагестане играло также и промышленное заселение края. Строительство железнодорожной линии Ростов — Владикавказ в 1875 г. и особенно так называемой Петровской ветви — от Владикавказа до Порт-Петровска, затем далее че-

⁶⁶ «Обзор за 1904 г.», с. 9—10; «Обзор за 1906 г.». Темир-Хан-Шура, 1907, с. 4; «Кавказский календарь на 1913 г.», с. 336.

⁶⁷ «Обзор за 1902 г.». Темир-Хан-Шура, 1903, с. 4.

⁶⁸ Там же, с. 5.

⁶⁹ «Кавказский календарь на 1916 г.», с. 99.

⁷⁰ И. Р. Нахичунов. Указ. раб., с. 70.

⁷¹ Подробнее о русских крестьянах-переселенцах как проводниках более высокой земледельческой культуры см. А. С. Гаджиев. Указ. раб., с. 31, сл.

рез всю территорию Дагестана до Баку — в 1890-е годы сыграло большую роль в развитии экономических связей промышленного центра России с Северным Кавказом и Дагестаном. В Дагестан хлынула новая волна переселенцев из внутренних губерний России. Они оседали на многочисленных железнодорожных станциях и разъездах. Так, на возникших в 1890-х годах станциях Чирчюрт, Темиргой, Шамхал, Манас, Каякент, Мамедкала и др. основным населением были русские.

Новые промышленные предприятия (бумагопрядильные и ткацкие фабрики, рыбоконсервные, винокуренные, маслобойные и другие заводы в Порт-Петровске, Темир-Хан-Шуре и Дербенте) также требовали квалифицированных рабочих. Они тоже вербовались во внутренних губерниях: текстильщики в подмосковном фабричном районе и Иваново-Вознесенске, бондари в Рязани и Астрахани и т. д.⁷²

Значительное число русских прибывало на сезонную работу на рыбные промыслы, расположенные вдоль всего морского побережья Дагестана. В начале XX в. только на рыбных промыслах Дагестанской области работало примерно 10 тыс. чел. (около половины из них — русские)⁷³.

Следует сказать и о вынужденном поселении русских в Дагестане: политической ссылке. В Дагестан под надзор полиции с конца XIX в. из Петербурга, Москвы, Иваново-Вознесенска и других городов высылались русские революционеры. Поселение их здесь существенно не повлияло на численность русского населения, но имело большое политическое значение: способствовало формированию революционного мировоззрения населения области.

В результате военной колонизации и особенно крестьянского и промышленного заселения доля русских в равнинных районах Дагестана оказалась значительной. По данным Первой Всеобщей переписи населения России 1897 г.⁷⁴, в пределах современного Дагестана насчитывалось 44,6 тыс. русских, что составляло 6,3% всего населения (710,5 тыс. чел.), в том числе в Дагестанской области — более 16 тыс. чел. (2,8%), в Хасавюртовском округе Терской области — 4,5 тыс. чел. (6,4%) и в восточной части Кизлярского округа той же области — 24,1 тыс. чел. (35,1%)⁷⁵. Доля крестьян и военных в составе русского населения Дагестанской и Терской областей была неодинаковой. Так, в Дагестанской области крестьяне составляли около 48%, а военные — 8,1% всех русских, а в Хасавюртовском округе — соответственно 66,2 и 2,5% и в Кизлярском округе — 26,2 и 65,8%⁷⁶.

К 1913 г. этнический состав Дагестана заметно изменился. Так, в Дагестанской области русских насчитывалось уже 41,7 тыс. чел. (около 6% населения), причем более 33 тыс. их проживало в городах, т. е. русские составляли почти половину (42,5%) городского населения области. В Хасавюртовском округе численность русских возросла в 3 раза — до 15,1 тыс. чел. (18,5%), а в восточной части Кизлярского округа — до 42,2 тыс. чел. (56%). Всего же в границах нынешнего Дагестана к концу 1913 г. проживало до 99 тыс. русских, 11,4% населения (864,9 тыс. чел.)⁷⁷.

Таким образом, численность русских росла быстрее, чем численность всего населения Дагестана. Так, за период с 1897 по 1913 гг. она увеличилась в 2,2 раза, а всего населения — лишь в 1,2 раза.

⁷² «История Дагестана», т. II, с. 210.

⁷³ «Обзор за 1904 г.», с. 32—33; «Обзор за 1906 г.», с. 22.

⁷⁴ Перепись 1897 г. учитывала сведения о родном языке, что позволяет (с определенной долей приближенности) судить о национальном составе населения.

⁷⁵ Вычислено по данным «Первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г.», вып. 62. М., 1905, с. 2—3; вып. 68. М., 1905, с. 2—3. Нами учтена численность населения Хасавюртовского и восточной части Кизлярского округов, поскольку ныне они входят в состав Дагестанской АССР.

⁷⁶ Там же, вып. 62, с. 190; вып. 68, с. 216—219, 226—227.

⁷⁷ Вычислено по следующим источникам: «Ведомость о распределении населения Дагестанской области по вероисповеданиям в 1913 г.» — «Обзор за 1913 г.», Темир-Хан-Шура, 1915; «Терский календарь на 1914 г.», ч. II. Владикавказ, 1913, с. 3, 13.

Более подробными сведениями мы располагаем по Дагестанской области, где численность русских за период с 1867 по 1913 гг. увеличилась более чем в 10 раз, тогда как все население области возросло в

**Рост численности русского населения Дагестанской области
(1867—1913 гг.)**

Год	Численность, тыс. чел.		% русских ко всему населе- нию
	всего населения	в том числе русских	
1867	449,5	3,8	0,8
1874	481,6	4,2	1,0
1886	588,7	5,4	0,9
1897	571,2	16,0	2,8
1904	656,9	30,1	4,6
1913	708,0	41,7	5,9

* Данные за 1867 г. см.: А. В. Комаров. Народонаселение Дагестанской области. — «Записки Кавказского отдела Русского географического общества», кн. VIII. Тифлис, 1873, с. 32—45; за 1874 г. — Н. К. Зейдлиц. Пространство, население и населенность Кавказского края (по официальным сведениям 1873—1876 гг.) — «Сборник сведений о Кавказе», т. IV. Тифлис, 1878; за 1886 г. — «Дагестанская область. Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г.». Тифлис, 1893, IX—X; за 1897 г. — «Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Дагестанская область», вып. 62. М., 1905, с. 4—5; за 1904 г. — «Ведомость о распределении населения Дагестанской области по вероисповеданиям в 1904 г.». — «Обзор за 1904 г.»; за 1913 г. — «Ведомость о распределении населения Дагестанской области по вероисповеданиям в 1913 г.». — «Обзор за 1913 г.».

1,6 раза (см. таблицу). Особенно интенсивный прирост русских как видно из таблицы, происходил на рубеже XIX—XX вв.

* * *

Таким образом, появление русских поселений на территории Дагестана было вызвано как военно-политическими (создание опорных пунктов, крепостей для обороны южных границ России), так и экономическими причинами (вовлечение русского купечества в восточную торговлю, хозяйственное освоение новых земель).

Первоначальные поселения русских в Дагестане можно подразделить на два вида: военные и гражданские. Среди военных поселений необходимо выделить небольшие военные укрепления, впоследствии ликвидированные, и военные укрепления, которые в силу историко-экономических условий оказались жизнеспособными и переросли не только в селения (как Дешлагар, Ишкарты и др.), но даже в города (Кизляр, Темир-Хан-Шура, Порт-Петровск). К гражданским поселениям русских относятся крестьянские хутора, выросшие в дальнейшем в селения (Покровское, Нечаева и др.).

В формировании русского населения Дагестана в дореволюционный период прослеживаются по крайней мере три пласта, которые соответствуют трем формам заселения: 1. Со второй половины XVI в. имела место военная колонизация — переселение групп служилого населения в укрепления, крепости, штаб-квартиры и т. п. для охраны завоеванной области и управления ею; вокруг этих укреплений вырастали полувоенные и гражданские поселения русских отставных солдат, осевших на местах службы, а также крестьян, бежавших от крепостного гнета или религиозных преследований. 2. В конце XIX — начале XX в. начинается переселение крестьян из центральных губерний России — вначале стихийное, затем планомерное — на специально отведенные для этого переселенческие участки. 3. В этот же период происходит и промышленное заселение — привлечение русских рабочих на промышленные предприятия Дагестана. Все это привело к тому, что накануне первой мировой войны в Дагестане было 99 тыс. русских, т. е. сформировалось довольно значительное по численности русское население.

Е. И. Кычанов

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ОБ ЭТНОГЕНЕЗЕ ДУНГАН

Дунгане сформировались на основе одной из групп хуэй. «В эпоху Юань,— пишут А. М. Решетов и Н. Н. Чебоксаров,— сложилась своеобразная группа хуэй как ответвление китайского этноса, принявшая мусульманство»¹. Консолидирующая роль ислама в формировании этой группы населения Китая и его влияние на отчуждение современных китайцев-мусульман от всех прочих китайцев были настолько велики, что название религии, звучащее по-китайски как «хуэйцзяо», стало названием этнорелигиозных групп, исповадовавших ее, как китайских, так и некитайских по этнической принадлежности. До 1949 г. хуэй называли нередко всех мусульман Китая — китайцев, уйгуров, казахов и др. После образования Китайской Народной Республики под хуэй стали понимать только мусульман, говорящих на китайском языке². Суть споров об этногенезе хуэй в следующем: были это китайцы, принявшие ислам (вариант — «местные китайцы, смешавшиеся с мусульманами») ³, или, наоборот, — некитайские этнические группы, исповадовавшие ислам и принявшие китайский язык.

Справедливость мнения о «правомерности выделения (добавим, нынешних.— Е. К.) хуэй в народность»⁴ оправдана. Однако происхождение каждой из групп хуэй: ганьсу-шэньсийской (северо-западной), фуцзяньской и юньнаньской — следует рассматривать отдельно.

Обратимся теперь к истории формирования тех китайцев-мусульман, которые проживают ныне в Нинся-хуэйском автономном районе КНР. Именно их часть попала в Восточный Туркестан, переименованный цинскими властями в 80-х годах XIX в. в Синьцзян, а затем в пределы современной Советской Средней Азии. Само слово «дунган» (дун-гань) скорее всего лишь обозначает по-китайски, что эти люди суть выходцы из восточных (дун) районов провинции Ганьсу (гань), т. е. как раз тех мест, которые входят в территорию Нинся-хуэйского автономного района⁵.

С точки зрения научного подхода к проблемам этногенеза не существует народов, в формировании которых не участвовали бы различные этнические компоненты. Этот подход нередко противоречит обыденному сознанию, которое отстаивает исконность, «чистоту» происхождения своего народа, отсутствие в нем иноплеменных примесей. Незнание этнической истории своего народа может стать источником националистических, шовинистических и расистских взглядов. Это замечание не относится прямо к этногенезу дунган, но оно связано с дилеммой: являются ли хуэй китайцами, принявшими мусульманство, или же это мусульмане, усвоившие китайскую культуру и язык. Такая формули-

¹ А. М. Решетов, Н. Н. Чебоксаров. Антропология и этнография о происхождении китайцев.— «Расы и народы», вып. 3, М., 1973, с. 105.

² А. М. Решетов. Об этнической своеобразии хуэй и уровне их этнической консолидации.— «Этническая история народов Азии», М., 1972, с. 139.

³ Там же, с. 141.

⁴ Там же, с. 144.

⁵ М. Сушанло. Дунгане. Фрунзе, 1971, с. 50.

ровка, отражающая крайние позиции в изучении прошлого дунган, и ныне нередко присутствует при решении этой проблемы, хотя и в завуалированной форме. Есть несколько точек зрения, каждая из которых близка к одной из этих крайних позиций. Возьмем для примера последние работы советских исследователей. В 1972 г. А. М. Решетов писал: «Каким бы ни был субстрат северных хуэй, их формирование шло на основе китайского языка и культуры при сильном влиянии мусульманской религии»⁶. В целом постановка вопроса, как нам представляется, правильная, хотя автор неоправданно считает, что процесс этот протекал примерно в VII—XIII вв. Ни о какой сколько-нибудь заметной роли ислама в том регионе, где сложилась будущая этнорелигиозная группа хуэй, до второй половины XIII в. не приходится и говорить. Это был мир буддизма махаяны, принимавшего повсюду специфическую национальную окраску: китайскую, тибетскую, тангутскую, уйгурскую и т. д. Ислам и христианство исповедовали на этой территории небольшие общины выходцев с Запада, бывших по своему социальному положению преимущественно купцами.

Хуэй не просто «ответвление китайского этноса», и в их формировании участвовали не только китайцы.

Китайские авторы, особенно из числа мусульман, считают, что хуэй — это китаизированные некитайцы-мусульмане — персы, арабы и т. п.⁷ Надо сказать, что эта точка зрения импонирует и импонирует части мусульманской элиты хуэй, ибо тем самым хуэй, и дунгане в том числе, оказывались потомками арабов, того народа, который выдвинул из своей среды самого Мухаммеда. Никто не оспаривает фактов оседания согдийцев, выходцев из Персии и из арабской среды, в западных районах танского Китая, но столь же очевидно, что из-за своей малочисленности эти группы выходцев с Ближнего Востока не могли стать основным ядром нынешних хуэй. Историк и этнограф М. Сушанло пишет: «Советские дунгановеды единодушно считают, что субстратом в формировании дунганской народности были местные народы»⁸. Автору этой статьи как историку, имеющему дело с регионом формирования хуэй, такая постановка вопроса кажется наиболее верной с учетом того факта, что в число «местных народов» входили и китайцы. Время сложения этнорелигиозной группы хуэй и этнические компоненты, вошедшие в ее состав, — вот что было и должно быть впрямь объектом пристального внимания и исследования в тех случаях, когда ставится вопрос об этногенезе хуэй и дунган. Настоящее сообщение привлекает новые материалы, не использовавшиеся ранее при рассмотрении этногенеза дунган, и на их основе поднимает два вопроса: 1) возможно ли было участие тангутов государства Си Ся (982—1227 гг.) в этногенезе дунган и какова была его роль, 2) когда началась активная исламизация региона?

Мы уже упоминали о том, что до XIII в. нет никаких сколько-нибудь исторически достоверных данных о существовании в нынешнем Северо-Западном Китае достаточно многочисленных групп мусульман, говоривших на китайском языке. Район будущей провинции Ганьсу фактически и при Тан (VI—X вв.) не был подолгу частью китайского государства, и проживало здесь смешанное население: китайцы (Дуньхуан, Линчжоу — современный Линьчжоу — и ряд других местностей), с IX в. уйгуры, которые до 1036 г. правили всей западной частью Ганьсу (Ганьчжоуское, Сучжоуское и Шачжоуское ханства), тибетцы (район г. Лянчжоу и южнее), тангуты (центральные округа Ордоса и восточные склоны гор Хэланьшань).

⁶ А. М. Решетов. Указ. раб., с. 140.

⁷ Там же.

⁸ М. Сушанло. Указ. раб., с. 53 сл.

⁹ Там же, с. 51.

Как показывают данные китайской статистики тех лет, даже в годы, когда эти области входили в состав Китайского государства, например в X в., китайцы в них были в меньшинстве. Так, в округе Сячжоу проживало 19 290 семей тангутов и 2096 семей китайцев¹⁰. Примерно такое же соотношение китайского и тангутского населения было и в других округах. После 1036 г. тангуты овладели всей территорией будущей провинции Ганьсу. Тангутское государство было в современном понимании многонациональным, в нем проживали тангуты, китайцы, тибетцы, уйгуры. Ни о каком формировании хуэй в период существования тангутского государства источники говорить не позволяют. Значит, хуэй как народность могли сложиться только после гибели тангутского государства Си Ся (после 1227 г.).

Бывшее население Си Ся было ассимилировано в том гигантском ассимиляционном реакторе, которым всегда был Китай для соседних малых народов, даже независимо от воли правящих династий. Восемьсот с лишним миллионов нынешних китайцев — это плоды не только естественного роста китайского населения, но и гигантской ассимиляционной работы китайского этноса и его культуры, исключительно стойких и активных в этом отношении. Мы уже писали о том, что после разгрома Си Ся войсками Чингисхана часть тангутов Си Ся оказалась среди восточнотибетских племен, часть была ассимилирована монголами, а большая часть — китаизирована¹¹. Китаизация происходила в двух регионах: в собственно Китае, куда была переселена часть тангутов (таких было меньшинство), и на месте, на бывшей территории Си Ся, как раз там, где сформировалась этнорелигиозная группа хуэй. Состав населения на территории будущей китайской провинции Ганьсу во второй половине XIII в. был чрезвычайно пестрым: здесь жили тангуты Си Ся, китайцы, тибетцы, уйгуры — бывшие жители государства Си Ся, монголы-завоеватели, выходцы из районов Средней Азии, заброшенные сюда войной¹². Таким образом, если мы стоим на тех позициях, что хуэй северо-запада Китая сформировались в Восточном Ганьсу (современный Нинся-хуэйский автономный район), а других данных у науки нет, то вывод, уже сделанный М. Сушанло о том, что «языком этнического формирования дунганской народности в районах северо-запада Китая стал китайский язык, носителями которого в этих местах были тангуты, главным образом городские и оседлые части остатков тангутского населения Си Ся»¹³, и, добавим, местные китайцы, — логичен и правилен. Он не противоречит сделанному нами ранее выводу о том, что те тангуты, которые остались на территории своего бывшего государства Си Ся (Западное Ся), ставшей областью Нинся (Покоренное Ся), были китаизированы. Во второй половине XIII — начале XIV в. местное население будущей Восточной Ганьсу — тангуты Си Ся, китайцы, проживавшие и ранее в Си Ся, уйгуры, тибетцы, монголы, народности, пришедшие с монголами, — все, для кого в государстве Юань китайский язык стал единственным и естественным языком общения, слились постепенно в единый этнос — не чисто китайский, а смешанный по происхождению, который и стал основой нынешних хуэй-дунган. Китайцы были лишь одной из его частей. Вот почему вывод о том, что хуэй — это просто китайцы-мусульмане, если речь идет об этногенезе хуэй, неточен.

Очень существенным является вопрос, как это произошло. Когда и почему ислам стал господствующей религией в этом регионе? Короче,

¹⁰ Е. И. Кычанов. Очерк истории тангутского государства. М., 1968, с. 16.

¹¹ Е. И. Кычанов. Некоторые суждения об исторических судьбах тангутов после нашествия Чингисхана. — «Краткие сообщения Ин-та народов Азии», вып. 75. М., 1965, с. 154—165.

¹² Е. И. Кычанов. Очерк истории тангутского государства, с. 315—330.

¹³ М. Сушанло. Указ. раб., с. 71.

нужны факты, которые подтверждали бы процесс исламизации местного населения. Старое объяснение о пришельцах из Средней Азии, с Ближнего Востока, из стран исповедания ислама, малоубедительно. Сколько бы таких пришельцев ни было, их всегда было значительно меньше местного населения, буддийского по вероисповеданию, будь то тангуты, китайцы или уйгуры.

Нужна была сила, заставившая местное население обратиться к исламу, политическая сила, власть, насаждавшая ислам. И такая сила, оказывается, была. Этой силой, которая произвела исламизацию области Тангут (так в конце XIII в. монголы именовали бывшую территорию Си Ся) и превратила разноплеменное население Тангута в мусульман (хуэй), говорящих по-китайски, так ни странно, были сами монголы, а среди них хан Ананда, внук знаменитого Хубилай-хана, правитель области Тангут. Отец Ананды (китайская транскрипция — Ананьда) Мангала (кит. — Мангэла) был третьим сыном Хубилая¹⁴. Оба они, Мангала и Ананда, отец и сын, имели титулы Аньси ванов (князей Умиротворителей Запада). Мангала получил этот титул в 1271 г. Ананда, который наследовал его в 1279 г.¹⁵, был ярким приверженцем ислама.

У Мангала часто умирали дети, и воспитывать Ананду поручили одному туркестанскому мусульманину по имени Мехтар Хасан Ахтачи. «Жена этого человека, по имени Зулейха, выкормила его грудью, поэтому мусульманская вера укрепилась в его сердце и была непоколебима, он учил Коран и очень хорошо пишет по-тазикски»¹⁶.

Придя в 1279 г. к власти, Ананда прежде всего «большую часть стапятидесятитысячного войска монголов, которые от него зависят... обратил в мусульманство»¹⁷. Так как Ананда «сделал обрезание большинству монгольских мальчиков и обратил в ислам большую часть войска»¹⁸, последовал донос Хубилаю и арест Ананды. На первый раз Ананду спасло лишь то, что его войска были нужны Хубилаю в борьбе за сохранение престола. И Хубилай по совету жены своей Кокчин-хатун освободил Ананду, решив не обращать внимания на то, что «все те войска и население области Тангут — мусульмане и упорствуют в этом», предоставив ему «самому разбираться в своей вере»¹⁹. Преемник Хубилая хан Тимур вообще благосклонно относился к исламу и при нем Ананда «много радел о мусульманстве»²⁰. Если при воцарении Тимура (Чэн-цзуна) в 1295 г., по предположению Рашид-ад-дина, Ананде было около 30 лет, значит, он родился около 1265 г. Биографии Ананды в «Юань-ши» (хроника династии Юань) нет. По описанию того же Рашид-ад-дина, Ананда был «смуглый, с черной бородой, высокого роста и полнотелый»²¹. Ставка Ананды была у оз. Чаган-Нора²². Ананда активно насаждал ислам в Тангуте в течение всего царствования Тимура. Со смертью Тимура, после воцарения У-цзуна, Ананда был втянут в борьбу монгольских принцев и, по данным «Юань-ши», в 1307 г. «пожалован смертью»²³. Именно поэтому мы не находим его биографии в истории династии Юань.

¹⁴ *Юань ши*, цз. 107, изд. «Сы бу бэйяо», с. 840; *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей, т. II. М.—Л., 1960, с. 154.

¹⁵ *Юань ши*, цз. 108, с. 843.

¹⁶ *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей, т. II, с. 208.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же, с. 209.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же, с. 185.

²³ Там же, с. 194; *Юань ши*, цз. 22, с. 173; цз. 108, с. 843.

Деятельность Ананды по насаждению ислама не пропала даром. Не случайно современник его Рашид-ад-дин отметил в своем труде, что «из положения Ананды и его войска можно сделать вывод, что в ближайшее время дело ислама в тех областях достигнет совершенства и, по изречению Корана, они войдут толпами в веру Аллаха... они войдут толпами и станут правоверными и единобожниками-мусульманами... и их дети, и внуки»²⁴. Рашид-ад-дин не ошибся. Шли они толпами или нет, но их дети и внуки, внуки тех, кто населял область Тангут — тангутов, китайцев, уйгуров, монголов, тибетцев и других племен и народов, государственным языком которых в период Юань был китайский, где-то в XIV в. постепенно слились в единую группу мусульман, жителей империи Юань, говоривших по-китайски либо оставшихся еще двуязычными. С приходом к власти китайской династии Мин она была полностью китаизирована и образовала ту группу китайцев-мусульман северо-запада, на основе которой сложились и современные дунгане. По происхождению — это смесь ряда этносов, в которой, как было показано выше, весомой была и тангутская струя. Те антропологические признаки, которые отличают хуэй от китайцев — слабо выраженный эпикантус, высокое переносье, более сильный рост бороды, были характерны как для тангутов Ся, так и для северо-восточных тибетцев²⁵. Однако каких-либо следов тангутской культуры в культуре хуэй и дунган пока не выявлено.

²⁴ *Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. II, с. 209.*

²⁵ *Е. И. Кычанов. Очерк истории тангутского государства, с. 65—66.*

Е. А. Шервуд

**ОТРАЖЕНИЕ В ТЕРМИНОЛОГИИ
АНГЛО-САКСОНСКОГО ЯЗЫКА
РАЗВИТИЯ ЭТНОСОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ (VI—VIII вв.)**

Раскрытие реального значения сложной структуры и внутреннего механизма действия этнического самосознания¹, как и четкая фиксация состава населения, выражающего его, возможны лишь с учетом конкретно-исторических рамок. В каждую крупную эпоху в истории человечества этническое самосознание связывалось с осознанием принадлежности людей к определенным группам того или иного общества. «В результате такого взаимодействия соответствующие взгляды и стоящие за ними групповые интересы оказывают значительное, нередко определяющее влияние на этническое самосознание и этнические чувства»².

Особенно интересно эта связь проявляется в период разложения у европейских народов первобытнообщинных отношений и перехода к раннеклассовому обществу, поскольку именно в этот период закладывался фундамент самосознания, присущего народности, и именно с этого периода ведут свое начало нынешние европейские нации и национальные государства³.

В статье предпринята попытка анализа специальной терминологии, которая отражала в самосознании германских племен, переселившихся на территорию Британии в V—VII вв. и известных в научной литературе под названием «англо-саксы», развитие их этносоциальной структуры в эпоху возникновения у них раннеклассового общества. В этносоциальной структуре данного общества VI—VIII вв. тесно переплетались черты старого родоплеменного и нового возникающего феодального строя. Исследование терминологии англо-саксонского (древнеанглийского) языка интересно не только потому, что она отражала данные процессы, но и потому, что в языке пестрого по своему этническому составу общества англо-саксов на нее накладывался и специфический этнический оттенок. При этом необходимо учитывать, что терминология изменялась медленнее, чем сама этносоциальная структура общества; нередко старые, уже изжитые наименования переносили на новые, вновь возникающие группы и явления раннеклассового общества.

Поясним данное положение на примере древней английской поэмы «Беовульф» (VIII в.), созданной на основе народных преданий англо-саксонских племен, героических песен и саг скандинавского происхож-

¹ Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 98—113.

² Ю. В. Бромлей. К вопросу об объективных основаниях этнического самосознания. — Всесоюзная научная сессия, посвященная итогам полевых — археологических и этнографических исследований в 1970 г. Тезисы докладов сессионных и пленарных заседаний», Тбилиси, 1971, с. 14—15.

³ Е. А. Шервуд. Некоторые особенности этнических процессов у германских племен в период разложения первобытнообщинных отношений (к становлению этнического самосознания англо-саксов VI—IX вв.). — «Проблемы романизации, этногенеза и городского устройства (от античности к средневековью)», М., 1977, с. 137—142.

дения, уходящих корнями еще в эпоху пребывания данных германских племен на континенте (IV—V вв.)⁴. Три слова в поэме — *lēod*, *rēod* и *folc* — каждое по-своему отражает развитие этносоциальных представлений, присущих обществу англо-саксов в VII—VIII вв.

Возьмем термин *lēod*. В изданиях поэмы на современных западноевропейских языках этот термин переводится словом «люди». Но, как показывает более пристальное его рассмотрение, оно в различных строфах поэмы имеет далеко не одинаковое значение. В самом начале поэмы строфы 260—261

«We synt gumcynnes Geata lēode
ond Hygelaces heor — geneates»,

трактуются во многих изданиях поэмы⁵ как

«Мы люди⁶ из (страны) гаутов
и товарищи по очагу (короля) Хигелака».

С этим переводом можно было бы согласиться, если бы фраза звучала несколько иначе: «We synt Geata lēode». В приведенном нами переводе совершенно игнорируется слово *gumcynnes*. Но если учесть это слово, то фраза прозвучит иначе: «Мы из родов гаутов, собранных воедино, люди». Таким образом, в действительности, *lēod* — это представители отдельных гаутских родов, составившие в определенное время отдельную группу; не одна какая-то ячейка или группа ячеек народа гаутов, но конгломерат представителей разных таких ячеек. Это заключение подтверждается и употреблением в поэме термина «суп» — корня от слова *gumcynnes*.

Термин «суп» используется как в широком⁷, так и в более узком смысле. В более узком он может совпадать с понятием рода⁸ и еще уже — с тем, что обычно в науке зовется «большой семьей»⁹; он тесно связан также с понятиями «происхождение»¹⁰, «первородство»¹¹ и с выражением «родная земля»¹². Лишь при употреблении его в мифологическом значении термин «суп» приобретает широкий смысл. В этом столь редком для него значении данный термин можно было бы переводить как «племя»¹³. Таким образом, и в последнем случае нельзя было переводить строфы поэмы 260—261 так, как это делали в упомянутых изданиях. К этому остается добавить, что строфа 261 непосред-

⁴ Поэма описывает события, протекающие в южноскандинавском племени гаутов. О причинах отсутствия упоминаний в поэме событий, происходящих у самих англо-саксонских племен, см. Е. А. Шервуд. Указ. раб., с. 127—132.

⁵ См., например: «Beovulf. Mit ausführlichem Glossar». Paderborn, 1863; «Beovulf. Das älteste deutsche Heldengedicht». Leipzig, 1872; «Beowulf and the fight at Finnsburg». London, 1922; «Beowulf». New York — London, 1923; «Beowulf». London, 1925; «Beowulf. With the Finnsburg fragment». Cambridge, 1933; «Beowulf». Manchester, 1935; «Beowulf». London, 1967.

⁶ См., например: «Wir sind Leute vom Lande der Gauten und Herdgenossen des Hygileich» (Leipzig, 1872, S. 18); «We are men of the Geatish nation and Hygelac's hearth-companions» (London, 1967, p. 31; ср. также London, 1922, p. 341); «people» (Cambridge, 1933, p. 217; Manchester, 1935, p. 202). В некоторых изданиях перевод данного слова вообще опущен. См., например: «of Geatish kin are we and Hygelac's hearth-fellows» (New York — London, 1923, p. 147); «By race we be come of Hygelac's hearth» (London, 1925, p. 8) и др.

⁷ Beov., 97—98, 110, 164, 196, 401, 734—735, 810, 914, 944, 1058, 1276, 1958, 2181, 2214, 2766.

⁸ Beov., 104, 107, 421, 883.

⁹ Beov., 2813—2814.

¹⁰ Beov., 250—252, 618.

¹¹ Beov., 251—252 (frum-cyn).

¹² Beov., 2882—2890.

¹³ Beov., 459—462; ср. Beov., 1093.

ственно уточняет характер группы. В нее входили «товарищи по очагу (короля) Хигелака», т. е. его приближенные.

Итак, в поэме термином «lēod» обозначена не просто стихийно образовавшаяся группа из лиц различных родов гаутов, а избранный круг приближенных короля. В этом случае понятие «lēod» переводится как «часть приближенных короля Хигелака». Попросту говоря, это одна из дружин короля Хигелака. И весь текст вышеприведенных строк может быть переведен так:

«Мы представители дружины, выделившие из родов гаутов,
собранных воедино»

И товарищи по очагу Хигелака».

Следовательно, и в других случаях употребления lēod, когда речь идет об отряде героя поэмы Беовульфа¹⁴, мы можем понимать под этим словом его приближенных. Примечательно, что и предводитель отряда обозначается тем же термином. И Беовульф, не являющийся королем, и короли, а также прочие знатные предводители отрядов¹⁵ именуются lēod¹⁶. Характерно, что о короле Хигелаке ни разу не говорится как о lēod, тогда как о Гротгаре, хоть и в редких случаях, идет речь именно как о lēod. Объяснение этому нужно искать в самих событиях, которые разворачиваются в поэме. Автору, очевидно, необходимо было подчеркнуть, что действие происходит в тесно очерченном кругу лиц. Все окружающие короля Гротгара в Геороте носили наименование lēod (нелогично было бы утверждать, что короля мог окружать весь народ гаутов, который находился бы в одном доме)¹⁷. Соответственно и в тех случаях, когда речь идет о lēod прочих лиц¹⁸, а также об их приближенных¹⁹, мы должны понимать под этим словом не весь народ, но отдельных знатных его представителей. Нередко lēod означает и «дружину», т. е. одну из его составных частей:

«чтобы его в более пожилom возрасте сопровождали
послушные спутники, если бы война случилась,
дружина (lēod) (ему) сопутствовала (бы)...»²⁰

О том же свидетельствует непосредственная идентификация lēod с военным отрядом²¹. Стало быть, и в тех случаях, когда речь идет об одном лице, названном данным словом, в нем следует видеть представителя не всего народа, а лишь знати.

Подводя итог сказанному, мы можем констатировать, что во всех случаях понятие lēod у англо-саксов не охватывало весь народ.

Однако наряду с lēod существовало и все, взятое в целом и включавшее в себя lēod, общество англо-саксов, выраженное понятиями «folc» и «rēod». Процесс установления господства lēod развивался путем постепенной и последовательной трансформации обычаев и тради-

¹⁴ Beov., 205, 223—225, 361—362, 443, 2093—2096, 2732—2736.

¹⁵ См., например, о Вульфгаре, представителе дружины вендельнов — Beov., 348; о короле Георогаре, вожде скильдингов — Beov., 2158—2159; о Виглафе, вожде скильфингов — Beov., 2602—2605; о вожде свефов — Beov., 3001.

¹⁶ См. о Беовульфе — Beov., 341, 625, 669, 828, 1492, 1538, 1612, 2551; о Гротгаре — Beov., 267—269, 2129—2130.

¹⁷ Beov., 191—192, 388, 595—601, 617—618, 634, 694—697, 937—938, 1322—1323, 1336—1337, 1345—1347, 2030, 2093—2094, 2124—2126.

¹⁸ Beov., 518—523, 793—794, 905—906; ср. Beov., 910—915, 1207—1214, 2910—2913, 2922—2927, 2988—2990.

¹⁹ Beov., 1422; ср. Beov., 1432—1433.

²⁰ Beov., 22—24.

²¹ Beov., 386—388, 2900—2902, 2942—2945, 2957—2960.

ций данного общества, если можно так выразиться, «изнутри», развитием новых отношений под старой оболочкой, что сопровождалось и соответствующим изменением социально-психологических установок массы англо-саксов и внедрением в них взглядов группы *lēod*. Старое содержание структуры общества постепенно перестраивалось и заменялось новым в соответствии с потребностями *lēod*.

Насыщение старых родовых традиций и обычаев новым содержанием отчетливо прослеживается в поэме «Беовульф». Короли, именуемые часто *lēod* и являющиеся представителями знати, пытаются, однако, идентифицировать себя с народом, стремясь, таким образом, выступать от его имени. Наряду с названием *lēod* встречается, хотя и значительно реже, наименование королей *rēoden*. Так, например, именуют королей Скильда²², Гротгара²³, Жигелака²⁴, а также Беовульфа²⁵.

Термин «*rēoden*» по значению нередко совпадает с наименованием *rēod-cyning*²⁶ или же просто со словом *cyning*²⁷. Но интересно, что в использовании данных терминов при наименовании самого героя поэмы можно заметить некоторые различия. Беовульфа называют *rēoden* и в период до избрания его королем, и когда он стал королем. Термином же «*cyning*» он величается лишь по избрании его королем²⁸. Таким образом, можно сделать вывод, что если термин «*cyning*» имел определенное четко выраженное значение, то термин «*rēoden*» носил еще и какой-то дополнительный оттенок.

Для того чтобы понять характер этого оттенка, необходимо вернуться к основе самого слова *rēod*. Несмотря на кажущуюся многозначность данного слова, определить его значение все же можно. Во-первых, мы знаем, что *rēod* уже не равнозначен *lēod* и первым термином, видимо, обозначалась более широкая масса людей. Термин «*rēod*» также не идентичен слову *суп*, поскольку *суп* являлся лишь одной из ячеек англо-саксонского общества. В отличие от *суп* термин «*rēod*» охватывает всех членов общества (будь то датчане или гауты, или какой-либо другой народ):

«Часто многие могучие садились
для (тайного) совещания...»²⁹

повествует автор поэмы; и далее:

«...они просили словами,
чтобы им духовный убийца помощь оказал
против угроз народу (*rēod*)...»³⁰

Rēod в этом случае обозначает все население всей территории, а не отдельную его группу. И когда один из персонажей, обращаясь к Беовульфу и его товарищам, говорит:

«Не видел я столь много мужественных
мужей из чужого народа (*elpeōdige*)»,³¹

²² Beov., 34—35.

²³ Beov., 129—130, 199—201; 344—345, 350—353, 364—366, 415—417, 1046, 1085, 1103.

²⁴ Beov., 2093—2096.

²⁵ Beov., 797, 1524—1525, 1598, 2572, 2709, 2721, 2869, 2882—2883, 3070, 3079.

²⁶ Ср., например, Beov., 34—35 с Beov., 2.

²⁷ Ср., например, Beov., 34—35 с Beov., 2, 11, 199—201; Beov., 797, 1521—1525 с Beov., 2579, 2963, 3008, 3087.

²⁸ Beov., 797, 1524, 1598, 2563, 2572, 2677, 2709, 2721, 2869, 2882, 2912, 2980, 3036, 3055, 3070.

²⁹ Beov., 171—172.

³⁰ Beov., 176—178.

³¹ Beov., 336—337.

то и в этом случае речь идет не просто о военном отряде, но о представителях чуждого населения. Когда речь идет о достоянии группы лиц, названной *lēod*, под ним следует понимать ценности, принадлежащие только знати. И действительно, в этом случае³² говорится о Геороте (доме-дворце), в котором присутствовал лишь сам король со своими приближенными. В германских обществах, вступивших в период военной демократии, полноправным членом общества могло считаться свободное лицо, являющееся при этом воином, что отражало характер обществ, находившихся на стадии перехода от первобытно-общинного строя к классовому. Именно поэтому, когда автор поэмы подчеркивает военно-направленный характер *lēod*, он идентифицирует его со всем народом:

«...Это был их обычай,
быть всегда готовыми для войны,
или дома, или в поле, в любом случае
и в любое время, чему обязал их Правитель (*dryhtne*),

если война случится. Это был добрый народ (*peod*)!»³³

Под Правителем здесь подразумевается бог, под обычаями — обычаями всего народа, освященные его именем. Поэтому и редкие строфы поэмы, в которых явно подразумевается *lēod*, но употреблен термин «народ» (*rēod*), мы должны принимать как аллитерацию, как усиление действия поэтом³⁴. Напротив, когда речь идет о другом народе, чуждом гаутам, мы должны здесь под термином «*rēod*» понимать именно все население³⁵.

Таким образом, термин «*rēod*» можно переводить не просто словом «король», но «глава всего населения». Данное представление могло возникнуть лишь при наличии общего самосознания если не у всего населения, то хотя бы у части его, уже начинающей оформляться в одно этнополитическое целое.

Однако англо-саксонское общество разграничивалось не только по этносоциальному признаку, т. е. на *lēod* и *rēod*, но и по чисто этническому. В данном случае прежде всего необходимо подчеркнуть, что англо-саксонскому обществу было присуще осознание единства отдельных племен. В древнеанглийском языке сохранился даже термин, выражающий понятие этого единства. Довольно часто в поэме оно представлено термином «*folc*». Этот термин противопоставляется как *lēod*³⁶, так и *rēod*³⁷. Однако если различие между *lēod* и *rēod* сразу же бросается в глаза, то уловить то мимолетное, что отграничивает *folc* от *rēod*, очень трудно. Значение слова «*folc*» внешне выглядит идентичным значению слова *rēod*³⁸. И все же если понятием *rēod* охвачена совокупность всего населения, то термин «*folc*» в некоторых случаях звучит несколько сужено. *Rēod* — это уже абстрактное понятие, не имеющее в англо-саксонском языке множественного числа. *Folc* же выступает в некоторых случаях и во множественном числе как в конкретном, так и в абстрактном значении³⁹. При этом даже подчеркивается, что население включало в себя несколько *folces*⁴⁰. Состав *folc* был также по своему характеру отличен от состава *rēod*:

³² Beov., 937—938.

³³ Beov., 1246—1250.

³⁴ Beov., 642—644, 1017—1019, 1228—1231, 2204.

³⁵ Beov., 898—899, 2922—2927.

³⁶ Beov., 53—55, 518—523, 905; ср. Beov., 910—915, 2732—2736, 2942—2948, 3001.

³⁷ Beov., 642—644, 905, 906; ср. Beov., 910—915.

³⁸ Beov., 12—13; ср. Beov., 2, 14; Beov., 262, 464—468, 641, 691, 1124, 1422, 1460—1463, 1580—1582, 2594—2595, 2608, 2644, 2981.

³⁹ Beov., 71—76, 427—431, 839, 1124, 1460—1463, 2873.

⁴⁰ Beov., 71—73, 839, 2873.

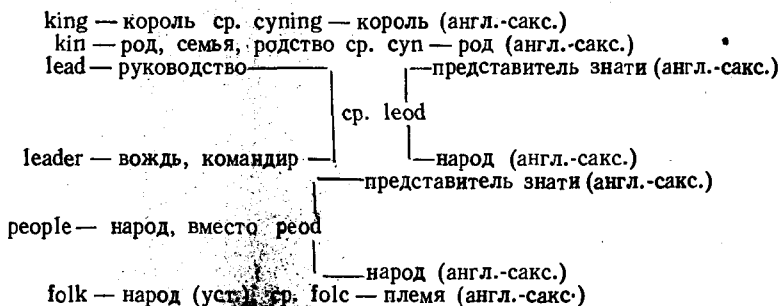
«...Георот очищен,— говорит Беовульф,—
широкий крутлый зал; отныне ты сможешь насладиться
многими наградами и оставить их твоему *родственному мужам*
народу ⁴¹ (folc) и королевству, когда ты должен будешь уйти вперед
ко взгляду Правителя...» ⁴²

Folc представлял собой группу лиц, связанных друг с другом кровными узами. При этом folc — это уже не род, поскольку в него могло входить и несколько родов ⁴³. Скорее им обозначалось одно племя — юты, фризы, саксы или англ. По свидетельству источников, англо-саксонское общество было еще неоднородно в этническом отношении ⁴⁴ и состояло в VI—VIII вв. именно из последних четырех племен ⁴⁵. Таким образом, значение термина «folc» идентично понятию *rēod* лишь при описании одного определенного племени, в других же случаях они резко различаются по своему смыслу.

И термин «*cyning*» носит в отличие от *rēoden* более определенный характер. Именно приняв титул *cyning*, Беовульф становится полноправным главой. В тех же редких случаях, когда Беовульф выступает как *rēoden*, он наряду со Скильдом, Хигелаком и Гротгаром, не будучи еще королем, является лишь представителем, но не главой определенного народа.

Но мало-помалу это представительство уже начинает идентифицироваться с полнотой власти на всей территории. Изредка в поэме можно обнаружить и такой смешанный термин, как «*rēod-cyning*» ⁴⁶. Данное сочетание в отличие от термина «*folc-cyning*» ⁴⁷ так же, как и редко встречающееся словосочетание *leod-cyning* ⁴⁸, отражает изменения, происходившие в сознании членов складывающейся англо-саксонской народности. Впоследствии, когда все англо-саксонские королевства независимо от их этнического состава были объединены и стали складываться в одно этнополитическое целое, развивающееся по пути образования государства и слияния всего населения в одну этническую общность, отпала необходимость акцентировать, что глава государства — представитель народа. В связи с этим исчезает и употребление термина «*rēoden*». С наполнением новым содержанием и расширением значения термина «*cyning*» (от главы племени к главе государства) на него переносится и этнический оттенок, снятый с термина «*rēoden*».

В современном английском языке остались многие из рассмотренных нами терминов, однако их значение изменилось:



⁴¹ Курсив наш. — Е. III.

⁴² Беов., 1176—1180.

⁴³ Беов., 71—76.

⁴⁴ См., например: «*Venerabilis Bedae historia ecclesiastica gentis anglorum*», I, XV, 36. — «*Beda Venerabilis. Opera historica*», v. I, Vaduz, 1964.

⁴⁵ Этнонимы юты и фризы были поглощены этнонимом *англо-саксы*, и лишь о Уайт, да еще залив около Эдинбурга, называемый и поныне Фризским морем, напоминают о племенах ютов и фризов (H. M. Chadwick. *The origin of the English nation*. Cambridge, 1924, p. 51—52).

⁴⁶ Беов., 1—3, 2141—2144, 2579, 2963, 2970, 3008, 3087.

⁴⁷ Беов., 2144, 2733, 2873.

⁴⁸ Беов., 53—54.

Итак, в англо-саксонском языке с изменением общественных отношений происходила явная трансформация терминов «rēod» и «lēod», шедшая в противоположных направлениях. Термин «rēod» постепенно терял значение «представитель знати», термин же «lēod» — значение «народ». Что касается термина «folc», то с разрушением кровнородственных связей и слиянием англов, саксов, фризов и ютов в одно целое он устарел вообще.

Таким образом, система англо-саксонского языка преобразовывалась и развивалась вместе со становлением и развитием социальных отношений и соответственно государственности у англо-саксов. На протяжении длительного промежутка времени, путем постепенной перестройки этнического самосознания, с огромным трудом находились и делались общим достоянием определения новых понятий, касающиеся всеобщего развития и становления раннеклассового общества. В словарном фонде англо-саксонского языка удастся открыть изменения, охватывающие всю общественную жизнь англо-саксов. При этом необходимо подчеркнуть, что основное значение как для общественной перестройки, так и соответственно для выработки нового самосознания имели рост и дифференциация общественных функций. Поэтому и более высокий уровень развития самосознания у англо-саксов нельзя представлять как простое наследие эпохи племенного сознания. Однако в своей основе терминология, соответствующая новой эпохе, восходила ко времени родо-племенного строя. Старая форма наполнялась новым содержанием.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Р. С. Липец

«МЕЧ ИЗ РЕДКОСТНОЙ БРОНЗЫ...»

(ОТГОЛОСКИ ЭПОХИ ОСВОЕНИЯ МЕТАЛЛОВ
В ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОМ ЭПОСЕ)*

«Когда варвар... открыл самородные металлы...; когда он сплавил самородную медь с оловом и создал бронзу; и, наконец, когда еще большим напряжением мысли он изобрел горы и добыл из руды железо,— девять десятых борьбы за цивилизацию было выиграно... Производство железа было величайшим из событий в истории человеческого опыта...»

Л.-Г. Морган

Стоит погрузиться в любой тюркский или монгольский эпос, как нас ослепляет блеск металла, оглушает его звон. Все сверкает и звенит: диковинное оружие из бронзы и стали, раскаляющееся от желания вступить в бой; доспехи, играющие «огнями семидесяти цветов»; искры, сыплющиеся от удара меча по неуязвимому телу героя. Эпос населяют странные существа: светлые воины, носящие имена Бронзовое Зеркало, Боевая Бронза, Железное Острие; мрачные железные чудовища на железных конях; медноликие колдуны. Мчатся табуны диких коней, и в их развевающихся гривах и на ногах — природное оружие: стальные клинки и копыя.

Откуда все это в эпосе? Когда эти образы могли попасть в него? Естественно предположить, что лишь тогда, когда произошло колоссальное историческое открытие — освоение человеком металлов.

Эпический мир фантастичен, но тем не менее в нем ясно проступают черты общественной жизни с уже развитым социальным и имущественным неравенством, начавшимся распадом родовых связей, непрерывными военными столкновениями. Ситуация эта знакома нам. Освоение металлов содействовало ускорению процесса развития общества. Наступила эпоха военной демократии, формирования первых, еще непрочных государственных образований при сохранившихся от родового строя традициях демократизма. Для этой эпохи, по определению Л.-Г. Моргана, выявившего ее место и роль в истории общества, характерно то, что в ней «господствует военный дух»¹. Но этот же дух господствует и в героическом эпосе с его культом силы, прославлением подвигов героя, с кодексом воинской чести, неумолимым и к врагам и к себе.

Содержание и настрой героического эпоса убеждают в том, что он начал слагаться именно в эпоху военной демократии. И это не случай-

* Под эпохой освоения металлов подразумеваются и век бронзы, и век раннего железа; их объединяет в эпосе неумелая применения металла вообще, обусловившая особое отношение к нему у различных этнических общностей древнего мира.

¹ Л.-Г. Морган. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Пер. с англ. под ред. М. О. Косвена. Л., 1934, с. 125.

но. Эпос призван был воспитывать в мужчинах-воинах неустранимость и стойкость, озарять ореолом героизма их жизнь, полную непрерывных походов и тяжких испытаний. Эпос должен был также отвечать специфическим интересам воинской среды, уже становившейся профессиональной. Пристальное внимание поэтому уделено в нем вооружению, тактике боя, преследованию противника, воинским хитростям.

Тюркский и монгольский эпос не выпадают, конечно, из общих закономерностей развития этого жанра, но у отдельных народов огромного кочевого мира эпос складывался не одновременно и во многом различался в зависимости от пройденного ими исторического пути. Однако все создатели эпоса уже давно перешагнули грань доклассового общества. Этому не противоречит то, что ряд сюжетов, мотивов и образов, мифологических представлений, элементов поэтического строя уходят корнями в необозримую глубину времен.

В небольшой статье я не могу ни касаться исторических путей тюрко-монгольских народов, ни давать обзора взглядов исследователей героического эпоса на время его зарождения. Однако надо подчеркнуть, что тенденция привязки истоков героического эпоса к эпохе освоения металлов и развития военной демократии все четче намечается в разных областях исторической науки — фольклористике, этнографии, археологии. Отголоски этой эпохи в эпосе тюркоязычных и монголоязычных народов СССР отмечены рядом исследователей, но большей частью применительно к одному народу. Данная статья представляет собой попытку приурочения к той же эпохе истоков героического эпоса разных тюркоязычных и монголоязычных народов, в прошлом кочевников евразийских степей. При этом я ограничиваю себя рассмотрением только материалов эпоса, непосредственно связанных с металлом (реалии, образы, ситуации). Конечно, это лишь одна сторона проблемы хронологизации эпоса, для решения которой еще более важны отраженные в нем общественные отношения, характерные для данной эпохи.

Нельзя, однако, смешивать проблему зарождения героического эпоса как жанра в целом в эпоху освоения металлов с анализом отдельных эпических произведений. Большинство из них зафиксировано лишь в XIX—XX вв., и они восприняли за свою долгую жизнь наслоения ряда исторических эпох, вплоть до современности. Все эти позднейшие «слои» легко заметить; труднее выделить основное ядро, так как и оно само под воздействием времени претерпевало изменения. В каждом отдельном случае требуется тщательная и даже кропотливая аналитическая работа.

К сожалению, методика комплексного изучения исторической основы эпоса еще недостаточно разработана, и это создает для исследователей большие трудности.

Традиционная материальная и духовная культура (в том числе и эпос) у разных народов, обитавших на просторах степного мира, обладала рядом черт, сходных отчасти типологически, отчасти генетически. И все же невозможно рассматривать как единое целое традиционные культуры, например, тюркоязычных кочевников южнорусских степей и тюркоязычных же народов ряда областей Средней Азии, издавна стоявших на разных этапах перехода к оседлости и испытывавших мощное влияние древней городской цивилизации.

Возвращаясь к характеристике рассматриваемой эпохи, отметим, что переворот в области хозяйства и материальной культуры, вызванный

² А. П. Окладников. История Якутии, т. 1. Якутск, 1949; С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири. М., 1951; Л. В. Гребнев. Тувинский героический эпос. Опыт историко-этнографического анализа. М., 1960; М. П. Грязнов. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири. — «Археологический сборник», 3, Л., 1961; И. В. Пухов. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М., 1962; С. С. Суразаков. Этапы развития алтайского героического эпоса. Автореф. докт. дис. М., 1973; С. И. Вайнштейн. История народного искусства Тувы. М., 1974, и др.

применением металла, который мог добываться далеко не везде, и усилившийся обмен привели к расширению торговли, развитию сухопутных караванных путей, дальних морских и речных плаваний. Следствием этого было общение с отдаленными странами и усвоение элементов их высокоразвитой культуры, а также обогащение культуры этих стран новыми чертами.

Б. А. Рыбаков, обрисовав историческую ситуацию и глубокие движательные пружины общественного развития в эпоху бронзы, указывает, что «познание тайн металла и широкая торговля им, далекие передвижения племен, формирование этнических массивов привели в эпоху бронзового века к известному расширению кругозора, к более широкому взгляду на мир»³. Именно этим раздвинувшимся горизонтам и соответствовал героический эпос с его батырами, проводящими жизнь в разъездах не только по самым отдаленным «алтаям» — землям среднего мира, но и верхнего, небесного, и подземного миров, в воспеиванием великолепных, лишь недавно выведенных пород верховых коней — в эпосе «крылатых», с восторгом перед металлическим оружием. В эпосе отражены также и сложные враждебные или союзнические взаимоотношения кочевников с оседлыми государствами, роскошь городов которых, как и ханских ставок-юрт, позволяла творцам эпоса с вольным гиперболизмом живописать бытовую обстановку. Но в зачинах эпических произведений неизменно описываются также бескрайние степные просторы, в которых тем не менее тесно пестрому скоту «четыре родов», — так его много. Над этими стадами, над юртами — Вечное Синее Небо, на горизонте — священные горы, в степи изобильные «вода и трава». Люди проводят время не только в битвах, но и в пирах, в мужественных утехах. В мирной же эпической концовке все войны остались позади, все враги покорены или отогнаны, боевые кони отпущены в табуны и наслаждаются свежестью воды, сладостью трав, нагуливая тело, заживляя раны после непрерывных жестоких битв, отрашивая шелковистую шерсть, стертую в дальних разъездах. Золотой век кочевников, несбыточная мечта, так нужная людям, истстрадавшим в опустошительных междоусобных войнах! Кто бы в тот или иной момент ни оказался победителем, попеременно страдали обе воюющие стороны.

Героический эпос, если он начал складываться в эпоху освоения металлов, естественно, не мог не отразить восхищения перед захватывающей новизной этого материала. Это вылилось в эпосе в хвалы в первую очередь металлическому оружию, его красоте, блеску и звучанию, его губительным свойствам, в воспеивании надежности доспехов. Ведь, как уже говорилось, бесстрашный герой эпоса — это воин-профессионал, принадлежащий к новой социальной прослойке, выделившейся в период ломки основ родового строя, засилья военных дружин. В эпосе сказалось и сложное отношение его создателей к кузнецам, работающим с металлом, образ которых прочно вошел в эпическую сюжетику. Главный же символ эпохи освоения металлов в эпосе — образ светлого воителя с металлическим, но живым телом. Его антипод — железное чудовище; оно безжалостно и тупо: металл течет в его жилах, а не теплая человеческая кровь.

Преклонение перед оружием привело в тот период к возникновению культа «бога-меча», буквально меча⁴, а в эпосе — антропоморфизиро-

³ Б. А. Рыбаков. Языческое миропонимание. — «Наука и религия», 1975, № 2, с. 59.

⁴ Отражение в эпосе культа «бога-меча», шире — «героя-оружия» впервые выявлено на материале нартовского эпоса. Главное место среди воителей с булатным телом принадлежит Батразу, но теми же свойствами обладают и некоторые другие персонажи, (см.: В. И. Абаев. Нартовский эпос. М., 1945; Т. А. Гуриев. К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса (О монгольских влияниях). Орджоникидзе, 1971; Ж. Дюмезиль. Нартовский эпос и мифология. М., 1977). В. И. Абаев отмечает, что «мотив железного или стального тела встречается в турецком (тюркском. — Р. Л.) и монгольском эпосе» и что «эпитеты темир „железный“, булат „стальной“ обычны для героев» (В. И. Абаев.

ванного оружия в образе неуязвимого героя, выкованного из металла и закаленного в горне. Образ этот запечатлен во многих эпосах, с различными модификациями; иногда представление о выкованном теле батыра сохранилось лишь в форме сравнения.

Култ меча — историческая реальность. С поклонением мечу, его обожествлением был связан известный обряд у скифов. Называя скифского бога войны по греческому образцу Аресом, Геродот рисует неожиданный, вовсе не антропоморфный образ. Этот бог — просто меч, и ему приносят жертвы. В разных местностях на вершине нагроможденных одна на другую куч хвороста «водружен первый железный меч, и он-то служит кумиром Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот. Из каждой сотни плетников обрекают в жертву одного человека... Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч... А внизу у святилища совершается такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые плечи с руками и бросают их в воздух»⁵.

Бронза в эпосе

*«Родитель мой, Хормуста-тэнгри!...
Дай мне ...и великий твой меч, цели-
ком отлитый из бронзы».*

«Гесериада»

Для хронологизации эпоса особое значение имеет упоминание вооружения и конского снаряжения (отчасти и бытовых предметов) из меди и бронзы, т. е. из первых освоенных человеком металлов. Совмещение в одном и том же эпосе бронзы и железа, может быть, относится к «эпохе борьбы бронзы с железом» — важному этапу в формировании ядра эпоса; но если эпос зародился в эпоху бронзы, то представление о железе могло войти в него, конечно, и позднее, подменив собой в ряде случаев бронзу. Эпоха бронзы наступила в отдельных регионах Евразии неодновременно, причем нижний горизонт этой эпохи на рассматриваемой территории несколько повышался с юго-запада на северо-восток. Разрыв между хронологическими уровнями возникновения эпохи бронзы был в пределах ареала очень значительным. И в евразийском эпосе, просуществовавшем не одно тысячелетие, можно легко найти отражение большей или меньшей давности освоения бронзы и даже степени ее забвения предками того или иного народа.

Это сказывается в частоте упоминаний в эпосе бронзы и месте ее в сюжете эпических повествований у народов, обитавших в пределах древних цивилизаций или в отдаленных от них ареалах. Бронза почти забыта в эпосе среднеазиатских народов (узбекском, каракалпакском, киргизском); этому соответствует и весьма «переразвитая» форма эпоса, его олитературенность, значительная отделенность от древней мифологии, рационализм и пр. Чаше встречается бронза в эпосе народов Сибири: алтайцев, тувинцев, якутов, и одновременно в нем наблюдается множество других архаических черт, тесная связь с древней мифологией и культовой практикой. Но присутствует бронза так или иначе в эпосе почти всех тюркоязычных и монголоязычных народов Евразии, и это — существенный аргумент в пользу предлагаемой датировки зарож-

Указ. раб., с. 65). Любопытным аналогом металлического тела воина является имя героя — Каменное тело — в военной эпосе индейцев квакиютлей, не знавших металла (см. Ю. П. Аверкиев, О месте военной демократии в истории индейцев Северной Америки. — «Сов. этнография», 1970, № 5, с. 43).

⁵ Геродот. История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратаковского. Л., 1972, с. 202. В. В. Латышев, анализируя этот текст, справедливо считает скифский обряд поклонением самому мечу и указывает, что оно «отмечается в более позднее время у алан — племени, родственного сарматам, а через них и скифам» (В. В. Латышев. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе, ч. 1 — Греческие писатели. — «Вестник древней истории», 1947, № 2, с. 269). Остается добавить, что речь идет о тех же евразийских степях, где позднее известны тюркоязычные кочевники.

дения героического эпоса. Наиболее же обильно представлены в эпосе железо, булат (сталь), а также поздние виды металлического оружия и бытовых предметов, так как эпос, как уже отмечалось, включал в себя черты материальной культуры последующих эпох.

В кочевнических эпосах упоминаются разные изделия из бронзы, в первую очередь оружие; герои носят имена, содержащие понятие бронзы, в поэтике устойчивы сравнения с бронзой. Самым весомым датирующим признаком возникновения древнейшего ядра эпоса может служить упоминание бронзового вооружения, так как в более поздние исторические эпохи оно было вытеснено железным. Многие же предметы из меди и бронзы — утварь, украшения — прочно удерживались в быту вплоть до недавнего времени и потому лишь с большими оговорками могут использоваться как исторические реалии (в основном при специфической форме их, и особенно в том случае, если они упоминаются в эпосе наряду с воинским вооружением).

Нам известен характер эпоса бронзового века по эллинским эпосам «Илиаде» и «Одиссее» (хотя в них этот период был уже в основном ретроспекцией к моменту письменной их фиксации). Не случайно А. П. Окладников пишет о предках якутов: «Их вооружение ничем не уступало теперь „медноострым“ копьям, бронзовым мечам и кинжалам героев древней Греции, воспетым в „Илиаде“ Гомера»⁶. Он же отмечает, что в «архаическом языке» якутских олонхо сохранен «почти весь набор боевого вооружения бронзовой эпохи, известный по археологическим данным... Таковы бóлот — „бронзовый меч“, „двухлезвийное красномедное больших размеров оружие“... „восьмигранные медные пики“, „медный нож“⁷, стрела с медным наконечником, бронзовая пальма — все, кроме кельта. В алтайском эпосе упоминаются также «медножелезная» или просто медная «колотушка», медный лом⁸.

Бронзово-железное вооружение эпического батыра и снаряжение его верхового боевого коня свидетельствуют о достижении новой стадии развития военного дела в эпоху раннего металла. Это вооружение было приспособлено для ближнего боя с коня. Сцены конного боя, привлекавшие особый интерес как новшество, запечатлены и в эпосе, и в изобразительном искусстве того периода.

Упоминания о бронзовом мече в эпосе наиболее важны для хронологизации эпоса потому, что в конце I — начале II тысячелетия н. э. меч стал вытесняться у кочевников Евразии саблями. В «Гесериаде» герой перед спуском с неба требует от небесного божества Хормусты, чтобы тот отдал ему свой бронзовый меч; впоследствии жена героя — Рогмо сражается в его отсутствие тем же мечом — «то был гесер-ханов огромный меч, вылитый из редкостной бронзы»⁹. Даже в среднеазиатском эпосе, где бронза была уже основательно забыта, рассказывается о бронзовом (с бронзовой обкладкой?) родовом луке Алпамыша, что говорит об очень архаичных истоках современного, по существу уже романического узбекского дастана. Гигантский дедовский лук лежит в траве, засосанный трясинной. В стрельбе из него испытывает свою силу в детстве сам Алпамыш (снеся при этом вершину горы), а потом лук падает в руки и его сына, Ядгара¹⁰. В эпосе из бронзы часто изготовлены и доспехи воина¹¹.

⁶ А. П. Окладников. Указ. соч., с. 146.

⁷ Там же, с. 228—229.

⁸ «Маадай-Кара». Алтайский героический эпос. Запись текста, перевод на русский язык и приложения... С. С. Суразакова. М., 1973, с. 320, 401—402.

⁹ «Гесериада». Сказание о милостивом Гесер-Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. Перевод, вступительная статья и комментарий С. А. Козина. М.—Л., 1935, с. 38—39, 163.

¹⁰ «Алпамыш». Узбекский эпос по варианту народного певца Фазила Юлдашева. Перевел Лев Пенковский. Ташкент, 1949, с. 3—4, 314—319.

¹¹ «Монголо-ойратский героический эпос» (Пер., вступит. статья, примеч. Б. Я. Владимирцова. Пг., [1923] с. 62, 113. (далее — Б. Я. Владимирцов. Указ. раб.).

В каракалпакской версии эпоса «Кырк кыз» есть еще одна «бронзовая» реалья. Крепость Миули, где обитают «сорок девушек», обнесена бронзовой стеной¹². В данном случае бронза, по-видимому, — символ неприступных твердынь (хотя ворота и могли быть обиты медью). Искусство фортификации было хорошо известно в бронзовом веке, поэтому крепость и сравнивается традиционно с этим металлом¹³.

Бронзовые или медные украшения на сбруе коня, конечно, применялись до недавнего времени, но в эпосе они обрисованы так, что легко сопоставляются с археологическими находками: «двухкрылое», «изогнутое бронзовое седло»¹⁴, «тонкие маленькие бляшки» из бронзы, прикрепленные к узде коня¹⁵, «медные звенящие украшения»¹⁶. Трудно поддается датировке бронзовая и медная утварь, а также и другие бытовые предметы, упоминаемые в эпосе. Котел из бронзы и меди сам по себе не «реликтовый предмет», так как, легкий и небьющийся, он до недавнего прошлого широко употреблялся кочевниками. Однако историческую основу некоторых реалий все же можно проследить. Так, в эпосе зафиксирована именно древняя форма бронзового котла «скифского типа» с высоким поддоном, т. е. «отлитого вместе с таганом — „ожуком“», что отмечено Л. В. Гребневой для тувинского эпоса¹⁷. А. П. Окладников обратил внимание и на другой древний тип котла, бытовавший у предков якутов и проникший в якутский эпос: «„На кыргызском месте“ по Мархе был найден высокий и узкий котел с плоским дном, расширившийся кверху, сделанный из нескольких мелких пластин листового железа на железных заклепках. Такие железные котлы, склепанные согласно эпическому трафарету „в девяти местах“, упоминаются в олонхо как принадлежность самобытной якутской культуры»¹⁸.

Конечно, гиперболизация, свойственная эпосу, не позволяет всегда искать прямых соответствий реалий эпоса предметам древнего быта определенного народа¹⁹. Поэтические сравнения в разных эпосах с котлом (то головы огромного рыжего зверя²⁰, то заходящего солнца²¹, то даже плешины врага²²) заставляют все же предполагать глубокую традиционность этого образа.

Имена эпических героев — также весьма существенный, на мой взгляд, аргумент для приурочения начала сложения героического эпоса к бронзовому веку: позднее, при наречении имени, не было смысла вспоминать этот металл, уступивший место железу. Так, в ойратском эпосе есть имена Боевая Бронза (Дайни-Кюрюль), Драгоценная Бронза (Ердени-Кюрюль), Бронзовый-Черный силач (Кюрюль-Хара-бэкэ),

¹² «Сорок девушек». Каракалпакская народная поэма. Записана со слов сказителя Курбанбая Тажибаева. М., 1951, с. 8, 26—27.

¹³ В средневековом Мавераннахре Пайкенд носил эпитет «меднобронного города», так как имел «сильно укрепленную цитадель» (Б. Г. Гафуров. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972, с. 310).

¹⁴ С. Суразаков. Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае. Горно-Алтайск, 1961, с. 112, 144.

¹⁵ Б. Я. Владимирцов. Указ. раб., с. 60.

¹⁶ «Верхоянский сборник. Якутские песни, сказки, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И. А. Худяковым». Иркутск, 1890, с. 148.

¹⁷ Герой, Кара-Когель, опьянев и разбушевавшись, «растоптал ханский таган и отлитую с ним вместе бронзовую чашу» необычайной прочности («Сказания о богатырях. Тувинский героический эпос». Предисловие, перевод и комментарии Л. В. Гребневой. Кызыл, 1960, с. 129—130).

¹⁸ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 400—401.

¹⁹ Число ручек котлов, например, мультиплицируется в различных эпических произведениях. Так, в алтайском эпосе есть «четырёхухая» и даже «стоухая бронзовая чаша», в которой герой варит в один прием мясо девятилетнего быка и четырехлетнего верблюда-вожака и кормит своих родителей, истомленных в плену лишениями («Маадай-Кара», с. 339, 341, 343).

²⁰ А. С. Орлов. Казахский героический эпос. М.—Л., 1945, с. 109, 117.

²¹ С. В. Ястремский. Образцы народной литературы якутов. Л., 1929, с. 68.

²² «Верхоянский сборник», с. 139.

Бронзовое Зеркало (Кюрюль-Толи), где понятие бронзы привлекается в качестве украшающих эпитетов, показывающих обычно и воинские качества героя. Даже эпическая страна носит название Бронзовый Колокольчик (Кюрюль-Хонго), что, возможно, также служит синонимом прекрасного. Отметим, что кони излюбленной масти в ойратском эпосе — «бронзово-соловые»²³.

Имя одного из героев хакасского эпоса — Бронзовый Стрелок. В якутском эпосе эпитет «медный» входит в сложное имя мифических персонажей: Медный Божий Господин — владыка среднего мира, Медный Башмак — хозяин огня, Медный Даадар и др.²⁴; эпоха борьбы бронзы с железом могла отразиться в том же эпосе в именах, включающих название обоих этих металлов: Железный Красная Медь богатырь²⁵, описательное — На-маковке-своей-кипятит-семь-красной-меди-котлов Железная Холурдан-шаманка²⁶.

Бронза и медь имеют возвеличивающее значение и в образных иносказаниях. В «Гесериаде» мужественное сердце героя — «сокровище бронзокаменное»²⁷, в якутском эпосе ласкательные прозвища — «медногрудая пташечка» или «медногрудые птенчики»²⁸.

Многие предметы из бронзы имеют в эпосе сакральное значение. Употребляются они в особых, чрезвычайных обстоятельствах и оказывают магическое действие. В этом могло сказаться, конечно, отношение людей эпохи бронзы к первому металлу, знаменовавшему радикальный переворот во всем их образе жизни, как к предмету культа. Но могли быть и другие причины: в религиозной практике очень долго применялись изделия из традиционных материалов, вытесненных из других сфер быта (например, каменный нож и т. п.).

В эпосе медные или бронзовые стрелы, копье, меч, хотя и употребляются преимущественно как обычное оружие, зачастую обладают «чудесными свойствами». Так, в алтайском эпосе медная стрела может лететь «через три Алтая», держаться в воздухе 30 дней, поразить цель²⁹ и вернуться в свой колчан. Медной стрелой герою удастся пронзить врага, неуязвимого для всякого другого оружия. В тувинском эпосе семью медными стрелами герой раздвигает небо и землю и неподвижно закрепляет их в том месте, где они непрерывно сходятся и расходятся, и так проникает в заповедный верхний мир³⁰. Бронзовая или медная стрела, оставленная героем своим близким, должна потускнеть, если он умрет. Некоторые же медные предметы в эпосе специально культовые: в алтайском эпосе это шаманский бубен или ящик с душой врага³¹, в якутском — «медный могильный лабаз»³² или «медная тростка» «духа восьмигранной вселенной»³³. В том же эпосе «восьмигранными медными пиками» вооружены и «божьи стрелянные», посланные причинить смерть человеку; этими пиками «пронзили они заключенное в сумку владыку-сердце Нюргуна могучего»³⁴.

²³ Б. Я. Владимирцов. Указ. раб., с. 108, 115, 143, 163, 184; о конях — с. 104, 110, 114, 138, 144.

²⁴ См. А. П. Окладников. Указ. раб., с. 287—288; И. В. Пухов. Указ. раб., с. 166.

²⁵ «Верхоянский сборник», с. 201.

²⁶ С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 95.

²⁷ «Гесериада», с. 121.

²⁸ «Нюргун Боотур Стрелец». Богатырский эпос якутов, вып. I. Текст К. Г. Оросина. Редакция текста, перевод и комментарии Г. У. Эргиса. Якутск, 1947, с. 97, 125.

²⁹ Н. Я. Никифоров. Аноский сборник. Сборник сказок алтайцев с примечаниями Г. Н. Потанина (далее — «Аноский сборник»). Омск, 1915, с. 89.

³⁰ «Сказания о богатырях», с. 30—32.

³¹ «Аноский сборник», с. 150, 214.

³² С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 103.

³³ «Верхоянский сборник», с. 196.

³⁴ С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 28.

Кроме того, некоторые древние предметы из бронзы (наконечники стрел, удила, кольца от узды, ножи), найденные в XIX — начале XX в. при земляных работах или поднятые случайно, вызвали вследствие необычности материала, из которого они были сделаны, особое отношение к себе у местного населения. Оно «нередко окружало такие вещи культовым почитанием, пытаясь объяснить их происхождение различными легендами и преданиями»³⁵. Тувинские шаманы вешали эти предметы «у себя в юрте или на свою одежду», клали в молоко, которым «лечили» больных. Таким же было отношение и к стрелам скифского времени, которые «неоднократно находили на территории Тувы». «Создатели эпоса, — пишет Л. В. Гребнев, — уже не употребляли медных или бронзовых стрел на охоте или в бою, но их сохраняли как священные предметы (ыдык)»³⁶.

Особое место среди сакральных «медно-бронзовых» образов эпоса занимают мифические персонажи. Многие из них в эпосе тюрко- и монголоязычных народов снабжены медными или бронзовыми атрибутами, что позволяет приурочивать формирование этих образов к эпохе бронзы.

Первое место среди них следует отвести встречающейся в казахском, алтайском, калмыцком эпосах «медноликой», «меднорылой», медноклювой или с медными когтями старухе из подземного мира. Злонамеренная старуха является на походный привал к задремавшему батыру и съедает варящееся в котле мясо — охотничью добычу³⁷.

В эпосе якутов есть множество иных «медноликих» демонических образов: «семь медноликих Убийства дев», «семь медных ликов» людей, выскочивших после заклинания из распавшейся чудесной медной коновязи³⁸. В тувинском эпосе упоминаются мужские персонажи — злые духи Албыс и Шулмус с «носом из красной меди»³⁹. Мифические персонажи могут быть и зооморфными: таковы в «Гесериаде» «медномордая собака» — спасительница Гесера, уничтожающая хищных зверей, или «медный шенок... с железной мордой»⁴⁰. Душа шаманки в ойратском эпосе вылетела из ее груди в облике «ворона с медным клювом, бронзовым задом, железными крыльями»⁴¹.

В какой-то мере можно отнести к реминисценциям бронзового века богатое оснащение медью и бронзой эпического жилища и его убранства. Наиболее своеобразен образ медной коновязи в якутском и алтайском эпосе, представляющей как бы замену мирового дерева, которое само служит коновязью богествам неба и подземного мира. Бронза изобилует также в описаниях величественной природы — бронзового моря в калмыцком эпосе⁴², священных медных и бронзовых гор и «медной семиградной тайги» в алтайском эпосе⁴³, бронзового неуязви-

³⁵ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 127.

³⁶ Л. В. Гребнев. Указ. раб., с. 46, 89. Ю. Н. Рерих также отмечает сакральное значение, придаваемое еще в близкое к нам время кочевниками Тибета древним бронзовым предметам из могильников I тысячелетия до н. э., особенно наконечникам трехгранных стрел, которые они носят «как амулеты» (Ю. Н. Рерих. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета. — В кн.: «Seminarium Kondakovianum». Прага, 1930, с. 16).

³⁷ См.: Г. Н. Потанин. Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина (Архивные материалы и публикации). Составление и комментарии С. А. Каскабасова, Н. С. Смирновой, Е. Д. Турсунова. Алма-Ата, 1972, с. 154—155, 331 (там же библиография по этому сюжету); «Маадай-Кара», с. 332, 371, 398 и др.; «Джангар». Калмыцкий народный эпос. Пер. С. Липкина. М., 1940, с. 275—279; С. А. Козин. Джангариада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М. — Л., 1940 (далее — «Джангариада»), с. 203—206.

³⁸ С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 65, 72.

³⁹ «Сказания о богатырях», с. 130.

⁴⁰ «Гесериада», с. 47, 105.

⁴¹ Б. Я. Владимирцов. Указ. раб., с. 74.

⁴² «Джангариада», с. 3.

⁴³ «Аносский сборник», с. 8, 57; Н. А. Баскаков. Северные диалекты алтайского (ойратского) языка. Диалект черневых татар (туба-кижи). Тексты и переводы. М., 1965, с. 200, 239.

мого марала — живой горы в тувинском эпосе⁴⁴ и пр. Все эти образы могли быть введены в эпос тогда, когда они были еще привычны для певца и его слушателей и сохранялись в нем по традиции.

Железо в эпосе

*«...Прародитель кузнецов... взял...
Хан-Джаргыстай и бросил в отверстие
горна... Обратил тело и кровь его в
искрящееся железо..., вытащил его
сверкающего и бросил на растрески-
вающуюся наковальню».*

«Хан-Джаргыстай»

Однако доминирующее место в «металлических» образах и персонажах занимает не бронза, а железо. Это вызвано не только тем, что эпоха раннего железа хронологически значительно ближе нашему времени, но и тем, что основной состав ядра эпоса сложился все же в этот период. В эпосе большинства народов евразийских степей, кроме того, отражены усложнившиеся уже социальные отношения, не характерные для эпохи бронзы, тем более ранней. С течением времени в эпос проникли не только самые различные наименования стали, но даже чугуны. Одновременно эпическое вооружение обогащалось все новыми видами (кольчуга, сабля и пр.); наконец, настал черед и для огнестрельного оружия (например, в киргизском «Манасе»).

Не случайно «не горящий в огне» неуязвимый ребенок «меднорылой» старухи в бурятском эпосе лежит в железной люльке, и, по-видимому, сам железный. Он принадлежит к темным силам, как и взрослые железные богатыри, неуязвимость которых с трудом удается преодолевать светлым богатырям⁴⁵. В тувинском эпосе таковы Сын железа Тээк-мэгэ — «весь железный силач»⁴⁶; Чаргыр-Кара-Мэгэ с ногами из стали и железа, которые при борьбе, «как мечи, вошли в землю» и только когда противник сделал ему подножку, они «со страшным шумом загрохотали и сломались»⁴⁷. Особенно многочисленны такие персонажи в якутском эпосе (они часто обладают чудовищным железным же огнедышащим конем). Скрываясь от противника или умирая, они могут превратиться в жидкий металл⁴⁸, или, наоборот, противник героя становится неуязвимым, так как металл в его жилах застывает. Так, в «Гесериаде» расплавленный чугун в жилах раненого чудовища твердеет, и тогда герой спешит добить его, вспоров «тонкую брюшину» и выпустив жидкую еще руду⁴⁹. С металлической природой батыров связан мотив о единственно уязвимом месте их тела (известный в мировом фольклоре, но не обязательно связанный с металлом)⁵⁰.

Однако «металлическая» природа, как уже упоминалось, свойственна и светлым богатырям эпоса тюрко-монгольских народов (еще придется вернуться к основному образу выкованного кузнецами светлого героя с булатным телом — в первую очередь к Гесеру — или превращен-

⁴⁴ «Сказания о богатырях», с. 140.

⁴⁵ «Абай Гэсэр-хубун». Эпос. Эхирит-булагатский вариант. Подготовка текста, перевод и примечания М. П. Хомова (далее — «Гэсэр»), ч. I. Улан-Удэ, 1961, с. 80—84.

⁴⁶ Л. В. Гребнев. Указ. раб., с. 10.

⁴⁷ «Бокту-Кириш и Бора-Шээли». Перевел с тувинского Л. В. Гребнев. Кызыл, 1968, с. 70—72.

⁴⁸ Шаманка, желая незаметно покинуть юрту, «ушла... горячим свинцом в землю» («Верхоянский сборник», с. 115); умирающий демон, «обратившись оловом, расплавясь, вниз проточился» (С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 95).

⁴⁹ «Гесериада», с. 137.

⁵⁰ Ряд фактов подобран Г. Н. Потаниным в его труде «Восточные мотивы в средневековом эпосе» (М., 1899, с. 280; 378, 398) и в его примечаниях к «Аносскому сборнику» (с. 289).

ного в стрелу, дрот и т. п.). К «металлическим» батырам, в образ которых не прослеживается связь с кузнецами, можно отнести, например, в алтайском эпосе Темир Санаа (Железная Мысль), Темир Эргек (Железный Палец), и Сына Неба Темир Бизе (Железное Острие)⁵¹.

Образ «металлического» младенца в фольклоре евразийских степей, например, проявляется, если сопоставить его с аналогичными образами в мировом фольклоре, где на поверхность выходит глубочайший пласт мифологического мировосприятия. Женщина рождает оружие; оно само появляется из ее чрева, вернее, плод имеет облик оружия. В ирокезском мифе один из рождающихся у «небесной женщины» близнецов («темный») «разрывает тело подмышкой матери», убивая ее этим, выходит первым... Тело его состоит из кремня, и на его темени находится острый, как нож, кремневый гребень, при помощи которого он разорвал тело матери⁵². Это еще не металл, а камень, так как ирокезы до контактов с европейцами пользовались каменными орудиями. В древнеиндийском фольклоре оружие, рожденное женщиной, уже металлическое. В. В. Стасов привел как параллель к русской былине о Дунае «сказку» из сборника Самодевы, широко использовавшего фольклор, а именно тот эпизод, где муж-чужестранец должен иссечь плод у одной из своих жен («Не давай себе сожалеть», — говорят ему, так как на это есть «тайная причина»). «Сактидева разрезал Виндуренхе живот, быстро вырвал оттуда младенца и взял его за шею. Но едва он его тронул, младенец превратился в меч»⁵³.

В нартовском эпосе Батраз рожден из спины отца в виде раскаленного булатного младенца, которого удастся охладить лишь после хитроумно продуманной многократной закалки. Взрослым Батраза повторно закаляют в наиболее напряженные моменты его жизни воителя. В облике Батраза проступают, по моему мнению, черты меча, устойчиво повторяющиеся в разных вариантах и версиях: у него безволосая круглая голова и выпуклый лоб (круглое навершие меча?), прямые стальные усы (перекрестие?)

Однако в эпосе тюрко- и монголоязычных народов этот мотив запечатлен уже в позднем, антропоморфизированном варианте, когда оружие становится просто неотъемлемым атрибутом рождающегося младенца. Герой, будущий завоеватель, появляется из чрева матери вместе с оружием. В ойратском эпосе о Егиль Мергене говорится: «...Выходя на свет из желтой утробы матери своей, держал он во рту алмазный черный меч»⁵⁴. В тувинском эпосе сын Мёгё-Баян-Далая хранит «родившийся вместе с отцом... булатный, с желтой ручкой, нож-кестик»⁵⁵.

Несомненно, что какую-то связь с почитанием металла имеет образ чудесного ребенка, рожденного с металлическими частями тела — грудью, головой и пр. Дайни-Кюрюль и его сын Ердени-Кюрюль, носящие «бронзовые» имена, оба рождены с бронзовым пупком, а пуповину не может перерезать ни один нож, кроме заветного.

Даже в зооморфной ипостаси батыры-оборотни в якутском эпосе остаются верны своей металлической природе и становятся железными хищными птицами.

⁵¹ См. толкование корня *viš* в смысле острия, холодного оружия в древнетюркском языке («Древнетюркский словарь». Л., 1969, с. 97—98, 104—105); в современных тюркских языках корень *biz* сохранился в названии шила и производных от него словах (В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. IV, ч. 2. [М.], 1963, стб. 1784).

⁵² С. П. Толстов. Древний Хорезм (Опыт историко-археологического исследования). М., 1948, с. 289.

⁵³ См. В. В. Стасов. Происхождение русских былин. Собр. соч., т. III. СПб., 1894, стб. 1125—1133.

⁵⁴ Б. Я. Владимирцов. Указ. раб., с. 204.

⁵⁵ Л. В. Гребнев. Указ. раб., с. 81. Можно предположить, что в истоке образа былинного Волха, требующего при своем рождении оружие и доспехи вместо пелен, тоже был младенец, появившийся на свет вооруженным.

Глухо звучит тема металла в мотиве «живой мишени». Батыр (и светлый, и темный!) подставляет под выстрел во время поединка свою обнаженную грудь, о которую расплющиваются и ломаются стрелы. Это, конечно, может быть и демонстрацией силы батыра, но не скрывается ли за этим представление о неуязвимости воина с подлинно металлическим телом, а иногда просто о прочности его металлических доспехов? Так, в тувинском эпосе у стрелы, ударившейся о грудь Кары-Когеля, «острие сломалось, и древко разлетелось на кусочки, будто попала она в булатную сталь»⁵⁶. При схватке с Магна-ханом у калмыцких богатырей Хонгора и Савара ломается меч или гнутся лезвия бердыша от ударов в его лоб⁵⁷, а тело батыра звенит от ударов оружия (но это может означать, конечно, иногда и звон оружия о броню). В «Гэсэре» при этом от удара мечом по шее «подобно удару по булатному железу звук „хап“ раздался» или весь он «как булатное железо, стоял-звенел»⁵⁸.

Кузнецы в эпосе

*«Здесь был город.
...Где кузнецы,
Гончары, батыры, купцы,
Медники, оружейники, знать?»
«Сорок деушек»*

В тюрко-монгольском эпосе, как и в эпосе других народов, освоивших искусство обработки металла, особое место занимают кузнецы. В могуществе эпические кузнецы претупают границы возможного. В своих подземных и наземных кузницах они куят не только обычное оружие, но и оживотворенное, обладающее собственной волей⁵⁹, более того, кровожадностью, всевозможные «самосеки», которые к тому же понимают обращенную к ним речь воина, точнее, заклинание. Кузнецы, как уже говорилось, выковывают даже самих батыров или заставляют их изменить свой обычный облик на металлический, а затем «правят» после изнурительных битв.

Сходные образы и ситуации есть в эпосе и других народов. В. И. Абаев вдохновенно рисует картину бурной жизни нартового общества, которое он приурочивает к «железному веку в его начальный романтический период»: «Кузнечное дело окружено сияющим ореолом так же, как в гомеровской Греции, в скандинавской мифологии, в Калевале... Железо и сталь встречаются в сказаниях на каждом шагу... Мы чувствуем здесь радость пионеров железной индустрии, для которых идеальный мир — это мир железный»⁶⁰.

Прославленные кузнецы известны в каждом эпосе, причем сообщаются их имена. В якутском эпосе девять кузнецов возглавляет их «родоначальник» — Гибель-Дуодарба Черный Кузнец⁶¹; в калмыцком эпосе повествуется о Грозном Синем Кузнец Кёкё-дархане, разделяющем славу со стариком Малу⁶²; в тувинском эпосе наследственное оружие героя «сделали два искусных мастера: Чопей-дарган из Восточной стороны и Балый-дарган из Западной стороны»⁶³; в «Манасе» есть «прославленный Болекбай-кузнец», прозванный Хромцом⁶⁴. «В бурятском эпосе могущественные кузнецы заняты изготовлением оружия для самих

⁵⁶ «Сказания о богатырях», с. 140; см. также Б. Я. Владимирцов. Указ. раб., с. 98.

⁵⁷ «Джангар», с. 136—137; о том же см. в алтайском эпосе: «Аноский сборник», с. 220; «Маадай-Кара», с. 320.

⁵⁸ «Гэсэр», ч. II. Улан-Удэ, 1964.

⁵⁹ В. И. Абаев. Нартовский эпос, 99.

⁶⁰ С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 15.

⁶¹ «Джангарида», с. 115.

⁶² Л. В. Гребнев. Указ. раб., с. 80.

⁶³ «Манас». Эпизоды из киргизского народного эпоса. Пер. С. Липкина. М., 1960, с. 107.

богов-тэнгриев», и батыру с трудом удастся уговорить их сделать «необходимые ему предметы», — пишет А. П. Окладников, давший сводку упоминаний о кузнецах в эпосе тюркских и монгольских народов⁶⁶. В эпосе якутов, издавна славившихся искусством обработки металла, мастерство кузнецов воспето, отмечает он там же, наравне с доблестями воинов (и, добавим, непревзойденными достоинствами их коней). В гиперболических образах обрисована и кузница. В «Джангариаде» она помещается в юрте из диких валунов с ярко-красными мехами, в якутском олонхо — в «буроватом бугре, в девяноста местах отверстом... с шумными, громадными — ровно белые, кобылицы — мехами, с наковальной из плотного камня преисподней» и т. д. Эпические кузнецы работают с многочисленными безымянными помощниками, черными от копоти⁶⁷.

В эпосе изображена не только совместная работа кузнецов-единоплеменников, но и сложное разделение труда между мастерами из разных стран, отражающее высокую степень развития ремесла. В ойратском эпосе дербетский, непальский, халхаский и другие кузнецы совместно изготовляют меч: один выбивает ложбины на клинке, другой отбивает меч на наковальне, остальные закаливают изделие, покрывают орнаментом, резьбой, отделявают цветными камнями и пр.⁶⁸. Это естественно для эпоса ойратов, некогда имевших широкие этнополитические связи с другими народами.

«Великие кузнецы» в эпосе — профессионалы-ремесленники; они всегда получают за свой труд заранее оговоренную плату, причем заказчики за ценой не стоят (на рынок кузнецы, по-видимому, не работают). Цена изделия исчисляется количеством юрт, коней и пр. Так, в калмыцком эпосе панцирь у Хонгора — «ценой в пятьдесят пятилеток-коней», а его меч на «богаторь» поясе — «в семьдесят меринов ценой» или «в семьдесят тысяч юрт»⁶⁹. В якутском эпосе за изготовление железного жилища-балагана кузнецам обещано восемь быков и три коровы⁶⁸. Вероятно, во всем этом следует видеть отражение той стадии развития ремесла, когда ремесленникам платили не деньгами, а эквивалентными по стоимости предметами. Один же старик-кузнец потребовал в качестве платы даже привезти ему женщину в жены, и батыр выполнил это условие, пройдя через опасные приключения⁶⁹.

Сказители, знатоки металла, вдумчиво перечисляют, из какого именно булата сделано оружие, например, острые сабли — из «алмас-булата», обух — из «мах-булата»⁷⁰ и т. п. Расшифровка этих эпических марок металла могла бы послужить темой специального исследования.

В то же время в эпосе изделия изготавливаются иногда из случайных материалов, обломков изделий, а не из руды. Так, в тувинском эпосе описывается, как с помощью древесного угля расплавлен и вновь выкован разбитый пинком ноги батыра бронзовый котел; наконечник стрелы сделан «из расплавленного и слитого вместе железа семидесяти черных котлов»⁷¹. В бурятском «Гэсэре» черный свинец расплавлен «в десятиведерном клейменом котле» для отливки изделия⁷².

Образ кипящего расплавленного металла вообще широко вошел в эпос. В ойратском эпосе остудили «великую горячую гоби, кипящую чу-

⁶⁶ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 287—288.

⁶⁷ «Джангариада», с. 115, 150; С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 15.

⁶⁸ Б. Я. Владимирцов. Указ. раб., с. 63, 114.

⁶⁹ «Джангариада», с. 115, 150; «Джангар», с. 48.

⁷⁰ «Нюргун Боотур Стремительный», с. 359.

⁷¹ С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 17.

⁷² «Джангариада», с. 216.

⁷³ Л. В. Гребнев. Указ. раб., с. 80—81. Вспомним скифскую легенду о гигантском медном котле в Эксампее, который был отлит из наконечников стрел, собранных по одной от каждого воина, чтобы «узнать численность скифов» (см. Геродот, с. 208).

⁷⁴ «Гэсэр», ч. I, с. 167.

«туном»⁷³. В монгольской легенде «размножившееся монгольское племя», укрывшееся за четыре века до этого в горах, вышло оттуда на прежние кочевки только благодаря догадливости кузнеца, «расплавившего часть горы для открытия прохода»⁷⁴.

Подробно, в устойчивых формулах, излагаются в эпосе пожелания заказчика, какими должны быть оружие и доспехи. В якутском эпосе, например, требуется такая полировка клинка, чтобы в нем отражалась улыбка — «губы и зубы ослабившегося юноши»⁷⁵. О броне в том же эпосе говорится в стиле, близком к заклинанию: «В семь рядов плотного железа полы вели сделать! В восемь рядов листового железа клинья вели сделать! В десять слоев каленого железа стан вели сделать! Чугунным черным камнем вели оторочить!... Когда будут бить, чтобы не пробивалась, когда будут колоть, чтобы не ломалась, когда будут рубить, чтоб не иззубрилась!»⁷⁶.

Не забыта и художественная отделка оружия с узорчатой, резной рукоятью, сложный орнамент на золоченых шлемах, доспехах и пр. Такое заказное оружие в эпосе получает собственное имя, становится наследственным.

Кузнец как истый виртуоз узнает свое уникальное изделие через много лет. Так, Көкө-дархан по дроту, который сделал когда-то отцу Джангара, признал его сына, когда тот, расшатав и обломав дрот во время битвы, явился к кузнецу, чтобы починить его⁷⁷.

Кузнецы в эпосе изготавливают оружие, способное поражать со сто-крат большей эффективностью, чем это было в исторической действительности. В одном из вариантов каракалпакского эпоса «Кырк кыз» меч кузнеца Отбаскана сразу сечет сто голов; стремясь овладеть тайной мастерства Отбаскана, враги безуспешно подвергают его в плену чудовищным пыткам⁷⁸. В «Джангариаде» есть секира «с тройным обухом, с тридцатью и двумя алмазными остриями»⁷⁹. В «Гесериаде» обычно управляемые в полете стрелы.

Такое металлическое оружие, конечно, может легко принести победу эпическому воину, но это будет в большей мере заслугой не самого героя, а мастера-кузнеца. Поэтому «общее место» в ряде эпосов разных народов — отказ батыров перед поединком от такого оружия, предпочтение ему силы своих мускулов, борьбы. В тувинском эпосе один из батыров спрашивает другого: «Будем ли мы состязаться с помощью созданных самой природой кулаков или же с помощью сделанного мастерами синего железа?»⁸⁰. В ойратском эпосе в близком тексте дано и разъяснение: «Если будем биться оружием, то скажут, что обрели победу превосходством вооружения. Схватимся, померяемся силой плечей, лопаток!»⁸¹.

Упомянутые выше самосеки занимают в эпосе промежуточное место между «богом-мечом» и простым оружием. Это как бы оживотворенное оружие, которое само стремится принять участие в битве: в якутском эпосе это «длинный, кровожадный меч» и «вниз острием воткнутая...

⁷³ Б. Я. Владимирцов. Указ. раб., с. 208.

⁷⁴ И. Березин. Внутреннее устройство Золотой Орды. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1850, № 10—12, отдел II, с. 5.

⁷⁵ «Верхоянский сборник», с. 223.

⁷⁶ С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 16. В переводе броня, видимо, неточно названа «кольчугой».

⁷⁷ «Джангариада», с. 135—136.

⁷⁸ «Кырк-кыз». Каракалпакский эпос. Записано со слов Курбанбая Бахши. [Ташкент]. 1949, с. 146—148.

⁷⁹ «Джангариада», с. 150.

⁸⁰ Л. В. Гребнев. Указ. раб., с. 127.

⁸¹ Б. Я. Владимирцов. Указ. раб., с. 75.

пальма, сама жадно рвущаяся на брань»⁸², «стрела, разыскивающая врага и попадающая в него сама собою»⁸³, в бурятском эпосе — стрела, которая сама возвращается в свой колчан⁸⁴. В «Гесериаде», как пишет Г. Н. Потанин, есть «сабля, выскакивающая сама собою из ножен, очевидно, жаждущая кровопролития»⁸⁵. Даже в каракалпакском позднем дастане, когда воительницу Гулаим объял страшный гнев, не только она сама «загорелась жарким огнем», но и

«Раскалившийся добела
Меч сверкнул у нее в руках»

Там же Арыслан просит жену отпустить его биться за освобождение родного Хорезма, но образ оживотворенного меча привлечен лишь для иносказания:

«Шахской крови просит меч»⁸⁶.

Вершину мастерства кузнецов в эпосе тюркоязычных и монголоязычных народов представляетковка батыра или «исправление» его после битвы. Эпический батыр не только несгибаем духовно, но и физически большей частью неуязвим: он или обладает булатным телом, или подобен металлу. Процессковки и закалки героя изображен во многих эпосах.

В бурятском эпосе Гесер — создание чудесных кузнецов — доведен ими до состояния неуязвимости. Он говорит о себе небесным родичам:

«Когда вы творили меня, то ковали
Шеньинские семь кузнецов,
Закаляли
Ханьинские семь кузнецов».

Но после особенно тяжелой битвы Гесер ослабевает; перековывать, «править» его отводят к тем же кузнецам; они

«...Играючи будто, его обжигали,
В горнило бросая,
Играючи будто, его накаляли.
...Они так закалили его,
Что он, будто булатный,
Звенел».

При закалке кузнецы опускают Гесера в молочное и желтое моря и одаряют при этом магической силой⁸⁷.

Сказителям нет нужды, что Гесер (в прологе) — дитя небесного божества, что он способен к множеству перевоплощений. В этом сложном мозаичном образе соединились, видимо, разные изводы, и не все в них согласуется. Любопытно, что сказитель, интуитивно уловив уподобление в эпосе батыра своему оружию — мечу, употребляет почти одну и ту же формулу в эпизодах изначальной закалки и перековки как Гесера, так и его меча⁸⁸.

⁸² С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 101.

⁸³ «Верхоянский сборник», с. 138.

⁸⁴ «Гэсэр», ч. II, с. 154 и др.

⁸⁵ Г. Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе, с. 425.

⁸⁶ «Сорок девушек», с. 260, 352.

⁸⁷ «Гэсэр», ч. I, с. 37, 97—98.

⁸⁸ Там же, с. 59.

Аналогично дана перековка двух противников в якутском эпосе, где кузнецы исцеляют их на свой лад. Под ногами обоих борющихся, которые изнемогли после поединка, проваливается земля, и они попадают в подземную кузницу семи братьев-кузнецов Бэки-дэл; те «сваривают тела богатырей, которые снова становятся крепкими и сильными, и выбра-сывают их в средний мир»⁸⁹. В том же эпосе со знанием дела показан процессковки тела батыра в поэме о Хан-Джаргыстае, который проник в железную юрту-кузницу, полную изношенного оборудования, к страшному кузнецу. Тот схватил батыра клещами и в горне при помощи «раздувательного меха из рыжей кобыльей шкуры» превратил его в раскаленное железо и на наковальне «стал колотить его молотом,... стал с визгом напильник его старым истертым напильником и сделал из него стрелу с „губами“ (выемкой на тупом конце стрелы для вставки тетивы)». Далее следует заклинение кузнецом человека-стрелы, близкое к заклинянию оружия. «Сказал и, посадив на большой палец, сшиб щелчком на северную сторону», к «господину дьяволов», где стрела вонзилась в шесток печи; его узнали и отослали тем же способом на родину: «Долетевши до своего дома стрела стрелою, у дома своего он очу-тился человек человеком»⁹⁰.

В некоторых других якутских текстах уже нет упоминания о выковке батыра, а есть только уподобление стреле, однако архаичный мотив еще сквозит явно: Нюргуна Стремительного, для борьбы с темными силами,

«Улусы высших племен, говорят,
...Отделали словно стрелу,
Отточили старательно, как бовую стрелу».

В другом эпизоде тот же Нюргун приходит на помощь пленнику змея с чудесной быстротой и сам сравнивает себя со стрелой:

«Как наконечник стрелы закалившись,
Как боевая стрела приготовившись,
Пришел и стою перед тобою я»⁹¹.

Батыры, однако, не всегда выкованы кузнецами, порой они принимают металлический облик и самостоятельно (при своих произвольных превращениях). В одном тексте они становятся «трехгранными железными трезубцами», но все же влетают затем в таком виде к тем же «почтенным прародителям кузнецов»⁹², что выявляет истоки мотива.

В алтайском эпосе сохранились отзвуки выковки светлых героев-батыров: тело Темир-Санаа (темир — железный) «нагревают железной колотушкой» обитатели нижнего мира, как и тело Кыс-Мергена, для того, чтобы он пришел в сознание, т. е. фактически их куют⁹³.

Зачастую образ воина-меча в эпосе уже почти стерт. Так, в узбекском «Алпамыше» нет кузнецов, перековывающих героя, тело его не названо булатным, но все же перед нами встает знакомый, хотя и по-иному трактуемый образ воина, представлявшего в изводе персонификацию металла. Опыневшего Алпамыша не берет ни одно оружие (все оно «иззубривается» о его тело), ни даже огонь костра, но это объясняется уже тем, что он заколдован⁹⁴.

⁸⁹ «Нюргун Боотур Стремительный», с. 13.

⁹⁰ «Верхоянский сборник», с. 218—219.

⁹¹ «Нюргун Боотур Стремительный», с. 133, 337.

⁹² «Верхоянский сборник», с. 227.

⁹³ «Аносский сборник», с. 89, 220.

⁹⁴ «Алпамыш», с. 204.

Вероятно, модификацию образа героя, выкованного из металла, представляет припаянная к его телу броня или вооружение. Тот же Гесер

«...Бронею покрыл свою спину,
Булатной железной бронею
Он мозг свой спинной запаял,
Да бронею покрыл себя спереди,
Грудь запаял он
Кремнево-железной бронею»⁹⁵

В другом месте сказания повествуется, что каждый из его дружинников припаял к своей руке аркан⁹⁶.

Сама по себе железная или медная одежда на эпических персонажах может быть модификацией образа некогда металлических существ⁹⁷. Можно, конечно, допустить в отдельных случаях и обратное переосмысление: защищенный металлическими доспехами воин воспринимался непривычным к этому противником как человек, все тело которого — неуязвимый булат⁹⁸, только звенящий от ударов. Но едва ли отождествление героя с его броней имело существенное значение для создания образа воителя с металлическим телом: против этого говорит древний мотив мирового фольклора о чудесном рождении его уже раскаленным или просто железным.

* * *

Освоение металлов, сыгравших такую огромную роль в истории человечества, нашло многообразное отражение в эпосе. Особая значимость, придаваемая бронзе и железу в героическом эпосе тюркоязычных и монголоязычных народов, может, по-видимому, служить свидетельством того, что зарождение эпоса как жанра восходит к далекой эпохе бронзы и раннего железа. Но если такое отношение к металлу характерно для героического эпоса разных народов (очень ярко сказавшись, например, в нарттовском эпосе), то это подтверждает правомерность предлагаемой хронологизации. Было бы весьма желательно, чтобы исследования эпоса в том же археолого-этнографическом аспекте были проведены также на материале иных ареалов. Это дало бы возможность продвинуться не только в установлении аргументированной датировки истоков героического эпоса, но и в выявлении общих закономерностей его возникновения и развития.

⁹⁵ «Гэсэр», ч. I, с. 35.

⁹⁶ Там же, с. 66.

⁹⁷ См., например, в якутском эпосе: «Нюргун Боотур Стремительный», с. 255; «Верхоянский сборник», с. 114.

⁹⁸ Напомним саамские легенды о «стальманах» — железных людях, под которыми понимали шведских воинов-латников, опустошавших Лапландию (Н. Н. Харузин. Русские лопари. Очерки прошлого и современного быта. М., 1890).

О РАБОТЕ НАУЧНОГО СОВЕТА ПО ПРОБЛЕМЕ «СЛАВЯНО-ВОЛОШСКИЕ СВЯЗИ И ФОРМИРОВАНИЕ МОЛДАВСКОЙ НАРОДНОСТИ»

История появления на исторической арене волохов (ближайших предков восточно-романских народов, в том числе и молдавского) и их взаимоотношений со славянами — одна из актуальных и все еще не до конца решенных научных проблем. Ее правильное решение имеет важное значение не только для выяснения этногенеза молдавского и румынского народов, но и для истории Болгарии и некоторых других стран.

Дискуссии по ряду вопросов генезиса молдавского народа начались еще в XVII в. и продолжают в наши дни. Помимо научного значения, они всегда имели и большое общественно-политическое значение. В XVII в. известные молдавские летописцы Г. Уреке, М. Костин и другие высказали мнение, что предками молдаван были римские колонисты, посланные в Римскую Дакию как воины и осевшие после войны в Марамуреше. Заселив позже Карпато-Днестровские земли, они положили начало молдавскому народу. Эту идею деятели молдавской культуры поддерживали и в XVIII в. В то время подобное объяснение имело большое общественное значение, так как будило у населения Молдавии, поработанного Османской империей, чувство гордости своими предками.

В конце XVIII—XIX в. историки уже располагали более значительным материалом о древнейшей истории восточнороманского населения. Его предками по-прежнему считали римских переселенцев, но так как не сохранилось сведений о том, где проживали восточные романцы в IV—X вв., то были выдвинуты две гипотезы: сторонники одной из них — миграционной (И. Сульцер, Р. Рёслер и др.) — доказывали, что в конце III в. н. э., после ухода римлян из Дакии, романизованное население переселилось на земли к югу от Дуная и только через много веков его потомки вернулись в Карпато-Дунайские области; сторонники другой гипотезы — автохтонной (И. Тунмани, Ю. Юнг, А. Ксенопол и др.) — считали, что романизованное население с римского времени сохранялось в Карпатских горных и лесных районах. Сведения о них не попали на страницы исторических источников, так как они находились в стороне от крупных политических событий. И на этот раз дискуссия приобрела политическое значение. Идеологи румынской буржуазии, используя автохтонную гипотезу, утверждали, что их предки проживали в Трансильвании без малого 2000 лет; венгерские же буржуазные историки, ссылаясь на доводы миграционной гипотезы, доказывали, что предки венгров заселили эти земли ранее волохов. Привнесение политических конъюнктурных идей в научную дискуссию затрудняло решение проблемы.

С конца XIX в. начала распространяться точка зрения, выдвинутая румынскими историками Б. П. Хашдеу и В. Пырваном, согласно которой предками восточнороманского населения были не римляне, а романизованные местные племена гетов, даков и др. Однако дискуссия между сторонниками миграционной и автохтонной гипотез продолжалась.

В первые десятилетия XX в. интенсивные археологические, исторические, лингвистические исследования создали предпосылки для более объективного, научного подхода к решению этой проблемы.

В исторической литературе, советской и особенно зарубежной, в послевоенное время накопилось множество самых противоречивых мнений по рассматриваемой проблеме. Однако основная полемика идет между сторонниками автохтонной и миграционной теорий. Учитывая большое значение изучения этногенеза восточных романцев для истории Молдавии, в 1970 г. при Отделении общественных наук Академии наук Молдавской ССР был создан Научный совет по комплексному изучению проблемы «Славяно-волошские связи и происхождение молдавской народности». В его состав вошли

наиболее видные специалисты по этой проблеме из Москвы, Кишинева, Львова и других научных центров. Председателем совета был утвержден член-корр. АН МССР Н. А. Мохов; зам. председателя — зав. Отделом этнографии и искусствоведения АН МССР В. С. Зеленчук и зав. сектором истории Молдавии досоветского периода Института истории АН МССР П. В. Советов.

В состав совета были включены специалисты по истории, этнографии, археологии, филологии, истории права из различных городов СССР, занимающиеся проблемами славяно-волошских связей и этногенеза молдавской народности.

За прошедшие годы было проведено семь сессий Научного совета и опубликован ряд материалов.

Первые две сессии Научного совета (май, октябрь 1970 г.) были посвящены вопросам историографии и археологическим аспектам проблемы. Был заслушан доклад историка Л. Л. Полевого (Кишинев) «Буржуазная историография и генезис молдавского народа», в котором подробно освещались основные теории по этногенезу молдаван, изложенные в работах XIX — начала XX в.

В том же году в Научном совете выступили с докладами археологи Г. Ф. Чеботаренко (Кишинев) «Археологические аспекты истории южных славян и волохов»², И. Г. Хынку (Кишинев) «Балкано-дунайская культура лесостепной Молдавии X—XIV вв. и ее этническая интерпретация»³, а также историк П. В. Советов (Кишинев) «Вопросы этногенеза восточнороманских народностей и славяно-волошских связей на XIII Международном конгрессе исторических наук».

Большое внимание было уделено трактовке памятников археологической культуры, получившей в литературе условное название *балкано-дунайской*. Интерпретация докладчиками аспектов этой культуры была различной. Г. Ф. Чеботаренко считает, что памятники балкано-дунайской культуры следует датировать временем не позднее XI в.; об этом свидетельствуют характерные для них яркие салтовские черты, которые не могли присутствовать в памятниках более позднего времени. По мнению И. Г. Хынку, балкано-дунайская культура, не меняясь и не расчленяясь хронологически и территориально, существовала вплоть до второй половины XIV в. Г. Ф. Чеботаренко, как и ряд других исследователей, считает, что основными создателями и носителями этой культуры были славяне. В противовес этому И. Г. Хынку выдвинул гипотезу о том, что эта культура носит не славянский, а синкретический характер, включая в качестве одного из основных компонентов автохтонный восточнороманский элемент.

Выступавшие в прениях Г. Д. Смирнов, Г. Б. Федоров, Н. А. Мохов, Э. А. Рикман, И. А. Рафалович и др. отметили, что если существование славянских черт в балкано-дунайской культуре не вызывает никаких сомнений, то присутствие элементов, которые можно было бы связать с культурой восточных романцев на территории Молдавии, не получило пока серьезного научного обоснования. По мнению Г. Д. Смирнова, умаление роли славян и их культуры может привести к серьезным искажениям. Он полагает, что данные, приведенные И. Г. Хынку, недостаточны для того, чтобы выделять восточнороманские элементы в балкано-дунайской культуре.

Научный совет в своем постановлении рекомендовал усилить внимание к исследованию ряда вопросов, имеющих важное значение для решения проблемы молдавского этногенеза и изучения славянских памятников на территории Молдавии.

Большое внимание уделяет совет лингвистическим аспектам исследуемой проблемы, которые были предметом изучения на Третьей сессии совета (апрель 1971 г.). С докладом на тему «Проблема этногенеза волохов в свете периодизации славяно-романских языковых взаимоотношений» выступил лингвист Н. Д. Раевский (Кишинев). Фонетические изменения в топонимических и других названиях, как полагает докладчик, указывают на непрерывность пребывания романского населения с первых веков нашей эры в районе к северу от Дуная. Он высказал мнение, что контакты местного рома-

¹ Л. Л. Полевой. Формирование основных гипотез происхождения восточнороманских народностей Карпато-Дунайских земель (феодалная и буржуазная историография XIX — пер. пол. XX в.). — «Юго-Восточная Европа в средние века» (далее — ЮВЕ). Кишинев, 1972, с. 46—90.

² Г. Ф. Чеботаренко. Калфа — городище VIII—X вв. на Днестре. Кишинев, 1973.

³ И. Г. Хынку. Памятники балкано-дунайской культуры (X—XIV вв.). — «Древняя культура Молдавии». Кишинев, 1974, с. 137, 149 и др.; его же. Кэпрерия — памятник культуры X—XII вв. Кишинев, 1971.

низованного населения со славянами происходили в течение двух периодов: VI—VII вв. и IX—XII в., между которыми, по его мнению, был перерыв. Доклад вызвал оживленную дискуссию, в которой выступили лингвисты Т. П. Ильяшенко, М. Д. Габинский, А. И. Еремия, Р. А. Удлер, Е. М. Демина, историки В. Д. Королюк, П. В. Советов, археологи И. А. Рафалович, Э. А. Рикман.

Доклад в целом получил высокую оценку многих выступавших. Однако отдельные его положения некоторыми оппонентами оспаривались. Так, Т. П. Ильяшенко и М. Д. Габинский подчеркнули, что тезис о существовании двух периодов славяно-волохских контактов нуждается в дополнительной аргументации, оспаривались и названные докладчиком хронологические рамки каждого этапа. И. А. Рафалович, опираясь на данные археологических исследований, утверждал, что во всем северодунайском ареале романо-славянские контакты могли быть только в горных районах и только к ним могут относиться выводы докладчика. Е. М. Демина и В. Д. Королюк подчеркнули необходимость комплексного археолого-лингвистического подхода к теме и призывали к дальнейшей совместной работе над ней. Некоторые из выступавших отметили слабую аргументацию в докладе тезиса о постоянном проживании романоязычного населения в северодунайских землях.

На этой же сессии был заслушан доклад В. Д. Королюка (Москва) «Волохи и славяне русской летописи»⁴. Сопоставляя сведения русской летописи с данными венгерской «Хроники Анонима» и другими материалами, автор доказывал, что под «волохами» русский летописец понимал не только население современной ему Италии, но также и романизованное население северодунайских областей (Паннонии и др.); он опроверг распространенное в литературе мнение о том, что русский летописец волохами называл франков. Выступавшие в обсуждении высоко оценили доклад (Е. П. Наумов, В. С. Зеленчук, Н. А. Мохов), однако, по мнению Г. Б. Федорова, гипотеза В. Д. Королюка еще нуждается в подтверждении археологическими материалами.

На Четвертую сессию (май 1972 г.) были вынесены доклады, основанные на изучении исторических, археологических и лингвистических источников. В докладе Г. Г. Литаврина (Москва) «Волохи в освещении византийских источников»⁵ были рассмотрены термины «волох», «влах»; проблемы расселения волохов на Балканском полуострове, их занятия, быт и т. д. Представляет интерес вывод Г. Г. Литаврина о том, что в X—XII вв. не было единовременной массовой миграции волохов с юга Балкан в области к северу от Дуная. Подобная миграция, по его мнению, могла иметь место только до X в. Важное значение имеет вывод о преимущественно скотоводческом направлении хозяйства волохов в средние века. Самые ранние упоминания о волохах на землях к северу от Дуная (в области Карпатских гор) встречаются в русских и венгерских летописях XII в., сообщающих о событиях IX в. Источники южнодунайского происхождения упоминают о волохах только в связи с событиями X—XI вв. (Кекавмен, Скилица и др.).

Выступавшие положительно оценили результат работы докладчика и указали на необходимость издания текстов византийских источников, в которых речь идет о волохах.

И. Г. Хынку в докладе «Археологические культуры и этнические общности (к вопросу о культуре тиверцев и уличей)»⁶ выдвинул тезис о неоднородности культуры тиверцев, которая, как он считает, в отличие от древнеславянской культуры уличей включала различные этнокультурные элементы. Культура тиверцев территориально совпадала с ареалом распространения балкано-дунайской культуры и не менялась в период миграций народов. Термин «толковины», относящийся к тиверцам, следует понимать, считает докладчик, как указание на то, что они были билингвами. Мнение о том, что под этнонимом «тиверцы» следует понимать не только восточных славян, вызвало возражение М. Я. Лившица, И. А. Рафаловича и В. Д. Королюка. Последний отметил, что докладчик не сумел объяснить, с какого и на какой язык переводили переводчики — толковины.

⁴ В. Д. Королюк. *Волохи и славяне русской летописи*. Кишинев, 1971.

⁵ Г. Г. Литаврин. *Влахи византийских источников X—XIII вв.* — ЮВЕ.

⁶ И. Г. Хынку. К вопросу о расселении тиверцев и уличей в Приднестровье. — ЮВЕ, с. 159—175.

На этой же сессии были заслушаны доклады археолога И. А. Рафаловича (Кишинев) «Молдавия и пути расселения славян», диалектолога А. С. Сорбалэ (Одесса) «Лингвистические данные о заселении романизованным населением Прутско-Днестровских земель» и археолога Б. А. Тимощука (Черновцы) — «Из истории расселения молдаван в Буковине». Б. А. Тимошук отметил, что на территории Черновицкой области археологи обследовали около 100 славянских жилищ IX—XIII вв., 47 из них прекратили существование в XIII в., что дает представление о масштабах разрушений, вызванных монголо-татарским нашествием. По памятникам XIV—XV вв. трудно выделить материальную культуру молдаван, так как в это же время шло переселение волохов на земли Буковины из района Карпатских гор.

На Пятой сессии (ноябрь 1973), включавшей наибольшее число докладов (7), проблемы формирования, расселения и хозяйственной адаптации волохов-влахов рассматривались на материалах от античности до позднего средневековья; докладчики освещали эти проблемы по данным, касающимся широкой территории юго-востока и центра Европы. Т. Д. Златковская (Москва) в докладе «Некоторые проблемы этногенеза волохов в связи с романизацией Балканского полуострова в античное время»⁷ остановилась на характеристике термина «романизация», который нельзя, по ее мнению, сводить лишь к усвоению романизуемым населением латинского языка. Романизация на Балканах включала процесс создания римских лагерей, поселений и городских общин римского типа, а также вовлечение балканских и дунайских провинций в систему общеримской экономики. Т. Д. Златковская согласилась с мнением Г. Г. Литаврина о существовании на Балканах нескольких центров романизации; она привела данные о сохранении здесь (и особенно в Нижней Мёзии) романского населения в IV—V вв. н. э.

В. Маринов (НРБ, София) выступил с докладом «Расселение пастухов-волохов на Балканском полуострове и за его пределами»⁸. Он полагает, что волохи сформировались на базе той части древнего фракийского населения, которая занималась горным скотоводством; оно частично подверглось романизации (влахи), частично — эллинизации. Потомки эллинизованных фракийцев — каракачаны — в средние века в силу одинаковой хозяйственной деятельности с пастухами-волохами часто с ними отождествлялись.

Доклад В. С. Зеленчука (Кишинев) «Молдавские летописи как источник изучения ранней этнической истории молдаван»⁹ был посвящен рассмотрению летописной легенды о Драгоше и ее соотношения с действительным историческим процессом. В докладе было проанализировано «Сказание вкратце о молдавских господарях...» из русской Воскресенской летописи, которое, как считает докладчик, в образной фольклорной форме отразило реальные явления — миграцию волошского населения из района Карпатских гор в Молдавию.

Доклад Н. Н. Грацианской и В. Д. Королюка (Москва) «Проблемы этногенеза моравских влахов в современной чехословацкой историографии» был посвящен этнографической группе чехов, культура которой была определена спецификой хозяйственной деятельности — отгонным скотоводством, как и у населения Карпатского региона в целом. Авторы разделяют взгляды тех чехословацких ученых, которые считают, что нельзя отождествлять проблему развития пастушеского хозяйства с проблемами этнического развития региона¹⁰.

М. М. Фрейденберг (Калинин) в докладе «Влахи в Далмации в XV—XVI вв.»¹¹ остановился на проблеме связей влахов с далматинскими городами, которые начали развиваться с XIII в. Е. П. Наумов (Москва) сделал доклад на тему «Волошская проблема в современной югославской историографии (средневековые влахи в западной части Балканского полуострова)»¹².

Э. А. Рикман (Москва) в докладе «Об ареале романизации населения северных низовий Дуная в первой половине I тысячелетия н. э.» высказал мнение о том, что если римская провинция Дакия была включена в зону интенсивной романизации, то земель к

⁷ «Историографические аспекты славяно-волошских связей». Тезисы докладов. Кишинев, 1973, с. 5—10.

⁸ Там же, с. 21—32.

⁹ Там же, с. 11—22.

¹⁰ Там же, с. 33—38.

¹¹ Там же, с. 38—46.

¹² Там же, с. 46—51.

северу от Нижнего Дуная подверглись значительному влиянию позднеантичной, в частности римской, культуры. Последний тезис вызвал серьезные возражения оппонентов (М. Я. Салманович, И. А. Рафалович и др.), которые отметили, что в докладе трудно уловить различие между «интенсивной романизацией» и «интенсивным влиянием римской культуры»: по их мнению, докладчик считает уровень романизации населения, жившего вне римской Дакии, более высоким, чем он был на самом деле. Выступавшие указывали, в частности, на то, что литературные свидетельства, привлеченные докладчиком, не могут быть распространены на территорию Прутско-Днестровского междуречья, а археологические материалы с этих земель (граффити, которые Э. А. Рикман трактует как латинские буквы) весьма сомнительны и малочисленны. Т. Д. Златковская и П. В. Советов в выступлениях отметили и положительные моменты в докладе Э. А. Рикмана. Критика доклада в некоторой степени была учтена автором — это видно из его последующих работ¹³.

На Шестой сессии (апрель 1975 г.) были заслушаны доклады, касающиеся историко-лингвистической базы проблем, разрабатываемых советом. Р. Я. Удлер (Кишинев) в докладе «Диалектология как источник для истории расселения волохов», в котором отмечались некоторые особенности говоров молдавского языка северных районов, доказывал их близость с языком волохов из Марамуреша и других районов Карпатских гор. Эта близость дает возможность судить о путях расселения волохов из района Карпатских гор по направлению к востоку, до Днестра.

При обсуждении доклада выявились расхождения в оценке диалектологических материалов. И. Г. Хынку высказал мнение о том, что эти материалы ничего не дают для историков, так как у диалектологов другая направленность исследований и лингвистические ареалы не совпадают с ареалами археологических культур. Другие археологи Э. А. Рикман, Г. Ф. Чеботаренко и историки Д. М. Драгнев, Н. А. Мохов считают, что материалы диалектологии очень важны, так как они дают возможность преодолеть односторонние выводы, основанные только на археологических материалах. Это последнее мнение получило поддержку и в высказываниях других выступавших.

Львовский историк Ю. Х. Думнич сделал доклад «Волохи Закарпатья по данным грамот XIV—XV вв.». Материалы этих грамот дают многое для изучения сущности древнего «волошского права» и для выявления картины переселения волохов.

В докладе Г. Б. Федорова и М. Я. Салманович (Москва) «Проблемы генезиса восточнороманских народов» были изложены точки зрения различных исследователей и высказано мнение докладчиков по ряду важных аспектов этой проблемы.

Указав на различную степень романизации отдельных районов северодунайских земель, авторы пришли к заключению, что Прутско-Днестровское междуречье не входило в ареал романизации. Остановившись далее на вопросе об этнической принадлежности носителей балкано-дунайской культуры, они привели аргументы в пользу того, что балкано-дунайская культура принадлежала прежде всего славянскому населению. Выступившие по докладу отметили, что авторы привлекли большое количество археологических и письменных источников, однако мало использовали лингвистические данные (в частности топонимику), которые могли бы усилить их аргументацию. Доклад получил высокую оценку, но вместе с тем выступавшие указывали на то, что некоторые важные вопросы проблемы не были освещены.

На Седьмую сессию Научного совета (апрель 1977 г.) были вынесены доклады, в которых рассматриваемая проблема была освещена с использованием этнографических, антропологических, лингвистических и исторических данных.

Историографическим вопросам был посвящен доклад Э. А. Рикмана «Б. П. Хашдеу о происхождении восточных романцев», в котором были изложены взгляды румынского историка XIX в. об ареале и степени романизации фракийского населения нижнего течения Дуная, роли славян в этногенезе восточных романцев и др. Выступавшие в прениях отметили важность изучения историографии по этногенезу восточных романцев, но указали на необходимость более четкой оценки трудов Б. П. Хашдеу в свете современных исследований советских, болгарских, югославских и венгерских ученых, которая отсутствовала в докладе (Б. П. Шушарин, Т. Д. Златковская).

¹³ См., напр., Э. А. Рикман. Этническая история населения Поднестровья и прилегающего Подунавья в первые века нашей эры. М., 1975.

Т. Д. Златковская (Москва) в докладе «Календарная обрядность как источник по этногенезу молдаван (на примере русалий)» проанализировала некоторые особенности обряда русалий у молдаван и у других балкано-карпатских народов. Она пришла к выводу, что ярко выраженные элементы врачевания в обряде унаследованы народами этого региона от древнего фрако-дакийского населения. Элементы же обряда, связанные с зеленью и водой, ведут к древнеславянским (особенно полно сохранившимся в восточнославянском обряде) культовым действиям. Мнение о римских (от Rosalia в Римской империи) истоках русальского обряда у молдаван не подтверждается, так как он не совпадает с древним римским по основным элементам и направленности обрядности. Выводы докладчика и сам метод анализа источников были восприняты положительно.

В 1977 г. на сессии Научного совета впервые выступила антрополог М. С. Великанова (Москва). В докладе «Данные палеоантропологии о перемещении населения в Прутско-Днестровском междуречье в I—II тысячелетиях» она рассмотрела краниологические материалы, собиравшиеся ею в течение многих лет в Молдавской ССР¹⁴, с точки зрения генезиса молдавского народа. М. С. Великанова пришла к заключению, что на территории МССР за последние две тысячи лет население полностью или почти полностью сменялось не менее трех раз (не считая многих сравнительно мелких миграций). Носители черняховской культуры II—III вв. н. э. в Прутско-Днестровском междуречье по краниологическим данным относятся к фракийскому типу, в котором проявляется некоторое влияние сарматов. Между черняховцами и племенами славян, которые занимали эти земли в VI—XII вв., отсутствует «генетическая связь», что свидетельствует о смене населения. Носители балкано-дунайской культуры (IX—XI вв.) сложились из двух антропологических типов: славянского и тюрко-болгарского. Для последней группы характерна символическая трепанация черепов, которая встречается в захоронениях этой культуры. Антропологические данные дают возможность судить о смешении славянского населения с пришельцами тюрко-болгарами. Наименее изучен антропологами, по мнению докладчика, этап формирования современного молдавского населения. М. С. Великанова изучала серию черепов молдавского городища Старый Орхей XVI—XVII вв. Сравнение показателей этих черепов с показателями черепов населения балкано-дунайской культуры и могильников восточных славян дает основание отрицать генетическую преемственность этих групп населения. Антропологические данные свидетельствуют о «промежуточном» положении молдаван по отношению к восточно-европейским группам, с одной стороны, и народам Балкано-Дунайской области — с другой.

По докладу М. С. Великановой развернулась дискуссия, отражающая остроту затронутых проблем. Так, И. Г. Хынку, отрицая продуктивность антропологического изучения проблемы, считает, что решающее значение для исследования этногенеза молдаван могут иметь только археологические данные. Однако большинство выступавших — Г. Ф. Чеботаренко, П. П. Бырня, И. А. Рафалович — высоко оценили доклад М. С. Великановой. Они заявили, что нет оснований подвергать сомнению ее выводы. Данные М. С. Великановой опровергают необоснованно позднюю датировку балкано-дунайской культуры, предложенную И. Г. Хынку (XIV в.). Выступивший в прениях по докладу Великановой В. П. Шушарин возражал И. Г. Хынку, полагая, что полная идентификация этноса и археологической культуры не всегда бесспорна, тем более если игнорируются данные других научных дисциплин.

На этом же заседании сделали доклады диалектологи В. В. Корчмарь и В. К. Павел (Кишинев). Первый был посвящен славянским элементам, связанным с пастушеством, второй — славянской сельскохозяйственной терминологии в молдавских народных говорах¹⁵. Диалектная терминология дала многое для исторических выводов. Интересен, например, вывод о том, что из 710 изученных единиц сельскохозяйственной терминологии в молдавском языке 32% имеют славянское происхождение, в том числе 7% южнославянское. Историки могут объяснить, каким образом в состав молдавского языка вошли восточнославянские слова; гораздо труднее объяснить происхождение южнославянской терминологии. Нужно определить время и место длительного общения

¹⁴ М. С. Великанова. Палеоантропология Пруто-Днестровского междуречья. М., 1975.

¹⁵ В. К. Павел. Молдавская сельскохозяйственная терминология в говорах. Кишинев, 1973 (на молд. яз.).

молдаван и южных славян, во время которого могло произойти восприятие такого большого количества терминов.

В. Ф. Инкин (Львов) в докладе «Этапы, направления и этнический состав колонизации на волошском праве в Галицкие земли» исследовал вопрос о «Болоховской земле», о которой, как известно, в русских летописях имеются лишь отдельные данные, относящиеся к XIII в. Докладчик отметил, что в XVI—XVII вв. в районах волошской колонизации упоминаются еще несколько местностей с названием «Болоховская земля». Н. А. Мохов, выступавший при обсуждении доклада, который в целом получил высокую оценку, поставил под сомнение тезис о том, что сообщение летописи XIII в. и сведения XVI—XVII вв. относятся к одной и той же территории. Он полагает, что поздние сведения относятся к землям к северу от Львова, по направлению к Луцку, а ранние — скорее к землям более южным и восточным. Вопрос об этнической принадлежности населения Болоховской земли в XIII в. Н. А. Мохов оставляет открытым, поскольку еще мало убедительных аргументов для окончательных выводов по этому вопросу. Существующее мнение, что болоховцы — волохи, опирается пока только на сходство названий.

Выступивший в обсуждении итогов сессии В. С. Зеленчук указал на необходимость более строгого отношения к исследуемым фактам и недопустимость их предвзятой трактовки. Именно такие недостатки имеются, как полагает В. С. Зеленчук, в некоторых исследованиях, характеризующих балкано-дунайскую культуру. Исследователи произвольно отодвигают хронологические рамки бытования этой культуры до XIV в. Искусственно преувеличивается удельный вес романских черт и необоснованно уменьшается роль южнославянских и тюркских элементов в этой культуре. Отсутствие обоснованной аргументации проявляется и в том, что по материалам нескольких памятников из центральной зоны Молдавии делаются широкие выводы, касающиеся всей ее территории.

Выступление П. В. Советова было посвящено вопросам методики комплексного изучения.

Итоги работы сессии (и в значительной мере вообще работы Научного совета) были подведены Н. А. Моховым. Он указал на то, что как настоящая, так и предыдущие сессии помогли установить некоторые факты, которые намечают пути решения ряда аспектов всей проблемы.

Изучение генезиса молдавского народа дает основание утверждать, что на территории МССР с начала нашей эры до XIV в. состав населения несколько раз менялся. Мнение о непрерывном проживании на этой территории одного и того же этноса от римского времени до наших дней никакими серьезными доводами не подтверждается. Тем более, что земли к востоку от Карпат в I—III вв. н. э. не подвергались романизации, а лишь испытывали некоторое влияние римской культуры. Решающим фактором формирования молдавской народности был процесс тесных и всесторонних контактов волошского населения с проживавшими в Карпато-Днестровских землях с VI в. восточнославянским, а позднее древнерусским и украинским населением. Заселение территории Молдавии волохами в XII—XIII вв. убедительно доказывается данными топонимики, диалектологии и антропологии, а также подтверждается данными молдавских летописей. Расселение волохов на землях Западной Украины, Моравии, Закарпатья в XIV—XVI вв. также отображено в письменных документах.

Принципиальное значение в дальнейшем должны приобрести исследования ранних этапов формирования молдавской народности и роли в этом формировании романославянского синтеза, конкретных социальных и этнических условий выделения молдаван из общей массы волошского населения.

Сессия показала необходимость более углубленного археологического изучения на территории Молдавии славянских культур: раннеславянской, древнерусской, балкано-дунайской.

Нужно считать безусловно положительным наметившееся стремление концентрировать внимание на изучении истории волохов в период заселения ими Днестровско-Карпатских земель, их контактов со славянами и этнических процессов в начальный период существования молдавского феодального государства.

Решение спорных вопросов должно проводиться только на основе тщательного и всестороннего анализа фактического материала. При этом следует избегать как крайней миграционистской, так и вульгарно-автохтонистской точек зрения.

Оценивая в целом деятельность совета за семь лет, можно отметить, что ему удалось объединить группу специалистов из различных научных учреждений для решения общих проблем; определить круг важнейших вопросов, часть которых уже близка к разрешению. Необходимо усилить методологическую и теоретическую сторону исследования проблемы; при этом особое внимание должно быть обращено на теоретическую разработку комплексных исследований.

Научным советом были изданы тематические сборники и отдельные научные работы, включавшие основные доклады, прочитанные на заседаниях совета¹⁶. В производстве находится очередной сборник («Славяно-волошские связи»), включающий доклады последних его сессий. Видимо, назрела необходимость перейти к систематическому изданию трудов совета.

В. С. Зеленчук, Т. Д. Златковская

¹⁶ В. Д. Королюк. Волохи и славяне русской летописи; «Юго-Восточная Европа в средние века»; «Историографические аспекты славяно-волошских связей».

ПЕРВОЕ РЕГИОНАЛЬНОЕ СОВЕЩАНИЕ ПО ПРОБЛЕМАМ ГЕОГРАФИИ, ИСТОРИИ, ЭТНОГРАФИИ И ЯЗЫКОВ НАРОДОВ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА

13—15 июля 1977 г. в г. Апатиты состоялось Первое региональное совещание по проблемам географии, истории, этнографии и языков народов Европейского Севера. Совещание было организовано Северным филиалом Географического общества СССР и Институтом языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР и было посвящено 60-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции.

В совещании приняли участие свыше 50 ученых из Петрозаводска, Ленинграда, Москвы, Апатитов, Свердловска, Таллина, Мурманска, Новосибирска, Сыктывкара. Работали три секции: языкознания; фольклора; этнографии, археологии и антропологии. В данном сообщении мы рассматриваем работу лишь последней секции.

На первом пленарном заседании было заслушано четыре доклада. В докладе «Древнее саамское население на территории Севера Восточно-Европейской равнины» А. К. Матвеев (Свердловск) на топонимическом материале рассмотрел проблему разграничения саамского и прибалтийско-финского населения на древней Двинской земле. И. И. Гохман (Ленинград) остановился на антропологических особенностях древнего населения Севера Европейской части СССР и путях его формирования. Он отметил, что зона Европейского Севера в древности была связана с европеоидным населением и подчеркнул, что заселение региона шло с запада на восток. Г. А. Панкрусhev (Петрозаводск), опираясь на новые материалы, остановился на основных этапах заселения Карелии, а также на этногенетических процессах, проходивших здесь. И. Л. Фрейдин (Москва) поставил некоторые вопросы о подъеме материального и культурного уровня народов Севера.

На секции языкознания было заслушано 13 докладов. Они касались вопросов развития языков финно-угорских и самодийских народов и их взаимовлияния. В секции фольклора было заслушано семь докладов, посвященных проблемам изучения фольклора финно-угорских и самодийских народов¹.

На двух заседаниях секции этнографии, археологии и антропологии было заслушано 10 докладов: по проблемам истории, социологии, антропологии, археологии — по два доклада и четыре — по этнографии.

М. К. Михеев (Петрозаводск) проанализировал исторические данные, характеризующие социально-экономическое положение населения Европейского Севера в 1910—

¹ На секции фольклора были заслушаны доклады: М. Г. Воскобойников (Ленинград) «Человек и природа в поэзии саамов, ненцев и обских угров»; Р. В. Плесовский (Сыктывкар) «Персонажи низшей мифологии как прообразы драконов в фольклоре пермских народов»; Н. А. Криничная (Петрозаводск) «К вопросу о взаимодействии русской и карельской фольклорных традиций по материалам преданий Карелии»; М. Э. Йолайд (Таллин) «О собирании и изучении вепского фольклора»; Ю. Г. Рочев (Сыктывкар) «Особенности коми быличек и некоторые их общие черты в фольклоре соседних народов»; Н. А. Лавонен (Петрозаводск) «К вопросу о классификации загадок», а также сообщение О. П. Вороновой (Ревда).

1918 г. А. А. Кожанов (Петрозаводск) выступил с докладом «Ценностно-нормативные представления как отражение особенностей современных этнических процессов в Карельской АССР», основанном на большом опросном материале.

Н. Н. Гурина (Ленинград) рассказала о новых исследованиях по археологии Кольского Севера. Ее интересный доклад был посвящен вопросам назначения лабиринтов — своеобразных каменных сооружений, являвшихся, по мнению докладчицы, магическими сооружениями для ловли рыбы. Особенно ценны новые данные о наскальных изображениях на р. Поной. А. П. Журавлев и Г. М. Коваленко (Петрозаводск) представили новые данные по истории металлургии в Карелии.

Г. М. Давыдова (Москва) изложила оригинальные материалы, свидетельствующие об антропологическом пласте, который прослеживается не только у восточных финнов и угров, но и в составе западнофинских групп (у эстонцев, финнов Финляндии) и у их соседей — восточных латышей. Она охарактеризовала этот тип как сочетающий светлую пигментацию с неевропеоидными чертами (плосколицесть, слабый рост бороды и т. д.). Ю. Д. Беневоленская (Ленинград) прочитала доклад «Некоторые особенности строения затылочной области черепа у лопарей». Она отметила, что по затылочно-теменному признаку саамы, как ханты и кеты, занимают положение не промежуточное между европеоидами и монголоидами, а находятся ближе к монголоидам. Это, по ее мнению, результат наличия у саамов протоазиатского компонента.

Т. В. Лукьянченко (Москва) осветила проблему расселения саамов в XVI—XVII вв. на основе данных писцовых книг. Она обнаружила саамов не только на Кольском полуострове, но и в Восточной Карелии. В. И. Васильев (Москва) охарактеризовал этнические контакты европейских ненцев в XVII—XVIII вв. с саамами, коми-жемцами и русскими. Г. Н. Грачева (Ленинград) в докладе «К происхождению одного из видов женских головных уборов» на основе широких североевропейских сопоставлений сделала попытку показать, что распространенная форма головных уборов на твердой основе, принадлежащих замужним женщинам, восходит к типам древней женской одежды (нечто вроде капюшона), приспособленной для ношения ребенка. З. П. Соколова (Москва) сделала доклад «Формирование этнографических групп хантов и манси», основанный на анализе брачных связей между ними в XVIII—XIX вв. В докладе была показана роль эндогамных браков в сохранении устойчивости этнических групп.

Доклады секции археологии, этнографии и антропологии, содержавшие много новых материалов, вызвали оживленную дискуссию. На заключительном пленарном заседании развернулась дискуссия по методологии этногенетических исследований.

Следующее региональное совещание — по проблеме этногенеза саамов — намечено созвать в 1980 г. Участники совещания приняли решение просить Президиум Северного филиала Географического общества СССР рассмотреть вопрос о введении в структуру филиала секции «История и этнография народов Европейского Севера».

З. П. Соколова

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ В ЗАЩИТУ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ АМЕРИКАНСКОГО КОНТИНЕНТА ОТ ДИСКРИМИНАЦИИ

20—23 сентября 1977 г. в Женеве во Дворце наций проходила Международная конференция неправительственных организаций в защиту от дискриминации коренного населения Американского континента. В ее работе принимало участие более 250 делегатов от коренных жителей Нового Света, наблюдателей и гостей, представителей более 50 международных неправительственных организаций. На конференции присутствовали наблюдатели из 38 стран — членов ООН, а также представители от Всемирного Совета Мира. В подготовке конференции и планировании ее работы решающую роль сыграл Межконтинентальный совет по индейским договорам.

Впервые так полно и широко были представлены коренные народы, населяющие Америку от севера до юга, от дальнего запада до восточных окраин. Более 60 народов из 15 стран (Аргентина, Боливия, Венесуэла, Гватемала, Канада, Коста-Рика, Мексика, Никарагуа, Панама, Парагвай, Перу, Суринам, США, Чили, Эквадор) прислали на конференцию своих представителей.

Данной конференции предшествовали три конференции, также организованные Подкомитетом по деколонизации, дискриминации расизма, расовой дискриминации и апартеида Комиссии ООН по правам человека в рамках провозглашенного ООН Десятилетия борьбы против расизма и расовой дискриминации. В 1974 г. состоялась конференция, направленная против апартеида и колониализма в Африке, в 1975 г. — в защиту от дискриминации рабочих-иммигрантов в Европе. В 1976 г. проходила конференция, обсуждавшая положение политических заключенных в Южной Африке.

На открытии Женевской конференции 1977 г. к ее участникам от имени Генерального секретаря ООН обратился представитель секретариата ООН. На первом и последнем пленарных заседаниях выступили лидеры индейских общественных организаций стран Северной, Центральной и Южной Америки.

Три комиссии особо занимались правовыми, экономическими и социально-культурными проблемами.

Комиссия по социально-культурным вопросам изучила документы, свидетельствующие о наличии практики геноцида и этноцида, посягающих на культуру коренных народов. Правительственные отчеты подтвердили наличие практики стерилизации индейцев в Северной и Южной Америке.

В комиссии по правовым вопросам рассматривались документы, свидетельствующие о действиях «правительств-угнетателей» против коренных народов.

Комиссия по экономическим проблемам рассматривала некоторые современные формы экономической дискриминации и эксплуатации коренного населения. К ним относятся многочисленные правительственные программы «развития», проводимые якобы во имя прогресса. Среди коренных жителей, говорится в отчете Комиссии, наиболее высок процент безработицы; работающие же получают самую низкую заработную плату, живут в ужасающих жилищных условиях. Очень плохо поставлено медицинское обслуживание коренных жителей, чрезвычайно высока смертность среди них. Комиссия пришла к выводу, что природные богатства индейских земель в США, в границах которых находится около 30% запасов угля, 90% запасов урана, 50% энергетических запасов страны в целом, хищнически эксплуатируются в интересах монополий; это ведет к обнищанию коренного населения и порче окружающей среды. Многие крупнейшие многонациональные экономические корпорации совместно с федеральным правительством разработали планы систематического изгнания индейцев с их земель. При этом сопротивление индейцев подобным действиям вызывает жестокие репрессии.

«Представители коренных народов,— говорится в Заключительной резолюции конференции,— предъявили мировой общественности свидетельства проводимых в отношении этих народов дискриминации, геноцида и этноцида. Положение коренного населения меняется от страны к стране, но корни этих явлений одни: колонизация, открывшая дорогу грабежу земель и их богатств в погоне за наживой; уничтожение миллионов коренных жителей на протяжении веков и непрекращающееся присвоение их земель, лишающее их средств к существованию и возможностей развивать собственные ресурсы; отрицание права на самоопределение коренных народов, что разрушает их традиционную культуру, систему ценностей и социальную структуру». На основании докладов комиссий конференция приняла ряд документов. Ниже приводятся «Программа действий» — основная часть «Заключительной резолюции» и «Декларация принципов защиты прав коренных народов и наций Западного полушария», принятые на конференции.

* * *

Программа действий

Конференция рекомендует:

— отмечать 12 октября, день так называемого открытия Америки, как день солидарности с коренными народами американского континента;

— направить документы конференции Генеральному секретарю Организации Объединенных Наций и передать выводы и рекомендации конференции соответствующим органам ООН;

— изучать и поощрять изучение прилагаемого проекта Декларации принципов защиты коренных наций и народов Западного полушария, выработанного представителями коренных народов;

— принять все возможные меры для поддержки и защиты любого из участников конференции, которые могут подвергнуться преследованию по возвращении на родину;

— выразить Межправительственному комитету по миграциям европейцев (МКЕМ) озабоченность конференцией в связи с поселением иммигрантов на землях коренного населения в обеих частях Американского континента; решительно потребовать, чтобы материальные ресурсы МКЕМ не использовались для содействия таким иммигрантам, особенно прибывающим из расистских стран Юга Африки.

В области права конференция рекомендует:

— пересмотреть международные соглашения, в частности, Конвенцию 107 Международной организации труда (МОТ), в которых интеграция выдвигается как основной путь решения проблем коренного населения; уделить в Конвенции больше внимания особым мерам в поддержку коренных жителей;

— уважать традиционное право и обычаи коренного населения, в том числе правомочность их собраний и законность процедур, связанных с применением правовых норм и обычаев;

— признать наличие специфического восприятия коренным населением Земли как основы всех его верований, обычаев, традиций и культуры;

— признать за коренными народами права на возврат им их земель и на распоряжение по крайней мере такими земельными площадями, которые достаточны для их экономически полноценного существования в соответствии с их обычаями и традициями; предоставить им возможность самим определять темпы своего развития; в ряде случаев считать обоснованными их претензии на большие площади;

— потребовать, чтобы землевладение коренных народов ничем не было ограничено (включая собственность на природные ресурсы и распоряжение ими); земли, а также права на них и на природные ресурсы, принадлежащие коренным народам, не должны отчуждаться; их права на землю не могут быть отменены без их полного и сознательного на то согласия;

— потребовать государственного и международного признания и охраны законом права коренных народов на коллективное владение своей землей и права распоряжаться ею в соответствии со своими традициями и культурой;

— коренным народам должна в нужных случаях предоставляться помощь в приобретении необходимых им земель;

— сделать для коренных народов доступной юридическую помощь при установлении их земельных прав;

— всеми правительствами должны быть признаны организации коренных народов; земельные проблемы коренных народов следует решать путем целенаправленных переговоров с индейскими общинами;

— необходимо обратиться ко всем правительствам Западного полушария с призывом ратифицировать следующие конвенции и руководствоваться в практической деятельности их положениями:

- 1) «Конвенция по борьбе с геноцидом»,
- 2) «Конвенция по уничтожению рабства»,
- 3) «Конвенция по искоренению всех форм расовой дискриминации»,
- 4) «Международное соглашение по экономическим, социальным и культурным правам»,

5) «Международное соглашение по гражданским и политическим правам»,

6) «Американская конвенция по правам человека».

В области экономики:

— рекомендовать неправительственным организациям широко пропагандировать результаты данной конференции, дабы обеспечить поддержку и помощь коренным народам Западного полушария на их родной земле;

— рекомендовать неправительственным организациям и международным организациям всех уровней — региональным, национальным, всемирным — устраивать конференции, семинары, коллоквиумы с полноправным участием представителей коренного населения Америки, имея в виду поддержание интереса к вопросам, на которые было обращено внимание мировой общественности на данной конференции и ознакомление с новыми фактами;

— оказывать содействию созданию в рамках Подкомитета при Комиссии ООН по правам человека рабочей группы по борьбе с дискриминацией и защите национальных меньшинств;

— просить Специальный комитет ООН по деколонизации включать в повестку дня его заседаний любые вопросы, касающиеся коренного населения Американского континента;

— рекомендовать Комитету ООН по наднациональным корпорациям провести исследование роли этих корпораций в нынешней практике грабежа и эксплуатации земель, природных ресурсов и труда коренного населения на Американском континенте.

В социальной и культурной областях конференция рекомендует:

— способствовать развитию уважения к культурной и социальной специфике коренного населения Америки, особенно у местных государственных властей и соответствующих межгосударственных организаций;

— оказывать всемерную моральную и материальную поддержку усилиям американских индейцев, направленным на сохранение их культуры и социальной общности, и особенно различным образовательным программам, выдвигаемым индейским движением. Конференция призывает также к солидарности с политическими заключенными и прочими лицами, ставшими жертвами преследований за участие в движении коренных народов за свои права.

Декларация принципов защиты прав коренных народов и наций Западного полушария

Введение:

Рассмотрев проблемы, связанные с деятельностью ООН по защите прав и основных свобод человека, отмечая, что в центре внимания Всеобщей Декларации прав человека и примыкающих к ней международных соглашений находится человек; — считая, что человек есть основа культуры, общества, наций, что хранить и поддерживать культуру своих предков и обществ, в которых он живет, есть его неотъемлемое право; — считая, что коренным народам Америки навязаны условия существования, которые подавляют, отрицают или разрушают их общества, нации, культуру, с которыми связано их самосознание, мы заявляем

1) что коренные народы должны признаваться как нации и им должна быть представлена наравне с другими народами возможность пользоваться международным правом, если они обладают основными признаками нации, а именно:

1. имеют постоянное население;
2. занимают определенную территорию;
3. располагают самоуправлением;

4. способны вступать в отношения с другими государствами;

II) что коренные народы, не обладающие признаками нации, настоящей Декларацией объявляются субъектом международного права, находящимся под защитой данной Декларации, если они представляют собой ясно определяемую группу, связанную общим языком, традициями, культурным наследием и т. п.;

III) что никакая нация или группа коренного населения не могут быть ограничены в правах, и их статус снижен только потому, что эта нация или группа не заключала зарегистрированных соглашений и договоров с другими государствами;

IV) что коренным нациям или группам должна быть предоставлена такая степень независимости, какой они пожелают, в соответствии с международным правом;

V) что договоры и иные соглашения, заключенные коренными нациями или группами с другими государствами, называются ли они договорами или иначе, должны признаваться и применяться в соответствии с теми же принципами международного права, что и договоры и соглашения, заключенные между другими государствами;

VI) что договоры и соглашения, заключенные с коренными народами, не могут быть односторонне аннулированы. Никакие муниципальные и государственные законы не оправдывают уклонения государств от выполнения условий договоров и соглашений, заключенных с коренными нациями и группами. Ссылка на изменившиеся обстоятельства не может служить оправданием отказа какого-либо государства от выполнения соглашений, когда эти изменения были в значительной мере вызваны самим этим государством;

VII) что ни одно государство не может осуществлять свою власть, претендовать на право юрисдикции по отношению к каким бы то ни было коренным нациям или народам или территориям таких наций или народов, иначе как во исполнение действующего договора или иного соглашения, добровольно заключенного коренными нациями и народами через своих полномочных представителей. Любые действия любого государства, ущемляющие право этих народов на самоопределение, должны рассматриваться соответствующими международными органами;

VIII) что ни одно государство не может претендовать на территории коренных наций и групп или удерживать их по праву первооткрытия или под иным предлогом, за исключением тех случаев, когда эти земли были приобретены по добровольно заключенному законному соглашению;

IX) что государствам Западного полушария следует выработать, посредством переговоров или иным подобающим путем, обязательную процедуру для решения споров, касающихся коренных наций и народов. Эта процедура должна быть приемлемой для заинтересованных сторон, справедливой и соответствовать международному праву. Существующие ныне процедуры, не одобренные коренными нациями и группами, подлежат отмене и будут учреждены новые, соответствующие данной Декларации;

X) что должны считаться незаконными любая линия поведения, любые действия или попустительство действий государств по отношению к любой коренной нации или группе, которые могут прямо или косвенно угрожать существованию таких коренных наций и народов или представлять какую-либо угрозу их национальной или культурной индивидуальности. Таковы, например, насаждение и поддержка незаконных правительств, навязывание миссионерами чуждых коренным народам религий;

XI) что должны считаться незаконными любые действия или попустительство действий государств, по отношению к территориям коренного населения, ведущие прямо или косвенно к разрушению или ухудшению условий существования коренных наций и народов вследствие загрязнения их земель, воздуха, воды, истощения, изъятия или порчи их природных богатств и других принадлежащих им или жизненно важных для них ресурсов;

XII) что ни одно государство не может принимать меры законодательного, административного или иного характера, ограничивающие суверенное право коренных наций и народов самим определять, кто к ним принадлежит;

XIII) что все права и обязанности, провозглашенные в данной Декларации, дополняют отныне права и обязанности, регулируемые международным правом.

* * *

Конференция обратилась к Подкомитету по деколонизации, искоренению расизма, расовой дискриминации и апартеида с призывом содействовать выполнению решений конференции, распространять информацию о ходе выполнения этих решений.

В своих выступлениях лидеры индейских общественных организаций говорили о том, что данная конференция является одним из важнейших для коренных народов Нового Света событий XX в., поскольку она собрала большое число представителей коренных народов Западного полушария, которые, несмотря на различные языки, разную национальную принадлежность, разные обычаи, сумели единодушно принять важные решения, выступить с четкой и ясной программой. Конференция представила ООН и мировой общественности подтвержденные документами свидетельства геноцида и этноцида.

Большинство делегатов возвратилось за океан и знакомит посланные их общины, а также политических, профсоюзных, церковных деятелей с работой конференции и принятыми ею документами. Некоторые делегаты остались в Европе, чтобы посетить Францию, Голландию, ФРГ, Финляндию, Грецию, Советский Союз, Болгарию.

С 7 по 21 сентября 1977 г. в одном из залов Государственного музея этнографии народов СССР в Ленинграде была открыта привезенная из Лаосской Народно-Демократической Республики выставка «Искусство Лаоса»¹. Директором выставки был заместитель начальника Департамента изящных искусств, директор школы изящных искусств во Вьентьяне художник Бунленг Ванвиловонг².

На выставке демонстрировались произведения искусства и предметы быта прошлых эпох. Среди них — каменная скульптура, изображающая Ганешу (VIII в.), две бронзовые статуэтки Будды (XVII и XVIII вв.), сосуды для вина и снаряжение воина (XVIII—XIX вв.). Некоторые из них (например, скульптурные изображения Будды, Ганеша) были взяты на время из Национального музея во Вьентьяне, остальные предоставлены коллекционером (владелец одного из антикварных магазинов во Вьентьяне).

Основную массу экспонатов составили изделия современных художественных промыслов, произведения народного искусства, работы учащихся Вьентьянской школы изящных искусств.

Хочется отметить, что эта выставка не только доставила посетителям большое эстетическое удовлетворение. Очень велико ее познавательное значение, поскольку она позволила посетителям глубже познакомиться с культурой и бытом народов Лаоса.

Так, на выставке были широко показаны предметы домашнего обихода лаосцев — посуда из глины и глазурованной керамики и из тростника; коробочки (плетеные, а затем обтянутые тканью, а также металлические) для хранения мелких предметов; ложки и ковши из скорлупы кокосового ореха; корзиночки из тростника (в натуральную величину и миниатюрные — сувенирные), в которых крестьяне носят вареный рис для обеда на поле; подносы из дерева и металла; трубки из глины, дерева и серебра; пепельница из серебра; вазы для цветов — керамические и деревянные, керамическая настольная лампа.

Одежда лаосцев была представлена нарядным женским костюмом (юбка, кофта, шарф), шелковыми тканями ручного производства с традиционным орнаментом — для юбок и хлопчатобумажными дмоткаными — на рубашки. Экспонировалась также меосская женская одежда. Четыре куклы были облачены в национальные женские костюмы (лаосский и трех малых народов — жителей лесных и горных областей Лаоса). Демонстрировались сделанные из домотканой материи скатерть и вышитая салфетка, сумочка, мешочек и кошельки (последние по конструкции западного стиля).

Рыболовство представлено макетами деревянной лодки — пироги, а также рыболовной корзины и ловушки, плетеных из тростника. Кроме того, было показано снаряжение воина (ружья, пороховница из рога, арбалет, колчан со стрелами из бамбука, щит, копье).

Внимание посетителей выставки привлекала коллекция из 10 музыкальных инструментов, в том числе ударных (ксилофоны и деревянный барабан с мембраной из кожи буйвола); духовых («кхены» разных размеров, в том числе детский, и флейта из бамбука) и струнных (один инструмент с резонатором из дерева, другой — из скорлупы кокосового ореха).

Перечисленные предметы, удачно сочетающие в себе практические функции с достоинствами тонких произведений прикладного искусства, продемонстрировали широкий спектр возможностей народного искусства Лаоса, превосходное владение разнообразным материалом — глиной, деревом, тростником, соломкой, бамбуком, скорлупой кокосового ореха, металлом, рогом.

Весьма убедительно были показаны на выставке достижения Вьентьянской школы изящных искусств в воспитании нового поколения мастеров искусства Лаоса: тут были произведения студентов факультетов живописи (несколько акварельных рисунков), скульптуры (барельефы на дереве, объемная скульптура с резьбой по дереву); керамики (маска молящегося, декоративная картина, посуда), художественного литья и чеканки (изделия из серебра, бронзы и других металлов).

Старинные статуэтки Будды из бронзы, фигура Будды, вырезанная на роге буйвола, изображения Будды, буддийских храмов и монахов, встречающиеся на современных гравюрах и акварельных рисунках, металлическая чаша, в каких носят благоговения, цветы и другие подношения в храм, — все это напоминало посетителям выставки о том, что религий большинства населения ЛНДР является буддизм. На нескольких фотографиях, сопутствовавших экспозиции, была отражена выразительная архитектура лаосских храмов, запечатлены представители разных этнических групп страны в национальной одежде, лаосские пейзажи.

На фоне традиционных сюжетов, веками разрабатывавшихся в Лаосе и поныне бережно хранимых в народном искусстве, а также профессиональными художниками,

¹ В 1976 г. эта выставка была показана в Государственном музее искусства народов Востока в Москве.

² Пользуясь случаем выразить глубокую признательность Бунленгу Ванвиловонгу, любезно ответившему на все вопросы, интересовавшие автора данной заметки.

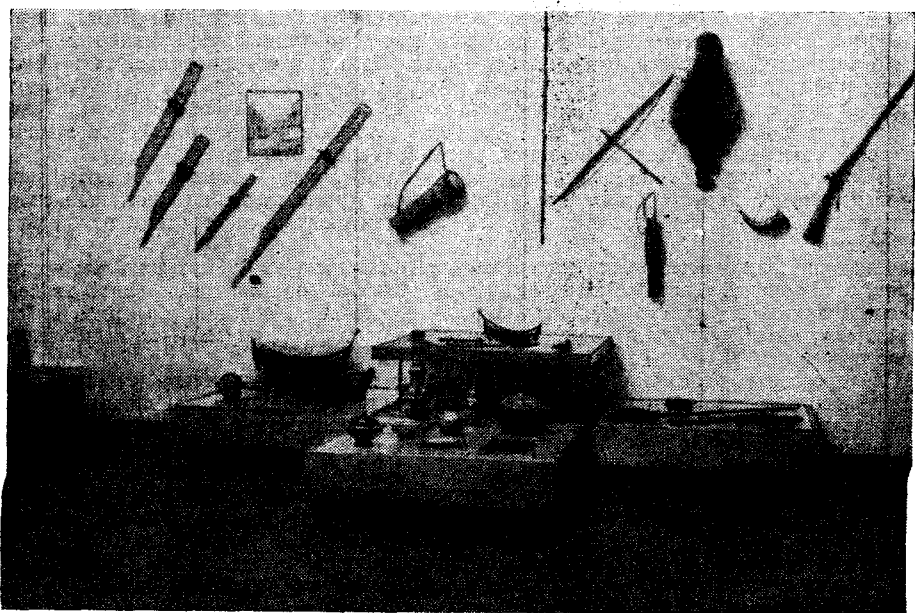
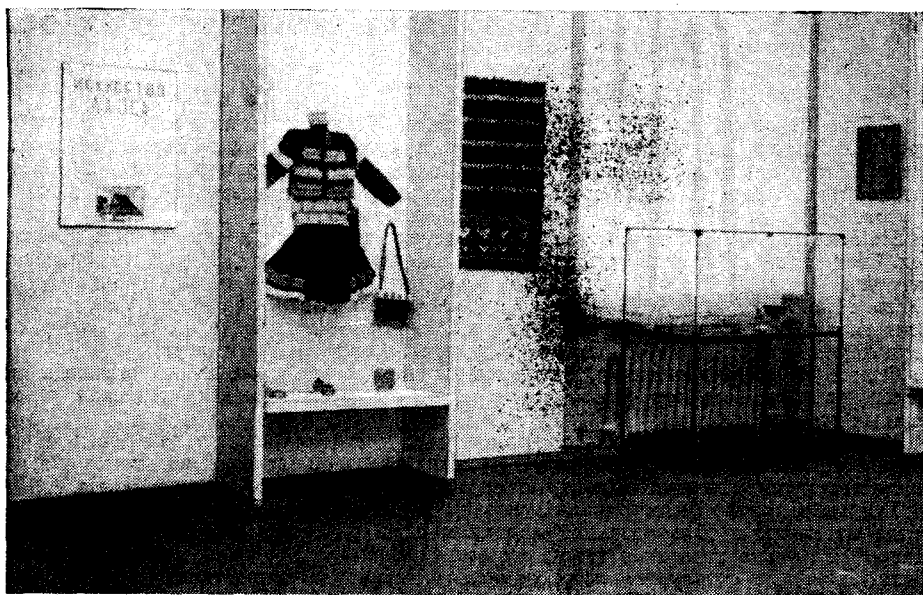


Рис. 1. Выставка «Искусство Лаоса». Фрагменты экспозиции

скульпторами и мастерами прикладного искусства, ярко прозвучала новая тема — национального пробуждения лаосского народа. Таковы выполненные с большой экспрессией барельефы на дереве, посвященные героической борьбе с французскими и американскими империалистами. Триумф победившего народа символизирует вырезанный из дерева герб Лаосской Народно-Демократической Республики.

Выставка «Искусство Лаоса» дала возможность познакомиться с богатым духовным миром талантливого, мудрого и мужественного народа, строящего новую жизнь и в то же время свято хранящего и развивающего традиции древнего искусства своей страны.

Чрезвычайно интересная и для искусствоведов, и для этнографов, и для широкой публики, эта выставка, несомненно, послужила сближению и еще большему взаимопо-

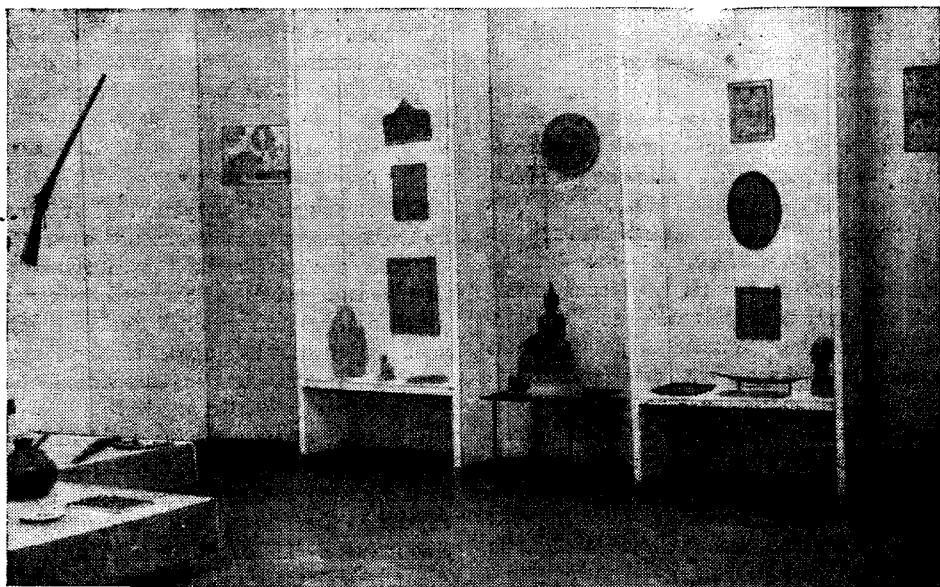


Рис. 2. Выставка «Искусство Лаоса». Фрагмент экспозиции

ниманию между советским и лаосским народами. Успеху выставки у зрителей, безусловно, способствовали усилия ее устроителей — научных сотрудников и художников Государственного музея этнографии народов СССР, проявивших безукоризненный вкус и глубокое понимание стоявших перед ними задач. 38 экспонатов (из общего числа 107) оставлены в дар этому музею, а затем любезно переданы в Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого.

Очень хотелось бы, чтобы подобные выставки повторялись и охватывали все более широкий круг произведений искусства и предметов быта народов Лаоса.

Е. В. Иванова

КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

В августе 1977 г. в Косинском и Кочевском районах Коми-Пермяцкого автономного округа работала историко-этнографическая экспедиция Пермского областного краеведческого музея. Цель ее — выявление памятников деревянного зодчества XVIII—XX вв. — жилых, хозяйственных, культовых и промышленных построек, а также сбор экспонатов — предметов крестьянского быта, орудий труда, одежды для создающегося в 39 км от Перми в дер. Хохловка архитектурно-этнографического музея. Один из секторов будущего музея под открытым небом будет посвящен народной архитектуре и быту коми-пермяков.

Экспедиция в составе пяти человек (Н. П. Заякина — руководитель экспедиции, научный сотрудник музея, М. Г. Иванова — сотрудник отдела фондов, А. И. Фе-

дотов — сотрудник Пермской специальной научно-реставрационной производственной мастерской и два художника) обследовала около 30 населенных пунктов. Сделано более 500 фотоснимков типичных для этих районов крестьянских усадеб, отдельных построек (кузниц, овинов, часовен), а также 20 карандашных зарисовок интерьера и 40 планов усадеб.

В обследованных районах большинство населения составляют коми-пермяки (58%), живет здесь также значительное число русских (около $\frac{1}{3}$).

По данным экспедиции, в Косинском и Кочевском районах преобладают усадьбы Т-образной формы с жилой постройкой, поставленной длинной стороной вдоль улицы, хозяйственной — перпендикулярно улице, с крышами самцовой конструкции. Ряд усадеб построен в первой половине

XIX в., но в настоящее время они значительно перестроены — убраны конюшни, переделана кровля. Большинство же обследованных построек датируются началом XX в., но при сооружении их использованы традиционные приемы строительства крестьянского жилища XVIII—XIX вв.

Интересные усадьбы были найдены в дер. Воробьево Кочевского р-на. Одна из них, по словам хозяев, построена около 150 лет назад. В усадьбе — дом на подклете, стоящий длинной стороной вдоль улицы, с крыльцом на столбах; хозяйственная постройка — перпендикулярно жилому дому и улице. На крыше дома сохранился охлупень, вырезанный из комля дерева в форме головы глухаря. Жители деревни рассказывали, что в деревне было несколько домов с охлупнями, но сейчас кровли переделаны.

В дер. Подъячево Косинского р-на обнаружены колодцы, глубиной до 7 м, из старых расслоподемных труб, использовавшихся ранее для добычи соли.

Рядом с дер. Пелым Кочевского р-на экспедиция обследовала кладбище. Могильные холмы на нем обнесены невысокими срубами с одно-двускатными крышами, т. е. надгробие имитирует жилище. Захоронения такого типа были найдены и в расположенных рядом селениях.

В ряде деревень сохранились небольшие старинные кузницы (Мара-Пальник, Дёмино), а также ямный овин и гумно (д. Селище).

Экспедиция собрала около 100 экспонатов. Для музея приобретены предметы крестьянского быта и утварь: глиняные и долбленые корчаги, столовая посуда, ткацкие станки, плетеные сумки — «пещерки», «коробы», легкие санки, конская сбруя, кованые светцы для лучины и другие экспонаты.

Экспедиция приобрела также небольшую коллекцию женской одежды: «самшуру», рубахи из тонкого «волоконного холста» (местное название — особо качественный) с браным рисунком, «дубасы» (сарафаны) из синего холста с набойкой, юбки, а также предметы ткачества — отрезы пестряди в мелкую клетку и холст для полотенец, гарусные кушаки и опояски.

Все приобретенные экспонаты войдут в интерьеры крестьянских усадеб в строящемся архитектурно-этнографическом музее.

Фотоснимки, рисунки, планы усадеб, дневники, а также экспонаты, приобретенные экспедицией, поступили в фонды Пермского областного краеведческого музея.

Н. П. Заякина

* * *

С 10 июля по 15 августа 1977 г. Западнo-Сибирский этнографический отряд Сибирской этнографической экспедиции кафедры этнографии и антропологии исторического факультета ЛГУ им. А. А. Жданова продолжил исследования среди северной группы хантов Тюменской области, начатые в 1976 г.

В состав отряда входили: В. А. Козьмин — ассистент кафедры (начальник отряда), студенты кафедры — М. А. Рубцова, М. Г. Сметанин, С. В. Андреев, М. Г. Данилов, П. Л. Белков, А. А. Павлов.

Были обследованы поселки Теги и Юильск — Березовского района, Шурышкар, Муж, Ямгорт, Горки, Кушеват и Азовы — Шурышкарского района; сотрудники отряда выезжали в оленеводческую бригаду совхоза «Казымский».

Материал собирался по следующим темам: традиционные формы хозяйства — охота, рыболовство и оленеводство в конце XIX — начале XX вв., их современное состояние и развитие; средства передвижения; поселение, жилище и хозяйственные постройки; похоронный обряд, орнамент — техника изготовления, применение и семантика; семья и положение женщины в семье; свадебный обряд; традиции, связанные с воспитанием ребенка.

Во всех поселках проводилась работа с похозяйственными книгами, из которых, наряду с данными о национальном составе поселков, по возможности, брались сведения о профессиональной принадлежности основных групп населения и об их занятости в традиционных сферах хозяйства. Кроме этого, велся учет используемых в индивидуальном хозяйстве оленей.

В связи с тем, что на территории Березовского и Шурышкарского районов Тюменской области в настоящее время, кроме хантов, проживают довольно большие группы ненцев и коми (зырян), сотрудники отряда занимались вопросами взаимоотношений этих групп населения в современном производстве и быту.

Фактический материал, представленный планами поселений, рисунками и фотоснимками (6 черно-белых и 3 цветных фотопленок) жилых и хозяйственных

построек, нарт различных типов, лодок, лыж, вместе с небольшой коллекцией предметов материальной и духовной культуры, в числе которых — жертвенное покрывало, шаманская шапка, колыбель, детская нарта, самострел для охоты на выдру, металлические наконечники стрел, палочка для счета песен и плясок на медвежьем празднике, после предварительной обработки будет передан на кафедру этнографии и антропологии исторического факультета ЛГУ им. А. А. Жданова.

В. А. Козьмин

* * *

С 1970 по 1976 г. фольклорной лабораторией Дальневосточного педагогического института искусств (ДВПИИ) проведено пять музыкально-этнографических экспедиций, в которых принимали участие студенты Института искусств: художники — И. Дункай, Л. Вахрушева, Ю. Резниченко и музыковеды — А. Сиськова, Т. Танаева, О. Романова, О. Тюменцева, И. Неруш и О. Шейкина. Руководил экспедициями музыковед Ю. И. Шейкин. Цель экспедиций — полевое исследование музыкального фольклора разных локальных групп удэгейцев, живущих в Приморском и Хабаровском краях¹. За время поездок от 51 исполнителя на магнитофонную пленку сделана 581 запись. Традиционные формы музицирования удэгейцев изучались по следующей программе: 1) звукоподражание зверям и птицам, 2) вокальное музицирование, 3) наигрыши на музыкальных инструментах, 4) музыкально-фольклорные элементы шаманского действа и 5) песенные вставки в прозаических жанрах. Собран словарный материал, характеризующий жанровые образования в удэгейском фольклоре. Этнографические реалии, связанные с бытованием фольклорных произведений, а также сведения об исполнителях (и их портреты) отражены в полевых дневниках и фотоальбомах (за 5 поездок отснято 637 фотокадров). Собрана коллекция музыкальных инструментов (36 образцов).

С 26 июля по 6 августа 1970 г. в с. Красный яр Пожарского р-на (на р. Бикин) работала первая экспедиция, записавшая 32 мелодии от 8 исполнителей. В основном это произведения вокальных жанров: *дзага* — импровизация напева на отдельные слоги без смыслового текста (6 записей); *ехый* — импровизация напева на новый произвольный или традиционный текст (18 записей); *дза'и* — напевы и песни, заимствованные у уссурийских нанайцев (5 записей) и др. Возраст исполнителей 54—75 лет.

Вторая экспедиция работала в с. Агзу Тернейского р-на (на р. Самарга) с 30 июля по 26 августа 1971 г. От самаргинских исполнителей записаны не только вокальные, но и инструментальные произведения. Выявлены типовые наигрыши на *унту* — шаманском бубне (9 записей), на *кигосинку* — свистковой флейте из тальника (10 записей), на *кункай* — дугообразном варгане (24 записи), на *пига воктони* — язычковом аэрофоне из тростника (8 записей) и др. Всего записано 220 произведений разных жанров от 16 исполнителей* в возрасте от 29 до 78 лет.

В с. Островное Красноармейского р-на (на р. Уссурка) осуществлены две поездки: с 3 по 13 августа 1973 г. и с 26 января по 6 февраля 1974 г., во время которых сделано 247 записей на магнитофонную ленту. В этом селе особенно активно бытуют *ниманкү* — сказка с песенными эпизодами (44 записи), *ейни* — обрядовое пение шамана под аккомпанемент бубна (13 записей), *гонгойн* — игра на бубне перед камланием (15 записей) и др. Самому молодому исполнителю в этом селе 13 лет, самому пожилому — 75.

Участники пятой экспедиции работали среди хорских удэгейцев. Поскольку фольклор здесь уже записывался и даже было опубликовано 18 нотных образцов вокального фольклора², поездка к хорским удэгейцам (с. Гвасюки, р-н им. С. Лазо) преследовала две цели: сбор новых материалов и выявление особенностей современного бытования ранее за-

¹ О современном расселении удэгейцев см.: В. Г. Ларькин. Удэгейцы (Историко-этнографический очерк с середины XIX в. до наших дней). Владивосток, 1958, с. 8—10; А. В. Смоляк. Удэгейцы. — Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина, М., 1975, с. 57—59, 131—140.

² См.: В. Стешенко-Куфтина. Элементы музыкальной культуры палеоазиатов и тунгусов. — «Этнография», 1930, № 3, с. 97—99; А. М. Айзенштадт. Песни народа удэге. — «Сов. музыка», 1959, № 5, с. 85—87; его же. Удэгейские песни. — «Музыкальный фольклор народов Севера и Сибири», М., 1966, с. 91—92.

фиксированных произведений. Экспедиция работала 6 дней (с 29 января по 3 февраля 1976 г.). От 12 исполнителей было сделано 82 записи. Возраст исполнителей 36—86 лет. У хорских удэгейцев, как и в других локальных группах, сохранились традиционные жанры вокальной (*дзага*, *ехый* и др.) и инструментальной (*унту*, *бунинку* и др.) музыки, которые здесь активно используются в художественной самодеятельности.

Магнитофонные записи самаргинской, уссурийских и хорской экспедиций хранятся в фондах Фольклорной лаборатории

ДВПИИ. Записи бикинской экспедиции, все дневники, фотоальбомы и коллекция музыкальных инструментов временно хранятся в личном архиве Ю. И. Шейкина. Пять удэгейских инструментов: *киунки* — труба из ствола какалии, *бунинку* — берестяная труба — манок для подзывания изюбря, *дзюлянки* — смычковый монохорд, а также *унту* и *пига воктон* переданы на постоянную выставку музыкальных инструментов в Ленинградский государственный институт театра, музыки и кинематографии.

Ю. И. Шейкин



ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Andrzej Maryański. *Ludność świata*. Warszawa, 1977, 395 str.

Книга краковского профессора А. Марианьского «Население мира» по своему научному жанру может быть определена как глобальный демо-этногеографический обзор, а так как построена она по регионам мира, внутри же их — по государствам, обзор этот приобретает характер рассмотрения главных «населенческих» проблем в страноведческом разрезе. Одновременно книга содержит по каждому государству и основные сведения справочного характера (о численности и размещении населения, о его структуре, показателях прироста, внутренних и внешних миграциях и т. п.). Для стран с этнически сложным населением значительное внимание уделено его национальному составу, а там, где это существенно, — и взаимоотношениям обитающих здесь этносов.

Фактический материал дан каждый раз по возможности в динамике; автор стремится, используя главным образом данные последних переписей, выявить основные демо-этногеографические процессы за несколько десятилетий, иногда — за целое столетие и больше. Цифры приводятся не как самоцель, а в ходе анализа этих процессов и вызываемых ими проблем, и это позволяет А. Марианьскому как бы пропускать все изложение сквозь призму происходящих в каждой стране сдвигов «населенческих» ситуаций. Рассмотрение последних ему удалось довести до наших дней: почти всюду фигурируют цифровые показатели середины 70-х годов.

Книга написана живым и вместе с тем простым языком; доходчивость изложения усиливается и обилием выразительных табличек, графиков и картосхем (всего в книге 79 рисунков).

Разделы, посвященные более значительным странам, представляют собой как бы сжатые «микромонаграфии». Объем их колеблется от нескольких страниц (например, Великобритания посвящена 8 стр., Франции — 9, Бразилии — 10, Индии — 9, Австралии — 5 и т. д.) до нескольких десятков страниц (США — 25, Советский Союз — даже 62 стр.). Заметим, что раздел об СССР написан с полным знанием дела — недаром Марианьский известен в Польше как автор обстоятельной (460 стр.) экономико-географической монографии об СССР¹, в которой немало внимания уделено населению и городам нашей страны. Советским читателям большинство приведенных здесь данных, разумеется, известно по обширной отечественной литературе, характеризующей население нашей Родины, но все же даже специалист найдет для себя в рецензируемой книге кое-какие данные, которые не «лежат на поверхности» легкодоступных источников. Например, А. Марианьский приводит разработанные грузинскими учеными данные о процентном распределении населения Грузинской ССР по высотным ступеням. Подняв довоенные переписи Польши, Румынии и Чехословакии, автор сумел показать изменения в этническом составе населения западноукраинских областей к 1970 г. по сравнению с 1931 г. Точно так же интересны данные об этническом составе населения советских прибалтийских республик за 1939 г. (правда, автору удалось получить их из прежних переписей в несколько фрагментарном виде). Уместно отметить, что этнограф порадуется весьма детальное рассмотрение в разделе об СССР сведений об отдельных народах, их этногенезе, динамике их численности и т. п.

Чтобы дать некоторое представление о характере книги, перечислим для примера содержание разделов о двух странах — Японии и Канаде, очень различных по характеру этнодемографических черт их населения.

Населению Японии посвящено 7 стр. Приведа важнейшие исторические данные, в том числе о демографической ситуации еще в XIX в., автор анализирует наиболее подробно динамику численности населения за послевоенное время. В развитии рассмотрена и возрастная структура населения. Размещение и сдвиги в распределении населения по провинциям иллюстрируются картосхемой (изменения в заселенности за 1950—1970 гг.). Разбираются показатели урбанизированности Японии, приводятся данные по 14 крупнейшим городам (в динамике за 1925—1970 гг.). Более коротко сооб-

¹ A. Maryański. *Związek Radziecki. Zarys geografii ekonomicznej regionów*. Warszawa, 1975.

щается о структуре занятости населения Японии, о внешних миграциях. Завершается раздел указанием на моноэтничность населения страны.

По Канаде (ее населению посвящено 9 стр.) приведены данные о численности населения начиная с 1871 г. Очень подробно рассмотрен ход иммиграции; с нею сопоставлен рост населения, обусловленный естественным движением. Приведена динамика размещения населения по провинциям с 1931 г.; особая схема иллюстрирует различия в приросте населения. Другая схема демонстрирует сдвиг на север «фронта освоения» и расположение отдельных центров (важные месторождения некоторых минеральных ресурсов), как бы «выдвинувшихся» еще далее на север. Данные об урбанизации сопровождаются характеристикой роста численности населения 12 наиболее крупных городов. Подробно рассмотрено формирование сложной этнической структуры Канады; соответствующие цифры характеризуют изменения этой структуры в абсолютном выражении и в процентных соотношениях. Показан национальный состав шести самых крупных городов (выделено шесть народов, образующих львиную долю их населения). В этногеографической характеристике достаточно внимание уделено и аборигенному населению.

Вопреки ожиданию сравнительно кратко характеризуется население Польши (как и других социалистических стран Европы), которой посвящено лишь 7 стр. Правда, автор с достаточным правом отсылает здесь читателей к другой своей монографии, специально характеризующей население всех социалистических стран (кроме Кубы; да и Вьетнам автор тогда мог осветить не в его современных границах)². Повышенный интерес к своей стране А. Марианьский проявляет в рецензируемой книге лишь тем, что для очень многих стран тщательно указывает на наличие в составе их населения польского меньшинства, приводя соответствующие данные о численности поляков, местах их расселения и т. п.

Оценивая в целом весьма положительно книгу Марианьского, следует все же указать на некоторые принципиально важные пробелы. Лишь в некоторых случаях автор специально останавливается на языках, бытующих в стране; точно так же он почти всегда проходит мимо такой важной для этнографа черты, как конфессиональная принадлежность населения. Тщательно приводя данные о естественном приросте, он обычно обходит молчанием слагающие его показатели рождаемости и смертности, редко упоминает показатель средней ожидаемой продолжительности жизни. Досадно, что приведенные для ряда стран возрастные пирамиды вычерчены в разных масштабах — это затрудняет их визуальное сопоставление.

Регионы в книге расположены примерно в том порядке, который принят и в советской литературе, но социалистические страны Европы рассмотрены после капиталистических, а в СССР Сибирь с Дальним Востоком оказались оторванными от подраздела РСФСР. Для Африки можно отметить, что Центрально-Африканская империя названа в книге Центрально-Африканской Республикой.

Книга охватывает не все государства мира: самые небольшие или совсем не фигурируют, или лишь упоминаются очень бегло в разделах, характеризующих соседние более крупные страны.

Разумеется, по такой большой книге, как рецензируемая монография, можно было бы сделать и много более мелких замечаний. Так, сомнительным представляется сравнение основания новой столицы Бразилии с закладкой Петербурга (стр. 351). Досадно, что А. Марианьский для Индии привел данные о числе говорящих на главных языках на 1961 г., а не по переписи 1971 г., хотя данные последней опубликованы в книге Р. Нигам³. В разделе об Индии глаз режет опечатка даты раздела бывшей Британской Индии — «1974».

Имя Анджея Марианьского не только хорошо известно в Польше, но знакомо и широким кругам советских читателей по его переведенной на русский язык в Москве книге «Современные миграции населения» (М., 1969). Было бы полезно перевести и рецензируемую книгу: глобального обзора населения по странам мира у нас не выходило с 1965 г., когда коллектив Института этнографии АН СССР выпустил известную книгу «Население земного шара» под ред. С. И. Брука. Нужда в компактном мировом обзоре «населенческих» ситуаций всех уголков Земли очень велика.

В. В. Покишиевский

² «Problemy ludnościowe krajów socjalistycznych». Warszawa, 1974.

³ R. S. Nigam. Language handbook of mother tongues in Census. New Delhi, 1972. Рецензия на эту книгу была опубликована в журнале «Сов. этнография» еще в 1974 г. (№ 1); там же были приведены основные данные о говорящих на важнейших языках.

Рубеж XIX и XX вв. в истории этнографической науки ознаменовался, как известно, существенными сдвигами в характере и стиле научного мышления. Это было обусловлено, с одной стороны, социально-политическими причинами (вступлением капиталистического мира в стадию империализма с его непримиримыми антагонизмами), а с другой — трудностями самого научно-познавательного процесса (постановкой новых проблем, поисками адекватной теории и методологии). Такие поиски осуществлялись буржуазными учеными, нередко консервативно и даже реакционно настроенными, опирающимися на соответствовавшие этому настроению философские доктрины — неокантианство (немецкий диффузионизм школы Ф. Гребнера), позитивизм (французская «социологическая» школа) и т. п.

Развитие этнографической мысли в Англии, особенно после первой мировой войны, характеризовалось теми же чертами, однако приобрело своеобразную форму. Именно это своеобразие стремится раскрыть автор рецензируемой книги, последовательно прослеживая эволюцию британской социальной антропологии более чем за полувековую период. В книге Е. А. Веселкина, состоящей из краткого введения и шести глав (последняя небольшая глава в сущности выполняет роль заключения), впервые в нашей литературе столь подробно и обстоятельно обсуждаются пути развития двух направлений или «школ» — функционализма и структурализма, которые отчасти хронологически существовали (одно время даже могло казаться, что структурализм есть лишь ответвление функционализма), но по преимуществу преобладали в разные периоды — функционализм по существу почти исчерпал себя уже в конце 1930-х годов, а структурализм набрал силу в послевоенные годы. Эти хронологические различия, как правильно отмечает автор, выражают не просто последовательность идейного развития британской социальной антропологии, а служат показателем разных этапов общего кризиса империализма, его проявлением в буржуазной науке.

Оба эти направления исследуются Е. А. Веселкиным на основе серьезного изучения методолого-теоретических принципов их основоположников и наиболее видных представителей — Б. К. Малиновского и А. Р. Рэдклифф-Брауна, а также путем анализа конкретных исследований, выполненных ближайшими учениками и последователями названных ученых. С позиций советской школы в этнографии, опираясь на фундаментальные положения исторического материализма, автор подвергает критическому разбору наиболее важные концептуальные положения британской социальной антропологии, выясняет ее роль в попытке создания научного обоснования сначала колониальной, а позднее неоколониальной политики британского империализма.

В советской этнографической науке вопросам критического анализа социальной антропологии уделяется серьезное внимание¹. Автор хорошо знает соответствующую литературу и весьма полно ее использует. Его собственные, ранее опубликованные работы² свидетельствуют о том, что он своими исследованиями подкрепляет и развивает сложившуюся уже традицию. Автор книги вносит новое в наши знания о британской социальной антропологии, показывая историческое развитие этой отрасли знания, развешивание ее теорий, методов, понятийного аппарата, практических приложений и т. п. Историографический подход позволяет автору продемонстрировать развитие английской этнографической мысли, связь между ее отдельными этапами, уловить характерные взгляды и концепции, свойственные британским социальным антропологам на разных этапах, и объективно их проанализировать.

Е. А. Веселкин шаг за шагом прослеживает возникновение, развитие и угасание ряда идейно-теоретических построений антропо-социологов. Это касается теории «культурных контактов» (глава II), которой придерживались функционалисты, основывая ее на главных постулатах Б. К. Малиновского (функционалистская концепция потребностей, культуры, института, функции и т. п.). Автор анализирует содержание и оценивает значение выдвинутой уже структуралистами теории «единого социального поля» (глава IV), которая опиралась на более детально разработанные принципы и уточненные понятия — «структура», «социальная роль», «модель поведения», «социальное изменение»³, «борьба противоположностей» и т. д. (гл. III). В книге рассматривается и новейшая структуралистская теория — концепция «социальной сети» (глава V); автор оценивает ее как попытку британских социальных антропологов отыскать выход

¹ Д. А. Ольдерогге, И. И. Давыкин. Функциональная школа в этнографии на службе империализма. — В сб.: «Англо-американская этнография на службе империализма. — Тр. Ин-та этнографии АН СССР», т. XII, М., 1951.

² Е. А. Веселкин. Теория «единого социального поля» в британской социальной антропологии. — В сб.: «Этнологические исследования за рубежом». М., 1973; его же. Понятие социальной сети в британской социальной антропологии. — В сб.: «Концепции зарубежной этнологии». М., 1976.

³ Заметим мимоходом, что концепция «культурных изменений» в английской социальной антропологии уже была предметом критического рассмотрения не только советских этнографов, но и африканистов из ГДР. — См., например: H. Joachim. Zu einigen Aspekten der Kulturwandelforschung. — In: «Ethnografisch-archäologische Forschungen», H. 1. Berlin, 1965.

из методологического тупика, в котором оказалась английская этнография благодаря упорному стремлению во что бы то ни стало оставаться на позитивистских позициях и сохранять враждебное отношение к историческому материализму. Впрочем, Е. А. Веселкин отдает должное изобретательности английских ученых в разработке методик полевой работы.

Названные теоретические и методологические просчеты (а также ряд других) рассмотрены вполне объективно, но отнюдь не объективистски. В книге ясно выражено осуждение служебной роли британской социальной антропологии, которая существенно помогала и до сих пор помогает в борьбе английского империализма за влияние на народы, в частности Африканского континента. Вместе с тем автор справедливо отмечает, что именно английские функционалисты впервые в истории буржуазной науки доказали практическую значимость этнографии и наличие у нее прикладных аспектов. Это принципиально важно, хотя, несомненно, участие в науке обосновании и создании системы косвенного управления британскими колониями и участие современных неоколониалистским устремлениям английских монополистов — слишком дорогая цена, уплаченная за открытие этой истины.

Е. А. Веселкин справедливо указывает на то, что британские социальные антропологи явно переоценили свои возможности: они обещали больше, чем смогли сделать. Ни функционалисты, ни структурлисты не сумели создать ни единой типологии человеческих обществ, ни открыть законы их развития, ни выяснить фундаментальные причины социальных изменений. Их реальные научные достижения в значительной мере (помимо уже указанного) сводятся к постановке ряда проблем и к поискам их решения, к сбору и интерпретации новых и часто очень интересных фактических данных. Что же касается теории и методологии, общего социально-политического направления и т. д., то их характер рождает далеко не риторический вопрос: есть ли будущее у социальной антропологии?

Оценивая в целом исследование Е. А. Веселкина, мы можем с удовлетворением констатировать, что советские читатели получили книгу, хотя и небольшую по объему, но весьма содержательную и полезную для каждого, кто интересуется проблемами европейской социально-антропологической и социологической мысли. Впрочем, положительное отношение к обсуждаемой работе не исключает отдельных замечаний и пожеланий автору, которые, думается, тем более уместны, что сама тема еще не исчерпана, а интерес к ней со стороны читателей весьма значителен.

Прежде всего было бы полезно подойти к поставленной в книге задаче с более широких историографических позиций, приняв во внимание развитие этнографической мысли не только в Англии, но и в других европейских странах, в частности в России. Речь идет о возникновении функционалистской концепции, основные положения которой еще за четверть века до Б. К. Малиновского — в 1897 г. — сформулировал известный организатор частного Этнографического бюро в Петербурге В. Н. Тенишев. То, что ставил себе в заслугу сам Б. К. Малиновский и что особенно подчеркивали его последователи, — создание так называемой теории потребностей, постановка вопроса о связи социальных потребностей с поведением (деятельностью) человека и социальной группы, отрицательное отношение к изучению пережитков («переживаний», по терминологии В. Н. Тенишева) и убежденность в практическом, управленческом значении этнографических знаний, — все это вполне отчетливо и достаточно полно высказал В. Н. Тенишев⁴. Ряд соображений, весьма созвучных функционалистской концепции, раньше Б. К. Малиновского и А. Р. Рэдклифф-Брауна или почти одновременно с ними формулировали и другие буржуазные ученые в разных странах (Э. Дюркгейм во Франции, Р. Турнвальд и М. Вебер в Германии, Я. Сметс в Южной Африке и др.). Дело здесь, разумеется, не только и не столько в приоритете того или иного автора, а в той общей идейной атмосфере, которая, будучи сама отражением социально-политического кризиса империализма, вместе с тем формировала сходные и даже тождественные черты идеологии и стиля научного мышления у различных и, казалось бы, идейно далеких друг от друга ученых.

В связи с этим необходимо также принять во внимание эволюцию буржуазной философской мысли, оказавшей существенное воздействие и на развитие теоретической этнографии (социальной антропологии). Распространение на рубеже прошлого и нынешнего столетий позитивистской философии второго этапа (махизма и т. п.) сказалось на формировании концептуальных схем, разрабатывавшихся социальными антропологами. Теоретическая робость английских социальных антропологов, их эмпиризм, хотя и сопряженные с резкой критикой (нередко несправедливой) по поводу эволюционизма, находили опору в философии, стремившейся «примирить» идеализм с материализмом, занять позицию, создававшую иллюзию преодоления коренных мировоззренческих противо-

⁴ И. Р. Григулевич. Социальная антропология: есть ли у нее будущее? — «Сов. этнография», 1975, № 2.

⁵ В. Н. Тенишев. Деятельность человека. СПб., 1897; его же. Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России. Смоленск, 1898. О В. Н. Тенишеве см.: Н. Нацикин. Материалы «Этнографического бюро» В. Н. Тенишева в научном архиве Государственного музея этнографии народов СССР. — «Сов. этнография», 1955, № 1; М. Г. Рабинович. Этнографическое изучение города в России в конце XIX — начале XX в. (Программа В. Н. Тенишева). — В сб.: «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии», вып. IV. М., 1968.

речей. Той же цели служила и попытка создать впечатление, что коренные теоретические и философские понятия, такие, например, как причинность, должны уступить место другим, в частности представлению о функциональной зависимости явлений⁶. Нет сомнения, что концепция функциональной зависимости (основное и, кстати сказать, весьма слабо разработанное, как это ни странно, понятие в доктрине функционализма) заимствовано именно из позитивистской философии. Едва ли будет ошибкой сказать, что вообще зависимость британской социальной антропологии от различных философских систем, в особенности от английской буржуазной философии (логического позитивизма, лингвистической философии⁷) является более тесной, чем принято думать, и выяснение этой зависимости может стать существенным аспектом при изучении истории теоретической этнографической мысли.

Сходные замечания следует высказать и относительно изложения в рецензируемой книге структуралистского этапа развития британской социальной антропологии. В данном случае бесполезно вспомнить как о швейцарском лингвисте Ф. де Соссюре, так и о других ученых, трудившихся в области языкознания, фольклористики и этнографии (деятелях общества по изучению поэтического языка в Петрограде, Пражском лингвистическом кружке и др.). Очень интересны и продуктивны структурные исследования советского фольклориста В. Я. Проппа, оказавшие определенное влияние на развитие науки в западноевропейских странах. Особенно важно подчеркнуть, что большинство из этих исследователей принадлежало к прогрессивному направлению в науке (в отличие от А. Р. Рэдклифф-Брауна и его последователей, придерживавшихся весьма консервативных взглядов).

Высказанные соображения, конечно, ни в какой степени не меняют того благоприятного впечатления, которое складывается в результате чтения книги Е. А. Веселкина. Он поставил перед собой относительно узкую задачу и хорошо с нею справился. И если мы позволили себе обратить внимание на желательность более широкого взгляда на обсуждаемую проблему, то сделали это лишь в надежде, что такое расширение будет способствовать дальнейшей плодотворной работе автора.

В. В. Пименов

R. W. Bulliet. *The camel and the wheel*, Cambridge, 1975, 327 pp.

Вопрос о соотношении этнических и хозяйственных традиций имеет особое значение для исследователей, занимающихся проблемами этногенеза. В чем проявляется этническая специфика: в своеобразии способа ведения хозяйства, в деталях орудий труда, в навыках работы этими орудиями или в видовом составе фауны и флоры, с которыми люди имеют дело? Все эти вопросы особенно остро встали перед участниками проходившей на страницах журнала «Советская этнография» дискуссии об агроэтнографии. В ходе дискуссии стало ясно, как необходим поиск исторических корней того или иного хозяйственного комплекса или его отдельных элементов. Именно к такого рода исследованиям и относится рецензируемая книга Ричарда Бальтра, в которой автор попытался выявить историческую роль верблюдоводства, проследившая его историю на протяжении нескольких тысячелетий.

В главе 1 исследуется вопрос о соотношении использования транспортного верблюда и повозки у народов Передней Азии и Северной Африки в древности. Анализируя письменные и изобразительные источники, а также данные языкознания, автор показывает, что для мусульманского мира Передней Азии и Северной Африки в эпоху средневековья повозка была нетипична в отличие от более раннего периода, и приходит к выводу о вытеснении повозки верблюдом на протяжении I тысячелетия н. э. Это, как считает автор, совершилось по двум причинам. Во-первых, верблюд, не требовавший дорог и дорогостоящей сбруи, оказался более экономичным средством передвижения. Во-вторых, с распространением кавалерии и исчезновением колесниц передвижение в повозке стало анахронизмом. На фоне бесконечных войн, приведших к упадку римской системы дорог, оба фактора стимулировали исчезновение колесного транспорта.

Таким образом, уже в начале I тысячелетия н. э. имелись культурные стимулы для перехода к транспортному верблюдоводству, который завершился в условиях арабского завоевания. Тем самым автор убедительно демонстрирует отсутствие жестко детерминированных связей между культурой и природной средой, поскольку важнейшие изменения в транспортных средствах произошли в однородных природных условиях.

Глава 2 посвящена проблеме происхождения однорогрого домашнего верблюда (дромедара). Она предвещает критичную характеристику процесса возникновения, эволюции и расселения верблюдов. Этот процесс еще плохо изучен, что неизбежно делает ряд выводов автора гипотетическими. Как бы то ни было, можно согласиться с ним в том, что в период неолита дромедар был широко представлен в Аравии, тогда как в Месопотамии, Анатолии и других районах Передней Азии он если и встречался, то редко.

⁶ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 470—471.

⁷ См., например: Морис Корнфорт. В защиту философии. Против позитивизма и прагматизма. М., 1951; его же. Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968.

Проблема domestikации дромедара пока не исследована, так как она слабо освещена в источниках. Р. Бальет пытается реконструировать этот процесс с помощью комплексного археолого-этнографического метода. Указывая на примитивность верблюдоводства в Сомали, он считает невозможным проникновение его сюда с севера, где, судя по древним наскальным изображениям, оно уже в ранний период было более развитым. Поэтому, по мнению автора, верблюдоводство попало на Рог Африки непосредственно из Южной Аравии до того, как оно проникло в более северные области. Для установления хронологии этого процесса автор анализирует наскальные изображения Сомали и о. Сокотры и приходит к выводу, что домашний верблюд существовал там уже во второй половине III — первой половине II тысячелетия до н. э. Следовательно, в Аравии его одомашнили еще раньше, однако осуществили это не северо-аравийские скотоводы. Автор пытается доказать этот тезис на материалах арабского фольклора, находя в нем воспоминания о тех временах, когда арабы северных окраин пустыни контактировали с иноязычными верблюдоводами. Действительно, если верблюд был одомашнен в Южной Аравии до XVI в. до н. э., то это было сделано не семитами, которых в тот период в этом районе еще не было. Недавно в Юго-Восточной Аравии были обнаружены поселения рыболовов III тысячелетия до н. э., обитатели которых иногда охотились на диких верблюдов. Именно эти рыболовы и мореплаватели, по мнению автора, и одомашнили дромедара приблизительно в первой половине III тысячелетия до н. э.

Анализируя приведенную систему аргументации, нетрудно увидеть ряд ее очевидных слабостей. Не останавливаясь на них подробно, надо заметить, что, во-первых, современная система верблюдоводства Сомали, как и любая другая, является продуктом исторического развития, а ее «архаизм» мог возникнуть как в процессе адаптации хозяйства к условиям среды, так и в ходе заимствования, при котором совершилась утеря ряда навыков (ведь собственно сомали попали на Рог Африки сравнительно недавно). Об относительности этого «архаизма» свидетельствует сам автор, указывая на наличие у сомали особой специализированной молочной породы верблюдов (стр. 288, прим. 59). Во-вторых, изученность наскальных изображений Рога Африки, не говоря уже об их датировке, оставляет желать лучшего, что делает весьма шаткими заключения автора о хронологии раннего этапа распространения домашнего дромедара. Наконец, в-третьих, возможность domestikации верблюда рыболовами вызывает сомнение, так как в условиях хозяйства, основанного на рыболовстве и в особенности на морском промысле, как правило, не возникает стимулов к domestikации животных. Кроме того, вопреки мнению автора (стр. 38, 49), доение верблюда не могло привести к его одомашниванию, так как молочное хозяйство возникает лишь как следствие развития животноводства. А поскольку мясное использование верблюда невыгодно, потому что он медленно размножается, картина domestikации, нарисованная автором, становится весьма условной, тем более что его оригинальное предположение о переходе мореплавателей к кочевому скотоводству нуждается в дополнительной аргументации. Все это не позволяет вместе с автором отвергнуть возможность domestikации дромедара скотоводами.

Главы 3—5 посвящены истории становления и развития верблюдоводства в Передней Азии и Северной Африке. Рассматривая ряд немногочисленных свидетельств того, что верблюд был известен в III—II тысячелетиях до н. э. в Египте, Сирии, Леванте вплоть до Греции, автор справедливо замечает, что знакомство с домашним верблюдом и его разведение — вещи разные. Он считает, что экспансия верблюда из Аравии на север была последствием торговли благовониями, которая могла осуществляться между Сирией и Аравией только с помощью караванов. С возникновением караванной торговли особое значение получила транспортная функция верблюда, появилось «южноаравийское» седло для верховой езды, расположенное позади горба (II — первая половина I тысячелетия до н. э.). Семиты, осуществлявшие караванную торговлю, долгое время получали верблюдов из Аравии и лишь много позже сами начали их разводить.

Как отмечает автор, в ассирийских источниках XI—X в. до н. э. упоминаются в основном бактрианы. Дромедары попали к ассирийцам в VIII в. до н. э. В это время появилось новое седло, перекрывающее горб, обложенный мягкими подушками. Оно использовалось ассирийцами и персами, как правило, для военных целей.

На протяжении I тысячелетия до н. э. роль верблюдоводов в Передней Азии постепенно росла. Мелкие разрозненные группы, характерные для начала этого периода, ко второй его половине стали серьезной военной силой, способной регулировать караванную торговлю. По мнению автора, этому процессу во многом способствовало изобретение североаравийского седла, состоящего из твердой рамы, перекрывающей горб. В то же время сам автор подчеркивает, что по боевым качествам верблюд уступал лошади, вследствие чего в Сирии и Северной Аравии лошадей до сих пор пользуется большим уважением, чем верблюд. Лошадей местные арабы получали у оседлых земледельцев. К сожалению, причины отсутствия у арабов коневодства автор не рассматривает.

Как бы то ни было, на рубеже новой эры арабы установили контроль над караванной торговлей. Вначале центр их могущества располагался в Петре, потом в Пальмире, а после их разгрома Римом переместился в Мекку. Таким образом, на протяжении I тысячелетия до н. э. — первых веков нашей эры арабская культура стала неотъемлемой частью переднеазиатского общества.

Соглашаясь с Э. Демужео в том, что верблюд проник в Северную Африку двумя путями: северным, вдоль средиземноморского побережья, и южным, по южной, кроме

Сахары, автор основную роль отводит второму пути. Местная domestикация верблюда совершилась не могла, ибо в Африке в неолите диких верблюдов не водилось. Начало верблюдоводству в египетской пустыне положило развитие караванной торговли, которое в II—I вв. до н. э. привело к появлению здесь племен верблюдоводов. Уже в III в. н. э. набеги верблюдоводов беджа беспокоили земледельцев Нила. Автор предполагает, что проникновение верблюдоводства в Верхний Египет шло скорее посредством заимствования, нежели миграции. С распространением его в Южную Сахару там сформировалось новое верховое седло, располагавшееся перед горбом. Верблюд, лучше приспособленный к местной природной среде, вытеснил лошадь в качестве транспортного животного.

Иной характер получило использование верблюда в Римской Африке (Тунис и Триполитания), где его запрягали в плуг и в повозку, поскольку местное население издавна испытывало нужду в тягловых животных.

Материалы, собранные автором в рассмотренных главах, представляют исключительный интерес. Они свидетельствуют о том, что верблюдоводство (разведение дромедаров), возникшее в Аравии, постепенно распространилось по огромному ареалу, причем процесс этот выражался как в миграции верблюдоводов в новые районы, так и в передаче другим народам навыков обращения с дромедаром. Техника верблюдоводства и методы использования верблюда постоянно совершенствовались, причем в разных районах их эволюция протекала по-разному. Тем самым на базе верблюдоводства, восходящего в конечном счете к одному источнику, происходило сложение различных хозяйственно-культурных типов. Значение этого вывода трудно переоценить, в особенности если вспомнить историю сложения оленеводства, различные варианты которого также, по-видимому, восходят к единому источнику.

В главе 6 исследуется проблема domestикации бактриана, еще очень мало изученная. Не известен ни район обитания диких бактрианов, ни процесс их одомашнивания. Опираясь на находки статуэток бронзового века в Южной Туркмении, автор склоняется к мысли о том, что domestикация бактриана произошла на границе Северо-Восточного Ирана и Южной Туркмении до середины III тысячелетия до н. э. В пользу этого говорит также и не учтенный им костный материал с поселений Южной Туркмении, где, по мнению советских остеологов, домашний верблюд имелся уже в IV или III тысячелетии до н. э.¹ Правда, В. И. Цалкин, указывая на полное отсутствие здесь верблюда в мезолите и неолите, считал, что домашний бактриан был приведен сюда извне. В свете данных о том, что в северных районах Средней Азии домашний верблюд появился лишь во второй половине II тысячелетия до н. э.², его происхождение и сейчас остается загадочным, несмотря на то, что, как выяснилось, с верблюдом было знакомо еще население позднего неолита Северной Туркмении³.

Как бы то ни было, можно согласиться с автором в том, что бактриана с самого начала разводили в небольшом количестве скотоводы, которые удовлетворяли свои основные потребности главным образом за счет других домашних животных. Прийдя в Иран, индоевропейцы заимствовали бактриана и вслед за своими предшественниками стали использовать его для транспортных целей. Во II—I тысячелетия до н. э. бактриан распространился от Месопотамии и степей Северного Причерноморья до Монголии. Позже эта область резко сократилась, и ныне бактрианов разводят лишь на востоке Средней Азии и в Монголии. Отмечая этот факт, автор недостаточно четко проводит мысль о том, что область встречаемости бактриана не всегда совпадала с районом его разведения. Ведь верблюд мог проникнуть далеко за пределы последнего в качестве дани, в составе караванов и т. д.

Вытеснение бактрианов дромедарами, отмечает автор, началось с развитием караванной торговли на востоке, стимулированной открытием Великого шелкового пути. Начиная с I тысячелетия н. э. бактрианов в Передней Азии держали уже в основном для гибридизации с дромедарами, ибо была обнаружена исключительная выносливость этих гибридов. Экспансия дромедаров автор объясняет универсальностью их использования и подъемом арабской культуры. С арабами вынуждены были считаться уже Сасаниды, и именно в сасанидский период дромедар проник далеко на восток. Его проникновение в новые места было облегчено выведением более холодолюбивой породы одноробого верблюда. Таким образом, и здесь, решая проблемы эволюции верблюдоводства, автор совершенно справедливо делает акцент на культурно-исторической обстановке, в условиях которой проходила эта эволюция.

В главе 7 анализируются возможности верблюда как тяглового животного. Если бактриан чуть ли не с самого начала перехода в домашнее состояние использовался в упряжке, то дромедара начали запрягать очень поздно. Автор объясняет это тем, что

¹ В. И. Цалкин. Древнейшие домашние животные Средней Азии. — «Бюл. Моск. о-ва испытателей природы. Отд. биол.», 1970, т. 75, вып. 1, с. 156, 157; вып. 2, с. 135; Н. М. Ермолова. Новые материалы по изучению остатков млекопитающих из древних поселений Туркмении. — «Каракумские древности», вып. 3, 1970, с. 226, 227.

² Е. Е. Кузьмина. Древнейшая фигурка верблюда из Оренбургской области и проблема domestикации бактрианов. — «Сов. археология», 1963, № 2, с. 40; М. А. Итина. История степных племен Южной Приаралья. М., 1977, с. 189.

³ А. В. Виноградов. Работы на могильнике Тумек Кичиджик в Северной Туркмении. — «Археологические открытия». М., 1974, с. 500.

древний способ запряжки был неподходящим для дромедара. Анализируя эволюцию упряжки, Р. Бальет приходит к выводу, что вначале она была парной, а одиночная сменила ее лишь в I тысячелетии до н. э. — I тысячелетии н. э. При этом он опирается на сообщения древних авторов, считая, что глиняные статуэтки III тысячелетия до н. э., изображающие одиночную запряжку, не отражают реальной картины. Трудно безоговорочно принять эти соображения из-за скудности данных, которые, кроме того, являются разновременными и относятся к самым разным культурам.

Распространение современного типа упряжи началось лишь со второй половины I тысячелетия н. э. Она-то и позволила впрягать в повозки дромедаров, как это делали в Индии эпохи Акбара. В более раннее время их запрягали только в Тунисе, Триполитании и Юго-Западной Аравии, причем анализ происходящих оттуда материалов привел автора к заключению о том, что в Римской Африке современный способ упряжи был изобретен самостоятельно, а не заимствован с востока, вопреки общепринятому мнению. Он выдвигает гипотезу, согласно которой именно из Африки, а не из Азии этот вид упряжи проник в Европу. Нарисованная автором картина вряд ли может считаться окончательной, так как ряд реконструированных им стадий эволюции упряжи остается в значительной мере гипотетическим из-за малочисленности данных. Вместе с тем большого внимания заслуживает комплексный метод исследования, примененный автором, метод, без которого реконструкции подобного рода представляются немислимыми.

Большой интерес вызывает проблема культурных последствий развития транспортного верблюдоводства, рассмотренная в главе 8. Особого внимания заслуживает попытка автора выявить влияние верблюдоводства на материальную и духовную культуру верблюдоводов и их соседей. Исследования подобного рода очень важны, поскольку только они могут дать ключ к пониманию сложного процесса формирования хозяйственно-культурных типов. Вместе с тем автор порой допускает некоторые преувеличения. Так, например, вряд ли следует вслед за ним объяснять исчезновение повозок неправильную планировку средневековых арабских городов с их узкими запутанными улочками, ибо тот же облик имели и средневековые города Средней Азии, где колесный транспорт сохранился.

На примере Испании, Анатолии и Индии автор рассматривает соотношение технико-экономических и этнических факторов в эволюции транспорта и приходит к выводу о том, что его развитие определялось факторами первого рода. Верно отражая общую тенденцию, этот вывод, однако, чересчур категоричен. Его можно было бы смягчить, допустив некоторое влияние этнического фактора, которое, по данным автора, отчетливо выявляется, с одной стороны, в том, что у арабов за тысячелетия господства вьючного верблюда возникло предубеждение против колесного транспорта, тогда как у тюрок, с другой стороны, повозки не исчезли и после знакомства с дромедаром.

Интересный интерес представляет приведенная в главе 9 сводка данных о попытках использования верблюда в новое время в рамках капиталистического хозяйства. Как правило, они заканчивались неудачей либо из-за непригодности верблюда к местной среде, либо из-за неблагоприятной исторической ситуации. Лишь в засушливых районах Австралии, где имелись серьезные транспортные затруднения, верблюдоводство временно привилось.

Таким образом, и в новое время основными факторами, влияющими на распространение верблюдоводства, оставались экологические и культурно-исторические. Этот вывод имеет важное методологическое значение и помогает понять некоторые закономерности процесса распространения домашних животных в древности.

В заключительной, 10 главе автор анализирует перспективы дальнейшего развития верблюдоводства.

Рецензируемая монография представляет большой научный интерес и привлекает прежде всего своим строго выдержанным конкретно-историческим подходом. Значение выводов, к которым пришел автор, зачастую выходит далеко за рамки рассматриваемой им проблематики. Действительно, многие закономерности, выявленные при анализе вопросов становления и развития верблюдоводства, встречаются также и в истории многих других культурных достижений.

Работа Р. Бальета, разумеется, не лишена недостатков, что неизбежно для исследования столь широкого охвата. Большинство из них уже обсуждалось выше. В дополнение к ним надо отметить, что автор далеко не всегда проводит разграничение между арабской культурой и культурой арабов-кочевников, часто смешивая эти понятия. Он обходит проблему возникновения кочевничества, рассмотрение которой могло бы пролить свет на ряд спорных и малоизученных моментов в истории раннего верблюдоводства. Не объясняет он и того, почему дромедар вытеснил колесный транспорт именно тогда, когда была выработана упряжь, подходящая для его тяглового использования.

Библиографию, предложенную автором, можно дополнить интересной, хотя и небесспорной в ряде положений статьями М. Рипински⁴.

В. А. Шнирельман

⁴ М. М. Ripinsky. The camel in ancient Arabia.— «Antiquity», 1975, vol. 49, № 196, p. 295—297.

В 1969 г. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука» Академии наук СССР начала издавать серию «Исследования по фольклору и мифологии Востока». Первой книгой серии было переиздание известной монографии В. Я. Проппа «Морфология сказки». С тех пор в этой серии вышло 13 книг, среди них — «От поговорки к сказке» Г. Л. Пермякова, «Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае» Б. Л. Рифтина, «Традиционные формулы сказки» Н. Рошияну, сборник «Типологические исследования по фольклору», «Миф и сказка Африки» Е. С. Котляр, «Грузинский охотничий миф и поэзия» Е. Б. Вирсаладзе и др. Можно без малейшего преувеличения сказать, что серия приобрела значительный авторитет в современной международной фольклористике. Дальнейшему росту популярности серии, несомненно, будет в высшей степени содействовать рецензируемая книга.

Автор ее — Е. М. Мелетинский — один из лучших знатоков и активных исследователей архаических форм фольклора. Ему принадлежат известные книги: «Герой волшебной сказки. Происхождение образа» (М., 1958), «Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники» (М., 1963), «„Эдда“ и ранние формы эпоса» (М., 1968) и многочисленные статьи, посвященные проблемам генезиса и ранним этапам истории фольклора. Все они характеризуются не только обилием привлекаемого материала из самых различных районов земного шара, но и теоретической остротой, силой и убедительностью обобщений.

«Поэтика мифа» отличается теми же качествами. В известной мере это итог предыдущих работ, четвертая часть своеобразной тетралогии, целью которой был систематический анализ древнейшего синкретического фольклорного комплекса — сказка, эпос, миф. Чтобы понять миф так, как он теперь понят Е. М. Мелетинским, необходимо было исследовать процесс вычленения из этого комплекса сказки и эпоса. Поэтому можно было ожидать, что какая-то часть рецензируемой книги будет снова посвящена соотношению и историческим судьбам этих трех жанров. Так и случилось. Последний раздел второй части книги называется «Миф, сказка, эпос».

Книга Е. М. Мелетинского состоит из трех частей: «Новейшие теории мифа и ритуально-мифологический подход к литературе», «Классические формы мифа и их отражение в повествовательном фольклоре» и «Мифология в литературе XX в.». Такой состав книги отражает современную проблематику, связанную с изучением мифа. Последние десятилетия XX в. принесли новую волну интереса к мифологии и мифотворчеству, которую можно сравнить только с подобной же волной 40—60 годов XIX в. На этот раз она охватила не только этнографию, фольклористику, религиоведение и лингвистику, но и такие, казалось бы, далекие от проблем первобытности отрасли знания, как философия, социология, психология и даже литературоведение. Если бы Е. М. Мелетинский ставил перед собой даже «чисто» фольклористические задачи, он должен был бы при анализе современного понимания мифа фольклористами и религиоведами неизбежно оказываться перед фактом тесного переплетения их концепций с важнейшими философскими, социологическими, психологическими и лингвистическими течениями нашего века. Именно так и построен историографический обзор, составляющий первую часть книги. Значительный интерес здесь представляют разделы: «Ремифологизация в философии и культуре», «Ритуализм и функционализм», «Французская социологическая школа», «Аналитическая психология», «Структурализм» и другие, в которых рассматриваются мифологические концепции Ф. Ницше и Р. Вагнера (как предшественников ритуально-мифологических и мифо-поэтических теорий XX в.), Д. Фрезера, «кембриджской школы» классической филологии, Ф. Рэглана, Б. Малиновского, Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля, Э. Кассирера, С. Лангер, Э. Каунта, В. Вундта, Э. Фрейда, К. Юнга, К. Кереньи, М. Элиаде, Д. Кэмпбелла, К. Леви-Стросса, Ф. Дюмезиля, Р. Барта, А. Греймаса и др. В этом обзоре впервые в нашей фольклористической и этнографической литературе оцениваются (в интересующем нас аспекте) отдельные исследователи (например, Э. Кассирер, Д. Кэмпбелл, Р. Барт, даже К. Юнг и др.) и целые направления. Несмотря на то, что это едва ли не первый опыт такого рода, перед нами целостная картина развития мифологической теории в XX в. Особенно привлекает в этом обзоре удачное сочетание определенности позиции автора с корректным анализом идей предшественников. Е. М. Мелетинский умело обнаруживает слабые места или односторонность отдельных концепций, но вместе с тем не превращает обзор в демонстрацию действительных или мнимых ошибок или недоразумений. Он старается выделить в каждой из них (или по крайней мере в сильнейших из них) рациональное зерно, извлечь все, что может помочь выработке современной концепции генезиса истории мифа, его социальных и мировоззренческих функций, механизма мифологического мышления и его связи с ритуалом, сказкой, эпосом. Приведем некоторые примеры.

Подтверждая значение исследований Д. Фрезера для изучения мифа, автор вместе с тем признает, что в критике его работ Дж. Фонтенроузом содержались рациональные доводы. Основная мифологема «Золотой ветви» (периодическое умерщвление царей-жрецов и ритуальное обновление царского сана) сконструирована в известной мере из фрагментов, заимствованных из разных культур и не зафиксирована как цельная система. Кроме того, фрагменты эти гетерогенны в жанровом отношении (ритуальные формулы, мифы, верования, сказки и т. д.), поэтому их объединение сомнительно. Однако это не

ведет Е. М. Мелетинского к одностороннему выводу. Он пишет: «Тезис о примате ритуала над мифом и об обязательном происхождении мифа из ритуала недоказуем и в общем виде неоснователен... Миф — не действие, обросшее словом, и не рефлекс обряда. Другое дело, что миф и обряд в первобытных и древних культурах в принципе составляют известное единство (мировоззренческое, функциональное, структурное), что в обрядах воспроизводятся мифические события сакрального прошлого; что в системе первобытной культуры миф и обряд составляют два ее аспекта — словесный и действенный, „теоретический“ и „практический“» (стр. 37).

Подвергая критическому рассмотрению концепцию Французской социологической школы, Е. М. Мелетинский выделяет продуктивные идеи, которые сыграли значительную роль в дальнейшем изучении мифа. «По мнению Дюркгейма, — пишет он, — и натурализм, и анимизм (т. е. так называемая „антропологическая школа“ — К. Ч.) делают из религии и мифологии систему галлюцинативных представлений, „метафору без подкрепления“, поскольку сами по себе объекты, сами по себе наблюдения над объектами природы или самонаблюдения не могут породить религиозных верований, а совершенно ложные объяснения окружающего мира (если бы они были только объяснениями) без опоры на какую бы то ни было реальность не могут долго существовать» (стр. 40). И далее: «Дюркгейм сделал важное открытие, показав, что тотемическая мифология моделирует родовую организацию и сама служит ее поддержанию» (стр. 41). И, наконец, особенное внимание уделяется учению Дюркгейма о «коллективных представлениях», оказавшему значительное влияние на современную фольклористику и современную социальную психологию.

И, наконец, еще один пример. Самостоятельный интерес представляет краткое изложение и анализ мифологической концепции К. Леви-Стросса — наиболее влиятельной мифологической концепции двух последних десятилетий. В нашей этнографии и фольклористике не было еще столь адекватного, критического и вместе с тем плодотворного очерка идей этого исследователя. Воззрения К. Леви-Стросса рисуются Е. М. Мелетинским как естественное развитие идей французской социологической школы и одновременно преодоление их. Но не только французской социологической школы. Автор говорит об отношении Леви-Стросса к ряду других направлений и школ, включая Кассирера, которого однако не интересовал социальных механизмов функционирования мифа в процессе человеческой коммуникации, что так важно Леви-Строссу, и к аналитической психологии (Фрейд — Юнг и др.), сыгравшей решающую роль в развитии современного «панмифологизма» со всеми его крайностями и в известной мере провоцировавшей принципиальный антипсихологизм построений Леви-Стросса.

«Мифология для К. Леви-Стросса, — пишет Е. М. Мелетинский, — это прежде всего поле бессознательных логических операций, логический инструмент разрешения противоречий» (стр. 80). Таким образом, К. Леви-Стросс восстанавливает утраченное было наукой представление о познавательной функции мифа. Более того, он утверждает значение мифологического мышления для так называемой «неолитической революции». Е. М. Мелетинский показывает, что Леви-Стросс при помощи разработанной им методики структурного анализа обнаружил весьма существенные закономерности механизма архаического мышления. «Разумеется, — пишет далее Е. М. Мелетинский, — леви-строссовской бинарной логике не чужд некоторый схематизм: современный полевой материал показывает, что на практике эта бинарность выступает не столь четко, конкурирует с неразложимыми тринарными конструкциями, что большую роль играют нейтральные зоны, разделяющие полюсы» (стр. 84).

Мы не можем излагать весь ход анализа концепций Леви-Стросса. Отметим только, что для дальнейшего развития фольклорных аспектов изучения мифа очень важно иметь в виду, как подчеркивает автор, что в концепции Леви-Стросса семантическая парадигматика (т. е. в конечном счете «коллективные представления»), для изучения которых он так много сделал, заслоняет «синтагматический аспект, отражающий развертывание сюжета во времени» (стр. 93) или, иными словами, «миф как мировоззрение отнесил миф как повествование» (там же). При этом хотелось бы еще добавить, что фундаментальное для Леви-Стросса понятие об изоморфизме кодов, традиционных в разных сферах или на разных уровнях, как бы оно ни усложнялось (метафоризм, бриколаж, метонимические соотношения и т. д.), дает ключ к гносеологическим, но отнюдь не эстетическим проблемам. Нам представляется, что по мере формирования эстетической функции все в большей мере начинает сказываться принципиальная непереваемость кодов, начинают действовать закономерности, требующие иных методов исследования.

Особенный интерес представляют страницы, на которых анализируется отношение Леви-Стросса к историческим проблемам изучения мифа и шире — к историческому взгляду на вещи вообще. Леви-Стросса часто и довольно решительно упрекали если не в антиисторизме, то в анисторизме. Сам же он неоднократно отводил эти обвинения, говорил о влиянии на его концепцию исторического материализма К. Маркса. В то же время он резко критиковал попытки механического перенесения приемов исторического изучения поздних этапов развития человеческого общества на первобытность и шире — на архаические традиционные общества — их социальную структуру, системы родства, мифологию, искусство. Е. М. Мелетинский показывает, что методика Леви-Стросса не противоречит историческому подходу к мифу и мифологии, а, наоборот, позволяет уловить такие стороны исторического процесса, которые до сих пор ускользали от внимания исследователей. Вместе с тем, например, при анализе одной из основных идей Леви-

Стресса — оппозиции «природа — культура» — обнаруживается несомненное преувеличение. Дифференциация «природы» и «культуры» только намечается в архаических мифах, в дальнейшем постепенно развиваясь и обостряясь. Е. М. Мелетинский с полным основанием заключает: «Леви-строссковский гиперкритицизм по отношению к исторической науке несправедлив, но несомненно, что этнологические объекты, включая фольклор, проникаемы для структурного анализа, что структуральные методы весьма целесообразны и для изучения более развитых культур в пределах их относительной устойчивости» (стр. 78). В конце раздела в это бесспорное, на наш взгляд, заключение вносится дальнейшее ограничение: «...Совершенно ясно, что мифология как научный объект (в силу ее принципиальной коллективности, семiotичности и тенденции всякий новый материал укладывать в традиционную структуру) в гораздо большей мере проникаема для структуральных исследований, чем, например, литература нового времени, для понимания которой исключительно важны историческая ситуация и роль личности» (имеется в виду творческая личность писателя. — К. Ч.) (стр. 97).

Специальный раздел первой части посвящен советским исследованиям мифа. Здесь читатель найдет краткое изложение взглядов таких ученых, как Л. Я. Штернберг, В. Г. Богораз, А. Ф. Лосев, Ю. П. Францев, С. А. Токарев, А. Ф. Анисимов, А. М. Золотарев, В. Я. Пропп, О. М. Фрейденберг, М. М. Бахтин, В. В. Иванов, В. Н. Топоров и др. Этот раздел также дает чрезвычайное ценное обобщение достижений советской этнографии и фольклористики (шире — филологии) в интересующей нас области. Необходимо подчеркнуть особенную ценность этого раздела для зарубежных читателей, которые здесь снова смогут убедиться в том, что советские ученые 20—30-х годов сформулировали целый ряд идей, которые только в последние полтора-два десятилетия получили международное признание и популярность. Очень важным результатом первой части рецензируемой книги следует признать убедительное доказательство того, что именно в XX в. сложилась современная наука о мифе и мифологии, оставившая далеко позади знания о мифе, характерные для этнографии и фольклористики XIX в.

Основная, вторая часть книги названа автором «Классические формы мифа и их отражение в повествовательном фольклоре» (стр. 163—276). Она открывается разделом «Предварительные замечания» и «Общие свойства мифологического мышления», которые предлагают читателю краткое, но весьма впечатляющее изложение общих свойств архаического мышления. Написаны они столь компактно, что пересказывать их невозможно — читатель должен познакомиться с ними сам. Они предваряют следующий раздел, занимающий три странички, но имеющий принципиальное значение для дальнейшего изложения. Он называется «Функциональная направленность мифа» (стр. 169—171). «Мифология», — пишет Е. М. Мелетинский, — не только не сводится к удовлетворению любопытства первобытного человека, но ее познавательный пафос подчинен гармонизирующей и упорядочивающей целенаправленности, ориентирован на целостный подход к миру, при котором не допускаются даже малейшие элементы хаотичности, неупорядоченности» (стр. 169). И далее: «Миф глубоко социален и даже социоцентричен, поскольку ценностная шкала определяется интересами рода и племени, города, государства» (стр. 170). И, наконец: «...Преломляя принятые формы жизни, миф создает некую новую фантастическую «высшую реальность», которая парадоксальным образом воспринимается носителями соответствующей мифологической традиции как первоисточник и идеальный прообраз (т. е. „архетип“, но не в юнгянском, а в самом широком смысле этого слова) этих жизненных форм. Моделирование оказывается специфической функцией мифа» (стр. 171). Дальнейшие разделы второй части и посвящены анализу этой «высшей реальности» и механизма моделирования ею исторически развивающейся действительности. Ориентированность на прошлое, повествование о прошлом, которому придется прежде всего этнологическое значение, как показывает автор, одна из наиболее существенных особенностей мифологического повествования. В противовес так называемым «циклическим теориям», характерным для модернистских теорий XX в., изображающих историю как бесконечное топтание на месте, Е. М. Мелетинский показывает, что для классических форм мифологии чрезвычайно важно именно это представление о прошлом, о предисторическом времени. Это мифологическое время, которое одновременно, как правило, является причиной и «полем» происхождения всего позднейшего и одновременно — своеобразный метафорический код, посредством которого моделируется устройство мира, природного и социального. Это прошлое мыслится как «священное хранилище» тех сил, которые продолжают поддерживать установленный порядок в природе и обществе. Общение с ними происходит либо путем повествования о них, либо при помощи магических ритуалов (они могут совпасть либо дополнить друг друга). Поэтому исследователь обращается прежде всего к структуре мифического времени (см. раздел «Мифическое время и его парадигмы»). Затем следуют разделы: «Первопредки-демиурги — культурные герои», «Архаические мифы творения», «Этиология социума», «Хаос и космос. Космогенез», «Космическая модель», «Календарные мифы», «Героические мифы и переходные обряды» и др. Все эти разделы имеют обобщенный и итоговый характер и построены на широчайшем материале буквально из всех районов земного шара, где только были зафиксированы архаические мифы. Некоторые идеи, которые здесь формулируются, и некоторые материалы уже фигурировали в многочисленных предварительных публикациях автора.¹ Следует пожалеть, что здесь они демонстрируются подчас

¹ См. работы Е. М. Мелетинского о мифологии Австралии и Океании:

как бы в «свернутом» состоянии. Правда, это обеспечивает необходимый темп обобщенного повествования и охват многообразной проблематики в единой системе. Однако трудная доступность многих материалов, использованных Е. М. Мелетинским, и масштабы проделанной им многолетней работы заставляют пожелать продолжения публикации разработок конкретных мифологических систем отдельных народов, групп народов, отдельных регионов, отдельных типов мифов и т. д.

Вторая часть книги завершается разделами: «Семантика мифологического сюжета и системы» и уже упоминавшимся «Миф, сказка, эпос». Первый из них — не только один из наибольших по объему, но и один из наиболее значительных в теоретическом отношении. Здесь подводятся итоги предыдущего изложения и ставятся новые и весьма существенные проблемы, например вопрос о повторяемости элементов (мотивов) и целых комплексов (сюжетов или сходных образований) мифологических повествований. Автор приходит к выводу, что большинство «универсалий» относится преимущественно к космогонической сфере (стр. 230). Однако и в этой сфере единообразие «в большей мере бросается в глаза при сопоставлении развитых мифологий в рамках древних цивилизаций» (стр. 230). И более того, набор подобных популярных мотивов (так же, как в сказке) не является ключом к мифологической системе. Ключ к ним — общие структурные свойства мышления, не мотивы, а отношения в виде элементарных семантических оппозиций, соответствующих простейшей пространственной и чувственной ориентации человека, которые затем «объективируются» и дополняются простейшими соотношениями на пространственно-временных координатах. Одно из важнейших свойств этой семантической системы — превращение ее одновременно в устойчивую шкалу ценностей (например, верх — сакральное, середина — профанное, низ — хтоническое и т. д.) и построение метафорических взаимоотношений этих противопоставлений на основе не образных сравнений, а отождествлений. Реальность этих выводов подкрепляется весьма внушительным эмпирическим материалом первоначально на архаических системах (палеоазиатские мифы, древнескандинавские и др.), а затем — на примере максимально развитых и стадияльно поздних систем (шумеро-аккадская, греческая, китайская, древнеиндийская и некоторые другие). Таким образом, в этой части книги изучение общих закономерностей архаического мышления и предельно абстрагированных структурных закономерностей мифов обильно дополняется реальным материалом исторически сложившихся мифологических систем в их живом и конкретном разнообразии и стадияльно-типологической общности. Итак, в основе методики анализа — выявление закономерностей и особенностей их функционирования, «правил» мифологического мышления и его сложного и живого языка. Это позволяет не только учинить перекрестную проверку выводов в каждой из этих сфер, но и понять их взаимодействие. Можно только удивляться, как автор справился с этой сложнейшей задачей, отведя себе для этого немногим более 100 страниц.

Книга Е. М. Мелетинского обладает качеством, необходимым для такого рода работ, — она вызывает чувство теоретической достоверности. Вместе с тем в отдельных частных вопросах и, может быть, впоследствии даже в основных своих теоретических очертаниях она станет дискуссионной. Но и в этом случае дискуссия будет развиваться на основательном фундаменте. Сейчас же удается уловить только некоторые частности. Так, не вполне ясно отношение автора к концепции праиндоевропейского «основного мифа», которая в последние годы последовательно и выразительно развивалась у нас рядом ученых. Кажется, ее не так легко согласовать с концепцией автора. Далее требует более строгого обоснования практика использования архаических (мифологических) форм эпоса для извлечения из них мифологических мотивов, хотя принципиально их связь с мифологией и не вызывает сомнения (карельские руны, нартыский эпос, «Гильгамеш» и др.). Впрочем, отчасти это обоснование содержалось в предыдущих работах Е. М. Мелетинского. Вероятно, также следует уйти от резкого противопоставления: «строгая достоверность — нестрогая достоверность», как дифференциально-жанрового признака. На ранних стадиях, как, впрочем, и позже, существовала, видимо, целая шкала, заполняющая пространство между «достоверностью» и «недостоверностью». Вопрос этот очень существен для дальнейшего развития как теории мифа, так и теории сказки и эпоса.

Третья часть книги имеет в большей мере литературоведческий, чем фольклористический характер. Здесь автор очень обстоятельно обсуждает современные ритуально-

«Фольклор Австралии». — «Мифы и сказки Австралии». М., 1965; «Мифологический и сказочный эпос меланезийцев». — «Океанийский сборник». М., 1975; «Повествовательный фольклор народов Океании». — «Сказки и мифы Океании». М., 1970. О мифологии палеоазиатов: «Структурно-типологический анализ мифов северо-восточных палеоазиатов». — «Типологические исследования по фольклору». М., 1975. «Typological Analysis of Paleo Asiatic Myth». — «Acta Ethnografica», v. XXII, Budapest, 1973. О мифологии древних германцев: «Скандинавская мифология как система». (Доклад на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук). М., 1973; «Семантика эддических мифологических сюжетов». — «Скандинавский сборник», XVIII. Таллин, 1973. Сравнительное изучение мифологии: «Предки Прометея». — «Вестник истории мировой культуры», 1957, № 3; «Мифы древнего мира в сравнительном освещении». — «Типология и взаимосвязи литератур древнего мира». М., 1971; «Первобытные истоки словесного искусства». — «Ранние формы искусства». М., 1972, и др.

мифологические истолкования романа XX в. Очень интересны разделы, в которых демонстрируются факты, свидетельствующие о бесспорной осведомленности таких романистов, как Т. Манн, Ф. Кафка, Д. Джойс в этнографической литературе, и особенно в ритуалистических теориях мифа. Вместе с тем Е. М. Мелетинский, признавая интерес постижения общих свойств человеческого мышления (и уже — мифологизирования), по-казывает отрицательные последствия чрезмерно широкого толкования понятия «миф». По крайней мере несомненно, что к вполне конкретным мифам классической архаики «мифологизирование» в литературе XX в. имеет весьма отдаленное отношение. Заметим, кстати, что с неменьшим основанием автор мог бы обратиться еще к одному кругу проблем, имеющих значительный научный интерес — к религиозным и политическим «мифам» средневекового крестьянства как западноевропейского, так и русского. В последние годы изучение их стало приносить определенные результаты, на которые можно было бы уверенно опереться (см. работы А. И. Клибанова, Н. Н. Покровского и др.). Однако, не будем упрекать автора за то, чего нет в его книге, тем более что перед нами исследование, в высшей степени насыщенное материалом и широкое по охвату проблем, весьма актуальных для научной и общественной мысли второй половины XX в.

К. В. Чистов

НАРОДЫ СССР

Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976, 333 с.

Рецензируемый сборник представляет собой первую часть большой коллективной работы, посвященной изучению сибирского шаманизма. Изучение ведут в основном сотрудники ленинградского сектора этнографии народов Сибири Института этнографии АН СССР под руководством И. С. Вдовина по перспективному плану. «На наш взгляд, — пишет И. С. Вдовин во введении, — первостепенное методическое значение будет иметь последовательность изучения составных элементов шаманизма» (стр. 14). Последовательность эта такова: религиозные представления о природе и человеке (ч. 1); религиозные культы (ч. 2); влияние на шаманизм идей христианства и ламаизма (ч. 3); шаманы и их роль в общественной жизни и религиозной идеологии (ч. 4); религиозные пережитки в современной жизни (ч. 5). По первой части трудно, конечно, судить о большой работе в целом и о том, как эта часть будет связана с остальными. Но она имеет и самостоятельное научное значение.

Сборник состоит из введения и 14 статей, в которых рассмотрены представления о природе и человеке у ненцев, нганасан, кетов, селькупов, нанайцев, нивхов, чукчей, коряков, алтайцев, тувинцев, бурят, западносибирских татар. Большинство статей написано на основе полевых материалов, собранных самими авторами. Широко привлечены сведения, имеющиеся в печатных трудах путешественников и ученых, в первую очередь этнографов, а также использованы архивные данные и музейные коллекции.

Открывают сборник статьи о ненцах и нганасанах, у которых был общинно-родовой строй, а заключают статьи о бурятах и западносибирских татарах, народах с развитыми патриархально-феодальными отношениями. Такое расположение статей обусловлено тем, что шаманство на разных уровнях социально-экономического развития общества имеет разный характер. «Чем глубже разложение первобытнообщинных устоев...» — пишет И. С. Вдовин, — тем шире и многообразнее общественные культы, религиозные функции шаманов, их профессионализация, атрибутика. И наоборот. Чем меньше затронуты разложением первобытнообщинные основы жизни народа..., тем уже общественные функции шаманов, их роль в религиозных представлениях народа» (стр. 12—13).

Особый интерес представляют статьи, в основе которых лежат полевые материалы, собранные авторами в 1920—1930-х годах. Сведения, сообщаемые А. А. Поповым, И. С. Вдовиным, Е. Д. Прокофьевым о различных аспектах мировоззрения, в том числе и о религиозных верованиях нганасан, чукчей, селькупов, имеют большое научное значение, так как эти авторы наблюдали то, чего сейчас уже нет. Так, А. А. Попов записал у нганасан верования и обряды, подробности которых ныне, как отмечает Г. Н. Грачева, исчезли даже из памяти людей (стр. 44). Полевая этнографическая работа в те годы была делом трудным и даже опасным. «К несчастью, во время моего пребывания летом (1935 г. — М. Б.) у вацетских нганасанов, — пишет А. А. Попов, — исчезли дикие олени. Это обстоятельство объяснили тем, что я фотографировал убитых диких оленей с вырезанными глазами. Многочисленные упреки по этому поводу прекратились только после появления диких оленей» (стр. 33). Нганасаны преграждали А. А. Попову вход в чум,

боясь, что он принесет с собой духа болезни; на него наложили табу во время эпидемии — не разговаривать на этнографические темы (стр. 35). «Это табу продолжалось четыре недели», — пишет ученый (там же). Показателен в этом плане разговор И. С. Вдовина с чукотским шаманом Тамэни, состоявшийся в 1932 г. Тамэни утверждал, пишет И. С. Вдовин, «что школа, сами по себе „русские заразы“ отпугивают от берега морских зверей и т. п. С этого началась наша трудная и напряженная беседа при очень внимательных слушателях» (стр. 235).

Следует также выделить авторов — уроженцев Севера и Сибири: нанайца Н. Б. Киле (киле — самоназвание одной из трех групп нанайцев), нивха Ч. М. Таксами, бурята Т. М. Михайлова, татарина Ф. Т. Валеева. Каждый из них пишет о верованиях родного народа. Нет нужды упоминать о том, что названные авторы хорошо знают язык изучаемого народа, а это особенно важно при исследовании религии. В качестве примера можно указать статью Н. Б. Киле «Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев». О верованиях нанайцев писали также другие ученые, как Л. И. Шренк, А. Н. Липский, Л. Я. Штернберг, но и в их трудах, как отмечает Н. Б. Киле, имеются неточности. «Объясняется это просто: исследователи плохо владели нанайским языком или не владели им вовсе», — пишет Н. Б. Киле, — а нанайцы, выступавшие в роли переводчиков или информаторов, не знали в нужной степени русского языка и не могли с достаточной точностью изложить суть дела» (стр. 189). Вот несколько примеров: слово *эрген*, означающее «жизнь, жизненная сила», у И. А. Лопатина неправильно переведено «воробей», у А. Н. Липского — «дыхание» (стр. 191). Холм, связанный со священным деревом (*пиухэ*), А. Н. Липский ошибочно считает населенным злыми силами (стр. 193) и т. д.

Верованиям нанайцев посвящены еще две статьи: «Представления нанайцев о мире» (А. В. Смоляк) и «Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле» (С. В. Иванов). В этих статьях, как и в некоторых других, приведены мифы и легенды, которые, как справедливо отмечают сами авторы, трудно рассматривать как религиозные верования (стр. 132—134, 162). Например, тот факт, что нанайцы называют Млечный путь «тропую кабарги», вряд ли можно отнести к религии, особенно если учесть, что с Млечным путем не связано у них никакого культа (стр. 136). А. В. Смоляк правильно критикует А. Н. Липского за то, что тот делал выводы о верованиях, опираясь на сказки. «Но нет никаких оснований считать», — пишет она, — что нанайцы не отличали сказку от жизни» (стр. 142—143). Нанайцы, например, считали, что рыбы понимают речь людей, и, сидя на берегу, призывали рыб не бояться рыболовного крючка. «Вряд ли во всех этих своеобразных представлениях и действиях», — отмечает А. В. Смоляк, — можно усмотреть что-либо религиозное» (стр. 144). Традиционные воззрения, не связанные с религией, широко освещены также в статье Л. В. Хомич «Представления ненцев о природе и человеке» (стр. 18—20), в статье Е. Д. Прокофьевой «Старые представления селькупов о мире» (стр. 106—108), в упомянутой ранее статье С. В. Иванова и др. Нам кажется поэтому, что сборник по содержанию значительно шире своего названия: в нем говорится не только о религиозных верованиях, но и о некоторых других элементах мировоззрения народов Сибири и Севера.

Среди материалов, помещенных в сборнике, немало интересного найдут для себя фольклористы и литературоведы. Во многих мифах, легендах, преданиях народов Сибири и Севера нашло свое выражение образное, поэтическое восприятие природы. Гром для селькупов и ненцев — это шум нарт, скользящий по весеннему насту (с. 19, 108); молния для ненцев — это искры, летящие из-под полозьев нарт; небосвод для кетов — это ровдуга (стр. 79); Млечный путь для селькупов — это невод, нацепленный на Полярную звезду для просушки, он сверкает потому, что в нем застряла рыба чешуя (стр. 108). Несомненную художественную ценность представляет селькупская легенда о происхождении комаров: герой по имени Ича съел злого духа, но тот пригрозил, что искры от костра будут вечно досажать людям; эти искры и пепел костра превратились потом в комаров (стр. 119). Многие страницы сборника доставят читателю большое эстетическое наслаждение.

Философ, пожелавший познакомиться с тем, какие взгляды на природу и человека были характерны для доклассового общества, обнаружит в сборнике обильный конкретный материал для общетеоретических исследований. Авторы статей характеризуют представления кетов, нанайцев и других народов Сибири и Севера о происхождении и строении мира, о небесных светилах, о растительном и животном мире, о тайге и море, о жизни и смерти и т. д. Эти наивные представления в жизни нередко сталкивались с научными данными. «На беседах, уроках», — пишет Е. Д. Прокофьева, — когда учителя пытались рассказать о действительном положении земли по отношению к солнцу, селькупы возражали: «Если бы земля вертелась вокруг своей оси, как вы говорите, то вода в реках текла бы то туда, то сюда. А она все бежит в одну сторону. Бывают дни безветрия, тучи стоят на месте, а солнце все равно передвигается. Если бы земля вертелась, то ветер дул бы всегда в одну сторону. Этого не бывает, ветер дует с разных сторон» (стр. 106). Селькупы считали, что земля неподвижна, а солнце «ходит» вокруг нее. Это, конечно, не религиозные верования, а определенная ступень в познании мира.

Историк науки может найти в сборнике интересные факты, относящиеся, в частности, к развитию астрономических, географических, зоологических, ботанических знаний. Эти факты лишний раз подтверждают, что человек шел к познанию мира трудным и сложным путем. Так, селькупы некогда считали, что молодые деревья вырастают из кор-

тей старых. Маленькая птичка кедровка подсказала людям, что кедр вырастает из кедровых орехов. Дело в том, что эта птичка запасает осенью кедровые орехи, закапывая их в землю в разных местах. Селькупы заметили, что через некоторое время эти «кладовые» прорастают. Другая птица, кукушка, направила мысль селькупов, наоборот, по ложному пути: в ее зобу они часто находили целые ягоды и решили, что ягоды на землю «выплываает» весной кукушка (стр. 114).

Но самый большой интерес рецензируемый сборник вызовет, конечно, у религиозеведов. Он знакомит читателей с представлениями народов Сибири и Севера о духах — хозяевах земли, неба, тайги, моря, гор и т. д.; с представлениями этих народов о душе, о добрых и злых божествах; с культом медведя и многими обрядами. В частности, детально проанализированы представления о душе у кетов (стр. 96—105), у чукчей (стр. 245—248) и других народов, представления о родовом дереве и живущих на нем душах (*омиа*) у нанайцев (стр. 163—166). Насколько обстоятельно изучены этнографами представления о душе, можно судить по статье М. Т. Михайлова «Анимистические представления бурят». Автор характеризует здесь представления бурят о душах людей различных категорий — вождей родов и племен, шаманов и шаманок, искусных мастеров, обычных людей и т. д. Обилие фактического материала отличает не только данную работу, но и другие статьи сборника.

В заключение несколько частных замечаний. Нам кажется, что при исследовании поставленной проблемы следует больше внимания уделить религиозным верованиям, связанным с родовой организацией. И. С. Вдовин справедливо отмечает, что религиозное сознание может быть правильно понято «лишь при наличии отчетливого представления об уровне развития общественно-экономических отношений, условий повседневной производственной и общественной жизни» (стр. 224). Он характеризует общественный строй некоторых народов Сибири и Севера в середине XIX — начале XX в. как патриархально-общинный (стр. 13, 225). Видимо, в последующих томах этот строй будет освещен полнее, а главное, показана его роль в формировании тех религиозных представлений, которые типичны для данного этапа развития общества. В рецензируемом сборнике о роде упоминается редко и мимоходом, например: «имел известное значение институт рода» (стр. 17). О верованиях, связанных с родом, авторы сообщают мало. Приятным исключением в этом плане является статья С. В. Иванова, указывающая на наличие родовых деревьев у нанайцев (стр. 164—165).

Можно согласиться с авторами в том, что в середине XIX — начале XX в. под влиянием товарно-денежных отношений, привнесенных русской колонизацией, род утратил прежнюю силу. Однако он продолжал существовать и сохранял экзогамный характер. Род у кетов еще в начале XX в. был собственником промысловых угодий, отмечает Е. А. Алексеенко. «Сородичей связывала, — продолжает она, — вера в легендарных предков, общих семейных покровителей, у них были свои священные места и т. д.» (стр. 69). По работам Л. Я. Штернберга, Ч. М. Таксами и других исследователей мы знаем, что у нивхов в начале XX в. род имел большое значение. Один из авторов сборника, Г. Н. Грачева, проводившая полевую работу среди нганасан в 1969—1972 гг., пишет, что наиболее полные материалы собраны ею среди представителей рода Нгамтусу'о (стр. 44).

В этой связи встает вопрос о том, каким был социально-экономический строй народов Сибири и Севера до прихода русских. Н. Б. Киле пишет, что нанайцы сравнительно недавно находились на стадии первобытной общины (стр. 202). Ч. М. Таксами отмечает, что у нивхов до прихода русских были первобытнородовые отношения, первобытное равенство (стр. 203). Известно, что родовой строй у долган, эвенков, орочей и некоторых других народов вступил в стадию разложения только после прихода русских и появления товарно-денежных отношений¹. Вопрос о социальной организации у народов Сибири и Севера до прихода русских, видимо, встанет перед участниками коллективной темы, в том числе и перед авторами сборника. В этой связи весьма многообещающе звучат слова С. В. Иванова о том, что изучение отдельных аспектов духовной культуры народов Сибири и Севера может способствовать «реконструкции некоторых, уже исчезнувших форм их общественного устройства» (стр. 161).

В сборнике затронут важный вопрос о том, есть ли у народов Сибири и Севера следы тотемических представлений. Л. В. Хомич и А. В. Смоляк отрицают или подвергают сомнению наличие пережитков тотемизма у ненцев и нанайцев (стр. 27—30, 130). Т. М. Михайлов и Ф. Т. Валеев, наоборот, указывают на их существование даже у бурят и западносибирских татар (стр. 313, 324). Мы склонны думать, что правы были А. Н. Максимов, А. М. Золотарев, Л. Я. Штернберг, Д. К. Зеленин и многие другие ученые, нашедшие пережитки тотемизма почти у всех народов Сибири и Севера. Критические замечания некоторых авторов сборника в их адрес нам представляются недостаточно убедительными. Так, называя «род Песца», происшедшее от того, что члены этого рода занимались песцовым промыслом, Л. В. Хомич не считает пережитком тотемизма потому, пишет она, что «отсюда совершенно не вытекает наличие представления о происхождении определенного рода от определенного вида животного» (стр. 28). На это можно возразить, что речь идет не о самом тотемизме, а лишь о его пережитках, ко-

¹ «Народы Сибири» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М.—Л., 1956, с. 725, 750, 824, 850, 872.

торые в новых условиях могут получить новое истолкование, М. Г. Левин и Л. П. Потапов отмечали, что такие пережитки «обнаруживаются едва ли не у всех сибирских народов»².

Одна из характерных особенностей сборника и, видимо, всей серии в том, что шаманство, т. е. шаман с его действиями и атрибутами, мыслится лишь как один из объектов исследования. Второй объект — это шаманизм, т. е. определенные религиозные представления народов Сибири и Севера, формы бытования этих представлений, место их и значение в повседневной жизни людей. Такое деление само по себе является вполне правомерным, оно сделано для удобства научного исследования. Хочется только пожелать, чтобы в дальнейшем авторы серии показали, что в реальной жизни верования и обряды тесно между собой связаны. Следует также указать, что в некоторых статьях религиозные верования не всегда достаточно четко отграничены от представлений нерелигиозных.

Сделанные нами замечания носят либо сугубо частный характер, либо являются пожеланиями на будущее, поскольку работа над темой о шаманизме у народов Сибири и Севера продолжается. В целом же сборник представляет собой значительное событие в изучении религии народов Сибири и Севера, да и в общем религиоведении. Он привлечет к себе внимание не только этнографов и религиоведов, но и историков, философов, фольклористов.

М. С. Бутинова

² «Народы Сибири», с. 18.

* * *

Книга ленинградских этнографов «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера», несомненно, представляет новый этап в изучении религии народов Сибири. Работа суммирует многолетние исследования авторов книги. Среди приводимых ими материалов немало богатейших, уникальных, которые уже не могут быть собраны в настоящее время. Авторы выявляют наивно-материалистический характер представлений народов Сибири о душах, духах, потустороннем мире. Их заслугой является также отделение нерелигиозных представлений и знаний народов Сибири о мире от религиозных верований. Правда, это не всегда выполнено достаточно последовательно всеми авторами, а А. В. Смоляк явно увлекается этой идеей: по ее мнению, нет ничего религиозного в представлениях нанайцев о существовании «хозяев» или «царей» у животных, «силе счастья», особой благотворной силе деревьев и т. п. (стр. 143—144, 159), хотя в этих представлениях нетрудно заметить веру в сверхъестественное, что составляет основу всякой религии.

В рецензируемом сборнике впервые на таком широком материале рассматриваются представления народов Сибири о мире, его строении и происхождении, о душе, причинах смерти и болезни. Очень интересны соображения авторов о парциальных душах, причине порчи вещей, которые клали с умершим в могилу, о сущности «нечистоты» женщины у селькупов. Весьма ценен подход авторов к изучению представлений народов Сибири о душе, их стремление показать, насколько это возможно, своеобразие понятия «душа» у разных народов, многообразие значения данного термина и несоответствие его нашему привычному пониманию термина «душа».

Ценное замечание о более позднем появлении представлений о духах-хозяевах у ненцев (первоначально жертвоприношения делались только реке, урочищу), содержится в статье Л. В. Хомич. Думается, что эти данные, как и подмеченная еще В. Иохельсоном нерасчлененность понятий о море и хозяине моря у коряков (см. статью В. А. Антроповой) наряду с некоторыми другими могут быть использованы для изучения проблемы происхождения такой формы первобытной религии как промысловый культ¹.

Безусловно, авторы рецензируемого исследования стоят на правильной позиции, рассматривая религию в тесной связи с социально-экономическим развитием народа и его историей. О необходимости исторического подхода к изучению религиозных представлений И. С. Вдовин подробно говорит как в своей статье о верованиях чукчей, так и во введении к книге (стр. 9—10, 217, 224). Однако его упрек в адрес советских религиоведов, якобы игнорировавших это основное положение марксизма-ленинизма (стр. 8—9), явно преувеличен. Дело ведь не только в том, чтобы каждому исследованию в области религии был предпослан очерк социально-экономического развития данного народа, как это делает сам И. С. Вдовин (стр. 224—227), а в историческом подходе к анализу тех или иных религиозных верований, объяснении их происхождения и развития. А такой подход к изучению религии характерен для всей советской школы религиоведов.

В книге есть и спорные места. В значительной степени это обусловлено сложностью рассматриваемых проблем, недостаточной изученностью и дискуссионностью многих из них. Насколько нам известно, этот сборник — первый из серии исследований по истории религии народов Сибири, задуманной ленинградским коллективом сибиреведов. К сожалению, во введении на этот счет ничего не сказано. Поэтому читателю остается неясным, почему именно те или иные вопросы затронуты в книге, почему сборник охватывает лишь около половины народов Сибири и чем руководствовались составители при их

¹ Мы уже высказывали точку зрения о том, что развитому промысловому культу предшествовала более ранняя стадия промысловой магии, когда почитались сами звери, лес, река, а не их духи-хозяева (З. П. Соколова. Культ животных в религиях. М., 1972, с. 59).

выборе, ведь исторический путь развития и верования нганасан и бурятов, кетов и тувинцев, ненцев и сибирских татар очень уж различны. Вероятно, целесообразно было бы ввести в работу послесловие или заключение, в котором оговаривались бы как общие, так и локальные варианты верований народов Сибири, объяснялись причины их разнотипности и разностадийности. В статьях, посвященных рациональным и религиозным представлениям отдельных народов Сибири, рассматриваются разные вопросы, более того, ни одна проблема не проходит в качестве стержневой через все 14 статей книги. Разумеется, можно догадаться, что не все вопросы изучены одинаково. Тем не менее не ясно, почему, например, никто, кроме И. С. Вдовина, не рассматривает культ предков, семейных и территориальных духов-покровителей; почему лишь в статье Н. Б. Киле идет речь о шаманизме и амулетах, культ медведя описан только А. В. Смоляк. Между тем, именно сквозное исследование определенных обрядов и их деталей по единой программе помогло бы сделать интересные выводы о происхождении обрядов, а также способствовало бы освещению вопросов этногенетического характера. Подобные выводы напрашиваются даже при поверхностном просмотре материалов книги по таким вопросам, как понятие неба и верховного божества, представления о числе миров или небес, о понятиях «душа» у разных народов и т. п. Отметим также, что не во всех статьях есть разделы, посвященные истории изучения религиозных верований у отдельных народов, а в статье И. С. Вдовина этому вопросу уделено, пожалуй, слишком много места. Различен и удельный вес полевых материалов в разных статьях.

К сожалению, авторами слабо использована теоретическая литература по истории ранних форм религии. Кроме нескольких цитат из Г. В. Плеханова и Ю. П. Францева и разбора взглядов В. Г. Богораза на историю развития религии, в работе нет ссылок на теоретические разработки проблем истории и классификации первобытных религиозных воззрений. Вероятно, по этой причине не ясно, из каких критериев исходили авторы статей при классификации форм первобытной религии, как они понимают историческое место тех или иных религиозных представлений у отдельных народов, описанных в книге, таких, например, как некоторые формы культа животных, духов-хозяев и др. Этим объясняется, очевидно, и несколько эмпирический, в ряде случаев, подход к описанию рациональных и религиозных воззрений народов Сибири, без их серьезного осмысления. Неясно, почему авторы игнорировали такую серьезную работу С. А. Токарева, как «Ранние формы религии».

Лишь в статьях Л. В. Хомич, А. В. Смоляк, Н. Б. Киле, Т. М. Михайлова и Ф. Т. Валеева мы встречаемся с терминами «анимизм», «аниматизм», «тотемизм», «промысловый культ». Однако характеристики ранних форм религии, их осмысления на материале религии народов Сибири в рецензируемой книге мы не находим. Так, например, Е. Д. Прокофьева утверждает, что у селькупов не было «специального медвежьего праздника». Вместе с тем она перечисляет различные, характерные для него обряды: извинение перед убитым зверем, подражание при этом воронам, пляска в честь медведя, поедание его мяса с «многочисленными обрядами», имевшими целью умиротворить «весь медвежий род», особое обращение с его черепом и костями (стр. 117). Каково же историческое значение всех этих обрядов и связанных с ними представлений, читатель так и не узнает.

Малоубедительны попытки А. В. Смоляк и Л. В. Хомич опровергнуть мнение о наличии у нанайцев и ненцев пережитков тотемизма в прошлом. Само по себе стремление авторов подходить к изучению религии у отдельных народов дифференцированно, попытки объяснять характер культа животных не одним только тотемическим происхождением весьма похвально. Но аргументация авторов недостаточна убедительна, непонятно, с кем они полемизируют, не убедительны объяснения происхождения культов этих животных (стр. 28, 159—160). Например, не ясно, чем вызван запрет убивать медведя у ненцев, и целый комплекс обрядов по отношению к этому зверю у нанайцев. Авторы утверждают, что он не связан ни с тотемизмом, ни с промысловым культом. А с чем же тогда? Читатель не получает ответа. А. В. Смоляк, отмечая, что культ медведя и тигра у нанайцев нельзя рассматривать как пример тотемических верований, считает, что основой его были широко распространенные в Сибири мифы о медведях-предках, о браках их с женщинами и т. д. (стр. 159—160). Но ведь эти мифы были следствием определенных религиозных верований. Каких же? Ответа мы не получаем. А между тем в литературе уже высказывалось мнение о том, что зоолатрический культ медведя у сибирских народов имеет сложное происхождение: в основе его лежали не только тотемические воззрения, но и представления, связанные с промысловым культом, культом предков (у народов тунгусов), а также страх перед могучим хищником². У нанайцев связь культа медведя с тотемическим особенно очевидна: ведь у них членам семьи, рода, устраивавшим медвежий праздник, нельзя было ни убивать, ни есть медведя (стр. 146—151).

Следует учитывать, что авторы данной работы опирались в основном на собственные полевые материалы, собранные в середине и второй половине XX в., свидетельствующие о значительном изменении религиозных взглядов народов Сибири, особенно за последние 50 лет. Особенно важны в этом плане работы Г. Н. Грачевой и И. С. Вдовина, отмечающих значение трансформации верований и обрядов. Вероятно, именно

² Б. А. Васильев. Медвежий праздник. — «Сов. этнография», 1948, № 4; З. П. Соколова. Указ. раб.

трансформацией обряда объясняется и «противоречивость» данных о тех или иных воззрениях и обычаях (стр. 133, 265—267) и новое осмысление обрядов народами Сибири.

Нетрудно заметить, что авторы отдельных статей по некоторым вопросам стоят на разных позициях: для одних, чтобы утверждать наличие тотемизма у изучаемого народа, достаточно существования запрета убивать животное (Валеев, стр. 324), для других необходим весь комплекс признаков этого явления (Хомич, стр. 26—27); одни говорят об аниматизме как стадии, предшествующей анимизму (Хомич, стр. 20), другие вообще отрицают наличие подобных представлений (Смоляк, стр. 142—143). Неравномерно оценивается значение работ по истории религии А. Ф. Анисимова (Вдовин, стр. 7—8, Смоляк, стр. 147—150). Различно употребление авторами терминов, в этом у коллектива книги не было полной договоренности: например, по-разному употребляются термины «духи-хозяева», «хозяева», «духи».

По-разному авторы употребляют и термины «шаманизм» и «шаманство» (Вдовин, Прокофьева, Смоляк, Михайлов). Во введении и в одной статье И. С. Вдовин предлагает новое толкование термина «шаманизм» («форма религиозного сознания», «религиозная система», «религиозное сознание людей» — т. е. по существу все ранние формы религии), «шаманство» (шаманы и их действия). Нам кажется, что это не очень удачное предложение. Помимо соображений о привычности понимания давно существующих терминов³, надо учитывать и принципиальные различия между отдельными ранними формами религии в целом и шаманизмом как одной из таких форм. Не случайно в последнее время сибиреведы подчеркивают отсутствие связи целого ряда верований и обрядов с шаманизмом (в данной книге это делает А. В. Смоляк), а также сравнительно позднее возникновение шаманизма как формы первобытной религии.

К сожалению, в некоторых статьях есть неясные или неаргументированные положения. Например, не ясно, почему мифы и легенды о потопе у ненцев генетически связаны с библейским мифом о потопе (Хомич, стр. 18). Неясно также, почему кровавые жертвоприношения объясняются «поздними влияниями» (Смоляк, стр. 136, 155), почему у сибирских татар представления о душе были связаны с культом предков (Валеев, стр. 322). А. В. Смоляк дважды критикует А. Ф. Анисимова за то, что он не объяснил причин ряда запретов на участие в обрядах культа медведя женщин (стр. 147, 150), но сама никак не объясняет их у нанайцев. Вряд ли сюжет о браке медведя и человека так легко, как это делает А. В. Смоляк, можно зачислить в число типичных «странствующих фольклорных сюжетов» и этим зачеркнуть его тотемические корни (стр. 150—151).

Несмотря на эти критические замечания, носящие, вероятно, иногда дискуссионный характер, подчеркнем, что рецензируемая книга — серьезный вклад в изучение истории религии. Книга ленинградских сибиреведов послужит хорошим стимулом для дальнейших исследований в этой области, и существенной базой для теоретических религиозно-ведческих исследований.

З. П. Соколова

³ Мы исходим из определения шаманизма, данного С. А. Токаревым в работе «Ранние формы религии». М., 1964, с. 283.

Ю. Б. Симченко. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976, 310 с.

Одной из важных составных частей так называемой циркумполярной культуры является культура охотников на дикого северного оленя. Археологическими и этнографическими данными эта культура зафиксирована на территории всего Севера Евразии, а также в ряде областей Американского Севера. Если на Севере Евразии она, несомненно, является древней и восходит ко времени освоения человеком высоких широт, то на Американском Севере культура охотников на оленя-карибу, как это показали новейшие исследования, возникла лишь во второй половине нашего тысячелетия и вторична по отношению к культуре морских зверобоев.

Поэтому вполне оправдано, что автор рецензируемой книги реконструирует древнюю культуру охотников на дикого северного оленя именно на евразийском, а не на американском материале. Такая реконструкция крайне затрудняется тем, что к началу XX в. эта культура на Севере Евразийского материка в ее «чистом» виде фактически исчезла. Даже иганасаны — народ, наиболее полно сохранивший элементы этой культуры, — стали оленеводами уже в конце XIX в. Для решения поставленных задач автору пришлось привлечь материалы различных научных дисциплин: этнографии, археологии, антропологии, лингвистики, ботаники, зоологии, климатологии и др. Не удивительно, что при таком подходе далеко не все стороны исследуемой проблемы освещены автором с одинаковой степенью глубины и доказательности. Тем не менее в целом автору удалось преодолеть стоявшие перед ним трудности и создать оригинальную и во многом новаторскую работу.

Мы имеем в виду прежде всего упомянутый выше комплексный подход к проблеме, а также выявление причинной зависимости между охотой на дикого северного оленя и формированием материальной, духовной культуры и социальной организации аборигенов тундровой полосы Северной Евразии.

Работа Ю. Б. Симченко состоит из семи глав, введения, заключения и списка литературы. Первая глава носит историографический характер и содержит обзор существующих в литературе взглядов на проблему циркумполярной культуры. Особое место автор при этом уделяет гипотезе В. Н. Чернецова о происхождении неолитического населения Северной Евразии и роли в этом процессе праюкайских элементов. Во второй главе по данным лингвистики и антропологии, по материалам анализа родового состава и фольклора народов Заполярья и Приполярья, рассматривается этническая принадлежность boreального субстрата. В этой же главе значительное внимание уделяется таким вопросам, как проблема одомашнивания северного оленя, возникновение оленеводства, численность и расселение древних охотников на дикого оленя в Северной Евразии и т. д. В третьей главе содержится описание основных промыслов аборигенного населения, в четвертой и пятой главах характеризуется его материальная культура, в шестой и седьмой — социальная организация и основные элементы мировоззрения. Из выводов автора, сформулированных в заключении рецензируемого исследования, наиболее интересными нам представляются следующие: установленная автором на основании расчета состояния биологического равновесия и комплекса арктической фауны и флоры численность древних охотников на территории континентальной тундры от Скандинавии до Чукотки в количестве всего лишь 10—11 тыс. чел. (стр. 281), четкая сопряженность характера массовой добычи дикого оленя и численности населения, для которого эти животные являлись основным объектом добычи (стр. 283), существование у охотников на дикого северного оленя в прошлом материнского рода (стр. 287) и др.

Однако в этой интересной работе, посвященной столь широкому кругу проблем, есть спорные или недостаточно доказанные положения. Так, Ю. Б. Симченко, на наш взгляд, явно приуменьшает древность культуры морских зверобоев Северо-Востока Евразии в циркумполярном хозяйственном комплексе. Действительно, до самого последнего времени культура охотников на морского зверя на Чукотке, по археологическим данным, прослеживалась лишь по материалам не древнее последних веков до нашей эры. Но то же время на американском побережье Берингова пролива, а также в Гренландии промысел морского зверя стал основным занятием некоторых групп населения уже за 1,5—2 тыс. лет до н. э. Как показали последние исследования Н. Н. Дикова на о. Врангеля, элементы культуры морских зверобоев и здесь также восходят примерно к указанному времени¹. Очевидно, что морской зверобойный промысел на северо-востоке Азиатского материка может быть сопоставим по времени с культурой охотников на дикого северного оленя на основной части Евразийского континента.

Нельзя согласиться и с некоторыми положениями автора относительно социальной организации охотников на дикого оленя. Например, на стр. 199 Ю. Б. Симченко утверждает, что групповые брачные отношения у народов циркумполярной зоны в связи с развитием оленеводства «переродились в обычай „товарищества по жене“». Далее автор пишет, что свою хозяйственную основу групповой брак утратил при имущественном обособлении. Таким образом, судя по данным Ю. Б. Симченко, получается, что групповой брак у этих народов сохранялся вплоть до конца XIX в. Именно к этому времени у нганасан, данными о которых чаще всего оперирует автор, получило развитие крупнотабунное оленеводство. Тогда же, если не позже, судя по этнографическим материалам, у них впервые фиксируются и элементы частнособственнического уклада.

Вряд ли на сравнительно ограниченном материале по двум народам (нганасаны и кеты) можно делать общий вывод о времени появления кросс-кузенного брака как системы во время окончательного установления «однолинейной отцовско-родовой экzogамии» (стр. 220, 288), пересматривая таким образом установившийся взгляд на значительно более раннее появление этого института.

Мы не можем согласиться и с утверждением автора об аморфности экзогамных общностей аборигенов высоких широт (стр. 280). Представляется, что эти общности, как и все экзогамные коллективы доклассовых обществ, имели достаточно четко выраженные границы.

Явным недоразумением является утверждение Ю. Б. Симченко, сделанное им со ссылкой на работу А. А. Попова, о том, что у енисейских ненцев браки внутри (разрядка наша.— В. В., Л. Ф.) рода матери считались наиболее желательными» (стр. 208). А. А. Попов описывает отцовский род енисейских ненцев («юраков»), у которых, как и у многих этнографических групп земного шара, был распространен обычай брать жену из того же рода, к которому принадлежала мать.

Имеется в работе и ряд неточностей более частного характера. Так, на стр. 54 автор пишет, что енисейские энцы «делятся на три рода, в числе которых имеется род Мадду, именуемый соседями энцев Самату». По нашим данным, в составе энцев насчитывается 11 родов (7 у тундровых и 4 у лесных). Мадду — не название рода, а так же, как и Самату, является самоназванием тундровых энцев. Искажены в работе и названия ряда других энецких родов: Мункаси (вместо Мутгади), Ваи (вместо Бай) (стр. 62).

¹ Н. Н. Диков. Открытие древнейшей азиатской культуры морских зверобоев на острове Врангеля.— «Археологические открытия 1975 г.» М., 1976, с. 234.

226). Особенно не повезло в этом отношении небольшому роду Тадобэ, название которого встречается в работе в трех различных написаниях: Тадэбе, Тадэбэ, Тадебе (стр. 62, 105, 167).

Приводимые автором материалы по канинским ценцам не подтверждают выводов об автохтонном происхождении ряда ненецких родов Европейского Севера (стр. 42—43). Иначе, чем это рисует Ю. Б. Симченко, представляется и происхождение некоторых ненецких фамилий Канинской тундры. По Ю. Б. Симченко, фамилия Лукоперов ведет свое начало от русских, Ардеевы — выходцы из Тиманской тундры, а Нюровы — из Большеземельской тундры. Как свидетельствуют архивные документы конца XVIII — начала XIX в., все эти фамилии являются местными, канинскими². Нельзя согласиться с автором и в том, что прежним названием рода Ванюта (Вануйта) было Ламбэй (Лампай), из чего он делает важный вывод о существовании этнически однородного субстрата, заселявшего до прихода самодийцев тундровую зону как на Канине, так и за Уралом. Скорее всего, название Ламбэй — роде Вануйта (Ванюта) является патронимическим и восходит к прозвищу некоего Тарасея Афанасьева Ванюта — большеземельского оленевода, стада которого в середине XIX в. постоянно выпасались в Канинской тундре³.

Досадные неточности есть и в характеристике материальной культуры. Например, на стр. 164 сказано, что чум имеет деревянное покрытие — лата (иганас.). В действительности этим термином в иганасанском языке называются доски, которые при установке чума укладывают по обе стороны очага.

Что касается источниковедческой базы исследования, то в упрек автору можно поставить отсутствие сведений о дате рождения его информаторов. Это представляется важным, поскольку работа Ю. Б. Симченко в значительной степени основана на полевых материалах. В этой же связи отметим некоторые неточности в сносках и в списке литературы. Так, например, работы ряда авторов, упомянутые в тексте без названия, отсутствуют в списке литературы. Наблюдается и разноречивость в системе цитирования. В одних случаях сноски даются с указанием страницы, в других (особенно это касается иностранных работ) страница не указывается.

Несмотря на отмеченные спорные места и неточности, мы полагаем, что монография Ю. Б. Симченко — интересное комплексное исследование, которое, очевидно, займет видное место среди трудов, посвященных изучению циркумполярной культуры.

В. И. Васильев, Л. А. Файнберг

² Государственный архив Архангельской области, ф. 51, оп. 11, д. 3258, 8432.

³ Центральный государственный исторический архив, ф. 1291, оп. 82, д. 6, лл. 362—362 об.

А. В. Смоляк. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина (середина XIX — начало XX в.). М., 1975, 231 с.

Приамурье и Сахалин — исключительно интересные в этнографическом отношении области нашей страны. Изучающего историю и взаимодействие общественных форм здесь привлекает сочетание двух хозяйственно-культурных типов: оседлых рыболовов и охотников на морского и лесного зверя и кочевников — охотников тайги. Те и другие представлены различными народами — нивхами, ульчами, нанайцами, ороками, негидальцами, с одной стороны, эвенками, ороками, удэгейцами — с другой. Тот, кто интересуется этногенетическими проблемами, обнаруживает, что для этого комплекса хозяйственно-культурных типов характерно в свою очередь сочетание двух групп языков — палеоазиатского — нивхского и тунгусо-маньчжурских.

Сложный узел культурно-исторических и этногенетических проблем, решение которых уводит в глубины истории, давно привлекает к этому региону внимание исследователей. Обширна литература, посвященная ему. А между тем многие кардинальные вопросы еще далеко не решены и перед исследователями по-прежнему открывается здесь необъятное поле деятельности. Рецензируемая работа А. В. Смоляк — автора, хорошо известного исследованиями по этнографии и этнической истории Приамурья и Сахалина, вносит большой вклад в их изучение.

Книга посвящена этническим процессам у народов Нижнего Амура и Сахалина во второй половине XIX — начале XX в. и состоит из трех частей. В первой рассматривается этнический состав населения этой области, во второй — его родовой состав в XIX — начале XX в., третья посвящена межэтническим и внутриэтническим связям. В работе использованы литературные источники, а также обширные архивные материалы. Тщательный их подбор делает насыщенное фактами исследование А. В. Смоляк, в особенности разделы, посвященные этническому и родовому составу народов Нижнего Амура и Сахалина, чрезвычайно ценным.

Автор рассматривает этническую картину такой, какой она сложилась к середине XIX в. Проблема ее формирования в целом, как самостоятельная и достаточно слож-

ная, оставлена за пределами исследования. Однако полностью обойти молчанием некоторые ее аспекты оказалось невозможным. Это относится, например, к вопросу о расселении нивхов в прошлом и о том, являются ли они древнейшим населением этой области или наряду с ними ее аборигенами были и некоторые другие народы.

Исследования археологов и лингвистов изменили прежние представления о позднем приходе на Амур тунгусских групп населения, справедливо замечает автор (стр. 12). Они показали, что предки нанайцев, ульчей и некоторых других групп обитали в Приамурье и Приморье с глубокой древности, возможно, с того же времени, что и нивхи. Вспомним, например, обнаруженные археологами следы древних культур оседлых рыболовов на Амгуни и Охотском побережье (стр. 143). Этническая принадлежность их носителей неизвестна, но можно допустить, что это были предки тунгусоязычных народов Приамурья и Приморья. Данные этнографии также указывают на существование в культуре народов этой области, включая нивхов и айнов, общих компонентов, которые, вероятно, восходят к древней этнокультурной общности. Проблему происхождения коренного населения этого региона следует отделять от вопроса о распространении тунгусо-маньчжурских языков. Тунгусские языки появились здесь уже после заселения региона предками современных тунгусоязычных народов. Последние взаимодействовали тунгусо-маньчжурские языки на сравнительно поздних этапах своей сложной, во многом еще неясной этнической истории.

Нивхов следует по-прежнему считать одним из древнейших компонентов населения Приамурья, Приморья и Сахалина. Об этом говорят их язык, стабильность расселения (стр. 24 и др.), оседлая культура, сформированная многовековым опытом рыболовства и морских зверобоев. «Гипотеза Л. И. Шренка о нивхах как наиболее древнем и „чистом“ народе на Амуре не подтверждается», — пишет автор (стр. 88, примеч.). Но ведь древность и «чистота» народа не обязательно совпадают. Нивхи на протяжении своей истории могли смешиваться с другими народами, оставаясь в то же время одним из древнейших народов Дальнего Востока.

Основным стержнем работы А. В. Смоляк является, как уже сказано, исследование этнического и родового состава населения Нижнего Амура и Сахалина. Подробно и тщательно изучено расселение каждого народа. Материал этот заслуживает внимания и в связи с проблемой этнических границ. Рассматривается динамика численности каждого народа и факторы, на нее влияющие, выясняется происхождение его названия и самоназвания (здесь мы, кстати, соприкасаемся с другой теоретической проблемой — этническим самосознанием). Так же скрупулезно изучен родовой состав этих народов в том виде, как он сложился к концу XIX — началу XX в. Одним из важнейших итогов исследования является вывод о сложном происхождении большинства родов у народов Нижнего Амура и Сахалина (стр. 149 и др.), впитавших в себя в ходе многовековых переселений различные этнические элементы. Эти процессы активизировались в середине XIX в. с приходом русских, но начались, несомненно, значительно раньше.

Большое теоретическое значение имеют и те вопросы, которые рассматриваются в работе одновременно с основным. Это характеристика общины и рода у народов Амура и Сахалина, проблема собственности на промысловые угодья и др. Вопросы эти все еще являются дискуссионными, и можно только приветствовать, что А. В. Смоляк вновь привлекает к ним внимание читателей. Подчеркивается, что основным производственным коллективом и собственником промысловых угодий был в рассматриваемом регионе не род, а община, и автор обосновывает это большим и разнообразным фактическим материалом. Причем, положение об экономической единице высказывается А. В. Смоляк¹ не впервые. Правда, она писала, что «экономической ячейкой общества была семья»², но точнее было бы сказать, что эту функцию выполняла не, только и не столько отдельная семья, сколько коллектив семей, или община. Именно к такому выводу автор склоняется в новой работе. Род же не имел экономических функций и не был собственником промысловых угодий, что способствовало контактам и взаимопроникновению родовых и этнических групп (стр. 78, 155, 164, 167, 168, 222). Функции рода были иными: он регулировал семейно-брачные отношения на основе принципа экзогамии, члены рода оказывали друг другу помощь и совместно выполняли обряды родового культа.

Едва ли, однако, можно согласиться с утверждением автора о том, что «род на Нижнем Амуре — это условное понятие, совершенно неадекватное понятию «род» в классическом понимании, в котором важнейшими признаками являются единство территории и происхождения». «Род на Нижнем Амуре являлся институтом, очень далеким от первобытного» (стр. 8).

На более ранних этапах социально-экономического развития основным экономическим коллективом и субъектом собственности на землю также был не род, а община. И еще задолго до колонизации род весьма часто утрачивал территориальное единство, а функции его были в основном те же. Положение это опирается на данные, собранные у различных народов мира; некоторые из них рассмотрены автором настоящей рецензии в его работах. Следовательно, род на Нижнем Амуре и Сахалине в том виде, в каком он зафиксирован исследованиями XIX — начала XX в., по своим функциям и по месту в общественной жизни мало чем отличался от рода на более ранних этапах

¹ «Общественный строй у народов Северной Сибири». М., 1970, с. 278.

² Там же.

развития. Имущественная дифференциация, которая особенно усилилась с приходом русских, появление частной собственности не отразились существенно на характере родовой организации и ее функциях именно потому, что экономические функции не были для нее основными.

По мнению А. В. Смоляк, отсутствие организационного единства и экономических функций, компактного расселения родов было свойственно народам Нижнего Амура и в XVIII в., а может быть, и ранее (стр. 221—222).

Не совсем ясно, в чем состоит особое «своеобразие» общины у народов Нижнего Амура и Сахалина, о котором пишет А. В. Смоляк (стр. 168, 222). Будучи основным экономическим институтом, община регулировала пользование промысловыми угодьями, но ведь это — явление стадияльное, характерное и для многих других народов, находящихся на разных уровнях развития. На Нижнем Амуре и Сахалине преобладали селения со смешанным родовым составом, иными словами, наряду с локально-родовыми существовали и гетерогенные общины, состоящие из представителей нескольких родов, причем таких общин было больше. Широкое расселение родов — традиционная черта родовой организации у народов Нижнего Амура и Сахалина. Утрата родами нивхов и других народов территориальной целостности, совместное проживание представителей различных родов в одном селении, одной общине — давнее явление, связанное не с колонизацией, как считают некоторые авторы, а с условиями жизни и хозяйства. Но ведь существование гетерогенных по своему родовому составу общин характерно и для многих других народов. Едва ли можно согласиться с тем, что общинное владение охотничьими угодьями — явление очень позднее (стр. 160). Действительно, соборные угодья находились в пользовании отдельных семей и переходили по наследству, в чем можно усматривать влияние товарного спроса на пушнину. Однако с прекращением пользования они возвращались в распоряжение общины (стр. 164), которая оставалась главным собственником промысловых угодий. Наблюдалось то, что можно назвать иерархией отношений собственности на угодья, при которой коллективная собственность, племенная и общинная, преобладает над семейной, а это — характерная и традиционная черта обществ охотников, рыболовов и собирателей.

Единственное, пожалуй, в чем проявлялось своеобразие общины на Нижнем Амуре, особенно у амурских нивхов, негидальцев, ульчей, — это ее этническая многокомпонентность, проживание в одном селении представителей разных народов.

Итак, пользование промысловыми угодьями, основой экономики, регулировала община. Так было и у нивхов и у других народов. И А. В. Смоляк последовательно и убедительно доказывает, что это — традиционная система отношений, а не нововведение, возникшее под воздействием колонизации, как утверждают некоторые исследователи. Позиция А. В. Смоляк подкрепляется авторитетом таких исследователей, как Л. Я. Штернберг, Л. И. Шренк, П. П. Глен, Н. К. Бошняк, В. В. Меркушев и др. Автор отмечает, что в процессе контактов с русскими у народов Нижнего Амура и Сахалина развивалось денежное обращение, торговля, возникали новые хозяйственные занятия, возрастала товарность рыболовства, появлялись торговцы и предприниматели нового типа из среды местного населения (стр. 173—177); подробнее об этом говорится в других работах А. В. Смоляк³. Но все это происходило лишь во второй половине XIX — начале XX в. К середине XIX в. промысловые угодья в основном оставались в собственности общин и зачастую ими могли пользоваться все желающие. Известно, что еще в середине XIX в. нивхи одних селений свободно ловили рыбу на территории других общин, нередко весьма отдаленных.

Утверждение факта, что род и община — разные, хотя и взаимосвязанные социальные институты, и их функции также различны — одна из наиболее сильных сторон рецензируемой книги. Однако читателю местами мешают недостаточно продуманные формулировки. Так, мы читаем, что род иногда «насчитывал... несколько семей» (стр. 78). Между тем ни на Нижнем Амуре, ни где бы то ни было род не состоял и по самой своей сущности не мог состоять из семей. Из семей состоит родовая община. К счастью, таких мест в книге А. В. Смоляк немного.

Экономических связей между народами и их группами почти не существовало, — пишет автор (стр. 52, 220). У читателя, правда, может возникнуть вопрос: а разве обмен и торговля, существовавшие на Амуре и Сахалине с давних времен, не экономические связи? Однако, по мнению автора, ни натуральный обмен, который ограничивался отдельными предметами быта, ни торговля иноземными товарами, которая осуществлялась через особых посредников, существенно не влияли на основные отрасли экономики и не имели большого значения для развития экономических связей между народами и их группами.

Не вполне ясны факторы культурной преемственности, о которых говорится на стр. 178—179.

На стр. 22 А. В. Смоляк отмечает, что селения нивхов в большинстве своем были невелики и имели в среднем три — семь зимних жилищ. В действительности они были еще меньше и насчитывали в среднем два — три зимника⁴. В то же время автор справедливо утверждает, что концентрация нивхов в отдельных крупных селениях связана

³ А. В. Смоляк. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. М., 1975, примеч. к с. 175—176.

⁴ Л. Шренк. Об инородцах Амурского края. т. II, СПб., 1899, с. 54.

не с приходом сюда русских и развитием рыбной промышленности, как иногда пишут, а с благоприятным расположением этих селений по отношению к промысловым угодьям.

К рецензируемой книге приложена карта, на которой показаны селения народов Нижнего Амура и Сахалина в конце XIX — начале XX в. К сожалению, на ней отсутствуют некоторые селения, многократно упоминаемые в тексте, например с. Коль, расположенное на левом берегу Амурского лимана.

Большим достоинством книги является подробный указатель этнических терминов. Это тем более заслуживает внимания, поскольку этнографы редко снабжают монографии подобными указателями. А если вспомнить этническую и родовую сложность региона, которому посвящена работа, наличие такого указателя представляется особенно ценным. Он не только помогает при чтении книги, но и в дальнейшем будет незаменимым справочником.

Новое исследование А. В. Смоляк — заметная веха в этнографическом изучении Советского Дальнего Востока. Его значение выходит за пределы региональной тематики и соприкасается с большими, во многом еще дискуссионными теоретическими проблемами нашей науки.

В. Р. Кабо

З. А. Широкова. Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана. Душанбе, 1976, 173 с. + 32 л. илл.

Одежда — неотъемлемая часть материальной культуры народа. Изменяясь в зависимости от конкретных исторических условий, народная одежда вместе с тем сохраняет многие древние черты в покрое, особенно в обрядовых костюмах, украшениях, прическе и пр.

Изучение одежды горных таджиков как составной части одежды народов Средней Азии — одна из тем историко-этнографического атласа народов Средней Азии и Казахстана, и рецензируемая работа содержит большой, в ряде случаев исчерпывающий материал по женской одежде горных районов Таджикистана.

В основу монографии З. А. Широковой положен обширный и ценный материал, собранный ею во время многолетних полевых этнографических исследований. Вместе с тем в работе широко использованы литературные источники и музейные коллекции нашей страны, и в первую очередь фонды сектора этнографии Института истории АН Таджикской ССР.

Монография состоит из введения, краткой географической характеристики региона и его населения, краткого исторического очерка и шести глав.

Во введении главное внимание уделено социалистическому преобразованию жизни таджиков за годы Советской власти, изменениям, происшедшим в области материальной культуры и, в частности, в одежде.

Рассматривая историю развития народного женского костюма горного Таджикистана с конца XIX в. до наших дней, автор выявляет основные черты женской одежды во всех локальных вариантах и прослеживает изменения основных ее форм.

Раздел «Краткая характеристика горного Таджикистана» знакомит читателя с условиями, в которых шел процесс изменения одежды в исследуемый период. В нем выделены два историко-культурных комплекса: северный — зерашанский (северная область сложения таджикского народа — часть древнего Согда) и южный — дарвазо-жаратегино-кулябский (южная область сложения таджикского народа — территория Бактрии — Тохаристана).

В первой главе «Повседневная и праздничная женская одежда» дана характеристика тканей, изготовлявшихся в прошлом старинным способом из хлопка — *карбос*, *алоча*, *калами*, *суси*. Это были гладкие белые или полосатые ткани. В Дарвазе наряду с хлопчатобумажными тканями кустарным способом производили и шелковую ткань *казин* или *дорю*. Она могла быть однотонной (белой) или пестрой, окрашенной способом *гулбаст*.

К сожалению, автор не отмечает, что наряду с хлопчатобумажными и шелковыми тканями кустарного изготовления были распространены и ткани из шерсти (*рагза*, *пашмин*, *муна*) и полушерстяные — *нимпашмин*, из которых шили одежду для женщин. Вырабатывались также ткани из чистого козьего и бараньего пуха — *тивитин* или с добавлением хлопка — *нимтивитин*. Они также шли на одежду и головные платки.

Описывая традиционные платья туникообразного покроя и некоторые их локальные отличия, автор разделяет их на два варианта. К первому относятся платья старого покроя, с узкими у локти рукавами и поперечными разрезами, делавшимися ниже локтя и служившими для пропускания в них рук во время работы. Такие платья до недавнего времени носили в некоторых селениях Дарваза, а в конце XIX в. они бытовали во всех южных районах Таджикистана — в Дарвазе, Каратегине, Кулябе, а еще раньше, видимо, и за пределами Таджикистана (в Бухаре, Нур-Ата и др.). По собранным нами материалам, а также по наблюдениям Е. М. Пешеревой, такой покроя плать-

ев с узкими рукавами еще в 1924 г. бытовал в Матче — верхней части долины Зеравшана.

Туникообразные платья второго варианта — с более широким станом и ровными по ширине рукавами — пришли на смену платьям с узкими рукавами и распространились после присоединения Восточной Бухары к Бухарскому ханству.

Платя нового покроя — на кокетке — появились в 20—30-х годах, проникнув в горный Таджикистан из равнинных городов Таджикистана и Узбекистана. В настоящее время они широко вошли в быт.

В прошлом перед платьев отделялся тесьмой, серебряными пластинками, вышивкой, которая была не только украшением, но и оберегом.

Самое ценное в главе, на наш взгляд, — таблицы обмера женской одежды, прежде всего платьев, составленные по каждому горному району, что дает возможность сразу отличить туникообразные платья одного района от другого. Такие же таблицы даны и по другим видам женского костюма — халатам, шароварам.

Таблицы помогли автору выделить варианты покроя одежды в зависимости от возраста, социального и семейного положения женщин по каждому району Таджикистана.

Во второй главе «Верхняя одежда, головные накладки» автор утверждает, что верхняя одежда в южных и юго-восточных районах Таджикистана (Дарваз, Каратегин, Куляб) в XIX в. как правило, полностью отсутствовала. В верховьях Зеравшана и в отдаленных кишлаках Центрального Таджикистана (с. Каратаг) верхняя одежда (туникообразный женский халат — *мунисак* или *калатача*) была обязательной частью женского костюма. Халаты шили без воротника, со сборками под мышками, на подкладке, иногда они были и стегаными. В настоящее время такие халаты еще бытуют в самых верхних селениях долины Зеравшана, но в Пенджикенте, его окрестностях и в Каратаге они остались только как обрядовая траурная одежда.

Распространенное среди многих исследователей мнение (его придерживается и З. А. Широкова), что женщины горного Таджикистана не имели зимней одежды, возможно, возникло в результате того, что большинство исследователей посещали эти труднодоступные зимой районы преимущественно в летнее время. Нам удалось выяснить, что во многих высокогорных местностях долины Зеравшана женщины (в том числе пожилые уроженки Самарканда и Бухары) в зимнее время под обычным платьем носили стеганую на вате одежду в виде закрытых коротких платьев. Они назывались *гуппи* или *гуппича*. Их шили как из новой материи, так и из двух старых платьев-рубаш, простеганных тонким слоем ваты. Можно предположить, что такие стеганые платья в прошлом бытовали и в других горных районах Таджикистана.

С начала XX в. во всем горном Таджикистане вошел в быт стеганый женский халат туникообразного покроя с пришитым шалевым воротником, без сборок под мышками, сходный по покрою с мужским халатом — *чома* или *чапон*.

В 20-е годы нашего столетия появилась верхняя женская одежда нового покроя — *камзол* (камзол) с разрезным плечом, приталенной спинкой и рукавами, швытыми в вырезную пройму. Сейчас во всех отдаленных горных районах камзол утвердился как верхняя одежда женщин.

В настоящее время, как справедливо отмечает автор, в моду вошли и с каждым годом все шире проникают в быт плюшевые пальто, плащи, жакеты и костюмы фабричного производства.

Головные накладки — *саргирак* — в прошлом бытовали далеко не во всех горных районах, так как в горах не было женского затворничества. Исключение составляли Пенджикент, некоторые большие селения верхней части долины Зеравшана, например, Ери, Зосун, Парз, Шини, а также селение Каратаг в Гиссарской долине.

Глава «Обувь» содержит описание типов старой кустарной женской обуви повседневной и праздничной — *кафи*, *чоруқ*, *муки*, *махси* и др. З. А. Широкова, описывая виды женской обуви, к сожалению, не остановилась на локальных особенностях обуви. Так, на севере кафи делали на низком каблучке, на юге — на среднем, имелись отличия и в форме.

Интересна и содержательна глава «Головные уборы, прически», в которой рассматриваются не только все виды платков и способы их повязывания, но и выявляются различия в способах их ношения в северных и южных горных районах республики. Правильно подчеркнуты возрастные особенности способов ношения платков, их территориальные отличия и ареалы. В работе описан старый тип женского головного убора — шапочка *кулута*, сохранившаяся сейчас только среди очень пожилых женщин в отдаленных селениях. К сожалению, автором не отмечено, что в прошлом этот тип головного убора был широко распространен на территории Таджикистана и Узбекистана, причем его носили не только женщины всех возрастов, но и девочки. До сих пор в долине р. Ягноб этот головной убор носят все: от 5—6-летних девочек до глубоких старух. В настоящее время шапочку *кулута* надевают во время некоторых семейных обрядов.

В работе отмечено, что в состав женского костюма в горных районах все шире входит тюбетейка, которую раньше женщины не носили.

С головным убором связана и прическа горной таджички. Во всем горном Таджикистане женщины гладко причесывают волосы на прямой пробор и заплетают их в косички. В прошлом различались женские и девичьи прически: женщины носили две косы,

а девушки — три, четыре, пять и больше. Косы украшали подкосниками. В работе дано описание многих их видов, от самых примитивных, состоящих из шерстяных шнурков (Матча, Ягноб, Фандарья), до украшенных бисером (Куляб, Дарваз, Варзоб) и пышных подвесок из черных крученых шелковых нитей с нашитыми на них серебряными пластинами (Пенджикент и его окрестности).

Чрезвычайно интересна глава «Украшения и косметика». Большое внимание в ней уделено изделиям местных мастеров *заргар*, пользующимся большим спросом наряду с фабричными ювелирными изделиями. Такие традиционные ювелирные украшения, сделанные этими мастерами, как браслеты, броши, кольца, серьги, налобные и височные подвески, ожерелья из кораллов с монетами и др., считаются обязательными для наряда невесты.

Немало страниц отведено косметике, которая издавна применялась женщинами. В работе подробно описана технология приготовления некоторых видов косметических средств. В настоящее время наряду с народными косметическими средствами все шире используются фабричные: духи, пудра, кремы.

Последняя глава монографии «Обрядовая одежда» посвящена описанию свадебной и траурной одежды горняков, в которой сохранились наиболее древние, реликтовые черты. Они прослеживаются и в выборе ткани для этой категории одежды, и в ее расцветке, и в покрое. Наряду с описанием обрядового костюма в книге кратко охарактеризованы и основные моменты свадебного и похоронного обрядов.

Рассматривая свадебную одежду невесты, автор довольно подробно описывает три ее комплекта: 1) одежда во время совершения обряда бракосочетания — *никох*; 2) одежда невесты при переезде в дом мужа и 3) одежда невесты-новообрачной в доме мужа. При этом З. А. Широкова характеризует локальные различия свадебных костюмов невест в разных районах республике в прошлом и в настоящее время.

Специальный раздел последней главы посвящен траурной одежде. Как известно, медленнее всего изменяется погребальный обряд. В знак траура во всех горных районах женщины не носили украшений, не применяли косметики, а в долине Зеравшана в течение определенного времени не мыли головы, не меняли и не стирали одежду. Траурную одежду носили только в некоторых нижних селениях Зеравшанской долины, в Пенджикенте, в некоторых местах Центрального Таджикистана (Каратаг, Гиссар).

Несомненный интерес представляют приведенные в работе таблицы, чертежи и фото. Работа снабжена указателем терминов.

Сделанные нами отдельные замечания не изменяют общей высокой оценки монографии З. А. Широковой. Книга является крупным вкладом в изучение одной из основных форм материальной культуры таджиков и послужит незаменимым источником при составлении карт по одежде для историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана. Материал, содержащийся в ней, представляет несомненный интерес не только для этнографов, историков и археологов, но и для социологов, искусствоведов и вообще широкого круга читателей.

М. А. Хамиджанова

Ф. Х. Валеев. Архитектурно-декоративное искусство казанских татар. Сельское жилище. Йошкар-Ола, 1975, 92 с., илл.

Архитектурно-декоративное искусство татар Среднего Поволжья имеет богатую историческую традицию. Оно развивалось и совершенствовалось из поколения в поколение, и опыт строителей прошлых лет использовался в творениях последующих мастеров. Сохранившиеся до наших дней памятники сельского деревянного зодчества XVIII—XIX вв. свидетельствуют о высоком техническом и художественном мастерстве строителей, о глубоком знании ими материала, бытовых и географических особенностей района. Изучение этого богатого наследия имеет большой научный и практический интерес и, естественно, каждая новая книга о татарском сельском зодчестве привлекает внимание читателей. В полной мере это относится и к рецензируемой книге Ф. Х. Валеева. Как известно, после выхода в свет работ М. Г. Худякова¹, П. М. Дульского², Н. И. Воробьева³ и других, описавших национальные особенности деревянной архитектуры и приемы украшения сельских жилищ казанских татар, прошло довольно много времени, в течение которого стали дальнейшие шаги в изучении данного вопроса. Исторические решения XXV съезда КПСС призывают строителей возводить добротные,

¹ М. Г. Худяков. Деревянное зодчество казанских татар.— «Казанский музейный вестник», 1924, № 1.

² П. М. Дульский. Искусство казанских татар. М., 1925.

³ Н. И. Воробьев. Жилища и поселения татар Арского кантона ТАССР.— «Вестник Научного общества татароведения», № 4. Казань, 1926; его же. Украшение и внутреннее убранство крестьянских жилищ народов Среднего Поволжья.— «Известия Казанского филиала АН СССР», сер. гуманитарных наук, вып. 2, Казань, 1957.

красивые дома⁴. Вряд ли кто-либо станет отрицать необходимость использования в практике современного сельского строительства опыта мастеров прошлого и настоящего. В этом отношении книга Ф. Х. Валеева представляется весьма нужной и своевременной. Она адресована не только ученым-исследователям, но и практикам-архитекторам, а также мастерам-строителям.

Книга Ф. Х. Валеева посвящена изучению татарского народного зодчества, системе декорирования и средствам украшения жилищ и их эволюции. Хронологический диапазон работы очень широк — от раннебулгарского до настоящего времени. В соответствии с этим книга делится на четыре раздела: «Несколько из прошлого», «Сельские постройки конца XVIII — середины XIX вв.», «Сельские постройки второй половины XIX — начала XX в.», «Сельские постройки советского периода».

Народное зодчество татарского народа понимается автором как явление национальной культуры (художественной и материальной), все время находящейся на пути поступательного развития.

Анализируя памятники народного зодчества и средства их архитектурно-декоративного оформления, Ф. Х. Валеев во всех главах книги подводит читателей к мысли о преемственности булгарского и казанского-татарского зодчества. Поэтому не без интереса читаются страницы, посвященные описанию полихромной раскраски жилищ и построек усадьбы, отдельных архитектурных форм (фронтонные ниши, декоративные колонки, балконы), раскрытию своеобразия в расположении жилищ и т. д. Живо и со знанием дела автор прослеживает национальные черты в приемах украшения жилищ резьбой (выемчатой, глухой, накладной), в характере орнамента, цветовом колорите и т. д. (стр. 32, 36, 39 и др.). В книге освещается также вопрос о влиянии городской классической архитектуры на сельское деревянное зодчество (стр. 30). Хотя работа в целом искусствоведческого характера, но выполнена она на широком историко-этнографическом фоне.

Изменения, происходившие и происходящие в архитектурно-декоративном оформлении построек советского периода, объясняются автором качественно новыми условиями труда и быта народа. Подчеркивается постоянное развитие и обогащение сельской архитектуры не только современными формами и художественными средствами, но и новым содержанием, в соответствии со спецификой национальной культуры народа, его происхождения, художественного мышления, быта (стр. 55, 60, 64 и др.).

Книга богато иллюстрирована рисунками и фотографиями автора, снабжена справочной литературой.

К сожалению, приходится отметить, что не весь материал книги равноценен. Прежде всего вызывает недоумение несоответствие названия содержанию. Название книги нацеливает читателей на знакомство с архитектурно-декоративным искусством сельского населения казанских татар в целом. Однако Ф. Х. Валеев использует данные лишь по небольшой части Татарской республики — по районам так называемого Заказанья. Между тем во введении сообщается, что в основу работы легли материалы, собранные практически во всех районах Татарстана и за его пределами (стр. 7). Однако никаких сведений об архитектурно-декоративных особенностях жилищ других групп татар, проживающих как на территории ТАССР, так и за ее пределами, книга не содержит кроме разве указаний на особенности мечетей (стр. 44), отсутствие полихромии и распространности пропильной резьбы в Правобережье республики (стр. 68). Согласимся, что, основываясь лишь на этих сравнениях, нельзя представить цельную картину архитектурно-декоративного украшения сельских жилищ казанских татар.

Как известно, в современной этнографической науке все большее признание получает метод сплошного обследования всей территории расселения народа. Это дает возможность конкретно судить, какие элементы культуры и в какой степени связаны с этносом. О результативности такого метода говорят, например, разработанные и разрабатываемые в настоящее время национальные и региональные историко-этнографические атласы, в том числе и подготавливаемый сотрудниками Института языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова Казанского филиала АН СССР «Историко-этнографический атлас татарского народа». Работа над атласом свидетельствует, что материалы по Заказанью нельзя распространять на всех казанских татар, так как в различных местах их расселения существовало большое разнообразие сельских усадеб, типов жилищ как в планировочном, конструктивном, так и в архитектурно-декоративном плане. Рецензируемая работа, к сожалению, не учитывает этого, в результате в ней содержится ряд ошибочных положений и неверных интерпретаций фактов. Так, на наш взгляд, вызывает сомнение правомерность локализации характера архитектуры и декоративного убранства сельских жилищ казанских татар по территории их проживания: 1) Заказанье, 2) юго-восточные и восточные районы современного Татарстана, 3) Правобережье республики (стр. 20). Локализация особенностей двух последних районов не подтверждается фактическим материалом. Далее автор пишет, что «архитектура и характер декорировки жилых построек других районов современного Татарстана отражает в той или иной степени архитектурно-декоративные особенности вышеприведенных локальных районов» (стр. 20). Однако без подробной характеристики локальных архи-

⁴ «Доклад Генерального секретаря ЦК КПСС Л. И. Брежнева на XXV съезде Коммунистической партии Советского Союза». «Материалы XXV съезда КПСС». М., Политиздат, 1976, с. 41.

тектурно-декоративных особенностей юго-восточных, восточных районов и Правобережья ТАССР вряд ли правомерно сравнение их с особенностями других районов ТАССР, тем более, что о характере архитектуры и декора жилищ в книге ничего не говорится. Утверждение Ф. Х. Валеева о том, что «архитектуре и декоративному убранству построек Заказанья почти аналогичны жилища и деревянные мечети татарских сел и деревень Параньгинского района Марийской АССР, постройки Глазовской и Базезинской групп татар Удмуртской АССР, Каринской и Малмыжской групп татар Кировской области» (стр. 20), по нашему мнению, можно принять лишь с серьезными оговорками. Материалы, собранные для «Историко-этнографического атласа татарского народа», свидетельствуют о существовании целого ряда особенностей в усадьбах и жилищах параньгинских, глазовских, базезинских, юкаменских, каринских татар. Особенности эти проявляются как в конструкции усадеб и жилищ, так и в их расположении, планировке, типах, с которыми непосредственно связаны и архитектурно-декоративные средства оформления. Так, например, в конце XIX в. традиция располагать жилище внутри усадьбы и ставить перед домом забор с ажурными решетками была типична лишь для узкого региона Заказанья; в отдельных местах Восточного Закамья усадьбы с аналогичным расположением жилищ огораживались глухой оградой. Во всех других районах ТАССР, а также у нукратских, базезинских, юкаменских, глазовских, параньгинских татар, за редкими исключениями, дома ставились на линии улицы и, естественно, перед ними не ставили ажурных решеток. Примечательно, что эта специфика дополнялась другой — отсутствовали полихромная раскраска, оформление фронтонов домов нишами с балконами, редко или совсем не применялась пропиленная резьба. В отличие от характерных для татар Среднего Поволжья дворов открытого типа у каринских татар преобладали дворы закрытого типа, и поэтому оформление передней части усадьбы отличалось от усадеб Заказанья.

В жилищах татар, живущих к северу от границ ТАССР, имелись и некоторые конструктивные особенности, придающие их архитектурному облику определенное своеобразие: большая высота сруба (14—16 и более венцов), высокие подполья, иногда переставшие в подклети с отдельными входами со двора, а также нависающие над срубом на 1—1,5 м широкие скаты тесовой крыши, которые у юкаменских и базезинских татар всегда оборудовались массивными деревянными желобами для стока воды. Отдельные жилища указанных групп татар до недавнего времени сохраняли самовую конструкцию крыши; фронтоны, как правило, наглухо зашивались досками. Кроме того, жилище каринских и глазовских татар имело закрытую или полузакрытую террасу, тянущуюся от крыльца по боковой и задней стенкам сеней, в конце ее находилось помещение для омовений. У каринских татар бытовали, а в отдельных деревнях и преобладали одно- и двухэтажные дома-крестовики, совершенно не строившиеся в других местах расселения татар (за исключением Касимова). Такого рода сопоставления можно было бы продолжить и по другим группам казанских татар. Однако и приведенный материал позволяет говорить о заметных различиях между жилищами татар Заказанья и вышеуказанных групп казанских татар. Заметим, что этнографическая и архитектурно-декоративная специфика сельских жилищ татар Заказанья была освещена, как отмечалось выше, в ряде работ предшествующих авторов. Между тем сведения о сельском жилище других групп казанских татар, особенно расселенных вне пределов Татарской республики, практически отсутствуют. Этот существенный пробел, к сожалению, не восполняет и книга Ф. Х. Валеева.

Имеются в работе и некоторые погрешности частного порядка, относящиеся в основном к несколько вольной трактовке некоторых археологических и этнографических материалов. Так, автор, выделяя в развитии народного зодчества казанских татар несколько этапов, безоговорочно утверждает, что «наиболее древний этап, так называемый раннебулгарский период (VII—X вв.). Это — время появления в крае первых тюркоязычных насельников из прикамско-приуральских степей и Приазовья» (стр. 8). Как известно, это мнение в свое время высказано А. П. Смирновым, который в первых тюркоязычных пришельцах на территорию Волго-Камья видел булгар⁵. В свете новых археологических открытий ряд исследователей считают, что проникновение тюркоязычных племен в Среднее Поволжье началось задолго до булгар на рубеже IV—V вв., а собственно булгарских племен — в середине VIII в.⁶ Аналогичное упущение наблюдается и в разделе «Сельские постройки XVIII — середины XIX в.», где автор объясняет булгарской традицией обычай татар располагать свои дома за

⁵ А. П. Смирнов. Об археологических культурах Среднего Поволжья. — «Сов. археология», 1968, № 2, с. 66.

⁶ В. Ф. Генинг. К вопросу о продвижении сибирского населения в Западное Приуралье в I тыс. н. э. — «Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока». Новосибирск, 1962, с. 334 сл.; Н. А. Мажитов. Об этническом составе населения Северной Башкирии в конце I тыс. н. э. — «Итоговая научная сессия Ин-та истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР за 1967 год», 1968, с. 49; П. Н. Старостин. Памятники именниковой культуры. — «Свод археологических источников», Д1—32. М., 1967, с. 29; А. Х. Халиков. Происхождение татарского народа (на татар. яз.). Казань, 1974, с. 16—30; его же. Истоки формирования тюркоязычных народов Поволжья и Приуралья. — «Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья». Казань, 1971, с. 9, 15 сл.

оградой — в глубине усадьбы (стр. 24). На этот счет существует и иная точка зрения. В частности, А. А. Шенников указывает, что усадьба с домом посреди двора имела не только у татар, но как пережиточный тип была распространена в XV—XVIII вв. у крестьян всех народностей южной половины Европейской России⁷.

Ряд ошибок в освещении жилого строительства в раннебулгарский период (VII—X вв.) имеется и в разделе «Несколько из прошлого». В частности, Ф. Х. Валеев отмечает наличие на Жукотинском городище (VII—X вв.) раннебулгарских отдельных каменных сооружений (стр. 8). Но археологическими материалами это не подтверждается. Так, раскопки, произведенные Т. А. Хлебниковой в 1970—1972 гг., показали, что г. Джуке-Тау (Жукотин) существовал на протяжении всего домонгольского периода, но в начальные этапы был сравнительно невелик и не очень плотно застроен. В нижнем раннебулгарском горизонте открыты 12 построек, представляющих жилыми и хозяйственными сооружениями: землянками, наземными и глинобитными домами, но ни одного каменного⁸. Очевидно, отдельные каменные сооружения в Жукотинском городище, о которых пишет Ф. Х. Валеев, основаны на работе А. П. Смирнова⁹, относились к более позднему времени, чем раннебулгарское. Кстати, и А. П. Смирнов в своей работе писал, что г. Жукотин «по всем данным, археологическим и историческим, относится главным образом к монгольской эпохе»¹⁰.

Вызывает возражение также описание автором дворца гуннского вождя Атиллы, строительство которого он приписывает приазовским булгарам (стр. 8). Такая точка зрения отнюдь не правомерна. Ведь гундский царь мог жить во дворце местной или византийской знати. К тому же приазовские булгары VII—IX вв., как показывают материалы салтово-маяцкой культуры, жили в юртах, полуземлянках и наземных тростниковых и глинобитных домах¹¹. Традиция строительства наземных срубных домов у них не зафиксирована. Поэтому строительные традиции ранних булгар вернее было бы искать не во дворце гуннов, а в общих для приазовских и волжских булгар массовых типах древних жилищ.

К сожалению, хотя книга вышла в 1975 г., автор использует в основном работы, опубликованные до 1970 г. Так, он пишет, что «от памятников архитектуры домонгольского периода до нас почти ничего не дошло, если не считать полуразрушенную так называемую «Чертову» башню возле г. Елабуги, остатки Суварского дворца-усадьбы и караван-сарая в Биляре» (стр. 9). На Билярском городище в 1971—1972 гг. изучены фундаменты и цокольная часть еще одного кирпичного здания, а в 1973—1975 гг. — обширный комплекс деревянной и каменной мечетей X—XIII вв. в Муромском городке и на городище «Хулаш» исследованы остатки кирпичных построек, а на Джуке-Тау, как было отмечено выше, — жилые и хозяйственные сооружения. По всем этим материалам имеются соответствующие публикации.

Приведенная в книге на рис. 1 (стр. 9) реконструкция Г. Б. Шукина выполнена на материалах раскопок слоев Булгарского городища золотоордынского периода¹². Ф. Х. Валеев считает, что рисунок дает реконструкцию жилища раннебулгарского периода. Все это можно объяснить лишь слабым знакомством автора с археологическими материалами. Этим же объясняется и утверждение, что «дома булгар имели почти квадратную в плане форму... Отопление изб было по-черному» (стр. 11). Широкие археологические исследования домонгольских поселений (Билярское, Суварское, Хулашское и другие городища) показали, что для булгар характерны прямоугольные наземные дома с печами, топившимися преимущественно «по-белому». Все эти данные, как и сообщение о том, что у булгар в домонгольное время имелись «жилые постройки, стены которых были сложены из больших глиняных блоков» (стр. 11), даются автором со ссылкой на указанную статью А. П. Смирнова и И. Я. Мерперта, которые описывают постройки золотоордынского времени.

Автор не освещает существующие в этнографической литературе точки зрения, расходящиеся с его толкованием некоторых явлений сельской архитектуры. Поэтому непосвященному читателю совершенно непонятно, с кем полемизирует автор, когда пишет, что «фронтонные ниши в декоре построек Заказання не имеют ничего общего с ампириного характера наличниками на русских избах начала XIX века» (стр. 33). Очевидно, здесь идет полемика с П. Дульским, указывавшим на сходство фронтонов с нишеобразными балконами в татарских жилищах с архитектурно-декоративными элементами русского северного зодчества¹³. Подобное сходство не отрицал и Н. И. Во-

⁷ А. А. Шенников. О понятии «этнографический комплекс». — «Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР», вып. 3, Л., 1967, с. 48.

⁸ Т. А. Хлебникова. К истории г. Жукотина (Джуке-Тау) домонгольской поры (по работам 1970—1972 гг.). — «Сов. археология», 1975, № 1, с. 242—249.

⁹ А. П. Смирнов. Волжские булгары. М., 1951, с. 28, 36.

¹⁰ Там же, с. 34.

¹¹ С. А. Плетнева. От кочевий к городам. Салтово-маяцкая культура. М., 1967, с. 52—65.

¹² Этот рисунок, озаглавленный «Полуземлянка в г. Волгаре XIV в.», приведен в статье А. П. Смирнова и И. Я. Мерперта. См. А. П. Смирнов, И. Я. Мерперт. Из далекого прошлого народов Среднего Поволжья. — «По следам древних культур от Волги до Тихого океана». М., 1954, между 40 и 41 с.

¹³ П. М. Дульский. Указ. раб., с. 40.

рубьев¹⁴. Известно, что многие этнографические, архитектурно-декоративные особенности татарских жилищ уже рассматривались предшествующими авторами. Однако об их приоритете в интерпретации описываемых фактов Ф. Х. Валеев умалчивает. Так, например, впервые высказанной идеей звучит у автора объяснение булгарской традицией обычая казанских татар располагать свои дома за оградой. Между тем подобное мнение было уже высказано ранее А. П. Смирновым¹⁵ и А. Г. Бикчентаевым¹⁶.

Нельзя не отметить также, что многие описываемые автором явления, как, например, типы татарских жилищ Заказанья, их конструктивные, архитектурно-декоративные особенности, формы крыльца, ворот, оград и т. д. (стр. 27, 30, 33 и др.) впервые наиболее подробно были освещены в указанных выше работах Н. И. Воробьева.

Вызывает возражение и необоснованная хронологическая характеристика некоторых фактов. Так, автор пишет, что «к концу XVIII в. татарские избы имели уже так называемые «красные» окна с раздвижными рамами. Волоковые окна с бычьими лузыями встречались редко» (стр. 27). Однако ряд авторов конца XVIII — начала XIX в., описавших татарское жилище (Паллас, Лепехин, Лаптев, Толмачев, Сухарев и др.), указывают на существование окон, обтянутых желудочной плевой животных или рыбьей кожей. Полевые данные последних лет, собранные в селениях Заказанья, свидетельствуют о широком использовании в бедняцких домах этого материала даже в конце XIX — начале XX в. Бездоказательно звучит и утверждение автора о преобладании шестистенных жилищ в деревнях Заказанья во второй половине XVIII в. (стр. 27). Совершенно неясно, на каких источниках основано это суждение. До настоящего времени происхождение и развитие типов татарских жилищ (в том числе и шестистенных), а также их количественное соотношение в определенных хронологических рамках совершенно не разработаны.

Остается сожалеть, что в книге, содержащей описание богатого цветового декора татарского жилища, отсутствуют цветные иллюстрации.

Несмотря на отмеченные недостатки, рецензируемая работа, несомненно, принесет большую пользу как в научном, так и в практическом отношении.

Ю. Г. Мухаметшин

¹⁴ Н. И. Воробьев. Указ. раб., с. 17.

¹⁵ А. П. Смирнов. К вопросу о происхождении татар Поволжья. — «Происхождение казанских татар». Казань, 1948, с. 17, 18.

¹⁶ А. Г. Бикчентаев. Сельское жилище Татарской АССР. Казань, 1957, с. 7.

Д. С. Лихачев, А. М. Панченко. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976, 201 с.

Комическое, как одна из категорий эстетики и как определенный класс художественных приемов, издавна привлекает особое внимание исследователей. Однако в последние десятилетия область смеха осознается еще гораздо шире — не только как художественный прием, но как важнейший аспект культуры, прямо связанный с другими ее аспектами. Не говоря уже о чисто ритуальном значении смеха в аграрных мистериях и похоронных обрядах многих народностей (часто с целью магической поддержки «нормальной» циклической смены скудного изобильным сезоном, возрождения и воскресения после смерти), в самом примитивном фольклоре мы уже находим мифологических плутов-трикстеров, которые выступают своеобразными шутовскими дублерами «культурных героев», богов-демиургов, первых шаманов и т. д. Мифологический герой (или бог) и «трикстер» могут составить пару персонажей, например двух братьев-близнецов или просто соперников (например, То Кабинана и То Карвуу или Кат и его братья в мифах Меланезии), но могут быть представлены и одним персонажем с двойным лицом (например, Ворон в мифологии камчатских палеоазиатов и индейцев северо-западного побережья Америки). Трикстер часто синкретически объединяет комическое начало с демоническим (например, То Карвуу не только неумело подражает своему брату, как «дурачок» кроет хитрую изнутри и его поэтому мочит дождь и т. д., но также творит зло в мире — смеет, горы, плохих людей; ср. соотношение Прометея и Эпиметея). Такое совпадение комизма и демонизма далеко не сводится к стремлению сделать зло смешным. Смех порождает антимир (об этом, в частности, много говорится в рецензируемой книге), мир «наоборот», но и хтоническое царство мертвецов и злых духов во многих мифологиях строится по контрасту: в загробном мире меняются местами день и ночь, зима и лето, правое и левое, виды пищи, видимое и невидимое, что, между прочим, отражается во многих похоронных обычаях. Мир смеха и мир зла созидаются в воображении путем черенны культурных «знаков» на противоположные, при известном сохранении симметрии между объектами «мира» и «антимира». Однако хтонический демонический мир и «смеховой мир» не только зеркально симметричны и наделены обратным знаком, но также противостоят «нормальному» миру, как хаос космосу, как антиструктура структуре. Процесс первичного миротворения в мифологии

представлен как переход от хаоса к космосу, как созидание структуры, но этот процесс может повторяться и впоследствии, когда демонические силы и существа вырываются на поверхность, проникают в наш мир, неся с собой хаос как природный, так и социальный (нищета, нарушение экзогамии, производственных и религиозных запретов). И смех несет хаос (что также правильно отмечено в рецензируемой работе), разрушает порядок, социальную иерархию, принятые формы поведения, но само «смеховое» поведение имеет сугубо игровой характер и часто строго ограничивается временем, местом, празднествами типа карнавала, определенными участниками (шуты, в том числе психически неуравновешенные, и т. д.). Такое временное и ограниченное допущение смехового «хаоса» является известной отдушиной в мире строгой регламентации и в конечном счете может способствовать даже укреплению общего порядка, традиционной структуры общества. И только когда общество сильно потрясено внутренними противоречиями, скомпрометировано в общественном мнении, находясь в стадии разложения, тогда смех, наоборот, обнажает внутреннюю пустоту, бессмысленность, абсурдность, хаотичность исторически сложившейся структуры и открывает путь новым идеалам, с точки зрения которых желательна преобразование общества как путь создания нового социального «космоса».

Известный современный этнолог В. В. Тернер в интересной книге «Ритуальный процесс. Структура и антиструктура»¹ показывает, что даже во время древнейшего универсального обряда инициации временно изгоняемые в лес новички теряют свой социальный статус и до получения нового находятся как бы за пределами социума в некоей бесструктурной «коммуне» изгоев (*communitas*). Нечто аналогичное Тернер видит в исторической диахронии в соотношении периодов жесткой социальной иерархичности и их ломки, вдохновленной «коммунальными» уравнилельными идеями. В подобных процессах велика идеологическая роль смеховой культуры, меняющей на разных этапах самые формы комизма. Проблема народного смехового творчества необычайно глубоко была поставлена в написанной в 30-е годы, но изданной значительно позже книге покойного М. М. Бахтина².

Ключом к пониманию «загадки Рабле» оказывается «народное смеховое творчество», связанное генетически с древними праздниками аграрного типа, продолженными карнавалом обрядовой традицией и создавшими в классовом обществе свой особый, праздничный, народный, внецерковный, пародийно-игровой, карнавалыный мир в обрядово-зрелищных формах, в устных и письменных «смеховых» произведениях, в жанрах фамильярно-площадной речи. М. М. Бахтин анализирует карнавалыный смех как праздничный, универсальный и амбивалентный (смех и хоронит и возрождает), выдвигая на первый план эту амбивалентность и гротескное выпирание материального «низа», связанное с образом пожирающей — пожираемой и рождающей — рождаемой космической утробы. М. М. Бахтин показал древнейшие фольклорно-ритуально-мифологические корни (и это его прежде всего интересовало) литературы позднего западного средневековья и Ренессанса, но из его анализа совершенно ясно, что в отличие от подлинно архаической культуры здесь речь идет уже о смеховой народной неофициальной культуре, связанной с процессами социальной дифференциации. Нет никакой необходимости далее останавливаться на знаменитой книге М. М. Бахтина, бывшей в последние годы неоднократно предметом широкого обсуждения.

Авторы новой книги о смеховой культуре посвящают ее памяти М. М. Бахтина и опираются на некоторые его принципиальные положения. Однако работу Д. С. Лихачева и А. М. Панченко никак нельзя рассматривать в качестве приложения идей М. М. Бахтина к русскому средневековью. Это оригинальная, очень интересная и плодотворная работа, освещающая иные теоретические аспекты общей проблемы смеховой культуры и, кроме того, успешно выявляющая подлинную национальную специфику русской смеховой культуры и ее историческую динамику на протяжении нескольких столетий. Если в книге М. М. Бахтина главное — общая характеристика феномена «смеховой культуры», преимущественно в синхроническом плане, то в работе Д. С. Лихачева и А. М. Панченко большое внимание, как сказано, уделяется национальной специфике, анализу сменяющих друг друга исторических форм смеховой культуры, ее чисто литературно-стилистическому аспекту (с развитием некоторых идей «Поэтики древнерусской литературы»), проблеме индивидуального «смехового» поведения в соотношении с литературной манерой средневековых писателей (на фоне «коллективных» ритуально-художественных традиций), жизненной эстетике и исторической роли юродивых.

Д. С. Лихачев (автор первой части работы «Смех как „мировоззрение“») начинает с рассмотрения классических форм русской смеховой культуры, а затем переходит к таким его особым проявлениям, как использование «смеховых» традиций в «зловещей» жизненной практике и публицистике Ивана Грозного, в политике Петра Первого, в жизненной позиции и творчестве протопопа Аввакума, к преобразованию этих форм в поздней сатире XVII—XVIII вв.

Давая блестящую характеристику классической формы русского средневекового смеха, Д. С. Лихачев как раз показывает, как «смех», с одной стороны, меняет «знаки» на противоположные (и здесь сопоставляется с «демонизмом»), а с другой — разрушает

¹ V. W. Turner. The ritual process. Structure and antistructure. Chicago, 1969.

² М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

саму знаковую систему официальной культуры, дает на «выходе» антикультуру и тем самым (если воспользоваться термином Тернера) антиструктуру в виде совершенно обнаженного, «голого» буквально, всего лишнего и уравнивающего в этой своей обездоленности всех и вся. Это обнажение и уравнивание осуществляется с помощью специфической стихии «дурости» и образа «дурака», раздетого не только метафорически (говорящего «голую» правду!), но и буквально голого или переодетого в изнаноженные «антиматериалы» вроде рогожи, лыка, мочалы (ср. «антиматериалы», из которых архаический трикстер пытается творить людей, зверей, орудия труда).

Д. С. Лихачев показывает, что в русском средневековом смехе есть разоблачающая сила, но его принципы весьма далеки от сатиры. «В скрытой и в открытой форме в этом «валении дурака» присутствует критика существующего мира, разоблачаются существующие социальные отношения, социальная несправедливость» (стр. 5), но «смеющийся чаще всего смеется над самим собой, над своими злоключениями и неудачами» (стр. 4). Это типичный для средневековья «смех над самим собой» (стр. 18). Древнерусский «дурак», «показывающий свою наготу и наготу мира, — разоблачитель и разоблачающийся одновременно, нарушитель знаковой системы, человек, ошибочно ею пользующийся» (стр. 19). Дело в том, что дурацкий «антимир» противопоставлен не просто обычному миру, а идеальному миру, как дьявол противостоит не человеку, а богу и ангелам» (стр. 24). «Мир зла — это идеальный мир, но вывернутый наизнанку, и прежде всего вывернутое благочестие, все церковные добродетели» (стр. 25). Этот же принцип проникает в собственно литературно-стилистическую сферу, например он применяется к пародиям. «Смех в данном случае направлен не на другое произведение, как в пародиях нового времени, а на то самое, которое читает или слушает воспринимающий его» (стр. 18). Средневековые «перевертыши» (выражение Д. С. Лихачева) не «дискредитируют» пародируемые произведения, а как бы творят его некое шутовское дублирование, всячески подчеркивая внутренних комизм создаваемого произведения: «Смех имманентен самому произведению» (стр. 18).

Изучая приемы русского средневекового смеха, Д. С. Лихачев обращает особое внимание на балагурство, которое создает непрерывность «смеховой работы» (стр. 43), разрушает значение слов, ассоциирует слова по звучанию, применяет оксюморон, широко использует рифму для создания комического эффекта. Рифма осуществляет эти комические сближения, оглуляет изображаемое, подчеркивает, что перед нами шутка, небылица.

Смех и балагурство, по мнению исследователя, специфически связаны с раздвоением мира, с созданием бесконечных шутовских двойников. Смеховое раздвоение в шутковском антимире, как он считает, эквивалентно стилистической симметрии в высшем духовном мире «сверхкультуры», который абстрагируется в «серьезных» жанрах средневековой русской литературы. В сфере комического стиля Д. С. Лихачев выделяет соответственно «смеховое эхо», которое он характеризует как своеобразную «смысловую рифму» и чье наследие долго ощущается в обычной стихотворной рифме.

Очень интересен анализ разрушения классической формы средневекового смеха в сатире XVII в. «Эта критика» мира благополучия стала возможна благодаря тому, что нелепый кромешный мир стал миром действительным, реальным, своим, близким, а мир упорядоченный и благополучный — чужим. Нелепость одного и нелепость другого приобрели разные функции. «Мир упорядоченный и благополучный несправедлив, а поэтому вызывает ненависть, мир же бедности — свой, автор на его стороне» (стр. 63). Возникшая сатира широко использует раешный ритм и рифму. Однако развитие сатиры на основе «бунта кромешного мира», как правильно показывает автор, возможно только на основе кардинальной трансформации классических форм средневекового смеха и это разрушило всю структуру смеховой культуры Древней Руси» (стр. 66).

Обращает на себя внимание очерк о лицедействе Грозного. Это лицедейство, включавшее и личные «выходки» Грозного, и его писания, и самую систему опричнины (как квазисмеховой коллективной системы, пародирующей церковь и государство), использовало определенные традиции смеховой культуры, но в совершенно иных целях, главным образом для издевательства над своими жертвами, что приводило к полному растворению комизма в демонизме.

С точки зрения выявления национальной специфики русской средневековой смеховой культуры исключительный интерес представляет раздел «Смех как зрелище», написанный А. М. Панченко и посвященный феномену древнерусского юродства. Юродство чуждо римско-католическому миру и православному Востоку. (Это не только не исключает, но отчасти объясняет билие иностранцев среди русских юродивых.) В качестве типологической параллели некоторые черты юродства А. М. Панченко указывает на античный кинизм. Вещь, что юродство как-то соотносится с раннехристианскими представлениями о том, что плотская красота — от дьявола, имеются точки соприкосновения и с шутами западного мира. Мы со своей стороны не можем не напомнить о некоторых элементах шаманизма.

Автор остроумно называет юродство «трагическим вариантом „смехового мира“» (стр. 93), находящимся между смешным и серьезным, между зрелищем и церковью.

Сначала А. М. Панченко анализирует юродство, как зрелище, как «театр одного актера». Юродство нарушает благочестивую упорядоченность церкви, но зрелище юродства обновляет те же церковные истины: «...смеховая оболочка скрывает дидактические цели» (стр. 109). Исследователь анализирует сложные игровые связи юродивого с

толпой, без которой он не мыслится и чьи побои он сносит и даже приветствует ради нравственного воздействия на нее же. Он анализирует поведение юродивого как набор или даже систему парадоксов, неизбежных в силу того, что истинное юродство в отличие от ложного окончательно узнается только после смерти юродивого. При этом сталкиваются «мнимое безумие юродивого» и «мнимая разумность здравомыслящего человека» (стр. 152).

Далее А. М. Панченко сосредоточивается на исследовании юродства как особой формы общественного протеста, специфичной для средневековой Руси. Виды протеста: самое «неплотское» существование честных и бескорыстных юродивых как укор миру, осмеяние мира, обличение и общественное заступничество. С протестом связана и особая позиция юродивого по отношению к царю, опирающаяся на древнейший культурный архетип. Исследователь аргументирует свои тезисы тонко проанализированным большим материалом житий и исторических документов. Чрезвычайно интересны легенды об обличениях юродивых перед царями. Очень интересные заключения исследователя о причинах и характере упадка института юродивых в третьей четверти XVII в., «когда протест достиг наибольшей силы и остроты» (стр. 180). Функцию обличения взяла старообрядческая партия, а юродивые стали вместе с ней объектом преследования.

Гибель института юродства, таким образом, следовала за упадком классических форм русской народной смеховой культуры.

Рецензируемая книга является серьезным достижением в разработке комплексной эстетической, исторической и этнографической проблемы.

Е. М. Мелетинский

Н. Шкаровская. Народное самодеятельное искусство. Л., 1975.

Литература по теории, истории и современной творческой практике народного искусства богата и разнообразна; исследование его ведется в разных аспектах и на различных уровнях. Каждый год появляются новые книги, альбомы, статьи, публикации. В этом потоке альбом Н. Шкаровской «Народное самодеятельное искусство» не затеряется.

Прежде всего о предмете исследования и о названии. Видимо, здесь есть некоторое противоречие. Под «самодеятельным» искусством обычно понимается творчество любителей, организованных в различных кружках и студиях и совершенствующихся под руководством профессиональных художников-педагогов. Эта самодеятельность ценностно ориентирована на «ученое» профессиональное искусство и рассматривается, с одной стороны, как резерв его, помогающий раскрытию и выдвижению одаренных художников, а с другой — как форма приобщения широких масс к искусству. Другой вид народного творчества, а именно ему посвящено рецензируемое издание — это искусство, развивающееся в ином, чем профессиональное, русле, искусство, выдвинувшее в свое время Анри Руссо и Нико Пиросманашвили, ставших классиками мировой живописи, а впоследствии таких выдающихся мастеров, как И. Генералич, И. Рабузин, И. Никифоров и др. В зарубежной литературе искусство этого рода называют «примитивным», «наивным», «инстинктивным», «воскресного (или седьмого) дня», «святого сердца»; в нашей — эти определения не привились и чаще других употребляются термины «примитивы», «наивные реалисты», «изобразительный фольклор». Очевидно, что границы между самодеятельным искусством, наивными реалистами, художественным примитивом весьма размыты, но даже при такой неустойчивости понятий вряд ли оправдано смешение их, подмена одного другим. Менее принципиальная и значительная оговорка также касается названия: издание в главной, основной своей части посвящено живописи, а не искусству в целом, включающему скульптуру, графику и декоративно-прикладное искусство.

Терминологическая проблема сохраняет, таким образом, свою остроту, но по содержанию и направленности работа Н. Шкаровской не оставляет места для каких-либо двояких толкований. Автор вводит нас в удивительный мир яркого, полнокровного, насыщенного творчества, открывающего какие-то неведомые ранее ценности нашего бытия и преобразования его средствами живописи. Состав художников, чьи произведения представлены в альбоме, достаточно широк и многообразен. Среди них мы видим и одного из выдающихся художников-примитивистов нашего времени И. Никифорова (1897—1971), и прославленных мастеров украинской народной живописи М. Примаченко, Е. Белокур, А. Собачко-Шостак, ненца К. Панкова (1910—1944), работы которого были удостоены на Всемирной выставке в Париже в 1937 г. Grand prix, и целую плеяду удивительно талантливых литовских живописцев — Я. Наливайкене, К. Яйкуса, М. Казьмину, Б. Завадскиса, М. Бичюнене, художников из Средней Азии и Казахстана, Грузии, Армении и Молдавии, с Волги, Урала, Дальнего Востока... В приложенных к альбому биографических сведениях о каждом из них читаем: столяр, печник, бухгалтер, портниха, домохозяйка, медсестра, заведующий клубом, тракторист, плотник, сторож... Никто из них не имеет специального образования, и лишь некоторые получали консультации методистов Заочного народного университета культуры. Искусство для

них — не профессия, и не средство к существованию; это сфера приложения творческой энергии, способ самовыражения, утверждения себя и своего индивидуального видения мира, путь к полнокровной, духовно богатой жизни, огромной, ни с чем не сравнимой радости созидания. И то, что их произведения через областные, республиканские, все-союзные выставки народного и самодеятельного искусства, отдельные, хотя и редкие публикации в прессе, а сейчас через прекрасно изданный альбом находят выход к массовой аудитории, говорит об определенных сдвигах в культурной жизни общества, изменений общепринятых эстетических норм и критериев.

То, что сделала Н. Шкаровская, чрезвычайно важно. До сих пор самодеятельным художникам были посвящены лишь небольшие заметки или очерки журналистского плана. Собранные в большой, тщательно отобранный и прокомментированный альбом, произведения «наивных» художников складываются в по-своему целостное и завершенное явление современного искусства. Нетрудно представить себе, какой длительный, настойчивый, можно сказать одержимый поиск предшествовал выходу в свет этого в известном смысле итогового издания, сколько поездок по стране потребовала работа над ним. Не менее важно было систематизировать и осмыслить этот материал, дать ему теоретическое обоснование.

При всем многообразии тематики, творческих манер и ориентаций, композиционных, цветовых и иных решений, большей или меньшей самобытности в произведениях народных живописцев явственно выступают общие черты, свойственные художественному примитиву. Не надо бояться этого термина: если отбросить уничижительный оттенок, нередко сопутствующий ему, если вспомнить, что такие его проявления, как графический лубок, изразцы или городецкие прялки уже давно и прочно утвердились в искусстве, то придется признать это право и за народной живописью. Яркость и звучность красок, стихийный реализм, естественно соединяющийся с фольклорной в своей основе фантастикой и свободным, раскованным воображением, непосредственность и простодушная наивность, ставшие определенными эстетическими категориями, широкое использование изобразительных гипербол и метафор, подсознательное неприятие натуралистического правдоподобия, органическое единство природы и человека, ощущающего себя неотрывной частью ее, — все эти признаки народного эстетического мирозерцания преломляются в творчестве представленных в альбоме художников. Н. Шкаровская дает глубокий и содержательный профессиональный анализ их искусства, формулирует те критерии, которые дают ключ к его пониманию.

Большое значение имеет определение типологической и социально-общественной природы изобразительного фольклора. Это искусство города, хотя и имеющее общие корни со всем народным творчеством в широком понимании, но существенно отличающееся от крестьянского искусства, бывшего всегда по преимуществу декоративно-прикладным, утилитарным по своей бытовой функции. (В последние десятилетия эта функция заметно ослабела, но целиком все же не растворилась в других, собственно эстетических.) С другой стороны, будучи в той или иной мере зависимым от профессионального, «ученого» искусства, особенно сейчас, в эпоху широкого развития средств массовой информации, заимствуя у него многие темы, сюжеты, выразительные средства, оно сохраняет самостоятельность как по способу образного мышления, так и по ценностной ориентации. Именно здесь, как нам кажется, и происходит водораздел, отличающий творчество «наивных» художников от того, что принято называть самодеятельным искусством. В то же время мы не должны забывать об опасности догматической канонизации тех или иных специфических признаков. В конечном счете поскольку мы имеем дело с явлением искусства как таковым, независимо от того, «ученое» оно, «наивное» или «самодеятельное», в полной мере сохраняют свое решающее значение главные, самые общие критерии художественности, образности, «талантливости». Об этом со всей определенностью напоминает в предисловии к альбому М. Алпатов: «Картина неученого художника хороша не потому, что он не учился, а потому, что он одарен и свое дарование сумел проявить в творчестве... „Наивное“ искусство ценно не потому, что оно „наивно“, а потому, что оно может быть таким же искусством, как и искусство профессионалов...»

Альбому предпослана большая и обстоятельная вступительная статья. Не ограничиваясь анализом творчества современных художников, Н. Шкаровская внимательно прослеживает его истоки и в интереснейшем, к сожалению, почти не сохранившемся материале народной живописи первых послереволюционных лет и 1920—1930 годов, и еще глубже — в русском городском изобразительном фольклоре XVIII—XIX вв. Этот исторический экскурс очень ценен, особенно если учесть крайнюю малочисленность публикаций на эту тему. Кратко, значительно короче, чем хотелось бы, автор характеризует такие явления, как графический и живописный лубок, народная роспись по дереву, искусство крепостных художников, купеческий (или мещанский) примитивный портрет, живописная вывеска, скульптура, резьба, игрушка и другие формы изобразительного фольклора, причем не только России, но и Украины, Грузии, Северного Кавказа, Литвы и других регионов. «Смонтированные» воедино, они дают пеструю, но в основе своей целостную и внутренне единую картину одного из слоев демократической художественной культуры прошлого, ставшего истоком искусства современных народных художников, его творческой традиции. Публикация малоизвестных и совсем неизвестных, а главное качественных в эстетическом плане памятников XVIII—XIX вв. придает альбому Н. Шкаровской особую ценность.

Не все положения автора могут быть приняты безоговорочно. Так, например, истоки городского народного искусства Н. Шкаровская находит в глубокой древности — в творчестве иконописцев XVI—XVII вв., отступавших от ортодоксальных канонов, ремесленников, работавших вне цеха, и других живописцев, которые шли «вразрез с официальными нормами и идеями». Нам представляется это натяжкой. Произведения подобных иконописцев и ремесленников были лишь ответвлением от общего русла древнерусского изобразительного искусства, еще не знавшего разделения на «ученое» и «непрофессиональное», городское и деревенское. Городской изобразительный фольклор как самостоятельный компонент в общей системе художественной и материально-бытовой культуры общества мог сложиться только во второй половине XVIII — начале XIX в. в прямой зависимости от роста городов как центров социально-экономической и культурной жизни, от определенного уровня общественного самосознания торгово-промышленных, ремесленных, рабочих, мещанских, разночинных слоев городского демоса. Только тогда он приобретает и типологическую определенность, и ту этнологическую информативность, которые придают ему значимость крупного явления национального искусства и ценнейшего источника знаний о жизни, быте и исторической эволюции народа.

Альбом «Народное самодеятельное искусство», восполняя существенный пробел в искусствоведении, приобретает таким образом интерес и для специалистов, занимающихся другими общественными науками — этнографией, фольклористикой, социологией, историей культуры. Освещающее одну из страниц народного искусства прошлого, ориентированное на его сегодняшний день, издание дает пищу для научно обоснованных прогнозов на будущее народного творчества в нашей стране, в судьбах которого горячо заинтересовано все общество.

Г. С. Островский

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

Kustaa Vilkuna. Lohi. Kemijoen ja sen lähialueen lohenkalastuksen historia. Keuruu, 1974, 423 s. + 202 k.

Kustaa Vilkuna. Unternehmen Lachsfang. Die Geschichte der Lachsfischerei in Kemijoki. «Studia Fennica». 19, Helsinki, 1975, 454 s. + 204 Abb.

В конце 1974 г. вышло в свет исследование известного финского ученого Кустая Вилкуна «Лосось. История лова лосося на р. Кеми и в ее окрестностях». В 1975 г. появился немецкий перевод этого труда, а в 1977 г. вышло в свет его второе издание по-фински. Быстрый выход второго издания свидетельствует, в частности, о том, что книга имела успех у широкого читателя. Это не удивительно: она написана живо и увлекательно и легко читается человеком, даже далеким от этнографических проблем. Весьма целесообразен был и ее перевод на немецкий язык, значительно расширивший круг ознакомившихся с ней специалистов. Это тем более важно, что в ходе исследования автор излагает свои концепции анализа этнографических явлений и взгляды на некоторые проблемы финно-угорской этнографии.

В книге рассматриваются три основных вопроса: роль промысла в историческом развитии Северной Финляндии, общественная организация лова лосося и его техника. Несмотря на то, что в монографии нет историографического очерка, о чем можно лишь пожалеть, совершенно очевидно, что автором использованы разнообразные и многочисленные архивные материалы и публикации документов, обширная литература (явно превышающая данный в конце книги список названий), архивы и фототеки этнографических учреждений Финляндии и скандинавских стран. Значительная часть материалов собрана автором в ходе его полевых исследований, что сегодня не представлялось бы уже возможным в связи с ликвидацией промысла.

Следует сказать, что промысел лосося — одна из тех тем, которыми К. Вилкуна занимался в течение всей своей полувековой научной деятельности. Его первые работы о рыболовстве появились еще в 1930-х годах, и с тех пор он постоянно публиковал исследования по различным аспектам этой темы: формам рыболовецких коллективов, организации раздела улова рыбы между участниками, орудиям лова и этимологическому анализу терминологии.

Несомненно, что только в результате многолетней работы и мог появиться труд, столь широкий по кругу охваченных вопросов, многие главы которого представляют собой отдельные исследования.

Книга, состоящая из 31 главы, подразделяется на четыре больших раздела: «Природные условия и исторические события», «Методы речного рыболовства», «Морское рыболовство», «Жизнь вокруг улова», она имеет также введение и заключение. Приглаются список литературы, терминологический словарь и указатель. Работа богато иллюстрирована различного рода картами, начиная со средневековых, прекрасно выполненными рисунками, схемами устройства снастей, фотографиями разного времени, включая сделанные во время полевых исследований автора.

Принятое автором построение книги довольно сложно и нарушает привычную систему изложения. Так, в частности, описание всей техники и снастей лова дается во второй половине каждого раздела. Поэтому при чтении глав об организации коллективов рыбаков, рыболовецком календаре и других вопросах, включенных в начало раздела, читатель должен заглядывать вперед, чтобы узнать, что представляет собой та или иная снасть, и понять суть дела. Кроме того, возникают и повторения во второй части раздела, когда наряду со снастями описываются формы организации труда. Но автор не просто поступил логикой обычного построения в пользу живости изложения, это отвечало его желанию показать весь сложный механизм лова целостно, в его совокупности, противопоставив таким образом свою систему исследования старым финским работам — в первую очередь трудам У. Сирелиуса — с их эволюционными типологическими рядами рыболовных снастей.

Реки Северной Финляндии — Кеми и Каакама, Торнио и Ии — были основными местами лова лосося, а также морской форели (лаксорель), морского сига, не говоря о щуке, минюге и др. Лов лосося на р. Кеми велся еще в доисторические времена, как это показывают археологические материалы. По документам XVII в. сезонный улов лосося составлял до 3 тыс. бочек, т. е. свыше 350 т.

В первом разделе работы после краткой характеристики специфики промысловых вод, биологических особенностей лосося и его поведения в различное время рыболовческого сезона, автор анализирует вкратце древнейшие данные о рыбном промысле в этих местах и затем переходит к рассмотрению действовавших здесь правовых норм, их развития и изменения под воздействием государственного законодательства. Наиболее ранние средневековые документы свидетельствуют уже о существовании частного права на охотничьи и рыболовецкие угодья — крестьяне могли их обменивать, арендовать и продавать, что совмещалось с высшим правом феодала на эти земли.

Рыбаки, имевшие сезонные угодья, а позже селившиеся на берегах р. Кеми, были из разных мест, как показывают различные источники, в том числе топонимический материал. Здесь рыбачили население из окрестностей Турку-Коройнена, оседали люди из юго-западных частей страны (Вакка-Суоми), из шведской Ситтун и новгородские карелы. Ведь именно по Кеми проходила вплоть до 1595 г. граница новгородских (с 1471 г. московских) владений, и находившиеся под властью Новгорода карелы выступали здесь сборщиками дани. О границах новгородских владений напоминают здесь и данные топонимии, в том числе Райаояа («пограничный ручей») и связанные с карелами названия о. Валлиту в устье Кеми, и о. Сотисаари («военный остров»), на котором, очевидно, был новгородский форт-кастар. Этим пограничным положением объясняются, видимо, и некоторые особенности налогообложения (стр. 272 и сл.), а также некоторые столкновения между жителями с Кеми и населением с Каакама (стр. 269)¹.

Как известно, по средневековым нормам было принято считать, что «чей берег, того и вода», но наряду с этим феодальное право отдавало феодалу половину улова из этих вод. Наряду с государством свою долю от улова требовала и церковь. Православная церковь не проводила здесь насильственного крещения и не притязала на десятину, но иначе обстояло дело с католической церковью. В устье Кеми чило постоянных жителей в XII—XIV вв. было невелико, построенная здесь в это время церковь не имела своего причта, и служба в ней велась только летом. Однако десятину духовные власти получали исправно — она шла непосредственно епископу Турку. Церковь охотно разрешала рыбакам даже отступления от церковной дисциплины и допускала лов в субботу, беря и с него также свою долю. Автор весьма интересно излагает сложные перипетии взаимоотношений церкви и государства в этом вопросе, приведшие к редукции десятины в XVI в. Показано также, как этот доход в конце концов ускользнул из рук светских властей, да, впрочем, и туркуского епископа и перешел к местным пасторам. В середине XIX в. доходы их только от промысла лосося составляли примерно 20 тыс. золотых марок. Оулуское духовенство благодаря своим огромным доходам занимало особое место и играло немалую роль в политической и культурной жизни страны. Церковная десятина взималась до конца существования промысла; на одной из фотографий изображен даже момент получения одним из местных пасторов своей доли от места улова в 1948 г. (рис. 14), на другой — выделение пасторской десятины в 1946 г. (рис. 187).

Исследователь подробно рассматривает государственное законодательство, связанное с рыболовством. Государство, с одной стороны, многое восприняло из ранних норм обычного права в вопросах владения и пользования рыболовецкими угодьями, с другой — издавало законодательные акты, которые влияли на организацию лова и форм трудовых коллективов рыбаков. Автор отмечает, что шведская казна начала

¹ Ссылки в тексте рецензии даются по немецкому изданию.

свои поборы с рыбаков еще в то время, когда эти земли принадлежали Новгороду. Первоначально единицей обложения, как и в охотничьем промысле, был взрослый мужчина — (охотничий) «лук», даже и сбор назывался «лучным лососем» (Baga-lax, bogelax). С течением времени в результате борьбы со злоупотреблениями местных властей и крестьянских ходатайств в риксдаг, в начале XVII в. был принят закон о постоянной норме поставок лосося казне (135 бочек, или 15,800 кг), который фактически действовал до конца XIX в. Наряду с этим были введены и новые нормы обложения рыбаков пропорционально размерам земельных владений их двора. Поскольку рыбаки не имели больших наделов, обложение многих дворов снизилось, что одновременно означало уменьшение их доли в работах на промысле и соответственно снижение причитавшейся им доли улова. Это было особенно невыгодно для дворов с большими семьями, выставлявших ранее по несколько работников и имевших, таким образом, несколько долей в улове. Наряду с борьбой крестьян с правительством за восстановление старой формы обложения по числу работников, что привело все же к возникновению «лососевых гуф», несколько отличных от земельных, шла непрерывная борьба между разными рыболовными коллективами за лучшие угодья на реке. В итоге государство ввело строгую систему чередования в пользовании угодьями, и те рыбаки, которые один год ловили на самых нижних заколах, на следующий год переходили на самые верхние по течению. В итоге оказались точно определенными все места общественных (по закону — казенных) заколов и число рыболовцевких коллективов — *куллекунт*.

Что именно представлял собой этот коллектив, автор решает, сопоставляя данные различного характера (гл. VII, § 1). Сам термин «куллекунта» производит впечатление весьма древнего: первую часть его составляет название одной из древнейших форм сетей — *кулле*, вторую — старинное название коллектива — *кунта*. Проводя детальный анализ всей терминологии и форм подразделения этого коллектива, автор устанавливает, что в этой организации скрыты два разных слоя. Более древний возник в то время, когда обложение велось еще подушно в форме «лучного лосося». Эта норма обложения одного человека в год называлась также *вееро*. К. Вилкуна обращает внимание на то, что термин «вееро», означавший первоначально гостевую трапезу, происходит из карельско-новгородского права и является наследием его на Кемь.

Второй слой терминов, связанных с куллекунтой, относится уже к периоду нового обложения рыбаков в XVII в. Таким образом, автор приходит к выводу, что, несмотря на кажущуюся древность термина, он относился не к коллективу общинного характера, а возник сравнительно поздно под влиянием государственного законодательства и был связан с соответствующим способом дележа улова, а также распределения трудовых обязанностей между его членами.

В рецензии нет возможности останавливаться на всех тех формах снастей — от больших коллективных заколов до лова рыбы удочкой, которые детально описаны и проиллюстрированы в разделах о речном и морском рыболовстве. Можно сказать лишь, как это сделано. Автор строит свое изложение так, чтобы проиллюстрировать положение о том, что в течение сезона рыбаки использовали весь комплекс снастей, от самых сложных до самых простых, в зависимости от того, какая из них была в данный момент или на данном месте наиболее целесообразной. Различия в выборе того или иного варианта этой снасти определялись в свою очередь особенностями русла, течения и другими аналогичными факторами. Начиная с наиболее важных и первых вступавших в действие речных снастей — заколов, автор прежде всего дает таблицу всех заколов (хотя не все из них строились каждый год), с их названием по местоположению, принадлежностью (частному владельцу или коллективу), длиной и формой каждого, количеством мереж или коленчатых сетей, наличием рыбного садка-загона и т. д. (стр. 134—138). Далее следует описание разных заколов с точным определением их специфики. Так, береговые заколы (находившиеся в частном владении) ставились в половодье, при самой высокой воде и затем использовались осенью вторично при ходе вверх по реке лаксфорели. Это были жердевые заколы, соорудившиеся на конце небольших кос. Ловушкой для рыбы служила поперечно заколу поставленная коленчатая сеть (*rotku*), которая образовывала один или несколько острых углов, или мережа. Эти заколы шли от берега лишь до стрегия. В тех случаях, когда река делилась на несколько рукавов, боковой рукав перегораживали совсем, ставя заколы с мережами. Это было возможно лишь в том случае, если и в боковом рукаве течение было достаточно сильным, иначе рыба по нему не шла. Одна из особенно мощных конструкций, так называемый тайник (*tainio*), ставился на водоворотах и стремнинах без порогов, т. е. в местах особенно сильного течения. Такой закол был сплошь деревянным и имел в центре сердцевидный садок для рыбы. Острые садка, обращенное навстречу течению, позволяло заколу выдерживать напор воды.

В XX в. заколы исчезли, но топонимические данные позволяют судить об их ранее широком распространении. Наибольшее внимание автор уделяет заколам «корзинной» (*karsina*). Эта форма закола вступала в действие после спада половодья и ставилась на местах с ровным дном, далеко уходя от берега — до самого фарватера, поскольку чем ниже спадала вода, тем ближе к центру русла шла рыба. Главным признаком его было наличие «корзины» — большого (400—500 м²) садка-загона, куда собиралась идущая вдоль сети в поисках выхода рыба. Из такого большого садка рыбу вылавливали спиральным неводом — *кулле*, забрасывавшимся с лодок. Автор вы-

ражает мнение, что изобретение такой формы закола было довольно поздним и связывает с ним неожиданно резко возросшие размеры улова в XVI в., о чем позволяют судить упоминания с промысла налоги.

Автором убедительно показано мастерство крестьян, ставивших заколы, где все должно быть рассчитано с предельной точностью: количество строительного материала (его заготавливали зимой), линия, по которой шел закол, плотность его стень (слишком редкий пропускал рыбу, слишком плотный сносила вода), места установки мереж, сетей, поворотов крыльев закола и т. д. Наряду с большим опытом нужно было и постоянное внимание к тому, не изменилось ли что-либо в русле или течении реки и т. д.

Автор рассматривает другие виды снастей, употреблявшихся позднее, когда рыба прекращала подниматься вверх по течению: сети типа спиральных и простых неводов, дрейфовые и донные ставные сети; описывался также лов лосося саком на стремнях и снасти для лова его на порогах, лужение острогой в осенний период, когда лосось ходил вдоль берега в местах с гравиевым дном и легким течением, лов на блесну и т. д.

В разделе о морском рыболовстве также анализируются данные о правах на угодья, формы их налогообложения, система смены угодий для равных возможностей улова и т. д. При рассмотрении системы смены угодий Вилкуна приводит в качестве сравнения материал о сменной системе у саамов Петсамо и Паатсиоки, представляющий самостоятельный интерес. Так же детально, как и в разделе о речном рыболовстве, рассмотрены снасти и их функциональные особенности.

В последней части книги автор рассказывает о методах раздела и распределения улова, способах консервации рыбы (засолка, копчение, хранение на льду), организации этих работ и сбыта улова. Автор живо рассказывает о традициях в быту рыболовных коллективов, живущих у тоней. В заключении есть некоторые сведения о рыбацких дворах и жизни в них вообще. Пожалуй, недостаточно сказано о том, какую роль играли в жизни крестьян кемийских деревень остальные хозяйственные занятия — земледелие, животноводство, другие промыслы. Для более ясного представления об экономике рыбацкого двора, может быть, следовало бы где-то в разделах об обложении крестьян попытаться подвести итог и посмотреть, что же оставалось в итоге самому рыбаку после всех поборов.

Кстати, хотелось бы видеть в следующем издании работы исправленными некоторые цифровые ошибки, которые мешают разобраться в системе распределения доходов и расходов при описании закола Кенгяс (стр. 177). Также не совпадают при сравнении названия автором (с. 19) средний вес лосося, количество и вес выловленной рыбы. Попутно упомянем, что следовало бы исправить и некоторые другие досадные мелочи — на рис. 15 видны пять сараев, но в обеих книгах говорится о четырех. Годом присоединения Новгорода к Москве принято считать 1471, а не 1481 г. (стр. 75).

Возвращаясь к заключительным разделам книги, отметим, что весьма интересны данные, касающиеся некоторых древних элементов в воззрениях финских крестьян. Это, в частности, сведения о языческих идолах, изображавших хозяев воды «изо-изантя» (iso-isäntä — большой хозяин), которые еще в середине прошлого века стояли в укромных лесных уголках неподалеку от промыслов. Им регулярно приносились жертвы и их тщательно скрывали от местного духовенства. Автор указывает на их сходство с сейдами саамов (стр. 410—413). Интересны также данные о запретах на произнесение названия промысловой рыбы, что привело к заимствованию названий этих пород рыб у соседних народов — обычай, которому известно много параллелей (стр. 43—44).

Описывая сокращение промыслов в связи с развитием на Кемии лесосплава, а затем окончательную гибель промысла после постройки электростанции, автор не скрывает того, что его симпатии остаются на стороне крестьян, а не промышленников. Нужно сказать, что это отнюдь не печаль о «доиндустриальном прошлом». К. Вилкуна указывает на то, что электроэнергия Кемии не используется на месте, в то время как в стране вообще нет недостатка в ресурсах гидроэнергии. Его высказывания скорее носят обличающий характер и звучат весьма актуально в период, когда человечество борется за охрану окружающей среды.

Как мы уже отмечали, весь ход исследования и метод подачи материала имеют определенную направленность. Автор стремился показать, что помимо тех трех измерений, которые клал в основу этнографических исследований Сигурд Эрикссон — исторического, географического и функционального, необходимо ввести еще одно — функциональное, т. е. изучить роль и функцию явления в системе культуры. Именно такой подход к изучению рыболовных снастей позволил понять, почему рыбаки вплоть до начала XX в. сохранили сложный комплекс снастей самого различного «уровня развития» и назначения: они составляли целостный комплекс, обеспечивающий возможность лова в любое время сезона, в любых местах реки и морского побережья, при любом течении и разных формах поведения рыбы в разные периоды. В нескольких местах книги К. Вилкуна возвращается к полемике с У. Т. Сирелиусом (стр. 11, 35, 127, 183, 196 и др.). Свои взгляды по этому вопросу он излагал и ранее², но нигде, пожалуй,

² См. например: *Кустая Вилкуна*. Этнографическое изучение промысла лосося в Финляндии. — «Сов. этнография», 1956, № 4.

они не нашли столь полного обоснования, как в рассматриваемой книге. Это, кстати, вопрос не просто метода изучения явлений народной культуры. У старых финских этнографов примерно в форме такого же «ряда» рассматривались и народы угро-финской языковой семьи в целом — вне оценки реальных исторических и социальных факторов их развития, а также в сущности и вне связи их с соседними народами. О неправомерности этих позиций и необходимости ~~реальных~~ исследований К. Вилкуна довольно подробно высказывался на последнем Финно-угорском конгрессе³ и об этом, разумеется, нет возможности говорить в рамках рецензии.

А. А. Лутс, Н. В. Шлыгина

³ К. Vilku. Sprachgrenze, ethnische Grenze, kulturelle Grenze. — «Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum», p. I. Budapest, 1975, S. 49—61.

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

R. Dor. Contribution à l'étude des Kirghiz du Pamir Afghan («Cahiers Turcica», I). Paris, 1975, 341 p.

С выходом в свет книги Реми Дора мы впервые получили возможность более или менее широко познакомиться с различными сторонами жизни киргизов афганского Памира, о которых до настоящего времени имели лишь отрывочные сообщения различных путешественников. Среди них сравнительно более подробным и не потерявшим свою научную ценность до сих пор является описание киргизов афганского Памира в книге Бурхан-уд-Динхан-и-Кушкеки¹ (1923 г.). Первая попытка предварительной классификации всех тюркоязычных племен Афганистана была предпринята Г. Яррингом². Однако в его книге сведения о расселении и образе жизни киргизов Афганистана почти полностью заимствованы у Бурхан-уд-Дин-и-Кушкеки³.

Автор рецензируемой книги Реми Дор, молодой французский тюрколог, занялся изучением быта, культуры и языка киргизов Афганистана. Книга — результат обобщения полевых материалов, собранных автором и его женой Лаур Дор во время двух экспедиций на Памир — летом 1972 и 1973 гг. В первый раз, в июле 1972 г., автор побывал на Малом Памире⁴ и собрал лексический материал. Во второй раз, в июне-июле 1973 г., Реми Дор вместе с женой сначала отправился на Большой Памир, для сбора памятников устного народного творчества, а оттуда — на Малый Памир, чтобы продолжить работу предыдущего года. Несмотря на трудности пути и адаптации, а также ограниченное время, супруги Дор собрали разнообразный и оригинальный материал, представляющий большой интерес с историко-этнографической и языковедческой стороны.

Книга содержит очерк природы Памира и истории его изучения (гл. 1); обзор истории киргизского народа и расселения киргизов на Памире; сведения о родоплеменном составе и численности киргизов афганского Памира, об их внутреннем управлении и социальном строе (гл. 2); описание обрядов и обычаев, связанных со свадьбой, рождением и смертью (гл. 3); описание жилища, бытовых условий и хозяйства (гл. 4); пищи (гл. 5); игр взрослых и детей (гл. 6). Книга иллюстрирована фотографиями, схемами узор, чертежами юрт и планами стойбищ. В ней имеются списки использованной литературы и указатели — предметный, географических и этнических названий, личных имен, а также киргизских терминов.

Исторический обзор, представляющий собой введение к вопросу о происхождении памирских киргизов, к сожалению, основан на данных, заимствованных из уже несколько устаревшей исторической литературы.

Передвижение киргизов в направлении высокогорных районов Памира и Алая Р. Дор связывает только с усилением экспансии калмыков в Семиречье и Туркестан в XVIII в. (стр. 72, 73)⁴. Однако, согласно указаниям источников, появление кирги-

¹ Бурхан-уд-Дин-Хан-и-Кушкеки. Каттаган и Бадахшан (перевод с персидского П. П. Введенского, Б. И. Долгополова и Е. В. Левкиевского, под редакцией, с примечаниями и с предисловием А. А. Семенова). Ташкент, 1926, с. 159—161.

² K. Jarring. On the distribution of Turk tribes in Afghanistan: an attempt at a preliminary classification. Leipzig, 1939.

³ Там же, с. 29, 30.

⁴ Здесь и далее в скобках указаны страницы рецензируемой книги.

зов в Каратегине восходит уже к началу последней четверти XVI в.⁵ Очень ценные сведения по этому вопросу содержатся в до сих пор мало известной части энциклопедического сочинения Махмуда ибн Вали «Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар», которое было написано в первой половине XVII в. В нем сообщается о походе балхского войска против киргизов в 20-х годах XVII в. По словам автора, этот поход был вызван неоднократными набегами в оседлые районы Хутталаяна (Куляба) киргизов, в то время постоянно кочевавших в горах, лежащих между Кашгаром и Хутталаяном, а основным районом их сосредоточения была Алайская долина (Дашт-и Алай)⁶. Более того, в сочинении Махмуда ибн Вали зафиксирован факт переселения значительной группы киргизов в район Гиссара не из Семиречья и Ферганы, а из глубинных районов Центральной Азии. Автор пишет, что «одним из событий, показывающих могущество силы и величие славы милостивого хакана (Надр Мухаммада), является то, что в раджабе 1045 г. (декабрь 1635 — январь 1636 г.) двенадцать тысяч семейств киргизов, которые прежде обитали на широком просторе между Каракорумом и Керуленом... и проводили жизнь в неверии, невежестве и в заблуждении, прибыли через Каратегин и окрестность Гиссара (и вступили) под управление счастливого государя⁷.

Все это, несомненно, способствовало расселению отдельных частей киргизов в горах Алая и в северо-восточных районах Бадахшана уже в течение XVII в., откуда некоторые из них переходят на Памир.

По данным, относящимся к началу XX в., на афганском Памире кочевали киргизские племена тейит, кара-тейит, кесек, найман, что осталось вне поля зрения Р. Дора⁸.

По сведениям автора, в настоящее время киргизы афганского Памира представлены следующими племенами: тейит, кесек, найман, кипчак. Главенствующее положение среди них занимает племя тейит, которое делится на роды: сары-тейит, кара-тейит, кочкор, шам, текренг, науруз, кутан, чегитир. На втором месте племя кесек. Оно подразделяется на роды: жигжим, кызыл-аяк, кыдырша, куралай, мамачар, кесек, бостон, чок. Третье по значению племя найман состоит из родов: мурза, жору, куран. Кипчаки представлены родами чела, мурудук, сарт (стр. 79, 80).

Большинство перечисленных родов в свое время было зафиксировано и на территории южной Киргизии, Алайской долины и Каратегина⁹, а род сарт помимо Ферганы был отмечен и в Кашгарии¹⁰.

По данным Р. Дора, на афганском Памире помимо киргизов живут калмыки и ваханцы. Первые, по словам исследователя, «до недавнего времени были рабами и теперь „за их усердие“ освобождены от рабства и смешиваются с киргизами; ваханцы же служат у богатых киргизов как управляющие» (стр. 80).

О численности памирских киргизов Афганистана до последнего времени существовали противоречивые суждения — если одни считали, что их там не более 2 тыс.¹¹, то другие доводили эту цифру до 45 тыс.¹². Такая разноречивость объясняется тем, что в Афганистане до сих пор не проводилась перепись населения. Р. Дор насчитал 469 юрт, в которых жило около 3 тыс. чел. Эту же цифру назвал автору и «хан» Рахман-Кул.

По сведениям Р. Дора, киргизы афганского Памира управляются «ханом» из своей среды. Во время пребывания там автора, ханом был некий Аджи Сахей Рахман-кул из Малого Памира¹³. В вопросах внутреннего управления его власть распространялась на всех киргизов афганского Памира. Если на Малом Памире хан вмешивался во все

⁵ М. А. Салахетдинова. Сведения о киргизах в «Абдулла-намэ» Хафиз-и-Таньша. — «Изв. АН КиргССР, серия общественных наук», т. II, вып. 3, 1960, с. 180, 181.

⁶ Махмуд ибн Вали. Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар. Рукопись № 1496 из библиотеки India Office (фотокопия хранится в Институте востоковедения АН СССР (далее — ИВАН) за № ФВ 337), л. 219^б, 292^а.

⁷ Там же, л. 277^а.

⁸ «Historical and Political Gazetteer of Afghanistan», v. 1. Graz, Austria, 1972, p. 111.

⁹ Н. Ф. Ситняковский. Перечисление некоторых родов киргиз, обитающих в восточной части Ферганской области. — «Изв. Туркестанского отд. РГО», т. II, вып. 1, Ташкент, 1900, с. 108, 109; Я. Р. Винников. Родо-племенной состав и расселение киргизов на территории Южной Киргизии. — «Труды комплексной археолого-этнографической экспедиции Ин-та этнографии АН СССР», т. I, М., 1956, рис. 16, 22; А. А. Абыш-каев. Каратегинские киргизы в конце XIX — начале XX в. Фрунзе, 1965, с. 15.

¹⁰ К. Ш. Шаниязов. К этнографической истории узбекского народа. Ташкент, 1974, с. 117, 118.

¹¹ G. Jarring. Указ. раб., с. 277.

¹² «General atlas of Afghanistan». Teheran, 1975. Однако следует учесть, что в этом Атласе, изданном на английском, французском и персидском языках, киргизами автор считает, возможно, и другие мелкие тюркоязычные народности (казахов, каракалпаков, уйгуров), живущие в Афганистане. В этом Атласе имеется несколько фотографий, отражающих быт, хозяйство и игры киргизов Афганистана. См. с. 79, 94, 95, 127, 162, 164, 167, 176.

¹³ Очевидно, здесь речь идет о предводителе киргизов, которого афганцы называют ханом.

мелкие дела подвластного ему народа, то на Большом Памире непременно с его участием решались лишь серьезные дела, а текущие входили в компетенцию кариедара¹⁴, своего рода наместника хана. В подчинении хана и кариедара находятся аксакалы (их прежнее название «бий» теперь не употребляется). «Но чтобы считаться аксакалом, недостаточно быть просто стариком, а надо еще принадлежать к какой-либо категории высшего социального слоя» (стр. 90). Аксакалы решают спорные вопросы, возникающие между отдельными семьями. И наконец, каждое стадо из нескольких юрт находится под главенством одного бая (богатырь), который регулирует внутрисемейные споры.

Решения, касающиеся всех киргизов, обсуждаются на совещании знатных людей (маджилис), в котором участвуют хан, кариедар, аксакалы, знатные байы, а также муллы. При этом правом решающего голоса пользуются 6—7 человек (стр. 90).

Киргизское общество разделялось также на ряд категорий по имущественному положению. Р. Дор выделяет следующие группы: богатые («propriétaires», «бай»), зажиточные скотоводы («éleveurs», «чарбачы»), пастухи («bergers», «койчу») и домашние слуги («hommes de peine»; стр. 91 и примеч. на стр. 116). Автор пишет, что основную часть общества составляют зажиточные скотоводы. Однако, по его словам, богатые эксплуатируют не только пастухов и слуг, но и зажиточных скотоводов, ибо последние вместе со своим скотом пасут и чужой скот, принадлежащий хану или другим богатым лицам (стр. 92). Пастухи своего собственного скота не имеют и пасут байские стада, довольствуясь тем, что для пропитания могут использовать незначительную часть продуктов, получаемых от скота, за которым они присматривают. Слуги занимаются домашними делами и получают мизерное жалование натурой.

Главным источником пополнения категории пастухов и слуг являются осиротевшие дети из бедных семей, которых подбирают богатые. Причем все они выходцы из племен найман, кипчак и калмак (стр. 94).

Основной социально-экономической единицей общества афганских киргизов автор склонен считать большую семью, которая охватывает три поколения (стр. 94). В богатых семьях каждый сын с момента своей женитьбы получает отдельную юрту, а также часть родительского скота. Однако скот продолжает оставаться в общем стаде этой семьи (стр. 94). Внутри семьи сохраняются патриархальные порядки, когда подчинение всех членов семьи старшему — патриарху — обязательно.

Несомненный интерес для сравнительного изучения культуры и быта киргизского народа представляют материалы автора об обрядах и обычаях, связанных с рождением и воспитанием детей.

Значительное место в книге (около 60 стр.) уделено описанию юрты, ибо до недавнего времени она оставалась единственным видом жилища киргизов афганского Памира. Только в наши дни на зимних стойбищах стали строить дома. В работе подробно рассматривается технология изготовления частей юрты, а также описывается ее интерьер.

Основной формой хозяйства является экстенсивное скотоводство. Поэтому пищу афганских киргизов составляют преимущественно молочные и мясные продукты. Муку, чай, сахар и другие продукты покупают у приезжих купцов. Из-за трудности доставки на Памир товаров все привозные продукты стоят очень дорого и поэтому доступны только богатым людям. Овощей и фруктов нет даже на ханском столе. В книге дано подробное описание способов приготовления многих мясных, молочных и мучных блюд киргизов афганского Памира. По мнению автора, однообразное питание, особенно недостаток или отсутствие продуктов, содержащих витамины, отрицательно сказывается на росте численности населения. По наблюдениям Р. Дора, высок процент детской смертности и мертворожденных детей; а раннее выпадение зубов у взрослых из-за недостатка витаминов и другие болезни, связанные с проблемой питания, ведут к преждевременному одряхлению.

Представляют интерес собранные автором термины родства афганских киргизов (стр. 101—107), а также большой фольклорный материал. В соответствующих главах приведены отрывки из свадебных песен (стр. 128), колыбельной песни (стр. 141), песни-плача по усопшему (стр. 148), рассказ киргизской женщины о свадебном обряде (стр. 152, 153). Все эти отрывки даны в транскрипции и снабжены подстрочным переводом на французский язык. При этом автору не удалось избежать отдельных неточностей. Так, при переводе песни-плача:

Кирп чыгар эшик жок,
Шыкааларга тешик жок.
Карангы кордо сен калдын,
Кайгынды тартып мен калдым.

(стр. 148)

из-за неправильной транскрипции слово шыкааларга (подглядывать) автор ошибочно считает производным от слова «сыйка» (гладкий камень), поэтому первые две строки

¹⁴ Термин «кариедар», в переводе с персидского означающий то же, что сельский староста, возник у киргизов, несомненно, под влиянием афганцев.

этой песни на французском языке приобретают, по сравнению с оригиналом, совершенно иной смысл. Следовало же перевести их так:

Il n'est point de porte d'entrée et de sortie
Il n'est point de trou pour regarder (dedans)

В другом месте при переводе колыбельной песни слово «бача» (дитя, ребенок) переведено автором как слово «баша» (падишах, царь). Такой перевод, естественно, вызывает недоумение читателя, так как непонятно, почему в колыбельной песне речь идет о царе (стр. 141).

В результате исследования Р. Дора выяснилось, что среди афганских киргизов эпические сказания, в том числе и «Манас», не бытуют. Луи Базен склонен считать, что они забыли свой эпос¹⁵. Однако могло быть и так, что они «Манаса» вовсе не знали, хотя и существуют сведения о том, что среди киргизов Припамирья и Южной Кашгарины бытовала прозаическая версия «Манаса», принявшая форму сказок¹⁶.

В целом автором собран значительный материал по этнографии афганских киргизов. Однако не все сведения, содержащиеся в этой книге, имеют одинаковую ценность. Так, большой достоверностью и точностью отличаются материалы о жилище и пище киргизов, основанные на непосредственном наблюдении и изучении. Автор также лично наблюдал отдельные игры (улак, кўрбш), которые устраивались в честь его приезда. Свадебные и погребальные обряды, а также церемонии по случаю рождения ребенка им описаны не по личным наблюдениям, а в результате расспросов. Р. Дор ничего не сообщает о роли охоты в хозяйственной жизни киргизов, тогда как в условиях кочевого быта охота является одним из средств к существованию.

В книге недостаточно использована советская этнографическая литература, что не позволило автору в полной мере сопоставить свои материалы с этнографическими данными по киргизам СССР. В частности, ему, по-видимому, остались неизвестны работа С. М. Абрамзона о киргизах советского Памира¹⁷ и статья Б. Х. Кармышевой о киргизах Каратегина¹⁸. Правда, как отмечается в предисловии, автор не стремился к глубокому сравнительному анализу своих материалов (хотя частично такая работа им проведена), а ставил более узкую цель. «Мы попытались,— пишет Р. Дор,— показать различные грани жизни малоизвестного народа и подготовить базу для других исследователей, которые займутся более глубоким изучением» (стр. 5). Введение в научный оборот большого фактического материала по этнографии совершенно неизученной группы населения труднодоступной части Памира является большой заслугой Р. Дора. Особо хочется подчеркнуть значение собранного автором фольклорного и терминологического материала.

А. М. Мокеев

¹⁵ L. Bazin. Histoire et philologie Turques.— «Ecole Pratique des Hautes Etudes. IV Section, Sciences historiques et philologiques», Annuaire 1974/1975. Paris, 1975, p. 494.

¹⁶ Т. Г. Абаева. Исследования А. В. Станишевского о Памире. — «Страны и народы Востока», т. XVII. М., 1975, с. 264.

¹⁷ С. М. Абрамзон. Свадебные обычаи киргизов Памира.— «Памяти М. С. Андреева. Труды АН ТаджССР», т. СХХ. Душанбе, 1960.

¹⁸ Б. Х. Кармышева. Поездка к киргизам Джиргаталя в 1954 г.— «Изв. Отд. общественных наук АН ТаджССР», 1956, вып. 10—11.

НАРОДЫ АМЕРИКИ

D. J. Ray. The Eskimos of Bering Strait, 1650—1898. Seattle and London, 1975, 305 p.

Имя Дороти Джин Рэй — искусствоведа и историка — хорошо известно специалистам по культуре и истории эскимосов Аляски. Первая ее книга, появившаяся в 1961 г., была посвящена искусству рисунка у эскимосов¹. В это же время исследовательница начала собирать материалы по истории и этнографии отдельных племен и групп эскимосов района Берингова пролива в основном по-ова Сьюард. Искусству была посвящена и вторая книга Рэй — «Эскимосские маски: искусство и ритуал»². Еще одна ее работа — «Искусство эскимосов: традиция и инновация в Северной Аляске» — вышла в свет весной 1977 г.³

¹ D. J. Ray. Artists of the tundra and the sea. Seattle and London, 1961.

² D. J. Ray. Eskimo masks: art and ceremony. Seattle and London, 1967.

³ D. J. Ray. Eskimo art: tradition and innovation in North Alaska. Seattle and London, 1977.

Рецензируемая монография Рэй является итогом многолетних исследований автора. Часть материалов публиковалась отдельными статьями в научных журналах, например в «Arctic Anthropology», «Anthropological Papers of the University of Alaska» и др.

Автор прекрасно знакома с литературой проблемы, в том числе и с трудами дореволюционных русских и советских исследователей, а также с документами и другими материалами, хранящимися в архивах, музеях, библиотеках США. Ее глубокое знание жизненного уклада и культуры эскимосов п-ова Сьюард и сопредельных с ним районов основано на многолетней полевой работе. Этнографические данные помогали автору уточнять и интерпретировать сведения письменных источников.

Особенно привлекательной чертой работ Рэй являются строгая научность, объективность и ясность изложения. Это делает все ее книги интересными не только специалистам, но доступными широкому кругу читателей, интересующихся данными вопросами. Еще в 1961 г. Честер Чард в отзыве на первую книгу Рэй отметил, что ее работа — это своего рода образец подобных публикаций.

В рецензируемой книге поставлена задача проанализировать — хронологически и тематически — и проанализировать изменения в жизни берингоморских эскимосов Аляски с 1650—1898 гг. Излагая историю эскимосов, эта работа дает представление и об истории белого населения данного района Аляски. Автор считает, что у берингоморских эскимосов существовали более давние и сложные взаимоотношения с европейцами, чем у остальных племен аляскинских эскимосов. Недостаточная изученность коренного населения п-ова Сьюард объясняется тем, что сведения о нем в письменных источниках (в отчетах, докладах учителей и правительственных чиновников, в работах путешественников) чрезвычайно разбросаны; кроме того, многие группы эскимосов в конце изучаемого периода переселились в «белые» селения, например в Михайловский редут, Ном и Теллер, что привело к смешению отдельных групп и к стиранию некоторых черт культуры.

В первой главе дается краткая географическая и этнографическая характеристика района. В прежние времена, пишет автор, «Берингов пролив» на карте Аляски считался территорией от Чукотского моря на севере до дельты Юкона на юге. В наши дни к району Берингова пролива относят обычно лишь п-ов Сьюард и прилегающие острова. Но в рецензируемой книге Рэй рассматривает также эскимосов, живущих вдоль побережья зал. Нортон к югу от п-ова Сьюард вплоть до сел. Сент-Майкл.

На п-ове Сьюард проходила граница между языками инупиак и юпик. Наиболее северная группа племен — бакланд, кендл и динринг — по культуре и языку была родственна эскимосам северо-восточной части зал. Коцебу; эти племена говорили на малемитском диалекте инупиака. Инупиак и юпик граничили в районе зал. Голловина.

Историю эскимосов этого района автор делит на шесть периодов: 1) «доисторический», оканчивающийся приходом русских в Восточную Сибирь, когда культура носила чисто эскимосский характер, существовали связи с соседями на Азиатском материке, письменные источники отсутствовали; 2) 1650—1778 гг. — исследования русскими «Большой Земли»; 3) 1778—1833 гг. — открытия русских и европейских мореплавателей и промышленников (от путешествий Дж. Кука до основания Михайловского редута); 4) 1833—1867 гг. — развитие торговли и китобойного промысла, появление в этом районе американских и западноевропейских судов; 5) 1867—1898 гг. — установление власти США в изучаемом районе; 6) 1898—1970 гг. в данной работе не затрагиваются⁴. В научной литературе 1732—1867 гг. обычно именуют «Русским периодом».

Во второй главе автор рассматривает сведения об Аляске, содержащиеся в сообщениях русских казаков о Сибири, которые записывались в Охотске (1650—1732 гг.). «Многие события, важные для истории Северо-Западной Аляски, происходили на Колыме» уже в середине XVII в., пишет Рэй (стр. 11). Используя русскую и американскую литературу, она дает краткую, но живую и достаточно полную картину географических открытий и исследований, начиная с Семена Дежнева (1648 г.)⁵. При этом Рэй демонстрирует хорошее знакомство с публикациями материалов русских архивов. Здесь, как и во всей ее работе, ей, несомненно, помогло знание русского языка.

Рэй отмечает большое значение сообщений казаков о жизни аляскинских эскимосов, в частности о «племенной и межплеменной вражде», а также некоторых чертах культуры, сохранившихся вплоть до XIX в. Эти сведения относятся к тому времени, когда ни один европеец еще не видел Аляски (стр. 18).

Исследования, относящиеся к 1732—1779 гг., характеризуются в 3-й главе, которая начинается с описания открытия Аляски М. Гвоздевым и И. Федоровым на боте «Св. Гавриил» в 1732 г. Автор отмечает, что экспедиция Беринга — Чирикова

⁴ Автор заключает главу словами о том, что в этот период эскимосы становятся уже «политической силой» на родной земле и что этот процесс требует особого рассмотрения.

⁵ Плавание С. Дежнева и историю раннего русского поселения на Аляске Рэй начала изучать в 1964 г. и затем рассматривала в 1976 г. См.: D. J. Ray, Kauwerak, Lost village of Alaska.—«The Beaver», Winnipeg, Canada, Autumn, 1964, p. 9—13; D. J. Ray, The Kheuveren legend.—«The Alaska Journal. History and Arts of the North», v. 6, No 3. Summer, 1976, p. 146—153.

(1741 г.) привлекла большее внимание, чем экспедиция первооткрывателей, имена которых отсутствуют на карте, «хотя они первыми открыли Аляску и острова Малый Диомид и Кинг. Они первыми из европейцев увидели селение на Аляске и пристали к о. Большой Диомид» (стр. 26). В той же главе анализируются сведения, добытые Н. Дауркиным (1765 г.) и И. Кобелевым (1779 г.).

Главы 4—7 я посвящены экспедициям конца XVIII — начала XIX в. В 4-й главе рассматриваются путешествия Дж. Кука (1778 г.), И. И. Биллингса (1791 г.), И. Кобелева (1779—1791 гг.). Особое внимание автор уделяет карте Ивана Кобелева (1779 г.), называя ее «уникальной»: Она включает заливы, реки и острова, «открытые» много позднее европейцами, а также шестьдесят одно селение, и выдержала проверку, проведенную в XX веке» (стр. 45). Обреченные, казалось, на неудачу попытки связать современные названия эскимосских селений с теми, что указаны на карте И. Кобелева, дали неожиданные и очень существенные результаты. Во время своих поездок Рэй наносила на карту п-ова Сьюард современные поселки, где жили эскимосы. При сравнении с картой И. Кобелева, пишет она, выяснилось, что он «расположил селения в той же самой географической последовательности, что и я, давая большинство названий фонетически точно, несмотря на разницу во времени, языке и полевых методах» (стр. 45). Автор говорит, что разделение П. С. Палласом на опубликованной им в 1784 г. карте Кобелева этих селений на две группы и отнесение части их к районам дельт Юкона и Кускоквима ошибочно.

В 5-й главе кратко рассматривается экспедиция О. Е. Коцебу на «Рюрике» в 1816 г. в район зал. Шишмарева и бухты Гудхоуп (в зал. Коцебу).

Русским исследованием 1820—1822 гг. посвящена следующая, 6-я глава, в которой описаны экспедиции М. Н. Васильева, Г. С. Шишмарева, А. П. Авинова, А. К. Эголина и В. С. Хромченко. Экспедиция Васильева — Шишмарева на «Открытии» и «Благонмеренном» почти не освещена в англоязычной литературе по истории Аляски, поэтому автор кратко излагает ее результаты по публикациям В. Н. Берха, К. Гильзена и А. П. Лазарева⁶.

В 7-й главе речь идет об экспедиции англичанина Ф. У. Бичи (1826—1827 гг.) в район Берингова пролива. Бичи собрал богатый материал по эскимосам Аляски; он первым выделил группу западных — аляскинских — эскимосов и привлек к ним внимание⁷.

В каждой из глав (с 4-й по 7-ю) излагаются этнографические наблюдения участников экспедиций. Автор пишет: «Рискуя прослыть приверженцем устаревших (с точки зрения историка) источников, я включаю цитаты и изложение отдельных мест из ранних работ по двум причинам: 1) ввиду желания дать хронологическую „этнографическую хрестоматию“ из отчетов, зачастую труднонаходимых, 2) из-за стремления представить материал в виде необработанных данных для объяснения изменений, происшедших в культуре. Этнографические материалы глав 4—7-й я интерпретирую и обобщаю в 8-й главе» (стр. 39).

В 8-й главе — «Культура района Берингова пролива, 1778—1833 гг.» — Рэй дает сводку этнографических сведений по району, касается вопроса о межплеменных отношениях, кратко описывает селения, занятия, одежду, искусство, утварь, оружие, средства передвижения. В начале главы отмечается, что значительная часть данных о населении Аляски, полученных русскими еще в начале XVIII в., оказалась правильной. Заканчивается глава интересным исследованием торговли между эскимосами, чукчами и русскими; особо подчеркивается роль Анюйской ярмарки, организованной в 1789 г.

Глава 9-я является как бы центральной в монографии; она дает представление о расселении племен эскимосов п-ова Сьюард, о «землепользовании» и содержит характеристику их «политической организации» в период, предшествовавший возникновению первых постоянных поселений белых на этой территории. Впервые данные вопросы были изложены Рэй в статьях 1964 и 1967 гг.⁷

Между отдельными племенами эскимосов Берингова пролива имелись существенные различия (хотя в целом они отличались по культуре от эскимосов Канады и Гренландии), в основном в добывании средств существования. Автор выделяет три типа хозяйства в зависимости от того, на каких зверей преимущественно охотились — на крупных морских животных, на тюленей или на карибу. В каждом типе хозяйства, кроме того, существовали в качестве подсобных и охота на других животных и рыбная ловля. В главе перечислены племена, относящиеся к этим трем группам, которые жили на территории с четко определенными границами, признававшимися соседними группами. Дается также ясная картина поселений на этих племенных территориях — описаны типы селений, постоянных и сезонных.

⁶ Читая главы по истории открытия, а затем и освоения Аляски русскими, следует иметь в виду, что Рэй приводит материалы, связанные лишь с исследуемым ею районом.

⁷ D. J. Ray, Nineteenth century settlement and subsistence patterns in Bering Strait. — «Arctic Anthropology», 1964, v. 2, № 2, p. 61—94; D. J. Ray, Land tenure and polity of the Bering Strait Eskimos. — «Journal of the West», v. 6, № 3, 1967, p. 371—394.

Относительно высокая плотность населения отражала изобилие пищевых ресурсов. Характеристика животного и растительного мира и хозяйственного использования отдельных видов эскимосами завершает главу.

Следующие три главы посвящены дальнейшему проникновению европейцев на п-ов Сьюард в 1833—1867 гг.

Глава 10-я — «Русские продвигаются на север, малемиты — на юг» — делится на две части. В первой речь идет о продвижении русских торговцев и исследователей к северу. Упоминаются поездки И. Я. Васильева⁸, А. К. Столина, Андрея Глазунова, А. Ф. Кашеварова, Л. А. Загоскина, основание М. Д. Тебеньковым в 1833 г. Михайловского редута на о. Св. Михаила у южного побережья зал. Нортон. Первым шагом к продвижению торговли с коренным населением на север было основание в 1837 г. самого северного русского поселения на побережье Аляски — торгового поста в устье р. Уналаклит (стр. 125—126).

Во второй части главы автор говорит о продвижении малемитов — северной группы эскимосов п-ова Сьюард — на юг, в район обитания чуждых им групп эскимосов и индейцев. Подробно рассматривается история этнонима малемит в применении к разным группам аляскинских эскимосов (в наши дни этим именем называют эскимосов побережья зал. Нортон, пришедших с севера, из района зал. Коцебу, в основном из бассейна рек. Бакланд и Кобук).

«Для того чтобы разместить в правильной географической и исторической перспективе малемитов и уналакитов»⁹ (стр. 131), автор подвергает подробному анализу и критическому разбору лингвистические и этнографические схемы исследователей XIX в., начиная с А. Ф. Кашеварова, Ф. П. Врангеля, Л. А. Загоскина и кончая более поздними работами американцев У. Х. Долла, И. Петрова и Э. У. Нелсона. В примечании автор выделяет работу У. Х. Освальта об эскимосах Аляски¹⁰. Рэй считает, что карта Освальта «приближается к действительному распределению племен... хотя является в основном лингвистической картой, так как не касается племенных объединений» (стр. 134).

В конце этого раздела Рэй на археологическом и этнографическом материалах прослеживает продвижение малемитов на юг, приводит данные, показывающие, что в ранний исторический период малемиты еще не жили в районе зал. Нортон. С развитием транспорта (собачьи упряжки) и торговли (увеличение количества товаров европейского происхождения) постепенно преодолевались географические и племенные барьеры и северные малемиты получили возможность продвинуться на юг.

В 11-й и 12-й главах фактически освещены события 1848—1855 гг., а также 1865—1867 гг., связанные в основном с поисками в этом районе 2-й Арктической экспедиции Джона Франклина, а позднее — работами группы, проводившей изыскания в связи с планами постройки телеграфной линии.

После основания Михайловского редута (1833 г.) до конца 1840-х гг. эскимосы вели меновую торговлю только с русскими. Торговля шла по следующим направлениям: 1) в традиционных местных торговых пунктах на побережье п-ова Сьюард; 2) со случайными русскими торговыми судами, заходившими в Порт-Кларенс и зал. Коцебу; 3) в Михайловском редуте и 4) через отдельных эскимосов, работавших на Российско-Американскую компанию.

В 1848 г. через Берингов пролив прошло первое (американское) китобойное судно и английский корабль, искавший экспедицию Франклина. Отчеты и статьи участников поисковых экспедиций дали богатый и прежде неизвестный материал о селениях и быте эскимосов. В 1854 г. член команды розыскного судна «Рэттлснейк» У. Р. Хобсон прошел от Порты-Кларенс через сел. Кауверак до зал. Коцебу; он вел записки о своем путешествии. Это, уникальные для XIX в. записки очевидца о селениях северной части п-ова Сьюард и об охоте на карибу. В них упоминается карта, которая, однако, не сохранилась. Но приводимые Хобсоном названия эскимосских селений дали Рэй возможность во время полевых исследований восстановить его маршрут.

Группы, обследовавшие Аляску в связи с планами постройки телеграфной линии, работали в основном в районе Михайловского редута, селений Уналаклит и Нулато (вверх по Юкону), где имели возможность познакомиться с жизнью русских поселений, а также в районе Порты-Кларенс; они неоднократно совершали лодочные или пешие переходы между этими пунктами.

Многие дневники и записки участников изыскательской группы были опубликованы; в некоторых из них имелись описания селений, хозяйства и быта коренного населения. По возвращении домой два участника группы — У. Х. Долл и Ф. Уимпер — написали книги, содержавшие и этнографический материал. С одной стороны, это были первые этнографические сведения о населении ряда районов, а с другой — по-

⁸ Здесь автор допустила ошибку, упомянув И. Ф. Васильева, вместо И. Я. Васильева. Подробнее см. С. Г. Федорова. Русское население Аляски и Калифорнии. М., 1971, с. 229; J. W. VanStone. V. S. Khromchenko's coastal explorations in Southwestern Alaska, 1822.—«Fieldiana. Anthropology», v. 64. Chicago, 1973, p. 35. (Ссылаясь на книгу С. Г. Федоровой, автор дает краткую справку о Васильевых и отмечает ошибки в своих прежних работах.)

⁹ Уналакиты принадлежат к южной языковой группе юпик.

¹⁰ W. H. Oswalt. Alaskan Eskimos. San Francisco, 1967.

следние материалы о том периоде, когда Русская Америка еще не перешла во владение США и стала официально называться Аляской.

В главе 13-й, как и в главе 8-й, автор подводит итоги изменениям в быту и общественных отношениях, происшедших, однако, уже в период 1833—1867 гг. В этот период значительно расширилась торговля и увеличилось разнообразие обмениваемых товаров. Употребление спиртных напитков и огнестрельного оружия изменило поведение и в известной мере хозяйство эскимосов. Упрочились контакты местных жителей с европейцами; в Михайловском редуте эскимосские женщины нередко вступали в постоянные связи с европейцами. Началось передвижение малемютов на территорию уналитов. Почти не изменился по сравнению с предыдущим периодом характер поселений, эскимосы продолжали жить в своих полуподземных жилищах. Правда, наблюдалось укрупнение некоторых селений, в особенности вблизи европейских торговых постов.

Эскимосы все еще пользовались умяком и каяком, а для добывания огня — кремнем и лучками. Железо все больше проникало в быт — начали переделывать покупные орудия на свой лад и делать новые орудия из кусков металла. Гарпунные наконечники по-прежнему изготавливались из кости, лишь с небольшим острием из металла, а у наконечников стрел кремневые острия были заменены железными. Несмотря на наличие огнестрельного оружия, на морских животных продолжали охотиться гарпунами и копьями и даже карибу добывали с помощью ловушек и заград.

Мало изменились одежда, украшения, искусство, хотя эскимосы уже начали резать из кости миниатюрные саночки и лыжи для продажи; гравировали и сценки на кусках моржового клыка. Автор сетует на то, что информация об этом виде искусства «досадно мала». Возможно, что подлинные вещи (не сувениры) были еще связаны с религиозными представлениями и поэтому их прятали и не продавали. Сохранились и праздники, описанные, например, Л. А. Загоскиным и У. Х. Доллом.

Однако в быту, например в районе Михайловского редута, более прочная и разнообразная европейская посуда для кухни уже к 1842 г. в значительной мере заменила традиционную из глины. Гончарство и, пожалуй, плетение ранее других ремесел исчезли под натиском вещей из металла и фарфора. Но в качестве посуды для еды все еще предпочитали блюда, миски и чашки из дерева.

Внимательное изучение источников привело Рэй к интересным выводам. Русские до 1830-х гг. использовали лишь результаты труда эскимосов — продукты, одежду из меха и т. п., но не сам труд (режь работ лишь о данном районе). При постройке Михайловского редута потребовались работники, а также переводчики. После 1844 г. многие эскимосы охотно работали главным образом переводчиками и проводниками.

О событиях на п-ове Сьюард в период между продажей Русской Америки Соединенным Штатам (1867 г.) и началом «золотой лихорадки» на Аляске (1898 г.) говорится в главах 14—17-й. Автор отмечает, что, став американской, Аляска еще много лет была лишь своего рода географическим привеском к территории США. К 1869 г. численность белого населения на Аляске не превышала 300 человек; незначительное число европейцев жило в Михайловском редуте (отныне селении Сент-Майкл), но ни один из них не селился севернее Уналакита.

Деятельность государственной администрации в начале этого периода в основном сводилась к борьбе с контрабандной торговлей спиртными напитками и огнестрельным оружием, продажа которых была запрещена законом. В связи с отсутствием представителей власти на местах, контроль осуществлялся специальными пароходами или катерами, совершавшими ежегодные рейсы.

В докладах и отчетах торговых компаний, судов, а также разных экспедиций за 1870-е и 1880-е годы содержится богатая информация об изменениях, происшедших в культуре коренного населения.

В эти десятилетия происходил также сбор этнографических коллекций, находящихся теперь в ряде музеев США (собрания Майнера Бруса, Х. М. У. Эдмондса, Шелдона Джексона, Э. У. Нелсона и др.). Некоторые вещи опубликованы в монографиях их собирателей, например Нелсона, другие дождались публикации только в наши дни¹¹.

Рэй в 16-й и 17-й главах показывает, какие виды деятельности пришлого населения определили в основном характер культуры эскимосов Берингова пролива к концу XIX в. Это китобойный промысел, горное дело, основание школ и религиозных миссий, мероприятия по введению оленеводства.

Последняя глава — «Культура Берингоморского района, 1867—1898 гг.» — по построению аналогична 8-й и 13-й главам, но описывает не только изменения в жизни эскимосов за указанный период, но и показывает состояние их культуры к концу XIX в., т. е. накануне той коренной ломки, которая началась с 1898 г., года «золотой лихорадки» в этом районе Аляски. В указанный период межплеменные отношения оставались еще устойчивыми; жили эскимосы в основном в традиционных жилищах, хотя уже начали строить и дома европейского образца; еще сохранились некоторые

¹¹ См., например: J. W. Van Stone, The Bruce collection of Eskimo material culture from Port Clarence Alaska. — «Fieldiana. Anthropology», v. 67. Chicago, 1976; E. Gunther. A catalogue of the ethnological collections in the Sheldon Jackson Museum. Sitka, 1976; D. J. Ray. H. M. W. Edmond's report on the St. Michael and vicinity. — «Anthropological Papers. University of Alaska», 1966, v. 13, № 2.

прежние виды охоты и оружия, например силки на птиц и мелких животных; гарпуны и другие орудия морского лова еще не сменились чужеземными, как при сухопутной охоте, где огромную роль начало играть ружье. Впервые вошли в обиход лыжи.

Изменения произошли и в одежде: эскимосы начали употреблять хлопчатобумажные ткани (шили парки, надевавшиеся поверх меховой одежды, почти все носили штаны из тканей). Редко уже встречалась татуировка, лишь некоторые мужчины носили лабретки. Расцветало изготовление сувениров, появились искусные мастера, которые уже могли существовать за счет продажи этих поделок. Маски, прежде считавшиеся священными и нередко уничтожавшиеся после обрядов, в 1890-х гг. стали копировать и продавать.

Чуждая, «не местная» материальная культура многие десятилетия взаимодействовала с туземной. Хорошо были освоены ввезенные белыми орудия труда и другие предметы. Но некоторые привнесенные извне установления в этом районе начали внедряться в жизнь эскимосов лишь к концу 1890-х гг. Автор пишет и о неудачах некоторых полуправительственных, получастных мероприятий, рассматривая, например, первоначальный этап введения оленеводства или развитие школьного образования.

В результате анализа культуры эскимосов п-ова Сьюард Рэй приходит к убедительному выводу, что «распространенное мнение, будто эскимосы в конце XIX в. жили в аборигенных условиях в ожидании первых чужих идей, далеко не правильно... Экономическая адаптация, развивавшаяся с 1780 г., проникла во все стороны их жизни, включая межплеменные дела, и заложила основу для изменений, происшедших в XX веке» (стр. 251).

Четкое и, можно сказать, новаторское построение книги — выделение трех «итоговых» (8, 13 и 18-й) глав, излагающих изменения в культуре, логичность изложения огромного материала, делают эту книгу Рэй (как, впрочем, и другие ее работы) крупным вкладом в изучение исторически наименее освещенного ареала Аляски.

Книга снабжена иллюстрациями, тщательно составленной библиографией и указателем.

Монография Дороти Джин Рэй, несомненно, привлечет к себе внимание специалистов. Следует пожелать скорейшего появления второй части работы, в которой рассмотрение истории и культуры эскимосов Берингова пролива будет продолжено до наших дней.

Э. В. Зиберт

СОДЕРЖАНИЕ

С. А. Арутюнов (Москва). Билингвизм и бикультурализм	3
А. И. Робакидзе (Тбилиси). Некоторые черты горского феодализма на Кавказе	15
Т. А. Колева (София). Георгиев день у южных славян (обычаи, связанные с животноводством)	25
К. А. Мелик-Симонян (Москва). Образ ведун в традиционных африканских верованиях	39
Из истории науки	
А. М. Леонтьева (Москва). К истории высшего специального этнографического образования (Этнографическое отделение Северо-Восточного археологического и этнографического института в Казани)	53
Сообщения	
А. Д. Коростелев (Москва). Об одном возможном применении коэффициента этно-территориальной общности	63
Н. А. Миненко (Новосибирск). Взаимоотношения супругов в русских крестьянских семьях Западной Сибири XVIII — первой половины XIX в.	72
М.-Р. А. Ибрагимов (Махачкала). К истории формирования русского населения Дагестана (вторая половина XVI — начало XX в.)	83
Е. И. Кычанов (Ленинград). Новые материалы об этногенезе дунган	95
Е. А. Шервуд (Москва). Отражение в терминологии англо-саксонского языка развития этносоциальной структуры (VI—VIII вв.)	100
Поиски, факты, гипотезы	
Р. С. Ляпеч (Москва). «Меч из редкостной бронзы...» (Отголоски эпохи освоения металлов в тюрко-монгольском эпосе)	107
Научная жизнь	
В. С. Зеленчук (Кишинев), Т. Д. Златковская (Москва). О работе Научного совета по проблеме «Славяно-волошские связи и формирование молдавской народности»	123
З. П. Соколова (Москва). Первое региональное совещание по проблемам географии, истории, этнографии и языков народов Европейского Севера	130
Международная конференция в защиту коренного населения Американского континента от дискриминации	131
Е. В. Иванова (Ленинград). Выставка «Искусство Лаоса»	135
Коротко об экспедициях	137
Критика и библиография	
Общая этнография	
В. В. Покшишевский (Москва). <i>Andrzej Maryański. Ludność świata</i>	141
В. В. Пименов (Москва). <i>Е. М. Веселкин. Кризис британской социальной антропологии</i>	143
В. А. Шнирельман (Москва). <i>R. W. Bulliet. The camel and the wheel</i>	145
К. В. Чистов (Москва). <i>Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа</i>	149
Народы СССР	
М. С. Бутинова (Ленинград), З. П. Соколова (Москва). <i>Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.)</i>	153
В. И. Васильев, Л. А. Файнберг (Москва). <i>Ю. Б. Симченко. Культура охотников на оленей Северной Евразии</i>	158

В. Р. Кабо (Москва). А. В. Смоляк. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина (середина XIX — начало XX в.)	160
М. А. Хамиджанова (Душанбе). Э. А. Широкова. Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана	163
Ю. Г. Мухаметшин (Казань). Ф. Х. Валеев. Архитектурно-декоративное искусство казанских татар. Сельское жилище	165
Е. М. Мелетинский (Москва). Д. С. Лихачев, А. М. Панченко. «Смеховой мир» Древней Руси	169
Г. С. Островский (Львов). Н. Шкаровская. Народное самодеятельное искусство	172

Народы зарубежной Европы

А. А. Лутс (Тарту), Н. В. Шлыгина (Москва). <i>K. A. Vilkuņa. Unternehmen Lachsfang. Die Geschichte der Lachsfischerei im Kemijoki</i>	174
--	-----

Народы зарубежной Азии

А. М. Мокеев (Ленинград). R. Dor. Contribution à l'étude des Kirghiz du Pamir Afghan	178
--	-----

Народы Америки

Э. В. Зиберт (Ленинград). D. J. Ray. The Eskimos of Bering Strait	181
---	-----

SOMMAIRE

S. A. Aroutiunov (Moscou). Bilinguisme et biculturalisme	3
A. I. Robakidzé (Tbilissi). Quelques traits de la féodalité montagnarde au Caucase	15
T. A. Kolieva (Sofia). Le Saint-Georges chez les Slaves du Sud	25
K. A. Mélik-Simonian (Moscou). L'image du devin dans les croyances africaines traditionnelles	39
De l'histoire de la science	
A. M. Léontiéva (Moscou). Contribution à l'histoire de l'enseignement ethnographique supérieur (le Département d'ethnographie, Institut d'archéologie et d'ethnographie de Nord-Est à Kazan)	53
Communications	
A. D. Korostéliov (Moscou). Sur l'un des emplois possibles du coefficient de la communauté ethno-territoriale	63
N. A. Minienko (Novossibirsk). Les rapports des époux dans les familles paysannes russes de la Sibirie de l'Ouest aux XVIIIe—début XIXe s.	72
M.-R. A. Ibraghimov (Makhatchkala). Contribution à l'histoire de la formation de la population russe du Daghestan (2e moitié XVIe s.—début XXe s.)	83
Ye. I. Kytchanov (Léninegrad). Nouveaux matériaux sur l'ethnogenèse des Doungan	95
Ye. A. Sherwood (Moscou). L'évolution de la structure éthnosociale reflétée dans la terminologie de l'Anglo-Saxon (VIe—VIIIe s.)	100
Recherches, faits, hypothèses	
R. S. Lipiets (Moscou). «Epée en bronze rarissime» (les retentissements de l'époque de l'assimilation des métaux dans la poésie épique turco-mongole)	107
Vie académique	
V. S. Zielientchouk (Kichinev), T. D. Zlatkovskaïa (Moscou). Sur les activités du Conseil scientifique pour le problème dit «Contacts slavo-voïoch et la formation de l'ethnie moldave»	123
Z. P. Sokolova (Moscou). Première Conférence régionale pour les problèmes de la géographie, de l'histoire, de l'ethnographie et des langues des populations du Nord d'Europe	130
Conférence Internationale pour la défense de la population indigène du Continent Américain contre la discrimination	131
Ye. V. Ivanova (Léninegrad). Une exposition — «L'Art du Laos»	135
Missions en bref	137
Critiques et bibliographie	
Ethnographie générale	
V. V. Pokchichievski (Moscou). Andrzej Maryński. Ludność świata	141
V. V. Pimienov (Moscou). Ye. A. Viessiolkine. La crise de l'anthropologie sociale britannique	143
V. A. Chnirielman (Moscou). R. W. Bulliet. The camel and the wheel	145
K. V. Tchistov (Léninegrad). Ye. M. Mielétinski. La poésie du mythe	149
Peuples de l'URSS	
M. S. Boutinova (Léninegrad), Z. P. Sokolova (Moscou). La nature et l'Homme dans les représentations religieuses des populations de la Sibirie et du Nord (2e moitié XIXe—début XXe s.)	153
V. I. Vassiliev, L. A. Fainberg (Moscou). Yu. B. Simtchenko. La culture des chasseurs de la renne de l'Eurasie du Nord	158
V. R. Kabo (Moscou). A. V. Smoliak. Processus ethniques chez les populations du Bas-Amour et de la Sakhaline (mi-XIXe—début XXe siècle)	160
	189

M. A. Khamidjanova (Douchanbé). Z. A. Chirokova. Les vêtements traditionnels et modernes des femmes de Tadjikistan de montagnes	163
Yu. G. Moukhamietchine (Kazan). F. Kh. Valéiev. L'Art architectural décoratif des Tatares de Kazan. L'habitat rural	165
Ye. M. Mielétinski (Moscou). D. S. Likhatchiev. A. M. Pantchienko. Le monde du rire de l'Ancienne Russie	169
G. S. Ostrovski (Lvov). N. Chkaroovskaia. L'Art populaire spontané	172
Peuples de l'Europe hors l'URSS	
A. A. Luuts (Tartu). N. V. Chlyguina (Moscou). Kustaa Vilks. Unternehmen Lachsfang. Die Geschichte der Lachsfischerei in Kemijoki	174
Peuples de l'Asie hors l'URSS	
A. M. Mokéiev (Léningrad). R. Dor. Contribution à l'étude des Kirghiz du Pamir Afghan	178
Peuples de l'Amérique	
E. V. Ziebert (Léningrad). D. J. Ray. The Eskimos of Bering Strait	181

Технический редактор Т. И. Сироткина

Сдано в набор 11/1-1978 г.	Т-04059	Подписано к печати 22/III-1978 г.	Тираж 2825 экз.
Зак. 4012.	Формат бумаги 70×108 ¹ / ₁₆ .	Усл. печ. л. 16,8 Бум. л. 6	Уч.-изд. л. 20,2

2-я типография издательства «Наука». Москва, Шубинский пер., 10

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

1. Рукописи должны представляться в двух экземплярах, хорошо обработанные литературно, в готовом для печати виде, подписанные автором. И текст, и ссылки обязательно должны быть напечатаны на машинке с одной стороны листа через два интервала. После подписи указываются сведения об авторе: фамилия, имя, отчество, место работы, домашний адрес, служебный и домашний телефоны.

2. Автору посылается копия отредактированного экземпляра статьи, которую он подписывает в печать. Правка в верстке не допускается.

3. Объем статей не должен превышать 24 стр., рецензий — 8—10 стр. К статьям должно быть приложено краткое резюме (1/4—1/2 стр.).

4. Все цитаты и ссылки в статье должны быть тщательно выверены по первоисточникам. Ссылки помещаются внизу страницы, нумерация ссылок сплошная по всей статье.

5. Порядок ссылок на монографии: инициалы и фамилия автора, название работы (без кавычек), место и год издания, страница.

6. Порядок ссылок на статьи в журналах и сборниках: инициалы и фамилия автора, название работы (без кавычек), название журнала или сборник (в кавычках), год издания, том, выпуск или номер, страница. Все названия журналов и сборников давать без сокращений.

7. Помещенные в одной сноске ссылки на различные работы разделяются точкой с запятой.

8. Классики марксизма-ленинизма цитируются по последнему изданию.

9. Если в статье имеется несколько ссылок на одну и ту же работу, то во всех случаях, кроме первого, после фамилии автора надо писать: Указ. раб. Если в статье имеются ссылки на несколько работ одного автора, то во всех повторных ссылках надо после фамилии автора давать полное название работы без выходных данных.

10. Иллюстрации принимаются только в пригодном для воспроизведения виде (фото — контрастное на белой глянцевой бумаге, рисунки — тушью) в двух экземплярах. На обороте каждой иллюстрации должны быть указаны (мягким простым карандашом) фамилия автора и номер иллюстрации. Подписи под рисунками должны быть напечатаны на машинке на отдельной странице в двух экземплярах.

ОБЪЯВЛЕНИЕ

Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР производит в 1978 году прием в аспирантуру с отрывом и без отрыва от производства по специальности этнография народов мира.

К вступительным экзаменам допускаются лица, имеющие производственный стаж по специальности не менее 2-х лет.

Срок обучения в аспирантуре — 3 года, включая защиту диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук.

Поступающие в аспирантуру подвергаются приемным экзаменам по истории КПСС, общей этнографии, одному из западноевропейских языков и представляют письменную работу на самостоятельно избранную тему.

Прием заявления с 1 мая по 1 сентября 1978 г. Вступительные экзамены в сентябре.

Документы направлять по адресу: 117036, Москва, В-36, ул. Дм. Ульянова, 19, тел. 123-90-49, 126-05-80 и 199164, Ленинград, В-164, Университетская наб., д. 3, тел. 18-07-12.