

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

I

Январь — Февраль

1981



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Редакционная коллегия:

К. В. Чистов (главный редактор), **В. П. Алексеев**, **И. Л. Андреев**, **С. А. Арутюнов**,
С. И. Брук, **Н. Г. Волкова** (зам. главн. редактора), **Л. М. Дробижева**,
Т. А. Жданко, **А. А. Зубов**, **Р. Н. Исмаилова**, **Р. Ф. Итс**, **Л. Е. Куббель**
(зам. главн. редактора), **А. А. Леонтьев**, **Б.-Р. Логашова**, **Г. Е. Марков**,
А. П. Окладников, **А. И. Першиц**, **Н. С. Полищук** (зам. главн. редактора),
П. И. Пучков, **Ю. И. Семенов**, **В. К. Соколова**, **С. А. Токарев**,
Д. Д. Тумаркин

Ответственный секретарь редакции *Н. С. Соболев*

Адрес редакции: 117036 Москва, В-36, ул. Д. Ульянова, 19
телефон 126-94-91

Зав. редакцией *Е. А. Эшлиман*

НАВСТРЕЧУ XXVI СЪЕЗДУ КПСС

XXV съезд КПСС обратил особое внимание на первоочередную задачу Коммунистического строительства в СССР — необходимость ускорения научно-технического прогресса, так как только на основе «ускоренного развития науки и техники могут быть решены конечные задачи революции социальной — построено коммунистическое общество»¹.

Важную роль в развитии фундаментальных исследований и решении прикладных проблем, непосредственно связанных с научно-техническим прогрессом, партия отводит ученым. Она ждет от них все более глубокого и смелого исследования современных процессов и явлений, активного вклада в дело научно-технического прогресса, вдумчивого анализа возникающих проблем, ответственных рекомендаций наилучших способов их решения в интересах укрепления мощи страны, улучшения жизни народов и построения коммунизма².

В рамках важнейших направлений развития научных исследований в области общественных наук советские этнографы главное внимание сосредоточили на углубленном изучении проблем развитого социализма, важными признаками которого стали образование исторически новой социальной и интернациональной общности — советского народа, формирование нового человека, развитие социалистического образа жизни, складывание социально-политических и культурно-бытовых условий дальнейшего развития наций и их последовательного сближения.

Центральным направлением научно-исследовательского плана Института этнографии АН СССР в период после XXV съезда партии явилось исследование «современных этнических процессов. Отражение этнических процессов в материальной и духовной культуре, в сфере семьи и семейных отношений у народов СССР, влияние на этнические процессы экономических, социальных и демографических факторов подверглись систематическому анализу в обобщающем коллективном труде «Современные этнические процессы в СССР» (второе, дополненное издание). В нем было показано, как в ходе взаимовлияния и взаимообогащения культур народов нашей страны и усвоения ими достижений мировой культуры складываются общесоветские формы культуры, которые функционируют не только в идеологической сфере, в области профессиональных искусства и литературы, но и в повседневной жизни (общесоветские бытовые традиции, праздники, обряды, обычаи и т. д.). Эта общесоветская культура — важный компонент новой исторической общности — советского народа. Она возникает в процессе формирования этой общности и в свою очередь играет важную роль в ее дальнейшем развитии.

В последующие после XXV съезда партии годы внимание этнографов было сосредоточено на исследовании процесса формирования и развития социалистических наций, этнокультурных аспектов образа жизни

¹ «Материалы XXV съезда КПСС». М., 1976, с. 47.

² Л. И. Брежнев. Речь по случаю празднования 250-летия АН СССР. М., 1975.

народов СССР, на изучении процессов развития советского народа как новой исторической общности. Эти проблемы исследовались в рамках крупномасштабного проекта «Оптимизация социально-культурных условий развития и сближения наций в СССР» на материале Грузинской, Молдавской, Узбекской, Эстонской союзных республик и некоторых автономных республик и областей РСФСР. В ходе этносоциологических исследований получены данные, которые свидетельствуют о том, что советские нации приобрели множество общих черт, сходных элементов культуры и быта. Важнейшим в этом процессе было создание у народов СССР однотипной социальной структуры и вслед за этим выравнивание культурного уровня. Существовавшие прежде резкие различия в уровне и интенсивности потребления различных видов духовной культуры представителями разных национальностей уже успешно преодолеваются. Этносоциологические исследования показали, что социалистические нации не только имеют примерно равные условия и возможности потребления самых различных форм и видов культуры, но и примерно с равной активностью используют эти возможности. В рамках этносоциологической программы исследовались также роль и значение национальных факторов в социальной мобильности, характер современных миграций населения, социально-этнические особенности семейных отношений, влияние их на состав и структуру семьи. Значительное внимание уделялось также выявлению тенденций современных изменений в культурно-бытовой сфере, соотношению элементов традиционной и современной культуры в различных социальных группах города и деревни; продолжалось изучение этносоциологических аспектов советского образа жизни, а также социально-этнических аспектов современных языковых процессов, в том числе, двуязычия. Результаты этих работ опубликованы в исследованиях: — «Удмурты. Опыт компонентного анализа этнокультурных процессов у национальных групп Средней Азии и Казахстана», «Культурно-бытовые процессы на юге Украины», «Семейные обряды латышского городского населения в XX в.»; завершен коллективный труд «Опыт этносоциологического исследования образа жизни (по материалам Молдавской ССР)». Продолжается работа над коллективной монографией «Социально-культурное развитие и сближение советских наций». В последней будут обобщены итоги многолетних этнографических и этносоциологических исследований в национальных республиках и ряде областей РСФСР и показаны взаимосвязь этнических и социально-экономических аспектов национальных процессов на современном этапе, а также конкретный механизм диалектической взаимосвязи двух основных тенденций: развития и сближения наций в СССР.

В работах этнографов убедительно доказывается, что в условиях развитого социализма ускоряются процессы всестороннего развития социалистических наций, неуклонно растет их экономический и научно-технический потенциал, укрепляются их национальная социалистическая государственность, культура и родной язык. В то же время такие факторы, как единая материально-техническая база социализма, единое общесоюзное государство, социалистическая по своему содержанию, национальная по форме и интернационалистская по сути советская культура, широкое распространение языка межнационального общения и др. ведут к дальнейшему сближению наций.

На XXV съезде партии подчеркивалась необходимость повышения эффективности научных исследований. Необходимое условие этого — создание в каждом научном коллективе атмосферы творческого, смелого поиска, ясного понимания того, что главный путь повышения плодотворности исследований — всемерная концентрация усилий ученых на изучении кардинальных проблем, возникающих на современном этапе

общественного прогресса. На Всесоюзном совещании идеологических работников в октябре 1979 года отмечалось: «Нужно решительно избавляться от таких чуждых подлинной науке явлений, как умозрительные рассуждения, схоластика, цитатничество, поверхностное комментирование, а также формалистические упражнения под видом новаторства»³.

Актуальной в свете требований партии явилась разработка методологических проблем этнографической науки, в первую очередь, теории этноса. Именно эти исследования позволили обосновать понимание этнографии как науки, изучающей народы — этносы на всех этапах всемирно-исторического процесса, показать, что задача этнографии отнюдь не сводится к исследованию архаики, определить особое место этнографической науки в изучении современности, размежевав ее при этом с родственными дисциплинами, прежде всего с конкретной социологией. Разработка методологических проблем сделала возможным формирование на стыке этнографии и социологии новой пограничной дисциплины — этносоциологии, главной задачей которой является изучение современных этносоциальных (национальных) процессов. Особое внимание было сосредоточено на дальнейшей разработке таких важных аспектов теории этноса, как определение его места среди других человеческих общностей, его характера, особенностей и типов, этнических особенностей культуры и психики, типов и вариантов этнических процессов и т. д. Эти вопросы освещаются в вышедшей в 1979 году книге «Этнография и этнические процессы» (на англ. яз.), а также в находящейся в печати монографии «Современные проблемы этнографии». Наряду с этнографами к разработке теории этноса все шире привлекаются представители других обществоведческих дисциплин. В этом отношении показателен состоявшийся весной 1978 г. в Ереване симпозиум по проблемам этнической культуры, в котором наряду с этнографами активное участие приняли философы, социологи, археологи, фольклористы и лингвисты. На симпозиуме были всесторонне рассмотрены различные методологические аспекты изучения этнических культур.

Понимание этнографии как науки, исследующей общие и особенные черты этносов, выдвигает в качестве первоочередной задачи их сравнительно-типологическое изучение. Рассмотрению теоретических основ такого рода исследований посвящен опубликованный сборник «Проблемы типологии в этнографии».

Существенное место в разработке методологических проблем этнографической науки занимает уточнение ее понятийного аппарата. В этой связи следует особо отметить подготовку фундаментального труда, посвященного основным понятиям и терминам этнографической науки. Этот труд, подготавливаемый совместно с этнографами ГДР, призван содействовать углубленной разработке важнейших категорий этнографии и интернациональной унификации ее терминологии, что весьма важно для международного сотрудничества не только в этнографии, но и в смежных научных дисциплинах. Одновременно велась работа над обобщающими трудами по истории отечественной и зарубежной этнографии, в частности, подготовлена коллективная монография «Современная западная этнология».

Значительный вклад внесли советские этнографы в научную разработку вопросов этногенеза и истории формирования культуры народов СССР. Каждый народ обладает своим национальным самосознанием и гордится созданными им ценностями и своим вкладом в мировую цивилизацию. Исследования структуры и форм национального сознания, национальной психологии, национального характера имеют большое значение как для патриотического и интернационалистского воспитания

³ М. А. Суслов. Дело всей партии.—«Коммунист», 1979, № 15, с. 29.

трудящихся, так и для борьбы с проявлениями национализма, шовинизма, местничества, с неклассовым подходом к оценке исторического прошлого, с попытками идеализации патриархальщины.

Внимание исследователей постоянно привлекали также проблемы этногенеза и этнической истории народов мира. Необходимость тщательного исследования конкретных путей формирования отдельных народов диктуется не только общими познавательными задачами науки, но и практическими целями, связанными с распространением в обществе марксистских взглядов на закономерность этногенеза. До сих пор еще не полностью преодолено упрощенное или ошибочное недиалектическое понимание происхождения отдельных народов, которое способствует сохранению у некоторой части населения националистических настроений. Односторонний подход к истолкованию этногенеза отдельных народов проникает иной раз даже в специальные исследования. Между тем, изучение этногенеза и этнической истории демонстрирует очевидные свидетельства того, что человеческая история всегда сопровождалась контактами и смешением различных по своей антропологической, языковой и культурной принадлежности групп, что в мире нет ни одного «чистого» народа, не вобравшего в себя множество иноэтнических элементов. По этой проблематике опубликованы книги «Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев», «Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным)», «Этническая история Африки», «Ранняя этническая история народов Восточной Азии» и другие работы.

Особо следует отметить вышедшую в 1978 году работу «Древние китайцы: проблемы этногенеза», подготовленную совместно с Институтом Дальнего Востока АН СССР. Продолжением данного исследования является коллективная монография «Китайский этнос на пороге средних веков» (1979 г.). Эти две книги открывают серию исследований, посвященных этнической истории китайцев с древнейших времен вплоть до формирования китайской нации и современных этнических процессов в КНР.

Разработке методологических аспектов малоисследованных сторон этнических процессов в докапиталистических формациях посвящены коллективная монография «Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществах», а также работы «Этногенез народов Севера», «Вопросы этногенеза и этнической истории саамов», «Этническая история словаков», «Юго-Восточное Приаралье в предскифское и раннескифское время» и др.

Среди завершенных работ по этнической истории важное место занимает обобщающий труд «Этнография славян». Это исследование, подготовленное совместно с этнографами европейских социалистических стран, состоит из трех томов, первый из которых (уже заверченный) посвящен восточным славянам, второй — западным и третий — южным. В трехтомнике будет не только дана обстоятельная сравнительная характеристика традиционной культуры славянских народов, но и рассмотрена их этническая история с древнейших времен до наших дней.

Сотрудниками Института этнографии АН СССР совместно с этнографами ряда научных учреждений союзных и автономных республик проведена большая и важная работа по созданию историко-этнографических атласов, посвященных крупным регионам СССР, которые охватывают несколько республик с многонациональным населением. Подготовлены к печати первые выпуски историко-этнографических атласов «Украина», «Белоруссия», «Молдавия», «Прибалтика», «Кавказ», «Средняя Азия и Казахстан».

При изучении современности большую роль приобретает углубленный анализ таких компонентов духовной культуры, как обычаи и обряды. В. И. Ленин указывал, что национальные различия «будут держать-

ся еще очень и очень долго даже после осуществления диктатуры пролетариата во всемирном масштабе»⁴. В условиях развитого социализма национальные особенности проявляются в культуре и быту, национальном самосознании и национальной психологии, в языке, традициях, обычаях и обрядах. Как свидетельствуют этнографические материалы, изменение обрядности у народов нашей страны является чрезвычайно сложным процессом. Новые обряды нередко включают определенные элементы традиционной обрядности (песни, танцы, национальные виды спорта, национальная пища), а традиционные — сами претерпевают существенные изменения. Однако в результате исследований были прослежены две ведущие тенденции — исчезновение устаревших обычаев и элементов обрядности и утверждение общесоветских черт и новых традиций.

На XXV съезде КПСС Л. И. Брежнев напомнил, что «нет ничего практичнее, чем хорошая теория»⁵. К числу фундаментальных научных проблем, исследовавшихся этнографами в течение X пятилетки, относится творческая разработка марксистско-ленинской концепции первобытности и процесса возникновения классов и государства. Теоретические исследования по этой проблематике и связанные с ними работы более частного характера имеют актуальное мировоззренческое значение и дают большой фактический материал для борьбы с буржуазной идеологией и для развития марксистских концепций исторического процесса. По данной тематике опубликованы книги «Становление классов и государства», «Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий (проблемы исторических контактов)», «Происхождение скотоводства», подготовлены к печати монографии «Каменный век Кызылкумов», сборники «Южный Хорезм. Первобытные и античные памятники» и «Южный Хорезм. Средневековые памятники», вышла книга «У истоков социогенеза».

Центральное место в работе специалистов по истории доклассовых обществ занимает в настоящее время подготовка коллективного трехтомного труда «История первобытного общества», в котором предполагается обобщить обширный материал, накопленный за последние десятилетия как этнографами, так и представителями всех других дисциплин, причастных к изучению истории доклассовых обществ.

В последние годы велась также значительная работа по этнографическому исследованию современных этнических и этносоциальных процессов в зарубежных странах, чрезвычайно важная для понимания как этнической, так и общей национально-политической обстановки, сложившейся в той или иной стране, или в том или ином регионе земного шара. По этим проблемам опубликованы книги «Иммигрантское население США (последняя треть XIX в.)», «Этнические процессы в странах Южной Азии», «Малые народы Южной Азии», «Индийцы и пакистанцы за рубежом», «Этнокультурные процессы в Вест-Индии»; сданы в производство книги «Современные этнические процессы у народов Западной Европы», «Этнические процессы в Южной Америке», «Иммигранты из стран Восточной Азии в странах Америки и Океании», «Этническое и национальное развитие Индонезии»; завершена исследовательская работа по темам «Этнические процессы в странах Карибского бассейна», «Афроамериканцы США». На основе всех этих исследований планируется подготовить капитальный обобщающий труд «Этнические процессы в современном мире». В нем впервые будут не только рассмотрены основные тенденции современных этнических процессов в странах социализма, капиталистических и развивающихся странах, но и проанализирован их конкретный ход в основных регионах мира.

⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 41, с. 77.

⁵ «Материалы XXV съезда КПСС». М., 1976, с. 48.

В докладе Л. И. Брежнева на XXV съезде КПСС было особенно подчеркнуто значение изучения народонаселения и окружающей среды. Важные в практическом отношении проблемы, связанные с прогнозом развития численности народов, их географическим размещением и территориальными взаимоотношениями, с исследованием современных демографических процессов являлись объектом исследования этнической географии и этнической демографии. Особо следует отметить публикацию коллективной монографии «Проблемы этнической географии и картографии», завершение обобщающего труда «Этнодемографические проблемы в послевоенном мире».

Большое внимание уделяется изучению роли религиозного фактора в национально-освободительных движениях и жизни некоторых развивающихся стран, продолжается изучение мировых религий и их роли в современных условиях. В X пятилетке начаты работы по подготовке атласа «История мировых религий и атеизма», куда войдут материалы по этнографии и географии религий, истории религиозных верований, культов, церквей, по развитию свободомыслия и атеизма. Достойное место займут исследования этнографов и в семитомном труде «Религии XX века», завершение которого предполагается в XI пятилетке.

Коммунистическая партия Советского Союза всегда проявляла большую заботу о популяризации достижений науки. XXV съезд партии поставил задачу обеспечить тесное единство идейно-политического, трудового и нравственного воспитания, с учетом особенностей различных групп трудящихся. На необходимость добиваться более глубокого и всестороннего понимания широкими массами трудящихся актуальных вопросов теории и политики партии, формирования у советских людей научного мировоззрения, беззаветной преданности делу партии, коммунистическим идеалам, любви к социалистической Отчизне, пролетарского интернационализма обращает внимание и Постановление ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы»⁶. Этим задачам и отвечают не только фундаментальные исследования этнографов, но и большая популяризаторская деятельность, направленная на пропаганду достижений культуры каждого народа, идей дружбы народов, подлинно научного понимания развития исторических процессов и т. д.

Наиболее крупным мероприятием в популяризации этнографических знаний является подготавливаемое совместно с географами 20-томное издание «Страны и народы». В течение десятой пятилетки опубликовано семь томов этого издания, первый том — «Земля и человечество» — был отмечен на конкурсе Всесоюзного общества «Знание» на лучшую научно-популярную книгу, а его редакторы-составители награждены дипломами I степени.

Научно-популяризаторская работа ведется также в различных других формах. Вышли такие популяризирующие этнографические знания книги, как «Этнографы рассказывают», «Люди и обычаи», «Русские сказочники», «О русском фольклоре», «Песни Южных морей», «Венецуэла», «Страна Югория», «Габриэль-сатанаборец», «Народы, расы, культуры» (на эстонском и литовском языках) и др. Продолжалась работа над статьями для энциклопедического справочника «Народы мира», «Мифологической энциклопедии» для массового читателя. За этот период был опубликован ряд статей по актуальным проблемам этнографии в газетах «Правда», «Комсомольская правда», «Советская культура», «Советская Россия», «Московская правда», в журналах «Советский Союз», «Природа», «Наука и жизнь», «Наука и религия», «Вокруг Света», «Новый мир» и др. Не менее активно сотрудники Института пропагандируют этнографические знания и по телевидению и радио (в про-

⁶ Постановление ЦК КПСС от 26 апреля 1979 г. М., 1979.

граммах «Клуб кинопутешествий», «Очевидное — невероятное»), а также по линии общества «Знание».

Опыт показывает, что необходимо и впредь совершенствовать формы пропаганды научных знаний, усиливать ее связь с жизнью, повышать ее наступательный характер, заботиться о сочетании глубины и содержательности с яркостью и доходчивостью изложения. В немалой степени этому может способствовать и использование новейших технических средств пропаганды.

На XXV съезде КПСС указывалось, что в условиях обострения идеологической борьбы не может быть места нейтрализму и компромиссам. Здесь нужна высокая политическая бдительность, активная, оперативная и убедительная пропагандистская работа, своевременный отпор враждебным идеологическим диверсиям»⁷.

Этнографы совместно с другими обществоведами ведут активную борьбу против расизма, шовинизма, национализма во всех их видах и псевдонаучных проявлениях на страницах ежегодника «Расы и народы» (в течение пятилетки издано пять выпусков — 6—10), а также в таких книгах, как «История теоретической мысли в американской этнографии», «Этнография за рубежом», «Против расизма и апартеида», «Кризис британской социальной антропологии», «Концепции зарубежной этнологии», «Этнография и смежные науки» (на англ. яз.), а также на страницах журнала «Советская этнография».

Советские этнографы, как и все советские люди, с горячим одобрением и поддержкой встретили известие о созыве XXVI съезда КПСС и руководствуются высказанным Л. И. Брежневым положением о том, что «советский ученый, если, разумеется, это подлинно советский ученый, во всей своей научной деятельности исходит из научного мировоззрения марксизма-ленинизма, является активным борцом за дело коммунизма, против любых сил реакции и мракобесия. Всю свою практическую деятельность наши ученые подчиняют задаче претворения в жизнь благородных идеалов коммунизма»⁸.

О высокой социальной ответственности ученых говорилось и в материалах Октябрьского (1980 года) Пленума ЦК КПСС. Большое значение развитию науки и техники придается и в проекте ЦК КПСС к XXVI съезду Коммунистической партии Советского Союза «Основные направления экономического и социального развития СССР на 1981—1985 годы и на период до 1990 года»⁹.

В соответствии с указаниями партии о необходимости настойчивой работы по формированию у научно-технической интеллигенции прочной коммунистической убежденности, активной жизненной позиции, непримиримости к буржуазной идеологии советские этнографы сосредоточат свои усилия на разработке кардинальных направлений этнографической науки и будут способствовать дальнейшему распространению научного мировоззрения и успешному решению встающих практических задач.

⁷ «Материалы XXV съезда КПСС», с. 74.

⁸ «Коммунист», 1979, № 14, с. 21—22.

⁹ «Правда», 2 декабря 1980 г.

Ю. В. Бромлей

ОСНОВНЫЕ ВИДЫ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЩНОСТЕЙ И ТЕНДЕНЦИИ ИХ ДИНАМИКИ

Хотя этнография призвана прежде всего изучать этносы, однако этим исследуемые ею объекты далеко не исчерпываются. В конечном счете таковые включают все разновидности историко-культурных образований. Поэтому их характеристика — одна из важных задач этнографической науки. Не случайно решению данной задачи в последнее время уделяется немало внимания в нашей этнографической литературе¹. Настоящая статья представляет собой попытку суммировать, а вместе с тем и уточнить существующие наблюдения (в том числе и принадлежащие автору), касающиеся типологизации основных видов историко-культурных общностей и иерархии их соотношения.

Представление о таких общностях исходит из того факта, что культура человечества, будучи по сути единой, в своих конкретных проявлениях отличается чрезвычайным многообразием. И если рассматривать ее в синхронно-глобальном плане, то в ней окажется возможным выделить множество различных взаимопересекающихся общностей. В диахронно-генетическом плане они представляют собой исторически сложившиеся образования. Соответственно в целом подобные общности могут быть названы историко-культурными. Однако сразу же следует подчеркнуть, что к таковым мы относим лишь те общности, которые проявляются не в одном компоненте культуры (подобных общностей можно выделить бесчисленное множество), а в целом их комплексе, хотя последний в конечном счете может определяться отдельными системообразующими факторами (например, хозяйством, языком, религией и т. п.).

Историко-культурные общности могут быть подразделены на две основные категории, находящиеся в определенном взаимоотношении друг с другом. Одна из них — этнические общности, которые не только отличаются устойчивостью исторически сложившихся черт культуры, но и обладают сознанием общности — самосознанием, придающим им особую отчетливость. Предыдущие публикации² избавляют нас от необхо-

¹ См.: М. Г. Левин, Н. Н. Чебоксаров. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области (К постановке вопроса).—«Сов. этнография» (далее — СЭ), 1955, № 4; Н. Н. Чебоксаров. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых.— СЭ, 1972, № 6; Ю. В. Бромлей. К проблеме типологизации этнических общностей.—«IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук» (Чикаго, сентябрь, 1973. Доклады советской делегации), М., 1973; Б. В. Андрианов, Н. Н. Чебоксаров. Историко-этнографические области (проблемы историко-этнографического районирования).— СЭ, 1975, № 3; Б. В. Андрианов, Н. Н. Чебоксаров. Опыт историко-этнографического районирования некоторых регионов Африки и Зарубежной Азии.— СЭ, 1975, № 4; С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров. Метаетнические общности.— «Расы и народы», М., 1976, в. 6.

² См. например: Ю. В. Бромлей. К вопросу о сущности этноса.— «Природа», 1970, № 2; *его же*. Опыт типологизации этнических общностей.— СЭ, 1972, № 6; *его же*. Этнос и этнография. М., 1973.

димости давать здесь сколько-нибудь подробную характеристику основных этнических подразделений — этникосов и этносоциальных организмов. Поэтому остановимся лишь на вопросе об иерархичности этнических общностей. Как уже не раз нами отмечалось, наряду с этническими подразделениями основного уровня в этнической структуре человечества имеются общности и других таксономических уровней. Это, с одной стороны, «элементарные этнические единицы» или «микроэтнические единицы», т. е. наименьшие составные части основного этнического подразделения, которые представляют предел делимости последнего, с другой — «макроэтнические единицы» или «метаэтнические общности»³ — образования, охватывающие несколько основных подразделений. При этом основные этнические подразделения — этносы — отличаются от метаэтнических общностей большей интенсивностью этнических свойств (как этноинтегрирующих, так и этнодифференцирующих). В данной связи следует заметить, что для обозначения рассматриваемых образований наименование «метаэтнические» представляется более предпочтительным, чем «макроэтнические», уже хотя бы потому, что последнее может быть понято просто как «крупные этносы». К тому же нельзя не учитывать, что у этих образований внутренние связи, как только что отмечалось, менее интенсивны, чем у этносов, а их наименование «макроэтническими» может дать повод для противоположного заключения. В то же время в рассматриваемом контексте термин «метаэтническая общность», на наш взгляд, предпочтительнее термина «надэтническая»⁴, поскольку в последнем случае речь идет об образованиях, которые могут быть полностью лишены этнических свойств⁵ (между тем у интересующих нас объединений есть, как мы еще в этом не раз сможем убедиться, определенные признаки, сближающие их с этносами, — общие черты культуры и единое самосознание). Основательными представляются и общие соображения авторов, предложивших термин «метаэтнические общности», а именно, что его введением подчеркиваются два обстоятельства: 1) метаэтническая общность представляет собой совокупность этносов (по аналогии с термином «метagalактика») и 2) эти общности находятся в состоянии перехода, изменения состояния (по аналогии с понятием «метастабильное состояние»)⁶.

Подобно основным этническим единицам — этносам (этникосам и этносоциальным организациям), метаэтнические общности могут быть подразделены на этносоциальные и собственно этнические. Первые чаще всего выступают как метаэтнополитические⁷ общности, вторые — только как метаэтнокультурные. Поскольку в последнем случае системообразующим фактором (основным объективным основанием для выделения этнокультурных метаобщностей) служат те или иные компоненты культуры, эти общности в свою очередь могут быть метаэтнолингвистическими, метаэтноконфессиональными, метаэтнохозяйственными и т. п. При этом помимо общности по соответствующему основному компоненту культуры (языку, религии, типу хозяйства) такие образования имеют общие черты в некоторых других связанных с ним сферах повседневной культуры, т. е. в конечном счете являются комплексными.

³ См. С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров. Указ. раб., с. 17 и сл.

⁴ См. там же.

⁵ Аналогичным образом обстоит дело и с термином «межэтническая общность». Этот термин не предполагает обязательного наличия у обозначаемого им образования единых этнических черт.

⁶ См. С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров. Указ. раб., с. 17, прим. 5.

⁷ Представляется целесообразным в данном случае (как и в других подобных) использовать префикс «мета», поскольку без его добавления к термину «этнополитическая общность» последняя легко может быть понята как отдельная разновидность основного этнического подразделения — этнос, сопряженный с государственно-политическим образованием.

Особое место в этнической иерархии занимают микроэтнические единицы, представляющие предел делимости основной этнической общности. Как и во всех других этнических подразделениях, так и в данном случае, разумеется, следует различать два аспекта: собственно этнический и этносоциальный.

Поскольку пределом делимости этникоса, при котором в основном сохраняются его свойства, является отдельный человек, очевидно, таковой и является собственно этнической микроединицей. Существует предложение (правда, еще недостаточно прочно утвердившееся в науке) именовать человека в роли носителя этнических свойств, этнической информации — этнофором⁸ (от греч. *ἔθνος* — народ + *φορῶς* — несущий). Совершенно очевидно, что своеобразие этнофора в этнической иерархии заключается прежде всего в том, что в отличие от всех других ее подразделений он неспособен самостоятельно обеспечить межпоколенное воспроизводство этнических свойств.

К микроэтносоциальным единицам следует прежде всего отнести такую «элементарную» общественную ячейку, как семья, которой, как известно, принадлежит немалая роль в воспроизводстве этноса — межпоколенной трансмиссии этнических свойств.

Промежуточное положение между микроэтническими единицами и этносами занимают субэтноты. Обычно их существование связано с осознанием групповых особенностей тех или иных компонентов культуры. Происхождение таких групп далеко не одинаково. В одних случаях это бывшие этноты, постепенно утратившие роль основных этнических подразделений, в других — бывшие этнографические группы, осознавшие свою общность, в третьих — социальные общности, обладающие специфическими чертами культуры (например, донские казаки). Особое место среди субэтнотов принадлежит тем, которые возникли на основе расовых групп. В частности, очевидно, негров США можно рассматривать как субэтнос североамериканской нации (этносоциальной общности).

Один и тот же человек может одновременно входить в несколько этнических общностей различных уровней. Например, можно считать себя донским казаком (субэтнос), русским (основное этническое подразделение), восточным славянином и славянином вообще (два уровня метаэтнической общности)⁹.

Этнические общности во всем многообразии их таксономических уровней следует отличать от так называемых историко-этнографических общностей. Такого рода общности выступают в двух основных разновидностях. Это, с одной стороны, «этнографические группы», с другой — «историко-этнографические области». Под «этнографическими группами», как известно, принято понимать те локальные («внутренние») подразделения этноса-народа, у которых имеются отдельные специфические элементы культуры¹⁰. Очевидно, однако, что различие в таксономическом уровне (более низком, чем у этноса) не может служить критерием для разграничения между этническими и этнографическими общностями. Ведь под второй разновидностью этнографических общностей — историко-этнографическими областями — обычно понимаются ареалы,

⁸ См. Э. К. Васильева, В. В. Пименов, Л. С. Христолюбова, *Современные этнокультурные процессы в Удмуртии (программа и методика обследования)*. — СЭ, 1970, № 2, с. 57.

⁹ Восточнославянские этноты — русские, украинцы и белорусы, сложившиеся на базе единой древнерусской народности раннего средневековья, близки друг к другу не только по языку, но и по многим компонентам материальной и духовной культуры; налицо у всех этих народов и общее самосознание (см. В. А. Александров, *Восточные славяне. Древнерусская народность. Очерк этнической истории восточнославянских народов до середины XIX в.* — «Очерки общей этнографии. Европейская часть СССР», М., 1968, с. 56—75).

¹⁰ Этнографическая группа. — БСЭ, изд. 2, т. 49, с. 249.

охватывающие несколько этносов-народов¹¹, т. е. категория, имеющая в пространственном плане более высокий таксономический ранг, чем этнос.

Поэтому представляется, что в основу разграничения этнических и этнографических общностей должны быть положены не различия таксономического характера, а общий качественный критерий. Таковой, на наш взгляд, достаточно отчетливо проступает при сопоставлении понятий «этнос» и «историко-этнографическая область». Будучи, как и этнос, комплексной (многокомпонентной) культурной общностью, историко-этнографическая общность отличается от него, в частности, тем, что она обычно не осознается людьми, составляющими ее, т. е. не обладает самосознанием. Представляется, что данный показатель и должен служить основным критерием при разграничении этнических и этнографических общностей вообще. Для этого имеются тем большие основания, что в таком случае название «этнографическая общность» будет прямо выражать возможность выявления подобных общностей лишь путем специального этнографического исследования. Приложение же этого критерия к термину «этнографическая группа» в свою очередь позволяет отграничить обозначаемые им общности от тех наделенных специфическими чертами культуры совокупностей людей внутри этносов, которые обладают самосознанием. Именно такого рода этнические подразделения предлагается именовать субэтносами¹². И следовательно, поморы и различные группы казаков, обладающие самосознанием, будут представлять собой субэтносы русского народа, а северные и южные русские — его этнографические подразделения.

Следует в свою очередь различать внутриэтнические историко-этнографические общности (этнографические группы) и общности межэтнические, включающие несколько этносов. В последнем случае такие общности охватывают определенные части эйкумены, у населения которых в силу общности социально-экономического развития, длительных связей и взаимного влияния сложились сходные культурно-бытовые особенности¹³. Они проявляются как в материальной, так и в духовной традиционной культуре, особенно в тех ее элементах, что несут эстетическую нагрузку. Нередко эти особенности в значительной мере обусловлены природной средой (неслучайно историко-этнографические общности подчас в большей или меньшей степени совпадают с географическими ареалами). Еще один путь возникновения историко-этнографических образований — трансформация метаэтнополитических общностей в результате утраты ими своих государственных функций и самосознания. Одна из характерных черт генезиса историко-этнографических общностей состоит в том, что все они формируются на протяжении длительных периодов в ходе культурной интерференции соседних народов. В силу этого структура таких общностей многослойна, а границы довольно лабильны. Этим образованиям присуще также сохранение основных черт культуры на протяжении многих и многих поколений. И их скорее следует именовать традиционно-культурными (и такое наименование, на наш взгляд, предпочтительнее). Представляется важным учитывать, что в пространственном плане традиционно-культурные общности имеют разные таксономические уровни. Соответственно среди них можно выделить наиболее крупные «провинции», которые охватывают целые части света или большие группы соседствующих стран, и меньшие «области», в свою очередь дробящиеся на подобласти и местные историко-

¹¹ См. М. Г. Левин, Н. Н. Чебоксаров. Указ. раб.

¹² Ранее такие этнические подразделения нами именовались этническими группами (см. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография, с. 33). Между тем последний термин более подходит для обозначения «осколков» — этносов.

¹³ См. М. Г. Левин, Н. Н. Чебоксаров. Указ. раб., с. 4—10.

культурные регионы¹⁴, а в конечном счете на этнографические группы. Таким образом, складывается своеобразная иерархия историко-этнографических (традиционно-культурных) единиц: этнографическая группа, историко-этнографическая область и историко-этнографическая провинция. Например, Юго-Восточноазиатская провинция, по наблюдениям специалистов, на рубеже XIX—XX вв. включала Западноиндокитайскую (Бирма, Таиланд), Восточноиндокитайскую (Лаос, Камбоджа, Вьетнам), Западноиндонезийскую (Малайзия, Суматра, Ява, Мадуро, Бали, Калимантан и соседние острова), Восточноиндонезийскую (весь остальной Малайский архипелаг) и Филиппинскую области¹⁵. Другой пример — Сибирская историко-этнографическая провинция. В ней выделяются такие области, как Ямало-Таймырская, Западносибирская, Алтае-Саянская, Восточносибирская, Камчатско-Чукотская и Амуро-Сахалинская¹⁶.

Впрочем, установление критериев для разграничения всех уровней историко-этнографических или традиционно-культурных общностей — задача весьма сложная. Это обусловлено генетической и структурной многообразием таких образований, размытостью их границ.

Наряду с такого рода «многофакторными» общностями могут быть выделены, так сказать, «однофакторные» историко-культурные ареалы. Основная системообразующая роль в них принадлежит отдельным компонентам культуры, причем эти компоненты в той или иной мере налагают свой отпечаток и на другие сферы традиционно-бытовой культуры; вместе с тем в отличие от «однофакторных» метаэтнических общностей рассматриваемые историко-культурные ареалы не обладают четким самосознанием. В тех случаях, когда в качестве системообразующего фактора выступает язык, эти ареалы могут быть названы лингвоэтнографическими (такие ареалы могут возникнуть на базе метаэтнолингвистических общностей), когда же религия — конфессионально-этнографическими. Могут играть системообразующую роль и типы традиционного хозяйства: в таком случае мы будем иметь хозяйственно-культурные ареалы (не следует смешивать с хозяйственно-культурными типами¹⁷, поскольку каждый хозяйственно-культурный ареал представляет конкретное выражение одного из таких типов).

Подобно этническим историко-этнографические (традиционно-культурные) общности «пересекаются» с определенными социально-экономическими общностями (как отдельными социальными организациями, так и целыми группами социальных организмов, принадлежащих к одной социально-экономической формации). Например, Африканская тропическая историко-этнографическая провинция, включающая часть континента южнее Сахары, еще в недавнем прошлом состояла из отставших в своем социально-экономическом развитии стран, являвшихся в подавляющем большинстве колониями европейских держав¹⁸. В результате синтеза историко-этнографических (традиционно-культурных) и социально-экономических общностей складываются своеобразные об-

¹⁴ См. Н. Н. Чебоксаров, И. А. Чебоксарова. Народы, расы, культуры. М., 1971, с. 216.

¹⁵ См. Б. В. Андрианов, Н. Н. Чебоксаров. Опыт историко-этнографического районирования некоторых регионов Африки и Зарубежной Азии, с. 39—42.

¹⁶ См. М. Г. Левин, Н. Н. Чебоксаров. Указ. раб., с. 10—17.

¹⁷ Вводя понятие «хозяйственно-культурные типы», М. Г. Левин и Н. Н. Чебоксаров писали, что имеют в виду «исторически сложившиеся комплексы особенностей хозяйства и культуры, характерные для народов, обитающих в определенных естественно-географических условиях, при определенном уровне их социально-экономического развития» (М. Г. Левин, Н. Н. Чебоксаров. Указ. раб., с. 4).

¹⁸ См. Б. В. Андрианов, Н. Н. Чебоксаров. Опыт историко-этнографического районирования некоторых регионов Африки и Зарубежной Азии, с. 34—38.

разования, которые условно могут быть названы «социокультурными регионами»¹⁹.

Таким образом, можно выделить две основные разновидности историко-культурных образований: этнические и историко-этнографические (традиционно-культурные) общности. При этом каждая из них имеет несколько таксономических уровней и, пересекаясь с социальными общностями, образует «синтетические» этносоциальные и этнографо-социальные (или социокультурные) единицы. Историко-этнографические общности (впрочем, так же, как и метаэтнические) могут быть подразделены на «комплексные» и «однокомпонентные».

В каждый данный момент взаимопересечение огромного числа этих общностей самого различного вида образует сложную сеть, представляющую собой как бы пространственную структуру культуры всего человечества. Во временном плане данная сеть, как и ее составляющие, основой которых, как правило, является традиционная культура, отличается значительной устойчивостью. Большинство этих составляющих существует по несколько столетий, а некоторые — даже на протяжении ряда социально-экономических формаций.

Необходимо подчеркнуть, что, несмотря на свою устойчивость, все историко-культурные общности (как этнические, так и историко-этнографические) представляют собой динамические явления, подверженные в той или иной мере изменениям во времени. При этом такие изменения нередко сопровождаются трансформацией одного вида этих общностей в другой. Так, у этнографической группы может появиться сознание общности (самосознание), и она в таком случае превратится в субэтнос; в свою очередь субэтнос, утратив самосознание, может трансформироваться в этнографическую группу. Аналогичные превращения могут также иметь место между метаэтническими общностями и теми видами историко-культурных макрообщностей (в том числе историко-этнографических), которые не обладают самосознанием (например, этнографо-лингвистическая общность, приобретает самосознание, становится метаэтнолингвистической). Возможны также трансформации противоположной направленности.

Этническая история человечества знает немало подобных превращений. На первый взгляд, правда, может показаться, что они имеют хаотический характер. Такому представлению немало способствует значительная долговечность различных видов историко-культурных общностей и несинхронность их изменений. Действительно, в силу этого в огромной массе взаимопересекающихся общностей такого рода весьма трудно отчетливо выявить общие тенденции их динамики. И все же представляется, что если рассматривать указанные превращения во всемирно-историческом масштабе, то некоторые их закономерности могут быть намечены.

Важнейшая из них — постепенное увеличение масштабов этнических общностей. При этом проступают два основных модуса реализации данной тенденции. Один из них связан с трансформацией в новые этнические подразделения макроэтнических образований, другой — с превращением историко-этнографических общностей в этнические. Следует, однако, учитывать, что в конкретно-исторической действительности обычно оба указанных модуса теснейшим образом переплетены друг с другом. Кроме того, вопрос усложняется и тем, что нередко имеет место как бы противоположная тенденция — превращение этноса в историко-этнографическую или метаэтническую общность более крупного масштаба; последняя, правда, со временем сама может стать этносом. Так, в первобытном обществе отдельные племенные единицы, т. е. основные

¹⁹ См. Ю. В. Бромлей. О соотношении историко-культурных ареалов и цивилизаций. — «Социология и проблемы социального развития», М., 1978, с. 276.

этносоциальные подразделения, в результате этноразделительных и ассимиляционных процессов (связанных с переселениями и завоеваниями) нередко «расширялись» до масштабов, во много раз превосходящих размеры «материнской» общности. Такова, видимо, основная линия генезиса кельтов, германцев, славян, угро-финнов и т. п. Основным системообразующим фактором для подобных образований обычно выступает язык, и в этом смысле они могут рассматриваться как лингвистические общности, которые, кстати сказать, сами часто образуют иерархию таксонов различного уровня²⁰. Что касается «внутренней» этнической структуры этих общностей, то на разных стадиях социально-экономического развития она имела свои особенности: в доклассовых обществах они представляли «семьи племен», в раннеклассовых — совокупности народностей. Но в целом в том и в другом случае это были либо историко-этнографические, либо метаэтнические образования, причем первые подчас трансформировались во вторые и наоборот. Например, древнегреческие племена во времена Гомера, несомненно, обладавшие определенной культурной общностью, не имели, однако, общеэллинского самосознания: такое самосознание у них появляется лишь в VII в. до н. э. Примерно в то же время в древнем Китае для обозначения населения центральных царств (в бассейне Хуанхэ) входит в употребление общее наименование «ся»²¹. Известно также, что древние германцы, распадаясь на множество независимых, часто враждовавших между собой племен, долгое время не обладали сознанием своей общности и не имели даже общего самоназвания. «Имя же Германия, — писал Тацит, — новое и недавно вошедшее в употребление: сначала германцами называлось то племя, которое первое перешло Рейн и вытеснило галлов и которое теперь называется тунграми... так стали называть всех (жителей Германии) по племени победителей из страха, а потом те сами усвоили себе имя (германцев — приданное им галлами)»²². Другим примером могут служить славяне, у которых в раннее средневековье появляется представление об своей общности²³. Таким образом, тенденция возникновения наряду с отдельными этносами более крупных историко-культурных межэтнических общностей прослеживается уже в доклассовых и раннеклассовых обществах, причем эти общности нередко в конечном счете превращаются из этнографических в этнические.

Несколько иной была обычно судьба хозяйственно-культурных общностей, которые представляли один из наиболее ранних видов образований, охватывающих несколько этнических единиц. Разграничение между этими образованиями проводится в первую очередь не по языку, а по различным этнографическим признакам: преобладающему типу хозяйства (охота, собирательство, рыболовство, земледелие), образу жизни (оседлый, полукочевой, кочевой), формам орудий труда, одежды и других элементов материальной культуры. Обычно, однако, такие общности обладают по сравнению с другими наименее выраженными формами общего самосознания и соответственно редко трансформируются в метаэтнические образования. Пожалуй, исключение представляют хозяйственно-культурные объединения у кочевников. Такие объединения могут охватывать народы, как родственные, так и неродственные по языку²⁴. Наглядным примером лингвистически «сборной» метаэтнической

²⁰ См. С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров. Указ. раб., с. 18, 19.

²¹ См. М. В. Крюков. Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза. — «Расы и народы», 1976, вып. 6, с. 44.

²² «P. Cornelii Taciti de origine et situ germanorum 2,2». — «P. Cornelii Taciti libri qui superunt». Lipsiae, 1957.

²³ См. В. Д. Корольков. К вопросу о славянском самосознании в Киевской Руси и у западных славян в X—XII вв. — «История, культура, фольклор и этнография славянских народов», М., 1968, с. 101—103.

²⁴ См. С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров. Указ. раб., с. 21, 22.

общности могут служить кочевники «хамсе» Южного Ирана, включающие тюркские и арабские племена скотоводов, объединенные общими хозяйственно-культурными особенностями и имеющие ясно выраженное общее самосознание²⁵.

На рубеже доклассовых и раннеклассовых обществ появляется новая разновидность метаэтнических общностей — потестарно-политические образования. Применительно к последнему этапу доклассовых обществ мы их характеризуем как потестарные²⁶, применительно же к классовым — как политические. Примером метаэтнопотестарной общности могут служить различные объединения североамериканских индейцев: лига ирокезов, состоявшая сначала из пяти, а позднее из шести племен; союз дакотских племен, известный под названием «Семь костров племенных советов»; союз команчей, включавший представителей трех семей племен (шошоновязычных команчей, сиуязычных айова и атапаскочязычных кайова); союз трех племен ацтеков и т. д.²⁷ В Африке подобные образования возникали в самые различные периоды истории от древности до недавнего времени. Таков, например, союз племен азанде, образовавшийся в XIX в. на территории современных северных районов республики Заир и Центральноафриканской Республики²⁸. Нельзя не напомнить о существовании разных форм межплеменных объединений в раннесредневековой Европе: кельтских, германских, славянских, балтийских и т. д. Позднее, как известно, не раз проявляется тенденция к формированию на базе остаточных форм этих образований новых основных этнических подразделений.

Эта тенденция, в частности, дает о себе знать уже на заре докапиталистических классовых обществ, когда происходит укрупнение основных этнических подразделений — возникновение народностей на основе нескольких племен (чаще «родственных», но далеко не всегда только таких). Подобным образом возникло подавляющее большинство народностей древнего и средневекового миров: аккадцы, египтяне, латиняне, болгары, венгры, датчане, поляки, хорваты, провансальцы, фламандцы, шотландцы и т. д. Следует особо подчеркнуть, что, как правило, эти и им подобные новые основные этнические подразделения — народности — возникают в рамках уже сложившихся метаэтнических общностей, которые как бы подготавливают их появление; в то же время бывшие основные этнические подразделения — племена — превращаются в субэтносы или этнографические группы народностей.

Для нового дальнейшего «витка» в формировании основных этнических подразделений в известной мере подготовила почву тенденция возникновения макрообщностей в развитых докапиталистических обществах. Прежде всего имеются в виду метаэтнополитические образования, а также их «наследники» — историко-этнографические общности. Пожалуй, среди ранних проявлений этой тенденции наиболее типично возникновение эллинского мира на развалинах державы Александра Македонского. Другим примером возникновения обширной этнополитической общности древнего мира может служить поздняя Римская империя с характерной для нее тенденцией к нивелировке населения, наиболее отчетливо проявившаяся в широком распространении римского гражданства и романизации²⁹. Знает подобные метаэтнополитические общности

²⁵ См. С. И. Брук, Н. И. Чебоксаров, Я. В. Чеснов. Проблемы этнического развития стран Зарубежной Азии. — «Вопросы истории», 1969, № 1, с. 98.

²⁶ См. Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография, с. 40.

²⁷ См. «Народы Америки», с. 1. М., 1959, с. 209, 253; Ю. П. Аверкиева. Индейское кочевое общество XVII—XVIII вв. М., 1970, с. 138.

²⁸ Б. В. Андрианов. Проблемы формирования народностей и наций в странах Африки. — «Вопросы истории», 1967, № 9, с. 110.

²⁹ См. О. А. Кудрявцев. Исследования по истории балкано-дунайских областей в период Римской империи и статьи по общим проблемам древней истории. М., 1957, с. 327, 328. Существует, впрочем, мнение, что образования типа державы Александра

и средневековые. На раннем этапе это, например, Арабский халифат и империя Карла Великого; на позднем — империя Чингизхана и его преемников, Габсбургская монархия, империя Великих Моголов, Османская империя. В конце средневековья новым специфическим импульсом для развития рассматриваемой тенденции послужило возникновение колониальных держав — сначала Испании и Португалии, а затем Голландии, Франции и Англии. Судьбы этих колониальных держав, как известно, были различны, но всюду они оставили больший или меньший след в культуре (прежде всего в языке и религии) местного населения: в первом случае главным образом в Латинской Америке и Африке, во втором — преимущественно в Азии, Африке и Северной Америке.

В докапиталистических классовых обществах возникновение этнополитических образований подчас сочеталось с таким прежде неизвестным явлением, как складывание обширных межэтнических конфессиональных общностей. Начало этой тенденции приходится на эпоху перехода от рабовладельческого к феодальному обществу; конкретным же объединяющим фактором для таких общностей послужили прежде всего так называемые мировые религии: буддизм, христианство и ислам. Сложившиеся на их базе межэтнические конфессиональные общности до сих пор охватывают немалую часть населения мира³⁰. Выступают в роли межэтнических конфессиональных общностей и некоторые другие религиозные учения. Примером этого может служить индуизм, пронизывавший всю общественную и культурную жизнь разноразличных народов Южной Азии (индоарийских, дравидских и частично тибетобирманских). Следует отметить существование своеобразной иерархии религиозных общностей, возникшей в результате наличия внутри мировых религий различных вероучений и сект (например, в христианстве — православие, католичество, лютеранство и т. д.; в мусульманстве — сунниты и шииты). Разумеется, общности, возникавшие на конфессиональной основе, не следует отождествлять с этносами. В литературе справедливо отмечалось, что «все попытки вплотную сблизить эти два вида общности или подменить один из них другим не имеют достаточных оснований»³¹. Можно согласиться и с утверждением, что в силу культурно-бытового и языкового разнообразия народов, принадлежащих к одной мировой религии, считать «всех христиан, мусульман или буддистов в целом этноконфессиональными общностями невозможно»³². Вместе с тем представляется существенным подчеркнуть и другое: поскольку эти религии оказывали значительное, притом в разных странах примерно одинаковое, воздействие на образ жизни своих последователей, постольку, видимо, есть достаточные основания рассматривать всю совокупность таких последователей как определенную культурную общность, которая в зависимости от наличия или отсутствия достаточно четкого общего самосознания могла иметь характер либо метатноконфессионального, либо этнографо-конфессионального образования.

Македонского или Римской империи «вряд ли могут считаться этнополитическими», поскольку они основаны «на завоеваниях, угнетении, экономической эксплуатации и бытовой дискриминации» (С. И. Брук, И. Н. Чебоксаров. *Метаэтнические общности*, с. 31). Однако при этом не учитывается, что подобные образования при всей их эфемерности действительно создавали определенную общность у входивших в них народов, о чем убедительно свидетельствует тот факт, что уже после распада этих образований следы такой общности сохранялись довольно долгое время. К тому же, поскольку мы имеем дело с государственно-политическими образованиями, охватывающими несколько этносов, то, очевидно, есть достаточно оснований квалифицировать их как метатнополитические.

³⁰ В настоящее время, по приблизительной оценке, буддистов насчитывается около 250 млн. мусульман — более 500 млн., христиан — свыше 950 млн. (см. «Страны и народы. Земля и Человечество», М., 1978, с. 204).

³¹ П. И. Пучков. *Современная география религий*. М., 1975, с. 170.

³² С. И. Брук, И. Н. Чебоксаров. *Метаэтнические общности*, с. 24.

Своеобразно проявилась в докапиталистических классовых обществах и тенденция к формированию метаэтнолингвистических общностей. Она выразилась главным образом в распространении среди привилегированных слоев общества языков международного общения: в Средиземноморье в эпоху эллинизма это был древнегреческий, в средневековой Западной Европе — латынь, во всей Южной и в значительной части Юго-Восточной Азии начиная с рубежа нашей эры — санскрит. С распространением ислама во многих регионах Африки и Азии такие функции стал выполнять арабский язык, а позже в Азии — также персидский (фарси), а в Восточной Африке — суахили. В Восточной Азии аналогичная роль с начала нашей эры принадлежала вэньяню (древнекитайскому литературному языку).

На рубеже феодализма и капитализма существенные изменения начали происходить на уровне основных этнических подразделений — когда на смену народностям пришли нации. При этом в силу неравномерности общественного развития в условиях капитализма процесс этот оказался существенно растянутым во времени, захватив даже начальный период эпохи социализма. Хотя смена народности нацией — явление, не имевшее тотального характера, однако там, где оно имело место, обычно наблюдалось увеличение масштабов новых этносоциальных общностей — наций — по сравнению с предшествовавшими им этносоциальными образованиями. Один из путей этого увеличения — объединение в рамках нации нескольких народностей, обычно входивших в состав одной сложившейся еще в прошлом макрокультурной общности (метаэтнического или историко-этнографического характера). Простейший случай — формирование на рубеже средневековья и нового времени французской нации в результате слияния северофранцузской и провансальской народностей³³, несколько сложнее — возникновение испанской нации в ходе консолидации кастильской, арагонской, андалузской и других «родственных» народностей³⁴. Но особенно показательна в рассматриваемом отношении история складывания немецкой нации, вошедшей в себя более трехсот государств. В рамках части их в конечном счете сложились субэтноты (нижнесаксонцы, швабы, баварцы и т. д.). Важно подчеркнуть, что во всех этих случаях макрообщность (если не вся, то по крайней мере значительная ее часть) становится основным этническим подразделением. Вместе с тем весьма наглядно об увеличении масштабов нации по сравнению с отдельными вошедшими в ее состав подразделениями свидетельствуют случаи, когда в качестве последних выступают различные расовые группы. Такого рода процессы, как известно, особенно характерны для стран Латинской Америки. В разных из этих стран они, как известно, протекают далеко не с одинаковой скоростью (в первую очередь это зависит от степени расовой дискриминации), но само расовое смешение имеет место в каждой из них. Показательно в этом отношении, например, что в Бразилии в результате заключения межрасовых браков менее чем за 100 лет (с 1819 по 1910 г.) удельный вес лиц смешанного происхождения (главным образом метисов) возрос с 20 до 60% общей численности жителей³⁵.

Увеличение масштабов основных этнических подразделений имело место и в случаях «однолинейной» трансформации народности в нацию. Иногда такая трансформация сопровождалась как ростом численности нации, так и расширением занимаемой ею территории. Например, если сопоставить русскую нацию XVIII—XIX вв. с одноименной народностью XV—XVI вв., то окажется, что первая значительно превосходит вторую не только по числу входивших в ее состав людей, но и по площади за-

³³ Л. В. Покровская. Провансализм (к вопросу о языковых отношениях в Южной Франции). — «Этнические процессы в странах Зарубежной Европы», М., 1970, с. 83—100.

³⁴ «Очерки общей этнографии. Зарубежная Европа», М., 1966, с. 413, 414.

³⁵ См. В. И. Козлов. Динамика численности народов. М., 1969, с. 350, 351.

нимаемой территории. Впрочем, чаще дело ограничивалось главным образом увеличением численного состава нации по сравнению с одноименной народностью. Свидетельством этого могут служить, скажем, изменения в численности, происшедшие на рубеже средних веков и нового времени в тех европейских странах, для которых характерна «непосредственная» трансформация народностей в нации. Так, за 100 лет, с 1750 по 1850 гг., население Италии, Австро-Венгрии, Нидерландов возросло в 1,5 раза, Бельгии, Швеции — почти в 2, Норвегии, Шотландии, Ирландии — более чем в 2 раза³⁶. Наряду с увеличением количественных показателей этносоциальных общностей при такого рода процессах, следует учитывать и перемены, касающиеся их качественных параметров. Необходимо, в частности, иметь в виду дальнейшее повышение культурной однородности наций по сравнению с одноименной народностью, что особенно наглядно проявляется в формировании единого общенационального литературного языка, в постепенном исчезновении локальных различий в бытовой культуре. Существенно и то, что нация, как правило, превосходит народность интенсивностью внутренних культурно-информационных связей горизонтального (синхронного) характера³⁷.

В целом же в новое и новейшее время, наряду с усилением внутренней однородности, для основных этнических подразделений характерно, с одной стороны, сокращение их числа, с другой — повышение среди народов мира удельного веса крупных образований этого типа и преимущественное увеличение их численности. В наше время последняя тенденция с каждым десятилетием проявляется все отчетливее. Если в 1959 г. на земном шаре насчитывалось 43 народа численностью свыше 10 млн. чел. каждый (в том числе в Африке лишь 2 народа) и они составляли около 75% народонаселения мира, то в 1975 г. таких народов было уже 60 (из них в Африке 8), а их доля в численности мирового народонаселения составила около 80%³⁸.

В новое и новейшее время определенные изменения происходят также на уровне межэтнических общностей. Прежде всего в этой связи можно отметить возникновение метаэтнолингвистических образований, сложившихся в процессе колонизации европейскими народами «заморских» земель. Такие образования по сравнению с теми, что складывались на ранних стадиях исторического процесса, представляют собой как бы «вторичные» общности³⁹. Примером подобных общностей, в формировании которых часто участвовало аборигенное население, могут служить народы Латинской Америки, говорящие в большинстве на испанском языке, а также народы англосаксонской лингвистической группы, расселенные в настоящее время (помимо Европы) в Северной Америке, Южной Африке, Австралии, Новой Зеландии и в некоторых других странах⁴⁰. Начав формироваться еще в условиях колониальных держав, эти общности оказались во многом сопряженными с другими наследовавшими им культурными ареалами (культурно-бытовыми, религиозными и т. п.).

Одна из характерных черт тех изменений, которые происходят в новое и новейшее время с крупными культурными ареалами, — это тенденция превращения отдельных историко-этнографических (традиционно-культурных) общностей в метаэтнические образования. Так, в конце XVIII—XIX в. под воздействием славянофильского общественного движения возрождается общеславянское самосознание (фактически

³⁶ См. Б. Ц. Урланис. Рост народонаселения в Европе. М., 1941, с. 414—415.

³⁷ См. С. А. Арутюнов, Н. Н. Чебоксаров. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества. — «Расы и народы». М., 1972, в. 2, с. 27.

³⁸ См. В. И. Козлов. Этническая демография. М., 1977, с. 33.

³⁹ См. С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров. Указ. раб., с. 20.

⁴⁰ См. С. И. Брук. Этнический состав населения мира. — «Атлас народов мира», М., 1964, с. 130—140.

утраченное в эпоху развитого феодализма), и, таким образом, славяне из историко-этнографической общности вновь превращаются в метаэтнолингвистическую. Наблюдаются также отдельные всплески роста самосознания в рамках конфессионально-культурных общностей. Наглядной иллюстрацией этого может, например, служить та роль, которую уже в настоящее время сыграло сознание религиозной общности мусульман в образовании Пакистана или в создании Исламской Республики Иран. Происходит и складывание политико-культурных метаэтнических общностей. Нередко это по существу продолжение начавшихся еще в прошлом процессах. Так, например, в современной Индии идет культурная интеграция весьма пестрого по своему этническому составу населения — процесс, имеющий, несомненно, глубокие исторические корни⁴¹. В результате складывается многокомпонентная метаэтническая общность в общегосударственных масштабах. Вместе с тем сложность этнической структуры Индии способствует формированию «региональных» метаэтнолингвистических образований в результате распространения у населения таких языков межнационального общения, как языки хинди и урду. В известной мере аналогичные процессы протекают в Индонезии. Здесь, правда, возникло несколько очагов культурно-языковой консолидации. Однако большинство народов Индонезии говорит на близкородственных языках, обладает многими общими чертами традиционн-бытовой культуры и сознает свою принадлежность к общеиндонезийскому целому, хотя и имеет собственное этническое самосознание. К тому же общим языком для всей Индонезии является не язык крупнейшего народа страны (яванцев), а развившийся на основе одного из малайских диалектов общеиндонезийский язык⁴², что немало способствует процессу укрепления общегосударственной метаэтнической общности.

Процессы формирования метаэтнических общностей в последнее время разvertyваются также в странах Тропической Африки, в большинстве своем полиэтничных (например, в Танзании, Нигерии, Гвинее, Мали)⁴³. Возникающие при этом новые образования подчас именуются «нациями», однако если иметь в виду не государственно-политическую, а лишь этносоциальную категорию, то, как правило, речь может идти лишь о метаэтнополитических общностях. Это, разумеется, не исключает того, что со временем некоторые из них превратятся в нации, представляющие собой этносоциальные образования.

Интенсивно идут рассматриваемые процессы в социалистических государствах, чему немало способствует отсутствие в них антагонистических классов. Так, в результате этих процессов в СССР за годы Советской власти сформировалось новое по своей социальной сути межэтническое (межнациональное) образование — советский народ, который характеризуется наличием как государственно-политической, так и экономической, социально-классовой и культурной общности, а также общим самосознанием. Постепенно метаэтнические общегосударственные образования⁴⁴ складываются и в других социалистических странах, например в Югославии, Чехословакии, Вьетнаме.

⁴¹ См. Г. М. Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация. Наука. Религия. М., 1980.

⁴² См. С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров. Указ. раб., с. 36.

⁴³ См., например, Р. Н. Исмаилова. Этнические проблемы Тропической Африки. М., 1973.

⁴⁴ Однако эти общности вряд ли целесообразно именовать «национально-политическими» (см. С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров. Современный этап национального развития народов Азии и Африки. — СЭ, 1961, № 4, с. 90; С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров. Метаэтнические общности, с. 31—39). Такое наименование может дать повод для утверждения, что в этом случае имеется в виду единая национальная общность, в то время как в действительности рассматриваемые образования являются межнациональными (интернациональными).

Наряду с внутригосударственными межэтническими процессами идет также формирование новых межгосударственных историко-культурных ареалов. В странах социалистического содружества важнейшими предпосылками такого рода процесса выступает единство общественного строя этих стран, принадлежащих к одной и той же социально-экономической формации, интенсивное развитие между ними различных видов связей, начиная от экономических и кончая идеологическими и политическими. В частности, сотрудничество стран социалистического содружества в области искусства, науки и образования, их совместная идеологическая и политическая деятельность в сочетании с экономической интеграцией привели к складыванию определенной культурной общности этих стран. Процессы дальнейшей интернационализации в сфере культуры протекают и в западноевропейских странах, чему (наряду с усилением их экономической и политической интеграции) немало способствуют средства массовой информации.

Одним словом, в результате появления все новых и новых историко-культурных общностей, ареалы многих из которых в той или иной степени взаимопересекаются, их планетарная сеть в современных условиях как бы все более и более уплотняется. Одновременно усиливается взаимодействие всех этих общностей между собой. В результате формируются элементы культуры, в той или иной мере распространенные по всему миру, т. е. общемировая культура⁴⁵. Очень важно также то, что общая, особенно характерная для эпохи НТР тенденция к ломке национальных перегородок не только в рамках двух мировых систем, но и в глобальных масштабах затрагивает и культуру, хотя в разных ее компонентах проявляется неодинаково. Особенно наглядно процессы интернационализации проступают в материальной культуре. Это получило свое выражение прежде всего в широком распространении как в сфере производства, так и в сфере потребления разнообразных промышленно-стандартизированных изделий: от станков и автомашин до повседневных бытовых аксессуаров (таких, как одежда, мебель, пища и т. п.). Все более интернациональный характер приобретают и отдельные стереотипы повседневного поведения (например, рукопожатие, правила уличного движения и т. п.). Сказались интеграционные тенденции и в сфере духовной культуры. Особое значение в этом отношении имело развитие в условиях НТР средств массовой коммуникации, в первую очередь различных способов тиражирования: книг, кино, радио, телевидения и т. п. Тем же целям служат и международные фестивали, обмен деятелями культуры, различными выставками и т. п. Все это сделало возможным распространение в глобальных масштабах одних и тех же элементов духовной культуры: от произведений искусства и художественной литературы до таких широко распространенных форм досуга, как массовые зрелища, спорт, туризм и т. п.⁴⁶

Однако увеличение схождения между миром социализма и миром капитализма в технологии, материальной культуре, отдельных компонентах духовной жизни не дает оснований для утверждения о сглаживании вообще различий между двумя мировыми системами, их конвергенции. Было бы неверно в данной связи игнорировать коренные социально-классовые различия этих систем, обуславливающие диаметрально противоположность их идеологии, социально-политических целей и культивируемых духовных ценностей. Иными словами, надо учитывать, что интеграционная тенденция далеко не одинаково проявляется в различных социокультурных сферах. К тому же вообще не следует абсолютизировать роль интегрирующей тенденции в мировом развитии. Хотя эта

⁴⁵ См. С. А. Арутюнов. *Этнографическая наука и изучение культурной динамики.* — «Исследования по общей этнографии», М., 1980, с. 35 и сл.

⁴⁶ См. «Страны и народы. Земля и человечество», с. 323.

тенденция в конечном счете выступает доминирующей, она неразрывно связана с тенденцией дифференцирующего характера⁴⁷. Последняя так же, как и первая, прослеживается на всем протяжении всемирной истории, наглядно проявляясь, в частности, в том, что каждой из рассмотренных выше историко-культурных общностей присущи не только объединительные, но и разъединительные, изолирующие функции.

Противоборство этих тенденций социокультурного развития человечества наряду с другими противоречиями всемирно-исторического процесса, как известно, не раз приводило к острым катаклизмам. Однако в современных условиях такие катаклизмы отнюдь не фатальны. Именно поэтому еще и еще раз следует подчеркнуть, что различия в социальной структуре и идеологии социалистических и капиталистических стран (в том числе и в рамках европейской историко-культурной общности) не являются препятствием для реализации принципов мирного сосуществования. Как известно, между странами, входящими в две различные мировые системы, могут развиваться и развиваются деловые отношения, базирующиеся на принципах взаимной выгоды и невмешательства во внутренние дела. Особенности современного научно-технического прогресса делают такого рода взаимоотношения между двумя социально-экономическими системами неизбежными. А это в свою очередь требует дальнейшего углубления и расширения международной разрядки, превращения мирного сосуществования в долгосрочно действующий фактор мирового развития.

THE MAIN TYPES OF HISTORIC-CULTURAL COMMUNITIES AND THE TRENDS IN THEIR DEVELOPMENT

Under historic-cultural communities the author understands those entities, arisen in the course of history, that are manifested not in any one component of culture (communities of that kind are without number) but in an integral complex of such components, even though this complex may, in the final analysis, be determined by various systems-forming factors (e. g. the economy, language, religion etc.). Historic-cultural communities are classified by the author into two main categories. To one of these belong ethnic communities. They are distinguished not only by the stability of their historically formed traits of culture but also by self-awareness which makes them particularly clear-cut in character.

Another category of historic-cultural communities is formed by historical ethnographical communities. Being, like the *ethnos*, a complex cultural community the historical ethnographical community differs from it in not possessing self-awareness. Each of the above categories of historic-cultural communities has several taxonomic levels, i. e. it is hierarchical in its nature.

Despite their stability all historic-cultural communities are dynamic phenomena: in the course of time they undergo greater or lesser changes. Such change is accompanied by a transformation of one kind of community into another kind. As an example of this it is shown in the paper that in the course of world history macroethnic communities were not infrequently transformed into new ethnic subdivisions at the basic level. Cases are also cited in which historic ethnographical communities were transformed into ethnic ones and, conversely, ethnic communities into historical ethnographical ones. On the whole all these transformations lead finally to a gradual increase in the size of ethnic communities. Concrete forms in which this tendency is manifested are examined in the paper on material from various periods of world history from the earliest to modern times.

⁴⁷ См. Ю. В. Бромлей. Интернациональное и национальное в строительстве социализма.— СЭ, № 5, 1977, с. 11.

Т. В. Станюкович, К. В. Чистов

ЭТНОГРАФИЯ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МУЗЕЕВ

Современная этнография пользуется широким кругом источников. Непосредственное наблюдение, которое всегда было одним из важнейших способов сбора этнографических материалов, интенсивно дополняется многими, условно говоря «неэкспедиционными» методами — изучением исторических документов, данных археологии, антропологии и лингвистики, социологическими опросами и, разумеется, изучением вещей, накопленных в музейных фондах.

Этнографические музеи всегда были важнейшей базой этнографических исследований и, одновременно, одним из наиболее активных средств пропаганды и популяризации этнографических знаний. Именно поэтому понимание целей и задач деятельности этнографических музеев менялось в ходе развития самой этнографии и развертывания ее научных и общественных функций.

Этнографические экспозиции, научно обоснованные и умело построенные, неизменно воспитывали и воспитывают у посетителей музеев уважение к традициям, таланту, производственному и художественному опыту трудового народа, накопленному в условиях многовекового социального угнетения, внушают мысль о том, что многое из созданного народом в прошлом не должно быть утрачено и забыто, оно может и должно послужить нашей современности, способно обогатить ее. Показывая культуру различных народов, они помогают осознать единство человечества и его истории, равноправность этнических вариантов культуры и, вместе с тем, их своеобразие и неповторимость, внушают уважение к каждому народу, вне зависимости от его расы, религии, уровня социального и экономического развития. Таким образом, музеи являются одним из мощных и действенных каналов пропаганды интернационализма, гуманизма, взаимопонимания между народами, уважения к их прошлому и настоящему.

Следует подчеркнуть, что в ходе социалистического преобразования нашего общества и создания материальной базы коммунизма роль этнографических музеев неизмеримо возросла. Традиционная бытовая культура неотвратимо уходит в прошлое. Все ускоряющийся процесс урбанизации ведет к интенсивным изменениям материальной среды обитания человека, как природной, так и культурной. Эти изменения должны быть изучены и отражены не только в этнографических и социологических исследованиях, но и в вещественных памятниках, характерных для быта народа в тот или иной период его исторического развития.

Перечисленные факторы определяют в конечном счете современную деятельность этнографических музеев и проблематику современного

этнографического музееведения — органической составной части советской этнографической науки.

В Советском Союзе функционирует значительное число музеев, имеющих этнографические фонды и экспозиции¹. Среди них есть специальные этнографические музеи мирового, всесоюзного и республиканского характера и масштаба (Музей антропологии и этнографии АН СССР, Государственный Музей этнографии народов СССР, Государственный музей Литовской ССР, Украинский государственный музей этнографии и художественного промысла и др.), архитектурно-этнографические заповедники, парки и музеи на открытом воздухе (Латвийский этнографический музей на открытом воздухе, Эстонский государственный парк-музей, Костромской историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Архангельский музей деревянного зодчества «Малые Корелы», Музей народной архитектуры и быта Украинской ССР, Музей под открытым небом в Тбилиси и др.). Кроме того, во многих центральных и республиканских музеях (Государственный исторический музей в Москве, Государственный Эрмитаж в Ленинграде, Государственный музей Грузии, Исторический музей Украинской ССР, Исторические музеи Латвийской, Армянской, Узбекской ССР и др.) имеются этнографические отделы, в краеведческих музеях областного и районного характера (Приморский краевой музей им. В. К. Арсеньева, Красноярский краевой музей, Курский, Смоленский, Полтавский областные краеведческие музеи, Шауляйский музей «Аушра», Государственный музей Татарской АССР, Бухарский историко-краеведческий музей и др.) — этнографические экспозиции, а в центральных, республиканских, областных и городских музеях искусствоведческого профиля (Музей народного искусства в Москве, Государственный Русский музей в Ленинграде, Коломыйский Государственный музей народного искусства гуцульщины и др.) — экспозиции по народному искусству.

Одни из названных выше музеев существуют уже много десятков лет, другие возникли сравнительно недавно или находятся еще в процессе формирования. Они созданы или создаются различными организациями — министерствами культуры, академиями наук, учреждениями по охране памятников. И теми, и другими, и третьими в совокупности накоплен не только огромный, бесценный для этнографической науки материал, но и большой теоретический и практический опыт, нуждающийся в систематическом обобщении и анализе. Между тем история этнографических музеев и музееведения только начала разрабатываться как в СССР², так и в социалистических странах Европы³. Число работ, посвященных этой проблематике, сравнительно невелико. Но и те работы, которые уже изданы, убедительно показали, что достижения предшествовавших нам поколений музейных работников, несомненно, нуждаются в критическом осмыслении и интенсивном использовании.

Современные этнографические музеи СССР тесно связаны с общим развитием советской этнографии. В их деятельности всегда отражались

¹ В справочнике «Этнографические коллекции в музеях СССР» (М., 1964, 118 с.) значится более 200 музеев, имеющих этнографические фонды и экспозиции. За последние 17 лет число их значительно увеличилось.

² См. разделы, связанные с историей этнографических музеев, в книге С. А. Токарева «История русской этнографии» (М., 1966); см. также «Очерки музейного дела в России», т. I—VII, М., 1957—1971; Т. В. Станюкович. Этнографическая наука и музеи. По материалам этнографических музеев Академии наук, Л., 1978, и др.

³ J. Bujak. Muzealnictwo etnograficzne w Polsce (do roku 1939). Warszawa-Kraków, 1975; «Muzeum a současnost. Sborník k 20-letí Středočeského muzea v Rostokách u Prahy», Rostoky u Prahy, 1977. Материалы по истории музеев на открытом воздухе, см.: А. Pytlínska. Průběh vybrané literatury z zakresu muzealnictwa skanzenowskiego, Sopot, 1970; см. также статьи в музейных ежегодниках — «Гласник этнографского музеја у Београду», в публикациях музея в Саноке (ПНР), Мартине, Рожнове (Чехословакия) и др.

как ее достижения, так и ее пробелы. Вместе с тем музеи играют и заметную активную роль — они неизменно являются стимуляторами научных исследований, публикаторами этнографических материалов и популяризаторами достижений этнографической науки.

В настоящей статье не ставится задача обзореть все названные выше музеи, оценить достоинства и недостатки существующих в них экспозиций. В ней рассматриваются только некоторые проблемы формирования, хранения и описания музейных фондов, а также экспонирования историко-этнографических и современных материалов, представляющие нам особенно актуальными и имеющими наиболее общее значение. При этом мы пользуемся избранными примерами, также не претендующими в своей совокупности на какую бы то ни было полноту.

Общепризнано, что основную научную ценность музеев составляют их коллекционные фонды. Они — база как для научно-исследовательской, так и для научно-просветительной деятельности музеев. С каждым десятилетием научная значимость этнографических коллекционных фондов возрастает: ими пользуются ученые всего мира. На базе изучения собранных в течение двух с половиной столетий материалов и расшифровки семантики отдельных вещей, предметных комплексов, а также исследования целых областей культуры (например, материальной культуры, древнего искусства, письменности) в советскую эпоху создано большое число научных трудов, характеризующих различные аспекты этноисторических и культурных процессов, развивающихся в разных районах мира, и, что весьма важно, воссоздающих историю бесписьменных народов. Достаточно отметить, что девятнадцатитомная серия «Народы мира. Этнографические очерки» (М. — Л., 1954—1966), серия «Очерки общей этнографии» (М., 1957—1968), а также историко-этнографические атласы «Народы Сибири» (Л., 1961), «Русские» (М. — Л., т. I, 1967; т. II, 1970) и подготавливаемые региональные атласы Белоруссии, Украины, Молдавии, Прибалтики, Средней Азии, Кавказа созданы и создаются в значительной мере на основе изучения музейных коллекций.

Различные аспекты деятельности этнографических музеев тесно взаимосвязаны. Известно, что основа основ этнографической науки — полевые исследования — предваряющие и музейно-собираТЕЛЬскую работу, всегда теснейшим образом определяются магистральными направлениями науки, степенью актуальности и изученности отдельных проблем, составом коллекционных материалов, уже имеющихся в музейных фондах.

В сложнейшем деле планирования и организации сбора вещественных (коллекционных) материалов, их документации и систематизации, а также изучения и публикации, ведущая роль принадлежит специализированным музеям. В то же время большую работу ведут музеи республиканские и краеведческие, в том числе и получившие особенную популярность в последние годы — музеи-заповедники на открытом воздухе. Они различны по своему профилю: в одних случаях они имеют историко-революционный и, вместе с тем, этнографический, в других — историко-архитектурный или историко-искусствоведческий; в ряде музеев (причем за последнее время этот тип начинает преобладать) — историко-этнографический характер.

СобираТЕЛЬская работа, о которой мы говорили, находится в прямой зависимости от профиля работы музея. Специализированные музеи накопили богатый опыт коллекционирования предметов, характеризующих традиционную бытовую культуру народов. Некоторые из них собирают материалы по всем народам мира, большинство же ставит своей задачей дальнейшее пополнение фондов коллекциями, освещающими те или иные особенности культуры и быта народов СССР,

выявляющими историческую динамику культуры отдельных народов или даже локальных и территориальных групп с дореволюционного времени до наших дней.

Несмотря на всю значительность произошедших и происходящих перемен, возможность пополнения коллекций предметов, характерных для быта народов дореволюционной России, не потеряна. Люди старшего поколения еще могут помочь этнографам не только разыскать и приобрести для музея подобные предметы, они, как правило, способны дать и необходимые разъяснения, связанные с их бытовыми, а иногда и образцовыми функциями (употребление и изготовление орудий труда, способы ношения одежды и ее социальное осмысление, употребление утвари, семантика украшений и т. п.).

Собирание коллекций и сопутствующие ему полевые исследования помогают выявить прогрессивные национальные традиции, а также пути сближения культур социалистических наций, изменение бытового уклада, главным образом, в сельской среде, как в дореволюционную эпоху, так и в наше время. Красноречивым подтверждением того, что собирание предметов традиционной культуры еще возможно, служит успешное развитие фондов некоторых центральных музеев, особенно Государственного Музея этнографии народов СССР⁴, а также создание многочисленных новых краевых, областных и республиканских музеев, коллекционирующих этнографические материалы по народам СССР.

Характерно, что с наибольшим размахом и успехом собирательская работа в последние годы велась в столь различных учреждениях, как историко-революционный музей-заповедник «Сибирская ссылка В. И. Ленина» (в поселке Шушенское Красноярского края), Архангельский музей деревянного зодчества (в пос. Малые Корелы) и Музеи народной архитектуры и быта Украинской ССР (близ Киева и Львова). Это объяснялось тем, что во всех названных музеях собирательская работа была предварительно методически обоснована и четко спланирована.

В противоположность этому в некоторых ранее созданных музеях (например, в Государственном историко-архитектурном и этнографическом музее-заповеднике «Кижи» или в Костромском историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике) сбор и экспонирование памятников носили в известной мере случайный характер. Создание многих заповедников диктовалось вполне оправданным желанием спасти и сохранить⁵ максимальное число памятников, чему нельзя не сочувствовать. Однако размещение их было, к сожалению, иной раз произвольным. Основное внимание уделялось архитектурно-художественной ценности объектов и их индивидуальным стилистическим особенностям; бытовая и этническая типология при этом игнорировались. Это привело к тому, что как собранные в заповедниках постройки, так и тем более развернутые в них экспозиции, выглядят едва ли не набором случайных экспонатов. Например, в знаменитом и столь популярном ныне музее «Кижи» демонстрируются уникальные памятники деревянного зодчества, однако они не дают ясного представления о типах построек в разных районах Карелии, об отличиях карельской и русской народной архитектуры, карельского и русского крестьянского быта⁶. Это произошло потому, что в процессе создания музея не был достаточно четко определен его профиль: должен он быть только музеем традици-

⁴ Т. А. Крюкова, Е. Н. Студенецкая. Государственный музей этнографии народов СССР за 50 лет Советской власти. — «Очерки музейного дела в России», т. VII. М., 1971; Т. В. Станюкович. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого. Л., 1964.

⁵ А. В. Ополонников. Музеи деревянного зодчества. М., 1968, с. 81—86.

⁶ Недостаток этот нашел отражение и в тщательно подготовленном и весьма полезном каталоге «Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник „Кижи“» (Петрозаводск, 1973, 100 с.+55 илл.), и в публикации «Народное искусство Карелии. Каталог выставки музея „Кижи“». Петрозаводск, 1979.

онной архитектуры, музеем народного искусства или музеем крестьянского быта или тем, другим и третьим одновременно. Соответственно этому экспозиционная и собирательская работа велась без четко продуманного перспективного плана.

Надо быть благодарным всем, кто в первые послевоенные годы спасал от разрушения церкви Кижского погоста — шедевры мировой архитектуры. Заслуживает также несомненного одобрения идея свезти на Кижский остров шедевры жилой архитектуры Заонежья: на своих старых местах они легко могли бы погибнуть. Однако старый «погост» в северорусском значении этого слова (т. е. центр административной единицы, который состоял здесь всегда только из церкви и кладбища) в процессе разворачивания заповедника потерял свое лицо — он окружен теперь целой «деревней», чего никогда не было. Правильнее было бы сгруппировать перевезенные постройки в некотором отдалении от Кижей, чтобы не нарушить цельности столь замечательного архитектурного ансамбля.

Создание архитектурного заповедника оттеснило на задний план историко-этнографические задачи, которые легко было совместить с историко-культурными. Так, например, достаточно было просто своевременно зафиксировать этническую принадлежность перевозимых построек и приобрести также вещи, характеризующие их интерьер. Недостаток внимания к этой стороне памятников привел к тому, что собранный в заповеднике материал частично обесценен. Сказалось это и на уровне экспозиции: созданные ныне интерьеры жилых построек носят порой случайный характер⁷. В результате отсутствия должного этнографического надзора архитектурный заповедник мирового класса не стал одновременно научно обоснованным этнографическим музеем, чем он мог бы стать. Впрочем, положение еще может быть исправлено, об этом свидетельствует работа сотрудников музея в последние годы.

Совершенно иная картина наблюдается в большинстве сравнительно недавно созданных музеев-заповедников. Тщательно обдуманные тематико-экспозиционные планы, разработанные архитекторами совместно с этнографами, историками и искусствоведами, позволили избежать односторонности в сборе и дилетанства в подаче материалов. Прежде всего следует отметить, что коллекции этих музеев подбирались комплексами, по этническому и локальному принципу, или, если так можно выразиться, «блоками»: блоки «усадеб», из которых формируются «улицы», блоки жилых и хозяйственных помещений, из которых составлялись усадьбы. Соответственно формировались интерьеры хозяйственных, жилых и общественных построек.

Опыт показывает, что научно обоснованное экспонирование этнографического материала вполне может сочетаться с другими задачами — искусствоведческими, историческими, историко-революционными, краеведческими и т. д. Так, в музее-заповеднике «Сибирская ссылка В. И. Ленина» некоторые усадьбы и жилища были законсервированы на месте (с. Шушенское). Другие — при консультации и непосредственном участии сотрудников Государственного Музея этнографии народов СССР — были перенесены из близлежащих сел (усадьба бедняка, усадьба кулака, волостное правление)⁸. Это позволило воссоздать бытовую обстановку старого Шушенского и самого дома, в котором жил во время ссылки В. И. Ленин. Следует подчеркнуть, что на фоне местной бытовой обстановки с ее этническими и социальными особенностями мемориал — жилище В. И. Ленина в ссылке — особенно впечатляет.

⁷ Случайный подбор построек характерен также для заповедников, возникших в Коломне и в Костроме (Ипатьевский монастырь).

⁸ И. И. Баранова, Н. М. Хазова. Опыт создания историко-бытового раздела мемориального музея-заповедника «Сибирская ссылка В. И. Ленина». — «Материалы по работе и истории этнографических музеев и выставок». М., 1972, с. 35—43.

Таким образом, вкрапление в экспозицию музея на открытом воздухе мемориального материала, если это осуществляется обоснованно и продуманно, вполне допустимо. Приведем второй пример несколько иного характера. В экспозицию Закарпатского музея народной архитектуры и быта в Ужгороде включена хата Ю. Венелина — местного уроженца, выдающегося слависта. Дом Венелина в музее оказался в естественном окружении современных ему построек, бытовых экспозиций и т. п.

Возвращаясь к музею «Сибирская ссылка В. И. Ленина», хочется подчеркнуть, что как экспонируемые, так и находящиеся в фондах материалы, в дальнейшем, несомненно, послужат источниками, которые позволят специалистам вести углубленную научно-исследовательскую работу по изучению этнической истории и других сторон культуры и быта русского населения Сибири⁹.

Как уже говорилось, особенно плодотворен метод подбора коллекционного материала блоками, который успешно применяется в ряде новых архитектурно-этнографических заповедников. Большая часть их ставит задачу дать характеристику областей, обширных и разнообразных по природно-хозяйственным условиям, под влиянием которых культура и быт народа или, тем более, нескольких народов приобретает специфические особенности (например, культура и быт украинского населения Полесья и Прикарпатья в киевском Музее народной архитектуры и быта Украинской ССР, Русского Севера — в «Малых Корелах», населения различных природных и этнографических зон — в эстонском Музее «Рок-аль Марэ» и Музее народного быта Литовской ССР в поселке Румшишкес¹⁰). Варьирующие и стабильные отличия различных комплексов культуры рельефнее всего выявляются именно при показе (в специализированных региональных секторах) блоков, имеющих сходные культурные или хозяйственные функции (передний угол, печной блок, помещения для содержания скота и т. д.). Построенная по единому плану экспозиция делает возможным не только четкий показ локальной культурно-хозяйственной традиции или отдельной культурно-хозяйственной зоны, но и создает необходимые условия для сравнительно-типологического изучения выставленных и хранящихся в фондах материалов. В настоящее время, когда в ряде республик и в некоторых областях РСФСР проектируется создание новых музеев-заповедников, представляется чрезвычайно полезным изучение, обобщение и использование накопленного опыта формирования фондов этнографических музеев.

Учитывая все ускоряющиеся темпы урбанизации и нивелировки форм материальной культуры, сбор памятников необходимо вести в форсированном темпе, причем существенную помощь в этом могли бы оказать центральные и местные научные этнографические, исторические, фольклорные и археологические учреждения, направляющие научно-исследовательские экспедиции в самые различные районы (в том числе и по сбору материалов для этнографических и диалектологических атласов). Участники экспедиций одновременно могли бы приобретать коллекции по поручениям музеев. Существенную помощь там, где это организовано надлежащим образом (как показала практика прибалтийских музеев), могут оказывать также местные корреспонденты и краеведы-любители¹¹.

⁹ П. Л. Букипан. Мемориальный музей-заповедник историко-революционного профиля. — «Музей и современность. Проблемы совершенствования экспозиций по истории советского общества». М., 1975, с. 87—133.

¹⁰ К. К. Чербуленас. Организация Музея народного быта Литовской ССР. — «Сов. этнография», 1976, № 3.

¹¹ Сб. «Работа этнографического музея с корреспондентами и школами». Таллин, 1973, 64 с.

Уже созданные и вновь создающиеся музеи традиционного крестьянского быта охотно включаются туристскими организациями в маршруты, которые предлагаются как советским, так и зарубежным туристам. Нередко рядом или на территории музеев возникают стилизованные гостиницы, кафе, сценические площадки, киоски для продажи не только музейной литературы, буклетов, открыток, но и сувениров. Все это вполне естественно. Однако надо всемерно остерегаться попыток некоторых архитекторов, дизайнеров и конструкторов сувениров превратить музеи в туристический аттракцион, в захватывающую квази-модерную стилизацию, спекулятивно использующую историко-архитектурные и историко-этнографические мотивы. Надо помнить, что речь идет о национальном достоянии, которое не должно вовлекаться в сомнительные эксперименты конъюнктурного характера. Поэтому современный размах музейного строительства и современные масштабы туризма диктуют необходимость усиления надзора со стороны управлений культуры, обществ по охране памятников, и, разумеется, всей научной общественности — историков, искусствоведов, этнографов, архитекторов и т. д.

Значительно хуже обстоит дело с комплектованием этнографических коллекций, отражающих культуру и быт городского населения. В дореволюционное время сбор материалов по городскому быту не производился. В послеоктябрьский период появляется ряд музеев, интересующихся в числе других вопросов историй быта горожан. Из таких учреждений можно назвать Музей Революции СССР, собиравший коллекционные предметы, связанные с революционным бытом (костюмы и другие вещи, характеризующие, например, облик и быт красногвардейцев), Музей истории и реконструкции г. Москвы, Музей истории Ленинграда, Государственный Эрмитаж, дворцы-музеи, литературные музеи, Государственный исторический музей в Москве и некоторые местные музеи — например, во Владимире и Суздале, где сосредоточивались коллекции, освещающие дореволюционный дворянский и купеческий быт¹², а также быт разночинной интеллигенции.

Что касается материалов по рабочему быту, то еще в 20-е гг. они в наших музеях отсутствовали. Первые попытки сбора таких материалов относятся к концу 1920 — началу 1930 гг. и связаны с деятельностью Государственного исторического музея (Москва) и историко-бытового отдела Государственного русского музея (Ленинград)¹³. Собранные этими музеями коллекции, характеризующие семейный и производственный быт рабочих Петрограда—Ленинграда, Карелии и Урала, ныне являются уникальными. Уже тогда подбор их представлял большие трудности — предметы дореволюционного рабочего быта, связанные с низким уровнем жизни пролетариата, исчезали с необычайной быстротой. Естественно, что даже отдельными вещами, которые еще могут встретиться в наши дни, следует дорожить и со сбором их особенно торопиться. В этом отношении заслуживает всяческого одобрения инициатива краеведческих музеев в Иванове, Горьком, Нижнем Тагиле и др.

Развитие этнографии привело в последние десятилетия к формированию новой отрасли — этнографии города. Исследования показали, что старая этнография как у нас, так и за рубежом недооценивала роль городов в процессе формирования этнических традиций, в этнических и этнокультурных процессах. Выяснилось, что в городах складывались и развивались свои бытовые традиции, в ходе истории оказывавшие все возрастающее влияние на крестьянство, которое еще сравнительно не-

¹² А. Б. Закс. Историко-бытовой отдел Русского музея (1918—1941). М., 1962, с. 265 и др.

¹³ Б. Д. Приселков. Историко-бытовые музеи. Л., 1926; М. З. Крутиков. Об изучении и экспозиции предреволюционного быта рабочих.—«Записки Историко-бытового отдела Государственного русского Музея», т. II. Л., 1932, с. 106; «Отчетная выставка работ уральской историко-бытовой экспедиции Государственного исторического музея». М., 1927 и др.

давно считалось чуть ли не единственным создателем и носителем национальных бытовых традиций¹⁴.

Между тем в существующих ныне музеях (например, даже таких, как Музей истории и реконструкции г. Москвы, Музей истории Ленинграда) все еще недостаточное внимание уделяется традиционной культуре и быту городов. Частичное отражение городской быт, правда, находит в дворцах-музеях, в местных исторических и краеведческих музеях и в Государственном Музее этнографии народов СССР, однако сосредоточенные там материалы, естественно, характеризуют далеко не все слои городского населения. В связи с тем, что быт города изменяется с еще большей быстротой, чем быт деревни, представляется необходимым срочное создание специальных музеев городского быта типа городских скансенов¹⁵, т. е. музеев на открытом воздухе. Как показывают публикации последних лет, посвященные проблемам города, кое-где еще сохранились постройки XVIII—XIX вв. и даже отдельные кварталы с жилыми и общественными зданиями, которые можно было бы законсервировать и использовать для развертывания экспозиции, посвященной производственному и домашнему быту рабочих, ремесленников, мелких торговцев, служилой интеллигенции и других слоев городского населения.

Наиболее перспективными в этом отношении были бы, как нам представляется, небольшие города Средней России (например, Шуя, Калуга), Урала (Касли, Нижний Тагил), города среднеазиатских республик (Бухара, Ленинабад), Кавказа (Дербент, Баку), а также Прибалтики, где уже кое-что сделано в этом плане (например, объявлены «заповедными» кварталы в Таллине, Цесисе) и др. Так же, как при создании сельских «скансенов», следует подумать не только об охране отдельных уникальных памятников архитектуры (что тоже во многих городах уже делается и, разумеется, необходимо), но и о формировании архитектурно-этнографических комплексов, которые сохранили бы для нас и последующих поколений типичные уголки старого городского быта.

Выявлению и сохранению памятников городского быта могли бы способствовать и различные министерства и ведомства. Так, например, Министерство связи СССР, создавшее в Ленинграде хороший музей (где среди других предметов есть коллекции почтовых знаков, почтовых ящиков и иных, связанных с бытом, предметов), могло бы способствовать воссозданию почтовой станции XIX века¹⁶; Министерство здравоохранения СССР — использованию (даже в действующем виде) аптеки, интерьер которой с типичными для начала XX в. шкафами красного дерева и массивными фарфоровыми банками для медикаментов еще недавно широко бытовал, а кое-где (например, в Ленинграде) встречается и в наши дни¹⁷; Министерство путей сообщения СССР (имеющее интереснейший Музей железнодорожного транспорта в Ленинграде) могло бы содействовать сохранению некоторых железнодорожных зданий и оборудования XIX — начала XX в. (для создания в дальнейшем железнодорожного музея-скансена). В ряде городов сохрани-

¹⁴ См. М. Г. Рабинович. Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и семейный быт. М., 1978; *его же*. Город и традиционная культура. — «Сов. этнография», 1980, № 4.

¹⁵ В качестве опыта создания подобного музея следует назвать Музей городского ремесла на Луостаринмяки в г. Турку (Финляндия), возникшего в районе, уцелевшем от пожара 1827 г., охватившего почти весь город.

¹⁶ Сходная цель в сочетании с историко-литературной была поставлена при реставрации «Дома Семена Вырина» и создании музея «Домик станционного смотрителя» в д. Выра Ленинградской области, связанных с известным рассказом А. С. Пушкина. Внешний облик почтовой станции воссоздан в г. Пярну Эстонской ССР. Помещение использовано для стилизованного ресторана.

¹⁷ Аптеки-музеи такого типа, но более раннего происхождения, сохраняются во Львове, Таллине и некоторых других городах.

лись еще построенные в XVIII—XIX вв. здания заводоуправления и заводские корпуса (например, в Нижнем Тагиле, Иванове) и другие строения, не представляющие значительной ценности как памятники архитектуры, однако незаменимые для характеристики рабочего и городского быта прошедшей эпохи.

Несомненно, настало время выявить подобные здания, взять их на учет (и тем самым предотвратить снос), для того чтобы в дальнейшем использовать их в качестве построек-экспонатов, а также для размещения в них бытовых и тематических экспозиций. Существенную помощь в этом деле могут оказать этнографы из местных и центральных научных учреждений, накопившие значительный полевой материал, главным образом по городам РСФСР и среднеазиатских республик, и опубликовавшие ряд интереснейших исследований, посвященных проблемам исторической этнографии города¹⁸.

В настоящее время, когда рамки этнографии раздвинулись и вширь, и вглубь не только по сравнению с дореволюционным, но даже и с довосковым пониманием ее, соответственно изменились и задачи этнографических музеев. Чтобы идти в ногу с этнографической наукой и потребностями времени как специализированные, так и не специализированные музеи, экспонирующие этнографические материалы, должны не только раздвинуть хронологические рамки показа, доведя его до современности, но и осуществить этот показ дифференцированно, с выделением городской культуры, играющей ведущую роль в современных этнических и культурных процессах. Пока же приходится констатировать, что этнографическое музейное дело в этой области значительно отстает от этнографической науки в целом. Сбор современных материалов такого рода необходим и должен осуществляться особенно обдуманно.

Длительное время среди музейных работников велись весьма эмоциональные споры о принципах и методике отбора коллекционных материалов по этнографии современности. В настоящее время эти споры можно считать в целом завершенными: коллекционированию, по общему мнению, подлежат все предметы бытовой культуры, в той или иной мере отражающие этнические традиции народа, быт которого изучается и освещается в экспозициях. Такой подход распространяется и на отдельные предметы индустриального производства, если они воспринимаются как связанные с этническими традициями или входят органическим элементом в какой-либо современный комплекс (например, в одежду, интерьер жилища, пищу, обряд и т. п.). Это не значит, вместе с тем, что методические трудности преодолены. В условиях все убыстряющихся темпов урбанизации в рамках развитого социалистического общества иной раз совсем не легко отличить стойкие, уже вошедшие в традицию формы, от новых, не имеющих перспективы стать ее органическим элементом. Этнографические музеи и музеи, имеющие этнографические экспозиции, должны еще научиться подбирать материалы, свидетельствующие о формировании не только национальных и региональных, но и общесоветских традиций, о направлении современных этнических процессов, в том числе процессов, имеющих межэтнический характер (взаимовлияния и сближения на фоне общего развития национальных культур).

Еще более бурные споры велись и по сей день ведутся о методах экспонирования материалов по современности. Немало было проб и

¹⁸ В. Ю. Кривянская, Н. С. Полищук. Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX — начало XX в.), М., 1971; В. Ю. Кривянская, О. Р. Будина, Н. С. Полищук, Н. В. Юхнева. Культура и быт горняков и металлургов Нижнего Тагила (1917—1970). М. 1974; Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем (на примере городов Калуга, Елец, Ефремов), М., 1977; О. А. Сухарева. К истории городов Бухарского ханства. Ташкент, 1958.

ошибок, однако в настоящее время можно уже говорить о значительном положительном опыте экспонирования, накопленном советскими этнографическими музеями. Большая заслуга в этом принадлежит крупнейшему из них — Государственному Музею этнографии народов СССР*. Здесь наряду с экспозициями монографического типа (показывающих культуру и быт отдельного народа, начиная с дореволюционной эпохи и кончая нашими днями), был разработан ряд обобщающих экспозиций. В некоторых из них характеризовалась группа народов, и современные изменения культуры в этом случае освещались суммарно для всего региона, другие были посвящены современному быту всех народов СССР — таковы, например, выставки «Союз нерушимый республик советских», «Современное народное искусство», «Традиционное и новое в современном жилище и одежде». Последняя экспозиция, использующая оригинальную методику показа современности, представляет, с нашей точки зрения, особый интерес¹⁹. Она не только демонстрировала разнообразный фактический материал, но и выявила с его помощью ведущие тенденции развития материальной культуры народов СССР, сближение сельских и городских форм ее, перерастание национальных особенностей в зональные, сближение культур всех социалистических наций. Одновременно выставка пропагандировала положительный опыт использования традиций, который был накоплен в процессе формирования и развития культуры народов СССР, показывала широкие возможности использования его при конструировании современной одежды и современного дизайна.

Экспозиция эта создавалась в 1968—1969 гг., еще до выхода обобщающих трудов, характеризующих современные этнические процессы в СССР²⁰, и в известной мере, стимулировала их создание. Методическое значение этой экспозиции было очень велико. Она открыла новые возможности, которые могут быть использованы как республиканскими, так и краеведческими музеями. Экспозиции обобщающего типа в Государственном Музее этнографии народов СССР не ограничиваются материальной культурой; в настоящее время коллектив его работает над созданием выставки, характеризующей современные обряды и праздники народов СССР²¹.

Трудно и даже невозможно давать готовые рецепты для музеев различного назначения и профиля. Да и не в этом состоит наша задача. Однако, нам представляется, что в наибольшей мере отвечающими современным требованиям науки и эмоционально воздействующими на посетителя являются целостные системы экспозиций, сочетающие монографический историко-этнографический показ культуры отдельных народов или группы народов с обобщенными тематическими экспозициями по современности, отражающими основные культурные и этнические процессы, протекающие в наши дни.

Современная этнография, так же как и некоторые другие гуманитарные науки (социология, философия, экономика), не только изучает отдельные стороны традиционной или современной материальной и духовной культуры, но и стремится обобщить их в динамическом представлении об «образе жизни» — устойчивой системе форм повседневной жизнедеятельности этноса или какого-то его социального слоя или социально-профессиональной группы. Отсюда следует, что представление

* Журнал предполагает в одном из ближайших номеров опубликовать специальную статью о методическом опыте Государственного музея этнографии народов СССР.— *Ред.*

¹⁹ Т. В. Станюкович, К. В. Чистов. Экспозиция «Новое и традиционное в современном жилище и одежде». — «Сов. этнография», 1970, № 1.

²⁰ «Современные этнические процессы в СССР». М., 1975 (2-ое изд. — 1977).

²¹ См. подробнее: В. М. Грусман, Э. С. Яглинская. Современные праздники и обряды народов СССР (К созданию экспозиции в ГМЭ). — «Сов. этнография», 1977, № 3.

об образе жизни связано с современной культурой и культурной традицией в их функционировании на бытовом уровне.

Естественно, что экспонировать традиционными музейными средствами понимаемый так образ жизни невозможно. Вместе с тем для того, чтобы посетители получили представление об образе жизни той или иной социальной общности, недостаточно просто демонстрировать вещи, с ним связанные или им порожденные. Вещевой материал должен дополняться другими экспозиционными, и, условно говоря, неэкспозиционными средствами (т. е. помимо уже давно включаемых в экспозиции объяснительных текстов, фотографий, обстановочных сцен, пейзажных панорам, диапозитивов, он должен дополняться демонстрацией кинофильмов, записей народных песен и инструментальной музыки, воспроизведением производственных процессов). Все эти виды демонстрации могут быть объединены и оживлены пояснениями опытного экскурсовода, умеющего варьировать текст своего рассказа в зависимости от состава посетителей.

Многие музеи уже на протяжении ряда лет стремятся к подобной системе комплексной информации о традиционной и современной культуре народа, к использованию современных технических средств, позволяющих демонстрировать функционирование вещей, традиционные производственные навыки, обряды, показывать народные танцы, спортивные игры, праздники. Так, например, благодаря хорошему контакту с Домом народного творчества на территории зеленой зоны музея «Малые Корелы» систематически проводятся фестивали народного самодельного искусства, организуются демонстрации традиционных народных игр, танцев, музыки, исполняемой на народных инструментах. Эту практику, как нам представляется, необходимо распространить повсеместно, не отказываясь, однако, от введенного еще ранее и явно оправдавшего себя опыта показа не только предметов материальной культуры, но и процессов их производства. Опыт Музея народного искусства в Москве, а также различных всесоюзных выставок, свидетельствует о том, что особенно большой интерес вызывает демонстрация самих процессов создания предметов народного творчества — гончарства, резьбы по дереву, вышивки и т. п. Всемерной поддержки заслуживает так же, как мы уже говорили, демонстрация (в качестве дополнения к экспозиции) научно-документальных фильмов, снятых под наблюдением этнографов и фольклористов.

Возвращаясь к коллекционированию, необходимо отметить, что накопление коллекций все с большей остротой возбуждает проблему надежного хранения, учета и систематизации коллекционных материалов. Многие хранилища (даже центральных музеев) созданы давно и более не могут удовлетворять; они малы и располагают только старым оборудованием, не обеспечивают должного теплового режима и режима влажности. Это приводит к преждевременной порче ценнейших экспонатов. Вместе с тем можно назвать и такие музеи, где коллекции хранятся с максимальной заботой, где имеются магазинированные фонды, отвечающие современным музейно-хранительским нормам. Это, например, Государственный этнографический музей Эстонской ССР (Тарту) или музей при Институте истории и философии Сибирского отделения АН СССР (Новосибирск). Однако, к сожалению, у этих музеев нет необходимых площадей для развертывания надлежащей экспозиции.

Не менее сложной проблемой является научное описание коллекций, их паспортизация и каталогизация, без которых фонды превращаются в склады. В большинстве музеев имеются картотеки, построенные по этническому и территориальному принципам, однако, в них, как правило, не вносятся достаточно подробные паспортные данные, типологическое определение предмета и его изображение. Давно уже задуман-

ное Министерством культуры СССР внедрение унифицированных учетных карточек, содержащих необходимые сведения о каждом предмете, которые очень облегчили бы и музейную, и научно-исследовательскую деятельность, до сих пор не осуществлено.

Создание документации, отвечающей современному уровню науки, требует основательной подготовки. Если в этнографических музеях, в особенности старых, обладающих многотысячным коллекционным фондом, эта работа оказывается чрезвычайно трудоемкой (из-за недостаточного числа музейных работников), то в «молодых» музеях, пока фонды их еще не так велики, она вполне осуществима. Между тем в некоторых «молодых» музеях, в частности в краеведческих, а также, в музеях при научно-исследовательских, учебных, просветительных учреждениях (например, при школах, вузах, клубах, Дворцах пионеров, добровольных научных обществах и др.) уже накоплены материалы, представляющие значительный интерес для этнографии. Во многих из них работают энтузиасты, не имеющие, к сожалению, специального образования и навыков музейной работы. Есть опасность, что собранные ими интереснейшие, а иногда и уникальные материалы (во-время и должным образом не паспортизированные), могут потерять свою научную значимость, превратиться в сувениры, собираемые дилетантами.

Учитывая огромный интерес к этнографическим материалам в наши дни необходимо добиться, чтобы не только сбор, но и паспортизация приобретенных коллекций велась на должном научном уровне. Условия для этого теперь существуют: Институтом музееведения (ныне Институт культуры) и другими учреждениями выпущен ряд прекрасно составленных определителей, а также инструкций и других пособий, позволяющих в необходимом случае квалифицированно составить паспорт вновь поступившего предмета²² даже не специалисту.

Следует, возможно, восстановить практику выдачи «открытых листов» на сбор и приобретение этнографических коллекций, которая была введена еще в конце прошлого и в начале нынешнего века центральными этнографическими музеями. Подобная практика, существующая и по сей день в археологии, помогла бы не только учитывать и фиксировать новые поступления, но и контролировать качество их паспортизации.

При обширности нашей страны и множестве музеев, имеющих этнографические фонды и экспозиции, чрезвычайную важность приобретает проблема правильно поставленной музееведческой информации. Этот вопрос может быть предметом специального рассмотрения и обсуждения. Назовем здесь только некоторые формы информации, которые необходимо развивать и совершенствовать. Это, прежде всего, публикация научных каталогов музейных фондов и рукописных архивов существующих музеев.

В последние годы кое-что в этом плане уже делается. Государственным Музеем этнографии народов СССР выпущен каталог коллекций Отдела этнографии народов Поволжья и Приуралья, составленный по коллекционному принципу²³. Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР — каталог коллекций по этнографии на-

²² См. например, утвержденные в 1975 г. Министерством культуры СССР «Типовые схемы научного описания этнографических предметов для подготовки к изданию сводных музейных каталогов», а также сб. «Хозяйство и быт русских крестьян. Памятники материальной культуры. Определитель». М., 1959; «Крестьянская одежда населения Европейской России. Определитель». М., 1972; «Памятники народной архитектуры и быта Белоруссии. Методическое пособие по выявлению и собиранию». Минск, 1979, и др.

²³ С. А. Авижанская, М. А. Браун, Т. А. Крюкова. Каталог-указатель (краткое описание коллекций отдела этнографии народов Поволжья и Приуралья Государственного Музея этнографии народов СССР). — «Музей и современность». М., 1975, с. 186—282.

родов Кавказа²⁴, составленный по предметному принципу, существует и несколько сходных республиканских изданий по отдельным народам и по отдельным выставкам, осуществленным в музеях²⁵. Однако, все это — капля в море. Каталогов издается мало и охватывают они пока крайне незначительную часть этнографических собраний, хранящихся в советских музеях. Строясь каталоги по разным принципам и публикуются чаще всего не отдельными изданиями, а в составе смешанных по своему составу сборников, что затрудняет их библиографическое разыскание.

Единственная обобщающая информация о составе и численности этнографических собраний, хранящихся в музеях СССР, содержится в упоминавшемся справочнике, изданном к VII Международному конгрессу антропологических и этнографических наук²⁶. В нем, как и в названных выше каталогах, зафиксировано состояние дела к году его составления. Справочник сыграл свою роль, но учитывая непрерывно продолжающийся сбор материалов и все расширяющуюся сеть музеев, необходимо было бы организовать надежные формы текущей информации, например, издание информационных бюллетеней типа польских сборников «Muzeum budownictwa w Sapoku» или выходящих с 1925 г. тартуских «Ежегодников этнографического музея», но не местного, а всесоюзного масштаба и назначения. В этих бюллетенях должны были бы систематически публиковаться данные о новых поступлениях в фонды, о новых экспозициях, каталогах, путеводителях, справочниках и т. д. Следовало бы подумать также о повторных изданиях типа справочника «Этнографические коллекции в музеях СССР», вышедшего 17 лет назад и во многом уже устаревшего.

Из сказанного очевидно, что рассмотрение задач современного этнографического музееведения не может ограничиться исключительно рамками специализированных этнографических музеев. Огромный интерес к памятникам этнографии у работников различных областей науки и культуры, комплексный метод исследования, присущий в наши дни многим историческим дисциплинам, — все это говорит о том, что задачи этнографического музееведения должны обсуждаться всем коллективом научных и музейных работников и деятелей культуры.

В заключение хочется добавить, что для успешного развития этнографических музеев в рассмотренных или в других, не затронутых в статье, аспектах (мы не упоминали, например, о проблемах использования этнографических объектов в туристских маршрутах, о централизации контроля над сувенирами этнографического характера, о роли музеев в современном конструировании безрелигиозных обрядов и т. п.), необходима четкая координация работы всех «заинтересованных» учреждений. У нас пока еще нет специального органа, занимающегося такой координацией (как, например, в Болгарии, Польше, ГДР), но о нем уже, вероятно, следовало бы подумать и министерствам культуры, и академиям наук, и руководству художественной промышленности. Координация способствовала бы совершенствованию всей музейно-этнографической работы, а также художественной промышленности, архитектурно-реставрационных и туристских организаций, одним словом — новому подъему научно-исследовательской и культурно-просветительной деятельности музеев, который соответствовал бы потребностям развитого социалистического общества.

²⁴ Т. Д. Равдоникас, Л. М. Смирнова. Каталог коллекций по народам Кавказа. — «Сборник МАЭ», т. XXXIV. Л., 1978, с. 182—221.

²⁵ Т. А. Крюкова. Указатель этнографических коллекций народов Поволжья. Государственный музей Татарской АССР. Казань, 1958; «Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник „Киж“»; «Народное искусство Карелии. Каталог выставки музея „Киж“».

²⁶ «Этнографические коллекции в музеях СССР».

ETHNOGRAPHY AND TOPICAL PROBLEMS IN THE DEVELOPMENT OF ETHNOGRAPHICAL MUSEUMS

The authors note the intensive development in the USSR of ethnographical museums and of non-specialised museums possessing ethnographical materials and expositions. They examine present-day problems of collecting, storing and cataloguing ethnographical objects. Particular attention is centred upon the way in which museums in their activities respond to new or recently emerging new problems of present-day ethnography (ethnic traditions in urbanised societies, urban ethnography, contemporary ethnic processes, the way of life as a systems concept etc.), as well as upon the particular ethnographic problems faced by complex museums (architectural-ethnographical parks and reserves, expositions showing ways of life in historical perspective, museums of revolutionary history and memorial museums, etc.).

С. А. Симакин

К ВОПРОСУ О СИНКРЕТИЗМЕ В РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЕ БИРМАНСКОГО БУДДИЗМА

Тот факт, что буддизм наложил заметный отпечаток на мировоззрение и в целом на всю историю духовной культуры бирманцев, признают все специалисты. Однако на этом совпадение их точек зрения, как правило, заканчивается. Далее следует целый ряд противоречивых, порой взаимоисключающих оценок того, как в действительности обстоит дело с бирманской религиозностью.

Одна из версий, в частности, сводится к утверждению, что буддизм безусловно преобладает в системе бирманских верований и что именно бирманцы являются носителями его самой «чистой», тхеравадийской, разновидности. Эту версию так или иначе разделяют прежде всего многие бирманские ученые, воспитанные на лозунге времен подъема национально-освободительной борьбы: «Быть бирманцем — значит быть буддистом»¹. Из западных исследователей с ними солидаризируется Д. Пфеннер, азартно полемизирующий с Хр. Саммуэлом, по мнению которого всякому, если не закрывать глаза на истинное положение дел, видно, что буддизм является простой ширмой, скрывающей народные верования². При этом Пфеннер почему-то не вникает в смысл собственных контраргументов, ссылаясь на участие буддийских монахов в народных пропициальных и экзорцистских обрядах³.

Хр. Саммуэл, надо сказать, выражает мнение сторонников другой, «критической» концепции, согласно которой «настоящий» буддизм существует в Бирме только в монастырях, а миряне привержены местной анимистической традиции и, следовательно, большинство бирманцев — буддисты только на словах. Здесь следует отметить, что при установившейся в Бирме ротационной системе монашества, когда сегодняшние монахи завтра станут обычными сельскими и городскими тружениками и наоборот, усматривать водораздел между монастырем и миром было бы неверно. Более последовательны, видимо, взгляды И. П. Минаева, отмечавшего в своих «Дневниках», что сами бирманские монахи тоже не знают канона и могут только механически повторять непонятные им священные формулы⁴. Правда, И. П. Минаев, очевидно, имеет в виду философско-спекулятивную часть канона — Абхидхарму, но с этой

¹ Политическим выражением такого рода концепций была позиция некоторых государственных деятелей Бирмы, выступавших за превращение страны в буддийское государство. См. И. В. Всеволодов. Бирма: религия и политика. М., 1978, с. 226—230.

² V. H. Sumnual. A thousand miles on an elephant in the Shan States. London, 1890, p. 52.

³ D. Pfenner. The Buddhist monk in rural Burmese society.—«Anthropological studies in Theravada Buddhism». New Haven, 1966, p. 94.

⁴ И. П. Минаев. Дневники путешествий в Индию и Бирму. М., 1955, с. 123.

точки зрения буддистов во всем мире можно было бы пересчитать по пальцам.

Американский антрополог М. Спиро, установив несоответствие между выраженными в народных культах сотериологическими устремлениями бирманцев и каноническими идеалами буддизма, считает, что последний существует на бирманской почве в различных формах — кармической, апотропейческой, эзотерической и т. п., одинаково отдаленных от «нормативного», «нирванического» образца⁵. В результате своих изысканий М. Спиро приходит к интересным и, на наш взгляд, не лишенным убедительности выводам относительно характера бирманской религиозности. Однако и попытки свести буддизм к различным неортодоксальным формам следует признать схематичными хотя бы потому, что в сознании и религиозной практике верующих они никак не дифференцированы и являются скорее различными сторонами единой национальной формы буддизма в Бирме.

Наконец, по мнению английского ученого Дж. Бронма, буддизм в сочетании с местным анимизмом составляет часть особой, исключительной бирманской религиозной системы⁶. Но почему именно часть, какой, собственно, системы и в чем ее исключительность? Эти вопросы автор оставляет без ответа.

Отчего же так разноречивы мнения ученых? Очевидно, в известной мере это объясняется самой сложностью и многообразием религиозной ситуации в Бирме. Комплекс конфессиональной принадлежности бирманцев на практике представляет собой столь пестрое, динамичное образование, что попытки дать ему однозначное определение по наиболее «явным» признакам, с позиций «или—или», неизбежно приводят к крайностям, а следовательно, и к противоречивым оценкам.

Действительно, практически все бирманцы знают буддийские морально-этические ценности и предписания, основные моменты жизнеописания Будды, регулярно посещают пагоды, участвуют в массовых буддийских церемониях и праздниках, совершают подаяния монахам; многие мужчины обладают начальным монастырским образованием и почти все какую-то часть своей жизни проводят в монашестве. В этом (и только в этом) смысле мы можем считать бирманцев буддистами. Однако не нужно обладать особой наблюдательностью для того, чтобы заметить, как большинство именно тех, кто называет себя буддистами, активно вовлечены в магико-ритуальную обрядность, связанную с традиционными местными анимистическими верованиями, ядром которых является культ духов (*натов*). Этот культ и сегодня, по словам Г. Г. Стратановича, представляет собой государственную (в смысле ее распространения) религиозную систему⁷.

В жизни бирманской деревни (а сельские жители составляют три четверти всего населения Бирмы) нет ни одного сколько-нибудь значительного события, которое бы не сопровождалось почитанием (а по существу принесением жертвы) натам. К этим событиям относятся рождение ребенка, свадьба, похороны, посевные и уборочные работы и даже посвящение в монахи. Существуют также *натпвз* — общенародные ритуалы почитания натов в определенные дни. Практически в каждом деревенском доме имеется специальное место — *натсин* (дословно «полочка ната»), символизирующая присутствие духа или духов. Натсином может быть полый кокосовый орех, но чаще подобие маленького домика из картона, камыша, бамбука и т. п. Натсины встречаются и в центре деревни, и в лесу, и в поле, и у пагод: обитание духов предпо-

⁵ M. Spiro. Buddhism and society. London, 1971.

⁶ J. Bronm. Buddhism and animism in a Burmese village.—«Journal of Asian Studies», v. 22, № 2, 1963, p. 156.

⁷ Г. Г. Стратанович. Современная религиозная ситуация в Бирманском Союзе.—«История географических знаний и историческая география», в. 3. М., 1969, с. 63—64.

лагается повсеместно. Общение с натами осуществляется как непосредственно, так и через особых посредников — *натсхая*, у которых нет своей организации, но которые нередко выступают совместно по 3—5 человек. Иногда с ними можно видеть *натвин* — женщин, якобы обладающих способностью в состоянии мистического транса вселяться в духов и выводить их волю.

Если к сказанному добавить массовое увлечение «малой магией», астрологическими предсказаниями, связанными с обращением к индуистским божествам, и т. п., то с известной степенью приближения вырисовывается общий комплекс бирманской религиозности, расчленение которого возможно только теоретически, да и то лишь с одной целью — показать единство составляющих его частей.

Еще одной причиной расхождения точек зрения ряда авторов по проблемам бирманского буддизма является, как ни странно, то, что их объединяет: увлечение абстрактно-метафизическими суждениями о буддизме или анимизме «вообще». Кр. Хамфрис считает даже, что буддизм иначе и нельзя «прочувствовать», как «в целом», отвлекаясь от всех деталей «путем интуитивного мышления и медитации»⁸. Но вряд ли можно претендовать на принципиальную позицию в исследовании, не оговорив предварительно, о чем конкретно идет речь: о проблемах мировой религии или о ее национальной форме, о философской догматике или «пародной» религии. К тому же задача «прочувствовать религию» никогда, насколько нам известно, перед наукой не стояла.

Определенную трудность при изучении бирманского буддизма представляет также проникновение и в зарубежную и отчасти в советскую бирманистику широко распространенных в Бирме заблуждений относительно того, что установление буддизма в стране является результатом чуть ли не сдинократного волевого акта императора Анораты (1044—1077 гг.), что раннее средневековье (период Паганской империи) — «золотой век буддизма», что раньше, мол, буддизм был чище и т. п. Эти заблуждения, несомненно, берут начало в бирманских исторических хрониках, которые не отличаются особой точностью и достоверностью. Надо иметь в виду, что составлялись они не раньше XV—XVII вв. придворными монахами, т. е. отнюдь не очевидцами событий прошлого, да и не самыми беспристрастными лицами.

В условиях дефицита конкретного исторического материала под влияние хроник попадают и многие признанные «объективисты», хотя результаты их же собственных исследований в конце концов приводят к выводу о том, что «ранние исторические писания являются всего лишь немногим болес, чем монашеской фантазией»⁹.

Что касается проблемы чистоты буддизма, то этот вопрос, до сих пор вызывающий бесплодные споры, относится скорее к области риторики, в том числе богословской, и может быть предметом монастырской пропаганды, а не серьезного научного исследования.

Нетрудно заметить, что во всех упомянутых версиях речь идет, по существу, о взаимоотношении буддийского учения с другими автохтонными и заимствованными религиозными воззрениями, имеющими анимистическую основу. В этой связи нам представляется, что проблема религиозной ситуации в Бирме не может быть решена в рамках универсальных концепций, в которых «чистые» буддизм и анимизм либо радикально противопоставляются друг другу, либо сливаются в некую особую, исключительно бирманскую конфессиональную систему и фактически лишаются собственной индивидуальности.

Поскольку носителями гетерогенных верований в большинстве случаев являются одни и те же лица и коллективы, т. е. формирование национальных норм культа осуществляется в пределах единой формы об-

⁸ Chr. Humphreys. Buddhism. London, 1958, p. 15.

⁹ G. E. Harvey. Outline of Burmese history. Calcutta, 1954, p. 9.

щественного сознания, в которой, как известно, выделяются два диалектически взаимосвязанных уровня (религиозная идеология и психология), «конфессиональный комплекс бирманцев следует прежде всего рассматривать в виде сложного синкретического образования, которое, с одной стороны, уходит корнями в древнейшую анимистическую традицию, а с другой — сливается с канонической теологией *сангхи* и тем самым дает название всей действующей системе верований — «бирманский буддизм».

Учитывая, что формирование интересующего нас бирманского религиозно-синкретического комплекса фактически началось с появлением первых бирманских племен в долине реки Иравади, целесообразно уделить особое внимание начальному периоду бирманской истории.

Когда воинственные племена мранма (так принято называть первых бирманцев), ведшие более полутора тысячелетий кочевой образ жизни, достигли в середине IX в. конечного пункта своих скитаний — плодородной долины Иравади, они встретили здесь народ пью, сохранивший довольно высокую культуру, несмотря на то, что незадолго до прихода мранма государство пью было разрушено войсками Наньчжао (государство на юго-западе Китая).

На юге, вдоль морского побережья, процветала монская цивилизация с центрами в Татоне и Пегу. И если тесный контакт с монами был установлен двумя веками позже, то ассимиляция пью происходила что называется «на месте». Вплоть до XIII в., когда от этого народа остались только надписи на камнях, китайцы и араканцы продолжали называть бирманцев «пью»¹⁰. Бывший культурный центр пью — Шрикшетра сохранял за собой титул столицы, а принятое у пью летосчисление стало впоследствии называться «бирманской эрой».

Раскопки в Шрикшете, а также в других поселениях пью (Халинджи, Пейктану) показывают, что их государство носило ярко выраженные следы индийского влияния, в частности было основано на индуистской концепции царской власти и, что для нас особенно важно, было средоточием заимствованных из Индии различных религиозных культов. Среди находок, относящихся к пью, обращают на себя внимание «золотые листья» из Маунгама — исполненные алфавитом пью надписи на пали, содержащие выдержки из Абхидхармы, бронзовые статуэтки одного из махаянистских бодхисаттв — Авалокитешвары, буддийская скульптура в стиле Гупта, бесчисленные изображения Вишну и т. п.

Китайские хроники времен династии Тан (VIII—IX вв.) особенно подчеркивали выдающееся место буддизма в жизни пью:

«...Там же более ста буддийских монастырей, комнаты в них украшены золотом и серебром, полы покрыты коврами. Таков же дворец царя...»

«...По достижении семи лет мальчикам и девочкам бреют головы и отдают в монастырь, где они учатся и постигают буддийские законы. Если к двадцати годам они не хотят посвятить свою жизнь служению Будде, то снова отращивают волосы и возвращаются к мирской жизни»¹¹.

Однако в тех же хрониках говорится о распространенном среди пью культе белого слона, «перед которым падали ниц короли, кающиеся в своих грехах»¹², о многочисленных астрологах и предсказателях, коими всегда выступали брахманы, о курении благовоний, когда враг подступал к стенам города, и т. п. При этом мы нигде не встречаем упоминаний о столкновениях на почве религиозной несовместимости или религиозном соперничестве. Очевидно, уже в те далекие времена на территории Бирмы существовал слабо расчлененный комплекс религиозных воззрений, представляющих собой продукты эволюции того, что называется «индийским духовным наследием».

¹⁰ G. E. Harvey. Указ. раб., с. 10.

¹¹ Цит. по И. В. Можейко, А. Н. Узянов. История Бирмы. М., 1973, с. 21.

¹² D. G. Hall. Burma. London, 1950.

Переход мранма к оседлости и активное приобщение к культурным достижениям пью, по-видимому, во многом обусловили тот стремительный расцвет первого бирманского государства Паган, который до сих пор остается загадкой или предметом субъективистских толкований для тех, кто полагает, будто бирманская цивилизация развивалась исключительно на собственной основе начиная со времен неолита¹³.

Так, в версии бирманских хронистов возникновение Пагана прямо выводится из факта перехода всех бирманцев в буддизм. Историки XV—XVIII вв., а вслед за ними и некоторые современные ученые, не жалеют красок, описывая религиозный хаос, первоначально царивший в Бирме. Упоминаются, как правило, кровавые жертвоприношения духам на горе Поупа в Центральной Бирме, князь Сорахан, склонявшийся к культу нага, и обязательные бородатые, в синих одеждах ари — «своего рода брахманы... проповедующие тем не менее одну из вулгаризованных форм тибетского и непальского буддизма»¹⁴. Столь мрачная ситуация сохранялась якобы до тех пор, пока захвативший в 1044 г. трон Анората не повстречал монского монаха Шин Арахана и под его влиянием не обратился в буддизм хинаянистского толка. Затем для приобретения отсутствующих в Пагане священных буддийских трактатов последовал знаменитый поход Анораты на Татон и другие монские города (1057 г.), в результате которого царь монов Мануха был пленен и вывезен в Паган, а вместе с ним прибыла вереница слонов, груженых желанными трактатами. Окрыленный Анората, говоритсся далее в хрониках, во славу и торжество новой религии совершил еще ряд походов, расширяя границы территории обращенного в буддизм населения и карая огненным мечом еретиков. Первыми под этот меч попали, естественно, злые ари, изгнанные из Пагана. Не менее печальная участь постигла и идолопоклонников...

Конкретный исторический материал показывает, однако, что в действительности дело обстояло несколько иначе и прозаичнее¹⁵. То, что сближает хроники с истиной, ограничивается, по существу, действующими персонажами (Анората, Шин Арахан, Мануха), некоторыми датами, а также тем обстоятельством, что в правление Анораты Паганская империя действительно включила в свою орбиту монские города, получив таким образом непосредственный выход к морю, а следовательно, и возможность более тесного контакта с Индией и о. Ланка.

Комплекс религиозных верований в раннем паганском княжестве, еще не ставшем империей, по всей видимости, походил на свой прототип, сложившийся в Шрикшетре, с той лишь разницей, что в нем играли заметную роль анимистические культы и культ нага, более близкие отсталым бирманским племенам, пришедшим из горных районов Сычуани. В этой связи многие ученые говорят о деградации буддизма пью в новой бирманской среде и непосредственное проявление этого усматривают в засилье уже упомянутых сектантов ари.

Между тем анализ надписей паганского периода, проведенный бирманским историком Тан Туном, свидетельствует о том, что никаких ари тогда не было. Они появились гораздо позже, на закате Пагана. Это была секта «лесных братьев» — аскетов, отшельников, уходивших в леса в знак протеста против успешного разложиться к тому времени буддийского монашества. В XV—XVIII вв. «лесные братья» стали уже солидной социальной силой и соперниками ортодоксальных буддистов в борьбе за влияние на правителей Бирмы. При этом они потеряли свой

¹³ Политическая история Бирмы. Рангун, 1970, с. 207 (на бирм. яз.).

¹⁴ G. E. Harvey. Указ. раб., с. 13.

¹⁵ Хорошо по этому поводу сказал П. Бэнкс: «... легенды о борьбе Анораты с ари и культом натов представляют собой более поздние попытки бирманцев объяснить некоторые контрасты в собственном культурном наследии и поэтому содержат в себе скорее правду символизма, нежели реальные факты». (P. Banks. Two themes in Burmese culture.—«Asian Studies». N. Y., 1966, p. 27).

первоначальный аскетический облик, начали активно обогащаться, вымогая подаяния у мирян, и тем самым перестали качественно отличаться от своих конкурентов.

Поскольку отсутствие желаемого единства религиозной жизни в Бирме сделалось особенно заметным в позднее средневековье, а именно тогда и создавались хроники, обличающие ари, неудивительно, что современное хронистам явление было перенесено ими в глубь веков¹⁶.

Что касается «деградации» буддизма пью во времена Анораты, то у нас нет оснований полагать, что пришедший ему на смену монский вариант был более близок к каноническому идеалу.

Во-первых, жители монских городов под влиянием первой волны колонистов из Индии были с древнейших времен носителями преимущественно индуистских воззрений, «а в деревенских селениях шло своим чередом поклонение камням и деревьям»¹⁷. Вкрапления буддизма в сложном рисунке индуистских верований стали появляться только к началу нашей эры, когда Ашока подчинил Ориссу и принес буддизм в Южную Индию.

Во-вторых, даже тот мощный импульс, который придала экспансии буддизма возникшая в V в. на побережье Мадраса школа Дхаммапалы, не смог существенным образом изменить традиционный религиозный уклад монов.

В тронном зале, который построил плененный Аноратой правитель Татона, лики индуистских божеств занимают столь видное место, что, по словам Дж. Харви, «не остается никаких сомнений в индуистском характере монского буддизма»¹⁸.

В-третьих, как считает крупнейший авторитет в бирманистике Г. Льюс, знаменитой Трипитаки, которую Анората якобы раздобыл в Татоне, у монов тогда еще не было. «Даже если Анората и был в Татоне, то единственное, что он мог там получить,— это комментарии к Джатакам. Появление Трипитаки не ощущалось в Пагане до 1070 года; именно в это время она была привезена с Цейлона»¹⁹.

Таким образом, монский буддизм времен Анораты был еще в стадии становления. При этом развивался он, как и в Индии, на почве, пропитанной идеями брахманистского, жреческого культа, неизбежно усваивая широко распространенные в Южной Азии элементы ведийского и другого религиозно-философского наследия Индии. Этот процесс протекал тем более продуктивно, что свой центр религиозной ортодоксии у монов тогда только складывался, и концепции тхеравадинов получали признание главным образом постольку, поскольку они в той или иной степени вписывались в местный религиозный контекст. Поэтому до середины XII в. Татон никак не мог быть «обителью чистого буддизма». Да и вряд ли проблема чистоты религии сама по себе всерьез интересовала будущего бирманского императора. Нам представляется, что внимание Анораты привлекло в первую очередь единство монского религиозного плюрализма, обслуживающего интересы правящей верхушки.

Согласно концепции английского исследователя Х. Шорто, в древнем монском государстве существовала своеобразная синкретическая религиозная система, освящающая сложившийся порядок административно-территориального деления: федерацию 32 княжеств во главе с королем и четырьмя военными предводителями. По форме эта система соответствовала индуистской космографии, в частности, ее положению о 32 богах и четырех стражах сторон света и небес Таватисма (бирм. Тавадейта), а по содержанию уходила корнями в местный культ, ко-

¹⁶ И. В. Можейко, А. Н. Узянов. Указ. раб., с. 36—37.

¹⁷ G. E. Harvey. Указ. раб., с. 6.

¹⁸ Там же, с. 20.

¹⁹ G. Luce. Old Burma — Early Pagan. N. Y., 1973, p. 36.

торый объединял почитание мужского предка — духа *калок*, охраняющего дом, род, династию, с поклонением духу *бау*, закрепляющему право на наследование дома, деревни, района и т. д. Получалось, что на высшем уровне этой системы выделялись 36 духов предков — хранителей княжеских династий и владений, которые ассоциировались с соответствующими индуистскими божествами и почитались, видимо, в специально отведенных местах у ступ, храмов и т. п.²⁰

Буддизм, постепенно вставший в монскую духовную среду, но так и не ставший у монов государственной религией, без труда ассимилировал местный культ, поскольку, с одной стороны, индуистская картина мира стала его (буддизма) органическим элементом еще на территории Индии, а с другой — духи-хранители были зачислены в разряд «устремившихся к нирване» как существа, обитающие вблизи священных мест и в силу этого больше других познавшие Закон.

Таким в общих чертах предстал перед глазами первых бирманских правителей религиозный мир покоренных монов, который Анората, по всей вероятности, вознамерился продублировать в своем разрастающемся до масштабов империи и требующем более четкого административно-идеологического оформления княжестве, тем более что исходный для этого материала в виде индуистских и буддийских воззрений, а также местных анимистических культов, в Пагане уже имелся.

Трудно сказать, удалось ли Анорате осуществить свои планы. Достоверно известно только, что у бирманцев духи-хранители стали называться натами (очевидно, от санскритского *нахт* — «покровитель», «господин»), что в правление короля Чанзита (1084—1112 гг.) было завершено начатое Аноратой строительство пагоды Швезигон, на которой уже бирманизированные монские духи были изображены в позах почитания буддийских реликвий, что число их увеличилось до тридцати семи за счет нового «верховного» ната Таджамина и что король Дхаммазеди (1472—1492 гг.) вновь установил список натов, «дабы обеспечить безопасность страны... и подносил им белый зонтик»²¹.

Характерно, что Чанзита и Дхаммазеди известны в бирманской истории как «правоверные патроны буддизма»: первый организовал широкое изучение Трипитаки, что позволило придать бирманскому буддизму «истинно тхеравадийский толк»²²; второй направил в 1475 г. миссию из 22 монахов на Цейлон, с тем чтобы получить там «истинное посвящение в монастыре Махавихары и объединить религиозную жизнь страны под флагом истинной кальянской ординации»²³. Следовательно, и во времена ближайших преемников Анораты, и в последующий период культ натов считался вполне естественным и необходимым элементом бирманской религии.

При более внимательном подходе в этом обстоятельстве обнаруживается вся специфика религиозной ситуации в средневековой Бирме. Прежде всего доподлинно установлено, что список натов менялся, так сказать, актуализировался не только при Дхаммазеди, но и при других правителях. Это означает, что культ жил, действовал, и отчасти по монскому образцу, когда нату поклонялись как духу — покровителю рода или династии. Не случайно в списке 37 натов и сейчас можно обнаружить имена бывших королевских или придворных особ.

В том же списке особо выделяется нат Великой горы — Маха-гири. Если опустить детали и красочные описания, существо легенды о Маха-гири сводится к истории о том, как один из первых бирманских князей казнил юношу, дух которого остался безраздельно властвовать на месте

²⁰ H. L. Shorto. The dewatau sotopan — a Mon prototype of the 37 nats. London, 1967.

²¹ Там же, с. 128.

²² G. Luce. Указ. раб., с. 61.

²³ G. E. Harvey. Указ. раб., с. 75.

смерти — вершины горы (имеется в виду известная гора Поупа в центральной Бирме).

Легенд аналогичного содержания в бирманском фольклоре очень много.

Здесь уместно отметить, что натами в Бирме называются не только персонифицированные духи из сонма тридцати семи, но и бесчисленные духи камней, рек, деревьев, холмов, полей и т. д.²⁴ Нат Маха-гири, очевидно, выделился именно из числа последних. Помимо причин общеэволюционного порядка этому во многом способствовало то обстоятельство, что первые бирманские правители избрали гору Поупа аналогом монской горе Зинджайк, которая в преданиях непосредственно ассоциируется с происхождением династий в Татоне и Перу. Эта мон-бирманская параллель становится особенно очевидной в свете легендарных ссылок на Маха-гири как советника или покровителя некоторых королей Бирмы, например Чанзиты. Неудивительно поэтому, что культ Маха-гири стал, по словам Маунг Тхин Аунга, центральной осью формирования (мы бы сказали — сознательного строительства по монскому образцу) всего культа 37 натов.

И все же главным среди них считается не Маха-гири, а Таджамин, которому подчинены остальные 36 натов. Это обстоятельство приобретает особое значение, когда выясняется, что Таджамин и Индра (Сакра) — один и тот же персонаж. По всей видимости, оказавшись в новых исторических условиях формирования относительно монолитной империи, монский культ, приспособленный к «федерации независимых княжеств», не мог выполнять требуемых идеологических функций. К тому же бирманские императоры, видимо, не довольствовались идеей земного покровителя династии (в лице, скажем, Маха-гири). Их священному облику и небесной родословной должно было соответствовать небесное божество. Таковым оказался «бог богов» небес Таватимса Индра, который легко вписался в сонм 36 натов, тем более что последние, как отмечалось выше, были, так сказать, продуктом отражения индуистской космологии на почве монских народных верований. Но, пожалуй, самое примечательное состояло в том, что превращение Индры в ната, с одной стороны, и подчинение всех натов индуистскому божеству — с другой, расценивается бирманцами как «придание культу натов благопристойного, с точки зрения буддиста, вида»²⁵. Вот каким пышным цветом расцвели в бирманском буддизме элементы индуистской традиции, в борьбе с которой буддизм в свое время складывался как философская школа.

Таким образом, получалось, что фигура Таджамина как бы подтягивала культ 37 натов к официальной религиозной идеологии царского двора. В то же время остальные 36 натов, и в первую очередь Маха-гири, по своей природе были объектами народных анимистических верований, о чем свидетельствует, например, тот факт, что во многих деревнях до сих пор поклоняются Маха-гири как одному из духов жилища, обозначая его присутствие кокосовым орехом, перевязанным красной ленточкой. А находясь в общем списке 37 натов, Таджамин и Маха-гири по-своему связывали воедино весь комплекс распространенных в Бирме анимистических, индуистских и буддийских воззрений.

²⁴ Термин *нат* применяется бирманцами практически ко всем духам и вообще сверхъестественным существам, хотя многие из них имеют свои видовые названия. Происходит это, очевидно, потому, что и деревенские и городские жители не усматривают качественных различий между разновидностями сверхъестественного: для них духи различаются скорее «количественно» — по степени могущества, причастности к повседневной жизни и т. п.

²⁵ См., например, *Maung Htin Aung. Folk elements in Burmese Buddhism. London, 1962.*

Квинтэссенцией религиозного плюрализма времен Паганской империи являются дошедшие до нас в каменных надписях заявления Чанзиты:

«Однажды великий Будда предсказал того, кто явится впоследствии для пропаганды его учения, а именно: короля Шри Трибгуванадитьядгаммараджа (Чанзита.— С. С.) из города Аримадданапура (Паган.— С. С.).

А мудрый Вишну вместе с сыном моим Гавампати²⁶ и королем Индрой да заложат город Сисит (Шрикшетра.— С. С.), а потом Вишну проследует в Аримадданапур и будет там известен под именем Шри Трибгуванадитьядгаммараджа, который выступит за мое учение»²⁷.

Чанзита также утверждал, что, будучи в свое время изгнанником, он укрывался у дракона Нага вблизи горы Поупа, а в одном из прошлых перерождений преклонялся перед Буддой вместе со своим другом Маха-гирй²⁸.

Основное содержание сложившегося в древней Бирме религиозно-синкретического комплекса мало менялось на протяжении всего доколониального периода. Это не означает, конечно, что составляющие его элементы оставались застывшими и не были подвержены определенным изменениям по форме. В ходе длительной эволюции их грани все больше сглаживались, камуфлировались. При этом древние архаические верования и сопровождающие их обряды получали новую интерпретацию в свете господствующей буддийской идеологии. Так, местные духи и индуистские божества вводились в число существ, включенных в цепь перерождений, стоящих лишь ступенью выше людей на лестнице буддийского совершенства, или же объявлялись орудием, проводником кармы, защитниками учения Будды и т. п. Вера в миграцию душ и посмертное существование стала «обслуживать» буддийское учение о циклическом характере бытия. Поиск бессмертия уступил место стремлению к долголетию, «чтобы дожидаться появления нового Будды», и т. д.

С другой стороны, по мере популяризации буддизма его основополагающие философские догматы становились все менее жесткими, наполняясь, особенно во внемонастырской среде, неканоническим содержанием. Главная сотериологическая цель буддизма — нирвана стала пониматься как «форма жизни высших наслаждений», подобная той, которую ведут ведийские боги на склонах горы Меру. Трехединый принцип «аничча — дукка — ананта» утратил свой универсализм и абсолютность, став скорее набором риторических изречений, применимым к некоторым жизненным обстоятельствам. Чтение сутр уподобилось заклинанию, почести Будде — магическому ритуалу. Наконец, сам «Великий Учитель» превратился чуть ли не в величайшего из натов.

Важно иметь в виду, что интеграционные процессы внутри системы бирманских верований происходили как по центростремительной схеме, т. е. в направлении «создания нейтральных норм культа на основе функционального сходства стадияльно различных религиозных форм»²⁹, так и по центробежному варианту. Последний проявлялся в неоднократных пересмотрах духовного наследия, повторных ординациях, ликвидации тех или иных сект, изгнаниях еретиков, запретах и последующих реабилитациях культа натов Великой горы и т. п. Но в целом структура бирманского религиозного синкретизма оставалась по существу неизменной. В частности, его высшим уровнем продолжал оставаться буддизм, защита и пропаганда которого в течение восьми столетий (вплоть

²⁶ Согласно монской традиции, Гавампати «вылупился из яйца» принцессы Нага, был усыновлен алхимиком, умер в 10 лет, переродился архатом и сопровождал Будду во время его визита в Татон.

²⁷ I. Stargardt. Social and religious aspects of royal power in medieval Burma. Leiden, 1970, p. 290.

²⁸ Maung Htin Aung. Burmese history before 1287: a defence of the chronicals. London, 1970, p. 34.

²⁹ Н. Л. Жуковская. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977, с. 7.

до середины XIX в.) считались важнейшими функциями государственной власти. В свою очередь эта религия верно служила интересам бирманских правителей, освящая монархический абсолютизм.

Король объявлялся сангхой самым праведным буддистом, ибо лишь ему была доступна высшая буддийская заслуга — строительство пагоды или монастыря. Одновременно он приобретал в глазах верующих образ Бодхисаттвы, будущего Будды. Об этом можно судить по сохранившимся надписям на пагодах. Одна из них гласит: «Король... всемогущий император вселенной, разъезжающий на белом слоне, Бодхисаттва, который станет Буддой и освободит все существа...»³⁰.

Коронация бирманских правителей происходила в полнолуние месяца касоун, т. е. в то время, когда, согласно легенде, принц Сидхартха стал просветленным, Буддой. Тем самым восшествие на престол отождествлялось с достижением высшего буддийского совершенства. Кроме того, у бирманцев была распространена и до сих пор сохраняется вера в то, что будущий Будда будет рожден именно в Бирме³¹. С этим связаны притязания короля Боудопхэ на статус Аримайтрейи. В свое время он заявил, что 5000 лет — срок, в течение которого, по словам Будды, будет жить его учение, — истекли за 2500 лет и что он как новый Будда-Аримайтрейя считает необходимым проповедовать новое учение.

Ассоциация короля с настоящим и будущим спасителями, с Бодхисаттвой и Буддой, была обусловлена одним общим и неизбежным на уровне государственности отклонением от канонического учения: в отличие от первоначального положения буддизма об индивидуальном спасении был выработан идеал общественного устройства, при котором каждый сможет встать на путь спасения. При этом королю отводилась главная роль в обеспечении таких экономических и социальных условий, которые бы позволили его подчиненным практиковать буддийскую медитацию и подаяния, необходимые для достижения нирваны³².

В истолковании и освящении природы королевской власти в Бирме не менее важная роль принадлежала и индуистско-брахманистским заимствованиям. Брахманы всегда были почетными участниками королевской свиты. Их санскритские заклинания и познания в астрологии считались надежной гарантией от воздействия всех злых сил, особенно в условиях войн. Король Боудопхэ с гордостью писал в 1787 г., что при его дворе состояло «104 брахмана непревзойденной мудрости»³³.

Важнейшая идеологическая и политическая функция возрожденного брахманизма в средневековой Бирме состояла в том, чтобы придавать облику буддийского короля-спасителя черты безраздельного священного правителя. Земной король и король богов Таджамин (Индра) превозносились соответственно как правители микрокосма и макрокосма. Государство в этом случае мыслилось как микрокосм — модель Вселенной, а его столица планировалась наподобие обители Индры на вершине горы Меру. Последняя столица бирманских королей — Мандалай (ее название происходит, вероятно, от санскритского *мандала* — «центр Вселенной») была сооружена в форме четырехугольника соответственно сторонам горизонта. Центром города был дворец.

³⁰ Цит. по М. Sarkisyanz. Buddhist background of the Burmese Revolution. The Hague, 1965, p. 61. Официальная легализация в рамках бирманской хиньяны махаянистского идеала — Бодхисаттвы очень показательна и свидетельствует в первую очередь о том, что правители Бирмы рассматривали вопросы чистоты религии преимущественно сквозь призму социально-политической конъюнктуры.

³¹ В настоящее время в Бирме насчитывается около ста эзотерических буддийских сект. Часть их поклоняется будущему королю — буддийскому освободителю, который, как утверждают, уже рожден и возглавляет одну из сект в Мандалае (М. Spiro. Указ. раб., с. 173).

³² Интересно, что и бывший премьер-министр У Ну, известный своей набожностью, проповедовал путь к нирване через «совершенное социалистическое общество».

³³ G. E. Harvey. Указ. раб., с. 23.

Трон стоял на ступенчатом возвышении, символизирующем ступенчатость Меру. Сам король восседал на троне в окружении четырех министров, так же как Индра и стражи четырех сторон света из древнеиндийской космологии. Трон как центр мира и аналог вершины Меру был символом власти, символом государства.

Подразумевалось, что, осуществляя правление в соответствии с рекомендациями брахманов-астрологов, король тем самым как бы претворял на земле волю неба и поддерживал во Вселенной гармонию между миром людей и силами природы. При этом он так или иначе ассоциировался с небожителями — индуистскими божествами, представляющими эти силы. Так, урожайными считались те земли, чей правитель обладал белым слоном, поскольку, согласно преданию, на этом животном разъезжает сам бог молний и дождя — Индра. Чанзита, как уже отмечалось, претендовал на одну из аватар Вишну. Наконец, посмертное существование всех королей мыслилось не иначе как на небесах, среди богов в «обителях благоденствия». Недаром для сообщения о смерти короля существовала официальная формула: «Удалился в селение дева-натов».

Мы специально рассмотрели индуистско-буддийские концепции королевской власти в Бирме, чтобы показать, как весь комплекс бирманских официальных общественных и духовных уложений тех времен создавал дополнительные предпосылки для производства и воспроизводства синкретических религиозных форм. Характерно, что с падением монархии в 1886 г. индуистские воззрения практически перестали играть самостоятельную идеологическую роль и сохранили свое значение только в промежуточном, фольклорно-мифологическом плане, обслуживая мировоззренческую сторону народного буддизма и обеспечивая связь последнего с массой небуддийских, анимистических воззрений, в том числе с культом натов. Наиболее наглядно это проявлялось в те времена, когда в условиях политической отсталости народные религиозные представления становились составным элементом идейного оформления массовых движений в Бирме, как это было, в частности, во время восстания крестьян в 1930 г. Своим предводителем они избрали буддийского монаха Схая Сана, а символом восставших была птица Галон (Гаруда) — персонаж индийской мифологии. Тела бойцов покрывала магическая татуировка, которая, как они считали, гарантировала им неуязвимость в бою. Они носили также амулеты и талисманы, призванные обеспечить победу над противником.

В момент, определенный астрологами, Схая Сан был объявлен королем, и ему было присвоено имя Тунапака Галон Раджа. В ту же ночь, стоя на коленях перед изображением Будды, Схая Сан принял лекарство, которое якобы имело магические свойства. После коронации он, обратившись к бойцам, торжественно заявил, что принимает на себя королевские обязанности в интересах сохранения буддийской религии и молит Будду помочь бойцам одержать победу³⁴.

Вышеизложенное позволяет достаточно отчетливо представить всю религиозно-языческую пестроту, составлявшую идейную сторону упомянутого крестьянского движения. Можно без преувеличения сказать, что аналогичная ситуация и сегодня характерна для нижнего, наиболее обширного слоя в системе религиозных верований бирманцев. Объем журнальной статьи не дает возможности подробно проиллюстрировать данное положение. Упомянем только участие деревенских монахов в обрядах по изгнанию духов болезней и эпидемий, культовые анимистические ритуалы во время посвящений в буддийский монашеский сан, апелляции к Будде в ритуалах вызова дождя и других обрядах по «увеличению плодородия», веру в *лейнья* (душу), которую разделяют

³⁴ А. С. Кауфман. Бирма: идеология и политика. М., 1973, с. 62.

и миряне и монахи, сооружение *натсинов* (своеобразных алтарей для почитания натов) при монастырях и пагодах и т. п. Но не прав Г. Эпплетон, усматривающий в переплетении различных религиозных верований проявление противоречивости бирманского национального характера³⁵. Такой вывод может быть сделан только с позиций стихийного или сознательного противопоставления «чистого» буддизма «чистому» анимизму. Однако суть дела состоит здесь в том, что буддизм как каноническая идеология не просто отрицает веру, магию, бога и т. д., а как бы «снимает» противоречие между философским началом буддизма и его культовыми архетипами, и по форме и по содержанию сопоставимыми с первобытными истоками всех развитых религий мира. Поэтому всякий раз, оказавшись в соответствующем социально-культурном контексте, он без труда обращается в свою противоположность, т. е. предстает в том архаическом виде, который в ходе философской эволюции буддизма был уже преодолен. Вполне понятен в этой связи вывод Дж. Бронма, что буддизм как практика бирманской деревни является собой разновидность анимизма³⁶.

Отчасти в силу указанных обстоятельств, а также из стремления дополнить свою теоретическую платформу привычными широким слоям населения формами мировоззрения первые бирманские социал-демократы заявляли, что «культ натов может быть оправдан на основании буддийских текстов», что его нельзя считать ересью, если он оправдывается в соответствии с правилами буддизма, что культ доказал свою пригодность в деле обеспечения национального благополучия³⁷. Бывший премьер-министр У Ну указывал, что одним из семи принципов укрепления внутренней мощи является *бгалита* — соблюдение традиционного обычая почитания натов — хранителей деревни, города и страны. В 1957—1959 гг. в Бирме по инициативе правительства (и при участии его представителей) не раз устраивались крупные церемонии поклонения натам, например во время строительства пагоды Каба Эй или при открытии Бирманской радиовещательной службы. Тогда же была издана книга «Порядок почитания духов в Бирманском Союзе». Летом 1961 года Министерство финансов выделило 200 тыс. джа³⁸ на строительство двух святилищ натов в Пангуне и Мандалае. Правда, позже было решено ограничиться только одним таким сооружением на горе Поупа.

По словам Д. Смита, генерал Не Вин, временно возглавивший правительство в 1959—1960 гг., пытался пересмотреть такие порядки. В частности, вместо прямого было введено «косвенное почитание натов путем подношений Будде и сангхе с пожеланием, чтобы наты пользовались равной долей религиозных заслуг, приобретаемых в результате содеянного»³⁹. Однако существо дела в данном случае не только не изменилось, но стало еще явственнее: вовлечение широких, политически незрелых слоев населения в процесс социально-демократических преобразований в первые годы после завоевания независимости вновь привело к появлению на поверхности духовной жизни Бирмы обрамленных буддизмом архаических народных представлений. Правда, такое положение существовало недолго, так как в качестве официальной идеологии была уже провозглашена национальная форма социализма. И если на первых порах буддийско-социалистическая эклектика откровенно звучала в речах бирманских руководителей, то в начале 60-х годов передовая общественная мысль Бирмы практически полностью преодолела религиозное наследие прошлого. В результате поле дей-

³⁵ G. Appleton. Buddhism in Burma.—«Burma pamphlets», 1943, № 3, p. 42.

³⁶ J. Bronm. Указ. раб., с. 167.

³⁷ D. E. Smith. Religion and politics in Burma. Princeton, 1965, p. 173, 176.

³⁸ Около 30 тыс. долларов США.

³⁹ D. E. Smith. Указ. раб., с. 174.

ствия веры в стране заметно сузилось, хотя его границы, особенно в деревнях, на периферии, все еще охватывают обширные сферы мировоззрения бирманцев.

Таким образом, религиозный синкретизм у бирманцев представляет собой подвижный, динамический комплекс верований, верхний и нижний уровни которого не только противостоят друг другу как идеологическая и обыденная формы религиозного сознания, но взаимно дополняют, переходят друг в друга в зависимости от конкретных социально-экономических условий, определяющих в конечном счете сам механизм зарождения, воспроизводства и последующего исчезновения религиозных воззрений.

TO THE PROBLEM OF SYNCRETISM IN THE RELIGIOUS SYSTEM OF BURMESE BUDDHISM

Problems of the interrelations between Buddhism and the Animistic beliefs of the Burmese are examined in the paper, and the main regularities governing this process are formulated. Besides material illustrating the emergence of a syncretic system of Burmese beliefs, the author cites various views on the so-called «problem of pure Buddhism» and subjects them to critical analysis. It is noted that the problems of the religious situation in Burma cannot be resolved within the framework of a universal concept where «pure» Buddhism and Animism are either sharply set off against one another or are merged into a certain peculiar, exclusively Burmese religious system and lose their identity. In the author's opinion, religious syncretism among the Burmese represents a dynamic complex of beliefs whose upper (Buddhism) and lower (Animism) levels are not only contraposed against one another as an ideological and an everyday form of religious consciousness, but supplement one another, pass into one another under concrete socioeconomic and political conditions. Referring to its upper level which merges into canonical Sangha theology, the whole actually existing system of beliefs is designated «Burmese Buddhism» in spite of the fact that it is profoundly rooted in Animistic tradition.

С. А. Токарев

ЕЩЕ РАЗ О РЕЛИГИИ КАК СОЦИАЛЬНОМ ЯВЛЕНИИ

[ответ моим критикам]

Моя статья «О религии как социальном явлении (мысли этнографа)», помещенная в № 3 журнала «Советская этнография», 1979 г. (в дальнейшем при ссылке в тексте на эту статью указывается соответствующая страница), вызвала оживленную полемику¹. Она на это и была рассчитана. Однако несколько озадачивает другое: написанная этнографом и обращенная в первую очередь к этнографам, она осталась именно с этой стороны почти без отклика; откликнулись же на нее преимущественно философы. Это и хорошо и плохо: приятно, что статья, написанная с этнографических позиций, вызвала живой интерес у представителей других (смежных) наук; но досадно, что в нашей собственной, этнографической среде дискуссия практически не развернулась.

Несмотря, однако, на различия в исходных позициях, найти общий язык автору-этнографу и его критикам-философам оказалось в общем возможным. Если не говорить пока о некоторых недоразумениях — вероятно, случайных и легко устранимых, — мне кажется, что положительное решение поставленных в моей статье вопросов вполне возможно.

Хотя девять авторов, высказавшихся по поводу моей статьи, весьма разошлись в ее общей оценке — одни из них склоняются к положительной оценке, другие скорее к отрицательной, — но тот или иной критический заряд есть в каждой из названных статей, и он более или менее одинаков — разница лишь в оттенках.

Главным предметом разногласий послужил — как того и следовало ожидать — поставленный мною вопрос: что является главным и определяющим в религии? Главным и определяющим я считаю, вопреки традиционному взгляду, не содержание верований (не мифологию, не вероучение, не догматику), а определенную форму взаимоотношений людей. Говоря более конкретно, хотя и менее точно, религия для меня как этнографа есть один из *этнических признаков*. С самого начала и до самого конца религия есть форма социальной связи, взаимооттягивания (интеграции) единоверцев и взаимоотталкивания (сегрегации) иноверцев. В этом смысле она выполняет ту же (точнее, аналогичную) роль,

¹ См.: Д. М. Угринович. О марксистском понимании религии. — «Сов. этнография», 1980, № 1; И. А. Кривелев. О существенном и несущественном в изучении религии. — Там же; Ю. И. Семенов. О сущности религии. «Сов. этнография», 1980, № 2; В. Н. Шердаков. О главном в понимании религии. — Там же; Ю. А. Муравьев. Религия: вера, иллюзия, знание. — «Сов. этнография», 1980, № 4; Я. В. Минявичюс. О содержании религии. — Там же; М. И. Шахнович. Развивать исследование проблем религии. — «Сов. этнография», 1980, № 5; Г. Г. Громов. Некоторые спорные вопросы изучения религии. — Там же; И. Р. Григулевич. Еще раз о религии как социальном явлении (Мысли религиоведа по поводу мыслей этнографа). — «Сов. этнография», 1980, № 6 (в дальнейшем ссылки в тексте с указанием фамилии и страницы).

что любой другой «этнический признак»: язык, формы материальной культуры, народное творчество и пр.

Само содержание верований — представления о боге или богах, и их взаимоотношениях, свойствах и пр. — оказывается с этой точки зрения не первичными, не определяющими элементами каждой религии (и религии вообще), а элементами производными и опосредствованными.

Этот тезис вызвал возражения со стороны моих оппонентов. Некоторые из них нашли в нем призыв вообще не изучать содержание религиозных верований. Вместе с тем они поняли его как недопустимо «противопоставление» мною религиозных верований социальной роли религии (Угринович, с. 67—68; Крывелев, с. 73, 76; Семенов, с. 63; Григулевич, с. 62—65).

Оба эти упрека — чистое недоразумение. Различать — не значит противопоставлять. Считать какой-то предмет не первичным, не основным а производным и вторичным — не значит считать его недостойным изучения или пренебрегать им, как выражается Д. М. Угринович (Угринович, с. 67). К. Маркс писал о формах общественного сознания как о чем-то производном от общественного бытия, но отсюда никак не вытекает, что он считал ненужным их изучение или пренебрегал им. Тем более о нем никогда не «противопоставлял» материальные отношения людей и идеологическим отношениям.

В данном случае ведь спор наш идет лишь о том, что первично и что производно в религии. Можно было бы сказать, что то и другое (верования и отношения людей) настолько взаимосвязаны, что самый вопрос напоминает известную проблему курицы и яйца. Но это не так. Марксизм тем и отличается (как теория познания) хотя бы от новейшего структурализма, что в системе взаимодействующих общественных функций он видит не только их взаимосвязи, но и ставит вопрос о том, что тут основное. Д. М. Угринович удачно напоминает о верном решении Энгельсом проблемы происхождения христианства; удачно напоминает о верном понимании известным историком Н. М. Никольским корней древнефиникийской религии (Угринович, с. 67, 68). Но ведь Н. М. Никольский не считает культ богов *основой* земледельческого хозяйства финикийцев (наоборот!); и Ф. Энгельс не считал книгу «Откровений» *основой* экономического и политического кризиса рабовладельческого строя Римской империи (наоборот!). И другие примеры, приводимые моим критиком в подтверждение своей мысли (католицизм и протестантизм — Угринович, с. 67), говорят скорее против него: ведь не из-за догматических разногласий откололись от Рима протестантские церковные общины, а как раз наоборот — стихийный протест против деспотической и грабительской политики папского Рима вылился в странах Центральной и Северной Европы в форму богословских споров об «оправдании верой», «оправдании делами» и пр., споров, которые, впрочем, велись только богословами и оставались совершенно недоступны массе мирян. Кстати сказать, решились эти споры (на первом их этапе, в XVI в.), как известно, на такой компромиссной формуле, которая вообще не содержала в себе никакой догматики, а звучала чисто политически: «чья страна, того и вера» («*cujus regio, ejus religio*» — Аугсбургский религиозный мир, 1555 г.), т. е. попросту — слушайся начальства и не рассуждай!

Но вопрос этот требует дальнейшего уточнения и углубления. Поставим его так: что именно составляет в религии предмет собственно этнографического изучения? (а статья моя адресована, повторяю, этнографам). Должен ли этнограф изучать, скажем, католическую догматику в ее отличиях от православной или лютеранской? Должен ли он углубляться в творения отцов церкви, в богословско-философские трактаты, в анализ ветхозаветных и новозаветных источников? Очевид-

но, что нет. Но достаточно ли с него — возьмем другую крайность — знать, к какому вероисповеданию принадлежит такой-то народ, чтобы сразу разделаться с этим «этническим» признаком? Достаточно ли этнографу знать, что сербы православные, а хорваты католики, что ирландцы католики, а шотландцы пресвитериане, что есть таты-мусульмане и таты-иудаисты, что в Японии есть буддисты и есть синтоисты? Нет, конечно, этого этнографу мало. Где же граница «законной» сферы этнографической науки в области религии?

Отвлечемся на минуту в сторону — посмотрим, как решаются аналогичные вопросы в отношении других предметов этнографического изучения, в области материальной и духовной культуры.

В аналогичном положении находится, например, язык — другой не менее важный «этнический признак». Лингвистическая наука накопила за полтора века своего существования колоссальный материал по самым различным — если не по всем — языкам мира. Собраны огромные фонды лексического материала, разработаны тончайшие вопросы грамматического строя отдельных языков, их фонологическая типология, разработаны теоретические вопросы языковедения, проблемы структуры в лингвистике и пр. Должен ли и может ли этнограф постигнуть всю эту лингвистическую премудрость? Разумеется, нет! А если нет, то где граница его обязательной осведомленности? Думается, что этнограф может и должен знать генеалогическую систематику языков, языковые семьи и их подразделения — группы, подгруппы, ветви, наречия, диалекты, говоры, по крайней мере в каком-то определенном регионе; должен знать факты социального бытования и функционирования языков, соотношение диалектов с литературными языками, языковые контакты, явления билингвизма, общие проблемы языкового общения.

Другой пример — из области материальной культуры. Многие этнографы интересуются *пищей* народов, об этом есть уже целая литература. Но не их дело составлять кулинарные рецепты, не их дело высчитывать калорийность питательных веществ, определять вкусовые качества кушаний. Задача этнографа — изучить функционирование биологического процесса питания как формы общения людей: обычные и праздничные трапезы, обрядовые кушанья, способы их изготовления, ритуал совместной еды, угощения, банкеты, приемы дележа пищи, пищевые запреты, посты, обычаи, обряды и поверья, касающиеся еды; словом, еда как средство социальной связи: кто с кем может или должен и кто с кем не может и не должен вместе пить и есть.

Попробуем применить эти примеры к этнографическому изучению религии.

Религиозные верования разных народов поразительно разнообразны: гораздо более разнообразны, чем языки, чем пища или другие явления материальной или духовной культуры. Это потому, что религиозные верования суть плоды религиозно-мифологической фантазии, а для человеческой фантазии предельно, как известно, нет. Нужно ли этнографу изучать и знать эти верования во всем их разнообразии? Да, конечно, нужно. Но надо при этом не смотреть на верования как на некие вещи в себе, существующие самостоятельно, отдельно от людей: нужно ставить вопрос об их социальных корнях и их социально-идеологической роли. Притом — что особенно важно — не в смысле общих, раз навсегда затверженных формул, а в самой что ни на есть конкретно-исторической реальности.

С этим, впрочем, согласится, вероятно, всякий марксист. Разногласия начинаются лишь дальше. Что *важнее* для понимания сущности религии как социального явления? Содержание ли религиозной фантазии или социальное функционирование религии? Религия как вид умственной деятельности человека или как форма общения и разобщения людей? Я сам отдаю предпочтение второму ответу, мои оппоненты, по

крайней мере Д. М. Угринович, И. А. Кривелев, Ю. И. Семенов, И. Р. Григулевич, — первому. Но между ними тоже есть разногласия, на которых стоит остановиться.

Д. М. Угринович тоже считает, что в религии главное — ее социальные функции. Но он видит важнейшую социально-идеологическую роль религии в ее «иллюзорно-компенсаторной» функции, а интегративно-сегрегативную функцию религии считает второстепенной, ибо она-де не специфична для религии (Угринович, с. 69). Возражение серьезное. Но все дело в том, что «иллюзорно-компенсаторная функция» при всей ее важности выполняется религией в отношении не отдельного «человека» (каким очень часто оперируют философы), не индивида, а всегда, без *единого исключения*, в отношении некоего коллектива, какой-то *группы* людей. Прекрасный пример — христианское учение о страшном суде и загробном воздаянии: в полном смысле слова «иллюзорно-компенсаторная» доктрина. Но как и когда стала эта доктрина действительной силой? Только тогда, когда появились сначала мелкие, а потом массовые группы сектантов — иудео-христиан, «верных», «братьев», «призванных», «трудящихся и обремененных», страстно жаждавших избавления от всех мирских зол. Из этих людей и составились раннехристианские общины — первоначальное ядро христианства. Так было и во всех других случаях. «Иллюзорно-компенсаторная» функция любой религии собирает вокруг нее адептов, приверженцев, верующих, единоверцев и отделяет их от всех прочих людей, у которых есть, как правило, *своя* религия со *своей* иллюзорно-компенсаторной функцией. Если нет этой кучки (или этой массы) людей, то нет и их религии со всеми ее функциями!

Кстати, надо не забывать и еще об одном. Иллюзорно-компенсаторная функция религии при всей ее важности действует ведь не постоянно. В будничной, мирной обстановке, в периоды относительного благополучия (ведь бывают же такие даже и в классовом антагонистическом обществе!) человек обычно не ощущает надобности в какой-либо компенсации, будь она иллюзорной или нет. Даже люди из эксплуатируемых классов — крестьяне, ремесленники, рабочие — обычно привыкают к своему положению, к серой рутине, к мешанскому или мужицкому благополучию. В такие периоды люди редко вспоминают о боге. Тем более люди правящих классов: пользуясь всеми благами жизни, они, как правило, не нуждаются в каких-либо «иллюзиях» или «компенсациях». Только в случае несчастья, тяжелой болезни, пожара, неурожая начинают люди ощущать потребность «компенсации», вернее, потребность в помощи, в спасении, в защите. В периоды общественных кризисов, массовых бедствий, голодовок, эпидемий, вражеских вторжений, в эти экстремальные моменты — вот когда появляется на сцене религия с ее иллюзорной компенсирующей функцией. Так было в эпоху зарождения христианства, так было не раз в средневековье, когда появлялись массовые плебейские секты, обещавшие своим членам спасение от бедствий. Вот почему, не отрицая огромной роли религии как «иллюзорно-компенсаторной» силы, я все же не могу признать ее главной функцией религии.

И. А. Кривелев в своих возражениях больше подчеркивает другую сторону. Нельзя недооценивать важности изучения религиозных представлений, и прежде всего вопроса о существовании или несуществовании сверхъестественных существ: иначе-де сотрется разница между богословами и атеистами и иначе вообще невозможно-де даже подойти к религиозным явлениям (Кривелев, с. 74—77). По его мнению, без внимания к «теоретической мировоззренческой проблематике» нельзя и решить вопрос о борьбе со злом: бороться ли с ним собственными силами или обращаться с молитвой к богу. «Не наше мол дело, — пишет И. А. Кривелев в своем обычном ироническом стиле, — есть бог или нет

его, просто не будем к нему обращаться. Но если он есть, то как же можно к нему не обращаться?!» (Кривелев, с. 77). Очень даже можно! Вот в Африке у очень многих народов существует представление о небесном божестве-творце (Ньяма, Замбе, Калунга, Леза, Мулунгу, Киумбе и др.). Но считают, что этот бог-творец, создав мир, давно уже перестал им интересоваться и совершенно не вмешивается в дела людей; поэтому и люди считают бесполезным обращаться к нему с молитвами, приносить жертвы и т. п. (предметом молитв, жертвоприношений, культа служат предки). Это — «*deus otiosus*» («праздный бог»). Подобные примеры известны и на более высокой ступени общественного развития. Основатель буддизма, Гаутама-Будда, учил своих учеников о бесполезности обращения к богам. Боги существуют, но они не только не могут помочь людям избавиться от мучительного существования (а жизнь есть сплошное страдание!), но и сами подвластны порочному круговороту бытия; только своими собственными усилиями может человек достигнуть желанной цели — блаженной нирваны.

Наиболее решительны возражения Ю. И. Семенова, но они зато и наименее убедительны. Создается впечатление, что Ю. И. Семенов просто не понял содержания моей статьи. Ему почему-то показалось, что главное в ней — это мое стремление во что бы то ни стало опровергнуть «господствующее в нашей литературе» определение религии как «веры в сверхъестественное» (Семенов, с. 49, 50, 51). Откуда вывел Ю. И. Семенов это заключение, сказать трудно. Я в своей статье как раз воздержался от обсуждения того, насколько удачно такое определение религии и принял именно его — религия как вера в сверхъестественное (с. 92). Каким же образом можно было увидеть в этом вопросе, который я отказался обсуждать, главное содержание моей статьи?

Однако, чтобы сделать вопрос еще более ясным и устранить всякий повод для неправильного понимания смысла моей статьи, — я готов включить выражение «вера в сверхъестественное» в мою формулу («Сов. этнография», 1979, № 3 с. 91, 96), которая от этого абсолютно не изменит своего смысла. Она будет в таком случае звучать так: «Религия есть отношение людей друг к другу по поводу веры в сверхъестественное». — Надеюсь, что теперь уже всякому ясно, что главная мысль дискутируемой статьи ни в малой мере не зависит от употребления или неупотребления слов «вера в сверхъестественное».

В своих возражениях по моему адресу Ю. И. Семенов идет и дальше. Он возражает и против моего тезиса о том, что сами «верующие» обычно плохо знают — и даже совсем не знают — предмета своей веры. По мнению Ю. И. Семенова, это невозможно. «Нельзя иметь верования и не знать их» (Семенов, с. 50 и др.). Ю. И. Семенов был бы здесь в некоторой мере прав, если бы религия в самом деле сводилась к одной только вере в сверхъестественную силу. Тогда, конечно, если я верю в сверхъестественную силу, то я знаю, что я в нее верю, и этого достаточно. Но ведь можно действительно верить в сверхъестественное, но не иметь понятия, что же оно собой представляет — безличную ли опасную силу, тайное искусство колдуна или ведьмы, злого духа, священно-го быка или змею, божество или целый сонм богов...

Если же вспомнить, что религии всего мира далеко не сводятся к «вере в сверхъестественное», а включают в себя бесконечно разнообразные представления о богах и духах, в сложных религиях — строгую догматику, разные «символы веры», богословские учения и пр., то странно даже и подумать, что все это может требоваться от простого мирянина-«верующего». Ведь чтобы убедиться в том, что вполне можно «иметь верования и не знать их», достаточно произвести нехитрый эксперимент: задать прихожанину любой церкви два-три вопроса по православному катехизису. Спор решится сам собой.

Однако, идя еще дальше в полемике со мной, Ю. И. Семенов доходит до утверждений по меньшей мере странных. Социальная функция религии есть, по его мнению, не только не важнейший ее элемент, но и вообще не обязательный и несущественный. «Вообще никакой подход к религии со стороны исследования ее функций не может приблизить к пониманию ее сущности», — пишет Ю. И. Семенов (Семенов, с. 52). «Религия появилась, — пишет он в другом месте, — вовсе не для того, чтобы выполнять какую-либо определенную общественно необходимую функцию» (там же, с. 58) ...«Религия возникла просто потому, что не могла не возникнуть» (там же) ...«Но возникнув, религия начала выполнять определенные функции» (там же, с. 58).

Мысль о том, что одно дело — сущность общественного явления (в данном случае религии), а другое дело — выполнение им каких-то общественных функций, — мысль, напоминающая о кантовском различении «вещи в себе» и познаваемого нами явления, — высказывалась не раз в социологической литературе; очень ясно выразил ее в свое время Дюркгейм. Мне думается, однако, что такое противопоставление «сущности» религии выполняемым ею «функциям» (и подразумеваемая при этом мысль о необязательности каких бы то ни было ее «функций») ошибочно. Социальное явление, не выполняющее никаких социальных функций, не может существовать. Чтобы это было яснее, приведу некоторые наглядные примеры. Каково происхождение искусства? Об этом существуют разные теории. Если следовать рассуждениям Ю. И. Семенова, то оно возникло «просто потому, что не могло не возникнуть»; но раз возникнув, оно стало выполнять определенные функции: коммуникативную, магическую, эстетическую, символическую и пр. Другой пример: каково происхождение земледелия? По такому же рассуждению, оно «возникло просто потому, что не могло не возникнуть»; но раз возникнув, земледелие начало выполнять общественно необходимые функции: снабжать людей хлебом и прочей пищей, льном и хлопком для одежды и т. д. Мне кажется, что подобные рассуждения не приведут к пониманию ни сущности какой-то вещи, ни ее происхождения.

Некоторые из моих оппонентов, видимо, обижены тем, что я считаю пустой тратой времени примитивную «полемику» о религии такого типа: «нет бога — есть бог». Этим я, во-первых, будто бы «ставлю на одну доску верующих и атеистов» (Григулевич, с. 62), а во-вторых, возвожу поклев на атеистов, которые будто бы только и умеют, что повторять эту коротенькую фразу. Для большей наглядности И. Р. Григулевич приводит юмористический пример Остапа Бендера и его религиозного диспута с ксендзами (Григулевич, с. 63). Он прав: к сожалению, такие «атеисты», по общему развитию стоящие на уровне школьника 5-го класса, у нас есть. Боюсь, что их средний умственный уровень даже ниже — Остап Бендер знал хоть несколько латинских слов — и что их даже во много раз больше, чем ученых атеистов-религиоведов. Но ведь мы равняемся не на уровень бендеровского «атеизма»! Я лично предпочел бы вести полемику на более высоком уровне, скажем, на уровне Спинозы, великого мыслителя, которому его материалистическое мировоззрение не мешало называть «первичную субстанцию» «богом»! Вель, как известно, «Спиноза сделал центральным пунктом своей онтологии тождество бога и природы, которую он понимал как единую и единственную, вечную и бесконечную субстанцию, исключаящую существование какого-либо другого начала, и тем самым как причину самой себя (causa sui)»².

К сожалению, остался почти вне поля зрения моих критиков главный тезис моей статьи — тезис о социальной, сегрегативно-интегратив-

² См. «Философская энциклопедия», т. 5. М., 1970, с. 112.

ной функции всякой религии. Он почти что обойден молчанием. Ю. А. Муравьев, сказав вначале по моему адресу несколько лестных фраз («интересные мысли», «нешаблонное освещение проблем», «богатая эрудиция»...), в дальнейшем даже не упомянул об этом моем важнейшем тезисе. В. Н. Шердаков лишь вскользь, хотя и с одобрением, говорит о нем, равно как и Г. Г. Громов) (Шердаков, с. 66; Громов, с. 77—78). Ю. И. Семенов, ставя этот вопрос, решительно отвергает мою точку зрения: хотя, говорит он, «бесспорно, что религия может способствовать и сплочению и разъединению групп людей», но «видеть в этом специфику религии нельзя». То, что я считаю «главной функцией религии», есть в действительности «второстепенный момент» (Семенов, с. 52). Если согласиться с Ю. И. Семеновым, то надо закрыть глаза на многовековую историю кровавых религиозных войн, на «подвиги» инквизиции, замучившей и казнившей миллионы ни в чем не повинных людей, «еретиков» и «ведьм»; закрыть глаза на кровавые крестовые походы, на «Варфоломеевскую ночь» и многочисленные подобные ей злодеяния, на зверства мусульманских изуверов над христианами, на индуко-мусульманскую резню, на многолетние войны католиков и протестантов в Ольстере и прочее и прочее... Это все — «второстепенный момент»? А где же тогда главный момент? Может быть, в «вере в сверхъестественную силу»? или в делении человеческой деятельности на «свободную и несвободную», как того требует философский метод Ю. И. Семенова?

И. А. Крывелев тоже возражает против моего тезиса, но более уклончиво. Самую проблему сегрегации и интеграции он считает «несбыточнейшей», но мое решение ее — «неубедительным» (почему?). А свое возражение он сводит — по своей литературной привычке — к шутке. «Какая, в самом деле, — иронически пишет он, — может быть интеграция в обществе, где отдельно существуют протоиереи и епископы, да еще плюс к тому иеромонахи с архимандритами? Сплошная сегрегация!». При этом он меня же упрекает в намерении «серьезную проблему утопить в несерьезной словесности» (Крывелев, с. 78). Кто же из нас двоих тут более несерьезен? Мне кажется, что отшутиться от серьезной проблемы не значит решить ее.

Единственно дельное возражение против моего тезиса сделал Д. М. Угринович. Оно очень просто. Религия — не единственный фактор сегрегации, говорит он; в такой же роли выступают и другие социальные явления: этнические традиции, политические и правовые взгляды господствующего класса, классовые, сословные и прочие интересы (Угринович, с. 69). Совершенно верно! Но я именно и старался в моей статье поставить религию в один ряд с другими социальными силами, выполняющими ту же основную функцию. Я писал (повторяю это для неосведомленных читателей): «В этом смысле (в смысле главной социальной функции) религия не исключение среди других социальных явлений. Напротив, она подобно любому другому явлению культуры, как материальной, так и духовной, выполняет важнейшую общественную функцию: как-то объединять, сплачивать определенную группу людей и тем самым противопоставлять ее всем другим. — Эта двоякая, лучше сказать двуединая, роль религии — как фактора интеграции и одновременно сегрегации — свойственна всем элементам культуры, без единого исключения. Религия — один из них. И она, быть может, более наглядно, более эксплицитно выполняет и всегда выполняла эту роль» (с. 97). Значит, и возражение Д. М. Угриновича бьет мимо цели.

Я очень огорчен также тем, как мало внимания уделили мои оппоненты той части моей статьи, где говорится о «проблеме зла» как о главном *содержании* всякой вообще религии (с. 92—95). Правда, Ю. И. Семенов верно заметил, что эта часть статьи недостаточно органично связана — даже, пожалуй, совсем не связана — с основной ее

частью (Семенов, с. 52). Он прав. Вопрос этот вполне мог бы составить содержание особой статьи. С другой стороны, однако, и в рамках настоящей статьи нельзя было обойти молчанием вопрос: что же все-таки составляет важнейшее содержание религиозных верований всех эпох и стран?

Верно ли, что именно проблема зла и способов борьбы с ним составляет важнейшую сторону религиозной идеологии и религиозной психологии? Мысль эта вообще не нова. Где страдание, там религия, говорили еще философы-просветители XVIII века. Сложные «мировые» религии давно уже принято называть «сотериологическими» — «религиями спасения». Спасения от чего? От мирского зла во всех его видах. Культы «богов-спасителей» существовали и в древнем мире.

Против чего же здесь возражают мои оппоненты? Во-первых, они считают, что само понятие «зла» применимо только к классовому обществу. В первобытную эпоху «понятие зла еще не отдифференцировалось от понятий „плохое“, „вредное“, „безобразное“» (Угринович, с. 70; Семенов, с. 51, 52). Во-вторых, в религиозном сознании идея зла и идея избавления от него всегда связывается с представлением о каком-либо сверхприродном существе, причинившем зло, или о таком же существе, могущем избавить человека от зла; значит, основным здесь оказывается именно вера в это сверхъестественное существо (Угринович, с. 70, 71; Семенов, с. 51). В-третьих, наконец, «проблемой зла» занимались не только религиозные деятели, но и мыслители, далекие от всякой религии (Семенов, с. 51). Спор здесь, видимо, вызван главным образом тем, что слово «зло» употребляется вообще в разных значениях. Я употребил его ради краткости в самом широком смысле — включая сюда всякие страдания, боль, вред, неудачу, голод, болезнь и пр., словом, все то, от чего нормальный человек стремится избавиться, — все равно, «отдифференцировано» в каждом отдельном случае понятие зла (в узком смысле) от понятий о плохом, вредном и пр. или нет. Понятие же «зла» в более узком, моральном или социальном смысле свойственно более высокому уровню общественного развития: против этого никто не спорит. Но мне жаль, что мои оппоненты не обратили внимания на то, что в моей статье как раз сделана попытка рассмотреть в исторической последовательности как бы ступени развития понятия «зла» в зависимости от общего хода истории — начиная от простой физической боли и вплоть до абстрактного и универсального понятия мирового зла.

А что понятие «зла» (в широком смысле) на каждой ступени исторического развития связано в религиозном сознании с образами сверхъестественных виновников зла или с образом сверхъестественного спасителя от зла — это хорошо известно. Но зависимость-то тут как раз обратная той, о какой думают некоторые мои оппоненты: не потому человек терпит боль (страдание, зло) и не потому он надеется на сверхъестественное спасение от него, что уверен в существовании подобных агентов, — напротив, он потому в них и верит и надеется на их помощь, что терпит боль и жаждет от нее избавиться.

Проблему зла решала не только религия? Конечно. Этим делом занималась и занимается медицина (лечение болезней), пожарная охрана (борьба с пожарами), органы охраны порядка (борьба с преступлениями). Религия тоже боролась и борется как с частными проявлениями всего нежелательного и неприятного, так и с мировым злом в целом — последнее в развитых, «сотериологических» религиях. Но беда религии в том, что средства-то борьбы у нее негодные, иллюзорные. Впрочем, в формальную дефиницию понятия религии борьба со злом, по-моему, не должна входить.

Не совсем ясна позиция И. Р. Григулевича по этому вопросу. Он, с одной стороны, пишет, что идея о религии как «борьбе со злом» — «не новая» (приводя цитату из статьи одного из зарубежных религиоведов),

и в этом он прав. С другой стороны, он упоминает о «десятках культов», в которых проблема зла вовсе не ставится. Интересно, что это за культы? Может быть, такие и есть; но И. Р. Григулевич приводит в качестве примеров — весьма неудачно — такие религии (толстовство, «демонические» культы), которые, как раз напротив, очень рельефно иллюстрируют мой тезис. Странно звучит и такое его утверждение: «...даже там, где религия провозглашает борьбу со злом своей главной функцией, она не столько борется с ним, сколько способствует его укреплению» (Григулевич, с. 64). Еще бы! Ведь потому-то мы и отвергаем религиозное мировоззрение, что оно указывает *ложный* путь борьбы со злом! Потому-то К. Маркс и называл религию «опиумом народа»; а Д. М. Угринович, развивая мысль Маркса, говорит об «иллюзорно-компенсаторной» ее функции.

Кстати, о религии как «опиуме народа». Тот же И. Р. Григулевич в своей статье несколько раз употребляет это выражение Маркса (Григулевич, с. 64, 65), воображая, что этим самым он полемизирует со мной. Напрасно! Формула К. Маркса абсолютно правильна и лишь подтверждает мой основной тезис. Но ошибается И. Р. Григулевич, принимая эту формулу за «определение» религии. Это отнюдь не «определение» (оно не отвечает логическому понятию «определение»), а фраза, вырванная из контекста, где Маркс в нескольких выражениях метко характеризует социально-идеологические функции религии. Напомню, как звучит в контексте это место, урезанным цитированием которого так часто злоупотребляют:

«Основа иррелигиозной критики такова: *человек создает религию*, религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но *человек* — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur*, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной *усладой* которого является религия.

Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа.

Упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование *отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях*. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия.

Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком. Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся

щеется вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого»³.

Я сожалею особенно о том, что мои критики отнеслись без внимания к весьма существенному вопросу о месте христианского вероучения в истории религиозной концепции зла. Всякий, кто знаком хотя бы поверхностно с великими религиями Азии, не поколеблется выделить среди них религиозно-этические учения буддизма и зороастризма. Обе эти доктрины представляют собой всеобъемлющее философское обобщение, хотя выводы в том и другом учении противоположны: буддизм (ранний) учит об универсальности страдания как имманентного свойства самой жизни; зороастризм — об извечной борьбе доброго и злого начала в природе и истории — с перспективой конечной победы добра над злом. Что бы ни думать о моральной и идеологической стороне и той и другой концепции, нельзя отказать им обсем в логической последовательности и ясности. Я не могу понять, как можно ставить с ними в один ряд и даже чуть ли не выше их (Семенов, с. 61) путанный догмат христианской религии о «первородном грехе», совершенном (по неопытности!) Евой и Адамом, вкусившими плод с запретного дерева, за что всеблагой бог покарал ни в чем не повинное будущее человечество и всю природу (Быт., III, 17—19). В этом корень и причина мирового зла по христианскому вероучению!

Обошли молчанием мои оппоненты и связанный с тем же вопрос о месте образа дьявола в христианской догматике. Его традиционно принято считать виновником мирового зла. Но в «священном писании» опоры для такого взгляда нет. В Ветхом завете роль дьявола (сатаны) совершенно ничтожна. В рассказе о «грехопадении» он не фигурирует и потому не может считаться его виновником: соблазнил Еву и Адама хитрый «змей» (Быт., III, 1—5). В Новом завете есть лишь туманные упоминания об «искусителе», но вовсе не как о первопричине зла и греха. В обязательном для всех христиан «Символе веры» (325—381 гг.) дьявол даже не упомянут. Вообще роль дьявола как виновника мирового зла остается богословски не обоснованной. Для науки же эта религиозно-философская проблема представляет большой интерес.

В скобках отмечу некстати брошенный мне И. А. Крывелевым упрек в плохом знании библии. По его мнению, Токарев «не заметил», что «миф о грехопадении» содержится не в Новом, а в Ветхом завете (Крывелев, с. 78). На самом деле не Токарев, а Крывелев не заметил, что в статье говорится именно о «древнееврейском весьма нескладном мифе», принятом «отцами христианской церкви» (с. 94).

Есть и другие недоразумения. Тот же И. А. Крывелев ставит мне на вид целый ряд исторических или религиозно-философских неточностей, и кое в чем он отчасти прав. Он прав (Крывелев, с. 77), заметив у меня неточность в обозначении религии Израиля как «монотеистической» (с. 93), без должной оговорки, что такой она стала лишь в слепоглухую эпоху (о чем у меня говорится в другом месте; см. с. 90). Но он ошибается в истолковании мною религиозно-философской концепции Вл. Соловьева: у меня сказано о «любопытной попытке» Соловьева «сочетать зороастрийское учение о великом нечистом духе — антагонисте бога — с христианским вероучением» (с. 94). А И. А. Крывелев понял меня так, что я будто бы приписал Вл. Соловьеву вообще «введение в христианство фигуры дьявола» (Крывелев, с. 79). Религиозно-философское учение Вл. Соловьева вообще заслуживает более внимательного разбора, но зачем же искажать мысли и самого Соловьева, и того, кто о нем пишет? То же и с образом Антихриста, учение о

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, М., 1955, с. 414, 415. Заметим попутно, что Маркс был не первым, кто уподобил религию «опиуму», до него пользовались таким сравнением Руссо, Маршалль, Кант, Гейне, Бруно Бауер, Фейербах.

котором, как мне кажется, именно Вл. Соловьев старался ввести к рамки всемирно-исторического процесса, как будущего противника Христа. «А кто же его, — восклицает И. А. Кривелев, — когда бы то ни было понимал иначе?» (Кривелев, с. 79). Как кто? Да в «Апокалипсисе», первоисточнике учения об Антихристе, он изображен как зверь с 7 головами и 10 рогами (Откров. XIII, 1—2, 7 и др.). А что многие исторические деятели — от Фридриха II до Петра Великого — принимались верующими за антихристов, это и мне, и всем хорошо известно, и то, что я не упоминаю об этих исторических «антихристах», еще не говорит о «забвении» мною «всей истории христианства», а скорее говорит о невнимательном чтении моей статьи оппонентом.

Таким же невнимательным чтением объясняются, вероятно, и некоторые историографические замечания И. А. Кривелева. Если я упоминаю о критике теории «аграрных демонов» Маннгардта со стороны шведского этнографа фон-Сюдова (с. 89) как о примере разногласий в понимании ранних форм верований, это еще не значит, что я согласен с этой критикой (Кривелев, 72); напротив, я всегда считал и считаю теорию Маннгардта прекрасно обоснованной. Мое краткое упоминание о весьма солидном исследовании Полом Радином роли «религиозных мыслителей» в ранних формах религии приводит И. А. Кривелева в удивление. «Невероятно, но факт, — пишет он, — автор пришел к теории обмана!» (Кривелев, с. 74). Не следовало бы смешивать публицистические выпады Мелье или Марешаля против духовенства с выводами такого добросовестного и ультраосторожного автора, как Радин, исследования которого никак не укладываются в рамки примитивной «теории обмана».

Некоторые из моих критиков, лишь вскользь коснувшись существенных сторон моей статьи, придают зато большое значение некоторым философским тонкостям. Например, ставят вопрос: чем собственно порождена была первобытная религия — самим *фактом* бессилия первобытного человека перед стихиями природы или *чувством* (сознанием) этого бессилия? Ю. И. Семенов считает первый ответ марксистским, а второй — «чистейшим идеализмом» (Семенов, с. 53); в этом с ним согласен Ю. А. Муравьев (Муравьев, с. 81), но решительно не согласен М. И. Шахнович (Шахнович, с. 85). Тут, однако, опять недоразумение. Что чувство (осознание) бессилия первобытного человека перед окружающими его силами природы было лишь отражением самого факта («реального, объективного», как выражается Ю. И. Семенов) бессилия — в этом никто не сомневается. Но до возникновения общественно-го сознания это «реальное объективное» бессилие не могло породить никакой религии — по той же простой причине, по какой подобное же бессилие не порождает религию у животных, которые тоже «реально, объективно» бессильны перед стихийными силами природы, но не осознают этого бессилия. Только пройдя через человеческое сознание (*общественное* сознание), беспомощность человека могла породить религиозные образы и все то, что мы вообще называем религией. Не признавать этого можно, только стоя на позициях вульгарного, механического материализма.

После того как я выше рассмотрел внимательно целый ряд моих разногласий с Ю. И. Семеновым, мне очень приятно упомянуть о вопросе, в котором я, напротив, с ним вполне согласен.

«Для обычного верующего, — говорит Ю. И. Семенов, — религия всегда была прежде всего практическим делом. Его прежде всего интересовало, что нужно делать (или чего не нужно делать), чтобы обеспечить благоприятное воздействие сверхъестественных сил на исход его деятельности и отвратить неблагоприятное. Что же касается вопроса о природе сверхъестественных сил, то он меньше всего его интересовал. Для него существование сверхъестественных сил выступало как что-то

само собой разумеющееся, не требующее никаких доказательств, никаких объяснений, никаких размышлений. Поэтому он и не пытался ни осмыслить свои верования, ни выявить связь между ними. *Первобытная религия никогда не представляла собой сколько-нибудь стройной системы.* Она была беспорядочным нагромождением самых разных верований, представлений и обрядов, нередко не только противоречащих, но даже исключаящих друг друга» (Семенов, с. 57; курсив мой.— С. Т.).

Совершенно верно! Не буду здесь особенно настаивать на том, что эти мысли Ю. И. Семенова несколько противоречат тому, что он сам пишет в других местах. Но эти совершенно правильные мысли бьют не в бровь, а в глаз современным «семиотикам»-структуралистам, повсюду ищущим «системы», «коды», «модели» и т. п. Ведь глава современного структурализма Клод Леви-Стросс прямо рассматривает мифологию как некую самостоятельную сущность, независимую от сознания человека и подчиненную своей собственной имманентной логике.

Лишь вскользь коснулись мои оппоненты (особенно И. Р. Григулевич) важного вопроса, который, правда, и в моей статье оставлен почти без рассмотрения: вопроса о соотношении религиозных общностей с классовой структурой. В этом вопросе мне нет надобности защищать какие-либо особые позиции: разногласий тут нет, хотя есть много неисследованного. И. Р. Григулевич неправ, ставя мне в упрек, что я будто бы из сферы изучения религиеведа исключаю классовый подход, заменяя его феноменом сплочения — разъединения (Григулевич, с. 65). Я его не исключаю, но в своей статье не имел возможности, по недостатку места, внимательно рассмотреть эту сложную проблему. Она сложнее, чем на первый взгляд кажется. Ведь надо изучить сначала те довольно многочисленные исторические факты, когда при классовом общественном строе господствующий класс придерживается одного верования, а угнетенные классы, в своем большинстве, — другого. Так, в Боснии при османском режиме богатые землевладельцы были в большинстве мусульманами, а подавляющее число бедных крестьян («кметы») — христианами (католиками или православными). Аналогичное положение было у некоторых народов Кавказа, особенно у осетин, где религией большинства крестьян-общинников было христианство (смешанное с дохристианскими культами), а князья и дворяне были мусульманами. На правобережной Украине и в Западной Белоруссии дворянство — шляхта исповедовали католицизм, а крестьяне («хлопы») были православными или униатами. В Северной Ирландии до сих пор правящий класс придерживается пресвитерианства, а неимущие крестьяне — католики. Таких примеров немало, и в каждом случае требуется конкретно-историческое исследование, чтобы понять роль и функции каждой конфессии. В вероисповедной розни отражаются здесь классовые интересы и классовая борьба.

Но еще чаще, несомненно, ситуации, в которых правящий и угнетенные классы формально объединены одним вероисповеданием: оно в этих случаях выполняет функцию фиктивно-иллюзорного «братства», затушевывая классовый гнет и классовую эксплуатацию. Чьим классовым интересам служит в таких ситуациях религия — ясно само собой. Однако и здесь остается много еще неизученного.

Хочется отдельно остановиться на статье Г. Г. Громова, стоящей четко особняком среди статей других участников дискуссии: она стоит особняком, во-первых, потому, что написана, как и моя статья, с этнографических позиций, а во-вторых, потому, что содержит много свежих конструктивных мыслей, заслуживающих серьезного внимания.

Следует поддержать прежде всего стремление Г. Г. Громова перенести центр тяжести в изучении общественного сознания (у отсталых народов) с религиозно-магических представлений и суеверных обрядов на положительные знания и разумную практическую деятельность

человека. Действительно, ведь многое из того, что мы по привычке относим к суевериям и магическим обрядам, на поверку нередко оказывается проявлением положительных, хотя и не всегда систематизированных народных знаний. Даже профессиональная деятельность колдунов, жрецов, священнослужителей, оторвавшихся от народа и хранящих тайные обряды своей профессии, бывает основана в конечном счете на реальных знаниях народа, образуя на них некий «пустоцвет». Аналогичное соотношение видит Г. Г. Громов — и правильно — между нормами морали, имеющими вполне разумный и полезный смысл, и их религиозной оболочкой (Громов, с. 76).

Только зря так заостряет Г. Г. Громов различие между собственно народными религиозными представлениями и официальными церковными институтами с их богословской идеологией (Громов, с. 78—80). Не такая уже непроходимая грань пролегает между тем и другим. Едва ли поэтому обосновано его стремление сузить мое понимание религии как силы сегрегации: сузить, относя эту функцию не к религии в целом, а лишь к церкви; для религии в целом эта функция, по его мнению, «мнимая» (Громов, с. 78). К сожалению, это не так: многовековые религиозные войны вели между собой вовсе не одни богословы и духовенство — в них участвовали народы! К несчастью, бытовое разобщение иноверцев («...а вера с верою не пьет, не ест, не женится», как писал про жителей Индии русский путешественник Афанасий Никитин еще в XV в.) сохраняется в остальных слоях населения донныне. Это далеко не «мнимое» разобщение!

Итак, какой же общий вывод? С какой точки зрения надо подходить к религии, чтобы понять самую ее сущность, понять ту роль, какую религия играла и играет в жизни людей? Для приближения к ответу возьмем один конкретный случай.

Какова роль ислама в сегодняшней международной обстановке и в событиях в отдельных странах Азии и Африки? Можно ли понять эту роль при помощи ссылок на то, что ислам есть «вера в сверхъестественную силу» (как того требует позиция Ю. И. Семенова)? Не думаю. Или ссылкой на «иллюзорно-компенсаторную функцию» всякой религии (с точки зрения Д. М. Угриновича)? Едва ли. Чтобы понять, какую роль играет сейчас мусульманская религия в Иране, Пакистане, в Бангладеше, в Ливане, в Египте, в Алжире и пр., едва ли необходимо углубляться в догматику ислама (очень несложную), рассматривать все имена, эпитеты и атрибуты Аллаха (их насчитывают до сотни!), вникать в споры о божественном или человеческом происхождении корана и пр. Все это интересно, но едва ли поможет нам в решении поставленных выше вопросов. Очевидно, нужно специальное изучение, чтобы понять, откуда взялась эта громадная сила, оказывающая такое большое влияние на социально-политическое развитие многих стран и народов, живущих в совсем иных условиях. И нельзя заменить это изучение повторением формул о «вере в сверхъестественное» и о «свободной и несвободной человеческой деятельности».

Другой пример — католическая религия, которая в современной международной обстановке, проявив невероятную гибкость и приспособляемость, играет весьма сложную, неодинаковую в разных странах роль: где защищает народ от военно-фашистских диктатур (Латинская Америка), где поддерживает крестьян и арендаторов в их борьбе за землю (Ольстер), где служит буфером между демократическими массами и неофашистскими течениями (Италия). Для понимания экономических и этноконфессиональных конфликтов в том же Ольстере едва ли много даст сравнительное изучение католического и протестантского катехизизмов.

И все же я должен признать здесь свою ошибку. Увлечшись задачей поставить на первое место в изучении религии именно социальную ее

сторону — религия как форма общения и разобщения людей, я оставил слишком в тени другую сторону дела: освященное долгой научной традицией изучение самого содержания верований. Хотя я и сделал по этому поводу специальную оговорку (с. 97), но, видимо, ее было недостаточно, и я сам дал известный повод для упреков, что я-де не считаю особенно нужным изучать содержание вероучений. Еще раз повторю: конкретное изучение религиозных верований всех народов было остается важной задачей науки. Только не нужно, во-первых, смешивать — это правильно отметил Г. Г. Громов — подлинно народные верья с догматическим катехизисом, которого сами верующие, как правило, не знают; а во-вторых, изучая содержание верований, не следует ни на минуту забывать, что эти верования существуют не сами по себе (как это представляют себе «семиотики»), а лишь в головах людей, которые *по поводу* этих верований объединяются и разобщаются между собой.

Возвращусь к тому, с чего начиналась статья. Идет дискуссия, но силы участников ее неравны: два этнографа против восьми философов, правда, некоторые из них сами настроились на этнографический камертон. Зато такая ситуация дает мне повод присмотреться к различиям в самом методе подхода к религии. Кстати, называя своих оппонентов суммарно «философами», я имею в виду, конечно, не специальность их и не занимаемые должности, а единственно *метод* подхода к предмету.

Во всякой религии есть объект и есть субъект. Субъект — кто верит? Объект — *во что он верит?* Об объекте религии говорилось уже много: бог? боги? сверхъестественное? загробный мир? Примем любое. Но где *субъект* религиозных верований?

Для философов — это мыслящий человек, «верующий», который выступает здесь прежде всего как субъект познания окружающего мира — адекватного или неадекватного познания — другое дело. Конечно, философ-марксист в отличие от своего буржуазного коллеги по профессии рассматривает человеческую личность как *социальное* существо, не как биологическую особь; но все же в качестве субъекта религиозного познания мира выступает для философа именно «человек» с его потребностями, способностями и привычками.

Для этнографа же субъект (носитель) религии — это *народ*, этнос, либо группа этносов или — в случае поликонфессиональности — части этноса. Тем самым этнографическое изучение религии, оставаясь таковым, вписывается органически в проблематику собственно этнографической науки. Для этнографа испанцы, итальянцы, ирландцы, мальтийцы — католики; шведы, датчане, финны — протестанты; греки, сербы, румыны — православные; иранцы — мусульмане-шииты. Здесь идет не о личных убеждениях «верующих», а об объективном факте обладания такой-то конфессии в такой-то стране. Среди католиков Италии, среди лютеран Швеции могут быть (и есть) люди разных взглядов, колеблющиеся, равнодушные к религии, даже убежденные атеисты. Статистика религий не принимает этого во внимание; лишь в немногих странах подсчитывается отдельно количество свободомыслящих — атеистов. Таким образом, этнографический метод изучения религии — по крайней мере в этом отношении — является чисто объективным. Мне кажется, что это надо причислить к его достоинствам.

Конечно, это не означает отказа от изучения религиозных взглядов мыслителей-одиночек (Сведенборг, Сковорода, Лев Толстой, Сютая и др.), они тоже интересны, но для этнографа — лишь как индивидуальные отражения каких-то общин, массовых (по крайней мере в прошлом) религиозных течений.

Последнее замечание. Я умышленно почти не касался здесь тех высказываний участников дискуссии, которые или прямо направлены

поддержку защищаемых мною идей, или даже развивают их дальше. Это замечания Ю. А. Муравьева (в плане теории познания), В. Н. Шердакова (религия и мораль), особенно Я. В. Минкявичюса (в социологическом плане) и Г. Г. Громова (в чисто этнографическом). Я могу здесь ограничиться лишь выражением им искренней благодарности за благожелательный отклик.

ONCE MORE ON RELIGION AS A SOCIAL PHENOMENON [A REPLY TO CRITICS]

In this paper the author, continuing the discussion that started with his paper (see «Sovetskaya Etnografija», 1979, No. 3), replies to his opponents: D. M. Ugrinovitch, I. A. Kryvelev, Yu. I. Semenov, V. N. Sherdakov, Yu. A. Muravyov, Ya. V. Minkiaivicius, M. I. Shakhnovitch, G. G. Gromov, and I. R. Grigulevitch (see «Sovetskaya Etnografija», 1980, Nos. 1, 2, 4, 5, 6).

The main subject of controversy was the question: what is the principal, the most important aspect of religion? The beliefs themselves, their content (such is the opinion of most of the author's opponents) or the social function of religion (the author's opinion). In the present paper the author repudiates the allegation that he denies the need for studying the content of religious beliefs; however, he does not see this as the principal object in studying the history of religion. At the same time, the author admits his error: in his eagerness to stress that which is most important in religion, its social role, he left in the shadow the study of the beliefs themselves; naturally, their study is obligatory for specialists in religion.

The author still thinks that the principal social role of any religion is to serve as a factor of uniting people (social *integration*) and of separating them (*segregation*); the latter function is the principal one.

The main difference of opinion between the author and his opponents lies in their different interpretation not of the object but of the subject of religious beliefs: for philosophers, including most participants of the present discussion, the subject in religion is *man* (for Marxian philosophers — social man); for ethnographers (including the present author) it is the *ethnos* (people), or a group of ethnos or a part of one. On this basis cooperation between ethnographers and religion specialists as such is both possible and desirable.

Incidentally, the author replies to various particular objections and remarks made by the participants in the discussion.

К ИТОГАМ ДИСКУССИИ ПО СТАТЬЕ С. А. ТОКАРЕВА «О РЕЛИГИИ КАК СОЦИАЛЬНОМ ЯВЛЕНИИ»

В дискуссии по статье С. А. Токарева «О религии как социальном явлении (мысли этнографа)» приняли участие ученые разных специальностей — философы, религиоведы, этнографы. Это придало дискуссии комплексный, междисциплинарный характер, позволило обсудить широкий круг проблем. Участниками дискуссии был выдвинут ряд интересных соображений, которые привлекут внимание специалистов, подчеркивалась необходимость всемерного развертывания марксистских исследований актуальных проблем религиоведения. В кратком заключении невозможно коснуться всех аспектов дискуссии, но по ее стержневым вопросам редакция считает необходимым высказаться.

Перед советскими исследователями религии стоят важные и ответственные задачи. Для их успешного решения необходимы всесторонний учет и творческое развитие теоретического наследия классиков марксизма-ленинизма, глубокий анализ современной религиозной ситуации, комплексное исследование религиоведческих проблем представителями всех общественных наук, в том числе этнографии.

Как подчеркивалось в ходе дискуссии, религия в наши дни видоизменяется, пытается приспособиться к реальности современного мира. В связи с этим становятся более подвижными границы предметной области религиоведческой науки, меняются исследовательские приоритеты в изучении религиозной ситуации. Так, по мнению С. А. Токарева, не содержание религиозных представлений само по себе, а социальные функциони-

рование религии как формы идеологических отношений между людьми является осмысленным в религии. Это положение намечает новый аспект в изучении религии, особенно с этнографических позиций, но оно и вызвало наиболее оживленные споры.

Как бы ни эволюционировала религия, ее сущность остается неизменной. Эта сущность была вскрыта основоположниками марксизма, и система их взглядов по данному вопросу остается теоретическим фундаментом марксистского религиоведения. Исходя из этого редакция не видит оснований ставить под сомнение широко распространенную в советской религиоведческой науке концепцию, согласно которой религия, есть прежде всего форма общественного сознания и лишь затем — форма отношений между людьми. И именно вера в сверхъестественное является специфическим признаком религии как формы общественного сознания. И как выяснилось в ходе обсуждения, С. А. Токарев также не возражает против этой концепции.

Вместе с тем, как бы убедительно ни были решены вопросы о природе (сущности) религии и даже проблема ее происхождения, остается еще необходимость объяснить многовековое существование одних и тех же или сходных религиозных систем в самых различных социальных, политических и культурных условиях. Отсюда следует, что должны изучаться, как это обычно и делается, как стабильные, «сквозные» свойства религиозных явлений, так и их исторически изменчивые или варьирующие формы и вполне конкретно понимаемые социальные функции в истории человеческого общества в конкретных ситуациях и у конкретных этнических общностей.

В этом смысле представляет несомненный интерес мысль С. А. Токарева о важности изучения не только объекта религиозных представлений, но и их субъекта. А таковым по его мнению, для этнографа служит не «человек» вообще, а народ, этнос.

В статье, которая послужила основой дискуссии, было убедительно показано, что бытовые верования народных масс, которые и должны в первую очередь изучаться этнографами, обычно не совпадают с теологическими системами и официальными церковными верованиями. К сожалению, из этого обстоятельства автором статьи С. А. Токаревым был сделан (очевидно, в стремлении развязать дискуссию) неубедительный вывод о некоей второстепенности, маловажности изучения содержания конкретных религий. Оппоненты справедливо ему возражали. Однако в ходе дискуссии остались недостаточно подчеркнуты как различие задач, которые при изучении религии стоят перед философами (существо религии как формы общественного сознания), религиоведами (историческое развитие религиозных верований и верований) и этнографами (бытовое функционирование религии и ее этнические функции), так в то же время и необходимость комплексного, междисциплинарного подхода ко всему этому кругу вопросов.

Таким образом, признавая, что в статье, открывшей дискуссию, были затронуты некоторые важные проблемы современного религиоведения, следует отметить и явную недооценку автором важности научного анализа и критики содержания религиозных верований.

Между тем известно, что реакционная социальная роль религии непосредственно связана с содержанием ее учений. Поэтому нельзя не согласиться с теми участниками дискуссии, которые отмечали необоснованность и недопустимость какого бы то ни было противопоставления изучения социальных корней религии и ее социальных функций изучению религиозных верований, высказались за единство гносеологического и социологического анализа религии.

Редакция надеется, что проведенная в журнале дискуссия будет способствовать дальнейшему развитию всесторонних исследований религии в современном мире.

CONCLUDING EDITORIAL COMMENTS ON THE DISCUSSION ABOUT S. A. TOKAREV'S PAPER «ON RELIGION AS A SOCIAL PHENOMENON»

Scholars of different specialties (philosophers, religion specialists, ethnographers) have taken part in discussing S. A. Tokarev's paper «On religion as a social phenomenon (reflections of an ethnographer)». This lent the discussion a complex, inter-disciplinary character and permitted the consideration of a wide field of problems. The participants in the discussion have put forward a number of interesting views which will attract the attention of scholars; stress was laid upon the importance of deploying Marxian research into topical problems of the study of religion in all possible ways. It is impossible to touch

upon all the aspects of the discussion in this brief concluding paper, but it is incumbent upon the editorial board to comment on its pivotal problems.

Soviet students of religion face important and responsible problems. Their successful solution demands comprehensive consideration and creative development of the theoretical heritage that has come down to us from the classics of Marxism-Leninism, profound analysis of the contemporary religious situation, all-round investigation of religious problems by representatives of all the social sciences including ethnography.

As was stressed in the discussion, religion in our days is undergoing certain modifications in attempting to adapt to the realities of the contemporary world. Owing to this, the boundaries of the subject-matter of religion studies are becoming more mobile, the priorities in the study of the religious situation are changing. Thus, in the opinion of S. A. Tokarev, it is not the content of religious concepts as such that is basic in religion but the social functioning of religion as a form of ideological relations between people. This thesis attempts to outline a new aspect of religion study, one of particular importance from the ethnographical viewpoint. This gave rise to the most animated argument.

Whatever changes religion may undergo in its evolution, its essential nature remains immutable. This basic nature of religion was laid bare by the founders of Marxism, and the system of their views on these problems remains the theoretical basis of Marxian studies of religion. Hence the editors see no reason for casting doubt upon the conception, widespread in Soviet studies, according to which religion is first of all a form of social consciousness, and only secondarily a form of relations between people. And it is just the belief in the supernatural that is the specific feature of religion as a form of social consciousness. It has become clear in the course of the discussion that S. A. Tokarev does not oppose this conception. But however convincingly we may solve the question of the essential nature of religion and the problem of its origin, it still remains necessary to explain the age-long existence of the same or similar religious systems under very different social, political and cultural conditions. It follows from this that, as is usually done, it should be both the stable, continuing features of religious phenomena that should serve as objects of study, and their historically changing, variable forms and their quite concretely understood social functions in social history, in concrete situations and among concrete ethnic communities. In this connection, S. A. Tokarev's ideas on the importance of studying not only the object, but the subject of religious concepts is of indubitable interest; the subject in the view of the ethnographer being, in his opinion, not «man» as such, but the people or ethnos.

In the paper that served as the basis for discussion it was convincingly shown that the everyday beliefs of the popular masses, which is what should be primarily studied by ethnographers, do not, as a rule, coincide with theological systems and official church dogmas. Unfortunately, the author (presumably in his desire to provoke discussion) drew from this the unconvincing conclusion as to the study of the content of concrete religions having merely a secondary importance. His opponents justifiably took exception to this. However, neither the differences in the problems faced in studying religion by philosophers (the essence of religion as a form of social consciousness), religion specialists (the historical development of religious beliefs and dogmas) and ethnographers (everyday functioning of religion, its ethnic functions), nor the necessity of an integral inter-disciplinary approach to these problems, were sufficiently stressed in the course of the discussion.

And so, while recognizing that the paper which opened the discussion had touched upon certain important problems in the present-day study of religion, we must at the same time say that this paper evidently underrated the importance of the scientific analysis and criticism of the content of religious belief.

Meanwhile, the reactionary social role of religion stands, as is well known, in direct connexion with the content of its teachings. Consequently it is impossible to disagree with those participants in the discussion who noted the groundlessness and inadmissibility of any contraposition between the study of religion's social roots and social functions and the study of religious beliefs, with those who declared themselves in favour of a joint gnosiological and sociological analysis of religion.

The editors hope that the discussion that has taken place in our journal will promote the further development of the comprehensive study of religion in the contemporary world.

Л. И. Семенова

О ВЛИЯНИИ ПОКОЛЕННОГО СОСТАВА СЕМЬИ НА ПЕРЕДАЧУ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ

[по материалам села Ляльшур Удмуртской АССР]

Семья привлекает внимание специалистов разных наук: демографов; социологов, юристов, психологов и др. Большое внимание уделяют ей и этнографы. Одна из основных задач этнографического изучения семьи — «раскрытие этнической стороны происходящих в ней процессов социализации личности»¹.

Как известно, одной из функций семьи является передача того культурного наследства, которым располагает общество на данном этапе исторического развития. При этом семья в рамках более широкой общности (государство, этнос и т. д.) создает свою собственную культурную среду, которая определяет особенности формирования культурных ориентаций, в том числе и этнического самосознания, у всех членов семьи, и прежде всего у детей.

В процессе социализации каждое новое поколение воспринимает от родителей родной язык, нормы поведения, обряды, обычаи. Тем самым семья, в известном смысле обеспечивая единство прерывности и непрерывности культурных традиций народа, осуществляет воспроизводство этнических традиций. К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» писали, что новое «поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой — видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности»².

В этнографической науке общепризнана роль семьи в этнических процессах, но исследование механизма передачи этнокультурных традиций от поколения к поколению в семье только начинается. В этой статье рассматривается лишь один аспект данной проблемы — влияние состава сельской семьи на трансмиссию культурно-бытовых традиций в ней.

Особое внимание уделяется поколенному составу семьи, в частности роли старшего поколения в приобщении молодежи к культурным ценностям своего народа, к его истории, обрядам, внутрисемейному этикету и т. д.

Анализируя поколенный и количественный состав семей, мы пытались выявить зависимость устойчивости традиций (обряды, обычаи, нормы взаимоотношений мужа и жены, родителей и детей, старшего и младшего поколений) от поколенного состава семьи, т. е. рассмотрели эти показатели в двух- и трехпоколенных семьях.

¹ Ю. В. Бромлей. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности. — «Сов. этнография», 1977, № 1, с. 16.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 45.

Проведенное под руководством В. В. Пименова в 1968 г. представительное исследование удмуртского этноса³ выявило основные тенденции современных этнических процессов у удмуртов. В ходе исследования был собран обширный материал, позволивший более углубленно изучить конкретные вопросы из жизни удмуртского народа, в частности семью.

Объектом нашего изучения явилась сельская семья удмуртов в послевоенный период. Наш выбор был обусловлен тем, что в селе лучше сохраняются этнические традиции и семья живет здесь в более тесных, чем в городе, контактах с локальной общественной средой — сельским коллективом.

Изучение состава сельской семьи и роли каждой возрастной группы в ней является одним из отправных моментов при исследовании культурно-бытовой жизни семьи, в том числе связанной с передачей культурных традиций⁴.

Предстояло выяснить правильность нашего предположения о том, что в трехпоколенных семьях, где живут представители старших возрастов, этнокультурные традиции сохраняются полнее и активнее передаются средней и младшей генерациям.

Исторически выработанная система ценностей, выраженная у каждого народа в виде обычаев и привычных норм жизни, определяет тип репродуктивного поведения⁵. В этой связи было выдвинуто предположение, что семьи, имеющие много детей (что характерно для старой удмуртской традиции), прочнее сохраняют и другие национальные обычаи и нормы бытовой жизни. Гипотеза эта нуждается в проверке.

Важным источником изучения динамики численного и поколенного состава семьи явились материалы переписей населения. К сожалению, они не всегда сопоставимы. К тому же данных, имеющихся в них, недостаточно, поэтому привлекались дополнительные источники — похозяйственные книги сельских советов, полевые этнографические материалы, данные этносоциологических опросов и т. п.

При изучении культуры и быта современной семьи важно получить количественные характеристики наиболее типичных явлений. Однако, исследуя семейные отношения и обычаи, мы считали необходимым дополнить и уточнить материалы, собранные с помощью формализованных интервью и количественных методов, данными стационарных этнографических наблюдений. Поэтому особое значение приобретал выбор объекта исследования.

Удмурты (финноязычный этнос Поволжья) делятся на две большие группы: северные и южные, которые значительно различаются языком, материальной и духовной культурой⁶. Не имея возможности провести исследование в обоих этнографических регионах, мы избрали в качестве объекта изучения центральную часть республики — Шарканский район, в заселении которого принимали участие обе группы удмуртов. На основе их смешения здесь сложились своеобразная культура и диалект, близкий к современному удмуртскому литературному языку⁷.

По экономическим, социальным и демографическим характеристикам, которые соответствовали средним статистическим показателям по

³ В. В. Пименов. Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977.

⁴ И. С. Кон. Возрастные категории в науках о человеке и обществе. — «Социологические исследования», 1978, № 3, с. 84.

⁵ Подробнее об этом см. Л. Е. Дарский. Рождаемость и репродуктивная функция семьи. — «Демографическое развитие семьи». М., 1979.

⁶ В. Е. Владыкин. К вопросу об этнических группах удмуртов. — «Сов. этнография», 1970, № 3, с. 37—47.

⁷ С. К. Бушмакин. Фонетические и морфологические особенности средневосточных говоров удмуртского языка. Автореферат канд. дис. Тарту, 1971.

республике в целом, была выбрана деревня Ляльшур⁸. В ней 87 хозяйств. Опросом были охвачены все (70) полные семьи, причем интервью бралось у каждого члена семьи старше 16 лет. Таким образом, в выборку попали 177 человек из 313 жителей Ляльшура. Кроме того, в ходе исследования велись беседы и с жителями, не попавшими в выборку, — с одиночками, вдовами.

Выбор этой деревни диктовался еще одним существенным обстоятельством — возможностью сравнить современные данные с материалами, собранными в конце XIX в. первым удмуртским этнографом и просветителем Григорием Егоровичем Верещагиным, который жил и учительствовал в дер. Ляльшур. Его наблюдения над различными сторонами жизни и быта местных жителей легли в основу ряда книг и статей о жизни удмуртского народа⁹. Две его фундаментальные работы — «Вотяки Сосновского края» и «Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии» — были отмечены серебряными медалями Русского географического общества. «Этого превосходного исследователя, — писал о Г. Верещагине известный венгерский ученый П. Домокош, — в равной мере занимали вопросы истории, этнографии, фольклора и языка. В целом ряде книг и статей он заложил основы удмуртской национальной науки»¹⁰.

Летом 1977 и 1978 гг. мы провели в дер. Ляльшур этносоциологический опрос и этнографические наблюдения. Опрос сельских жителей осуществлен одним исследователем, без привлечения других интервьюируемых.

В середине 80-х годов XIX в. Г. Е. Верещагин писал о жителях Ляльшура: «...любят жить большими семьями, в которых бывает двадцать и более человек при одном хозяине; вотяки вообще не любят разделов, говорят, что раздробление рабочих рук подрывает основание благосостояния, что от разделов бывают неудовольствия, ссоры, злоба и проч.»¹¹. Численный состав семей достигал тогда 30—40 человек, а то и больше. Так, в с. Норьи «16 отцов семейства жили вместе и ели из одного котла»¹². Экономической основой большой семьи¹³ было совместное пользование выделенным ей участком общинной земли, общее ведение домашнего хозяйства и коллективное потребление производимых продуктов. Вместе с тем социальное расслоение удмуртского крестьянства подрывало устои большой патриархальной семьи и приводило к разделам. Уже в 1899 г. Г. Е. Верещагин отмечал: «Вотяки ныне...начали жить небольшими семьями, чего прежде у них не было»¹⁴.

С тех пор произошли коренные изменения в составе семьи и внутрисемейных отношениях. Процесс распада классических больших патриархальных семей и образования малых семей (одна брачная пара с детьми, часто живущими с родителями или с одним из них), начавшийся у удмуртов в конце XIX в., завершился в основном к концу 1930-х

⁸ О принципах выборки см. Л. И. Семенова. Опыт выбора села для этносоциологического изучения культурно-бытовых изменений в сельской удмуртской семье. — «Полевые исследования Ин-та этнографии 1977 года». М., 1979, с. 243—248.

⁹ Г. Е. Верещагин. Вотяки Сосновского края. — «Записки РГО», отделение этнографии, т. XIV, в. 2, 1886; его же. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. — Там же, т. 14, в. 3, 1889; его же. Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда. — «Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1896 год». Вятка, 1895; его же. О народных средствах врачевания в связи с поверьями. — «Этнографическое обозрение», 1898, кн. 3; его же. Старые обычаи и верования вотяков. — «Этнографическое обозрение», 1909, № 4, и др.

¹⁰ P. Domokos. Az udмурt irodalom története. Budapest, 1975, с. 34.

¹¹ Г. Е. Верещагин. Вотяки Сосновского края, с. 4.

¹² М. Харузин. Очерки юридического быта народностей Сарапульского уезда. — «Юридический вестник», 1833, № 2, с. 262.

¹³ Под большой семьей мы понимаем семью с несколькими женатыми сыновьями (отцовская) или семью, где несколько женатых братьев вели общее хозяйство и жили вместе (братская).

¹⁴ Г. Е. Верещагин. Вотяки Сарапульского уезда, с. 34.

Таблица 1

Число детей на 1000 человек в возрасте от 20 до 49 лет *

Национальность	1959 г. дети 0—9 лет	1970 г. дети 0—10 лет	Национальность	1959 г. дети 0—9 лет	1970 г. дети 0—10 лет
Удмурты	678	638	Чуваши	612	667
Марийцы	697	757	Башкиры	811	889
Мордва	545	520	Татары	607	579

* В. И. Козлов. Национальности СССР, с. 180.

годов¹⁵. В последующие годы принципиальных изменений в составе удмуртской семьи не произошло, и тенденции ее развития были те же, что и по стране в целом. Отметим также, что численность и структура удмуртской семьи близки по своим основным показателям к русской, белорусской, латышской, литовской семьям.

Результаты исследований, проведенных в различных районах СССР, показывают, что подавляющее большинство советских семей состоит из двух поколений, т. е. родителей и детей.

Та же ситуация характерна и для республик Поволжья. По данным переписи 1959 г., из одной брачной пары состояли: в Удмуртской АССР — 76,2% семей, в Марийской и Чувашской АССР — 74,8%, в Мордовской — 76,3%, в Татарской — 76,5%, в Башкирской — 78,9% семей. Наибольшее число семей из двух и более брачных пар¹⁶ зафиксировано в Татарии (4,1%), наименьшее — в Башкирии (2,7). В Удмуртии этот показатель равен 3,2%.

Снижение рождаемости в большинстве районов нашей страны, особенно в 1960-е годы, привело к увеличению доли малолетних семей. Так, в СССР, по данным переписи 1970 г., 35,4% семей имели одного ребенка, 26,4% — двух, 17% — трех и более детей¹⁷. С развитием тенденции к малому числу детей большинство народов Поволжья по рождаемости приблизилось к латышам и эстонцам, для которых характерен самый малый естественный прирост в СССР. К 1970 г. коэффициент рождаемости в автономных республиках Поволжья уменьшился по сравнению с 1960 г. в 1,5—2 раза (в Удмуртской АССР с 29,8 до 16,4%)¹⁸.

В Поволжье между переписями 1959 и 1970 гг. число детей на 1000 чел. увеличилось только у чувашей, башкир и марийцев. У остальных народов региона, в том числе у удмуртов, оно уменьшилось (см. табл. 1).

Количество детей в семье варьирует в зависимости от социальной принадлежности матери, рода ее занятий и возраста. Так, если принять за единицу среднее количество детей у матерей-служащих, то у матерей-рабочих в 1970 г. их было в 1,2 раза, а у колхозниц — в 1,5 раза больше¹⁹. В Удмуртии у сельских жительниц, занимающихся преимущественно физическим трудом, среднее число детей равно 2,2, а у занимающихся преимущественно умственным трудом — 1,8²⁰.

¹⁵ «Прошлое и настоящее сел Удмуртии». Ижевск, 1973, с. 22.¹⁶ По материалам переписи 1970 г. семьи с тремя супружескими парами составляют примерно 0,14% всех семей. — «Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года». М. 1974, т. 7, с. 238.¹⁷ «Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года», т. 7, с. 380.¹⁸ В. И. Козлов. Национальности СССР. М., 1975, с. 192, 193.¹⁹ «Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г.», т. 7, с. 444.²⁰ А. А. Петраков. Социальная обусловленность уровня рождаемости. Ижевск. 1975, с. 46.

Таблица 2

Распределение семей в дер. Ляльшур по их размеру *

Число членов семьи	1949 год		1977 год	
	число семей	%	число семей	%
2	17	17,3	16	22,8
3	17	17,3	13	18,6
4	21	21,4	14	20,0
5 и более	43	44,0	27	38,6
Итого	98	100	70	100

* Таблица составлена на основании похозяйственных книг, которые хранятся в архиве Шавкандского района.

Таблица 3

Распределение семей в дер. Ляльшур по поколенному составу и социальной принадлежности, % *

Поколенный состав семьи	Социальная принадлежность супругов		
	оба работники физического труда	оба работники умственного труда	смешанные в социальном отношении семьи
Однопоколенные	4,7	20,0	11,8
Двухпоколенные	55,8	60,0	58,8
Трехпоколенные	39,5	20,0	23,5
Четырехпоколенные	—	—	5,9
Итого	100	100	100

* Таблица составлена на основании похозяйственных книг, хранящихся в Петуновском сельском совете.

По сравнению с довоенным временем средний размер семьи к 1959 г. уменьшился по стране в целом с 4,1 до 3,7 чел., а в Удмуртии до 4,0²¹.

В период между переписями 1959 и 1970 гг. средний размер семьи в целом не изменился, но в Удмуртии и в Мордовии он уменьшился на одну десятую, в остальных автономных республиках Поволжья он остался прежним (в 1970 г. составил 4,0 человека)²². При этом средний размер сельской семьи в Удмуртской АССР по сравнению с 1959 г. увеличился на 0,2 человека (с 4,1 до 4,3); таким образом, численный состав сельских семей в Удмуртии несколько больше, чем по стране в целом.

Анализ похозяйственных книг показал, что в дер. Ляльшур демографические характеристики семьи меняются в том же направлении, что и в других сельских районах Удмуртии и в стране в целом. Чтобы проследить тенденцию, сравним данные за 1949 и 1977 гг. (см. табл. 2). За три десятилетия доля семей из 5 и более человек (семьи трехпоколенные либо с тремя детьми) сократилась с 44 до 38,6%²³.

В 1977 г., как и в 1949 г., преобладали двухпоколенные семьи, трехпоколенных семей в 1977 г. было 26,1%, а в 1949 г. — 29,4%. Трехпоколенные семьи чаще встречаются среди работников физического труда (39,5%), у интеллигентов их только 20% (см. табл. 3), четырехпоколенных семей всего 1,1%.

Возросла доля одиночек. Как правило, это люди старшего возраста, много вдов (одинокие составляют 18,4% против 3,9% в 1949 г.).

Увеличение доли двухпоколенных и однопоколенных семей, а также одиночек связано с разными причинами, в том числе с улучшением ма-

²¹ «Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. РСФСР», с. 447.

²² «Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года», т. 7, с. 304 и далее.

²³ По стране в целом за период с 1939 по 1970 г. доля семей из 5 человек и более сократилась с 41,1 до 33,2%.

териальных условий жизни, с отделением молодых семей от родителей, миграцией. Немаловажную роль в этом процессе сыграл и морально-психологический фактор: желание молодых самостоятельно, без опеки и вмешательства старших строить свою семью. В нашем опросном листе специально ставился вопрос: «Скажите, пожалуйста, если бы Вам предоставили свободный выбор, как бы Вы предпочли жить: вместе с родителями или отдельно?» Ответы показали, что более половины наших респондентов хотят жить самостоятельно. Вместе с тем чувство привязанности, долга перед престарелыми родителями, боязнь осуждения со стороны общественного мнения, а также необходимость в помощниках при воспитании малолетних детей определили ответ трети опрошенных, высказавшихся за совместную жизнь с родителями (31,6%); 4,5% жителей Ляльшура хотят жить с родителями, пока дети малолетние (остальные не определили своего отношения).

Среди молодых работников умственного труда желающих жить самостоятельно больше, чем среди работников физического труда. Молодежь чаще, чем пожилые люди, высказывается за то, чтобы жить самостоятельно. Большинство пожилых людей, наоборот, хотят жить с молодыми, ссылаясь на то, что с возрастом все труднее ремонтировать дом и вести хозяйство.

Для определения степени сохранности традиций использовались такие показатели, как традиции внесемейного общения, главенство в семье и распределение в ней ролей, взаимоотношения между членами семьи, отношение к свадебному обряду и т. п., как это было принято и в исследованиях сектора конкретно-социологических исследований, проведенных в различных регионах нашей страны, а также в работах сектора народов Прибалтики, Поволжья и Европейского Севера Института этнографии АН СССР.

В наш опросный лист с целью определения роли семьи в передаче этнокультурных традиций народа был введен вопрос о том, где и как наши респонденты познакомились с историей удмуртов и их национальной традиционной культурой. Судя по ответам, 35,3% жителей Ляльшура узнали об истории и культуре удмуртов в основном от старших членов семьи; такой же процент опрошенных указал, что источник их знаний — преимущественно средства массовой информации, школа и другие учебные заведения. И наконец, 29,4 респондентов ответили, что они получили представления об истории и культуре своего народа из различных источников: как в семье, так и в школе, через литературу и средства массовой информации. В трехпоколенных семьях заметно выше доля лиц, считающих, что семья оказала решающее влияние на их приобщение к истории и культуре удмуртов (47,7% против 27,5% в двухпоколенных). В двухпоколенных семьях среди каналов информации на первом месте оказались литература, радио, телевидение, учебные заведения (43,1%), тогда как в трехпоколенных семьях эти каналы как основные упомянули только 23,0%.

Влияние семьи на приобщение к истории и культуре своего народа, естественно, оказалось различным в разных социально-профессиональных группах сельского населения. У работников физического труда оно самое большое: среди них о национальной культуре и истории удмуртов узнали главным образом в семье 64,3% лиц, живущих в трехпоколенных семьях, и 40,4% — в двухпоколенных семьях, в то время как среди работников умственного труда семью как главный источник подобной информации указали 33% в трехпоколенных семьях и 11% в двухпоколенных.

Как видим, роль семьи в передаче этнокультурных традиций определяется не только социальным статусом, но и поколенным составом.

Чтобы изучить влияние состава семьи на сохранность традиций в быту и культуре, мы выделили в качестве индикаторов культурных и

бытовых традиций семейные обряды и распределение ролей в семье и рассмотрели эти показатели в разнопоколенных семьях. Мы ожидали, что в трех- и четырехпоколенных семьях традиционные свадебные, родильные и похоронные обряды совершаются в более полной форме, чем в двух- и однопоколенных. Казалось естественным, что наличие бабушек и дедушек способствует выполнению обрядности в этих семьях. Но в ходе опросов и целенаправленного стационарного наблюдения это предположение не подтвердилось. Выяснилось, что в сельских условиях выполнение семейных обрядов не зависит от поколенного состава семьи; обряды совершаются во всех семьях, с той лишь разницей, что смысловая нагрузка, глубина осознания совершаемых действий разная у представителей старшего и младшего поколения, у работников умственного и физического труда.

В ходе нашего интервью задавались вопросы, с помощью которых можно было выяснить, как соблюдаются традиционные удмуртские обряды на свадьбе, похоронах и родинах. 60% опрошенных справили свадьбу по традиционному удмуртскому обычаю, у 26,6% было просто застолье. Среди сыгравших традиционную удмуртскую свадьбу—63,3% работников умственного труда и 59,1% работников физического труда, застолье было у 28,0% работников умственного труда и у 26,7% работников физического труда. У многих респондентов время вступления в брак совпало с тяжелыми военными и послевоенными годами, когда было не до пышных свадеб и многие не смогли сыграть свадьбу так, как хотели. На вопрос же «Если бы Вы справили свадьбу сейчас, то какую бы предпочли?» 80% жителей Ляльшура ответили, что хотели бы сыграть традиционную удмуртскую свадьбу, и только 17% отдали предпочтение застолью (вечеринке). Из ляльшурцев в возрасте 16—29 лет 73,9% высказались за традиционную удмуртскую свадьбу и только 1,7% — за застолье.

Рождение детей в Ляльшуре до недавнего времени регистрировали в сельском совете и отмечали только по традиционному обычаю. В последние годы появилась новая традиция: наряду с традиционным обрядом стали проводить торжественную регистрацию детей в сельском совете. Среди опрошенных работников умственного труда 92,1% отметили рождение детей только по удмуртскому традиционному обычаю, а 5,9% исполнили традиционные обряды в сочетании с торжественной регистрацией новорожденного в сельском совете. Среди опрошенных работников физического труда эти показатели составили соответственно 97,9 и 0,1% (2% опрошенных не имеют детей).

Похоронные обряды и обычаи в дер. Ляльшур соблюдаются строже, чем другие семейные обряды. В каждой семье здесь совершается традиционный похоронный обряд, а в поминальные дни готовят жертвенную пищу, идут с ней на кладбище; на поминки обязательно приглашают всех родственников и тех, кто принимал участие в похоронах.

Преимущественно на бытовом уровне основные религиозные праздники (рождество, троицу, пасху) отмечают 65,5% жителей Ляльшура, хотя верующих здесь только 13%.

На вопрос о том, от кого респонденты узнали о свадебных и родильных обрядах, мы получили следующие ответы: о свадебных обрядах узнали от членов своей семьи 66,7%, о родильных обрядах — 67,2%; затруднились ответить на вопрос соответственно 14,1 и 20,9%. В остальных случаях источниками информации были друзья и знакомые.

Для деревни характерны более тесные контакты между людьми и такие обряды, как свадьба, похороны, родины, выходят за рамки семьи. Все взрослое население деревни идет смотреть свадьбу (хотя и не всегда участвует в ней), поздравляет с новорожденным, провожает в последний путь умершего. Участие же широкого круга родственников, объединенных патронимическими связями («иськавын», «бöляк»), в этих

мероприятиях считается обязательным. Об этой традиции еще в конце XIX в. писал и П. М. Богаевский: «Участие в семейных торжествах, если не целого рода, то, по крайней мере, заменившего его «бöляка» сохранилось доселе... На свадьбе совокупность участвующих лиц составляет бöляк, бöляк же участвует в похоронах, он первый будет извещен о несчастии, постигшем вотяка, на семейном пиришестве опять-таки собирается „бöляк"»²⁴. Теперь функции «бöляка, иськавына» перешли к соседям, которых по традиции в дер. Ляльшур называют «иськавын», даже при отсутствии родственных связей с ними.

Как показали стационарные наблюдения, в сельской местности Удмуртии в отличие от городов все еще сильно регулирующее влияние локального общественного мнения. В деревне вся жизнь на виду, весь быт ее жителей находится под повседневным контролем локальной общности. Традиции эти восходят еще к сельской общине. Исполон веков сельская община регламентировала практически все стороны семейного быта, семейно-брачные отношения в деревне «как прямым, так и опосредованным способом — выработанные «миром» обычаи и традиции руководили сознанием и поступками отдельных личностей»²⁵.

Вместе с тем на нормы отношений внутри семьи и на некоторые нормы этикета заметно влияет и состав семьи. По данным опроса и стационарного наблюдения, в удмуртской семье на плечах жены лежит бöльшая часть домашних дел: стирка, приготовление пищи, уход за детьми и т. п. Если в семье есть бабушка, она заметно облегчает жизнь снохи или дочери, беря на себя ведение домашнего хозяйства, воспитание малолетних детей. В то же время в трехпоколенной семье четче сохраняется деление домашних дел на мужские и женские, причем старшее поколение контролирует распределение этих обязанностей. Так, например, для мужчины считается зазорным носить воду (только некоторые соглашаются выполнить просьбу жены принести воду, и то в моменты, когда родители этого не видят). Следует заметить, что во всех сельских семьях, как в двух-, так и в трехпоколенных, мужчины по традиции выполняют тяжелую физическую работу, независимо от числа поколений семьи. По мнению представителей старшего поколения, а также работников малоквалифицированного физического труда, муж как глава семьи должен представлять ее интересы на собраниях, обращаться с просьбой в правление колхоза, в учреждения.

При изучении проблем семьи важным является вопрос о главенстве в ней. Известно, что традиционная система распределения ролей, обусловленная разделением труда, была основана на подчиненном положении женщины. У удмуртов во главе семьи стоял обычно старший мужчина. Как самый опытный, он ведал всеми сельскохозяйственными и другими работами в хозяйстве, заботился о благополучии и счастье семьи. После смерти хозяина его место обычно занимал брат или старший сын. Но это правило не было обязательным, так как во главе хозяйства должен был стоять наиболее способный, грамотный, бережливый²⁶. Умению хозяина вести дело придавалось огромное значение. «По мужу и жена», «по лаптю колодка», — говорят удмурты. Бывали случаи, когда главенствующую роль в семье играла вдова, даже при женатых сыновьях, но обычно она передавала власть старшему сыну, оставляя за собой право давать советы и контролировать его деятельность²⁷.

Следует особо остановиться на положении женщины в удмуртской семье. «...Среди этого народа, — писал М. О. Косвен, — женщина с изу-

²⁴ П. М. Богаевский. Очерк быта сарапульских вотяков. — «Сборник материалов по этнографии при Дашковском Музее», в. III. М., 1888.

²⁵ Н. А. Миненко. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII — первой половины XIX в.). Новосибирск, 1979, с. 282.

²⁶ Там же, с. 35.

²⁷ П. М. Богаевский. Указ. раб., с. 48.

мительной стойкостью сумела сохранить, в известной, конечно, мере свое равноправие и независимое положение в различных областях жизни и быта»²⁸. Нужно подчеркнуть, что положение удмуртки заметно отличалось от положения женщин других народов Поволжья. У удмуртки женщина не испытывала «семейного разлада и приниженного положения, как это бывает в русской крестьянской семье; она несет свою долю трудов, правда тяжелую, под говор и ласки доброго мужа»²⁹. Г. Е. Верецагин писал о ляльшурцах: «Мужья со своими женами живут открыто, обращаются с ними ласково, и муж, не испросив согласия женщины не предпринимает ничего»³⁰.

Немаловажную роль в семье играла старшая женщина — жена главы или его мать. В ее ведении находилась вся женская половина семьи: она распоряжалась домашними делами. Состарившись, она отходила этих дел, но авторитет ее сохранялся до смерти, при решении хозяйственных вопросов всегда и во всем советовались с ней.

Из снох больше всех почиталась жена старшего сына: «Старшую сноху почитай за мать, а старшего деверя за свекра»³¹. Наиболее приниженным было положение младшей снохи. И все же положение снохи в семье определялось не столько ее возрастом, сколько личными качествами: трудолюбием, кротостью и, главное, материальным положением — приданым. В качестве приданого обычно давали скот. Он и его приплод являлись собственностью снохи. Предметы рукоделия, а также деньги, вырученные от продажи «своедельщины», поступали исключительно в ее владение, остальные члены семьи могли пользоваться этим имуществом только с ее позволения³².

Женщины, попадая в большую семью, старались несколько обособиться внутри семьи и не сливаться с ней полностью. В зажиточных семьях для каждой снохи строили отдельно «кенос» (клеть), где она была полновластной хозяйкой, хранила свое приданое, летом жила с детьми и мужем, а также принимала своих гостей. В менее зажиточных семьях в общем «кеносе» снохе выделялось место «кен сэрег» (уголок снохи), но при этом «все в одной печке пищу готовили, все из одного котла ели»³³.

Такое относительно независимое положение удмуртской женщины объясняется, как нам кажется, не только экономическими причинами. Оно связано, очевидно, с какими-то архаическими традициями, которые еще недостаточно исследованы. Мир и согласие, порядок в большой семье держались на беспрекословном послушании старшим, самым большим нарушением этикета у удмуртов было ослушание родителей. На этом принципе основывались взаимные отношения в семье, поэтому «ни каких ссор и перебранок в удмуртской семье, — как отмечал Г. Е. Верецагин, — не услышите»³⁴. Хотя глава семьи имел большие права, все важные вопросы, как правило, выносились на семейный совет: «обычай требует, чтобы старший совещался с остальными членами семьи»³⁵.

И все же в условиях натурального хозяйства, при низком уровне производительных сил и соответствующих производственных отношениях независимость женщины была весьма относительной, ибо удмуртка была «значима» лишь при муже. Отзвуки этого до сих пор иногда чувствуются в отношении к замужней и незамужней женщине.

²⁸ М. О. Косвен. Распад родового строя у удмуртов. — Уч. зап. НИИ народов Советского Востока при ЦИК СССР, в. II. М., 1931, с. 23.

²⁹ В. Кошурников. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. Казань 1880, с. 10.

³⁰ Г. Е. Верецагин. Вотяки Сосновского края, с. 5.

³¹ М. Харузин. Указ. раб., с. 263.

³² Там же.

³³ Там же, с. 262.

³⁴ Г. Е. Верецагин. Вотяки Сосновского края, с. 6.

³⁵ П. М. Богаевский. Указ. раб., с. 46.

Эти традиции ощущаются и во взаимоотношениях в современной семье. Так, в 84,2% семей в обсуждении семейных проблем участвуют все члены семьи, включая и старших детей; в 11,4% семей важные вопросы решает только муж, в 4,2% — чаще решает жена; в 2,8% — родители мужа или жены. Каких-либо заметных различий в этом отношении между работниками умственного и физического труда, между членами двух- и трехпоколенных семей нет.

У удмуртов семейная «казна» раньше всегда хранилась у жены, и муж без ее согласия не мог распоряжаться деньгами³⁶. В нашей выборке в 52,8% опрошенных семей деньгами распоряжаются муж и жена вместе, в 40% семей — жена. Это зависит не от поколенного состава семьи, а от социального положения респондентов: в 66,6% семей интеллигентов и 73,6% смешанных семей распоряжаются деньгами муж и жена вместе; зато у 58,4% работников физического труда эта роль отводится жене.

Подводя итог, можно сказать, что поколенный состав семьи заметно влияет на распределение ролей в ней. На обрядовую же сферу семейной жизни он не оказывает существенного влияния, ибо в селах решающую роль в сохранении обрядов играет локальное общественное мнение.

Наши выводы, полученные при исследовании локального объекта в сельских условиях, естественно, могут быть уточнены при изучении городских и сельских семей у других народов нашей страны.

Дальнейшее исследование, видимо, позволит показать национально-региональную специфику процесса трансмиссии культуры в рамках семьи.

³⁶ М. О. Косвен. Указ. раб., с. 28.

Я. С. Смирнова

ФОРМЫ СЕМЬИ У НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В XIX — НАЧАЛЕ XX в.

В XIX и даже в начале XX в. у народов Северного Кавказа наряду с малой еще существовала большая семья. Она зафиксирована в это время у всех без исключения народов региона — от адыгейцев на западе до чеченцев на востоке¹. Значительно сложнее вопрос о степени ее сохранности, иначе говоря, о соотношении большой и малой семьи отдельных народов и в различных местах их обитания. Этому вопросу посвящено предлагаемое сообщение, в котором литературные сведения сопоставляются с полевыми данными, полученными автором у причерноморских адыгейцев, осетин и народов Карачаево-Черкесии.

Имеющиеся в нашем распоряжении литературные сведения, как правило, неоднозначны и противоречивы. Возьмем, например, адыгов. Как сообщает Т. Лапинский, в конце 1850-х годов он постоянно встречал у них семьи численностью не меньше 10, а почти всегда — больше 20 человек; средний размер семьи в 17 человек он считает скорее преуменьшенным, чем преувеличенным². По существу сходны оценки ряда позднейших, в том числе и советских, исследователей, сделанные ими на основе полевых этнографических материалов. По данным Е. Н. Студенецкой, у кабардинцев во второй половине XIX в. большинство семей жило нераздельно³; по сведениям Т. Т. Шиковой, у них же раздел большой семьи, как правило, происходил после смерти главы семьи⁴. Правоммерно предположить, что перед нами явное преобладание большесемейной организации, но этому противоречат обобщенные и проанализированные В. К. Гардановым данные демографической статистики. По этим данным, уже в первой половине XIX в. средняя численность жителей адыгейского двора составляла от 5 до 8 человек, и лишь в качестве исключения встречались дворы, насчитывавшие более 8 человек⁵. Не менее противоречивы соответствующие сведения о других народах Северного Кавказа. Например, у осетин даже в 1880-х годах, по свидетельству С. В. Кокиева, раздел между братьями при жизни родителей был явлением редким и ненормальным⁶, а у чеченцев и ингушей, по

¹ Относительно полную сводку см.: М. О. Косвен. Этнография и история Кавказа: Исследования и материалы. М., 1961, с. 92—97.

² Th. Lapinski. Die Bergvölker des Kaukasus und ihr Freiheitskampf gegen die Russen, В. I. Hamburg, 1863, S. 76.

³ Е. Н. Студенецкая. О большой семье у кабардинцев в XIX в.— «Сов. этнография», 1950, № 2, с. 176.

⁴ Т. Т. Шикова. Семья и семейный быт кабардинцев в прошлом и настоящем. Канд. дис.— Архив ин-та этнографии АН СССР, М., 1956, с. 102, 103.

⁵ В. К. Гарданов. Общественный строй адыгских народов (XVIII — первая половина XIX в.). М., 1967, с. 41.

⁶ С. В. Кокиев. Записки о быте осетин.— «Сборник материалов по этнографии, издаваемый Дашковским этнографическим музеем» (далее — СМЭ), в. 1. М., 1885, с. 77.

Н. Н. Харузину, в тех же 1880-х годах женатые сыновья обыкновенно оставались жить при отце⁷. Между тем, согласно статистическим сведениям, уже в 1868 г. средний размер двора составлял у осетин 7,7, у ингушей 5,4, а у чеченцев 4,7 человека⁸. Наконец, исследовательница ногойской семьи С. Ш. Гаджиева прямо указывает, что статистические данные посемейных списков за 1897 г. решительно противоречат сообщениям информаторов о широком, даже преобладающем распространении больших семей в предреволюционное время⁹.

Казалось бы, что при таком разительном несоответствии нарративных и статистических данных следовало бы отдать предпочтение точным сведениям демографической статистики и придти к заключению, что уже в первой половине XIX в. большая семья была редким (хотя и ярким, а потому так настойчиво подчеркиваемым наблюдателями и информаторами) этнографическим фактом. Но, как справедливо отметил Б. А. Калоев, столкнувшись с подобной же статистико-нарративной контроверзой на осетинском материале 1880-х годов, количественные данные также требуют критического подхода и собственно этнографических коррективов. По его мнению, горцы преуменьшали численный состав своих семей, чтобы снизить размеры подати¹⁰. С этим, однако, нельзя согласиться. Введенные вскоре после окончания Кавказской войны государственные налоги были не подушными, а подымными. Скорее играл роль другой фактор — подымное землепользование, которое могло побуждать не только к реальному (на что правильно обращает внимание Б. Б. Хубиев¹¹), но и фиктивному разделу больших семей. Но значение этого фактора также не следует переоценивать. Ведь сама сельская община противилась невыгодному для других общинников реальному разделу семей, а стало быть, тем более не допускала сколько-нибудь широкой практики фиктивных разделов.

Может быть, на средних числах сказалось наличие как очень мало-численных, так и, следовательно, очень многочисленных, обладающих большесемейной структурой дворов? Это не могло не иметь места, но лишь в самой ничтожной степени. Хорошо известно, что единоличное крестьянское хозяйство по своей природе не допускало ни бездетных, ни даже малолетних семей. «Без трех сыновей нет семьи», — говорили по этому поводу адыгейцы.

Более правдоподобным представляется допущение, что приведенные статистические выкладки, если не всегда, то во многих случаях отражают такое переходное, распадное состояние семейных общин, при котором составлявшие их семейные ячейки рассматривались как отдельные, самостоятельные дворы. Сделав такое допущение, мы попытались получить у наших информаторов четкие сведения о соотношении семейного и домашнего циклов, т. е., с одной стороны, о разрастании, почковании и новом разрастании семей, а с другой — о сопутствующих этой динамике изменениях в имущественных отношениях. Результат оказался малоудовлетворительным. Почти ни одно сообщение о бывшей большесемейной общности не сопровождалось сколько-нибудь отчетливой исторической реконструкцией совместной или раздельной собственности на землю, сельскохозяйственный инвентарь, скот.

⁷ Н. Н. Харузин. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей. — СМЭ, в. III. М., 1888, с. 122, 123.

⁸ «Статистические сведения о кавказских горах, состоящих в военно-народном управлении». — «Сборник сведений о кавказских горах», в. 1, отд. VIII. Тифлис, 1868, с. 6, 7.

⁹ С. Ш. Гаджиева. Очерки истории семьи и брака у ногойцев. XIX — начало XX в. М., 1979, с. 21, 22.

¹⁰ Б. А. Калоев. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 1971, с. 203—204.

¹¹ Б. Б. Хубиев. Культура и быт кабардинцев сельских поселений различного типа. Канд. дис. Архив Ин-та этнографии АН СССР. М., 1978, с. 90.

Это в свою очередь наводит на мысль, что критического подхода требуют не только статистические, но и собственно этнографические данные. Оценивая постоянно встречающиеся литературные и полевые сообщения о том, что женатые сыновья продолжали жить с родителями до их смерти, не следует забывать, что даже в 1890-х годах средняя продолжительность жизни в России (отражавшая, правда, и детскую смертность) составляла только 32 года¹². На Северном Кавказе как на одной из отсталых — в том числе и в отношении народного здравоохранения — окраин Российской империи она была и того меньше. Следовательно, в большинстве случаев такое совместное проживание не могло продолжаться длительное время. Но еще важнее другое. Из сообщений о совместном, нераздельном и т. п. проживании женатых сыновей с родителями или братьев друг с другом далеко не всегда достаточно хорошо видна степень нераздельности большесемейных образований. Здесь мы снова сталкиваемся с неисследованностью распадного состояния больших семей, о чем подробнее будет сказано дальше.

Значительно лучше, чем о количественном соотношении больших и малых семей, позволяют судить имеющиеся данные о некоторых общих тенденциях развития семейной организации и ее особенностях у отдельных народов и групп населения Северного Кавказа.

Известно, что в классовых обществах большесемейная община сохраняется главным образом лишь в условиях господства или преобладания натурального хозяйства, а по мере развития товарно-денежных отношений доминирующее значение приобретает малая семья. На Северном Кавказе разложение натурального хозяйства происходило уже в дореформенное время и значительно ускорилось после крестьянской реформы. Именно теперь, как писал В. И. Ленин, русский капитализм стал втягивать этот край в мировое товарное обращение и нивелировать его местные особенности — остаток старинной патриархальной замкнутости. Вместе с тем в сложных природных и исторических условиях края этот процесс шел неравномерно, на что также указывал В. И. Ленин, отметив на рубеже века незаконченность экономического завоевания Кавказа Россией¹³. В частности, в горных районах Северного Кавказа — в Карачае, в Балкарии, в нагорной части Осетии, Чечни и Ингушетии — натуральное хозяйство несколько меньше подверглось влиянию капиталистических отношений, чем в более развитых равнинных районах. Понятно, что это не могло не сказаться на характере семейных отношений в горах и на равнине.

Известно также, что сохранности большесемейной организации (как и вообще родственных и общинных структур) способствует стабильность расселения, длительность проживания на одном месте. Между тем на Северном Кавказе на протяжении всего XIX в. продолжался начавшийся еще раньше и значительно усилившийся с 1860-х годов процесс переселения с гор на равнину¹⁴. В наибольшей степени он охватил осетин, в наименьшей — карачаевцев и балкарцев. Переселения почти всегда совершались малыми семьями, и, хотя со временем какая-то часть последних вновь разрасталась в большие семьи, в целом этот процесс привел к известному различию семейной организации в горных и равнинных районах.

Еще одним показателем различия семейной организации в горах и на равнине была неодинаковая степень обеспеченности землей. Так, у осетин горного Дагомского прихода, по словам А. Скачкова, именно

¹² Б. Ц. Урланис. Рождаемость и продолжительность жизни в СССР. М., 1963, с. 104.

¹³ В. И. Ленин. Развитие капитализма в России. — В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 3, с. 594, 595.

¹⁴ Н. Г. Волкова. О переселении с гор на равнину на Северном Кавказе в XVIII—XIX вв. — «Сов. этнография», 1971, № 2, с. 38—47; *ее же*. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XX века. М., 1974.

страх перед разорением был тем цементом, который скреплял дворы и удерживал их от разделов¹⁵. Правда, как показывает наша полевая информация, то же малоземелье в ряде случаев консервировало большесемейную организацию и в равнинных районах. Но здесь оно сказывалось все же заметно меньше: ведь само переселение с гор на равнину было вызвано в первую очередь именно нехваткой земли.

Некоторое представление о соотношении большой и малой семьи в горах и на равнине в конце XIX — начале XX в. дают следующие цифровые показатели. В 1880-х годах в Мухолском обществе горной Балкарии имелось 15%, а в Санибанском обществе горной Осетии — более 22% семей, насчитывающих свыше 15 человек¹⁶. Еще более высокую долю больших семей применительно к началу XX в. указывает для ряда балкарских обществ А. И. Мусукаев (около 40%)¹⁷, а для Дагомского прихода Осетии А. Скачков (95%)¹⁸. В то же время уже в 1886 г. в 12 равнинных селениях Адыгеи имелось лишь 8,5%¹⁹, а в 24 равнинных селениях Чечено-Ингушетии — лишь 3,5%²⁰ семей численностью свыше 10 человек. При всей условности этих данных, о чем говорилось выше, они, видимо, позволяют считать, что к началу XX в. большесемейная организация в той или иной степени сохранилась только у карачаевцев и балкарцев, а у других народов региона — главным образом в среде еще не переселившегося в равнинные районы населения. Что касается жителей этих равнинных районов, то можно считать установленным, что у них уже во второй половине XIX в., если не еще раньше, преобладали малые семьи.

Но это — решение вопроса лишь в первом приближении. В условиях того переходного состояния, в котором находилась семейная организация значительной части коренного населения Северного Кавказа в XIX — начале XX в., сколько-нибудь типичная большая и малая семья были не единственными, а лишь начальной и конечной формами развития. Лежащие между ними промежуточные формы, будучи временными и нестабильными, не привлекли к себе особого внимания этнографов и только с трудом могут быть извлечены из памяти информаторов. А между тем их нельзя сбрасывать со счетов при характеристике семейной организации.

В 1974 и 1975 гг., собирая среди карачаевцев и осетин сведения о происходивших в прошлом разделах больших семей, мы столкнулись с ответами, показавшимися нам тогда противоречивыми и не представляющими научной ценности. По словам одних информаторов, разделившиеся родственники вели раздельное хозяйство, по словам других, продолжали хозяйствовать сообща; некоторые же утверждали, что новые семьи по-прежнему совместно владели землей и важнейшим земледельческим инвентарем. Однако сходные сообщения получили мы в 1977 г. от нескольких информаторов-адыгейцев: делились, говорили они, чтобы женщины не ссорились из-за домашнего хозяйства, а мужчины все равно работали вместе. В отдельных случаях информаторами назывались подобно рода «не совсем» распавшиеся семьи. Ряд аналогичных указаний на промежуточную форму семьи, хотя и без прямого различения такой формы, имеется также в новейшей литературе по отдельным на-

¹⁵ А. Скачков. Опыт статистического исследования горного уголка (Экономический очерк). — «Терские ведомости». Владикавказ, 1905, № 219.

¹⁶ Центральный государственный архив Чечено-Ингушской АССР, ф. 32, оп. 1, д. 233, л. 4, 5, 8, 154, 155.

¹⁷ А. И. Мусукаев. Из прошлого забытого (К вопросу изучения этнографии дореволюционной Балкарии). Нальчик, 1975, с. 18—20.

¹⁸ А. Скачков. Указ. раб., № 221.

¹⁹ «Очерки истории Адыгеи», т. I. Майкоп, 1957, с. 461.

²⁰ Н. П. Гриценко. К вопросу о социально-экономических отношениях в Чечено-Ингушетии в пореформенный период. — «Изв. Чечено-Ингушского научно-исслед. ин-та истории, языка и литературы», т. V, в. I. Грозный, 1964, с. 10—11.

родам Северного Кавказа. Так, Х. М. Думанов приводит следующую относящуюся к концу XIX в. жалобу 12 жителей кабардинского селения Кошерово: «Уже пять или шесть лет как мы отделились от своих братьев. В продолжении всего этого времени мы все не имели отдельного участка земли, между тем все платим подати и служим также, как и каждый односелец». Жалоба была направлена на рассмотрение сельского схода, отклонившего ее, чтобы не допустить уменьшения наделов²¹. Вообще, по данным того же автора, основанным главным образом на архивных материалах, у кабардинцев во второй половине XIX — начале XX в. при семейных разделах в большинстве случаев делилась не земля, а собранный с нее урожай. По сведениям М. А. Меретукова, у всех адыгов новообразованные малые семьи не только продолжали жить на одной усадьбе, но и первое время сохраняли остатки групповой собственности, а глава прежней семейной общины, если он был жив, удерживал некоторую власть над членами новых семей²². Сходная ситуация зафиксирована А. И. Мусукаевым в Балкарии, где нередко наблюдалось, что после разделов малые семьи в течение нескольких лет жили в одном дворе и вели совместное хозяйство до тех пор, пока не получали материальную возможность разделиться реально²³. То же сообщает Б. А. Калоев об осетинах: если между братьями сохранялись хорошие отношения, они и после раздела продолжали совместно владеть пахотными и сенокосными участками, мельницей и другими хозяйственными постройками, а в горах — и отцовским домом, который делили на отдельные ячейки²⁴. Подобная же, впрочем, несколько противоречивая картина, по мнению Н. П. Гриценко, имела место у чеченцев и ингушей. «Если более пристально приглядеться к „большим семьям“, то они не представляли единой ячейки в полном смысле этого слова. Обычно в одном дворе находилось 2—3 дома, в которых по сути дела жили 2—3 самостоятельных семьи. Юридически они считались одной семьей для того, чтобы не дробить накопленного богатства — скота, земли и пр.»²⁵.

Все эти примеры важны в том отношении, что они четко показывают несовпадение семейного и домашнего циклов, а это, в свою очередь, до крайности затрудняет определение самого типа семьи. В самом деле, и большая, и малая семья являются одновременно и локализованными, и экономическими общностями ближайших родственников и свойственников; приведенные же факты говорят о расхождении этих характеристик. С одной стороны — сегментация, раздел, нарушение строгого локального единства, с другой — более или менее выраженное сохранение экономической целостности. Перед нами семьи не большие и не малые: это семьи переходного типа.

Промежуточные формы семейной организации у народов Северного Кавказа не стали предметом специального теоретического осмысления или, точнее говоря, стали им лишь в той мере, в какой это касалось исторических типов одной только большой семьи. Как известно, М. О. Косвеню были выделены две формы этой последней: демократическая с коллективной собственностью, производством и потреблением и деспотическая, или отцовская, с присущей ей тенденцией главы семьи стать неограниченным собственником и домовладыкой²⁶. Другие исследователи семейной организации народов Северокавказского региона, как правило, не пошли дальше или же предложили свои уточнения или

²¹ Х. М. Думанов. Обычное имущественное право кабардинцев (вторая половина XIX — начало XX в.). Нальчик, 1976, с. 73.

²² М. А. Меретуков. Семейная община у адыгов. — «Уч. зап. Адыгейского научно-исслед. ин-та», т. XI. Майкоп, 1970, с. 265—266.

²³ А. И. Мусукаев. Указ. раб., с. 21.

²⁴ Б. А. Калоев. Указ. раб., с. 209.

²⁵ Н. П. Гриценко. Указ. раб., с. 11.

²⁶ М. О. Косвен. Указ. раб., с. 102, 103.

вариации в пределах той же большесемейной темы. Так, А. Х. Магометов, следуя выдвинутой Ю. В. Бромлеем концепции братской семьи²⁷, определил осетинскую семейную общину не просто как демократическую, а как братскую²⁸; А. И. Мусукаев обозначил демократическую и деспотическую формы соответственно как семейную общину и большую семью²⁹.

Более продуктивным вообще и для рассматриваемой здесь проблемы в частности представляется общий принцип классификации, предложенный Д. А. Ольдерогге. Отметив уязвимость критерия М. О. Косвена, так как и демократический и деспотический характер власти в семье образимы, он выдвинул совершенно иной критерий, а именно степень локализации и экономической интеграции, и выделил следующие типы: 1 — совместное проживание и общая собственность всей семейной общины; 2 — совместное проживание и сочетание общей собственности семейной общины с обособленной собственностью слагающих ее семейных очагов; 3 — совместное проживание и сочетание обособленной собственности с остатками общей; 4 — раздельные проживания и собственность при сохранении связи преимущественно лишь в общих обрядах культа предков³⁰. По Д. А. Ольдерогге, все это — последовательные исторические типы большой семьи; однако представляется очевидным, что если два первых типа действительно характеризуют формы большесемейной организации, то два последних скорее могут быть отнесены к формам слагающейся или сложившейся малой семьи³¹. Кроме того, в последнем, четвертом типе остаточная связь между уже сложившимися малыми семьями может сказываться не только и даже не столько в общих обрядах, сколько в сохранении известной власти главы разделившейся семьи.

С этими коррективами предложенная Д. А. Ольдерогге классификация может быть использована как общая типология форм перехода от большесемейной к малосемейной организации, применимая, в частности, и к народам Северокавказского региона. Во всяком случае она, во-первых, в общих чертах соответствует приведенным выше фактам промежуточного состояния семейной организации у народов Северного Кавказа, а во-вторых, в значительной степени объясняет то разительное несоответствие статистических и нарративных данных о соотношении большой и малой семьи, о котором говорилось выше.

²⁷ Ю. В. Бромлей. Ф. Энгельс и проблемы архаической формы семейной общины. — «Проблемы этнографии и антропологии в свете научного наследия Ф. Энгельса». М., 1972, с. 162—175.

²⁸ А. Х. Магометов. Общественный строй и быт осетин (XVII—XIX вв.). Орджоникидзе, 1974, с. 161.

²⁹ А. И. Мусукаев. Указ. раб., с. 20.

³⁰ Д. А. Ольдерогге. Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин. — «Социальная организация народов Азии и Африки». М., 1975, с. 15.

³¹ А. И. Першиц. Проблема типологизации общины в дореволюционной русской и советской этнографии. — «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии», в. VIII. М., 1978, с. 150.

И. С. Афанасьева

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИЗУЧЕНИЯ ПИГМЕНТА ФЕОМЕЛАНИНА ВОЛОС

Как известно, в исследованиях по этнической антропологии используется достаточно широкий круг признаков. К числу основных таких признаков всегда относили цвет волос. И сейчас по-прежнему пигментации волос уделяется большое внимание. Примером тому служит вышедшая в 1974 г. монография Вассермана¹. С использованием новых методов биохимического анализа стало возможно получить дополнительную, весьма ценную информацию для исследований по этнической антропологии: определение цвета волос и пигментации в целом. Известно, что используемая в антропологических исследованиях для характеристики цвета волос шкала Фишера и даже спектрофотометрический анализ не всегда позволяют выявить не только природу различий между оттенками волос, но и даже сами эти различия, в особенности между темными оттенками.

Поэтому в данной работе предпринята попытка получить новую информацию о пигментации волос с помощью перспективных методов, которые в антропологических исследованиях применялись крайне ограниченно.

Все широкое многообразие оттенков волос человека, а также шерсти млекопитающих обусловлено двумя различными классами пигментов: эумеланинами (собственно меланинами) и феомеланинами. Оба класса пигментов формируются как гранулы в меланоцитах внутри волосяного фолликула и переносятся в клетки, которые впоследствии будут образовывать волос. Эумеланины широко распространены в различных тканях, в то время как феомеланины — только в волосах и перьях. Феомеланины отличаются от эумеланинов следующими признаками²: 1) растворимостью в разбавленных щелочах, 2) сферичностью гранул (у эумеланинов гранулы эллипсоидные), 3) цвет их гранул варьирует от желтого к рыжему (у эумеланинов — от черного к коричневому).

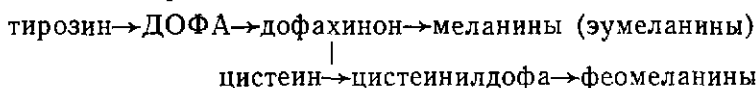
В отличие от эумеланинов природа и образование феомеланинов долгое время оставались неизвестны. По этому поводу было предложено несколько гипотез³. Сейчас большинство авторов считают, что процесс образования феомеланинов тесно связан с образованием собственно ме-

¹ H. P. Wasserman. Ethnic pigmentation. Amsterdam, New York, 1974.

² T. B. Fitzpatrick. The nature of hair pigment.— «The Biology of Hair Growth», N. Y., 1958; H. P. Wasserman. Указ. раб.

³ L. E. Aronov. The acid-soluble pigment of red human hair.— «Journal Biochemistry», 1938, № 32; M. Nickerson. Relation between black and red melanin pigments in feathers.— «Physiological Zoology», 1946, № 19; T. B. Fitzpatrick. Указ. раб.; M. Martiny, R. Charle. Sur l'intérêt possible de l'étude de la pigmentation mélanique et phéomélanique et de ses divers produits de dégradation dans les problèmes de différenciation raciale.— «Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris», 1969, v. 4, № 2.

ланинов. Первая ступень биосинтеза обоих пигментов — это превращение тирозина в ДОФА (диоксифенилаланин), а затем в дофахинон при участии фермента тирозиназы. На стадии образования дофахинона эти два процесса разделяются, причем образование феомеланинов связано с включением в этот процесс цистеина⁴:



Большая роль в формировании цвета принадлежит собственно меланинам, которые дают в основном темные оттенки, и цвет волос каждого индивидуума определяется количеством и величиной гранул меланина. Феомеланины же ответственны за более светлые оттенки⁵ и главным образом определяют цвет рыжих волос. Они также, вероятно, содержатся в волосах других оттенков желто-коричневого ряда и в различных пропорциях с меланином определяют многообразие этого ряда, а в черных волосах их присутствие может полностью маскироваться высоким содержанием меланина⁶.

В наиболее ярко выраженных случаях рыжие волосы легко отличить от других, однако при исследовании больших популяций можно видеть, что этот цвет не составляет четко ограниченной категории и часто выступает в качестве оттенка других цветов. И хотя кривые отражения рыжих волос отличаются по форме от остальных, небольшое присутствие «рыжего» в волосах других оттенков не всегда удастся однозначно распознать даже с помощью рефлектометрии, которая точно и объективно отражает лишь видимый цвет волос⁷. Химические критерии, а именно выделение и оценка содержания феомеланина, могли бы обеспечить более четкую характеристику как этих тонов, так и совсем темных, в которых, как упоминалось выше, феомеланин полностью маскируется меланином.

Таким образом, задачей данной работы является: выделить и количественно оценить содержание пигмента феомеланина в волосах различных оттенков с целью получения объективных характеристик для отдельных номеров шкалы Фишера; установить количественное содержание этого пигмента в образцах волос, относящихся к одному и тому же номеру по шкале, и, следовательно, попытаться подразделить визуально неразличимые оттенки, в особенности темные. Можно предположить, что образцы, относящиеся к более светлым номерам шкалы, окажутся однороднее по содержанию феомеланина, чем темные, так как в этом случае пигмент проявляется визуально и характеризуется оттенками шкалы, а очень большое его содержание определяет рыжий цвет. Возможно, что и рыжие волосы, относящиеся к первым трем номерам шкалы Фишера, содержат неодинаковое количество феомеланина. Задачей работы является также определение половозрастных особенностей содержания пигмента в волосах темных оттенков. Особый интерес вызывает выявление возможных различий в содержании этого пигмента между отдельными этническими и расовыми группами, цвет волос которых при визуальном определении оказывается одинаковым.

Химический анализ показал, что феомеланины представляют собой целую группу структурно различающихся пигментов. Эти пигменты были

⁴ G. Prota, R. A. Nicolaus. Struttura e biogenesi delle feomelanine.— «Gazzetta Chimica Italiana», 1967, v. 97, № 5.

⁵ T. B. Fitzpatrick. Указ. паб.; M. Martiny, R. Charle. Указ. паб.

⁶ N. A. Barnicot. The relation of the pigment trichosiderin to hair colour.— «Annals Human Genetics», 1956, № 21; B. L. Hanna. Colorimetric estimation of the pigment concentration in hair of various color grades.— «American Journal of Physical Anthropology», 1956, v. 14, № 2; P. E. P. Jonson. The genetic interactions between brown and red pigments in human hair.— «Bios», 1976, v. 47, № 3.

⁷ T. E. Reed. Red hair colour as a genetical character.— «Annals Eugenics», 1952, № 17.

разделены методом хроматографии, подробно изучено их строение, свойства и процесс образования⁸.

Однако уже свыше тридцати лет многие исследователи уделяли большое внимание одному из пигментов группы феомеланинов — так называемому трихосидерину⁹. Впервые он был экстрагирован в 1878 г. из рыжих человеческих волос кипячением с соляной и серной кислотами¹⁰. Особый интерес вызывает работа Барникота, в которой была предпринята попытка сопоставить количество содержания трихосидерина с цветом волос. Пигмент был обнаружен главным образом в рыжих волосах, но не во всех; некоторые образцы темных волос также содержали определенное количество трихосидерина¹¹. Однако, как было показано, экстракция феомеланина путем кипячения с кислотами лишь ограниченно применима для получения и изучения этого пигмента, поскольку в данных условиях экстрагируются лишь незначительные, к тому же структурно измененные его фракции¹². Поэтому был использован и разработан метод щелочной экстракции в 0,1 N NaOH, который впервые был применен Барникотом¹³. Образующийся раствор желто-коричневого цвета содержит весьма полную смесь пигментов, основные из которых образуются без явных модификаций. Джонсон использовал данный метод для проверки одной из гипотез наследования цвета рыжих волос¹⁴.

Следует отметить, что метод щелочной экстракции волос некоторые исследователи применяли еще тогда, когда практически ничего не было известно о природе и свойствах феомеланина. Так, В. В. Бунак изучал щелочные растворы нескольких образцов волос, относящихся к восьми номерам шкалы Фишера, и пришел к выводу, что «светлота волосяного раствора» пропорциональна количеству так называемого диффузного пигмента, определяющего тон и насыщенность окраски волос (он предполагал наличие лишь одного типа пигмента — меланина и считал, что различия между диффузным и зернистым пигментами определяются только различием дисперсного состояния)¹⁵. Б. Л. Ханна исследовал образцы волос, относящиеся к двенадцати номерам по шкале Фишера (общей численностью 87 образцов), и обнаружил большую концентрацию, а также большую вариабельность концентрации пигмента в темных волосах, чем в светлых¹⁶. Он не выявил различий между светлыми волосами, даже относящимися к пепельным и русым оттенкам. Полученные им результаты позволили предположить наличие двух типов пигментов. Он обнаружил различия, впрочем статистически недостоверные, между черными волосами негров (8 образцов) и европеоидов. Имеется также несколько работ по изучению так называемых влажных минерализатов волос, где данный метод щелочной экстракции применялся для решения некоторых вопросов, связанных с судебно-медицинской экспертизой¹⁷.

⁸ G. Prota. Structure and biogenesis of pheomelanins.— «Pigmentation: Its Genesis and Biologic Control», N. Y., 1972.

⁹ S. Rothman, P. Fleisch. Isolation of an iron pigment from human red hair.— «Proceedings of Society of Experimental Medicine», 1943, № 53; J. R. Smyth, B. Porter. A study of pigments from red, brown and buff feathers and hair.— «Physiological Zoology», 1951, v. 24, № 3; P. Fleisch. Epidermal iron pigments in red species.— «Nature», 1968, v. 217.

¹⁰ H. C. Sorby. On the colouring matters found in human hair.— «Journal of Anthropological Institute of Great Britain», 1878, № 8.

¹¹ N. A. Barnicot. Указ. раб.

¹² G. Prota, R. A. Nicolaus. Указ. раб.

¹³ N. A. Barnicot. The pigment trichosiderin from human red hair.— «Nature», 1956, v. 177; G. Prota, R. A. Nicolaus. Указ. раб.; G. Prota. Указ. раб.

¹⁴ P. E. P. Jonson. Указ. раб.

¹⁵ В. В. Бунак. О вариациях пигмента и их значении для вариаций окраски волос.— «Биологический журнал», 1937, т. VI, № 3.

¹⁶ B. L. Hanna. Указ. раб.

¹⁷ Л. Е. Кузнецов. Судебно-медицинское значение некоторых оптических свойств волос головы человека. Автореф. канд. дис. Барнаул, 1974.

Материалом для настоящей работы послужили образцы волос различных оттенков, собранные нами в разное время у русских Москвы (всего 174 образца). Сюда были включены в небольшом количестве образцы, полученные участниками Русской антропологической экспедиции Института этнографии АН СССР. Были исследованы также образцы волос представителей следующих этнических и половозрастных групп:

- 1) нганасан (поселки Волочанка, Усть-Авам, Дудинка) — 40 мужчин, 49 женщин, 30 мальчиков, 30 девочек ¹⁹;
- 2) чукчей (поселки Уэлен, Лорино) — 38 мужчин, 50 женщин ²⁰;
- 3) якутов (Вилуйский район Якутской АССР) — 30 мужчин, 47 женщин ²¹;
- 4) девочек-якуток (центральные районы Якутской АССР) — 41 ²²;
- 5) девочек-абхазок (с. Члоу Абхазской АССР) — 30 ²³;
- 6) брагуев-мужчин (Афганистан) — 20, белуджей-мужчин (Афганистан) — 20, пуштунов-мужчин (Афганистан) — 20 ²⁴;
- 7) негров-мужчин — 8 (сборная группа), эфиопов-мужчин — 3, зеленомысцев-мулатов — 6 ²⁵.

Искусственно окрашенные волосы исключались путем опроса при сборе материала. Такой метод не дает полной гарантии, и в порядке исключения в женские выборки могло попасть несколько образцов искусственно окрашенных волос.

Метод щелочной экстракции феомеланинов: предварительно очищенные, обезжиренные, измельченные волосы обрабатываются разбавленным раствором NaOH. У различных авторов экстракция проводится при комнатной температуре или при нагревании, нормальность NaOH меняется от 0,01 до 0,1, время экстракции — от 1,5 часа до нескольких суток, соотношение количеств образца и растворителя тоже различно. Можно полагать, что эти вариации в методическом отношении несущественны, необходимыми являются только одинаковые условия экстракции феомеланинов для всех серий исследованных образцов волос.

В нашей работе 100 мг измельченных волос обрабатывалось 5 мл 0,1 N NaOH, экстракция проводилась в течение 24 часов при комнатной температуре, после чего все образцы центрифугировались для удаления осадка. Оптические плотности всех полученных растворов были измерены на спектрофотометре типа «Perkin Elmer 550» при длинах волн от 260 до 500 нм.

РЕЗУЛЬТАТЫ АНАЛИЗА

Все образующиеся при щелочной экстракции растворы в цветовом отношении составляют непрерывный ряд от прозрачного до темно-желтого. Визуально трудно провести четкую границу между неокрашенными и

¹⁸ Работа выполнена в лаборатории биохимического полиморфизма Ин-та антропологии МГУ под руководством старшего научного сотрудника В. А. Спицына.

¹⁹ Материал собран экспедицией Ин-та этнографии АН СССР в 1976—1977 гг. и получен от Г. А. Аксяновой. Автор выражает благодарность всем сотрудникам Ин-та антропологии МГУ и Ин-та этнографии АН СССР, предоставившим свои материалы для этого исследования.

²⁰ Материал собран экспедицией Ин-та антропологии МГУ в 1970 г. и получен от Т. И. Алексеевой.

²¹ Материал собран в процессе полевых работ Ин-та антропологии МГУ в 1973 г. и получен от С. Б. Боевой.

²² Материал собран экспедицией Ин-та антропологии МГУ под руководством В. Г. Властовского в 1978 г.

²³ Материал собран М. Ю. Пескиной в экспедиции Ин-та антропологии МГУ 1979 г. под руководством Н. Н. Миклашевской.

²⁴ Материал собран Г. Ф. Дебецем во время его экспедиций в Афганистане в 1964—1966 гг. и получен в Ин-те этнографии АН СССР.

²⁵ Образцы собраны нами в Москве в 1980 г.

светло-желтыми (а следовательно, между не содержащими и содержащими пигмент в небольшом количестве) образцами. Возможно, что визуально выделяется из всех группа наиболее темноокрашенных образцов. В эту относительно немногочисленную группу включаются некоторые из образцов, относящихся к следующим номерам по шкале Фишера: 1, 2, 3, 12—3, 4, 6, 27, т. е. рыжие, имеющие рыжий оттенок, темные и черные. Экстракты, полученные из белых волос (седых и волос альбиносов), во всех четырех случаях оказались бесцветны. Бесцветными оказались также все растворы пигмента волос, относящихся к пепельным оттенкам (22—26), и целый ряд (но не все) образцов, принадлежащих по шкале Фишера к номерам 4, 6, 8, 9, 21, 27. Из проанализированных 18 отчетливо рыжих и 8 имеющих рыжий оттенок образцов ни один не оказался бесцветным. Все остальные образцы были в различной степени окрашены в желтый цвет, характеризующий присутствие феомеланина.

Спектры поглощения экстрактов всех волос имеют два в различной степени выраженных плеча в области 280 и 330 нм, причем плечо при длине волны 280 нм обычно выражено сильнее, а в некоторых случаях обнаруживается даже отчетливый максимум (рис. 1). При сопоставлении формы кривой в области 280 нм с цветом волос можно прийти к заключению, что наиболее выраженное плечо или даже максимум обнаруживается у кривых поглощения седых волос, где либо нет феомеланина, либо его количество ничтожно мало. Наименее выражено оно или даже отсутствует совсем у спектров поглощения, полученных при изучении сильно окрашенных экстрактов рыжих и некоторых других волос. То же можно сказать и о плече в области 330 нм, которое, однако, выражено значительно слабее.

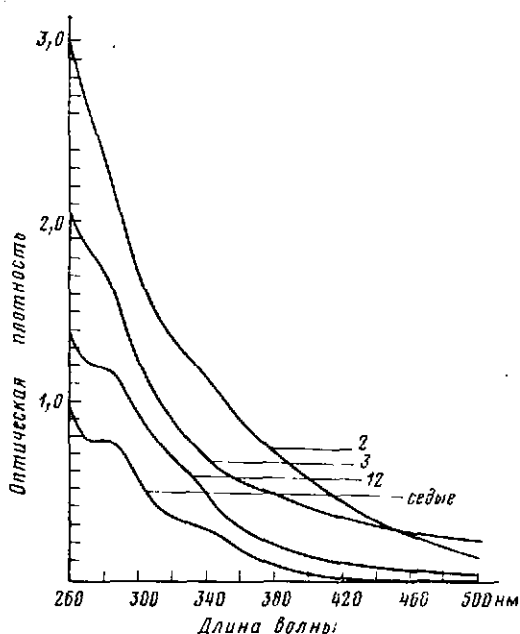


Рис. 1. Спектры поглощения экстрактов волос различных цветов по шкале Фишера

ра поглощения белка максимума при 280 нм (так как этот максимум наиболее выражен у кривых экстрактов седых волос и волос альбиносов, то он не обусловлен присутствием феомеланина). В экстрактах же рыжих волос происходит наложение спектра феомеланина на спектр небольшого количества белка, и предполагаемый белковый компонент «затеняется» феомеланином.

В связи с этим количество собственно феомеланина, содержащегося в растворе, можно характеризовать кривой поглощения в видимой области спектра, где влияние присутствия белка и других примесей будет незначительным. Об этом свидетельствуют очень низкие значения оптической плотности при длинах волн, больших 360 нм, щелочных экстрактов белых волос. В видимой области спектра кривые максимумов не имеют, но располагаются на различной высоте пропорционально концентрации пигмента и различаются также по степени кривизны, вслед-

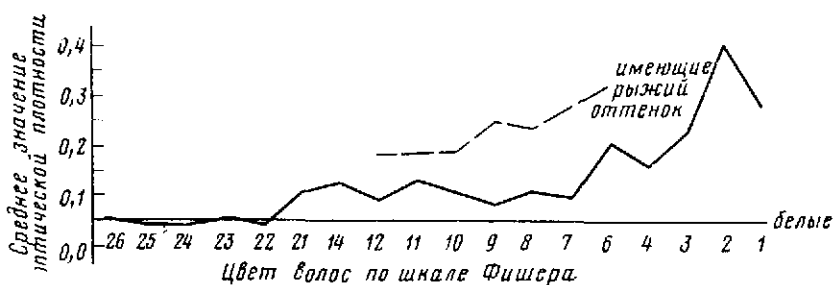


Рис. 2. Распределение средних значений оптических плотностей экстрактов волос различных цветов по шкале Фишера (группа русских)

ствие чего иногда пересекаются (рис. 1). Возможно, что различия в форме кривых связаны с тем, что исследуемый раствор представляет собой, как говорилось выше, смесь, состоящую из целого ряда структурно различных компонентов, основной из которых — феомеланин. Однако форма кривых поглощения определенным образом связана с цветом волос. Так, все двенадцать кривых, полученных при анализе экстрактов волос, относящихся к третьему номеру шкалы Фишера, оказываются более пологими, чем кривые экстрактов других оттенков рыжих волос. Имеются некоторые различия в форме спектральных кривых экстрактов других оттенков. Поэтому более вероятным кажется предположение о том, что разные оттенки волос содержат различные типы или различное соотношение типов феомеланинов. Так, при изучении пигментов, выделенных из перьев цыплят, были обнаружены различные по своей химической структуре типы феомеланина²⁶. Однако решить этот вопрос только на основании исследования спектров поглощения не представляется возможным. Поэтому в данной работе мы ограничились характеристикой количества феомеланина в целом и в качестве такой характеристики использовали величину оптической плотности раствора при длине волны, равной 420 нм (при больших длинах волн величины оптических плотностей становятся достаточно малыми).

Средние величины, дисперсии и размах значений оптических плотностей экстрактов волос различных цветов по шкале Фишера представлены в табл. 1, а распределение средних значений — на рис. 2. В данном случае анализировались только волосы лиц русской национальности. К сожалению, в нашей коллекции не оказалось образцов, относящихся к номерам шкалы 5, 10, 13, 15—20, 27, а образцы волос, относящихся к некоторым другим номерам, представлены небольшими выборками. Отдельно выделены образцы волос, имеющие рыжий оттенок, а в серии образцов русских волос можно даже определить тип оттенка — 1 или 3. Темные и черные волосы будут проанализированы позднее, при рассмотрении других этнических групп.

Наибольший размах колебаний между максимальными и минимальными значениями (d) показывают образцы, относящиеся к номерам 1, 3, 6 шкалы Фишера. Все образцы, относящиеся к остальным номерам, за исключением нескольких, представленных очень небольшими выборками, имеют примерно одинаковые значения d , порядка 0,10—0,15. Образцы, относящиеся к номеру 2, довольно однородны и имеют наивысшую концентрацию феомеланина. Высокая вариабельность концентрации пигмента в волосах, относящихся к номеру 6 шкалы, подтверждает предположение о том, что значительное количество феомеланина может содержаться в темных волосах в скрытом состоянии. Факт же вариабельности концентрации феомеланина в рыжих волосах, относящихся к номерам шкалы 1 и 3 (цвет которых определяется только этим пигментом), до-

²⁶ G. Prota. Указ. раб.

Номера по шкале Фишера	26	25	24	23	22	21	14	12	11	9	8
n	15	1	4	20	17	11	3	7	11	10	14
$\bar{x}$	0,0521	0,043	0,0415	0,0588	0,0430	0,1115	0,1317	0,0973	0,1389	0,0809	0,1182
d	0,106		0,068	0,120	0,144	0,158	0,015	0,133	0,031	0,102	0,137
$m_{\bar{x}}$	0,0089		0,0141	0,0071	0,0084	0,0211	0,0041	0,0189	0,0095	0,0114	0,0100
σ^2	0,0012		0,0008	0,0010	0,0012	0,0049	0,00005	0,0025	0,0010	0,0013	0,0014
m_{σ}	0,0063		0,0100	0,0050	0,0059	0,0149	0,0029	0,0134	0,0067	0,0081	0,0071

* Волосы имеющие рыжий оттенок.

вольно трудно объяснить. Однако он согласуется с выводом Н. Барникота и др., основанным на электронно-микроскопическом изучении пигментов, о том, что концентрация гранул пигмента в рыжих волосах (в отличие от черных) не коррелирует с интенсивностью окраски²⁷. К тому же, как упоминалось выше, одна из форм пигмента феомеланина — трихосидерин в некоторых рыжих волосах содержится в очень небольших количествах, а иногда не содержится вовсе²⁸.

Все образцы пепельных волос (№ 22—26) по содержанию феомеланина не отличаются от белых волос, т. е. практически не содержат его, а различия между волосами, принадлежащими к разным номерам шкалы этого ряда, несущественны (табл. 2). Далее, можно выделить группу образцов, относящихся к буро-желтому ряду (№ 7—14, 21). Концентрация феомеланина у них выше, чем в первой группе, величины оптических плотностей растворов равны примерно 0,1. В отличие от первой в этой группе между отдельными номерами шкалы имеются хотя и небольшие, но в некоторых случаях статистически значимые различия (табл. 2). Так, меньшую концентрацию пигмента имеют номера 9 и 12, а большую — 11 и 8. Еще более повышается содержание феомеланина в образцах, относящихся к номерам шкалы 6 и 4. Наибольшее содержание феомеланина наблюдается, как уже упоминалось, в рыжих волосах, в особенности относящихся к номеру шкалы 2. Все образцы, имеющие рыжий оттенок, содержат повышенное количество пигмента, и значения оптических плотностей их растворов всегда выше, чем в экстрактах из волос соответствующих номеров шкалы без рыжего оттенка (табл. 1, рис. 2).

Полученные данные хорошо подтверждают принцип деления всех оттенков волос на три ряда (серый, буро-желтый, красный), предложенный В. В. Бунаком²⁹. Более того, данный метод объективно отражает различия в содержании одного из пигментов в волосах разных цветов и внутри этих рядов. Количество пигмента варьирует также и в волосах одного цвета, в особенности в темных. Данный показатель может служить и хорошей характеристикой степени «рыжести» волос.

Для определения количества феомеланина в темных и черных волосах нами были исследованы волосы нганасан, чукчей, якутов, абхазов, афганцев и отдельные образцы волос негров, эфиопов, зеленомысцев-мулатов (всего 462 образца). Материал был сгруппирован по этническому, половозрастному и цветовому принципам.

²⁷ N. A. Barnicot, M. S. C. Birbeck, F. W. Cuchow. Electron Microscopy of Human hair Pigments.— «Annals of Eugenics», 1954, v. 19, № 1.

²⁸ N. A. Barnicot. The relation of the pigment trichosiderin....

²⁹ В. В. Бунак. Опыт выделения окраски волос по данным спектрофотометрического исследования.— «Бюллетень Московского общества испытателей природы, отдел экспериментальной биологии», 1924, № 32.

различных цветов при длине волны 420 нм

7	6	4	3	2	1	12—3	12—1	10—1	9—3	8—3	6*	Белые
2	25	3	12	3	3	2	1	1	2	1	1	4
0,093	0,2075	0,1653	0,2305	0,4600	0,2897	0,2140	0,1200	0,1890	0,2530	0,2380	0,3310	0,0490
0,012	0,249	0,026	0,251	0,169	0,530							0,0530
0,0071	0,0131	0,0082	0,0758	0,0490	0,1718							0,0141
0,001	0,0043	0,0002	0,069	0,0072	0,0886							0,0008
0,0050	0,0093	0,0058	0,0536	0,0346	0,1215							0,0100

Окраска экстрактов волос, относящихся к номерам 4, 6, 27 шкалы Фишера, варьирует от бесцветной до темно-желтой, причем абсолютно бесцветные растворы встречаются довольно редко.

Все данные о содержании феомеланина в черных волосах, относящихся к номерам 4 и 27, у различных этнических и половозрастных групп представлены в табл. 3, а распределение средних значений — на рис. 3. Содержание феомеланина в волосах как номера 4, так и 27 существенно варьирует в каждой исследуемой группе, и размах значений (d) намного выше такового у большинства номеров шкалы (определенных для группы русских). Близки по значению лишь d темных и рыжих волос. Количество пигмента сильно варьирует также и среди изученных групп. Однако различия между экстрактами волос, относящихся к номерам 4 и 27 в каждой группе, невелики: кривые распределения средних значений оптических плотностей практически совпадают (рис. 3). Имеющиеся же небольшие различия в двенадцати группах из тринадцати оказались статистически недостоверными (табл. 4).

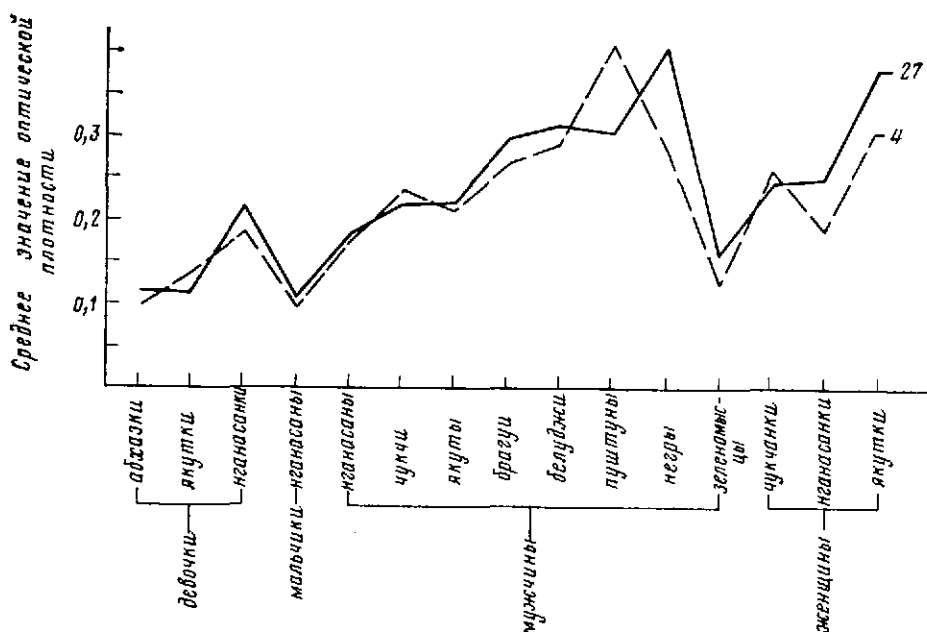


Рис. 3. Распределение средних значений оптических плотностей экстрактов волос, относящихся к 4 и 27 номерам шкалы Фишера в различных группах

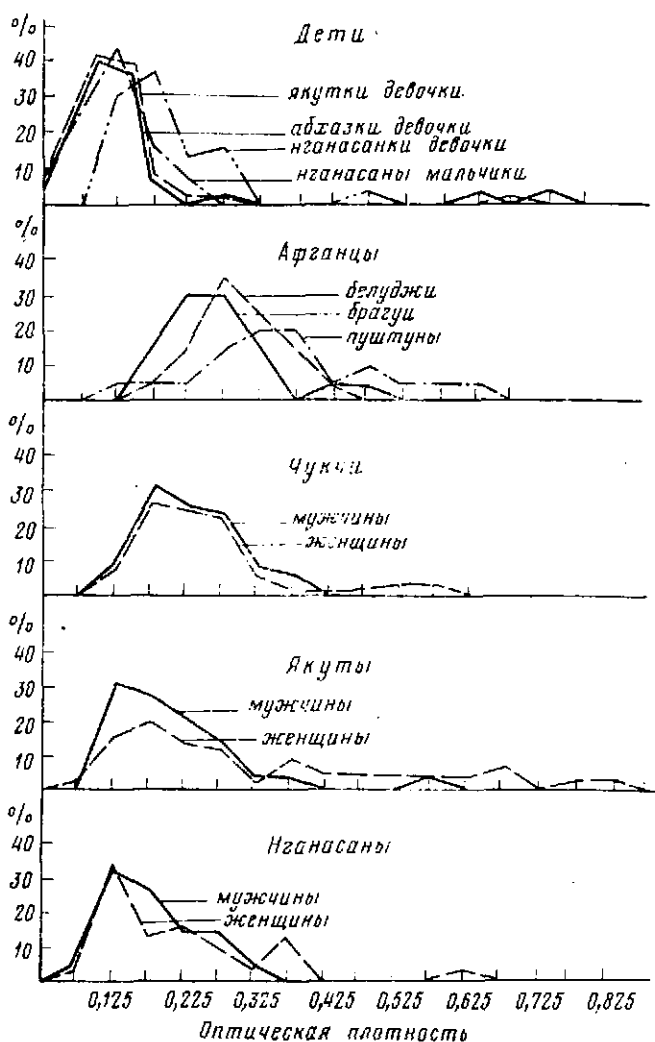


Рис. 4. Распределение значений оптических плотностей экстрактов темных волос во всех группах

Таким образом, вариации содержания пигмента в группах связаны, вероятно, не с различным соотношением отдельных темных оттенков, в основном 4 и 27, в каждой группе, а с такими характеристиками, как пол, возраст, этническая принадлежность.

Кривые распределения оптических плотностей растворов при длине волны, равной 420 нм, в тринадцати изученных группах представлены на рис. 4. Все детские группы обнаруживают очень большое сходство (несколько отличается только группа девочек-нганасанок). Наряду с основной массой образцов, оптическая плотность которых лежит в пределах 0,075—0,175, в каждой группе девочек встречаются варианты с повышенным содержанием феомеланина.

У взрослых при сопоставлении распределений содержания феомеланина в мужских и женских волосах наблюдается та же картина, что и в детских группах, т. е. наличие вариантов с повышенным содержанием феомеланина у женщин при большом сходстве в распределении основной массы образцов. Однако с увеличением возраста доля этих вариантов повышается. В целом наблюдается заметное смещение всех распределе-

Таблица 2

Сравнение средних значений оптических плотностей экстрактов волос различных цветов

Номер по шкале Фишера	26	24	23	22	21	14	12	11	9	8	6	4	3	2	1
26	—	0,5037	0,5908	0,7423	2,656*	7,2694*	2,4683*	6,3191*	1,9539	4,7501*	9,8354*	5,3907*	6,9416*	8,1908*	1,3807
24	—	—	0,9129	0,0722	1,8275	3,158*	1,8168	4,6208*	1,6650	3,3824*	4,8776*	4,1878*	4,2621*	10,000*	1,4394
23	—	—	—	1,4430	2,3803*	8,7442*	2,3438*	6,7523*	1,7187	4,9281*	10,0473*	5,7341*	6,8406*	8,1050*	1,3424
22	—	—	—	—	3,0336*	9,3368*	3,1242*	7,4659*	2,7487*	5,7720*	10,6129*	6,0644*	7,3529*	8,3903*	1,4338
21	—	—	—	—	—	0,9854	0,4647	1,1729	1,2803	0,2888	3,9768*	2,3871*	2,7958*	7,3489*	1,0292
14	—	—	—	—	—	—	1,7650	0,6575	4,1469*	1,2272	5,4928*	0,9705	4,0326*	6,6864*	0,9191
12	—	—	—	—	—	—	—	2,1510*	0,7850	1,0649	4,1310*	2,2803	3,8104*	8,7609*	1,1128
11	—	—	—	—	—	—	—	—	3,8368*	1,4232	4,1829*	1,3509	3,5296*	6,4220*	0,8761
9	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2,4090*	8,9787*	3,8623*	5,6241*	7,5820*	1,2123
8	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	5,4451*	2,0508	4,3027*	6,8360*	0,9963
6	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2,7243*	0,9175	6,1598*	0,4769
4	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2,5569*	5,8940*	0,7231
3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	4,2478*	0,6623
2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1,1669
1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

* Статистически значимые различия.
 Слева и снизу от жирной линии выносятся номера шкалы, среди которых различия по данному показателю невелики.

Показатели оптической плотности экстрактов волос

Этническая группа	n	d	$\bar{x}$	$m_{\bar{x}}$	σ^2	m_{σ}	Образцы, относящиеся к 27 номеру			
							n	d	$\bar{x}$	$m_{\bar{x}}$
Мужчины										
Нганасаны	40	0,276	0,1789	0,0099	0,0039	0,0070	24	0,195	0,1833	0,0115
Чукчи	38	0,2310	0,2245	0,0096	0,0035	0,0068	26	0,231	0,2198	0,0111
Якуты вилюйские	30	0,4650	0,2096	0,0175	0,0092	0,0124	10	0,276	0,2198	0,0259
Брагуи Афганистана	20	0,2520	0,2745	0,0177	0,0063	0,0125	7	0,273	0,296	0,0346
Белуджи Афганистана	20	0,2220	0,3024	0,0148	0,0044	0,0105	11	0,183	0,312	0,0168
Пуштуны	20	0,5020	0,3614	0,0290	0,0168	0,0205	9	0,378	0,301	0,0394
Негры (сборная)	8	0,2860	0,3419	0,0364	0,0106	0,0257	4	0,264	0,4052	0,0589
Эфиопы	3	0,115	0,3203	0,0306	0,0028	0,0216	3	0,115	0,3203	0,0305
Зеленомысцы	6	0,150	0,1425	0,0220	0,0029	0,0156	4	0,143	0,1528	0,0300
Женщины										
Нганасаны	49	0,532	0,2170	0,0165	0,0134	0,0117	24	0,498	0,2547	0,0236
Якуты вилюйские	47	0,7430	0,3278	0,0286	0,0384	0,0202	13	0,636	0,3786	0,0572
Чукчи	50	0,4600	0,2582	0,0158	0,0125	0,0113	20	0,436	0,24645	0,0212
Мальчики										
Нганасаны	30	0,161	0,1167	0,0082	0,0020	0,0058	12	0,099	0,1236	0,0100
Девочки										
Нганасаны	30	0,538	0,1937	0,0165	0,0082	0,0117	6	0,121	0,2178	0,0204
Якуты центральных районов	41	0,653	0,1268	0,0156	0,0100	0,0110	9	0,095	0,1131	0,0105
Абхазы	30	0,6800	0,1420	0,02801	0,0235	0,0198	3	0,014	0,116	0,0058

ний в группах взрослых по отношению к группам детей в сторону увеличения содержания феомеланина.

Средние значения и дисперсии оптических плотностей растворов, пропорциональных концентрациям феомеланина в волосах, по всем группам представлены в табл. 3, а результаты сравнения средних значений — в табл. 4. В очень небольших количествах феомеланин содержится или даже совсем отсутствует в черных волосах детей (мальчиков и девочек) — представителей всех этнических групп, как монголоидных, так и европеоидных, а средние значения оптических плотностей почти во всех случаях достоверно не различаются. Средние значения оптической плотности в детских группах всегда меньше соответствующих значений во взрослых группах того же пола и национальности. В двух случаях из трех эта связь статистически достоверна. Следует отметить, что возрастные различия в содержании феомеланина выявлены лишь для черных волос. Что касается волос других цветов, то наш материал не позволяет делать каких-либо определенных выводов, но часто волосы детей содержали пигмента больше, чем волосы взрослых того же оттенка (в частности, рыжие).

При рассмотрении трех женских групп обращает на себя внимание группа якуток, в которой доля образцов с высокой оптической плотностью растворов довольно велика. Возможно, сюда попало какое-то количество искусственно окрашенных волос, несмотря на попытку исключить их при сборе материала. При исследовании женских групп, если не существует более строгого контроля на окраску волос, кроме опроса, всегда есть риск включения искусственно окрашенных волос в выборку. Различия же между нганасанками и чукчанками невелики и статистически недостоверны. Не различаются также средние значения между группами мужчин и женщин у нганасан и чукчей, хотя у женщин этот показа-

различных этнорасовых и половозрастных групп

шкалы Фишера		Образцы, относящиеся к 4 номеру шкалы Фишера						Образцы, относящиеся к 6 номеру шкалы Фишера				
σ^2	m_{σ}	n	d	$\bar{\lambda}$	m_{λ}	σ^2	m_{σ}	n	$\bar{x}$	$m_{\bar{x}}$	σ^2	m_D
0,0032	0,0082	16	0,244	0,1724	0,0180	0,0052	0,0127	—	—	—	—	—
0,0034	0,0078	12	0,215	0,2347	0,0178	0,0038	0,0126	—	—	—	—	—
0,0067	0,0183	18	0,465	0,2091	0,0254	0,0116	0,0180	2	0,1625	0,0158	0,0005	0,0112
0,0084	0,0245	13	0,252	0,2629	0,0202	0,0053	0,0143	—	—	—	—	—
0,0031	0,0119	9	0,204	0,290	0,0240	0,0052	0,0170	—	—	—	—	—
0,0140	0,0279	11	0,364	0,410	0,0367	0,0148	0,0259	—	—	—	—	—
0,0139	0,0417	4	0,034	0,2785	0,0071	0,0002	0,0050	—	—	—	—	—
0,0028	0,0216	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
0,0036	0,0212	2	0,070	0,1220	0,0346	0,0024	0,0245	—	—	—	—	—
0,0134	0,0167	24	0,527	0,1820	0,0221	0,0117	0,0156	1	0,1520	—	—	—
0,0425	0,0404	27	0,743	0,3171	0,0383	0,0396	0,0271	5	0,3368	0,0716	0,0257	0,0507
0,0090	0,0150	28	0,446	0,2595	0,0229	0,0147	0,0162	2	0,3580	0,1061	0,0225	0,0750
0,0012	0,0071	18	0,161	0,1121	0,0120	0,0026	0,0085	—	—	—	—	—
0,0025	0,0144	20	0,558	0,1876	0,0190	0,0072	0,0134	4	0,1880	0,0122	0,0006	0,0087
—	0,0074	25	0,625	0,1396	0,0249	0,0155	0,0176	7	0,0987	0,0146	0,0015	0,0105
0,0010	0,0041	10	0,126	0,0982	0,0114	0,0013	0,0081	13	0,1107	0,0175	0,0040	0,0124
0,0001	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

тель всегда выше, чем у мужчин. Как уже говорилось, это вызывается присутствием образцов с повышенным содержанием пигмента у женщин, а не увеличением содержания пигмента в целом.

При сравнении содержания феомеланина в волосах мужчин прослеживаются четкие этнические различия. Так, три изученные группы сибирских монголоидов содержат этого пигмента значительно меньше, чем три афганские группы. Каждая из сибирских групп достоверно отличается от каждой афганской. Внутри сибирских и внутри афганских групп различия значительно меньше, а в некоторых случаях средние величины вовсе достоверно не различаются. Так, очень большое сходство обнаруживают пары: 1) нганасаны и якуты, 2) брагуи и белуджи. Как указывал Г. Ф. Дебед, брагуи сильно смешаны с белуджами³⁰. Большое количество пигмента содержится во всех восьми исследованных образцах волос негров и трех образцах волос эфиопов. Эти данные согласуются с результатами Б. Л. Ханна³¹.

ВЫВОДЫ

1. Методом щелочной экстракции определено содержание феомеланина в 636 образцах волос различных цветов у представителей разных этнорасовых групп, детей и взрослых, мужчин и женщин.

2. Полученные результаты подтверждают принцип деления всех оттенков волос на три ряда: серый, буро-желтый, красный.

3. Все пепельные волосы (22—26) практически не содержат феомеланина.

³⁰ Г. Ф. Дебед. Антропологические исследования в Афганистане.— «Сов. этнография», 1967, № 4.

³¹ B. L. Hanna. Указ. раб.

Таблица 4

Сравнение средних значений оптических плотностей экстрактов волос

Этническая группа	Мужчины						Женщины		Мальчики	Девочки			Средние значения средних значений по всем группам
	Нганасаны	чукчи	якуты	буряты	белуджи	пуштуны	негры	Нганасаны	чукчи	якуты	Нганасаны	якуты	абхазы
Мужчины													
Нганасаны	—	3,3112*	1,5350	5,0879*	7,2259*	6,0833*	4,3583*	1,905	—	—	4,4113*	—	0,5343
Чукчи	—	—	1,0572	2,7304*	4,6696*	4,5633*	3,1223*	—	—	—	—	—	0,7200
Якуты	—	—	—	2,5146*	4,1428*	4,7601*	3,4278*	—	—	—	—	—	0,2726
Буряты	—	—	—	—	1,2358	2,5116*	1,8606	—	—	—	—	—	0,8890
Белуджи	—	—	—	—	—	1,8671	1,2091	—	—	—	—	—	0,7740
Пуштуны	—	—	—	—	—	—	0,3793	—	—	—	—	—	2,0182
Негры	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Женщины													
Нганасаны	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2,2475*
Якуты	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	0,9050
Чукчи	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	0,3997
Мальчики													
Нганасаны	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	0,9606
Девочки													
Нганасаны	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	0,8242
Якуты	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	0,9815
Абхазы	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	0,8146

* Статистически значимые различия.

4. Небольшие количества пигмента содержат волосы, относящиеся к номерам шкалы 7—21, а между некоторыми номерами этого ряда имеются статистически достоверные различия. Имеется также вариабельность и внутри каждого номера, и данный показатель может служить дополнительной характеристикой образца.

5. Обнаружена большая вариабельность в содержании пигмента в рыжих волосах, относящихся к номерам 1 и 3 шкалы Фишера. Наибольшее количество пигмента содержат волосы, относящиеся к номеру 2 шкалы. Образцы, имеющие рыжий оттенок, всегда содержат повышенное количество пигмента, и этот показатель может служить дополнительной объективной характеристикой оттенка.

6. Большие различия в содержании пигмента обнаруживают как темные, так и черные волосы представителей всех этнических и половозрастных групп. Этот факт подтверждает гипотезу целого ряда авторов о том, что феомеланин может маскироваться высоким содержанием меланина.

7. Не было обнаружено различий в содержании этого пигмента в волосах, относящихся к номерам 4 и 27 шкалы Фишера.

8. Установлены возрастные различия в содержании пигмента в черных волосах.

9. Среди женщин чаще встречаются варианты с повышенным содержанием феомеланина.

10. Обнаружены ясно выраженные расовые различия в содержании этого пигмента. Черные волосы европеоидов содержат его значительно больше, чем черные волосы сибирских монголоидов.

Д. С. Дугаров

**К ЭТИМОЛОГИИ ТЕРМИНОВ
ЮУРЭН, УУР, УУРИ**

Одним из персонажей бурятского фольклора является Великая мат шаманского пантеона бурят, прабабушка бурятского народа *Эхэ Юуре иибии*¹. В этом имени слово *эхэ* — общемонгольское «мать», *иби* — бурятское диалектное «мать»; подлинное же значение термина *юурэн* пока не выявлено. Попытку объяснить его недавно предпринял монгольский ученый Б. Ринчен. «Эхэ Юрин, Мать Юрин, божество забайкальских бурят, — пишет он, — считается супругой Эсэгэ Малан Тэнгри. Ее имя восходит к монгольскому титулу жены Чингиса „Еке, Ыјин“ — „Мать Супруга“, где монгольское „йјин“ — старое заимствование из китайского „фу жень“, — супруга, госпожа... царская жена. В письменных монгольских текстах этот титул применяется к супруге Чингиса Бурте: „Bürte fūјin, Bürte йјin“, причем вторая часть этого титула „жень“ монголами была осмыслена как суффикс женского рода „джин, лджин“ и в старых текстах часто встречаются формы *Bürte mūјin*, *Bürtegelјin*, — „Буртемюлджин, Буртегелджин“, где губные согласные „б“, „ф“, „в“, „п“, часто переходящие в губной „м“ или заднеязычный „г“, из „фюджин“ образовали в сочетании с именем Бурте Буртемюлджин и Бертегелджин, а „fūјin“ — „фюджин“ в связи с утратой в монгольском языке инициальных согласных „б“ и „ф“ образовал форму „йјин“ — „юджин“. В дуктусе старомонгольского письма начертание „джи“ очень напоминает написание „р“, и, возможно, титул жены Чингиса „йјин“ был прочтен некогда древними бурятскими бишешинами как „юрин“ — „юрен“»².

С таким выводом Б. Ринчена трудно согласиться. Эхэ Юурэн — популярнейшее божество не только и не столько забайкальских, сколько прибайкальских бурят, которым старомонгольское письмо в столь отдаленные времена не было известно. Забайкальские же буряты — Б. Ринчен имеет в виду хори-бурят — прибыли, по данным их летописей, в пределы Забайкалья из Монголии лишь в начале XVII в.

Другая часть забайкальских бурят, селенгинцы, этого божества вовсе не знали. Имя Эхэ Юрин (точнее Эхэ Юурэн) донесли до нас мифы. А мифы, как известно, жанр очень древний, и ко времени создания монголами вертикального письма мифологическое мышление было для них уже давно пройденным этапом. Нет также данных о возведении бурятами Чингисхана в ранг верховного божества Эсэгэ Малана. В сознании бурятского народа и в его фольклорной традиции Чингисхан всегда был и остается конкретной исторической личностью. Поэтому точка зрения

¹ «Абай Гэсэр хубун. Эхирит-булагатский вариант», ч. 1. Улан-Удэ, 1961, с. 192.

² Б. Ринчен. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве. — «Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века». Новосибирск, 1975, с. 192.

Ринчена, считающего, что бурятский термин *юурэн* происходит от китайско-монгольского *ййин*, а бурятское имя Эхэ Юурэн принадлежит супруге Чингисхана, представляется неприемлемой.

По нашему мнению, бурятский термин *юурэн* восходит к древнетюркскому *урун* — «светлый». Об этимологии термина *урун* нет единого мнения. Так, Е. И. Убрятова считает его общетюркским³, а Н. К. Антонов — исконно якутским, «имеющим параллель... лишь в древнетюркском „өрүн“ — „светлый, белый“»⁴. С. Е. Малов указывает на наличие этого термина в форме *jögün* в хотано-иранском языке⁵. К этому последнему фонетическому варианту наиболее близок наш бурятский термин. Но в данном случае речь идет лишь о внешнем сходстве. Попробуем выявить, какую семантическую нагрузку несет бурятский термин *юурэн*.

Согласно известной бурятской легенде, божественной прародительницей хори-бурятского племени была священная белая лебедь⁶, дочь царя неба Хурмуста-тэнгрия. В бурятском фольклоре она именуется Хун-Дангина («Лебедь-царица»)⁷, Хобоши хатун⁸ и т. д. Последнее имя Г. Н. Румянцев правильно отождествлял с якутским Хубай хатун («Лебедь-госпожа»)⁹ — так звали жену верховного божества якутского шаманского пантеона урун-Айыы-тойона («Белого господина»)¹⁰. Для нас большой интерес представляет тот факт, что Хун-Дангина считается хозяйкой солнца. Бурятский этнограф М. Н. Хангалов пишет: «Затем призывается хозяйка солнца и луны... „Происхождение мое из племени саяган-боргутов, над луной Хал-Хатун, над солнцем Нал Хатун (госпожа?)... имя мое Хун-Дангина“»¹¹. Следовательно, хозяйкой солнца является Хун-Дангина («Лебедь-царица» или «Лебедь-госпожа», она же Нал-Хатун. Это подтверждается материалами бурятского исследователя Ц. Ж. Жамцарано, записавшего у западных, ольхонских бурят обращение к хозяйке солнца:

Нарани эжин
Налхан Юурэн хатап Төөдэй
Найман хурээтэй
Найман хултэй¹².

Хозяйка солнца
Ласковая Юурэн царица-бабушка,
Имеет восемь оград и
Восемь ног.

Слово *налхан* образовано от *нал* — «ласковый» и уменьшительного суффикса *хан*. Имя хозяйки солнца госпожи Нал употреблено с эпитетом *юурэн*. Аналогичное обращение встречаем и у самых восточных, агинских хори-бурят:

Наян найман хурээтэй
Найман дабхар туяатай,
Налхан буурал эжы.
Ерэ юэн хурээтэй,
Юэн дабхар туяатай,
Алма буурал нара
Нара нара гарбал,
Налхан Юурэн эжыһээ
амалбаи¹³.

Восемьдесят восемь оград имеющая,
Восьмилучевое сияние имеющая,
Ласковая седая мать.
Девяносто девять оград имеющий,
Девятилучевое сияние имеющий,
Ущербный седой месяц.
Солнце и луна — наши предки.
От имени ласковой Юурэн матери
призываю.

³ Е. И. Убрятова. Краткий грамматический очерк якутского языка. — «Якутско-русский словарь». М., 1972, с. 602.

⁴ Н. К. Антонов. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971, с. 33.

⁵ С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М. — Л., 1951, с. 407.

⁶ Г. Н. Румянцев. Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ, 1962, с. 148.

⁷ М. Н. Хангалов. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии. — Собр. соч., т. I. Улан-Удэ, 1958, с. 350.

⁸ Г. Н. Румянцев. Указ. раб., с. 150, 151.

⁹ Там же, с. 163.

¹⁰ А. П. Окладников. История Якутской АССР. М. — Л., 1955, с. 266.

¹¹ М. Н. Хангалов. Указ. раб., с. 350.

¹² Ц. Жамцарано. Дневник 1903 г., тетр. № 2, с. 35. — Архив Ин-та востоковедения АН СССР (Ленинградское отделение), ф. 68, оп. 1, № 40.

¹³ Н. Н. Поппе. Бурят-монгольский фольклорный и диалектологический сборник. — «Труды Ин-та востоковедения АН СССР», т. XXI, М. — Л., 1936.

Из приведенных примеров видно, что термин *юурэн* тесно связан именами Нал эжы (төөдэй) — «бабушка» и Хун-Дангина («Лебедь-ца-рица»), которые носит одна и та же богиня — хозяйка солнца и прародительница бурят. Поэтому у бурят, как и у древних тюрков и современных якутов, термин *юурэн*, очевидно, означает «светлая», «священная». Следует заметить в этой связи, что слово «лебедь» в бурятском языке табуировано, взамен его чаще всего употребляется выражение *сагаан шубуун* — «белая птица». Примечательно, что и древние тюрки лебедь называли *ürün qus* («светлая птица») ¹⁴, видимо, по той же причине. Термин *юурэн* (*урун*) не встречается у большинства современных тюркских и монгольских народов. Он сохранился лишь в культовой терминологии якутов и бурят, представителей некогда самой крайней северной периферии великой кочевой культуры Центральной Азии, созданный далекими предками алтайских народов. Этот термин означал «светлый», «благо-родный», «священный», но не «белый» в прямом значении. Для обозначения понятия белый тюркские народы пользуются словом *ак*, а монгольские — *сагаан*.

Монгольское слово *уур* — «рассвет, заря» первоначально не имело долготы. О. М. Ковалевский, ссылаясь на Санан-Сецен'а в своем словаре, дает написание этого термина *ür*, а в более поздних словарях встречаем *йür* ¹⁵, но не *эуур*, как, казалось бы, следовало по законам старомонгольского письменного языка. В термине *йür* нетрудно увидеть корневое слово термина *уур* + *н*. И в сущности, оба термина имеют одно семантическое значение: «светлый», «свет», «рассвет», «утренняя заря».

Звезда утренней зари Венера была некогда особо почитаемым всеми бурятами божеством ¹⁶. В монгольских языках ее имя — Солбон (Чолмон), идентичное Чолпон тюркских языков, всегда употребляется с эпитетом *хуа* — *Хуа Солбон* ¹⁷. Слово *хуа* происходит от тюркского *хува* (*хуба, куба*) — «лебедь». Эта тотемная птица хори-бурят, как мы видели выше, имеет устойчивый эпитет *юурэн* — «светлая»; в свое время она несомненно входила в число наиболее почитаемых божеств древнейшего религиозного комплекса, связанного с культом плодородия. Так что этот факт подтверждает генетическое родство двух рассматриваемых терминов и их принадлежность к древней культовой лексике алтайских народов.

Корень *ür* восходит, по нашему мнению, к дотюрко-монгольскому θ : *p/ö*: *r*. Э. В. Севортян приводит его основные варианты, бытующие в современных тюркских языках: *ур/ür*, *урь/ür*, *йур/йür*; θ : *p/ö*: *r*, *өр/ör*, *өре/öre*, *уру/ürü*. Значения их можно свести к следующим: 1) вверх, подниматься вверх, восходить (о солнце); 2) сияние, зарево, рассвет, огонь, пламя, пожар; 3) восход, давать росток (о траве); 4) умножаться, возрастать в числе (количестве), приносить детенышей; 5) разбредаться, двигаться вверх (массой), расходиться (ночью для пастбы — о стаде); 6) колонна ¹⁸. И если мы приведенные значения спроецируем на рассматриваемые термины *уур* — «рассвет, заря» и *юурэн* (*урун*) — «светлая богиня утренней зари», то обнаружим, что все они семантически сближаются и объединяются в этом мифологическом образе. Здесь вырисовывается образ восходящей, сияющей богини, имеющей прямое отношение к культу плодородия древних скотоводческих племен. Это дошаманское божество с явными чертами тотемизма в древности, по всей вероятности, почиталось как одно из самых высших божеств кочевых

¹⁴ «Древнетюркский словарь», Л., 1969, с. 627.

¹⁵ О. М. Ковалевский. Монгольско-русско-французский словарь, т. I. Казань, 1844, с. 577. Ср. К. О. Голстунский. Монгольско-русский словарь, т. 1—3. СПб., 1895, с. 259. F. Lessing. Mongolian-English Dictionary. Berkeley — Los Angeles, 1960, p. 1010—1014.

¹⁶ Г. Спасский. Буряты или братские. — «Сибирский вестник», ч. I. СПб., 1824, с. 68.

¹⁷ «Летописи хоринских бурят», в. I. — «Хроники Тугулдур Тобоева и Вандан Юмсунова». М. — Л., 1935, с. 59.

¹⁸ Э. В. Севортян. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974, с. 542—552.

скотоводов Центральной Азии, но со временем было отодвинуто на второй план, а потом и вовсе вытеснено новыми религиозными верованиями, в частности шаманизмом и буддизмом.

Производными от терминов *юурэн* и *уур* являются омоформы *уури* (название месяца) и *уури* — «ровесник». Рассмотрим первую из них.

Более 100 лет назад была опубликована статья Д. Банзарова «Белый месяц. Празднование Нового года у монголов», в которой рассматривается термин «Белый месяц». «Происхождение названия „белый месяц“, — пишет он, — толкуют различно; так как этот праздник в старину совершался осенью (выделено нами. — Д. Д.), то надобно думать, что название это произошло от слова „цага“ (творог), потому, что осенью, когда скотина мало доставляет молока, начинают есть творог. Поэтому „цагаан сара“ можно переводить: „творожный месяц“ или „белый месяц“»¹⁹.

В правильности предложенного Банзаровым толкования никто до сих пор не усомнился, хотя термины *цагаан сара* («белый месяц») и *сагаа* («творог») не имеют ничего общего.

Летом 1975 г. в с. Урда-Ага кузнец-пенсионер местного колхоза Сэбзэн-Доржо Цыренжапов (1909 г. р.) рассказал мне, что раньше, еще во времена его деда или прадеда, буряты встречали Новый год осенью, в начале месяца *уури*, т. е. в ноябре. В этот день рано утром хозяин дома сооружал из чистого белого снега перед юртой нечто вроде жертвенника. На него ставили тарелку с лучшими яствами и всевозможными лакомствами, здесь же на жертвеннике зажигалась лампадка («зула»). Рядом расстилали чистую белую кошму. Хозяин становился на нее на колени и молился по старому бурятскому обычаю утренней заре и восходящему солнцу²⁰. Далее все происходило так, как это описано у Д. Банзарова.

Цагаан сар справляли и калмыки, но не как Новый год, а как праздник весны в феврале — марте, а Новый год (*Зул*) они встречали в конце ноября или в начале декабря²¹. Здесь мы видим явное совпадение времени празднования Нового года у бурят и калмыков. Впоследствии у калмыков празднование Нового года было перенесено в соответствии с ламаистским обрядом Цзул-хурал, который совершался 24-го числа «первой зимней луны»²².

Итак, до принятия буддизма монголы, калмыки и буряты праздновали Новый год глубокой осенью, в месяце *уури*. И в этом, третьем по счету термине мы опять встречаемся с корневым словом *уур*, с тем же, очевидно, широким значением — «белый», «светлый», «священный», «рассвет», «заря». Кому и для чего понадобилось переносить веками установившееся традиционное осеннее празднование Нового года монголов? Д. Банзаров пишет: «До принятия буддизма монголы Новый год свой начинали, как уже сказано выше, осенью (так делают ныне буряты не буддисты), и белый месяц у них не имел никакого исторического значения. Когда буддизм проник в Среднюю Азию, — что случилось в половине XIII столетия, — то ламы ввели в употребление между номадами свой календарь, перенесли (выделено нами. — Д. Д.) белый месяц к концу зимы и соединили его с воспоминаниями своей веры»²³. Комментарии, как говорится, излишни. Однако заметим, что ламам понадобилось такое перенесение для того, чтобы, приурочив этот единственный праздник монголов к знаменательной для буддизма дате, иметь возможность ежегодно при огромном стечении народа в монастырях проповедовать свою веру, напоминая при этом народу о великой победе, одержанной Гаутама Шакьямуни, и тем самым предотвращать любое веяние инако-

¹⁹ Д. Банзаров. Собр. соч. М., 1955, с. 42.

²⁰ Полевые записи автора, февраль — июль, 1975 (хранятся у автора).

²¹ «Очерки истории Калмыцкой АССР». М., 1967, с. 409, 410.

²² А. Н. Кочетов. Ламаизм. М., 1973, с. 155.

²³ Д. Банзаров. Собр. соч., с. 44.

верия. Поэтому и само название языческого, с точки зрения ламаизма, праздника, напоминавшее о языческом «светлом» божестве, необходимо было искоренить из памяти народной. Вот почему понадобилась ламаи эта безобидная на первый взгляд калька: *уури* < *урун* — «светлый, белый» и *сагаан* — «белый». Следует еще заметить, что в старобурятском лунном календаре нет месяца *сагаан хара* — «белый месяц», но есть месяц *уури хара* — «светлый месяц» или, точнее, «месяц Светлейшей богини утренней зари» (в последнем случае *уури* — родительный падеж от *уур* — «рассвет», «заря»).

Теперь несколько слов о термине *уури* — «ровесник». Монголы и буряты не справляли день своего рождения каждый в отдельности, как это делают сейчас, а в первый день Нового года (*сагаалган*'а) все прибавляли один год к своему возрасту. Эта традиция идет еще с тех далеки добуддийских времен, когда в первый день месяца *уури* монголы и буряты праздновали свой Новый год, прибавляя год и себе, и скоту²⁴.

В этот день, например, все 18-летние становились 19-летними, 19-летние — 20-летними и т. д., и эти люди назывались *уури* — «одногодки», «ровесники». Так, слово *уури*, означавшее месяц Светлейшей богини утренней зари и день празднования Нового года, еще в глубокой древности получило второе значение — «ровесник». Таким образом, все рассмотренные здесь термины: *юурэн*, *уур* и *уури* — имеют общее происхождение. Они восходят к древнетюркскому культовому термину *üür* — «светлый», «белый», а последний, в свою очередь, — к дотюрко-монгольскому, алтайскому корню *ø* : *p/øp/ür*. Что же касается начального *j* в термине *юурэн*, то его, очевидно, надо считать протезой.

²⁴ Г. Ц. Цыбиков. Цагалган. — «Бурятияведение», Верхнеудинск, 1927, № 3—4, с. 71; см. Б. Д. Цыбиков. Цагалган, проведенный по-новому. — «Этнографический сборник» БКНИИ СО АН СССР». Улан-Удэ, 1961, № 2, с. 20.

Т. Д. Равдоникас

КОРМИЛЬСТВО НА БОСПОРЕ

В эпиграфических памятниках Боспорского царства II в. до н. э. — III в. н. э. изредка встречаются термины, говорящие о существовании на Боспоре института кормильства. Таких терминов три: *εὐφρέφαντα*¹, *τροφίμος*², *φρελτός*³. Они происходят от древнегреческого обозначения лица — *τροφῆ*⁴, кормления — *τρέφειν*⁵ и переводятся по смыслу все одинаково, но с различным социальным акцентом: «воспитатель — воспитанник» — когда говорится о свободных, и «кормилец — вскормленник»⁶ — когда речь идет о рабах.

Самым ранним для Северного Причерноморья по тем сведениям, которые имеются в нашем распоряжении, является термин *εὐφρέφαντα*.

В тексте херсонесского «Декрета в честь Диофанта», написанного после победы Диофанта (полководца царя Митридата VI Евпатора) над скифами, наступавшими на Херсонес, он применен по отношению к Савмаку, «воспитаннику» или «вскормленнику», боспорского царя Перисада V⁷. Таким образом, хотя термин этот найден не на Боспоре, а в Херсонесе, употребили его при упоминании о событиях, имевших место на Боспоре, отчего, как нам кажется, мы и можем считать его характерным для Боспорского царства.

Термин *φρελτός* был широко распространен в древнегреческих правовых документах. По мнению специалистов, он «...соответствовал латинскому *uegpa* и обозначал раба, родившегося и выросшего в доме своего господина, доморожденного раба»⁸. Переводится термин словом «вскормленник», «вскормленница» и встречается в надписях на камнях, представлявших особые акты отпуска доморожденных рабов на волю (манумиссии)⁹. Такие манумиссии, датируемые первыми веками н. э., были

¹ H. I. Liddell and R. A. Scott. A Greek-English lexicon. Oxford, 1968, p. 805; И. Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь, т. I, М., 1958, с. 502; С. А. Жебелев. Последний Перисад и скифское восстание на Боспоре. — «Известия государственной академии истории материальной культуры» (далее ИГАИМК), в. 70. Л., 1933, с. 28.

² H. I. Liddell and R. A. Scott. Указ. раб., с. 826; И. Х. Дворецкий. Указ. раб., т. II, с. 1650; «Corpus inscriptionum regni Bosporani» (далее CIRB). М.—Л., 1965, № 315, 386, 407, 413, 421, 552, 680, 701, 705, 727.

³ С. А. Жебелев. Указ. раб., с. 28. — CIRB. Манумиссии: Пантикапей — № 70—74; Горгиппия — № 1123—1128; Фанагория — № 985—986; Запорожская — № 1102.

⁴ H. I. Liddell and R. A. Scott. Указ. раб., с. 1827—1828; И. Х. Дворецкий. Указ. раб., т. II, с. 1650.

⁵ H. I. Liddell and R. A. Scott. Указ. раб., с. 1827—1828; В. В. Струве. Восстание Савмака. — «Вестник древней истории» (далее ВДИ), 1950, № 3, с. 32.

⁶ CIRB, № 315, 386, 407, 413, 421, 552, 680, 701, 727 и № 70, 71, 73, 74, 1123—1128.

⁷ «Древний мир на юге России». Изборник источников. Под редакцией проф. Б. А. Тураева, И. Н. Бороздина и Б. В. Формановского. М., 1918, с. 68; V. V. Latyshev. Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae (далее IPE), v. 1. Petropoli, MDCCCLXXXV, № 185, с. 178.

⁸ С. А. Жебелев. Указ. раб., с. 28.

⁹ В. В. Струве. Указ. раб., с. 34.

найлены в Пантикапее, Горгиппии, Фанагории, около станицы Запорожской (древнее название неизвестно)¹⁰.

Таким образом, содержание термина определено четко: он обозначал вскормленника-раба, кормильцем которого являлся его хозяин.

Термин *τροφικός* (*τροφός, соτροφός* и т. д.)¹¹ найден в Пантикапее. Надписи, в которых он встречается, а их известно 11, вырезаны на надгробных памятниках, датируемых по характеру письма I в. до н. э.—III в. н. э. Все стелы, кроме одной, самой поздней, были украшены рельефным изображением человека, сохранившимся на одних стелах частично, а на других целиком.

Семь стел из одиннадцати поставлены воспитанникам (4)¹² и воспитанницам (3)¹³. На трех из них вырезаны имена воспитанника(ицы), его отца и воспитателя¹⁴; на четырех — только воспитанника(ицы) и воспитателя¹⁵. Два памятника являются общими для воспитательниц-кормилиц и их подопечных; один поставлен воспитаннику¹⁶, другой — воспитаннице¹⁷. Одна стела посвящена воспитательнице-кормилице¹⁸. Последний, самый поздний памятник воздвигнут в память о «молочном» брате¹⁹. Два памятника относятся к I в. до н. э.²⁰, пять — к I в. н. э.²¹, три — к II в.²² и один к III в. н. э.²³; все они, за исключением одного, мраморного, вырезаны из местного известняка.

Как правило, воспитанники показаны в виде вооруженных всадников, сопровождаемых слугой. Их одежда дополнена военным или всадническим плащом, на одном памятнике (пеший воин-подросток) — также и украшениями. Воспитанницы изображены в длинном одеянии с накинутым на голову покрывалом, которое было неотъемлемой частью погребальной одежды²⁴. Воспитательницы одеты так же, только на одном памятнике под покрывалом вырисовывается невысокий конусообразный головной убор, несколько напоминающий головной убор в виде золотой пластинки из кургана Карагодеуашх²⁵. Одежда, изображенная на памятнике (бюсте) кормилицы, дополнена украшениями (браслет и серьги).

В корпусе Боспорских надписей на русский язык термин *τροφικός* в двух случаях переведен словом «воспитанник»²⁶, во всех остальных употреблен термин «вскормленник», «вскормленница» в значении раба, выращенного господином. Но, как мы знаем, для «доморощенного» раба уже существовал термин *φρεπτός*. По какому принципу авторы корпуса переводили *τροφικός* то как «воспитанник», то как «вскормленник», нам не вполне ясно. Правда, фигуры воспитанников этих двух памятников никак не могли означать рабов: кроме дополненной украшениями одежды, о которой говорилось выше, в руках у одного изображено оружие²⁷, у

¹⁰ CIRB № 70—74 — в Пантикапее; № 985—988 — в Фанагории; № 1102 — в Запорожской; № 1123—1128 — в Горгиппии.

¹¹ H. I. Liddell and R. A. Scott. Указ. раб., с. 1827, 1828; И. Х. Дворецкий. Указ. раб., т. II, с. 1581, с. 1650.

¹² CIRB, № 407, 552, 701.

¹³ Там же, № 279, 386, 680, 705.

¹⁴ Там же, № 279, 552, 705.

¹⁵ Там же, № 286, 407, 680, 701.

¹⁶ Там же, № 413.

¹⁷ Там же, № 421.

¹⁸ Там же, № 315.

¹⁹ Там же, № 727. «Стратон, сын Ходия, сына Дада — Геоке, вскормленному вместе с ним».

²⁰ Там же, № 279, 315.

²¹ Там же, № 386, 407, 413, 421, 552.

²² Там же, № 680, 701, 705.

²³ Там же, № 727.

²⁴ А. Б. Ашик. Боспорское царство. Одесса, 1848, с. 72—73.

²⁵ А. С. Лаппо-Данилевский. Курган Карагодеуашх. — «Материалы по археологии России», № 13. СПб., 1894, табл. III, 1.

²⁶ CIRB, № 279, 705.

²⁷ Там же, № 279.

другого — ритуальный сосуд²⁸. Рядом с их фигурами помещены фигуры слуг. Один из памятников с двухъярусным рельефом. На нижнем ярусе находится фигура поставившей памятник воспитательницы. Вряд ли это был раб. Видимо, у переводчиков не было выбора и термин *τρόφιμος* пришлось перевести словом «воспитанник».

Обратимся теперь к надписи «Хрисе, дочери Хреста, воспитаннице же Макария»²⁹. Авторы перевода считают ее «вскормленницей» — рабыней Макария. Но тогда возникает вопрос, зачем Макарий внес в текст надписи имя «своего раба» — отца Хрисы, да еще и поставил его перед своим именем. Другую воспитанницу не спасло и дорогое мраморное надгробие: Перигенида оказывается не воспитанницей, а вскормленницей Гелия³⁰.

Как уже говорилось выше, на четырех памятниках в надпись внесены имена воспитанников и воспитателей, а имена отцов отсутствуют. Объяснить это можно причинами общественного порядка. Если отец воспитанника занимал достаточно высокий служебный пост или отличился на военном или гражданском поприще, его имя обязательно вносили в текст надписи. Примером может служить надпись на памятнике, поставленном «Стратоном, сыном Ходия, сына Дада» вскормленному или воспитанному вместе с ним Геоке³¹. Стратон отметил в надписи не только отца, но и именитого деда — обычай, распространившийся на Боспоре в римское время³². В том же случае, когда родители были частными лицами и ничем не выделялись из общей массы граждан, их имена не увековечивались. Однако из этого не следует, что дети их, отданные на кормильство, превращались в рабов.

Игнорирование института кормильства привело к тому, что кормилицу Кирию, памятник которой воздвигли ее воспитанники Никархи и Эратийон, сыновья Сосигена, переводчики считают хозяйкой, надгробие которой поставлено слугами, «во всяком случае людьми, занимающими подчиненное положение (и, добавим мы, имевшими прославленного отца)...»³³. По нашему мнению, термин *τρόφιμος* говорит не о подчиненном положении воспитанников, а о бытовании на Боспоре обычая кормильства.

До тех пор пока не было работ М. М. Ковалевского, М. О. Косвена, Е. Г. Кагарова, А. Н. Генко, В. К. Гарданова и других исследователей, описавших кормильство у разных народов мира (древние кельты, древние россияне, различные группы тюрков, адыги, осетины и пр.), перевод термина *τρόφιμος* как «вскормленника-раба» казался закономерным и не мог вызвать недоумения. В наше время лингвист не может пренебрегать этнографией и должен учитывать своеобразие социального строя, материальной и духовной культуры народа, над эпиграфическими памятниками которого он работает. Именно потому, что переводчики не учитывали института кормильства, они превратили детей свободных граждан, а возможно, и родовой знати³⁴ в доморожденных рабов.

Обычай кормильства был впервые исследован и описан М. М. Ковалевским на кавказских материалах³⁵. В соответствии с этим обычаем родители не выкармливали и не воспитывали своих детей, но сразу после появления их на свет или через некоторое время отдавали ребенка на выкармливание и воспитание какому-либо лицу в другую семью. Этот

²⁸ Там же, № 705.

²⁹ CIRB, № 552.

³⁰ Там же, № 701.

³¹ Там же, № 727.

³² Т. В. Блаватская. Надпись Агафа из Фанагории. — ВДИ, 1948, № 4, с. 78.

³³ CIRB, № 315.

³⁴ Например, Хрису, дочь Хреста (CIRB, № 552), или Перигениду, воспитанницу Гелия (там же, № 701).

³⁵ М. М. Ковалевский. Закон и обычай на Кавказе, т. I. М., 1890.

обычай был особенно развит в среде князей и дворян, но встречался и у низших слоев населения³⁶.

В 1935 г. М. О. Косвен в статье «Аталычество»³⁷ подробно описал кавказский институт воспитателей-аталыков (отцов) и для объяснения его привел примеры из древней истории различных народов Западной Европы, аборигенов Северной Америки, Полинезии, Африки, существование института кормильства у которых было зафиксировано в прошлом в разных формах и на различных этапах истории народа. Это дало возможность М. О. Косвену показать, как зарождался и развивался институт в родовом обществе в период перехода к патрилокальному браку, при котором вначале дети не принадлежали к роду отца и как чужие должны были его покидать и уходить в род матери к своему материнскому дяде. Последний нес ответственность за воспитание ребенка, кормление и материальную обеспеченность его в будущем. При переходе от родового строя к феодальному этот обычай преобразовался в институт кормильства (аталычества), служивший интересам феодалов. Сохранился он дольше всего в среде родовой знати и использовался феодалами для укрепления и централизации своей власти, как это было, например, в Древней Руси³⁸.

У различных народов Кавказа аталычество приняло разные формы, соответствующие местным условиям и степени развитости феодализма. Однако у всех народов, кроме абхазов, на первый план выступал воспитатель-мужчина, приезжавший с товарищами за ребенком, а иногда и похищавший его и по окончании срока кормильства возвращавший его родителям. Кормилица-воспитательница отошла на задний план, хотя практически обойтись без нее было невозможно. По словам Шоры Ногмова, у адыгов княжеский ребенок сразу после рождения передавался аталыку и до семи лет находился под наблюдением женщин, после чего поступал в ведение воспитателя и его начинали обучать всему тому, что должен был уметь взрослый мужчина: верховой езде, пользованию различным оружием — ножом, кинжалом, луком и стрелами³⁹ — и, очевидно, знакомил с фольклором.

Приблизительно то же самое наблюдалось и в институте кормильства в Древней Руси, сведения о котором впервые собрал В. К. Гарданов, основываясь на текстах древнерусских летописей и житийной литературы⁴⁰. В них воспитатель (в основном говорится о воспитателях княжеских сыновей, имевших тогда большое политическое значение) именовался «кормильцем», отчего и этот институт В. К. Гарданов очень точно назвал «кормильством»⁴¹. Становясь кормильцем княжеского ребенка, феодал делался вторым после князя лицом в княжестве (в некоторых случаях его сыновья даже претендовали на княжеский престол). Сыновья «кормильца» (кормильчици) становились ближайшими друзьями и приверженцами воспитанника отца. Связь между ними сохранялась в течение всей жизни и была крепче кровнородственной. В то же время кормилица-воспитательница, игравшая когда-то одинаковую с кормильцем роль, и ее сыновья превратились в привилегированную прислугу в семье воспитанника⁴².

³⁶ В. К. Гарданов. Аталычество. — «Доклад на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук (Чикаго, сентябрь, 1973)». М., 1973.

³⁷ М. О. Косвен. Аталычество. — «Сов. этнография», 1935, № 2, с. 41—59.

³⁸ В. К. Гарданов. «Кормильство» в Древней Руси. — «Сов. этнография», 1959, № 6, с. 57.

³⁹ Ш. Ногмов. История адыгейского народа. Нальчик, 1958, с. 80—81.

⁴⁰ В. К. Гарданов. Аталычество, с. 41—59.

⁴¹ Уже В. К. Гарданов обратил внимание на то, что слова, обозначающие «воспитание», восходят к кормлению (питание — воспитание, воспитанник, воспитатель, кормилец).

⁴² В. К. Гарданов. О «кормильце» и «кормильчице» краткой редакции Русской правды. — «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», в. 35, 1960, с. 42—43.

Таким образом, на Северном Кавказе и, особенно в Древней Руси, кормильство предстает перед нами в поздней фазе, для которой типично оттеснение кормилицы на задний план, как это мы видели у адыгов, или даже превращение ее в прислугу (как это было на Руси).

В Абхазии вплоть до установления Советской власти представители высшего сословия отдавали детей на воспитание крестьянам⁴³, а женщина в кормильстве занимала равное с мужчиной-воспитателем положение. Выбранные родителями будущие воспитатели (кормилица, ее муж и все члены фамилии) приезжали накануне родов. Сразу после появления на свет младенец поступал в ведение кормилицы и ее мужа, которые получали почетные звания «матери-кормилицы» (*adagā*) и «отца-кормильца» (*abaddeu*)⁴⁴. Ребенок становился воспитанником не только семьи отца-кормильца, но и всей фамилии, к которой они принадлежали. Все члены этой фамилии получали звание «людей отцовства» (*abga*), которое также считалось почетным⁴⁵. Каждый мужчина данного рода по отношению к воспитаннику считался воспитателем, а каждая женщина — воспитательницей (кормилицей). Кормилицей могла быть любая женщина этой фамилии, но реальной была жена аталыка⁴⁶. Когда воспитаннику исполнилось 2—3 года, его впервые привозили показать родителям. Вероятно, это был период, когда ребенка переставали кормить грудью. Окончательно возвращали его родным по достижении им 8—9-летнего возраста, а если он оказывался к этому времени сиротой, то жил у воспитателей до женитьбы. Связь между воспитанником и воспитавшей его фамилией сохранялась в течение всей жизни и была крепче кровного родства. «...до сих пор ни одна родственная связь в Абхазии не сильна в той степени, как связь воспитанника с воспитавшим его родом (фамилией — Т. Р.)», — писал в 1917 г. абхазский ученый Н. С. Джанашия⁴⁷. Заметим, однако, что крепче всего была связь воспитанника с его действительной кормилицей и ее детьми⁴⁸.

Родство по кормильству налагало на обе стороны целый ряд обязательств: взаимная защита, помощь, участие в радостных и горестных событиях. Если питомец по молодости лет не мог сам выполнить долг перед воспитателями, за него это делали родители⁴⁹.

У осетин, по словам М. М. Ковалевского, в конце XIX в. еще существовала поговорка: «...молоко идет так же далеко, как и кровь», т. е., — пишет Ковалевский, — «молочное родство признается в тех же степенях, что и кровное»⁵⁰. «Весьма тесным родством, — говорит он в другом месте, — считается осетинами то, начало которому кладет вскармливание ребенка грудью, а также воспитание его избранным воспитателем, аталыком. Молочные братья и сестры несут один по отношению к другому, а также и к своим отцам обязанности защиты и покровительства»⁵¹.

В последнее время в печати появились работы, авторы которых считают Боспорское царство раннефеодальным государством. Не дискутируя на эту тему, заметим, что в эпиграфических памятниках мы столкнулись с данными об очень древнем обычае, который не успел еще перерасти в институт кормильства, или аталычества. Тем не менее естественно, что именно изложенные выше права и обязанности воспитателей и

⁴³ М. Джанашивили. Абхазия и абхазцы. — «Записки Кавказского отдела Русского географического общ-ва», кн. XVI. Тифлис, 1894, с. 20—23.

⁴⁴ А. Н. Генко. Задачи этнографического изучения Кавказа. — «Сов. этнография», 1936, № 4—5, с. 16.

⁴⁵ М. Джанашивили. Указ. раб., с. 19—20, 28.

⁴⁶ Вспомним по аналогии также «мамушек» русских сказок.

⁴⁷ Н. С. Джанашия. Абхазский культ и быт. — «Христианский Восток», т. I. Пг., 1917, с. 180.

⁴⁸ М. Джанашивили. Указ. раб., с. 21—22.

⁴⁹ Там же, с. 21.

⁵⁰ М. М. Ковалевский. Современный обычай и древний закон, т. I. М., 1886, с. 313.

⁵¹ М. М. Ковалевский. Указ. раб., с. 312.

воспитанников, определяющие институт кормильства, разъяснили нам содержание рассмотренных памятников. Значение термина *τροφικός* стало ясным: его употребляли для обозначения отданных на кормильство детей свободных граждан Боспорского царства.

Мы уже говорили о «Декрете в честь Диофанта». Памятник найден на месте древнего Херсонеса (нынешний Севастополь). Текст декрета вырезан на мраморном постаменте бронзовой статуи Диофанта и сообщает о военных событиях конца II в. до н. э. Для нас он интересен тем, что в нем впервые в Северном Причерноморье встречается термин *ἐχθροί*.

Во II в. до н. э. обстановка в Крыму была напряженной: в его центральной части скифы создали свое государство (Малая Скифия) и, окрепнув, начали продвигаться к побережью, рассчитывая захватить богатые греческие города и их заморскую торговлю⁵². Свою экспансию они направили прежде всего в западную часть Крыма, где захватили принадлежащие Херсонесу города Каркинитиду и Прекрасную Гавань, а потом и районы вблизи самого Херсонеса. Последний обратился за помощью к царю Понта Митридату Евпатору, так как в самом Крыму не было тогда силы, способной противостоять скифам. Еще недавно сильное Боспорское царство ослабело и с трудом сдерживало варваров, откупаясь от них непомерно большими дарами⁵³.

Митридат отправил на помощь Херсонесу экспедиционный корпус во главе с полководцем Диофантом, который около двух лет провел в Крыму, умирив скифов. Тогда же Диофант посетил Боспор, где, как полагают, вел с его царем Перисадом V предварительные переговоры о передаче им боспорского престола Митридату⁵⁴. Через год скифы во главе с царем Палаком вновь попытались овладеть Херсонесом. Диофант с армией вернулся в Херсонес, одержал над скифами полную победу и заставил их признать зависимость от Понта⁵⁵. После этого он вел официальные переговоры с Перисадом о передаче им власти над Боспором Митридату Евпатору и, как гласит текст декрета, «...устроил тамошние дела... прекрасно и полезно для царя Митридата»⁵⁶. Во время переговоров в Пантикапее вспыхнуло восстание скифов во главе с Савмаком, воспитанником Перисада⁵⁷. Савмак убил Перисада. Против Диофанта был составлен заговор, но ему удалось спастись.

Восстание приняло очень большие размеры, охватив всю европейскую часть Боспорского царства с городами Феодосией и Пантикапеем. Савмак объявил себя царем. Известны монеты с его именем и изображением головы Гелиоса — бога солнца⁵⁸.

Очень тщательно и долго, почти год, готовил Диофант поход против Савмака. Наконец, с крупными сухопутными и морскими силами он высадился в Херсонесе и, присоединив к своей армии херсонесское ополчение, которое разместилось на трех судах, повел наступление на Боспор. Очевидно, борьба предстояла нелегкая, но судьба Боспорского царства была предопределена, так как военное преимущество оказалось на стороне

⁵² С. А. Жебелев. Указ. раб., с. 15; В. Ф. Гайдукевич. Боспорское царство. М.—Л., 1949, с. 299.

⁵³ Страбон. VII, 4, 4. Л., 1964.

⁵⁴ С. А. Жебелев. Указ. раб., с. 21.

⁵⁵ Страбон. VII, 4, 3.

⁵⁶ V. Laiyshev. Указ. раб., с. 352.

⁵⁷ В настоящее время на основании грамматического анализа текста «Декрета в честь Диофанта» многие ученые склонны считать воспитанником Перисада не Савмака, а самого Диофанта. Как бы то ни было, для нас прежде всего важен сам факт существования на Боспоре во II в. до н. э. термина *ἐχθροί*, примененного по отношению к представителю родовой знати. Диофант, полководец и доверенное лицо Митридата, естественно, принадлежал к элите, и здесь доказывать ничего не нужно. Поэтому мы рассмотрим вариант, при котором предполагается, что воспитанником был Савмак.

⁵⁸ А. Н. Зозраф. Античные монеты. — «Материалы и исследования по археологии СССР», № 16. М.—Л., 1951, с. 185, табл. XIII, рис. 27—29. В. Ф. Гайдукевич. Указ. раб., с. 304, табл. III, рис. 43.

Диофанта. Вначале Диофант захватил Феодосию, потом Пантикапей. Савмак попал в плен и был отправлен в Понт. Боспорское царство стало частью Понта и временно перестало существовать как самостоятельное государство.

Текст «Декрета в честь Диофанта» вызвал споры среди ученых. Были высказаны различные точки зрения как на классовую сущность скифского переворота, так и на личность самого Савмака.

После работ С. А. Жебелева⁵⁹ не приходится сомневаться в том, что на Боспоре произошло восстание скифских рабов, подобно тому как это было в Пергаме в 133 г. до н. э., когда во главе восставших рабов и бедноты стал Аристоник, побочный сын царя Евмена II. Аристоник после смерти своего брата Атталы III, завещавшего свое государство Риму, выступил как претендент на престол, обещая создать «государство солнца и справедливости» (государство гелиополитов)⁶⁰.

На сходство условий восстаний в Пергаме и на Боспоре обратил внимание также М. И. Ростовцев⁶¹. Планы Савмака неизвестны, но изображение головы Гелиоса на выпущенных им монетах позволило В. Ф. Гайдукевичу высказать предположение о близости идей Савмака и Аристоники⁶².

Волна революционного движения рабов, начавшись в последней трети II в. до н. э. в Италии, Греции и Сицилии, к последним десятилетиям II в. до н. э. докатилась до Пергама и Боспорского царства. Восстание Савмака предполагалось, возможно, как часть скифского наступления и вылилось в восстание после разгрома армии Палака.

Вопрос о классовой принадлежности Савмака до сих пор решался почти целиком на основании лингвистического анализа термина — *ἐχθρὸς* (вскормленник, воспитанник), который, по мнению одних ученых, обозначал раба из хозяйства Перисада, по мнению других — знатного юношу, царевича — воспитанника Спартокиды⁶³.

Как мы знаем, в Боспорском царстве среди его свободных граждан и среди рабов существовал обычай кормильства, обозначавшийся в разных слоях населения по-разному. Термин *ἐχθρὸς* еще во II в. до н. э. обозначал кормильство как у свободного населения, так и у рабов⁶⁴.

Институт кормильства был, очевидно, распространен в Греции в древний период ее истории. Все известные нам и до сих пор потрясающие своим драматизмом трагедии рассказывают о становлении патриархата, при котором преобладающее значение приобретает родство по крови. Как пережиток кормильства у греков эпохи эллинизма сохранилось привилегированное положение рабов, выращенных хозяевами.

В греческих колониях Северного Причерноморья и в Боспорском царстве положение было иным. Окруженные варварскими племенами, стоявшими на разных ступенях социального развития, их обитатели сохранили в быту много архаизмов⁶⁵. Из сообщений древних авторов мы знаем, что у многих племен, живших вблизи Боспорского царства, а часто и входивших в его состав, существовали обычаи, связанные с материнским родом, и, следовательно, обычай кормильства должен был играть у них большую роль. С другой стороны, известны случаи, когда боспорские династы по политическим соображениям посылали своих дочерей в жены «царькам» местных племен, укрепляя с ними таким обра-

⁵⁹ С. А. Жебелев. Указ. раб., с. 27—32.

⁶⁰ В. Ф. Гайдукевич. Указ. раб., с. 304.

⁶¹ М. Rostovtzeff. The social and economic history of the Hellenistic world, v. III, Oxford, 1941, p. 1512.

⁶² В. Ф. Гайдукевич. Боспорское царство, с. 304.

⁶³ П. О. Бурачков. Общий каталог монет. Одесса, 1884, с. 221; E. N. Minns. Scythians and Greeks. Cambridge, 1913, p. 580, 582. М. Rostovtzeff. Указ. раб., т. III, с. 1512.

⁶⁴ В. В. Струве. Указ. раб., с. 30—32.

⁶⁵ Дион Хрисостом. Борисфенитская речь. — В. В. Латышев. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе, т. I, в. I. СПб., 1893, с. 176.

зом союзные отношения⁶⁶. Кстати, так поступал и сам Митридат Евпатор, который «...послал с евнухами своих дочерей в замужество скифским властителям...»⁶⁷. Об этой же традиции сообщают новеллы Лукиана Самосатского⁶⁸ и Полиена⁶⁹.

Возможно, Савмак был сыном царя Скилура и сестры Перисада V, сводным братом скифского царя Палака (по одной версии у Скилура было 50, по другой — 80 сыновей⁷⁰). По нормам патрилокального брака, сочетавшимся с еще действующими традициями матрилокального, дядя с материнской стороны являлся естественным воспитателем-кормильцем ребенка сестры. Если наше предположение верно, то Савмак в силу обычая должен был воспитываться у боспорского царя. Отсюда, возможно, и его фракийское имя.

Как бы то ни было, существовало одно препятствие, мешавшее нам сразу признать Савмака воспитанником Перисада. Было непонятно, как мог воспитанник поднять руку на своего воспитателя. Нормы кавказского аталычества и древнерусского кормильства категорически исключают возможность убийства воспитателя воспитанником, воспитанника воспитателем и т. д., ибо, как уже указывалось выше, молочное родство и родство по кормильству, создаваемое воспитанием, было тогда крепче кровного и налагало на обе стороны целый ряд взаимных обязательств. Подобный поступок представлялся просто немислимым. Однако, как оказалось, такие факты в древности встречались. Б. А. Тураев в «Истории Древнего Востока» сообщает о том, что финикийский деспот Абдастар (919—910) был убит сыновьями своей кормилицы,⁷¹ интересно также отметить, что сыновья кормилицы, по данным Б. А. Тураева, убивши своего молочного брата и занявшие его место на престоле, продолжали прежнюю династию. Из этого можно сделать вывод, что молочные братья тогда еще имели такие же права на престол как (потом?) и родные по крови.

Прошло 700 лет, и нечто подобное произошло на Боспоре. Правда, в данном случае событие носит экстраординарный характер; управление государством передавалось царю другого, возможно, соперничающего государства, чем могли быть недовольны не только низы, но и многие граждане Боспора, в том числе и купечество. Быстрота и легкость, с которой Савмак овладел Пантикапеем и Феодосией и стал государем, свидетельствует скорее всего о том, что он был не узурпатором, а воспитанником Спартокида, осуществившим свои права, освященные многовековой традицией. Этим объясняется поддержка, оказанная ему населением Боспорского царства.

Опираясь на приведенные выше факты, мы считаем себя вправе сделать вывод о бытовании на Боспоре (II в. до н. э. — III в. н. э.) обычая кормильства, практиковавшегося в равной степени для детей обоего пола независимо от степени их родovitости и имущественного положения, а также племенного происхождения (т. е. обычай кормильства охватывал разные слои этнически неоднородного населения Боспорского царства). К сожалению, отсутствие материала не дает возможности выявить отличительные черты кормильства различных социальных слоев населения Боспора. Возможно, такой материал появится в будущем.

⁶⁶ Страбон, например, рассказывает о том, что скифские вожди предложили Александру Македонскому в знак дружбы прислать ему в жены своих дочерей. См. *Аппиан. Поход Александра (Великого)*, кн. IV, гл. 15, § 1. — *В. В. Латышев. Известия древних писателей греческих и латинских...*, с. 515.

⁶⁷ *Аппиан. Войны с Митридатом*. — *В. В. Латышев. Известия древних писателей греческих и латинских...*, с. 533.

⁶⁸ *Лукиан Самосатский. Токсарид или дружба*. — *В. В. Латышев. Известия древних писателей греческих и латинских...*, с. 555.

⁶⁹ *Полиен. «Военные хитрости»*. Тиргатао. — *В. В. Латышев. Известия древних писателей греческих и латинских...*, с. 56.

⁷⁰ *Страбон. VII, 4.*

⁷¹ *Б. А. Тураев. История Древнего Востока*, т. II. Л., 1936, с. 7.

Х. Киебел

ТРАДИЦИОННЫЕ ИНСТИТУТЫ И ФОРМЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ У НАРОДА ОГОНИ

(Южная Нигерия)

Проблемы социализации детей как механизма межпоколенной трансмиссии культуры привлекают к себе все большее внимание ученых — этнографов, социологов и психологов¹. Довольно велика и литература, специально посвященная «африканскому детству»². В данном сообщении мы хотим систематически описать основные процессы и формы социализации детей у огони (Южная Нигерия). Это описание основывается как на литературных данных³, так и на собственных наблюдениях автора.

Огони — народ Речного штата Федеративной Республики Нигерии со своим собственным языком и культурой. В языке огони имеются диалекты, на основании которых народность расчленяется на пять групп, а именно гокана, тай, элеме, северная кхана и южная кхана.

Огони соприкасаются на северо-западе с этническими общностями игбо и икверре, на северо-востоке с эфик-ибибо, на юго-западе с икверре и на юго-востоке с иджо, в том числе с калабари, окрика и андони. В культуре и обычаях огони много сходного с игбо, икверре, ибибо, эфик и иджо.

Этнографические данные об огони скудны. Их иногда упоминают и рассматривают как ветвь ибибо. Например, П. А. Талбот в книге «Племена дельты Нигера», говоря о мболи (группы которых, именуемые элеме-нхиа, являлись ранее частью огони), писал: «Наиболее близки обуа-нам живущие в нескольких сотнях миль к востоку от них акунакуна, тогда как мболи с их соседями огони и ква, по-видимому, представляют собой отделившиеся части собственно ибибо, включая эфик калабара»⁴.

Численность огони по переписи населения бывшей Восточной области Нигерии в 1953 г. составляла около 156 000 человек, по данным 1963 г. — 202 567 человек⁵.

¹ См., например, Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973; его же. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности. — «Сов. этнография», 1977, № 1.

² См. например: E. T. Abiola. The intelligent behaviour of Nigerian children. — «African Education Press». Ibadan, 1966; P. Erny. L'enfant et son milieu en Afrique Noire. Paris, 1972; J. L. Evans. Children in Africa. — «A Review of Psychological Research». N. Y., 1970; B. Kaye. Bringing up children in Ghana. London, 1962.

³ Ср., например: B. Fafunwa. The psychological development of children... — «UNESCO paper». Paris, 1974; J. M. Hake. Child rearing practices in Northern Nigeria. — «Ibadan University Press», Ibadan, 1972; N. Uka. Growing in Nigerian culture. — «Occasional Paper, 6, University of Ibadan», Ibadan, 1966.

⁴ P. A. Talbot. The tribes of Niger Delta. London, 1932, p. 17; см. также: P. H. Исмаилова. Народы Нигерии. М., 1963, с. 44; D. Forde, G. I. Tones. The ibo and ibibio speaking peoples of South-Western Nigeria. London, 1950, p. 81—85.

⁵ «Population Census of the Eastern Region of Nigeria. Bulletin 1». Lagos, 1953, p. 18; «National Population Census figures». Lagos, 1963.

Большинство взрослого населения (около 60%) в традиционной общине огони занимается сельским хозяйством. Остальные — рыбаки или ремесленники: резчики, ткачи, плотники, гончары и т. д.

Как и у других народов, воспитание детей у огони тесно связано с символикой традиционных представлений. Согласно этим представлениям огони, ребенок считается «душой», или «духом», усопшего предка. Родители и родственники нарекают его многочисленными именами. Имя, данное отцом, считается «официальным» и предшествует прочим, а обращаются к ребенку по имени, которому отдавали предпочтение его сверстники. Кроме того, имена детей могут означать намек на какое-либо верование.

Важную роль в определении судьбы ребенка играет ритуал отождествления, т. е. выяснения того, дух кого из предков воплотился в новорожденном — его-то имя и дается ребенку. Это отождествление с предком — явление временное. С момента рождения и до трех лет, когда начинается ролевое обучение, ребенок считается «настоящим предком». После трех лет ребенка уже не рассматривают как предка. Отныне предок становится для него образцом для подражания, «путеводной звездой» в жизни, к нему ребенок может взывать с мольбой о поддержке. Конечно, в некоторых случаях, как, например, во время состязаний в борьбе, юноша может еще обращаться к себе как к ритуальному предку, что иллюстрирует идею дуальности (раздвоенности) личности в традиционной концепции личности.

Как и у многих народов Африки, воспитание и социализация детей у огони — дело не одной семьи, а всех взрослых членов деревенской общины; считается, что «дитя не является ребенком одного человека». Однако на разных стадиях жизненного пути роль разных институтов социализации неодинакова.

Первые годы жизни (до трех лет) ребенок проводит главным образом с матерью и другими женщинами-родственницами, а также с другими детьми, тесно связанными с семьей. Этот период может быть назван традиционным «периодом яслей и детского сада». После рождения мать кормит ребенка грудью, спит вместе с ним в «катор» (дом женщины) и заботится об удовлетворении его потребностей.

В моногамной семье матери новорожденного помогают ее собственная мать и сестры, мать и сестры мужа и другие их родственники. В полигамной семье другие жены мужа и их старшие дочери и сыновья также помогают матери новорожденного в уходе за ребенком и его воспитании.

В течение этого периода ребенка учат правильно сидеть и говорить. Ритуал принятия пищи и застольные манеры предусматривают правильное сидение за столом, получение и передачу предметов правой рукой, ему при помощи правой руки, молчание во время еды. Учат также правильно здороваться. У огони младший должен низко кланяться старшему, обеими руками сжимая его правую руку.

Дети учатся приносить воду в сосудах из тыквы-горлянки, чистить зубы жвачкой из растения (коп). Им показывают, как разводить огонь, поджаривать ямс, «кокоямс» и ар, очищать и варить ямс, помогать по дому. Детей в возрасте трех лет и старше часто посылают с поручениями не только взрослые члены семьи, но и другие взрослые, живущие в той же части деревни. Они выполняют поручения не только своих родителей и их родственников, но любого пожилого человека в деревне, больных и инвалидов, старых и слепых.

В награду дети получают не только подарки, но, что более важно, благоволение и советы взрослых жителей деревни. Взрослые рассказывают детям интересные истории и легенды об их усопших предках, о деревне. Дети чувствуют, что они действительно являются «детьми деревни», «детьми всех», что подчеркивает основной принцип традиционной

социализации у огони, а именно воспитание и обучение ребенка — дело всех взрослых жителей деревни, а не только родителей.

В традиционном обществе огони обучение и подготовка к трудовой деятельности проводится с учетом половой дифференциации. Девочки (от трех до семи лет) начинают знакомиться с женскими занятиями благодаря близкому контакту со своими матерями, сестрами, бабушками и другими родственницами. Маленьким девочкам всегда показывают продукты, из которых готовится пища, особенно для гостей и церемоний. У огони умение готовить — основное требование к женщине, поэтому начиная с раннего возраста девочки должны приобретать надлежащие познания в кулинарии. Кроме того, их учат наводить чистоту в доме и в усадьбе. Работая вместе со старшими женщинами, девочки знакомятся со способами украшения стен домов. Иногда декорируют только интерьер дома, иногда и внутренние и наружные стены домов; сюжеты варьируют от изображения растений и животных до изображений богов. Некоторые украшения на стенах выглядят очень выразительно, особенно на фоне зеленой травы и зеленых деревьев.

Девочек в возрасте старше четырех лет приобщают к заботе о младших братьях и сестрах. Им показывают, как надо играть с детьми, как делать погремушки из стручков и коры деревьев, как играть предметами, которые можно найти на поле или на берегу реки. Девочки также учатся кормить младших братьев и сестер пюре, фруктами и поить водой, узнают как часто нужно купать ребенка и как убаюкать его колыбельной песней.

Поскольку земледелие — главное занятие огони, девочек очень рано привлекают к работе на полях. Матери, сестры и другие родственники показывают девочкам, как заботиться о нежных усиках ямса, как их находить и обвивать вокруг колышков, поддерживающих ползучие стебли. Девочек старше пяти лет организуют в «рабочие группы», помогающие старшим на полях, особенно во время напряженного периода посадки ямса (декабрь — февраль).

Мальчики старше четырех лет воспитываются при активном участии своих отцов, старших братьев, дедов и других родственников-мужчин. Так же как и девочек, мальчиков этого возраста привлекают к сельскохозяйственным работам. Однако мальчиков знакомят с работами, выпадающими на долю мужчин. Например, в самом начале полевой страды мужчины вместе с мальчиками расчищают поле от кустарников. Перед этим мальчики принимают участие в религиозных церемониях, например в «возлиянии вина». Пальмовое вино выливают на одном из углов поля и обращаются с просьбой к предкам, которые использовали это поле раньше, благословить труды новых «хозяев» земли. В обществе мужчин мальчики, вооружившись маленькими ножами, учатся способам работы в поле, а также выполнению связанных с нею несложных ритуалов. Они знакомятся с различными типами растений и корнеплодов, запоминают их названия и применение. Им дают наставления, как узнать границы участка и как бороться с огнем в буше.

После первой расчистки, выполняющейся мужчинами, и второй, выполняющейся женщинами, обязанностью мужчин является сжигание травы. Выбранную траву следует надлежащим образом сгрести и просушить на солнце, и в установленный день мужчины приходят, еще раз ворошат траву и затем поджигают ее так, чтобы огонь не распространился на соседний участок и не захватил части поля, где находится рассада ямса. Мальчики старше четырех лет должны научиться всему этому у мужчин. Как и девочкам, взрослые помогают мальчикам (от 5 лет и старше) организовать «рабочие группы». Мальчики к этому времени спят вместе группами по шесть или больше человек.

После земледелия следующее по важности занятие — рыбная ловля. Мальчики от пяти до девяти лет сопровождают взрослых на берег моря

или реки с небольшими сачками, мотыгами и ножами со специальным крючками для ловли крабов или устриц в песке, с луками и стрелами для охоты на крабов и рыб, зарывающихся в ил в мангровых зарослях и с небольшими сетками-наметами для лова на мелководных участках моря и рек. Под руководством взрослых мальчики постепенно приобретают опыт в обращении с различными рыболовными орудиями и получают знания о приливах и отливах.

Как и на полях, мальчики иногда обращаются с просьбой к «богу воды» и к предкам помочь им добыть хороший улов и избежать всяких опасностей и «поглощения морской волной».

Мальчики в возрасте от пяти до семи лет также приобретают навыки в резьбе, наблюдая за взрослыми и иногда помогая им. Таким образом они знакомятся с различными сортами дерева, используемыми при изготовлении масок, статуй, домашней мебели и утвари. Мальчики тоже совершенствуются в этом виде искусства, изготавливая маски для своего развлечения, делая музыкальные инструменты, например барабаны, к которым они также используют в своих играх.

Разумеется, сегрегация полов не абсолютна. Мальчики и девочки много учатся вместе. На общинных собраниях селения дети знакомятся с иерархической структурой общины. Дома в беседах с бабушками и дедушками они узнают, почему нельзя воровать, нарушать супружескую верность и убивать (три главных преступлений в традиционном обществе огони); им объясняют, почему люди не должны ссориться, к каким последствиям приводят нарушения традиционных законов и табу.

Детские игры тесно связаны с подражанием трудовой деятельности взрослых и их развлечениям. Большинство игр происходит в усадьбах, на улицах и площадках около домов. Мальчики разыгрывают сражения, состязания в борьбе и поединки, подобные тем, которые они видели во время развлечений взрослых, например, таким, как Бекпоо⁶.

Особенно популярна среди мальчиков всех возрастов игра Таадила. Ее участники соревнуются в меткости стрельбы по быстро движущимся объектам разных размеров. Например, апельсины и лимоны разной величины размещаются на различных расстояниях, и мальчики должны стрелять в цель, стоя на одной ноге, или сидя на корточках, или с колен, или с одним закрытым глазом, через какие-либо преграды, с верхушки дерева или лежа.

Умения, полученные благодаря игре Таадила, позднее, в юношеские и зрелые годы, совершенствуются и применяются в рыбной ловле и охоте, например, при охоте за крабами и ловле зарывающейся в ил рыбы в густых мангровых зарослях. Игры мальчиков четырех—семи лет и старше имеют серьезный характер ролевого обучения, или «ролевой игры»⁷.

Девочки в возрасте двух-трех лет играют вместе с мальчиками того же возраста. Кроме того, многие их игры отражают женскую работу в доме — подметание пола, мытье тарелок, принесение воды и т. д. К четырех-пяти годам игры девочек также дифференцируются, напоминая деятельность взрослых женщин. Например, девочки играют в «матерей», замужних женщин, взрослых и младших сестер, имитируя выполнение обычной женской домашней работы. Одни из них готовят из овощей, листьев и пряностей разнообразные кушанья, другие им помогают.

Кроме игр, в которые мальчики и девочки играют раздельно, существуют и совместные игры. Например, в число совместных «игр отношения» входит игра «Ту коо» (выбор друзей). Дети разделяются на две группы, держащиеся на расстоянии около 150 м одна от другой. Один

⁶ Бекпоо — борьба — была своего рода школой воспитания и общей физической подготовки.

⁷ О понятии «ролевая игра» и ее психологии см.: А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики. М., 1972; Д. Б. Эльконин. Детская психология. М., 1960.

из самых младших участников игры идет на другую сторону выбирать себе друга и приводит его на свою сторону. Затем то же самое делает представитель другой стороны. Игра продолжается до тех пор, пока все члены группы не выберут себе друзей.

Когда ребенок подрастает и достигает семи и более лет (что согласно традиционному представлению о жизненном цикле у огони, считается границей между детством и юношеством), он становится уже «ребенком деревни», попадая теперь под влияние ассоциаций, в которые входят не только его сверстники, но также взрослые и старики. Ассоциации становятся теперь для него основным институтом социализации.

Традиционные ассоциации у огони разделяются по возрастным категориям «гбо коо» (друзья по возрасту). Во главе каждой ассоциации стоят опытные старые мужчины и женщины деревни. Старики возглавляют мужские ассоциации, а старые женщины женские. Главной заботой руководителей является передача знаний в различных областях традиционных искусств и ремесел. Они также наблюдают за организацией развлечений. Наряду с другими функциями эти ассоциации действуют как своего рода прообраз профессиональной ориентации, будучи составной частью традиционной «системы просвещения», а также служат клубами для развлечений.

Обучение различным видам деятельности в этих ассоциациях может быть разделено на две главные части. Во-первых, проводится обучение сельскому хозяйству и рыбной ловле.

Во-вторых, молодежь знакомят с традиционными профессиями и ремеслами, включая сюда ткачество и плетение (изготовление грубой мешковины и корзин), резьбу, плотницкое дело, строительство, гончарное дело, изготовление матов и добывание пальмового масла, парикмахерское дело (стрижку и прическу), пение и танцы.

В ассоциациях проводится и сексуальное воспитание. Юношей предупреждают от добрых отношений с девушками, разъясняя им возможные последствия. За исключением некоторых вольностей, позволенных играми, юношам рекомендуется быть почтительными к девушкам, которые считаются «слабым полом». Женские ассоциации в свою очередь представляют девушек, разъясняя им, как они должны вести себя.

Иногда семья сообщает в ассоциацию о нарушении правил морального поведения определенным лицом (например, о попытке изнасилования) и просит о наказании виновного. Тогда ассоциация накладывает штраф или устанавливает другие виды наказания в зависимости от серьезности проступка.

Как уже сказано, ассоциации были разновозрастными. Взрослые общаются старейшинам общины важную информацию относительно успехов отдельных членов группы и группы в целом. Таким образом, они действуют как «исполнительная сила» и как «правая рука старейшин»⁸, помогают организовать общинные работы.

Вступление в члены каждой ассоциации осуществляется индивидуально, хотя ежегодно или один раз в два года назначается формальный день вступления; церемония вступления обычно сопровождается религиозными ритуалами. Отдельные лица того же возраста, которые не присутствовали при официальном открытии ассоциации, имеют возможность вступить в нее в любое время.

Члены гбо коо одной ассоциации могут быть членами другой ассоциации, если программы обеих ассоциаций не противоречат друг другу, или входить в аналогичную ассоциацию в других деревнях.

Среди главных мужских ассоциаций у огони — Каникпо, Бекпоо. Возьмем в качестве примера Каникпо или Суге (прыжки). Это одна из

⁸ S. Ottenberg. Leadership and authority in an African society. London, 1971.

самых ярких увеселительных и воспитательных ассоциаций для обучения молодых гбо коо, получившая свое название от прыгания и кувиркания — умений, характеризующих членов этой ассоциации. Каждый, желающий вступить в нее, должен обладать некоторыми элементарными акробатическими навыками. Другим необходимым условием вступления в ассоциацию является хорошее здоровье. Вступительный взнос обычно не выплачивается, но требуется некоторая сумма денег для содержания ассоциации и проведения праздника «нового ямса».

Начало занятий в Каникпо, совпадающее с началом «сезона фруктов» (апрель), отмечается ритуалами возлияния пальмового вина и самогона и опрыскивания алтарей богов жертвенной кровью животных, считающихся покровителями искусства прыжков. Иногда этой церемонии предшествуют тренировки в уединении в течение двух лет.

Как члены ассоциации молодые гбо коо принимают участие в занятиях, проводимых взрослыми и стариками. Большей частью обучение ведется в лесной чаще вне деревни. Кустарник в лесу расчищается, и таким образом создается пространство, где проводятся бег и прыжки. Алтари и святилища в лесу создают атмосферу постоянного «присутствия» духов предков, к которым время от времени обращаются с молитвами и которым приносят вино.

Помимо акробатических навыков, в этой ассоциации ученикам дают детальную информацию о разных животных и их поведении. Это считается необходимым для проведения церемоний Каникпо, так как только хорошо зная повадки животных, можно удачно изобразить животное, маску которого надевает участник церемонии. Кроме того, зная поведение животных, человек может определить тип животных, связанных с тотемическими верованиями общины. В этой ассоциации вырезаются маски различных животных — от белки до льва и слона. Талантливые взрослые — резчики и скульпторы учат вновь принятых и молодых членов ассоциации основным навыкам резьбы. Неудивительно, что в Речном штате Нигерии маски животных, сделанные огни, все еще относятся к самым значительным произведениям искусства резьбы. (Мой родственник, хорошо известный резчик масок из Бодо, получил свои знания частично в ассоциации Каникпо, частично в Кадей.)

Помимо масок, в Каникпо делают также музыкальные инструменты, такие, как гелегеле и гама. Работа над масками, скульптурой и музыкальными инструментами сопровождается церемониями, во время которых индивидуально или коллективно приносят богам и духам различные жертвы и обращаются к ним с молитвами и просьбами о благословении и успехе.

Ассоциация Каникпо обучает вновь принятых гбо коо элементам драматургии, искусству пантомимы, пения, танцев и композиции. Так, знаменитые композиторы и солисты Орне и Лекара из Бодо, которые позже стали выдающимися членами тайной организации Аманикпо, были первоначально членами этой ассоциации и получили свое музыкальное образование здесь и в аналогичных ассоциациях, например в Кадей.

Кроме обучения местным искусствам и ремеслам, в ассоциации проводится воспитание характера, предполагающее долгие часы работы, болезненную татуировку и подпиливание зубов в знак достижения физической и психологической зрелости и верности духам предков, в «поддержке» со стороны которых огни всегда заинтересованы. Нанесение этих знаков на тело и подпиливание зубов всегда проводятся самими юношами дома вечером после дневной работы, причем, указанная процедура выполняет психологическую функцию, аналогичную «борьбе за приобретение силы». Важно подчеркнуть, что разные ассоциации тесно связаны между собой и не функционируют изолированно одна от другой. Через людей, одновременно состоящих в нескольких ассоциациях, происходит обмен идеями и мастерством.

Другая, заслуживающая упоминания функция мужских ассоциаций заключается в том, что они помогают дать большинству членов деревенской общины эстетическое воспитание, учат их оценивать произведения искусства и ремесел.

Кроме того, мужские ассоциации принимают участие в таких необходимых для общины работах, как расчистка дорог, очистка рек и ручьев и т. п.

Таким образом, каждая группа гбо коо получает необходимые знания и мастерство, приобщается к традиционной культуре, приобретает навыки, необходимые для материального благополучия деревенской общины.

Женские ассоциации Гбеа Нвин и Цаги У⁹, хотя и отличаются одна от другой, в некоторых отношениях, имеют общий подход к социализации юных девушек и молодых женщин. Рассмотрим Гбеа Нвин. Ассоциацию возглавляют пожилые женщины. Помимо интересной программы развлечений, молодым женщинам и юным девушкам преподаются здесь основные практические знания о семейной жизни и об обязанностях женщин в деревенской общине.

Гбеа Нвин не замкнутая ассоциация. Ее члены собираются не в кустах или на огражденном участке. Вечером того дня, когда назначена встреча, или вечером предшествующего дня две или три женщины обходят вокруг деревни, ударяя в маленький барабан под аккомпанемент полого деревянного инструмента келе; таким образом извещают жителей деревни о времени и месте собрания.

Опытные и пожилые женщины обучают более молодых женщин и девушек, как и когда сажать вместе с ямсом такие растения, как манис и пшеницу, окру, маниок, и др., делятся знаниями о типах почвы в окрестностях деревни, о вредителях, поражающих овощи, и о мерах против этих вредителей, о сезонах посадки растения, вроде кокоямса (май-июнь), и о мерах борьбы с засухой и затоплением.

Молодые девушки и женщины овладевают и другими видами деятельности, например парикмахерским делом. Женская прическа была и еще остается важной областью женской моды не только у огони, но и в Южной Нигерии в целом. Даже теперь лица, посещающие Нигерию, часто отмечают прекрасную, вычурную и сложную прическу здешних женщин. У огони специалисты по прическам через ассоциации типа Гбеа Нвин, Наале и Цаги У обучают разным типам прически, уместным в тех или иных случаях. Они также учат женщин, какие виды местного «шампуня», масел и мазей следует применять, как часто нужно мыть голову и т. д.

Иногда женщины-парикмахеры становятся также законодателями женской моды, рекомендуя одежду для праздников и других случаев. Кроме того, считается необходимым знать, как надо «завязывать платье», и молодым женщинам и девушкам даются указания по этому поводу.

Гбеа Нвин и Цаги У уделяют большое внимание моральному воспитанию и формированию характера у женщин. Как и в мужских ассоциациях, здесь стремятся воспитать качества, соответствующие традиционному идеалу женщины. По представлениям огони, женщина прежде всего жена и «корень» дома, т. е. она должна быть способна надлежащим образом управлять домом и заботиться о семье в соответствии с имеющимися ресурсами. Она также считается матерью не только своих собственных детей, но и матерью сирот, любого ребенка деревни, нуждающегося в заботе и помощи. Женщина повинуетя своему мужу и уважает его, но и сама дает ему советы. Женщина смотрит на мужа как на «главу дома», а сама — «корень», «шея семьи».

Общее сексуальное воспитание девушек заключается в предостережении от потери невинности до супружества и от прелюбодеяния после за-

⁹ Эти женские ассоциации, подобно мужским, разновозрастные, они объединяют юных девушек и женщин разного возраста.

мужества. Все это сочетается с общим нравственным воспитанием. Так, Цаги У учит всех женщин не бояться трудностей в жизни, смерти (отсюда название Цаги У — «иди вперед, или на смерть»). Здесь исполняются песни, в которых подчеркивается серьезность жизни и важная роль женщин в повседневных деревенских делах. Во время затруднений и испытаний, таких, как эпидемии, стихийные бедствия, гибель родственников в море, и др., она призывает всех женщин деревни объединиться для помощи друг другу и показать, что их мужья и дети могут рассчитывать на них как на «истинных матерей» общества. «Кто может развязать узел, связанный руками друзей? Пусть-ка такой выступит вперед», — таковы слова известной песни ассоциации, которую использовали для наставления молодежи.

Таким образом, как мужские, так и женские ассоциации — это своего рода школы, где молодежь получает от пожилых людей указания, как жить. В связи с этим известный рассказчик историй и певец из Бодо говорил: «Когда мы были детьми и подростками, взрослые и старики водили нас в дома, где рождались дети, нас учили всему необходимому на суше и на море, нас брали туда, где умирал человек, чтобы „рыдать и скорбеть об ушедшем“ и таким образом выполнить погребальные ритуалы. Так молодые и старые, дети и предки, юноши и взрослые трудились и жили вместе от рождения до смерти».

Социализация отдельных лиц в современном обществе у огони продолжается в «тайных обществах», или «домах закона» — Гбо тор лог, как называют их огони. Конечно, не всякий человек становится членом этих организаций. В отличие от обычных ассоциаций, где вступающие ежегодно или один раз в два года образуют новые группы, членство в тайных обществах основывается на отборе немногих лиц, обладающих определенными качествами, например признанными способностями к тем или иным занятиям, умением хранить тайны, надежностью, способностью подчиняться правилам и инструкциям организации, хорошим характером. Тайные общества огони привлекают наиболее талантливых мужчин и женщин, известных своей искренностью и верностью традиционным ценностям, «людей мудрых и уважаемых». После рекомендации двумя или больше членами тайного общества и одобрения большинством его членов вступающий в общество дает клятву верности организации, после чего наступает испытательный период, по окончании которого его принимают в постоянные члены. Членство в тайном обществе обычно пожизненное.

Вступив в члены, допустим, тайного общества Аманикпо¹⁰, человек автоматически становится членом организации Аманикпо в других деревнях и районах. Но чтобы стать членом другой тайной организации, требуются личные переговоры, рекомендации старших членов этой и предшествовавшей организации.

Тайные общества возглавляются и управляются старейшими их членами, например искусными и испытанными военачальниками, одаренными и известными резчиками, плотниками, певцами, композиторами и танцорами, которые выполняют руководящие функции как в самих тайных обществах, так и в деревенской администрации. Тайные общества функционируют одновременно как «специальные школы» и как своеобразный «институт управления деревенской жизнью». К сожалению, подробной и детальной информации от их деятельности нет. Хотя члены тайных обществ иногда известны, они никогда не рассказывают посторонним, какие функции они выполняют, как воспитываются.

С точки зрения социализации, тайные общества являются своего рода прообразом высшего образования. Они — центры специального изучения медицины, кузнечного дела, резьбы и рисования, изготовления деревян-

¹⁰ Одно из главных тайных обществ у огони.

ных орнаментов, музыкальной композиции, поэзии и философии, а также центры координации знаний во многих традиционных занятиях и ремеслах и в фольклоре.

Одна из главных целей тайных обществ — подготовка людей, которые станут выполнять административные функции и руководить различными группами или ассоциациями деревни (членами совета вождей, руководителей ассоциаций, а также хранителей традиционных ценностей — *гбо ка пе те бон* — «матерей и отцов деревни»).

Эти общества следят за тем, чтобы различные виды деятельности в пределах деревни выполнялись в соответствии с правилами этой деревни и кодексом поведения, установленными тайным обществом. Например, эти тайные общества устанавливают правила, регулирующие практику знахарей. Если знахарь или знахарка умышленно или случайно причиняют вред больному или угрожают кому-либо в деревне, их строго наказывают — штрафом, временным запрещением практики или даже изгнанием из деревни.

Таким образом, воспитательная роль тайных обществ не ограничивается только их собственными членами, но распространяется на все сферы жизни деревни.

Традиционная система социализации детей и подростков отличается высокой устойчивостью; она весьма консервативна. Эта система рассчитана на общество с низким общественным разделением труда и медленным темпом социального и культурного обновления. Традиционное воспитание ориентировано на воспроизводство издавна сложившегося образа жизни. Его содержание далеко не всегда соответствует меняющемуся духу времени. Мораль послушания старшим слишком жесткая, она сдерживает развитие инициативы личности. Многие табу и нормы поведения используются тайными обществами в целях укрепления власти вождей и вообще традиционных институтов власти. С изменением социальной структуры общества традиционная система социализации неминуемо изменяется. Старый идеал — воспитание людей «с добрым именем и хорошим характером» мало-помалу уступает место задаче более специализированной подготовки индивида к предстоящей ему конкретной деятельности. Специализированной трудовой и общественной деятельности соответствует и специализированное образование и обучение, которые уже не могут замыкаться в рамки традиционных институтов.

Этот противоречивый процесс перестройки, начавшийся уже в колониальный период нигерийской истории, вначале шел довольно медленно. Однако начиная с 1950-х годов относительно мирные и тесные взаимоотношения старого и нового порядка у огни обострились. Появляются новые социальные слои, города и поселения городского типа, идут жаркие споры о том, какой метод социализации — церковью, школами или семьей — является наилучшим. Эти конфликты отражены и в художественной литературе, например в произведениях Ачебе, Шойнки, Эквенси и других писателей.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Р. С. Липец

«ЛИЦО ВОЛКА БЛАГОСЛОВЕННО...»

(Стадиальные изменения образа волка
в тюрко-монгольском эпосе
и генеалогических сказаниях)

Волк, священный, почитаемый зверь — один из наиболее распространенных звериных образов в эпосе и генеалогических сказаниях тюрко-монгольских народов. Образ волка имеет устойчивую традицию в их древних верованиях и поэтическом языке, что отмечено многими исследователями. В. А. Гордлевский характеризовал «сказания о волке» как «дорогие тюрко-монгольским племенам»¹. И. Н. Березин дал четкое определение сказаний о волке — предке тюрков и монголов: «Канва эта общая у обоих народов, не принадлежит в отдельности ни одному из них и вообще распространена в Средней Азии»². О волке слагались поверья, легенды, он занял постоянное место и в эпическом устном творчестве, и в изобразительном искусстве тюрко-монгольских народов.

Однако отношение к волку у кочевников древности было амбивалентным, как и ко всему сакральному. В волке воплощались не только злое начало, но и угрюмая храбрость, умение сражаться до последнего вздоха.

Волк искони сопутствовал человеку, то держась вблизи, то нападая. Но особую опасность волк стал представлять для скотоводов, вынужденных следить за стаями хищников, преследующих их табуны и отары. И так же безотрывно следили за серыми разбойниками вожаки стад, противопоставляя им, действуя по древним законам борьбы. Все это нашло яркое отражение в эпических сказаниях.

Не случайно волк был одним из главных тотемов именно скотоводческих тюрко-монгольских народов, и отголоски этого пронизывают их устное поэтическое творчество. В эпосе и эпизированных сказаниях волк выступает то родоначальником, то кормильцем и воспитателем осиротевших детей, то оборотнем³. Облик волков в эпосе принимают пёры — святые-покровители.

¹ См. В. А. Гордлевский. Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве»). — Избранные сочинения, т. II. М., 1961, с. 496.

² И. Н. Березин. Сборник летописей. История монголов. Соч. Рашид-Эддина. История Чингисхана до восшествия его на престол. — «Труды Восточного отделения Археологического общества», ч. XIII. СПб., 1868, с. 149.

³ Некоторые положения о модификации зооморфных образов в эпосе были включены в доклад «Проблема взаимосвязи эпоса и народного изобразительного творчества», который был сделан мною совместно с С. И. Вайнштейном на конференции, посвященной эпосу Джангар. (См. «„Джангар“ и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. Материалы Всесоюзной научной конференции. Элиста, 17—19 мая 1978 года». М., 1980, с. 61—71).

Волк стал синонимом вождя или воина в эпосе кочевников, воплощавшим в поэтическом языке свирепую силу и мужество батыра-одиночки или слитую в едином броске атаку целого войска. И в древних пословицах волк изображен с теми же чертами мобильного, свободолюбивого батыра: «Пища волка и пища молодца — в дороге», «Голод волк вынесет, не потерпит рабства»⁴.

В изобразительном искусстве кочевнического мира издревле культивировался образ волка — агрессивного хищника, импонировавший «идеалам» эпохи военной демократии, отраженным и в героическом эпосе. Смело и гениально просто было передано основное в облике этого зверя — оскаленная пасть, зигзаг его беспощадных зубов.

Тотемный некогда зверь, изображавшийся на знаменах тюрков, должен был по-прежнему охранять всеми способами «сынов волка», как любили себя именовать в повествовании и в поэтических уподоблениях кочевники евразийских степей.

ВОЛК-ПРАРОДИТЕЛЬ

В ряде легенд волк выступает как родоначальник тюрко-монгольских народов. Из легенд, приведенных Н. Я. Бичуриным, в которых волк-супруг дает начало династийному роду, одна относится непосредственно к гуннам, другая — к древнетюркскому Дому Ашины, тоже, по Н. Я. Бичурину, «отдельной отрасли Дома Хунну». По одной легенде: «...у хуннуса Шаньюя родились две дочери чрезвычайной красоты... Шаньюй сказал: «Можно ли мне таких дочерей выдавать за людей? Я предоставлю их Небу». И так... в необитаемом месте построил высокий терем» для них. Спустя четыре года «один старый волк стал денно и ночно стеречь терем, производя вой; почему вырыл себе нору под теремом, и не выходил из нее. Меньшая дочь сказала: наш родитель поместил нас здесь, желая предоставить Небу, а ныне пришел волк; может быть, его прибытие имеет счастливое предзнаменование. Она только что хотела сойти к нему, как старшая ее сестра в чрезвычайном испуге сказала: это животное; не посрамляй родителей. Меньшая сестра не послушала ее, сошла к волку, вышла замуж и родила сына. Потомство от них размножилось и составило государство»⁵. В другой легенде рассказывается: «Сей род был разбит одним соседним владетелем и совершенно истреблен. Остался один десятилетний мальчик. Ратники, видя его малолетство, пожалели убить его: почему, отрубив у него руки и ноги, бросили его в травянистое озеро. Волчица стала кормить его мясом. Владетель, услышав, что мальчик еще жив, вторично послал людей убить его. Посланные, увидя мальчика подле волчицы, хотели и ее убить», но она «укрылась» в горной пещере «и родила десять сыновей». «Впоследствии каждый из них составил особый род. В числе их был Ашина, человек с великими способностями, и он признан был государем: почему над воротами своего местопребывания выставил знамя с волчьей головою — в воспоминание своего происхождения». Однако по иной версии («Еще говорят»), сыном волчицы был только старший из многочисленных братьев — Ичжини Нишыду. Изложение этих легенд Н. Я. Бичурин завершает словами: «Хотя в сказаниях есть разность, но во всех род тукосцев произведен от волка»⁶.

Эта вариативность свидетельствует о широком распространении легенды и длительности ее бытования. «Возможно предположить, — пишет С. Г. Кляшторный, — что здесь скорее следует видеть два варианта одной

⁴ Ф. Урманчеев. По следам Белого Волка. — «Советская тюркология», 1978, № 6, с. 12.

⁵ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М. — Л., 1950, с. 214, 215.

⁶ Там же, с. 221, 222.

легенды, воспроизведенных разными хронистами, чем две самостоятельные по своему происхождению легенды»⁷.

О чрезвычайной устойчивости генеалогической традиции свидетельствует то, что «знамена-древки древних тюрков, увенчанные золотой головой волка, их тотема», бытовали позднее у средневековых кипчаков (волк оставался племенным именем правящего рода)⁸, а у башкир такое изображение волка сохранялось и в XIX в. «Почитание волков,— пишет А. Н. Киреев,— было весьма распространено в Башкирии. Вожди племен, а позже ханы и нередко даже волостные старшины как символ их административной власти носили знак с изображением волчьей головы»⁹.

Более завуалирована генеалогическая легенда об Огузхане как легендарном предке тюрков. Правда, в одном из сказаний Огузхан назван «рожденным серым волком»¹⁰; обычно же волк в «Огузنامه» выступает только «патроном» огузов. «Я стал вашим каганом,— говорит Огуз войнам перед походом,— возьмем-ка луки и щиты, тамгою пусть будет нам „благодать“, „сивый волк“ пусть будет ураном» (боевым кличем). О рождении Огузхана сказано очень скупо: «Озарились глаза Ай-Каган, и она родила сына»¹¹. Связь этого эпизода с волком-супругом проясняется из сопоставления с генеалогическими сказаниями о Чингисхане и его предках (см. ниже). Далее в «Огузنامه» повествуется, как во время похода «в шатер Огуз-кагана проник луч, подобный солнечному. Из того луча появился сивовласый, сивогривый большой волк»¹². Этот волк затем неизменно идет впереди войск Огузхана, показывая путь. Основываясь на этих легендах, Х. Г. Короглы считает, что волк, возможно, был некогда одним из племенных тотемов огузов, но хотя в образе самого Огузхана и есть следы «зооморфных представлений народа», он уже «не сакрализированный первобытный герой; он — основатель рода и государственности» и «обладает всеми чертами исторического героя»¹³. Добавим, что то же (правда, в меньшей степени) можно сказать об образе родоначальника Дома Ашины.

Но в эпическом облике Огузхана (как и других эпических героев) соединились черты различных животных, что едва ли объясняется простым поэтическим уподоблением. Скорее это свидетельствует о слиянии многих тотемов в образе этого вождя союза племен. О новорожденном Огузе сообщается: «Через сорок дней он вырос, ходил и играл. Ноги его стали подобны ногам быка, поясница — пояснице волка, плечи — подобны плечам соболя. Все тело его было покрыто густыми волосами»¹⁴. Многие исследователи — В. В. Радлов, А. Н. Бернштам, С. М. Абрамзон — отметили совпадение приемов изображения Огузхана и героя киргизского эпоса: «...и Манас,— пишет С. М. Абрамзон,— имел тигровую шею, змеинные веки, волчьи уши»¹⁵.

В «Огузنامه» «звериное» происхождение Огузхана только затушевано; составители же тюркоязычных сказаний о Чингисхане были явно озабочены тем, чтобы доказать «законное» происхождение Чингисхана от его земного отца (хотя и связанного по матери с небожителями), мужа его матери. Если в монгольской хронике — «Сокровенном сказании» ле-

⁷ С. Г. Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964, с. 106.

⁸ С. М. Ахинжанов. Об этническом составе кипчаков средневекового Казахстана. — «Прошлое Казахстана по археологическим источникам». Алма-Ата, 1976, с. 89.

⁹ А. Н. Киреев. Башкирский героический эпос. Уфа, 1970, с. 26.

¹⁰ В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 494.

¹¹ А. М. Щербак. Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и старобухарской письменности. М., 1959, с. 22, 32, 33.

¹² Там же, с. 37.

¹³ Х. Короглы. Огузский героический эпос. М., 1976, с. 102.

¹⁴ А. М. Щербак. Указ. раб., с. 23.

¹⁵ С. М. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, с. 347, 348.

гендарными предками монголов являлись Борте-Чино (Сивый Волк) и Гоа-Марал (Прекрасная Лань)¹⁶, и к ним возводился род Чингиса, а в одной из легенд сам Чингис назван «рожденным от луча Солнца и серого волка»¹⁷, то в поздних сказаниях о Чингисе, сложенных в тюркоязычной среде, эта версия модифицируется. Устанавливается традиция, что Алангоа посещает ее муж (после своей смерти), только принимая облик луча и волка. В «Богатырских сказаниях о Чингис-хане» его бабка Гулямлик зачала сына от солнечного луча; в имени ее сына—Тангри-берген-Дуюн-Баян—отражено его небесное происхождение. Перед смертью он говорит: «Моя жена останется вдовой, но я приду, и у нее родится хороший мальчик... Знаками моего прихода будут: после смерти я буду гореть, как солнце, выйду в виде волка»¹⁸. Опираясь на варианты этого сказания, Х. Г. Короглы делает общий вывод о влиянии тюркского эпоса об Огузхане на сказания о Чингисе, зафиксированные в письменном виде («Огузнаме» и «Чингиснаме»). Он аргументирует это не только сходством ряда эпизодов, но и тем, что стражами, которых Алангоа попросила поставить у своего шатра для подтверждения прихода чудесного посетителя, являются тюрки. В другом варианте «Чингиснаме», изложенном исследователем, Алангоа призывает в свидетели кипчака Кара-бека, туркмена Кел-Мухаммеда и Урадуч-бека, которые и видят «блестящий свет», обернувшийся затем «светлогривым» волком¹⁹.

Эти сказания о Чингисхане, несомненно, поздняя эвфемическая интерпретация легенды о зооморфном прародителе, более устраивавшая в качестве родословной династию Чингисидов. Письменные родословные велись главным образом в семьях феодальной верхушки, а им не импонировало уже такое «темное» происхождение. Однако стремление «облагородить» свою родословную не мешало, по-видимому, признанию теми же феодалами в какой-то мере их традиционной связи с волком-прародителем. Характерно описание А. Янушкевичем в первой половине XIX в. встречи чиновника (ссыльного поляка) с «киргизским» (казахским) султаном Бараком и другими султанами. Барак принес и прочитал пышную родословную своих предков. Чиновник сказал в шутку: «„Напрасно вы свой род выводите из такого высокого начала; ваше действительное происхождение идет от трех братьев: волка белого, серого и черного. Ваша жизнь отдана только чувственности и ублажению желудка, что всегда напоминает волчье начало“». Они несколько этим не были оскорблены, долго смеялись». Можно, конечно, усомниться в искренности этого смеха, но фактом остается, что удивления или отрицания это утверждение не вызвало²⁰.

ВОЛК-ПРОВОДНИК

Преобразованием образа волка — благодетельного предка является, по-видимому, излюбленный в эпосе тюрко-монгольских народов образ волка-проводника, указывающего тому или иному племени, народу новые места для поселения, маршруты военных походов или спасительный путь в трудный момент. Такова функция волка в упомянутом эпизоде

¹⁶ С. А. Козин. «Сокровенное сказание». Монгольская хроника 1240 года. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии. М.—Л., 1941. Г. И. Михайлов присоединяется к иному толкованию имени праматери, как Каурая Лань (Хуа-Марал). Устное сообщение.

¹⁷ Х. Короглы. Указ. раб., с. 76.

¹⁸ «Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире». Перевод с тюркского и джагатайского языков. Вступительная статья и комментарии В. А. Панова. М., 1934, с. 248, 249, 255.

¹⁹ Х. Короглы. Указ. раб., с. 76. В «Богатырских сказаниях о Чингис-хане» также можно, по-видимому, считать тюркскими другие имена стражей, увидевших предка: Пшак (Кипчак?), Еря (ер — муж, герой?).

²⁰ А. Янушкевич. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Пер. с польского и предисловие Ф. Стекловой. Алма-Ата, 1966, с. 165.

«Огузнаме», когда волк явился Огузу в походе и сказал ему: «„О Огуз Ты собираешься двинуться на Урума. О Огуз! Я пойду с тобой впереди“. И вот после этого Огуз-каган свернул свой шатер, пошел дальше и увидел волк, что перед войском движется огромный сивогривый, сивовласый волк. Сзади, следуя за тем волком, двигались [все]. Через несколько дней... волк остановился». У реки Итиль «началась битва», в которой Огуз победил и переправился через Итиль. Затем Огуз снова увидел того же волка, сказавшего ему: «Теперь двигайся с войском, Огуз-каган. Веди сюда народ и беков, я буду тебе показывать дорогу». Волк привел войско в «равнинную землю», и снова была одержана победа. Огуз, предшествоваемый волком, двинулся в сторону других земель, «присоединил к своим владениям» их и повернул «к дому». В мирной жизни о волке речи уже нет²¹.

Таков же в древних легендах юго-восточной Башкирии «мифический волк», который «был предводителем башкирских племен в период их переселения на Южный Урал»²². Это предание было впоследствии исламизировано: волк «указал на Урал дорогу асхабам—сподвижникам пророка Мухаммеда»; здесь он трактуется аллегорически, как «проводник новой веры»²³. Волк может служить в сказаниях проводником и для отдельных людей. Так, волк приводит братьев Чингиса в лес, где тот скрывается²⁴.

Ф. Урманчеев сообщает, по Н. Исэнбету, татарскую легенду о волке-проводнике: «...в древности, когда татарский народ кочевал по горам и лесам, он заблудился, попал в окружение врагов и был обречен на гибель. Белый Волк взял тогда татар под свою защиту, вывел их из гор и лесов лишь ему известными тропами и спас от гибели. Этот мотив встречается и в некоторых других легендах». Исследователь полагает, что татарская сказка о Белом Волке — «могущественном хозяине леса», помогающем трем братьям найти их мать, похищенную дивом, «не имеет никакого отношения к происхождению народа», хотя и мифологична. По моему мнению, все же можно предположить, что в истоках сюжета похитителем женщины был сам волк, отдавший ее впоследствии детям²⁵.

Волк в эпических жанрах фольклора нередко назван «хозяином» горы, леса, земли, что связывает его образ с архаичным промысловым культом «хозяев», часто зооморфных.

ВОЛК-КОРМИЛЕЦ, ВОСПИТАТЕЛЬ

С развитием общественного сознания исключается приятие того, что прародителем людей было животное. Вместо него подставляется образ животного-кормильца или воспитателя-пестуна, а шире «патрона», покровителя. В. И. Абаев в одной из своих ранних работ проводит эту мысль в отношении как раз образа кормилицы-волчицы: «На известной ступени мышление не мирится уже с возможностью происхождения людей непосредственно от животных, и антропоморфный тотем является тогда на смену своему четвероногому предшественнику». Но «старый тотемический субстрат» проступает, например, «в образе волчицы-кормилицы» героя, а впоследствии название волчицы может даже восприниматься как собственное имя (Lupa). Исследователь добавляет, что в этой легенде нет «ни одной черты, которая не шла бы по испытанным путям первобытного мифотворчества»²⁶.

Чтобы объяснить возможность ситуации, когда заботится о ребенке животное (в данном случае волк), в фольклоре утвердился мотив бро-

²¹ А. М. Шербак. Указ. раб., с. 37—39, 45, 46, 50—56.

²² А. Н. Киреев. Указ. раб., с. 25, 26.

²³ В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 495.

²⁴ Х. Короглы. Указ. раб., с. 77.

²⁵ Ф. Урманчеев. Указ. раб., с. 16, 22, 23.

²⁶ В. Абаев. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян. — «Памяти академика Н. Я. Марра (1864—1934)». М. — Л., 1938, с. 318.

шенного младенца. В предании об усунях повествовалось, что когда они были разбиты врагами (хуннами), у их убитого владетеля (гуньмо) остался новорожденный сын: «...только что родившийся брошен был в поле; ...волчица приходила кормить его своим молоком. Шанью изумился и счел его духом; почему взял его к себе и воспитал, а впоследствии возвратил ему владения отца его»²⁷.

Архаичный образ волка-предка, супруга женщины, просвечивает в предании, записанном в 1954 г. С. М. Абрамзон в киргизском селении на Тянь-Шане. Родители во время перекочевки оставили на стоянке мальчика-калеку (ср. древнетюркскую легенду о ребенке с отрубленными конечностями). Ребенка вскормила своим молоком волчица, а подобрал и воспитал путник. Однако у этого мальчика были физические «волчьи» признаки — «волосы, похожие на гриву, и ему было дано прозвище... Гривастый Каба». Он был родоначальником крупного подразделения племени саяк, а его потомки, также стоявшие во главе двух родовых подразделений, носили имена «Ак-Тери (Белая шкура) и Боз-Тери (Серая шкура)»²⁸.

Этот мотив удержался в современном алтайском эпосе, но волк (он же «дух горы») не вскармливает Ару-Мандая своим молоком, а приносит ему пищу. Младенец, которого отец обещал Эрлику, стал «сыном» Ак-Пёри (Белого Волка). Унеся его в пещеру, волк «завернул малютку в свой хвост и переночевал». Затем волк стал приносить ему пищу, а когда мальчик подрос, дал ему коня и вооружение, а позже нашел и невесту²⁹. Г. Н. Потанин излагает ряд монгольских и бурятских «сказок», где помощником героя является Шял, или Туно-Шял, выкормыш волков. Со своими молочными братьями-волками он совершает набеги и пр.³⁰

Известное предание о ребенке — выкормыше волка нашло, видимо, отражение и в изобразительном искусстве на территории, занятой тюрко-монгольскими народами. В Монголии на барельефе каменной стелы в местности Бугут в Арахангайском аймаке зафиксирован, вероятно, тот же миф о младенце — питомце волчицы (или сыне волка?). Изображение на этой стеле интерпретировалось и советскими, и монгольскими исследователями. «Внимание археологов, участников монголо-советской историко-культурной экспедиции, — пишет Г. Батнасан, — привлекли в первую очередь скульптурные изображения, венчавшие ее (стелу. — Р. Л.)... Это младенец, сосущий волчицу... По предположению исследователей, это — изображение родового тотема. Ученый Д. Гонгор, опираясь на древние источники, установил, что в далеком прошлом одним из основных монгольских родов являлся род Чинус, или Чонос (волк)». Приведя легенду о дочери гуннского шаньюя, автор напоминает, что «племена, считавшие своими прародителями волков, были не только у гуннов», но и у древних монголов³¹.

О той же стеле пишут С. Г. Кляшторный и В. А. Лившиц: «Вряд ли есть основания сомневаться, что здесь изображена сцена древнетюркского генеалогического мифа, наиболее полно сохраненного (в записи со слов тюркского информатора)... в Чжоу-шу»³².

²⁷ Н. Я. Бичурин (Накинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. М. — Л., 1950, с. 155.

²⁸ С. М. Абрамзон. Указ. раб., с. 286.

²⁹ Н. Я. Никифоров. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г. Н. Потанина (далее — «Аносский сборник»). Омск, 1915, с. 224—226.

³⁰ Г. Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом западноевропейском эпосе. М., 1899, с. 251, 260, 261 и др.

³¹ Г. Батнасан. Монгольский Ромул. — Газ. «Новости Монголии», 30 января 1959 г. На распространенности сюжета о «царском отпрыске (отпрысках), вскормленном волчицей», в изобразительном искусстве восточных регионов обращает внимание Б. Г. Гафуров по поводу дворцовой росписи в Шахристане (Б. Г. Гафуров. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972, с. 291).

³² С. Г. Кляшторный, В. А. Лившиц. Согдийская надпись из Бугута. — «Страны и народы Востока», в. XI. М., 1977, с. 126.

Однако не всегда почитание волка или уподобление ему было связано с тотемизмом. Териолатрия вообще имеет несколько истоков. В «Кутадгу билик» (XI в.), например, наряду с волком, с которым сравнивают идеального военачальника, перечислены самые разные звери и птицы — просто их характерные свойства перенесены на людей. Так же и в изобразительном искусстве нельзя считать тотемом каждое из животных, особенно в многофигурных композициях разного типа.

Волк — воспитатель героя в эпосе, естественно, становится вообще его «патроном». Но и все волки в прошлом, по-видимому, признавались вещами и даже преимущественно благодетельными существами. Наиболее ярко это выражено в огузском эпосе, где монолог Салор-Казана, обращенный к волку, выдержан в жанре «хвал». Чтобы узнать, кем награблен его «дом», Салор-Казан сперва безуспешно спрашивает об это «текущую» воду, а затем волка, который тоже многое должен увидеть в время своих ночных рысканий. Встретив волка, он говорит себе: «Лишь волка благословенно, я расспрошу волка». И обращается к нему так: «С наступлением темного вечера для тебя восходит солнце; в снег и дождь ты стоишь, как герой; черных благородных коней ты заставляешь ржать; увидя красных верблюдов, ты заставляешь их реветь; увидя белых баранов, ты бьешь их... Твой голос наводит ужас на сильных собак; выходящих пастухов ты ночью заставляешь бежать. Знаешь ли ты весть о моей орде? Скажи мне, да будет моя черная голова жертвой, волк мой, ради тебя»³³.

ВОЛК-ОБОРОТЕНЬ

Переходную стадию антропоморфизации эпического образа «вещного» волка представляет оборотничество: человек временно становится волком, сохраняя в то же время человеческий разум. Этой способностью обладают в первую очередь шаманы, демонические противники героя и некоторые батыры.

В эпосе алтайцев, башкир, якутов герои принимают облик волка чаще всего во время поединка. Так, в алтайском эпосе противник Кан-Тади — чулмус — принял облик «синего волка», а сам Кан-Тади — «черночубарого тигра»³⁴. В том же алтайском эпосе Белый Волк превращается в конце повествования в старшего брата героя — Ак-Тойчы³⁵. В башкирском эпосе волк — одно из многочисленных превращений героя³⁶.

В ойратском эпосе старуха, принявшая облик волчицы, вместе с другими волками напала на табуны и была убита³⁷. В бурятском эпосе Агу Гоохон, вещая сестра Аламжи-Мергена, демонстрирует цепь превращений, в том числе в «синего» волка, однако прыжки в этом облике ее затрудняют³⁸.

Но факт оборотничества с течением времени становится неприемлемым для слагателей эпоса. В фольклоре монголоязычных народов образ Шяла, вскормленного волчицей, выросшего в волчьей стае и вернувшегося к людям, был когда-то связан, видимо, с оборотничеством, но об этом можно только догадываться. Уже не сам Шял портит вооружение врагов

³³ «Книга моего деда Коркута». Огузский героический эпос. Перевод академика В. В. Бартольда. Издание подготовили В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М.—Л., 1962, с. 25.

В якутском эпосе, однако, волки обычно — не благодетельные существа; волки — оборотни или пособники темных сил: абаасы, шаманок. Если же они оборотни богатырей, то, как правило, ипоэтических, чуждых якутской цивилизации. См. Н. В. Емельянов. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980, с. 50, 133, 218 и др.

³⁴ «Аносский сборник», с. 168, 169.

³⁵ Л. П. Потапов. Героический эпос алтайцев. — «Сов. этнография», 1949, № 1, с. 122, 123.

³⁶ А. Н. Киреев. Указ. раб., с. 68.

³⁷ «Монголо-ойратский героический эпос». Перевод, вступительная статья, примечания Б. Я. Владимирцова. Пг., [1923], с. 153, 154.

³⁸ «Аламжи-Мерген». Бурятский эпос. Вводная статья и комментарии Г. Д. Санжеева. М.—Л., 1936, с. 145.

в облике волка (как, например, Вольга в русской былине), а его молочные братья-волки «изгрызают доспехи царского войска, которому приказано схватить этого волчьего воспитанника». Об архаичной, зооморфной основе образа Шяла свидетельствует, однако, то, что в другом тексте он действует, обернувшись «ста арсланами» (львами)³⁹.

Своеобразна попытка «рационалистической» интерпретации образа волка-оборотня в якутском эпосе: «человек чистого мира», богатырь Сюнг-Джасын (Грозный-Разящий), может приобретать временами облик зверя: «наполовину алчный волк, наполовину порыжелый медведь». При этом выяснилось, что «на темени его есть железный винт... тут-то и прикреплена медведя-волка шкура», и если ее снять, под нею окажется прекрасный юноша. Когда же он с большими усилиями отчистил шкуру («как в песке, так и в сосновой смоле терся и валялся целых три дня и три ночи»), она стала «блестящей броней». «Давешнее, медведя-волка образину свою сбросивши... сделался он лучшим из людей» (в начале же повествования иначе: ребенок и родился в зверином облике)⁴⁰.

Возможно, что в «Гесериаде» Цзаса, также обладающий, как и его дружина, способностью оборотничества, в исходе сюжета не напускал каким-то способом волков на стадо, а сам вместе с дружиной напал на него в облике волков?⁴¹

Эпический герой может придать облик волка и своему коню. В алтайском эпосе богатырь Когюдей-Мерген превращает себя в четырехкрылого черного беркута, а «хлопкогривого темно-сивого» коня в «четыреухого синего волка»⁴².

Образ волка-оборотня, видимо, имеет истоки в обрядовом фольклоре. Так, тувинский шаман, ведя, якобы, на седьмые сутки беседу с умершим, принявшим, как можно судить из текста, зооморфный образ (волка?), спрашивает его: «Оставив своих детей, свой скот, куда, зачем ты ушел?» и отвечает от его лица: «...ночуя в оврагах, ишу добычу и отделился от своих детей». Но его преследуют волки (тоже души усопших?). Умерший предупреждает своих близких: «Среди моего скота есть пестрый волк, который ищет меня и рычит; наверно он опасен для оставшихся моих родственников»⁴³.

Многослойность образа волка в фольклоре особенно заметна в исламизированных версиях. В облике волка, например, в «Манасе» являются герою святые⁴⁴. В то же время в волка, по узбекской легенде, может быть превращен человек, проклятый святым⁴⁵. Образ волка-пира используется и пародийно. В позднем каракалпакском дастане «Кырк кыз», когда волки зарезали сто овец у нерадивого пастуха, он легко убедил хозяина, что под видом волков пришли пиры (или наслали волков?), обиженные отсутствием жертвоприношений⁴⁶.

³⁹ Г. Н. Потанин. Указ. раб., с. 236, 251.

⁴⁰ С. В. Ястремский. Образцы народной литературы якутов.— «Труды комиссии по изучению Якутской АССР», т. VII. Л., 1929, с. 88—99.

⁴¹ «Гесериада. Сказание о милостивом Гесер-Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света». Перевод, вступительная статья и комментарии С. А. Козина. М.—Л., 1935, с. 53.

⁴² «Маадай-Кара». Алтайский героический эпос. Запись текста, перевод на русский язык и приложения С. С. Суразакова. Подготовка тома и вступительная статья И. В. Пухова. М., 1973, с. 355.

⁴³ В. П. Дьяконова. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, с. 61.

⁴⁴ К. А. Рахматуллин. Творчество манасчи.— «Манас». Героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968, с. 144. Об угоднике, избавившемся от волчьего облика, приобретенного, видимо, против воли, см. В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 499.

⁴⁵ Л. П. Потанов. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков.— «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», XXX. М., 1958, с. 141.

⁴⁶ «Сорок девушек». Каракалпакская народная поэма. Записана со слов сказителя Курбанбая Таджибаева. М., 1951, с. 64—68.

Этнонимические и топонимические наименования в эпосе тюркоязычных народов или упоминания о них у их ираноязычных соседей также содержат отголоски древних представлений о волке — тотеме тюрков. Х. Г. Короглы отмечает, что Фирдоуси, опиравшийся в своей поэме на народный эпос, называет страну тюрков «Горгсар» («Кешваре горгсар») — «место обитания волков» или даже «страна, где обитают волки». Так как самих тюрков стали называть иносказательно волками, то китайский са-новник, по Бичурину, так говорит о плане похода на тюрков: «...гнать ко-чевых и нападать на волков»⁴⁷.

Этнонимы и антропонимы, в прошлом родовые или племенные на-звания, становились индивидуальными или воспринимались как таковые. С. М. Ахинжанов предполагает, что «общим корнем» у ряда этих имен и древнетюркских племенных названий является слово, производное от «бөрі» (что по-тюркски означает «волк»). Эти названия встречаются в различных источниках, нередко «в искаженном виде». Так, относительно «бурчевичей», известных по русским летописям, он предполагает, что это «династийное», «правлящее» кипчакское племия в Дешт- и Кипчаке в XI—XIII вв. «взяло имя своего покровителя, тотема волка в качестве племенного имени, а также зная с изображением золотой волчьей голо-вы»⁴⁸. Сохранился этот термин и у одного из родовых подразделений башкир. А. Н. Киреев поддерживает версию, что этноним юго-восточных башкирских племен (давший название всему народу) — «башкурт», или «башкирт» — тоже происходит от одного из наименований (эвфемиче-ских?) волка⁴⁹. В русской летописи (под 1159 г) упоминается как инди-видуальное половецкое имя Башкорд (ср. с самоназванием башкир), ко-торое В. А. Гордлевский переводит — «матерый волк» и считает тотемиче-ским⁵⁰.

Название волка могло быть запретным и подлежать замене. Так, в бурятском языке волка называют иносказательно «степная собака» (хэ-эрын нохой)⁵¹. В свою очередь название «волк» (бору) у башкир служи-ло иногда условным наименованием старшего родственника — свекра, так как называть его по имени невестке запрещалось. В. А. Гордлевский объясняет это тем, что волк означает как бы мужское начало. Еще по Махмуду Кашгарскому, у тюрков, пишет он, волк «символ силы, мужско-го начала и противопоставляется лисице». Поэтому, желая узнать пол-новорожденного, спрашивали: «Родился волк или лисица?»⁵². У узбеков волка, наоборот, называли подставным именем, «как старшего родствен-ника», это якобы «связывало у волка челюсти», и он не мог их разжать, если даже нападал на скот (очевидно, потому, что на скот родичей по-кушаться было нельзя)⁵³.

⁴⁷ Х. Короглы. Указ. раб., с. 77; см. также Н. Я. Бичурин (Иакинф). Указ. раб. т. I, с. 290.

⁴⁸ С. М. Ахинжанов. Указ. раб., с. 89.

⁴⁹ А. Н. Киреев. Указ. раб., с. 25, 26.

⁵⁰ В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 496, 497. Насколько устойчива была традиция осознания понятия «волк» как этнонимического, указывает В. А. Гордлевский, видно из того, что уже младотурки сделали волка своим символом и эмблемой (там же с. 496).

⁵¹ К. М. Черемисов. Бурятско-русский словарь. М., 1973, с. 655; то же в монголь-ском языке: «„хээрийн нохой“ — эвф. волк». — «Монгольско-русский словарь». Под об-щей редакцией А. Лувсандэндэва. М., 1957, с. 595. Подставные названия волка упо-реблялись также у якутов и многих народов Саяно-Алтая на охоте. Вместе взятые они дают «портрет» волка: твердошей, длиннохвостый, скачущий или рыскающий зверь, зеленый глаз и пр., или определяют его термином родства: кек-тай («синий дядя, по-матери»). (Н. А. Алексеев. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Но-восибирск, 1980, с. 256, 266 и др.).

⁵² В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 496, 497.

⁵³ Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях..., с. 142.

При обилии «подставных слов» и метафорических оборотов, относящихся к волку в быту, естественно, что и в эпосе оказывается много антропонимов, связанных с волком. Чаще встречаются в эпосе даже не имена, а скорее военные прозвища-эпитеты. Так, постоянный эпитет Манаса — Сивогривый, а его дружинников — чоро — волки, как и богатырей Когюдей-Мергена в алтайском эпосе. Особенно разнообразны «волчьи» эпитеты военачальника Хонгора в калмыцком эпосе: он — «волк лесов» и «волк пустынь», сивый, бурый, красный волк и т. д. Волчью семантику содержит ряд индивидуальных имен эпических героев; таковы в киргизском эпосе имена Алп-Берю и Бёрюкёз; в монгольском сказании Бэртэ-чень-хан — удачливый военачальник, правитель рода⁵⁴.

У героев эпоса не только имя, но и «повадка» волчья (так в «Манасе» Койонаалы скачет, «озираясь как волк»)⁵⁵. С волчьим сравнивается и голос героя: в алтайском эпосе отец Эрзамыра, рассердившись на него, «как голодный волк завыл»⁵⁶.

С эпохи военной демократии внимание к волку, обусловленное некогда скотоводческими интересами кочевников, в творчестве слагателей эпоса переключилось уже на воинскую тематику. Волк — жестокий хищник, как уже упоминалось, соответствовал идеалу воина, в особенности профессионала. О глубине поэтической традиции свидетельствует идентичность этого образа в памятниках древней письменности, опирающейся на устное поэтическое творчество, и живом фольклоре тюркоязычных и монголоязычных народов. Так, жена хана Шаболио, царица Цянь-Гинь говорит о нем: «Хан по его свойствам есть волк, слишком любит спорить и ссориться»⁵⁷.

В наставлениях тюркским военачальникам, сохранившихся в текстах XI и XII вв., перечисляются различные животные и птицы, определяющими свойствами которых должен обладать военачальник; среди них постоянно упоминаются «алчность волка» и «как у волка сила»⁵⁸. В цепочке зооморфных образов волк (наряду с тигром и ловчими птицами) присутствует неизменно. Традиция такой цепочки сохранялась и в поэзии XVIII в. Махтум-Кули сравнивает своего героя с волком, тигром, беркутом, лисой и вороном, особо выделяя волка:

Привяжешься ты, как голодный волк,
Полубив поле битвы, гоклен!
В битве нужны мастера,
Сердцем львы, ловкие волки⁵⁹.

Б. А. Каррыев отмечает, что «волк — положительный эпитет эпической традиции», поэтому и в эпосе лучших воинов называют «сынами волка», например в туркменской версии «Кер-оглы»:

Беки-удальцы наших текинцев
До самой смерти не покинут поля битвы,
Сыны серого волка с окровавленной пастью⁶⁰.

Конечно, в таком контексте уже не следует искать тотемистических реминисценций.

⁵⁴ В. М. Жирмунский. Тюркский героический эпос. Избранные труды. Л., 1974, с. 65, 78; Н. Я. Бичурин (Иакинф). Указ. раб., т. I, с. 225.

⁵⁵ «Манас». Эпизоды из киргизского народного эпоса. М., 1960, с. 288.

⁵⁶ Н. А. Баскаков. Северные диалекты алтайского (ойратского) языка. Диалект черневых татар (туба-кижи). Тексты и переводы. М., 1965, с. 217.

⁵⁷ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Указ. раб., т. I, с. 237.

⁵⁸ С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М., 1951, с. 293.

⁵⁹ Цит. по: Е. Э. Бертельс. К вопросу о традиции в героическом эпосе тюркских народов. — «Советское востоковедение», IV. М. — Л., 1947, с. 78. Гоклены — наименование туркменского племени.

⁶⁰ Б. А. Каррыев. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. М., 1958, с. 138.

Наиболее устойчива и своеобразна в эпосе и древней литературе формула, где волк, напавший на отару овец, служит поэтическим символом эпического героя — воина, действующего в походе и сражениях. Противопоставление: свои воины — волки, их противники — овцы, судя по памятникам письменности, исконно. Уже в орхонских надписях запечатлено: «Войско моего отца — кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам»⁶¹. В «Автобиографии Тимура» повествуется, как его всадники напали на войско врагов «будто волки... на стадо баранов»⁶². Махтум-Кули в упомянутом произведении говорит о своем герое: он «словно волк врывающийся, словно овец (врагов) разгоняющий»⁶³.

В эпосе противопоставление волка-героя овцам-врагам зафиксировано уже в записи XV в. в «Книге моего деда Коркута». Казан-Салор говорит врагу о своем сыне Урузе: «От детеныша-самца... волка один мой корень, тьме твоих белых баранов он не дает бродить»⁶⁴. В монгольской версии «Гесера» линский воин-разведчик действует при угоне табуна, «как волк в стаде овец»⁶⁵. В казахском эпосе о победе Кобланды над противником повествуется метафорически: дана серия парных противоборствующих зооморфных образов, в том числе «так под волком блеет баран»⁶⁶; в другом варианте батыр

Истребляет врагов,
Словно волк, напавший на овец,
Рубит он [их] на скаку⁶⁷.

В калмыцком эпосе Хонгор представлен гиперболически как волк, нападающий на десяти- или даже сотысячное стадо овец⁶⁸. Иногда же образ воина-волка дается иронически. В ойратском эпосе есть такое презрительное обращение к напавшему врасплох противнику: «...Куций свый волчишка, налетевший на хвост овечьего стада!»⁶⁹.

Волк, напавший не на овец, а на лошадь, привлечен для сравнения в каракалпакском эпосе: Арыслан во время воинского поединка «боролся, как волк степной с жеребцом»⁷⁰. В якутском эпосе есть и реальная картина нападения «алчного волка» (правда, оборотня-демона) на табунного жеребца, которого спасает батыр⁷¹.

Возможно, что противопоставление себя врагам, как волка овцам, введенное в эпос, некогда являлось заговорной формулой, призванной обеспечить победу; в современном эпосе такая функция утрачена. Заклинания волков вообще были распространены в обрядовом фольклоре и отсюда могли, конечно, перейти в эпос как основа некоторых образов и мотивов. В быту тюркоязычных народов, например, если конь или другое животное отбивалось от косяка или стада, то, чтобы уберечь его от волков, пока оно не будет найдено, совершали особый обряд. Так, у узбеков-локайцев, у турок-османов были известны молитвы, при помощи которых

⁶¹ С. Е. Малов. Указ. раб., с. 87.

⁶² «Автобиография Тимура...», с. 204.

⁶³ Е. Э. Бертельс. Указ. раб., с. 73.

⁶⁴ «Книга моего деда Коркута», с. 98.

⁶⁵ Ц. Дамдинсүрэн. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957, с. 96.

⁶⁶ А. С. Орлов. Казахский героический эпос. М.—Л., 1945, с. 40.

⁶⁷ «Кобланды-батыр». Казахский героический эпос. М., 1975, с. 246, 247.

⁶⁸ С. А. Козин. Джангариада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.—Л., 1940, с. 114, 215, 216.

⁶⁹ «Монголо-ойратский героический эпос», с. 72.

⁷⁰ «Сорок девушек», с. 335.

⁷¹ С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 94.

муллы и имамы «завязывали пасти волкам», после чего те якобы не могли тронуть животное⁷².

Вошли в эпос и классические охотничьи заклинания. В алтайском эпосе охотник-малолеток Когюдей-Мерген, сидя в засаде, увидел чудовищных волков, показавшихся ему черными горами, а глаза их — звездами:

Хозяева земли — семь волков,
Рядом сев, завыли.
...Семь этих черных гор
Из стороны в сторону закачались.
На клыках кости шестидесяти коней засохли,
На зубах головы семидесяти мужей засохли.

Когюдей-Мерген пускает в волков стрелу, сопровождая это «заклятием»:

Не я вас поражу —
Кровавая стрела пусть поразит,
Не я вас ударю —
Стрела, сделанная из камышинки,
Пусть ударит.
...О горе! — воскликнули
Семь кровожадных волков,
Челюсти свои сжали,
Головы друг на друга положили, пали⁷³.

К специфике заклинаний можно, вероятно, отнести и обстоятельство перечисления в эпосе всех зооморфных существ, свойства которых должен усвоить военачальник (см. выше): ничто не должно быть упущено, так как на забытое не распространится магическое действие словесной формулы.

КУЛЬТОВОЕ ПОЧИТАНИЕ ВОЛКА, ОБРЯДОВЫЕ И «ЛЕЧЕБНЫЕ» ДЕЙСТВИЯ

О культе волка как таковом и магических реалиях этого культа сведений мало. Однако В. А. Гордлевский сообщает, что древние тюрки «ежегодно... совершали в пещере жертвоприношение волку»⁷⁴. По другому источнику, в Хантайских горах — «священной Отюкенской черни» «находилась „пещера предков“, где, по тюркским сказаниям, волчица родила предков тюрков. Раз в год каган приносил здесь жертвы»⁷⁵.

По-видимому, культ волка существовал и у алтайцев, о чем свидетельствуют изображение волка на шаманских бубнах, обращение к волку в «молитвенных песнопениях» шаманов и бахши⁷⁶. У якутов волк считался ездовым животным шаманов⁷⁷. Ряд других фактов, сводку которых дал Л. П. Потапов, также говорит, по-видимому, о культе волка, распространенном в прошлом у разных народов. У тех же якутов убитого волка, обернутого в сено, помещали на дереве «по древнему способу» захоронения человека, «известному у жителей тайги, например у народов Саяно-Алтайского нагорья». Волк считался как-то связанным по происхождению с небом: по древнему бурятскому поверью волк — «небесная собака» (тэнгерин нохой), по якутскому — сын небесного божества

⁷² Б. Х. Кармышева. Узбеки-локайцы южного Таджикистана, в. 1. — Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период. Сталинабад, 1954, с. 103; В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 496; Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях..., с. 142.

⁷³ «Маадай-Кара», с. 297—301.

⁷⁴ В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 495.

⁷⁵ «История Казахской ССР», т. I. Алма-Ата, 1977, с. 430.

⁷⁶ В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 496.

⁷⁷ Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях..., с. 137.

Улуу Тойона. У тюркоязычных гагаузов волкам были посвящены особые праздники, когда нельзя было прясть шерсть, и т. п.⁷⁸

Обрядовое значение, вероятно, имели в древности коллективные конные игры, включавшие реальную, но с рядом условий, охоту на волка или имитировавшие ее. Так, у киргизов игра «кок беру тарт» (букв. «волкодранье») была разновидностью широко известного «кокпара», но в ней объектом была не тушка козла, как теперь, а живой волк, пойманный, снова отпущенный в степь и преследуемый джигитами аула. У казахов игра «кыз-берю» (девушка-волк) была одним из вариантов распространенной игры «кыз-куу» (догони девушку), в которой всадница, преследуемая джигитами, изображала волчицу, а они — пастухов. Магическое значение, по Е. Н. Кузьминой, имели, видимо, и пляски бурят, имитирующие повадки и поведение животных, в том числе «шоно надан» — волчья пляска⁷⁹.

К кругу сакральных представлений о волке следует отнести широко известное по русским летописям (под 1097 г.) гадание половецкого хана Боняка об исходе битвы. Возможно даже, что эпизод, когда Боняк в полночь, отъехав от войска, перекликался с волками, вызывая их вой, представляет осколок переложения половецкой воинской песни⁸⁰.

В старинных поверьях и приметах тюркоязычных народов⁸¹ волк выступает преимущественно как благодетельное существо, что дополняет представления о нем в эпосе. Встреча с волком «во сне или наяву» приносит удачу, и даже если разводится много волков, то будет «счастливый год».

Атрибуты тела волка в поверьях и народной медицине служили талисманами, амулетами, лекарствами. Они якобы ограждали людей от разных бед, болезней, «испуга», помогали при трудных родах и охраняли новорожденного, употреблялись для «защиты» скота, главным образом от тех же волков. При этом употребляли все: шкуру волка, его кости, мясо, сухожилия, желчь, молоко и пр. Чтобы изобличить вора, жгли волчьей жилу — от этого у виновного сделаются якобы судороги.

С волчьим молоком как лекарственным средством связана своеобразная легенда о причине слабого развития у тюрков вторичного волосяного покрова: «Тела тюрков имеют мало растительности оттого, что когда Яфес (Иафет, сын Ноя, легендарный предок тюрков.— Р. Л.) в детстве заболел», его тело протирали «смесью из муравьиных яиц и волчьего молока»⁸².

Особую значимость охранной функции придавали зубам волка, отчасти его когтям — другому атрибуту хищности. Среди обрядовых реальных зубы волка (отдельно или вместе с челюстями, всем черепом, пастью, высушенной со шкурой и пр.) были наиболее распространены. Древность их употребления подтверждается археологическими находками. Так, на территории Казахстана уже в «погребениях... эпохи бронзы встречены зубы хищных животных»⁸³, в том числе зубы волка, в качестве амулетов.

Все это перекликается с образом волка не только в эпосе, но и в изобразительном искусстве. Можно предположить, что оберегом (или актив-

⁷⁸ Там же, с. 137, 138.

⁷⁹ В. М. Жирмунский. Указ. раб., с. 267—268; К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 418; «Конозаводство и конный спорт». Под ред. Ю. Н. Барминцова. М., 1972, см. Народные конно-спортивные игры; А. Ласкова. Всесоюзные соревнования конников.— «Коневодство и конный спорт», 1980, № 7; Е. Н. Кузьмина. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск, 1980, с. 26.

⁸⁰ Ипатьевская летопись.— «Полное собрание русских летописей», т. II, М., 1962, стб. 245—246.

⁸¹ Сводку сведений об этих поверьях и реалиях см.: В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 496; Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях, с. 136—141; С. М. Абрамзон. Указ. раб., с. 286.

⁸² Х. Короглы. Указ. раб., с. 84.

⁸³ «История Казахской ССР», т. I, с. 133.

ным стимулятором победы) должны были служить и многочисленные изображения волков на оружии, конском снаряжении в древнем искусстве кочевников Евразии. Археологи Казахстана четко сформулировали «утилитарное» значение изображений хищников, которыми украшали оружие, чтобы оно помогало в битвах, конскую узду, чтобы она делала неуязвимым боевое животное»⁸⁴.

Зубы — древний символ хищника в этом искусстве, определяющий признак волка, как уже упоминалось⁸⁵. Архаические зооморфные изображения со становлением раннеклассового общества модифицируются, на первый план выдвигается териолатрия, т. е. почитание именно хищных зверей и птиц. Упоминание о них в обрядовом фольклоре и эпосе, как и обладание предметами с их изображениями, должны были якобы принести человеку победу в охотничьих и воинских схватках. В этом сказалось господствовавшее в ту эпоху в воинской среде преклонение перед силой и смелостью хищников; физические достоинства человека, его ярко выраженная способность к борьбе ценились более всего, а кровавая жестокость смущала мало, тем более, что и к самим себе воины не требовали сострадания. Мускулистое, жилистое тело волка, его беспощадное природное оружие — зубы и когти — как нельзя нагляднее выражали этот эталон доблести. Подчеркивание мощи зверя в искусстве сказалось в динамичных сценах борьбы волка с другими существами, терзания или пожирания добычи. «Звериный» стиль (который проник и в кочевнический эпос, по моему мнению), «сложившийся в VII—VI вв. до н. э. и распространенный среди племен Сибири, Казахстана, Средней Азии, и юга Восточной Европы»⁸⁶, элементы которого сохранились и позднее, представляет собой явление не только стадиальное. Преемственность и взаимовлияние культур в пределах Великого пояса степей содействовали выработке у многих народов, обитавших здесь разновременно, известной общности изобразительного искусства и героического эпоса.

В обеих ветвях духовной культуры — фольклоре и изобразительном искусстве — были привлечены и модифицированы также древние мифы о зооморфных предках, «прославляющие их быстроту, ловкость и нередко сверхъестественную силу»⁸⁷. Стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе, прослеженные в этой статье, идут в направлении от тотемического прародителя через кормильца героя и его «патрона» к поэтическим уподоблениям героя волку как символу храбрости. При этом в эпосе взамен охотничьей, пастушеской тематики на первый план постепенно выдвигается тематика воинская, включившая батальные сцены, прославление воинов, но при живучести первоначальной основы.

Общая закономерность модификации зооморфных образов в эпосе тюрко-монгольских народов может быть отчетливо выявлена на примере не только волка, но и других животных и птиц (тигра, быка, коня, беркута, сокола и др.). Но при этом необходимо опираться, кроме сравнительного изучения эпоса и других жанров фольклора, на данные археологии, этнографии, лингвистики и изобразительного искусства этих народов. Тогда отдельные нити соткнутся в яркую и выразительную картину, на которой проступит Лик истории.

⁸⁴ Там же, с. 227.

⁸⁵ О таких определяющих признаках зверя в изобразительном искусстве см. «Древнее искусство Алтая. Альбом. Текст М. Грязнова». Л., 1958, с. 13; М. И. Артамонов. Сокровища саков. М., 1973, с. 222.

⁸⁶ «История Казахской ССР», т. I, с. 227.

⁸⁷ Там же.

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ РОЛЬ ГОРОДА В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ НАЦИЙ

Этой теме было посвящено очередное заседание Ленинградского отделения Научного совета АН СССР по комплексным проблемам славяноведения и балканистики, состоявшееся 23 мая 1980 г. Следует отметить, что деятельность Ленинградского отделения, как и Научного совета в целом, носит междисциплинарный характер. В ней принимают участие этнографы, историки, литературоведы, фольклористы, археологи, музееведы, археографы и представители других смежных областей знания, работающие в ленинградских отделениях академических институтов этнографии, истории СССР, языкознания, археологии, в Институте русской литературы АН СССР, в ЛГУ, Гос. Музее этнографии народов СССР, Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина и других научных учреждениях, находящихся в Ленинграде¹. Это позволяет координировать усилия специалистов, в поле зрения которых находятся вопросы истории и культуры славянских и балканских народов, концентрировать их усилия на разработке профильных тем Совета, в круг которых, в частности, входят проблемы этногенеза славянских и балканских народов и формирования наций и национальных культур у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. Вместе с тем, учитывая требования современного уровня исследования этой проблематики, к работе Ленинградского отделения Научного совета регулярно привлекаются специалисты по истории и культуре смежных регионов.

Открывая заседание, председатель Ленинградского отделения Научного совета по комплексным проблемам славяноведения и балканистики А. С. Мыльников указал, что рассматриваемый вопрос непосредственно связан с деятельностью Совета по выяснению роли города в истории и этнокультурном развитии народов Центральной Европы и Балкан. Он сослался на симпозиум, проведенный в рамках Ленинградского отделения Совета в 1977 г. и посвященный рассмотрению роли средневекового города в истории и культуре народов этого ареала. А. С. Мыльников, в частности, напомнил, что тогда были заслушаны доклады А. Д. Люблинской (ЛЮИИ) о типологии европейского города эпохи феодализма, М. М. Фрейденберга (Калининский гос. ун-т) об особенностях культурного развития средневекового города в Далмации, сообщение Р. Х. Тугушевой (ЛГУ) на тему «Отражение в лексике славянских языков этапов развития торговли в средневековом городе» и др. А. С. Мыльников выразил уверенность, что данное заседание будет способствовать дальнейшей разработке роли и значения городских центров в этнокультурных процессах периода становления наций.

С докладом «Об этнических аспектах изучения населения многонациональных городов Европы» выступила Н. В. Юхнева (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград). Национальная пестрота населения, обычно характерная для крупных городов, отметила Н. В. Юхнева, в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе была в рассматриваемый период особенно значительна, что объяснялось как сложным в этническом отношении составом населения ареала, так и политическими факторами — существованием в течение длительного времени крупных многонациональных империй. Следо-

¹ Подробнее о деятельности Ленинградского отделения Научного совета по комплексным проблемам славяноведения и балканистики см. А. С. Мыльников. Из опыта работы ленинградских славистов. — «Вестник АН СССР», 1979, № 4, с. 114—118.

вательно, при изучении городов этой части Европы этническая проблематика имеет немаловажное значение. Далее докладчица остановилась на двух ведущих аспектах проблемы.

С одной стороны, Н. В. Юхнева отметила необходимость анализа этнических взаимоотношений и взаимовлияний внутри городского населения — этот аспект был проиллюстрирован на примере схождения и различия названных процессов в Петербурге, Вене, Варшаве и Праге. С другой стороны, немаловажное значение имеет изучение роли многонациональных городов в этническом развитии и в так называемом культурном возрождении народов, не принадлежавших к этническому большинству и к коренному населению этих городов, в особенности национальных групп, не порывавших связей с родиной и своей деятельностью способствовавших консолидации и культурному развитию своих этносов. Так, Петербург сыграл значительную роль в культурном развитии ряда народов России (например, эстонцев и латышей), а также некоторых славянских народов (поляков, южных славян). Велика была роль Вены в развитии словенской и отчасти чешской национальных культур. Прага оказала воздействие на формирование словацкой национальной культуры, а Будапешту принадлежало заметное место в развитии культуры словацкого, сербского и хорватского народов. Подводя итоги, Н. В. Юхнева отметила, что проблема роли многонациональных городов в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе и их места в этнических процессах у народов этих регионов имеет важное научно-теоретическое значение и ждет своих исследователей.

О роли многонациональных городов в этнических процессах на Балканах говорилось в докладе Ю. В. Ивановой (Ин-т этнографии АН СССР, Москва).

Балканский город играл существенную роль в период становления наций (речь идет преимущественно о XIX в.). В городах концентрировались культурные силы национального возрождения (развивались просветительская деятельность патриотических обществ, журналистика, книгоиздание и т. п.). Города разных зон Балканского полуострова различались по своему политическому статусу, социальной стратиграфии, а также по бытовому укладу: застройке, архитектуре административных, общественных и культовых зданий, по главным занятиям горожан, их одежде и бытовому укладу и пр. Докладчица отметила, что города северо-западной части современной Югославии (Хорватии и Словении) по всем перечисленным показателям тяготели к Центральной Европе; далматинские города испытали сильное венецианское влияние. Города ионических островов и некоторые города на Адриатическом и Ионическом побережье Балканского полуострова также в значительной мере испытывали влияние культуры средневековых итальянских государств, а позже — западноевропейской. Греческие города южной оконечности Балканского полуострова, в том числе Пелопоннеса, островов Эгейского моря и Кипра сохранили в большой степени черты культуры, сформировавшейся до османского завоевания. Оставляя за рамками своего доклада перечисленные области, Ю. В. Иванова остановилась на характеристике городов, принадлежавших к балканомалоазийскому культурному комплексу, сформировавшемуся в течение нескольких веков на Балканах и на Средиземноморском побережье Малой Азии в этнически смешанной среде при социальном господстве одного этноса — турецкого, нашедшем наиболее яркое выражение именно в городской жизни. Далее докладчица дала суммарную характеристику города того времени: неполное отделение торгово-ремесленной деятельности от сельского хозяйства, нерасчлененность ремесла и торговли, производства и быта, зависимость производственной специализации от конфессиональной принадлежности. В городе выделялись торгово-ремесленный квартал — средоточие деловой жизни и времяпрепровождения — и жилые кварталы. Население при слабом этническом самосознании группировалось по кварталам в соответствии с религиозной принадлежностью. «Ориентальные» черты в типе жилого дома, общественных и культовых зданий, в обстановке домашнего быта, одежде, пище горожан и т. п. находятся в связи не столько с исламизацией части балканского населения (мусульмане всегда оставались в меньшинстве), сколько с престижной ролью столичной культуры по сравнению с местной и с космополитическими тенденциями в культурно-бытовом укладе социальной верхушки феодального общества.

Н. М. Калашикова (Гос. музей этнографии народов СССР), основываясь на анализе этнографических коллекций музея, сосредоточила внимание на характеристике

факторов, способствовавших сложению молдавского городского костюма XVIII—XIX вв.

Выступление А. Н. Н е м и л о в а (ЛГУ) было посвящено роли города в формировании национальной культуры в Центральной Европе. Начальный этап развития национальной культуры, которая пришла на смену средневековой культуре народности и дофеодальным формам племенной культуры в Западной Европе, указал докладчик, относится к XVI—XVII вв. С наступлением эры капитализма в этот период завершилось экономическое противопоставление города деревне; в то же время в культурном отношении сельская культура в большей мере, чем городская, сохранила традиции предшествующих этапов. В городе же в первую очередь зарождались элементы национальной общности культуры: литературный язык, художественный стиль и система народного образования. Город аккумулировал интеллектуально-творческие потенции нации. Эта функция определялась тем, что в процессе культурного обмена решающее значение имеет профессиональное культурное творчество, развивающееся, по мнению докладчика, только в городском социуме. Именно в городе возможно выделение интеллигенции как устойчивого социального слоя и создание системы специального образования — той школы, которая обеспечивает и высокий уровень профессионализма, и преемственность знаний, навыков и стилевых особенностей, определяющих каждую область культурного творчества. Но если, например, во Франции национальная культура постепенно сосредоточивалась в одном центре — в Париже, то в Германии национальная культура, обладая определенной общностью, проявлялась в значительном числе локальных центров и приобретала в силу этого местные особенности. В течение XVI—XVII вв. локальные особенности культур национальных меньшинств или отдельные своеобразные племенные традиции, как правило, были совершенно вытеснены из городской культуры. Они воспринимались преимущественно как местные особенности сельской народной культуры (например, культура лужицких сербов в Саксонии или бретонцев во Франции).

В. А. Я к у б с к и й (ЛГУ) остановился на этнокультурной роли города в процессе формирования польской нации. Он обратил внимание на то, что в силу ряда причин проблема эта оказалась смещенной в историографическую плоскость. Бесспорно, подчеркнул В. А. Якубский, что инфильтрация в польский феодальный город других этнических групп (не только немцев, но, например, армян и др.) заметно повлияла на развитие самого города и всего польского общества. Тем не менее, считает докладчик, вопреки распространенному мнению, «национальный вопрос» в польском городе XVI—XVIII вв. не имел большой остроты. Если в XVII в. теория сарматизма, воплотившая идею дворянской исключительности, противопоставила *всех* мещан, *всех* плебеев, независимо от их этнической принадлежности, «шляхетскому народу», то идеологи Просвещения XVIII в., так сказать, реабилитировали городское сословие и ввели его в понятие «народ», рассматривая, впрочем, бюргерство с социальной, а не с этнической точки зрения. Для публицистики и историографии первой половины XIX в. характерен совершенно иной подход. И. Лелевель и другим польским романтикам город представлялся инородным телом, привнесенным «немцами» в «славянский земледельческий мир». Романтическая концепция, анализ и оценка которой должны учитывать состояние науки той эпохи, оказала сильное воздействие на последующее развитие исторической мысли. Рецидивы этой концепции, отметил В. А. Якубский, нередко встречаются и в новейшей литературе, в том числе и в учебниках.

Участники заседания отмечали, что прослушанные доклады и сообщения, в которых были затронуты различные аспекты проблемы с привлечением сравнительных материалов по смежным регионам, способствуют более полному, комплексному пониманию роли города в этнокультурном развитии народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в эпоху становления наций как стабильно новой этносоциальной общности. В частности, Г. А. Л и л и ч (ЛГУ), напомнив об интересных наблюдениях, содержащихся в сообщении Р. Х. Тугушевой об отражении в славянской лексике развития городской торговли, остановилась на необходимости выработки методики этнолингвистического подхода к изучению роли города в процессе формирования наций. Эту мысль она проиллюстрировала на примере истории чешского языка.

Подводя итоги заседания, А. С. Мыльников вновь отметил, что выводы, сделанные докладчиками, представляют собой дальнейшее развитие многих положений, вы-

двинутых на симпозиуме 1977 г. Необходим комплексный и всесторонний подход к изучаемой проблеме. К числу важнейших принципов такого подхода следует наряду с интердисциплинарностью отнести и понимание постепенности, историзма самого процесса вызревания отдельных компонентов нации, в котором существенную роль играл город. В связи с этим А. С. Мыльников напомнил основные мысли доклада, с которым на заседании Ленинградского отделения Совета выступила в 1977 г. А. Д. Люблинская. Она затрагивала, в частности, важный в теоретическом отношении вопрос о типологии феодального города. Будучи одним из крупнейших советских специалистов в этой области, докладчица решительно выступала против внеисторических представлений о некоем эталоне феодального города, считая это не более чем условной и к тому же во многом недостоверной моделью. С этой точки зрения она обращала внимание на несостоятельность концепций о «недоразвитости» городов, например на Балканах. В качестве разительного примера надуманности таких представлений она сослалась на северо-французский город, который нередко в литературе трактуют как классический образец феодального города. На самом же деле, отмечала А. Д. Люблинская, этот город был всего лишь детищем тех реальных экономических, социальных и географических особенностей, которыми отличалась эта часть Франции. Более того, «классический» северо-французский город не был типичен даже для всех французских городов, не говоря уже об особенностях городской жизни в других регионах Европы. Только конкретизация этой проблемы, выработка типологии города периода феодализма и перехода к капитализму в разных частях Европы будет, по мнению А. Д. Люблинской, способствовать действительно научному решению вопроса. То же относится, как она считает, и к чрезмерно упрощенному противопоставлению городской и сельской культуры. Чтобы разобраться в этой проблеме, необходимо прежде всего уточнить само понятие городской культуры применительно к изучаемой эпохе. Мысли, высказанные А. Д. Люблинской, тем более важны, отметил А. С. Мыльников, что ее выступление, связанное с профилем деятельности Совета, ранее не публиковалось. Теперь же, после безвременной кончины выдающегося советского историка, мы вправе рассматривать доклад А. Д. Люблинской как напутствие в дальнейшей разработке проблемы города в истории и культуре народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы.

Обсуждение темы показало и то, как важно обращение к сравнительным материалам, в частности к истории русского и немецкого города. Для изучения аналогичных процессов на Балканах, как видно, например, по интересному докладу Ю. В. Ивановой, целесообразно привлечение данных по истории средиземноморского и ближневосточного города. До сих пор сравнительные материалы используются еще недостаточно. Между тем выход за географические пределы региона открывает широкие перспективы типологического рассмотрения этнокультурной роли города в процессах становления наций. Видимо, этим проблемам целесообразно посвятить заседания Совета в будущем.

А. С. Мыльников

МЕЖДУНАРОДНЫЙ СИМПОЗИУМ «ТЕАТР И НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ»

В г. Люблине (Польша) 16—20 мая 1980 г. в рамках II Международных театральных встреч состоялся симпозиум, посвященный следующим проблемам: происхождение театра, истоки народного (фольклорного) театра, связи современного театра с народными традициями. На симпозиум были приглашены специалисты в области народного театра, театральные критики, режиссеры, актеры, преподаватели высших учебных заведений. В числе приглашенных — проф. Метин Анд (ун-т в Анкаре), проф. Масакатсу Гундзи (ун-т Васеда, Токио), проф. Эрнст Кирби (ун-т Мериленд, Балтимора), супруги Моника и Жорж Баню (сотрудники Ин-та театральных исследований в Париже), доктор Франк Гофф (ун-т в Торонто), режиссеры Пегги Харпер (Англия), Еугенио Барба (Дания), Мишель Рандом (Франция) и др. Особенно многочисленной была группа

польских театроведов, театральных критиков, историков культуры. Среди них — Роман Шидловски (Варшава), Збигнев Осиньски (Варшава), Влодзимеж Павлючук (Белосток), Мальгожата Лабендска-Коехорова (Люблин), Ева Новицка-Русек (Варшава) и др. Инициатором и душой симпозиума был режиссер Влодзимеж Станевски (Люблин), основатель и руководитель экспериментального сельского театрального коллектива «Гардзенице». В симпозиуме также участвовали Г. Краев (Ин-т фольклора Болгарской АН, София) и В. Е. Гусев (Ленинградский ин-т театра, музыки и кинематографии).

Программа симпозиума предусматривала пленарные заседания с основными докладами и последующим их обсуждением, дискуссии за «круглым столом», просмотр кинофильмов, выезд в сельскую местность для ознакомления с фольклорной традицией и деятельностью коллектива «Гардзенице». На пленарных заседаниях председательствовали (поочередно) ученые Польши, Японии, США, СССР, Турции. Материалы симпозиума (программы, тексты, тезисы или резюме докладов и т. п.) были розданы участникам симпозиума в переводе на рабочие языки: английский и польский. Заседания проходили при переполненной аудитории, показывались на телеэкранах, установленных в холлах Исторического музея, где работал симпозиум; среди слушателей было много молодежи, преимущественно студентов и актеров.

Большая часть выступлений характеризовалась высоким профессиональным уровнем, однако в проблематике докладов и в научно-методологических позициях участников симпозиума проявились существенные различия. Если одних интересовали лишь архаические формы театра, то другие (представители социалистических стран), обращаясь к истокам народного театра, одновременно привлекли внимание аудитории также и к исторической эволюции народного театра и к современным формам зрелищной культуры народных масс. По-разному освещались проблема происхождения театра, проблема «обряд и театр», различным оказалось понимание природы и функций самого обряда.

В докладе Э. Кирби «Происхождение театра», насыщенном конкретным интересным, но односторонне интерпретированным материалом (культы и обряды народов Азии, Древней Греции, средневековой Европы), последовательно проводилась мысль о шаманизме как основном источнике театрального искусства и отрицалась генетическая связь последнего с календарными обрядами, обусловленными трудовой земледельческой практикой человека доклассового общества. С содержательным докладом «Турецкий народный театр» выступил М. Анд, который был и одним из самых активных участников всех дискуссий; важное место в его докладе занял анализ взаимодействия в области народного театра тюркских и иных этнических традиций. Польский театровед М. Лабендска-Коехорова также посвятила доклад турецкому народному театру; интересной и свежей в ее выступлении была характеристика драматических элементов в танцах анатолийских крестьян, однако что касается вопроса об истоках театра, то, на наш взгляд, докладчица преувеличила роль шаманизма как «школы актерского искусства».

Народные корни и национальное своеобразие японского театра были глубоко раскрыты в докладе М. Гундзи «Черты японского театра, связанные с народными обычаями». Обрядовым элементам в японском театре был посвящен и доклад Ф. Гоффа «Большой праздник и эстетика представления в народной традиции Японии». Связи театра с народными обычаями и обрядами освещались в докладе М. Баню «Театр и этнография». (Замечу, что Е. Барба, режиссер датского «Один-театра», провел в Варшаве конференцию на близкую тему: «От этнографического театра к театральной этнографии»¹.)

Вообще надо сказать, что во многих докладах и выступлениях народным обрядам уделялось больше внимания, чем процессу формирования театра в собственном смысле слова, и, таким образом, проблема обсуждалась в большей степени в этнографическом аспекте, нежели в театроведческом. При этом наряду с традиционной тенденцией рассматривать обряд лишь как религиозно-магическое действие на симпозиуме убедительно была развита и другая идея: в докладе польской исследовательницы Е. Новиковой-

¹ Согласно англо-американской традиции, в программе и в выступлениях употреблялись соответственно термины «антропология», «антропологический».

Русек («Обряд и общественные связи»), применившей социологическую методик, анализировалась общественная функция народного обряда как средства сохранения жизненного опыта и укрепления социальных связей в трудовом коллективе. Эстетики народных обрядов и празднеств коснулся в докладе и Ф. Гоф. Тенденция выделить в народном обряде наряду с религиозно-магической и практическую, интеграционную и эстетическую функции представляется особенно существенной для понимания процесса эволюции от обряда к народному театру. В. Е. Гусев в докладе «Элементы театральности в фольклоре и специфика русского народного театра», опираясь на материалистическую концепцию происхождения искусства, разработанную советскими исследователями, анализировал процесс трансформации обряда в народную игру и в театральное представление, характеризовал эстетическое своеобразие русской народной зрелищно-игровой культуры, ее связь с конкретно-историческими проблемами народной жизни. Наиболее широко и теоретически оригинально проблему «драматизма» и театральности рассмотрел польский историк культуры В. Павлючук в докладе «Драмы жизни».

Наряду с театроведами на симпозиуме выступили и режиссеры — Е. Барба, П. Харпер, М. Рандом, В. Станевски. Они ратовали за обращение театра к народным традициям, причем к традициям не только своей национальной культуры, но и к иноэтническим культурам, в связи с чем большое внимание в их выступлениях уделялось фольклору народов Азии, Африки и Латинской Америки. Эти выступления сопровождались демонстрацией цветных этнографических фильмов об обрядах жителей о. Бали, танцах народов Индии, о военных ритуалах и народных обрядах Японии, о мистериях, обрядах, театральных представлениях, играх и масках различных племен Нигерии.

В выступлениях В. Станевского и Е. Барбы особенно отчетливо прозвучала мысль о необходимости восстановить отчасти утраченные, но органические связи театра с жизнью народа. Эти режиссеры ознакомили участников симпозиума с некоторыми экспериментами в современной театральной практике. Особый интерес вызвала деятельность упомянутого в начале информации коллектива «Гардзенице». Этот молодежный по составу коллектив возник в 1977 г. и имеет постоянную базу в с. Гардзенице (отсюда и его название), находящемся в стороне от тракта, соединяющего Люблин с Замостьем. Он сформировался из непрофессиональных актеров, большая часть которых имеет высшее гуманитарное или техническое образование. В основу эстетической программы положены идеи М. М. Бахтина о карнавальности и смеховой культуре. Заметим, что портрет советского ученого украшает одно из рабочих помещений коллектива. Руководитель «Гардзенице» В. Станевски основную задачу коллектива формулирует как возрождение и творческое переосмысление народных традиций и превращение театрального искусства в органический элемент повседневной жизнедеятельности. Театральному представлению в той или иной деревне (вся деятельность «Гардзенице» протекает в сельской местности) предшествует более или менее длительное общение коллектива с местным населением: он участвует в труде крестьян, в их обрядах и праздниках, изучает местные нравы и обычаи, усваивает народные песни и танцы и сам в свою очередь знакомит их с традициями других регионов. Это «походный» театр в прямом смысле слова — актеры идут из деревни в деревню пешком, лишь реквизит везут на тележках, а сам переход временами превращается в веселое карнавальное шествие.

Участникам симпозиума была предоставлена возможность непосредственно наблюдать работу коллектива в дер. Майдан Абрамовски (гимна Горай Любельского воеводства), находящейся в весьма отдаленном от центра воеводства местности (достаточно сказать, что дороги для автомашин туда нет, и гости испытали удовольствие пятикилометрового марша по размытой дождями тропе). Мы были свидетелями и участниками совместного вечернего развлечения актеров и жителей деревни в просторном сельском клубе, которое состояло в «соревновательном» пении и игре на музыкальных инструментах (гитары, бубен, гармоника), в танцах (вальс, полька) и в представлении актерами маленьких импровизированных сценок. Затем (по мотивам «Гаргантюа и Пантагрюэля» Рабле) на открытой травянистой поляне на окраине села при свете факелов последовало большое представление в окружении большого числа крестьян, расположившихся разомкнутым кругом и составивших тем самым сценическое простран-

ство. Не все в практической реализации указанной выше программы в этом представлении бесспорно и удачно, однако опыт коллектива в целом и его поиски новых решений поставленной задачи заслуживают внимания и научного анализа специалистов. Проблема возрождения народных традиций в современном театре становится весьма актуальной, и квалифицированная помощь театру со стороны этнографов и фольклористов совершенно необходима. Приходится сожалеть, что на симпозиуме не было польских специалистов в области фольклора.

Независимо от экспериментов в области театральной практики сама по себе зрелищно-игровая культура народных масс заслуживает большего внимания, чем ей до сих пор уделяли этнографы, фольклористы и театроведы. После VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук (Москва, 1964), где работала секция «Народный театр и хореография», Люблинский театроведческий симпозиум 1980 г. оказался первым международным совещанием, специально посвященным народным традициям в области театрального искусства. Было бы желательно обсудить эту проблему на одной из предстоящих этнографических или фольклористических международных конференций при более активном участии специалистов из социалистических стран. Думается, что пришло время провести и специальную конференцию советских этнографов и фольклористов, посвященную зрелищно-игровой культуре, по образцу Ленинградской конференции 1971 г.² Было бы хорошо также подготовить и издать коллективный труд о фольклорном театре народов СССР.

В заключение хочется отметить, что симпозиуму было уделено большое внимание со стороны руководства Люблинского воеводства и местных учреждений культуры, на него откликнулись польская пресса и радио. Успеху симпозиума способствовала большая подготовительная и организационная работа (председатель оргкомитета Марек Збиковски).

Что касается автора настоящей информации, то участие в Люблинском симпозиуме не только удовлетворило его профессиональные интересы, но и принесло большую радость еще и потому, что по счастливому стечению обстоятельств позволило ему вновь посетить те места, где он несколько лет назад проводил полевую работу по собиранию польских партизанских песен³.

Как представителю советской науки мне всюду было оказано дружеское гостеприимство, за что я глубоко признателен и организаторам симпозиума, и местным ветеранам второй мировой войны, и коллегам, и студентам Люблинского университета.

В. Е. Гусев

² См. «Сов. этнография», 1972, № 2, с. 128—131.

³ См.: В. Е. Гусев, Поездка в Польшу.— «Сов. этнография», 1974, № 3.

ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ НА IX НАУЧНОЙ СЕССИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА ЛЕНИНГРАДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

На историческом факультете Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова стали традицией ежегодные научные сессии по проблемам всеобщей и отечественной истории. Очередная, девятая, сессия проходила с 7 по 14 февраля 1980 г. Активное участие в ее работе приняли преподаватели, аспиранты и студенты кафедры этнографии и антропологии, сотрудники Института этнографии АН СССР и Государственного музея этнографии народов СССР.

Обсуждение современных проблем этнографии и антропологии было начато на пленарном заседании с доклада Р. Ф. Итса «Ленинская теория национального вопроса и ее современное значение» и продолжено на секции этнографии и антропологии, работавшей 8 и 11 февраля.

Доклады первого дня были посвящены этнографии, этнической истории и этнической антропологии народов Восточной Европы и Северного Кавказа. Проблема расселения древнеболгарских этнических групп в VII—X вв. в центральной части Предкавказья (Ставропольская возвышенность) была рассмотрена в докладе А. В. Гадло «Новые материалы к этнической истории Северного Кавказа». Опираясь на полевой палеоэтнографический материал, собранный во время экспедиций, организованных кафедрой в 1972, 1973 и 1979 гг., автор подробно охарактеризовал культуру древнеболгарского этнического массива данного района и высказал гипотезу, что открытые многочисленные поселения принадлежали древнеболгарской родо-племенной группе Дуло, известной в арабских источниках X в. под названием «тулае» и входившей в Хазарский каганат.

О результатах анализа культов и обрядов пермских финно-угров, связанных с жилищем, говорилось в докладе Н. М. Терехина. Система обрядов каждого этноса, считает докладчик, является важным источником для изучения категорий его общественного сознания, в частности категорий времени и пространства. По мнению Н. М. Терехина, в обрядах, связанных с жилищем, оппозиция «мы — они», лежащая в основе этнического самосознания, выступает как противопоставление «своего» и «чужого» пространства, «нашего» и «того» дома.

А. Финченко в докладе «К истории русских народных музыкальных инструментов в конце XVIII — начале XIX вв.» изложил основные теории о происхождении и бытовании русских народных инструментов. Докладчик утверждает, что с конца XVIII в. в их составе происходят значительные изменения: повсеместно исчезает из практики домра, имевшая широчайшее распространение в России в XVI—XVII вв. в среде скоморохов. На смену ей приходит балалайка, быстрое внедрение которой в музыкальный быт автор объясняет сменой музыкального стиля и появлением первых инструментальных ансамблей. В поисках более богатых звуковых возможностей были предприняты попытки усовершенствования бытовавших ранее инструментов, примером чего служат видоизмененные пастушеские трубы из Олонецкой губ., хранящиеся в ГМЭ народов СССР.

Т. Щепанская на конкретных примерах показала сохранение и существование у восточных славян пережитков культа медведя.

В докладе Н. Н. Цветковой были представлены новые материалы по этнической антропологии мордвы, подтверждающие сложность ее расового состава. Основной фактор в формировании антропологического облика мордвы — широкое смешение различных расовых типов, а в позднее время — усиление этнических контактов эрзи и мокши.

Второй день работы секции был посвящен этнической истории народов Сибири и некоторым аспектам этнографии зарубежных стран. В докладе Д. Г. Савинова еще раз был поднят вопрос о сибирских коновязях (якутское *сергэ*), известных в настоящее время и у других народов Сибири — алтайцев, хакасов, тувинцев, барабинских татар, бурят. Автор высказал предположение о семантической, функциональной и декоративной близости *сергэ* с ранними конструкциями псалий (деталь конской узды).

Характеристика лодки-нарты у народов Западной Сибири была дана в докладе В. А. Козьмина, обстоятельно рассмотревшего вопрос об отношении лодки-нарты к копыльной нарте и к саамской кереже. По его мнению, наиболее вероятным прототипом копыльной нарты, распространенной в охотничье-рыболовецких коллективах таежной зоны Западной и Южной Сибири, является соединение лыж с волокушей.

Два доклада — Ф. Васильева и В. Дьяченко — были посвящены якутской тематике. В. Дьяченко сопоставил якутские олонхо и героические сказания других народов Сибири и отметил исключительную близость сюжетов, фольклорных традиций и персонажей тюркских сказаний. Родство фольклорных мотивов тюркских народов Сибири, по мнению автора, вызвано существованием некогда единого этнического субстрата, принявшего активное участие в формировании этих народов. Таким субстратом могли быть многочисленные кыпчакские племена.

В сообщении П. Белкова на основе новых антропологических, археологических, этнографических и лингвистических данных был рассмотрен вопрос об участии австронезийцев в этнической истории Японии.

Л. Попова рассмотрела религиозную ситуацию в современной Индии и подчеркнула многообразие, неоднозначность и противоречивость влияния индуизма на другие конфессиональные системы страны.

Доклады, прочитанные на сессии, вызвали большой интерес и оживленный обмен мнениями.

Н. Н. Цветков

МАКЛАЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ

8 апреля 1980 г. в Секторе Австралии, Океании и Индонезии Ленинградской части Института этнографии АН СССР проводились вторые (первые прошли в апреле 1979 г. Маклаевские чтения, посвященные проблемам изучения народов этого региона, жизни и деятельности Н. Н. Миклухо-Маклая. В них приняли участие сотрудники ряда секторов Института этнографии, а также их коллеги из ЛГУ и ВГО.

Доклады были посвящены этнографии — как прикладной, так и теоретической археологии, языкознанию и литературоведению, биографии Н. Н. Миклухо-Маклая.

Как и в 1979 г., Маклаевские чтения вызвали значительный интерес.

Доклад И. К. Федоровой (Ин-т этнографии АН СССР) «О семантике скульптурных и резных изображений в культуре маори» (на материалах коллекции МАЭ) был посвящен интерпретации некоторых сюжетов резьбы на предметах материальной культуры маори. В этой резьбе присутствуют мотивы, свойственные маорийскому искусству в целом, а также образы, параллелей к которым пока найти не удалось. Мотивы и сюжеты резьбы, созданные творческим воображением маорийских резчиков, как считает автор, стимулировали появление новых эпизодов и образцов в фольклоре Новой Зеландии. В свою очередь система образов и сюжетов способствовала дальнейшему обогащению и развитию маорийского искусства.

В докладе Е. В. Ревуненковой (Ин-т этнографии АН СССР) «Некоторые комментарии к суфийской поэзии малайского средневековья (в связи с проблемой шаманизма)» была кратко охарактеризована история проникновения суфийских идей в Индонезию. При рассмотрении известного суфийского произведения «Поэма о лодке» докладчица особое внимание обратила на то, как используется в нем образная символика малайских традиционных заклинаний, связанная с шаманским комплексом. Подчеркивается, что автор «Поэмы о лодке» Хамзах Фансури был выразителем шаманско-поэтического действия. Говоря о причинах восприятия суфийской доктрины в рамках шаманских представлений, докладчица отметила глубокое внутреннее сходство малайских понятий о жизненной субстанции с суфийской онтологией, с принципами пантеистического монизма.

В докладе Н. А. Бутинова (Ин-т этнографии АН СССР) «Клод Леви-Стросс — этнограф и философ» высказана мысль о связи концепций Леви-Стросса с кибернетикой, в особенности с кибернетической лингвистикой. Докладчик подчеркнул, что следует четко различать структурный метод, родоначальником которого в изучении фольклора был советский ученый В. Я. Пропп, и структурализм Леви-Стросса, отождествляющего культуру с языком, а человека неолита с компьютером и ищущего первопричины культуры в бессознательном. Леви-Стросс, считает автор, поставил знак равенства между языком и культурой, определив их как два однотипных вида информации. С этих позиций он подходит к культуре доклассовых обществ, трактуя ее как закодированную информацию, и пытается ее декодировать, т. е. вывести все разнообразие брачных норм, систем родства, мифов и т. д. из простейших бинарных оппозиций, координирующихся, по его мнению, в подсознании.

Доклад П. Л. Белкова (ЛГУ) «К вопросу об австронезийцах в Японии» был посвящен проблеме контактов древнего населения Японии с малайе-полинезийскими народами. На основании некоторых археологических данных докладчик высказал предположение о наличии двух волн переселенцев в Японию из Австронезии. В III тысячелетии до н. э. с Тайваня, видимо, прибыли предки современных гаошань, о чем свиде-

тельствуют отдельные археологические параллели. В I тысячелетии н. э. берегов Японского архипелага достигли, как считает докладчик, и отдельные группы полинезийцев из Восточной Полинезии, заселение которой началось с рубежа нашей эры.

А. К. Оглоблин (ЛГУ) выступил с докладом «Слова, связанные с малайским *rohoп („дерево“), в индонезийском ареале». С прааустронезийским корнем *rihiп («дерево») можно связать ряд других корней, их рефлексов и дериватов во многих индонезийских языках. Можно выделить среди этих языковых единиц четыре семантических поля: физические предметы («дерево», «комель», «клубень»), абстрактные понятия («происхождение» и др.), социальные отношения («предок» и др.), вежливая речь («почтительно просить» и др.). Высказаны предположения о путях семантического развития в этой области индонезийской лексики.

М. Ф. Чигринский (ВГО) рассказал об этнографических знаниях китайцев, полученных ими при знакомстве с европейскими мореплавателями, появлявшимися в Восточной Азии с XVI в. В летописях китайцев подробно описывали внешний облик и характер прибывших к ним португальцев, испанцев, голландцев, англичан и т. д., отмечали их отличия друг от друга и делали вывод о возможных последствиях упрочения положения европейцев вблизи Китая, рекомендуя ту или иную политику по отношению к европейским кораблям.

Доклад Е. С. Соболевой (Ин-т этнографии АН СССР) был посвящен возможностям этнографической интерпретации некоторых фольклорных сюжетов с о. Тимор, записанных главным образом португальскими авторами. Основное внимание докладчица уделяла рассмотрению категории «лулик» (табу) (на языке тетум — «священный»), играющей важную роль в жизни тиморцев. В эту категорию входят некоторые деревья, участки леса или гор, дома (что отражается в фольклорных материалах). В качестве «лулик» тиморцы рассматривают также крокодила, причем ряд народов почитают его как мифического предка, другие же (в основном народы горной части острова) считают священным животным наряду с другими. Словом «лулик» называли и католических священников, о чем повествуют многие варианты легенд о появлении первого португальского миссионера на Тиморе.

Б. Н. Путилов (Ин-т этнографии АН СССР) рассказал в докладе о дневнике Маргариты Миклухо-Маклай, который она начала вести с 1 января 1888 г. Дневник содержит множество интересных и важных фактов и подробностей, относящихся к последним месяцам жизни ученого, воссоздает драматическую обстановку того времени. Дневник позволяет раскрыть облик жены ученого, ее настроения и чувства, ее впечатления от встреч с различными людьми, родными Н. Н. Миклухо-Маклая, уточнить обстоятельства гибели части научного наследия и др. Дневник можно рассматривать как один из волнующих документов, который должен занять заметное место среди важнейших источников, освещающих биографию великого путешественника.

В. С. Стариков (Ин-т этнографии АН СССР) поделился впечатлениями о современном состоянии «Дома Миклухи», как называется в путеводителях дом знаменитого русского ученого в Сиднее. Докладчик посетил также в августе 1978 г. вместе с Рэем Шериданом (ныне вице-президентом «Общества Н. Н. Миклухо-Маклая» в Австралии) здание бывшей биологической станции, сооруженной по проекту Н. Н. Миклухо-Маклая в 1881 г. архитектором Кирк-Патриком. Средства на строительство собрали по подписным листам среди сиднейцев. Станция действовала до 1885 г., пока здание, в котором она размещалась, не было отобрано военным ведомством Австралии. В доме сохранились некоторые следы использования его под лабораторию, а на колонне балкона видна высеченная по эскизу Н. Н. Миклухо-Маклая эмблема — его вензель. «Общество Н. Н. Миклухо-Маклая» надеется в будущем получить это здание для создания в нем мемориального музея.

Следующие чтения состоятся в апреле 1981 г.

Е. С. Соболева

Фольклористы кафедры русской литературы Горьковского университета летом 1980 г. вели полевую работу двумя отрядами под общим руководством К. Е. Кореповой.

Отряд, руководимый К. Е. Кореповой (10 студентов), работал с 8 по 22 июля в Варнавинском и Семеновском районах Горьковской области. Основная цель работы — повторные записи и сбор дополнительного материала по семейной и календарной обрядности для готовящегося к изданию II выпуска сборника «Традиционный фольклор Горьковской области» серии «Памятники русского фольклора», выпускаемой Ин-том русской литературы (Пушкинский Дом).

В Варнавинском районе записи велись в д. Антониха (Антонихинский сельсовет), с. Макарий, д. Скворцово, д. Дерябино (Лядовский сельсовет), в рабочем поселке Варнавино и близлежащих деревнях: Буддаково, Селиваниха, Клячино. В Семеновском районе фольклористы работали в с. Ильино-Заборское и на территории сельских советов: Никитинском (с. Пятницкое, Огибное, Никитино), Беласовском (с. Богоявление), Поломском (с. Перелаз), Хахальском (с. Хахалы, Лыково), Зименковском. Кроме того, была обследована восточная часть района, где обрядовый фольклор ранее не записывался (с. Олони-ха, Шалдеж).

Всего отрядом записано 1198 текстов, из них обрядового фольклора 204 номера: 13 описаний свадебного обряда, 30 свадебных песен, 9 приговоров и 27 свадебных причитаний; 96 описаний календарных обрядов (в том числе 53 гадания) 25 календарно-обрядовых песен и приговоров (колядок, шуточных причитаний во время святочной «покойничьей игры», масленичных припевок, приговоров при сборе крестов в середине великого поста, окликаний молодых, дожиночных приговоров), 7 похоронных причитаний.

Участники экспедиции записали в Варнавинском и Семеновском районах и необрядовый фольклор: 13 текстов эпических песен (историческую песню «Румянцев и красная девица», баллады: «Сестра и братья-разбойники», «Муж-разбойник», «Оклеветанная жена», «Муж губит жену»), 15 лирических протяжных песен; 26 плясовых, 26 хороводно-игровых, 627 частушек, 2 сказки, 9 топонимических пре-

даний, 22 былички, а также пословицы и поговорки, произведения детского фольклора, местные рабочие песни.

В то же самое время отряд под руководством Т. И. Белоус (6 студентов) работал в Ардатовском районе, где обследовал 15 населенных пунктов: Леметь, Голяткино, Личадеево, Саконь, Туркуши, Авдотеево, Размазлей, Стексово, Кузгородь, Кужендеево, Надежино, Юсупово, Атемасово, Поляна, а также в с. Большое Череватово соседнего Дивеевского р-на. Цель экспедиции — сбор сведений о традиционном свадебном обряде и о календарных обрядах для последующего картографирования.

Сделано 16 описаний свадебного обряда, записано 14 свадебных песен, 18 причитаний, 13 свадебных приговоров. Традиционный свадебный обряд здесь в основном ушел в прошлое, но люди пожилого возраста его еще помнят, помнят и обрядовые песни; хуже сохранились причитания, они записаны лишь в отрывках. Тип свадебного обряда на изучаемой территории несколько иной, чем в районах, обследованных ранее (лесное Заволжье, Поволжье, земли по р. Пьяне). Для установления ареала данного типа обряда работа экспедиции будет продолжена в следующем году на смежной территории. Участники экспедиции в Ардатовском районе описали 71 календарный обряд, записали 25 произведений календарно-обрядовой поэзии (преимущественно таусни, масленичные припевки, веснянки), а также необрядовый фольклор. В целом отряд записал более 400 произведений в том числе 52 частушки, 155 текстов песен (свадебные, календарно-обрядовые, плясовые, солдатские, хороводные, лирические — о любви и семейной жизни, а также песни литературные и романсы), 11 текстов баллад (сюжеты «Муж-разбойник», «Монашка — мать ребенка», «Дочка-пташка», «Казак жену губил», «Васька-ключник»), 2 сказки, 30 загадок и пословиц.

Полевые исследования фольклористов ГГУ велись в координации с экспедицией ИРЛИ (М. А. Лобанов, А. Ф. Некрылова, Т. А. Новичкова), работавшей в Горьковской области.

Участники экспедиции ГГУ работали также по программам-вопросникам Института славяноведения и балканистики АН СССР, по которым собрали сведения о представлениях, связанных со строитель-

ством и устройством дома, с ткачеством, с посевом льна и конопли, с погребальной обрядностью.

По заданию Областного научно-методического центра народного творчества и культпросветработы участники экспедиции ознакомились с состоянием фольклорных самодеятельных коллективов и оказали им практическую помощь в формировании репертуара.

Собранные материалы переданы в фольклорный архив кафедры русской литературы ГГУ, копии магнитофонных записей (около 150 текстов) — в фонограммархив Областного научно-методического центра народного творчества и культпросветработы.

К. Е. Корепова, Т. И. Белоус

* * *

В июле — сентябре 1980 года в Соликамском районе Пермской области работала очередная этнографическая экспедиция кафедры истории СССР досоветского периода Пермского госуниверситета имени А. М. Горького. На территории Вильвенского сельсовета были обследованы село Вильва, деревни Пухирево, Зуево, Тюлькино, Ушаково, Толстик, Поськино, Юрино (Переславцы), Свалова (Запольцы), Дуброво, Соколово, Ачас, а на территории Касибского сельсовета — деревни Малая Вильва и Косогор. В конце полевого сезона участники экспедиции с целью уточнения некоторых этнографических данных побывали в населенных пунктах Жулановского сельсовета Соликамского района, которые были обследованы в 1979 году¹.

Цель экспедиции, как и предыдущих — собрать материал о традиционной материальной культуре русского старожильского населения Северного Прикамья.

Экспедиционный отряд под руководством преподавателя кафедры Г. Н. Чагина состоял из 10 человек: четырех студентов исторического факультета, выпускника Пермского института культуры, двух выпускников Московского художественно-промышленного училища имени М. И. Калинина и художника из Перми А. Н. Тумбасова.

Каждый участник экспедиции работал по тематическому вопроснику (история засе-

ления региона, хозяйственная деятельность населения, поселения, жилые и хозяйственные постройки, одежда, быт), вел полевой дневник, записывал информацию, полученную от старожилов, местную терминологию, фиксировал личные наблюдения, собирал вещественный материал.

Члены экспедиции обследовали 380 жилых и заброшенных усадеб, 85% их состояли из трехкамерных жилищ, к которым со стороны огорода вплотную примыкают двухэтажные дворы. Жилая и хозяйственная части имели самостоятельные двускатные крыши. Такие усадьбы типичны для Северного Прикамья. Наиболее архаические черты в народном зодчестве сохранились в застройке двух деревень — Толстик и Малая Вильва. Здесь часто можно увидеть самцовые крыши, поточкиники с курицами, глухую резьбу. В д. Малая Вильва сохраняется и древняя рядовая планировка.

В экспедиции было собрано около 200 предметов, связанных с земледелием, сенокосением, деревянным зодчеством, ткачеством, а также отдельные образцы домашней утвари и мебели. Среди них особый интерес вызывают резные и расписные прялки и коренухи (прешницы), украшенный резьбой обеденный стол-ларь из с. Вильва, дорожный сундук-подголовник из д. Тюлькино, кованые в местных кузницах замки, железные витые ручки-кольца с дверей, светцы для лучины, столярные инструменты.

Экспедиция выявила в Касибском сельсовете новый очаг распространения домовой кистевой росписи. Роспись интерьеров по характеру исполнения и мотивам сходна с декором жилища, обследованного ранее в Соликамском районе Чигиробско-Дубровинского куста.

Художники зарисовали интерьеры жилых и хозяйственных построек, их внешний вид, орудия труда, быта — всего 40 рисунков, заснято 180 кадров черно-белой пленки.

Все полученные вещественные материалы, фотографии, зарисовки и отчет об экспедиции переданы на постоянное хранение в Соликамский краеведческий музей.

В ходе экспедиции для населения было прочитано 10 лекций о народной культуре и искусстве, о сохранении памятников истории.

¹ См. «Сов. этнография», 1980, № 3, с. 157—158.

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

СПИСОК ОСНОВНЫХ РАБОТ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО ЧЛЕНА АН СССР ЮЛИАНА ВЛАДИМИРОВИЧА БРОМЛЕЯ

[К 60-летию со дня рождения]

Эволюция докапиталистической земельной ренты в Хорватии второй половины XV—XVI вв. — «Уч. записки Ин-та славяноведения АН СССР», т. IV. М., 1951, с. 284—306.

Реформация в Польше — «История Польши». М., 1954, с. 171—175 (в соавторстве с В. Д. Королюком).

Болгария в период развитого феодализма. — «История Болгарии», т. I. М., 1954, с. 123—136 (в соавторстве с Н. А. Боровской).

Восстание хорватских и словенских крестьян 1573 г. — «Уч. записки Ин-та славяноведения АН СССР», т. XI. М., 1955, с. 154—216.

Из истории аграрных отношений в Хорватии конца XV—XVI вв. — «Византийский временник», т. XI. 1956, с. 225—246; т. XII, 1957, с. 117—133.

Возникновение классового общества у древних германцев и славян. — «Преподавание истории в школе», 1957, № 5, с. 31—40 (в соавторстве с А. Я. Гуревичем).

Хорватия и Словения в раннее средневековье. — «История южных и западных славян». М., 1957, с. 25—27.

Хорватия и Словения в XII—XV вв. — Там же, с. 59—61.

Крестьянское восстание в Хорватии 1573 г. М., 1959, 320 с.

Ценные источники по средневековой истории словенского крестьянства. — «Славянский архив». М., 1959, с. 81—93.

К вопросу о крестьянском переходе в позднесредневековой Хорватии (до конца XVI в.). — «Краткие сообщения Ин-та славяноведения АН СССР», 29, М., 1960, с. 24—35 (в соавторстве с В. П. Шушариным).

Заселение Балканского полуострова славянами и их общественное развитие в VII—VIII вв. — «История Югославии», т. I, М., 1963, с. 27—40 (в соавторстве с С. А. Никитиным).

К вопросу о сотне как общественной ячейке у восточных и южных славян в средние века. — «История, фольклор, искусство славянских народов. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов (София, сентябрь, 1963)». М., 1963, с. 73—90.

Über die Lage der Bauern in Kroatien und Slowenien. — «Studia Historica». 53. Budapest, 1963, S. 177—179.

Zur Frage über die Einsteellung zu der Reformation in den Kroatischen Gebieten. — Там же, с. 253—269.

Još jednom o pitanju razvoja feudalne rente u Hrvatskoj potkraj XV i XVI st. — «Historijski zbornik», XVI. Zagreb, 1963, s. 269—289.

Становление феодализма в Хорватии (к изучению процесса классообразования у славян). М., 1964, 406 с.

- Наука о народах мира. — «Наука и жизнь», 1968, № 8, с. 36—38.
- К изучению роли переселения народов в формировании новых этнических общностей. — «Сов. этнография» (далее СЭ), 1968, № 2, с. 35—45 (в соавторстве с В. П. Алексеевым).
- К реконструкции административно-территориальной структуры раннесредневековой Хорватии. — «Славяне и Русь». М., 1968, с. 251—260.
- The archaic form of the communal family. М., 1968, 15 р. [доклад на VIII МКАЭН].
- Основные направления этнографических исследований в СССР. — «Вопросы истории», 1969, № 1, с. 37—56.
- Некоторые аспекты современных этнических процессов Югославии. — СЭ, 1969, № 1, с. 59—67 (в соавторстве с М. С. Кашубой).
- О соотношении истории, этнографии и социологии. — СЭ, 1969, № 3, с. 3—19 (в соавторстве с О. И. Шкаратаном).
- Южные славяне в XVI—XVIII вв. — «История южных и западных славян». М., 1969, с. 106—116, 121—125 (в соавторстве с А. Е. Москаленко).
- Конгресс антропологов и этнографов в Японии. — «Вестник АН СССР», 1969, № 1, с. 85—90.
- Этнос и эндогамия. — СЭ, 1969, № 6, с. 84—91.
- Još jednom o nastajanju feudalizma u Hrvatskoj. — «Jugoslovenski istorijski časopis», 1969, № 3, с. 67—75.
- К вопросу о сущности этноса. — «Природа», 1970, № 1, с. 51—55.
- Ленинизм и основные тенденции этнических процессов в СССР. — СЭ, 1970, № 1, с. 3—14 (в соавторстве с В. И. Козловым).
- Среднее Подунавье в VI—IX вв. — «История Венгрии», т. 1, М., 1970, с. 74—86.
- Ethnographical studies in the USSR, 1965—1969. М., 1970, 27 р.
- Этнос и этносоциальный организм. — «Вестник АН СССР», 1970, № 8, с. 48—54 (то же на англ. яз. — «Ethnologia slavica», III, Bratislava, 1970).
- К характеристике понятия «этнос». — «Расы и народы». М., 1971, с. 9—33.
- Новое в изучении истории первобытного общества. — «Вестник АН СССР», 1971, № 9, с. 12—20.
- Несколько замечаний о социальных и природных факторах этногенеза. — «Природа», 1971, № 2, с. 83—84.
- О термине «этнос». — «Zbornik za narodni život i običaje», knj. 45. Zagreb, 1971, s. 187—194.
- O nekim srednjovjekovnim hrvatsko-ruskim paralelama. — «Poljicki zbornik». Zagreb, 1971, s. 25—33.
- Ф. Энгельс и проблемы первобытной истории. — «Проблемы этнографии и антропологии в свете научного наследия Ф. Энгельса». М., 1972, с. 7—35 (в соавторстве с А. И. Першицем).
- Ф. Энгельс и проблемы архаической семейной общины. — Там же, с. 162—175.
- Этнографическое изучение народов. — «История СССР», 1972, № 6, с. 61—70.
- Опыт типологизации этнических общностей. — СЭ, 1972, № 5, с. 61—81 (то же на англ. яз. — Chicago, 1973).
- K otázke záhladnych typova «vnutorneho mechanizma» etnickych procesov. — «Slovenský národopis», 1972, ročník XX, číslo 2, s. 177—183.
- Еще раз о соотношении этнической и экономической общностей. — СЭ, 1972, № 3, с. 86—89.
- Антропо- і соціогенез у найновішому світі знань. — «Народна творчість та етнографія», 1972, № 3, с. 16—23.
- Этнические аспекты национальных процессов в СССР. — «50 лет образования Чувашской АССР». Чебоксары, 1972, с. 82—99.
- Некоторые итоги и перспективы развития советской этнографической науки. — «XXIV съезд КПСС и задачи развития общественных наук». Ташкент, 1972, с. 385—395.
- Этнические процессы в СССР. — «Вестник АН СССР», 1972, № 11, с. 3—11.
- W. I. Lenin und die Ethnographie. — «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde in Leipzig», B. XXVIII. Berlin, 1972, S. 64—68.
- К вопросу о роли автохтонного населения в этногенезе южных славян. — «История культуры, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд сла-

вистов. Варшава, август 1973. «Доклады советской делегации». М., 1973, с. 223—23 (в соавторстве с В. П. Алексеевым) (то же на англ. яз. — «Ethnologia slavica», VI, Bratislava, 1974).

Проблемы становления человеческого общества. — «Преподавание истории в школе», 1973, № 5, с. 6—14.

Ленинское наследие и этнография. — «Основные проблемы африканистики. Этнография, история, филология». М., 1973, с. 24—29.

Этнос и этнография. М., 1973, 282 с. (то же на болгарском яз. — София, 1976; венгерском — Будапешт, 1976; немецком — Берлин, 1977; итальянском — М., 1978; словацком яз. — Братислава, 1980).

K otázke vzájomneho vzťahu etnografie a vied o kulture. — «Slovensky narodopis 1973, № 3 (21), s. 319—326.

Культура как предмет этнографических исследований. — «Materiali z II Międzynarodowej Konferencji Etnografów Słowiańskich». Poznań, 1974, p. 25—37.

Этнография на современном этапе. — «Коммунист», 1974, № 16, с. 62—73.
IX Международный конгресс антропологических и этнологических наук. — С 1974, № 1, с. 3—15 (в соавторстве с Ю. П. Аверкиевой).

Этнография в Академии наук в послевоенные годы. — СЭ, 1974, № 2, с. 20—41 (то же на японском яз. — Токио, 1974).

Toward typology of ethnic processes. — «The VIII World Congress of Sociology», М., 1974, p. 1—18.

The term *ethnos* and its definition. — «Soviet Ethnology and Anthropology Today». The Hague — Paris, 1974, p. 65—72.

Этнографические исследования в СССР. — «Развитие советской исторической науки. 1970—1974». М., 1975, с. 320—328.

К изучению современных этнических процессов в сфере духовной культуры народов СССР. — СЭ, 1975, № 1, с. 3—17 (в соавторстве с В. И. Козловым).

Основные направления развития советской этнографии. — «Этнография в странах социализма». М., 1975, с. 7—51 (в соавторстве с К. В. Чистовым).

Современная этнография и ее перспективы. — «Будущее науки». М., 1975, с. 251—260.

Современная этнографическая наука в социалистической федеративной республике Югославия. — «Этнография в странах социализма». М., 1975, с. 309—335 (в соавторстве с М. С. Кашубой).

Этнические процессы как предмет исследования. — «Современные этнические процессы». М., 1975, с. 9—23 (в соавторстве с В. И. Козловым).

The main tendencies in the cultural development of the indigenous population of the Soviet Far East. — «Social sciences». Moscow, 1975, p. 1—20.

Das ethnographische Studium der Völker. Zu einigen aktuellen Problemen der sowjetischen Ethnographie. — «Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte». Berlin, 1975, S. 84—96.

Советская этнографическая наука в девятой пятилетке. — СЭ, 1976, № 1, с. 3—22 (в соавторстве с В. Н. Басиловым).

Этнография. — «Историческая энциклопедия», т. 16, М., 1976, с. 642—665 (в соавторстве с С. А. Токаревым).

Народная медицина как предмет этнографических исследований. — СЭ, 1976, № 5, с. 3—18 (в соавторстве с А. А. Вороновым).

Soviet ethnography: main trends (Problems of the contemporary World). Moscow, 1976, 301 p. (второе издание — Moscow, 1977).

Soviet ethnography today. — «Social Sciences». М., 1976, № 1, p. 165—176.

Этнические аспекты современных национальных процессов. — «Межнациональные связи и взаимодействие культур народов СССР». Таллин, 1976, с. 19—28.

К вопросу об особенностях этнографического изучения современности. — СЭ, 1977, № 1, с. 3—18.

Интернациональное и национальное в строительстве социализма. — СЭ, 1977, № 5, с. 11—22.

О месте этнографии в системе наук. — «Вестник АН СССР», 1977, № 1, с. 76—86.
The Object and the Subject-Matter of ethnography. — «Ethnography and related

sciences». Moscow, 1977, p. 7—23 (то же в кн. «Soviet and western anthropology». London, 1980).

Конституция многонациональной державы.— «Вестник АН СССР», 1978, № 10, с. 19—25.

О комплексном изучении межнациональных связей и взаимодействия культур народов СССР. (Вместо заключения). — «Межнациональные связи и взаимодействие культур народов СССР». Таллин, 1978, с. 120—128 (в соавторстве с В. А. Маамяги).

О соотношении культурно-ареальных общностей и цивилизаций. — «Социология и проблемы социального развития». М., 1978, с. 264—281 (то же на англ. яз.).

О соотношении предметных областей этнографии, истории и социологии. — «Социологические исследования», 1978, № 4, с. 42—52 (в соавторстве с О. И. Шкарата-ном) (то же на украинском яз. — «Народна творчість та етнографія», 1979, № 6).

Этнографическое изучение славянских народов в СССР. — «Сов. славяноведение», 1978, № 6, с. 19—23.

Этнография — наука о народах. — «Этнографы рассказывают». М., 1978, с. 3—13.

К вопросу об этнических процессах в художественной культуре народов СССР.— «Культура развитого социализма. Некоторые вопросы теории и истории». М., 1978, с. 334—357 (в соавторстве с В. И. Козловым и К. В. Чистовым).

Lugar de la etnografia en el sistema de las ciencias. — «Casa de las Americas». La Habana, 1978, № 106, p. 15—24.

Ethnography and ethnic processes. М., 1978, 204 p.

On the typology of ethnic communities. — «Perspectives on ethnicity». The Hague—Paris, 1978, p. 15—21.

Новая обрядность — важнейший компонент советского образа жизни.— «Социалистическая обрядность и формирование нового человека». Киев, 1979, с. 29—40.

О предмете культурно-социальной антропологии и этнографии в трактовке англо-американских и советских ученых (Опыт сравнительного анализа). — «Этнография за рубежом». М., 1979, с. 7—22.

Процессы интернационализации в современном мире. — «Коммунист Молдавии», 1979, № 11, с. 28—37.

X Международный конгресс антропологических и этнологических наук (Дели, декабрь 1978). — СЭ, 1979, № 3, с. 3—17 (в соавторстве с В. И. Козловым).

К изучению основных этапов и направлений национальных отношений в СССР. — «История СССР», 1979, № 2, с. 58—67.

К типологизации этнических процессов.— «Проблемы типологии в этнографии». М., 1979, с. 3—11.

Ethnos and nation. — «Politics, the Individual and Social progress». Moscow, 1979, p. 80—92.

Problems of primitive society in Soviet ethnology.— «Toward a Marxist Anthropology». Mouton Publishers, 1979, p. 201—213.

Subject-Matter and main trends of investigation of culture by Soviet ethnographers.— «Arctic Anthropology», v. XVI, № 1, 1979, p. 46—61.

Актуальные проблемы марксистско-ленинской теории нации и национальных отношений и борьба идей. — «Научные доклады высшей школы. Научный коммунизм», 1980, № 1, с. 58—69 (в соавторстве с С. Т. Калтахяном).

Ленинское наследие и этнографическая наука. — СЭ, 1980, № 3, с. 3—7.

Некоторые аспекты соотношения интернационального и национального в современном мире.— «Новая и новейшая история», 1980, № 2, с. 28—40.

Hierarchy of historico-cultural communities (historicophasic aspect). — «Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum (20—27, VIII)», Turku, 1980, Pars. 1, p. 1—23.

Main fields of work of Soviet ethnographies.— «Soviet historical science: new research». М., 1980, p. 73—85.

Zur Frage nach dem Gegenstand von Kultur/Sozialanthropologie und Ethnographie. Versuch einer vergleichenden Analyse der angloamerikanischen und der sowjetischen Standpunkte.— «Kultur und Ethnos». Berlin, 1980, p. 23—38.

Современные проблемы этнографии. Очерки теории и истории. М., 1981, 385 с.

Основные виды историко-культурных общностей и тенденции их динамики.— СЭ, 1981, № 1, с. 10—23.



КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

АНТРОПОЛОГИЯ, ЭТНОГРАФИЯ И БУДУЩЕЕ

[Заметки о Хьюстонской конференции американских антропологов]

28—29 ноября 1977 г. в Хьюстоне (США, штат Техас) состоялась конференция американских антропологов. Работа конференции не освещалась в советской печати. Между тем проблемы, обсуждавшиеся на ней, несомненно, заслуживают внимания. Поэтому нам представляется целесообразным проанализировать сборник «Anthropology for the future»¹, представляющий собой публикацию материалов Хьюстонской конференции.

Конференция была созвана по инициативе группы известных американских антропологов и ставила перед собой задачу выработки предварительной программы для достижения нацеленного в будущее синтеза в системе антропологического и этнографического знания². Планируемый синтез в отличие от предпринятой в начале 50-х годов³ попытки обобщить достижения антропологического и этнографического знания должен, по замыслу организаторов Хьюстонской конференции, носить международный характер.

Иначе говоря, этот синтез должен выступить в качестве результата кооперации усилий не только исследователей США и ряда других развитых стран Запада, но также и стран социализма и третьего мира. Именно поэтому как проведение Хьюстонской конференции, так и публикация ее материалов были специально приурочены к X Международному конгрессу антропологических и этнологических наук (Нью-Дели, декабрь 1978 г.). По словам одного из инициаторов и основных организаторов встречи в Хьюстоне С. Такса, данные материалы следует расценивать лишь как некую исходную, предварительную базу, отталкиваясь от которой «международное антропологическое сообщество могло бы выработать общий план для достижения нового синтеза» («Антропология для будущего», с. 2).

Рецензируемый сборник состоит из пяти частей и двух приложений. В первой части С. Такс и другой инициатор и основной организатор встречи — Д. Шимкин представляют весь проект, а также историю его зарождения и развития. Вторая часть, написанная Д. Мандельбаумом и С. Белшоу, вводит в основной круг вопросов конференции и касается проблемы международного сотрудничества и связей представителей антропологических и этнографических наук. Третья, самая большая, часть содержит 24 доклада, представляющих широкий спектр современных проблем в области антропологии и этнографии. Эти доклады затрагивают ключевые проблемы истории культуры; системный анализ в антропологии; проблемы системной динамики; проблемы социализации, познания и экспрессивной культуры; новые роли антропологов; перспективы «западной» и «незападной» антропологии и др. В четвертой части обобщены результаты шести дискуссий по следующим проблемам: «Уроки человеческой эволюции и предистории»; «Биосоциальная граница»; «Системный анализ в антропологии и проблемы его приложения»; «Экология человека — модели выживания человека»; «Символическая антропология и психо-социальная граница»; «Антропология и общественная политика». В пятой части М. Мид, С. Такс, Д. Шимкин, Ф. Леман и ряд других авторов под-

¹ «Anthropology for the future». Edited by Demitri B. Shimkin, Sol Tax, John W. Morrison. Urbana, Illinois, 1978, 294 p.

² В сборнике всюду используется термин «антропология».

³ См.: «Anthropology today. An Encyclopedic Inventory. Under the Chairmanship of A. L. Kroeber». Chicago — Illinois, 1953; «An Appraisal of Anthropology today» Chicago — Illinois, 1953.

водят некоторые итоги Хьюстонской конференции. В приложениях дается общая программа конференции и список ее участников.

Как видим, в сборнике рассматривается весьма широкий круг вопросов. В небольшой рецензии невозможно остановиться даже на главных из них. Задача ее состоит лишь в общей оценке Хьюстонской встречи американских антропологов и анализе некоторых аспектов предложенного ими проекта международного сотрудничества. В этой связи нам хотелось бы прежде всего подчеркнуть, что вопросы, обсуждавшиеся на конференции, их общий характер и направленность весьма симптоматичны. Они позволяют ощутить те огромные изменения, которые претерпела за последние десятилетия как система антропологического и этнографического знания, так и наука в целом в нашем стремительно и бурно развивающемся мире.

Если в начале 50-х годов составителям отмеченных выше публикаций «Антропология сегодня» и «Оценка антропологии сегодня» казались естественными попытки выдать состояние дел в западной и прежде всего в американской антропологии за состояние дел в мировой системе антропологических и этнографических наук, то сегодня ситуация в этом отношении качественным образом изменилась. Американские антропологи конца 70-х годов подобный подход не только не считают естественным, но сами выступают в качестве инициаторов активного международного сотрудничества, считая участие исследователей социалистических стран и стран третьего мира необходимым условием адекватного решения фундаментальных проблем, вставших перед современным антропологическим и этнографическим знанием.

Очень показательно и отношение участников Хьюстонской встречи к марксистской методологии. Здесь важно подчеркнуть не столько сам характер интерпретации принципов данной методологии, степень и последовательность их восприятия со стороны западных исследователей, сколько огромный и все более возрастающий интерес к ним. Один из участников Хьюстонской конференции — Д. Мандельбаум объясняет этот интерес рядом причин. Во-первых, тем, что некоторые работы К. Маркса стали доступны западным исследователям лишь в последние годы. Во-вторых, изменениями в предметной области антропологических исследований, в центре внимания которых все больше оказываются индустриальные, социально-стратифицированные общества. В-третьих, самим характером противоречивого исторического развития наций и идеологий в нашем веке (с. 28).

Нам представляется, что среди этих причин не указана главная, определяющая. Она связана с потенциями исторического и диалектического материализма в плодотворном решении фундаментальных проблем обществознания. К ним прежде всего относятся проблемы понимания факторов, обусловивших генезис человеческого общества и его общей природы как особого уровня организации жизни, детерминант социокультурного развития, а также научных критериев общей типологизации этого развития, выделения его основных этапов. Именно тут кроется основной источник того огромного, непреодолимого интереса к марксистской методологии, который, в частности, очень ярко проявляется в среде современных антропологов Запада.

Переходя непосредственно к оценке проекта программы широкомасштабного международного сотрудничества, предложенного на Хьюстонской конференции, не следует упускать из виду значительные трудности осуществления подобного сотрудничества. Источником этих трудностей могут служить разные факторы. Если, в частности, анализировать перспективы сотрудничества между исследователями СССР и США в рассматриваемой области знания, то следует в первую очередь указать на существующие между ними принципиальные идеологические расхождения. Их наличие, кстати сказать, отражено и в материалах конференции (см. с. 17, 18). Далее, трудности могут быть вызваны и традиционно существующими в американской и советской науке (а также в науке других стран) различиями в понимании самого предмета антропологии⁴. Если соответственно американской традиции под антропологией понимается комплекс наук о человеке как биологическом и социокультурном существе, то соответственно советской традиции это понятие используется лишь для обозначения дисциплины, делающей предметом своего исследования эволюцию человечества с соматической (биологической) точки зрения. Что касается социокультурной стороны, то она выражена в комплексе этнографического знания. Рассматриваемая традиция привела к образованию определенной системы антропологического и этнографического (этнологического) знания. Кстати сказать, традиция подобного подразделения нашла свое выражение как в обозначении международного союза интересующих нас областей знания (МСАЭН), так и в практике проведения их международных конгрессов (МКАЭН). Поэтому, вероятно, и при разработке программ международного сотрудничества целесообразно говорить о системе антропологических и этнографических (этнологических) наук.

В материалах Хьюстонской конференции выделены достаточно важные вопросы, имеющие большое значение как для современного состояния антропологических и этнографических наук, так и для перспектив их дальнейшего развития. Но тут имеются определенные пробелы, на которые хотелось бы указать. В частности, в программе не выделена самостоятельно проблема, связанная с определением места и роли антропо-

⁴ См. об этом Ю. В. Бромлей. О предмете культурной — социальной антропологии и этнографии в трактовке англо-американских и советских ученых (опыт сравнительного анализа). «Этнография за рубежом». М., 1979.

логических и этнографических наук в общей системе научного знания. Это тем более необходимо сделать, что существует указанное выше несоответствие научных традиций в различных странах. Думается, что проблеме специфического места, которое занимают антропологические и этнографические науки, следовало бы выделить в изложенных в книге дискуссиях в качестве исходной; надо также запланировать обсуждение ее различных аспектов на международных научных совещаниях. Это последнее предложение советская делегация на X МКАЭН уже высказала во время соответствующих официальных обсуждений американского проекта на конгрессе. Организаторы Хьюстонской конференции С. Такс и Д. Шимкин признали справедливость подобного предложения.

Очень важно в этой связи подчеркнуть, что осуществление отмеченной задачи должно преследовать не просто научно-классификационные цели. Достижение последних призвано носить служебный, вспомогательный характер по отношению к основной задаче планирования стратегии междисциплинарного сотрудничества представителей антропологических и этнографических наук с представителями иных областей научного знания при решении общих проблем, вставших сегодня перед человечеством. Причем, и это необходимо иметь в виду, сотрудничества не только с представителями областей знания, с которыми антропологические и этнографические науки имеют давние, традиционно сложившиеся многосторонние связи, но и теми, с кем междисциплинарные связи были случайными или вовсе отсутствовали. Как известно, одна из важнейших особенностей научного развития в современную эпоху состоит во все более усиливающихся тенденциях интегративного взаимодействия общественных, естественных и технических наук — тенденциях, вызванных к жизни прежде всего необходимостью научно обоснованного управления обществом, контролируемого воздействия на социальные процессы⁵.

В общий процесс интегративного взаимодействия различных групп наук неизбежно вовлекается сегодня и система антропологического и этнографического знания, что нашло свое достаточно заметное отражение в материалах Хьюстонской встречи. Но в связи с этим при планировании стратегии будущего развития этой области знания весьма важное место должна занять разработка адекватных методологических принципов интеграции общественных и естественных наук. Причем для системы антропологического и этнографического знания разработка этих принципов имеет не только междисциплинарное, но и внутридисциплинарное значение, поскольку эта система знаний с самого же начала включала субдисциплины как биологического, так и социокультурного профилей. В материалах Хьюстонской конференции с полным основанием указывается на необходимость значительного усиления субдисциплинарных связей (см., например, с. 236). Разработка адекватных методологических принципов интеграции общественных и естественных наук как раз и призвана создать одну из важнейших предпосылок усиления этих связей.

Несомненное достоинство рецензируемой книги состоит в том, что в ней в связи с задачей выявления основных современных тенденций развития антропологического и этнографического знания значительное место уделено проблемам системного подхода, носящего по своей природе междисциплинарный, научно-интегративный характер. Но следует учесть, что сам по себе системный подход не несет в готовом виде требуемые методологические принципы интеграции общественных и естественных наук. Он лишь создает качественно новые теоретические потенции для выработки такой методологии осуществления плодотворного интегративного взаимодействия этих групп наук, которая была бы способна максимально учитывать специфику их объектов исследования. Для актуализации же этих потенций требуются специальные и многоплановые научные усилия. Поэтому, на наш взгляд, проблема методологии интеграции наук не должна быть растворена в разделах, посвященных системному анализу, и предполагает нахождение соответствующих форм ее особого выделения и самостоятельного рассмотрения.

Обсуждение проблем, связанных с перспективой взаимодействия антропологических и этнографических наук с иными областями научного знания, важно не только само по себе; оно как нельзя лучше способствует выявлению предметной и методологической специфики этих наук, их познавательных и прикладных возможностей. Отметим в этой связи другое достоинство материалов Хьюстонской конференции: в них отражено стремление участников конференции тесно увязать исследование фундаментальных теоретических проблем системы антропологического и этнографического знания с решением прикладных, практических проблем.

Но как многосторонне и эффективно осуществить такую увязку? Этот вопрос требует сегодня самого пристального внимания, ибо тут возникает целый ряд совершенно новых и весьма важных проблемных ситуаций. Рассмотрим некоторые из них, отталкиваясь от материалов четвертой дискуссии. Она, как мы помним, была озаглавлена «Экология человека — модели человеческого выживания». Правда, содержание проведенного обсуждения далеко не полностью соответствует объявленной теме, поскольку руководители дискуссии Дж. Беннет и Т. Скуддер решили сконцентрировать внимание ее участников на конкретных, частных экологических проблемах, связанных с использованием земельных и водных ресурсов в развивающихся странах. Но в данном случае важна не эта конкретная направленность дискуссии, а сама проблема социаль-

⁵ См. об этом Э. С. Маркарян. Интегративные тенденции во взаимодействии общественных и естественных наук. Ереван, 1977.

но-экологического имитационного моделирования, нашедшая широкое отражение в материалах Хьюстонской конференции. Выдвижение и активное обсуждение этой проблемы за последнее десятилетие позволяет очень хорошо представить начавшиеся процессы качественного изменения статуса социальных наук и намечающиеся подлинно революционные сдвиги в их соотношении с иными группами наук. Имитационное моделирование больших социальных систем делает пока свои первые шаги, но огромная его значимость не подлежит никакому сомнению. Это объясняется тем, что лишь благодаря этому типу исследований в принципе оказывается возможным достаточно строгое целостное прогнозирование таких сверхсложных систем, какими являются человечество или же его региональные подсистемы, установление альтернатив их развития с целью оптимизации принимаемых решений⁶.

Современная эпоха с ее уникально быстрыми темпами развития требует выработки совершенно новых механизмов самосохранения общества, не имеющих своих структурных и функциональных эквивалентов в прошлом. Дело в том, что в течение почти всей истории человечества экологические процессы, обеспечивавшие сохранение общественной жизни людей, проявляли себя посредством стихийной стереотипизации социально-организованного опыта и его фиксации в соответствующих культурных традициях. Лишь для нашей эпохи с ее специфической ситуацией, связанной с опасностью весьма серьезных, не только региональных, но и глобальных нарушений баланса со средой, характерны постепенное научное осмысление этих процессов и сознательные усилия, направленные на целостно-эволюционную экологическую регуляцию баланса. Имитационное экологическое моделирование как раз и призвано выступить очень важным механизмом этой регуляции. Будущее человечества и его соответствующих региональных подсистем оказывается в прямой зависимости от совершенствования и актуализации этого механизма.

В свете сказанного следует отметить положительное значение самой попытки организаторов Хьюстонской конференции связать систему антропологических и этнографических наук с задачами экологического моделирования указанного типа, хотя сам характер этой связи на конференции не был выявлен в должной степени. В данном случае главная проблема состоит в том, чтобы суметь четко выявить направления специфического участия антропологических и этнографических наук в осуществлении общей задачи социально-экологического моделирования разных уровней. Ведь тут мы сталкиваемся с подлинно научно-интегративной задачей, эффективная реализация которой может быть осуществлена лишь при условии кооперации усилий представителей общественных, естественных и технических наук.

Нисколько не претендуя на рассмотрение данной проблемы в целом, отметим лишь один ее весьма существенный аспект, выделение которого способствовало бы пониманию того, каким образом этнографическое знание может внести свой достаточно большой вклад в осуществление отмеченной задачи. Этот аспект связан с изучением локального разнообразия человечества, ибо этнография есть наука об этносах, т. е. основных единицах и источниках этого разнообразия. Сегодня становится все более и более очевидным, что эффективное научно обоснованное управление социальными процессами в принципе оказывается невозможным без учета своеобразия культуры соответствующих регионов, выраженного в присущем им сочетании общих и локальных традиций. Обсуждая сегодня перспективы этнографического знания и его потенциальный вклад в общий процесс научного развития, есть все основания предполагать, что главное в этом вкладе связано именно с данным планом изучения человечества. В этой связи мы хотели бы отметить, что в материалах Хьюстонской конференции практически не уделено специального внимания проблеме совершенствования принципов и методов познания локального разнообразия культуры, уровень которых явно не соответствует потребностям современной исследовательской и управленческой практики. Одно из направлений приложения системного подхода к познавательным задачам этнографического знания должно быть связано с проблемой совершенствования принципов и методов познания соотношения общих и локальных черт этнокультурных процессов.

Поэтому сегодня представляется очень важной задачей разработка на базе принципов самоорганизации синтетической теории этнокультурной традиции, призванной осуществить проникновение в глубинные механизмы формирования и динамики общих и локальных социально стереотипизированных моделей деятельности народов⁷. Современная исследовательская практика настоятельно выдвигает задачу выработки понятия, способного интегрировать все без исключения формы социально организованного опыта, который аккумулируется и воспроизводится в различных этнических (и иных) общностях людей. На наш взгляд, осуществление данной задачи возможно путем системной интеграции понятия «культурной традиции». Оно должно выполнять примерно те же познавательные функции по отношению к этническим общностям людей, какие по отношению к биологическим популяциям выполняет понятие их видовых генетиче-

⁶ См. Д. М. Гвишиани. Методологические проблемы моделирования глобального развития. — Вопросы философии, 1978, № 2; Э. С. Маркарян. Глобальное моделирование, интеграция наук и системный подход. — «Системные исследования. Методологические проблемы», — М., 1980.

⁷ См. об этом «Методологические проблемы исследования этнических культур». Материалы симпозиума. Ереван, 1978.

ских программ с учетом, конечно, всех принципиальных различий между способами информационной организации общества и биосистем.

Разработка подобной теории может иметь большое значение для прогностического моделирования как глобального, так и регионального уровней. Это объясняется, в частности, тем, что лишь благодаря системному исследованию динамики культурных традиций исторических общностей становится возможным установление наиболее вероятных траекторий их развития. Исследование этой динамики и позволяет связать воедино прошлое, настоящее и прогнозируемое будущее социальной системы.

Исходя из сказанного, думается, что весьма важен поиск соответствующих форм специального междисциплинарного обсуждения различных аспектов изучения этнического и вообще локального разнообразия культуры. Причем для придания большей определенности его программе целесообразно спроецировать ее на задачи имитационного моделирования больших социальных систем.

В заключение еще одно соображение, связанное с установлением предметной зоны истории культуры как особой специализированной области знания. Хотя на конференции в Хьюстоне различным аспектам истории культуры было уделено значительное внимание, указанная проблема не нашла на ней своего отражения. Это, по всей видимости, обусловлено во многом характерной для культурной антропологии тенденцией ставить знак равенства между историей культуры и историей общественной жизни в целом. Эта тенденция была вызвана к жизни прежде всего значительными трудностями целостного вычленения культуры в качестве особого объекта исторического исследования, поскольку она проникает буквально во все поры общественной жизни людей и как бы разлита по всему телу социального организма. Тем не менее нахождение достаточно четких критериев, руководствуясь которыми можно было бы выделить историю культуры как особую область исследований, провести ее размежевание с социальной или же экономической историей, в принципе достижимая задача, хотя она и требует особых аналитических усилий. На наш взгляд, эти усилия должны быть связаны с использованием принципов многомерного системного подхода к общественной жизни и классификации ее исходного элементного состава⁸.

Таковы некоторые общие соображения по поводу материалов Хьюстонской конференции американских антропологов. Мы высказали их, откликаясь на призыв организаторов конференции к специалистам иных стран включиться в дискуссию по наиболее актуальным проблемам антропологического и этнографического знания, связанным с перспективами его дальнейшего прогресса.

Э. С. Маркарян

⁸ Подробнее об этом см. Э. С. Маркарян. Проблема целостной характеристики предмета истории культуры. — «История СССР», 1979, № 6.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ШАМАНИЗМА (Shamanism in Siberia, Budapest, 1978, 531 p.)

На протяжении по крайней мере двух столетий не иссякает интерес ученых к шаманизму. Меняются представления о границах и сущности этого сложного явления, продолжают дискуссии и споры о личности шамана, об определении и основных признаках шаманизма, но неизменной остается потребность познать различные его стороны. За этот период накопилась обильная литература, которая тем не менее не облегчает решения вопроса, что такое шаманство, и не дает пока возможности опереться на общепринятое мнение.

Сознавая трудности, связанные с определением и изучением шаманства, некоторые современные ученые призывают вообще отказаться от этого понятия: одни — на том основании, что термин и понятие «шаманизм» обедняют, лишают жизни этнографический материал, другие — сомневаясь в самом существовании явления, обозначаемого термином, который ведет в семантическую западню¹.

Однако несмотря на стремление отбросить термин «шаманизм» (а наряду с ним и анимизм, тотемизм и др.) и заменить его «системой значений, выраженных в символах»², публикуются все новые и новые труды по шаманизму — и советские, и зарубежные. Одним из последних достижений в исследовании шаманства стал сборник «Shamanism in Siberia» — плод международного сотрудничества в этой области советских, венгерских, шведских и западногерманских ученых. Большинство статей этого сборника принадлежит перу советских исследователей.

¹ C. Geertz. Religion as a cultural system. — «Anthropological approach to the study of religion». Edinburgh, 1966, p. 39; R. F. Spencer. Review of C. M. Edsman (ed.). Studies in Shamanism. — «American Anthropologist», v. 70, N 1, Menasha, 1968, p. 28.

² C. Geertz. Указ. раб., с. 39.

Рецензируемый сборник является продолжением подобного же труда, посвященного мировоззренческим проблемам народов Сибири³, в задуманной венгерским ученым В. Диосеги серии исследований, сконцентрированных на теме «Шаманизм, мифология и верования народов Сибири». Сборник, который должен был стать только одним из этапов в изучении мировоззренческих проблем, оказался, к сожалению, посмертным памятником выдающемуся ученому.

30 статей сборника объединены общей идеей охарактеризовать шаманизм со стороны его атрибутов и представлений. Статьи различны по своим задачам, уровням и методам исследования: работы теоретического характера (С. В. Иванов, Л. П. Потапов, О. Хюльткранц, Л. Крейдер, В. Фойт) перемежаются с работами более специальными, посвященными конкретному проявлению шаманизма у того или иного народа Сибири, а статьи традиционно этнографического характера соседствуют со статьями, в которых использованы структурные методы описания материала (П. Хайду, П. Симончич). Такая многоплановость — большое достоинство книги, так как анализ шаманизма с разных сторон, у разных народов и разными методами помогает представить это явление сразу в целой совокупности черт, во всей многогранности. Не все статьи сборника, однако, имеют непосредственное отношение к шаманизму. Так, пятый раздел посвящен более широким проблемам мировоззрения сибирских народов и в этом отношении прямо продолжает направление, представленное в сборнике о верованиях народов Сибири, который упоминался выше. Шаманство в этом разделе затронуто лишь попутно. В третьем разделе сборника дается структурный анализ шаманских песен. Это касается не столько собственно шаманства, сколько фольклора в целом, так как в сущности говорится о возможности применения методов структурного исследования к фольклорно-поэтическим текстам вообще. Материалы, изложенные в указанных двух разделах, требуют внимательного рассмотрения, но в работе другого рода, не ограниченной проблемами, относящимися к шаманству в строгом смысле слова.

Основное содержание сборника составляют статьи, освещающие различные стороны шаманских действий и атрибутов у отдельных народов. В них рассматриваются вопросы становления и классификации шаманов, шаманский ритуал, костюм, бубен и различные другие атрибуты, погребальный обряд, танцы (статьи Е. А. Алексеенко, Л. В. Хомич, Ч. М. Таксами, Г. Н. Грачевой, Б. О. Долгих, В. Диосеги, В. П. Дьяконовой, М. Б. Кенин-Лопсана, М. Я. Жорницкой, С. И. Вайнштейна, Е. Л. Львовой, И. С. Гурвича и др.). В этих статьях используются собственные материалы и наблюдения авторов, которые дополняют, уточняют или в чем-то опровергают взгляды прежних исследователей. Каждая из статей представляет собой вклад в изучение шаманства того народа, которому она посвящена. Но я не ставлю своей задачей выявить значение каждой конкретной статьи для исследования конкретных форм шаманизма. Многие из этих статей будут рассмотрены с точки зрения анализа общей направленности сборника, в свете той проблематики, которая намечена в теоретических статьях или вырисовывается из статей, посвященных шаманским представлениям отдельных народов, но носящих более обобщенный характер. В некоторых статьях привлечен обширный сравнительный материал по шаманизму различных народов Сибири (С. В. Иванов, Л. П. Потапов, В. Диосеги), Северной Америки (О. Хюльткранц), Центральной Азии (Л. Крейдер). Статья В. Н. Басилова о шаманском трансвестизме построена на среднеазиатском материале, а сибирские параллели использованы для сравнительно-типологического анализа. Таким образом, многие вопросы, поставленные в связи с шаманством Сибири, касаются не только данного региона. Это дает мне право в необходимых случаях дополнить сибирский материал и расширить рамки сравнительно-типологического исследования за счет сведений из других регионов, подчеркнув тем самым более общий характер проблем, возникающих при изучении шаманских представлений у сибирских народов. Я ставлю своей целью, во-первых, связать статьи по конкретным аспектам шаманизма у отдельных народов Сибири между собой и «организовать» их вокруг наиболее существенных проблем, касающихся шаманизма Сибири в целом, и, во-вторых, рассмотреть эти проблемы в некоей «общешаманской» перспективе.

Историографический обзор по шаманизму Сибири и Северной Азии, подводящий некоторые итоги векового периода изучения этого явления в отечественной и зарубежной науке, дан в статье венгерского ученого В. Фойта «Шаманизм в Северной Евразии как объект этнографии». Он выделяет три направления исследования: 1) историко-религиозное, т. е. изучение шаманизма в генетическом плане, в связи с вопросами происхождения религии (В. Г. Богораз, Л. Я. Штернберг и их ученики — А. Ф. Анисимов, Д. К. Зеленин, М. О. Косвен, А. М. Золотарев и др.); 2) историко-культурное — изучение шаманства в связи с другими аспектами этнографии — материальной культурой, искусством, этнической историей (М. Г. Левин, Л. П. Потапов, С. В. Иванов, В. Диосеги); 3) феноменологическое — изучение собственно шаманизма (в основном зарубежные ученые — М. Бутейе, М. Элиале, О. Хюльткранц, Э. Лот-Фальк, И. Паульсон, А. Метро, К. Етмар, Л. Крейдер). В. Фойт дает оценки этих направлений. Некоторые из них требуют комментариев. Отмечая, что многие положения в трудах ученых первого направления устарели (в частности, идеи о дорелигиозной эпохе, тотемизме, дуальной организации), В. Фойт, на мой взгляд, слишком решительно отвергает то, что пока еще дискуссионно. Более того, он совершенно отказывается в научной значимости

³ «Glaubenwelt und Folklore der siberischen Völker». Budapest, 1963.

взглядам на шаманизм представителей школы культурных кругов, а также трудам О. Ольмаркса, Х. Финдейзена, У. Харвы. В. Фойт подвергает пересмотру роль таких исследователей, как Г. Ниорадзе, С. М. Широкогоров, Д. К. Зеленин, Л. Я. Штернберг, А. Ломмел, А. Е. Йенсен, и лишь частично признает значение их трудов для современной науки. К сожалению, Фойт не конкретизирует, в чем именно не соответствуют труды перечисленных ученых современному уровню науки. Так, довольно априорно высказано мнение об исследованиях С. М. Широкогорова по шаманизму. Ни в советской, ни в зарубежной литературе по тунгусам не встречалось обоснованных опровержений его материалов. Некоторые мысли Широкогорова и сейчас воспринимаются как сугубо современные. Например, теперь с помощью экспериментальных данных доказано наличие особого художественного мышления у шаманов и преобладание у них интуитивного способа познания. А между тем С. М. Широкогоров, стараясь понять поведение шамана в состоянии экстаза, во многом предвосхитил эти выводы. «В это время,— писал он,—его (шамана.— Е. Р.) мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной этнографической среды. Вместе с этим приобретает ряд новых возможностей сознательного воздействия на людей, пути которых еще не изучены, но многие явления не могут быть уложены в рамки обычного гипноза»⁴. И другие положения фундаментального труда С. М. Широкогорова о психомыслительной деятельности тунгусо-маньчжурских народов тоже выдержали проверку временем⁵. Постоянно обращаются исследователи-алтаисты и к трудам У. Харвы. Что касается Д. К. Зеленина, то вышедший в честь 100-летия со дня рождения ученого сборник⁶ в целом развивает с позиций современной науки идеи Д. К. Зеленина, в том числе и относительно шаманства, хотя составители и отметили некоторые небесспорные положения в его трудах.

Поскольку по основным вопросам шаманизма не выработаны еще взгляды, которые бы безоговорочно разделялись всеми, то едва ли правомерно говорить об устарелости тех или иных идей исследователей. Появление новых точек зрения не упраздняет старые, не отменяет их целиком. Нередко мысли, высказанные о шамане давно, оказываются ближе к истине, чем те, которые высказываются в настоящее время. Сейчас, когда существуют разные подходы к шаманству, ни один из которых, пожалуй, нельзя пока подвергнуть решительному пересмотру, можно говорить не столько о состоянии изученности в этой области науки, сколько о движении в ней.

Одна из главных проблем сборника — шаманизм как исторический источник. Непосредственно ей посвящены три статьи: С. В. Иванова, Л. П. Потапова, В. Диосеги. Все три автора используют в качестве основного исходного материала шаманские бубны. В небольшой статье С. В. Иванова, имеющей программный характер, показано, что изображения на хакасских бубнах позволяют говорить о существовании у хакасов в прошлом охотничьего хозяйства, а также о влиянии мифологических образов Восточной и Центральной Азии на шаманские представления Северо-Западной Сибири (особенно это касается изображения дракона).

Л. П. Потапов, изучая семантику изображений на шаманских бубнах у тюркских народов Южной Сибири, восстанавливает историческое прошлое народов Саяно-Алтайского нагорья (шорцев, кумандинцев, челканов) и показывает, как в их религиозных представлениях отразились и законсервировались древние формы хозяйственной деятельности. Это основная мысль статьи. Однако из самой работы очень хорошо видно, что интерпретация изображений на шаманских бубнах возможна в свою очередь лишь в том случае, если известны либо определенные этнические компоненты, либо некоторые периоды этнической истории соответствующих народов. Таким образом, речь фактически идет о двустороннем процессе: семантика изображений на шаманских бубнах позволяет реконструировать некоторые этапы этнической истории народов Южной Сибири, и в этом смысле они являются, конечно, ценным источником по этногенезу и этнической истории, но и, наоборот, почерпнутые из других источников знания об отдельных этапах этнической истории уточняют, конкретизируют, дают возможность показать развитие и переосмысление некоторых изображений на бубне (см. изображение «буга», восходящее к образу оленя, но переосмысленное под влиянием этнических катаклизмов, вызванных кочевниками, как образ коня и верблюда).

В статьях С. В. Иванова и Л. П. Потапова особенно подчеркнута важная роль шаманских атрибутов для исследования этногенеза тех народов, которые не оставили письменных свидетельств о своем прошлом. Такие атрибуты являются ценнейшими источниками и для изучения этнической истории народов, сведения о которых можно почерпнуть из письменных источников, что прекрасно доказано на примере барабинских тюрков в статье В. Диосеги. О барабинских тюрках в XVII—XVIII вв. писали такие ученые-путешественники, как А. Брандт, Г. Георги, О. Г. Мессершмидт, Н. Витсен, Л. Ланг. Известно, что барабинские тюрки с XVI в.— мусульмане. Отталкиваясь от письменных свидетельств, зафиксировавших существование в прошлом у барабинских

⁴ С. М. Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов.— «Ученые записки Историко-филологического факультета», в. 1. Владивосток, 1919, с. 60.

⁵ S. H. Shirokogoroff. Psychomental complex of the Tungus. London — Shanghai, 1935.

⁶ «Проблемы славянской этнографии». Л., 1979.

тюрков шаманов, камлающих с помощью бубна, и гадателей по луку, В. Диосеги подробно анализирует конструкцию и стилевые особенности бубнов. Он устанавливает сходство шаманских бубнов барабинских и южноалтайских тюрков, прежде всего телеутов. Аналогичны у этих народов и другие компоненты шаманского культа: изображения духов-помощников в виде лягушек, обряды жертвоприношения шкур животных и когтей птиц. Далее, анализируя другие культовые предметы барабинских тюрков — изображения родовых предков, идолов с конусообразными головами, саней, ученый проводит аналогию с угорскими и самодийскими народами (ханты, манси, обские угры, ненцы, селькупы) и выявляет в шаманстве барабинских тюрков самодийский слой.

Установив различные этнические компоненты в шаманстве барабинских тюрков, а именно южноалтайский (сходство с алтай-кижи, телеутами и теленгитами) и самодийский (в частности, селькупский), Диосеги выполнил только одну задачу своей работы. Вторая его задача состояла в том, чтобы показать, что шаманские представления барабинских тюрков являются ключом к их этногенезу. Опираясь на данные антропологии и лингвистики, он пришел к важным историко-этнографическим выводам: барабинские тюрки соединили в себе селькупский субстрат и южноалтайский этнический компонент. Статья В. Диосеги производит большое впечатление. Она поражает своим особым, если можно так выразиться, изяществом, стройностью и строгостью изложения. Но в ней допущена ошибка, на которую указал в своей книге С. В. Иванов: у барабинских тюрков существует только один тип бубна — с антропоморфной рукояткой, а не два типа, как считал вслед за Мессершмидтом В. Диосеги⁷. Однако поскольку В. Диосеги использует многочисленные материалы, относящиеся к шаманизму, а не только шаманские бубны, то на общие выводы статьи эта ошибка не повлияла. Более того, они подтверждаются еще одним важным источником, который остался вне поля зрения В. Диосеги, — скульптурой. С. В. Иванов исследовал скульптуру барабинских тюрков, как бы дополнив этим статью Диосеги, и пришел к тем же выводам относительно этнокультурных связей этого народа⁸.

К названным статьям примыкает ряд других статей, посвященных более специальным темам. Описывая шаманские костюмы, авторы (Б. О. Долгих, В. Н. Дьяконова, Г. Н. Грачева) делают выводы о комплексе этнокультурных связей, отразившихся в них (в тувинском — взаимодействие с алтайскими и монгольскими народами, в нганасанском — долганские элементы). Л. В. Хомич и Е. А. Алексеев в статьях о классификации и категориях ненецких и кетских шаманов в конечном счете затрагивают те же вопросы этнических контактов, так как именно ими склонны объяснять сложившуюся картину шаманства у изучаемых народов. Во всех перечисленных статьях выделена роль шаманских атрибутов для исследования этногенеза, этнической истории и этнокультурных связей у разных сибирских народов. Менее заметна роль этих атрибутов при изучении бытовавших в прошлом форм хозяйства у того или иного народа. Конечно же, роль шаманства как исторического источника этим не ограничивается. Она гораздо шире. Собственно говоря, каждая статья сборника может быть рассмотрена с точки зрения значения шаманства для исторической науки. Сравнение камлания у бурят в прошлом и в 1960-х годах (И. Е. Тугутов), описание шаманского обряда погребения у тувинцев, восходящего к скифскому времени (М. Б. Кенин-Лопсан), сопоставление сведений о селькупских шаманах из дневников Кая Доннера и из материалов Е. Д. Прокофьевой (А. Еки), подробное описание танцев якутского шамана (М. Я. Жорницкая) и др. — все это раскрывает важное значение шаманских представлений для реконструкции древних обрядов и истории культуры в целом. Это естественно, так как шаманизм, будучи прежде всего явлением культуры, ничем не отличается в данном отношении от любого другого явления культуры и, конечно, представляет собой важный исторический источник. На эту сторону шаманства до сих пор не было обращено должного внимания. Поэтому и сама постановка проблемы, и конкретные пути ее решения представляются важным научным достижением.

Но сколь бы ни был интересен и необходим этот аспект в изучении шаманизма, он все-таки является вторичным. Главное в шаманстве — его внутреннее содержание. Шаманские бубны, костюм, представления, оставаясь важным историко-этнографическим и историко-культурным источником, ценны прежде всего тем, что в них отразилась вся система шаманства. Прямо об этом в сборнике не говорится, однако некоторые описания шаманских атрибутов и действий указывают и на эту сторону проблемы. Не все атрибуты или представления, связанные с шаманизмом, в одинаковой степени можно считать системообразующими факторами. У ряда сибирских народов таковыми являются бубен и костюм. В шаманских танцах, например, у якутов труднее, чем в бубнах, увидеть элементы целостной системы шаманизма, они составляют лишь часть ритуала, как отмечает в своей статье М. Я. Жорницкая. У других же народов меньшее значение имеют шаманские атрибуты, зато именно в шаманских действиях, особенно в танцах, раскрывается смысл основных идей шаманизма. Так, у малайцев в Малайзии существуют особые ритуальные танцы, которые воспроизводят элементы шаманского цикла и, будучи театрализованными представлениями, развивают действие по одной

⁷ С. В. Иванов. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979, с. 144.

⁸ Там же, с. 150, 151.

и той же композиционной схеме, воплощающей основные черты шаманского комплекса — посвящение в шаманы, камлание лечением, изгнание духов болезней.

Прежде чем говорить о системе шаманизма и пытаться выявить ее в шаманских атрибутах и действиях, надо решить «элементарные» проблемы, с которыми сталкивается всякий, кто занимается шаманизмом, и о которых до сих пор спорят ученые. Эти проблемы следующие: кто такой шаман, что такое шаманизм и каковы географические и хронологические границы этого явления. Все эти проблемы в той или иной мере отражены в статьях видного шведского религиоведа О. Хюльткранца, американского ученого Л. Крейдера, венгерского ученого В. Фойта, об историографической части статьи которого уже говорилось.

О. Хюльткранц в статье «Экологические и феноменологические аспекты шаманизма» отмечает, что в западноевропейской науке не случайно возникло стремление отказаться от недостаточно определенных терминов. Это своего рода реакция на их вольное употребление. Действительно, кто такой шаман? То ли лекарь, то ли прорицатель, выпадающий в экстаз, то ли жрец. Здесь уже затронут вопрос, который давно стоит перед учеными, а именно о связи шамана с другими ритуальными лицами. О. Хюльткранц считает, что различие между ними скорее количественное, чем качественное (с. 34).

Надо сказать, что проблема генетической и исторической связи шаманов с другими сакральными лицами ставилась много раз в общих и конкретных работах, посвященных разным народам. Из последних публикаций по Сибири достаточно сослаться на книгу В. М. Кулемзина, где этому вопросу уделено специальное внимание. В ней представлена сложная картина взаимоотношений и связей между различными сакральными лицами у васюганских хантов⁹.

Терминологические различия не всегда отражают различия по существу. Так, например, у батаков Суматры имеются шаманы и жрецы, обозначаемые разными терминами, но сфера и методы деятельности их во многом совпадают¹⁰. У даяков племени нгаджу на Южном Калимантане в настоящее время собственно шаманов нет, есть только жрецы и жрицы, которые наряду со своими специфическими функциями, не свойственными шаманам, выполняют и ряд шаманских функций. Кроме того, в названии жрицы (балиан) явно указывается на связь с шаманами, так как это слово восходит к древнеиндонезийскому корню с значением «шаман».

Таким образом, существующие наименования различных сакральных лиц не вполне отражают их функциональные отношения. Лицо, не считающееся шаманом, может быть носителем его свойств. То, что у одних народов связано с деятельностью одного шамана, у других может оказаться несколько размытым и рассредоточенным среди разных лиц (жрецов, колдунов, профессиональных плакальщиц), не всегда имеющих прямое отношение к собственно шаману и шаманизму. К шаманскому комплексу может относиться и деятельность тех лиц, которые, не будучи шаманами-профессионалами, вне зависимости от того, существуют ли такие шаманы в данное время или нет, пользуются чисто шаманскими способами достижения экстаза и перенимают основные функции шамана, оставаясь при этом жрецами, колдунами, сказителями и т. п.

Как трудно определить границы между шаманами и другими ритуальными лицами, можно показать и не выходя за пределы данного сборника: в двух статьях, посвященных одной и той же теме — шаманскому костюму у нганасан, высказаны противоположные утверждения: Г. Н. Грачева говорит об отсутствии у нганасан различных категорий шаманов, а Б. О. Долгих перечисляет эти категории. Тут явно сказалось разное отношение авторов к тому, кого считать шаманом, так как Б. О. Долгих относит к ним не только собственно шаманов (нга), но и гадалей и прорицателей.

Действительно, общепринятых критериев для отделения шаманов от других сакральных лиц пока нет. Видимо, их и не может быть, ибо у каждого народа этот вопрос решается по-своему, причем граница внутри определенных категорий лиц проходит по разным признакам. И эта проблема касается не только терминологии и функций. Она в ряде случаев приобретает важное принципиальное значение, так как связана с определением границ и объема самого понятия «шаманизм» и с «механизмом» становления его. Решить проблему соотношения шамана и других сакральных лиц, причастных к его деятельности, — это в значительной мере ответить на вопрос, как шло формирование шаманства: за счет постепенного распада и дифференциации функций, первоначально сосредоточенных в руках одного универсального специалиста, или за счет присвоения шаманских функций другими сакральными лицами, первоначально не имевшими отношения к шаманизму. На примере Малайско-Индонезийского региона покажем, что этот процесс может идти двумя путями. Так, у семангов Малаккского полуострова происходит процесс зарождения, становления шаманизма и постепенного выделения шамана. В синкретичной фигуре семангского халака уже имеются предпосылки шаманской деятельности. У малайцев же идет процесс рассеивания, размывания шаманизма. И семангский халак и малайский паванг полифункциональны. Но полифункциональность халака — результат недифференцированности, невычлененности

⁹ В. М. Кулемзин. Шаманство васюганско-ваховских хантов. — «Из истории шаманства». Томск, 1976.

¹⁰ См. подробнее Е. В. Ревуненкова. Шаман и жрец у батаков Суматры. — «Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии». М., 1973.

шаманства из единой социокультурной системы, а полифункциональность паванга — результат постепенного присвоения шаманских черт лицом, генетически не связанным с шаманом. Процессы развития шаманизма у семангов и малайцев разные, а результаты их сходны, однако сходство это чисто внешнее и сугубо формальное.

Более 100 лет ведется дискуссия о том, что такое шаманизм — религия или магия, стадия религиозного развития или особая форма религии. Каждый исследователь, разрабатывающий общую теорию шаманизма, не может обойти этот вопрос. По мнению О. Хюльткранца, все ученые, считающие шаманство первобытной религией, путают понятия «религия» и «религиозная конфигурация». Под последней имеется в виду «полу-независимый сегмент религии какого-либо этноса, в котором верования, ритуалы и эпические традиции соответствуют друг другу и образуют интегрированное поле...» (с. 29). Шаманизм — это религиозная конфигурация, это только сегмент религии, в котором имеется центральная идея и серия символов, выражающих ее. Нужно определить шаманизм, выявив его общую основу, мотив и отдельные элементы. Центральная идея шаманизма — это установление контакта со сверхъестественным миром через посредника-шамана. Шаманизм состоит, по мнению Хюльткранца, из четырех следующих элементов: 1) идеологической предпосылки или представления о существовании сверхъестественного мира и установлении контакта с ним; 2) шамана, действующего от имени коллектива; 3) духов-помощников; 4) экстатического опыта шамана (с. 30).

Каждый из этих элементов требует пространных пояснений, так как в них затронуты сложные вопросы определения шаманства, его сущности, его основных признаков и в конце концов понятия «религия» в целом. Не пытаясь здесь решить эти вопросы, выскажем только некоторые соображения относительно религиозного характера шаманизма и его основных черт, ограничиваясь теми возможностями, которые предоставляет материал самого сборника.

С точки зрения О. Хюльткранца, существует какое-то поле или круг, система верований, которая называется первобытной религией. Сегментом, или частью, ее является шаманизм. Наряду с шаманизмом есть и другие сегменты религии. Шаманизм, считает Хюльткранц, не является религией в собственном смысле слова, но может уподобляться ей, доминировать в некоторых религиях. В Сибири и Северной Евразии шаманизм представляет собой религиозную доминанту (с. 29, 30).

Такое мнение не противоречит широко распространенному взгляду на шаманство как одну из ранних форм религии, сосуществующую с другими формами. Считая шаманизм сегментом религии, О. Хюльткранц сужает религиозный характер шаманизма.

Отвлечемся на некоторое время от этого положения и обратимся снова к статье В. Фойта, где утверждается, что шаманизм с течением времени вытесняется буддизмом, мусульманством, христианством (с. 64). На мой взгляд, вряд ли есть достаточно оснований для таких прямолинейных утверждений. Часто мы видим, что шаманизм не столько вытесняется, сколько уживается с мировыми религиями, вплетается в них. Заимствованные образы или сюжеты из других религий могут оказаться подобием древнейших компонентов шаманизма и вызвать процесс реархаизации, что обстоятельно проследжено в ламанизме¹¹.

В средневековой Малайе древний институт шаманства продолжал активно функционировать в новой религиозной и социальной среде, причем в самом центре мусульманской культуры, а не где-то на периферии в виде пережитков. Суфийские идеи воспринимались в Малайе в более привычных для малайцев категориях шаманизма. Типологически сходную картину отмечали исследователи ряда районов Средней Азии, где слияние шамана и суфия привело к вульгаризации суфизма¹².

Исследователи отмечали сосуществование шаманизма и христианства¹³. Специфическая природа шаманизма состоит в том, что он нередко свободно переходит из одной социально-экономической формации в другую, приспосабливается к иной культуре, органически включает в свою структуру элементы из разных областей культур и сосуществует с любой религией.

Не потому ли шаманизм так легко вплетается в другие религии, что сам он не является религией, тем более, что у шаманизма отсутствует собственная «теоретическая база», что смена религий не влияет на характер и сущность шаманизма и что шаманские представления могут при разных религиозных системах совпадать и, наоборот, при сходных религиозных системах отличаться друг от друга? Во всяком случае вопросы о том, в какой мере можно считать шаманизм особой формой религии, какова специфика его религиозного содержания, требуют дальнейшей тщательной разработки, изучения конкретных взаимоотношений шаманизма с другими формами религии при одновременном углублении в проблемы, касающиеся определения религии в целом.

¹¹ См. Н. Л. Жуковская. Ламанизм и ранние формы религии. М., 1977, с. 146—169.

¹² О. А. Сухарева. Об элементах суфизма, генетически связанных с шаманством. — «Материалы Второго совещания археологов и этнографов Средней Азии». М., 1959, с. 128—133; *ее же*. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. — «Домусульманские верования и обряды в Средней Азии». М., 1975, с. 5—85; В. Н. Басилов. О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма). — Там же, с. 138—168.

¹³ A. Mettraux. Voodoo in Haiti. London, 1959, p. 332—352.

В тесной связи с проблемой шаманизма как религии стоит и вопрос о выделении шаманских и дошаманских верований, о чем упоминает Фойт. В ряде статей (А. В. Смоляк, С. И. Вайнштейн, И. С. Гурвич) так или иначе сформулировано различие между шаманскими и дошаманскими верованиями, но фактические материалы, приведенные в статьях, свидетельствуют о переплетении и слиянии этих верований. Действительно, во многих случаях разделение шаманских и дошаманских верований может быть лишь условным, так как, по словам С. Ю. Неклюдова, с одной стороны, те и другие объединяются на единой в своих основах и слабо дифференцированной системе мировосприятия, что определяет параллелизм основных образов и принципов структурной организации обрядово-мифологических сюжетов, с другой — шаманство в силу своего универсального прагматизма охотно контаминируется с иными религиозно-мифологическими формами, сопутствующими или конкурирующими, обильно используя их идеологические принципы и практические обрядовые навыки¹⁴.

В настоящее время, как отмечает в своей статье о бурятском шаманизме Л. Крейдер, слово «шаманизм» употребляется в разных смыслах: как экзистенциальная религия как элемент любой или всех религий, как религия с соответствующей культовой практикой, как традиционные представления народов Северной и Восточной Азии, как явление культуры в широком смысле слова, включая религиозный компонент (с. 207). Это далеко не полный перечень значений слова «шаманизм». И каждое из них имеет право на существование. Единого, унифицированного или кодифицированного представления о шаманизме нет и, вероятно, не будет, так как он меняется от эпохи к эпохе, от региона к региону и роль его в истории как религиозного явления тоже неоднозначна. В Сибири, вероятно, шаманизм является религиозной доминантой, если следовать терминологии Хюльткранца. Но в Малайско-Индонезийском регионе дело обстоит сложнее. У семангов, сеноев, джакунов Малаккского полуострова и кубу Суматры трудно говорить о шаманстве как об особой форме религии, так как у этих народов вообще еще не вполне разделились экономико-социальная и духовная сферы, они функционируют в неразрывном единстве, внутри которого существуют и шаманские представления. Батаки в течение нескольких веков испытывали индуистские и христианские религиозные влияния, которые обусловили появление некоторых особенностей в шаманско-жреческих представлениях, но принципиально не изменили, а тем более не вытеснили этих представлений. То же можно сказать и о мусульманах-малайцах в средневековье. Меняются черты шаманизма, но неизменной остается его сущность, и состоит она, на мой взгляд, из трех доминант: 1) мифологической, т. е. представлений о трехчленном строении мира и о космической оси, связывающей три зоны вселенной между собой; 2) медиумной, т. е. лица, реализующего эту связь; 3) ритуальной, т. е. средств реализации этой связи — камланий.

Конкретное выражение элементов, определяющих характер основных составляющих, может широко варьировать, меняться. Их всевозможные сочетания и пропорции создают все многообразие форм шаманизма, но схема его при этом остается неизменной и устойчивой. И пока она существует, можно говорить о наличии шаманизма.

Особое место в шаманизме, как отмечает О. Хюльткранц, занимает проблема роли женщины и в связи с ней проблема шаманского трансвестизма, ритуального изменения пола. В данном сборнике этой проблеме посвящена статья В. Н. Басилова о шаманском трансвестизме в Средней Азии, в которой автор проводит типологические параллели с подобным явлением у народов Северо-Восточной Азии. В ранее вышедшей статье на сходную тему автор присоединяется к не раз высказанной точке зрения о генетической связи шаманства с женским началом, подтвержденной материалами о трансвестизме у чукчей, коряков и других народов Сибири¹⁵.

Трансвестизм не относится к типичным чертам шаманизма, что отмечено и самим В. Н. Басиловым (с. 288). С одной стороны, трансвестизм нехарактерен для всего шаманства; с другой стороны, он встречается во многих ритуалах и празднествах совершенно иного порядка. Природа его пока не вполне выяснена. Наряду с поисками психопатологических корней трансвестизма были попытки объяснить его идеей сексуальной связи шаманов с избравшими их духами¹⁶. Возникшее при исследовании шаманского трансвестизма у северных народов — чукчей и коряков, это объяснение было подтверждено и фактами из шаманской практики народов Средней Азии, Алтая, Дальнего Востока. Когда говорят о трансвестизме, то обычно описывают случаи уподобления шамана женщине. Но встречаются, правда, реже и такие случаи, когда женщина переодевается в мужской костюм. Примеры из области шаманского трансвестизма у некоторых племен Калимантана показывают, что это явление получило особенное распространение там, где ритуальной деятельностью занимаются лица какого-нибудь одного пола. В районах, где подобной деятельностью могут заниматься как мужчины, так и женщины, трансвестизм не наблюдается. Таким образом, трансвестизм в шаманизме свидетельствует не только и не всегда о более древней роли женщины, но может выступать как символ единства двух созидательных начал — мужского и женского, особенно там, где это единство не вполне четко выражено в сфере сакрального

¹⁴ С. Ю. Неклюдов. Рецензия на книгу Н. Л. Жуковской «Ламанизм и ранние формы религии». — «Народы Азии и Африки», 1979, № 2, с. 210.

¹⁵ В. Н. Басилов. Ташмат-бола. — «Сов. этнография», 1975, № 5, с. 124.

¹⁶ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 356.

Хюльткранц, Крейдер, Фойт уделяют в своих статьях внимание вопросу о социальной роли шаманов, в частности утверждению, что само появление их выражало общественную потребность. Фойт, кроме того, призывает более осторожно подходить к вопросу о социальной сущности шамана, отмечая, что, хотя в классовом обществе шаман и становится идеологом эксплуататорского класса, сам он очень часто не только не является эксплуататором, но и живет в нищенских условиях (с. 65).

В заключение остановимся еще на одной важной проблеме — универсальности шаманизма. Ее признают и Хюльткранц, и Крейдер, и Фойт. Надо сказать, что Хюльткранц несколько изменил свои взгляды, так как в более ранних работах он считал необходимым ограничить употребление термина «шаманизм» границами Сибири, Северной Евразии и Северной Америки. Впрочем, и теперь он по-прежнему считает главным полем шаманизма Северную Евразию и Сибирь, где шаманизм достиг кульминации в своем развитии. По его мнению, в Сибири мы находим все шаманские черты, получившие специфическое развитие в других шаманских ареалах (с. 54, 55).

В. Фойт также признает универсальный характер шаманизма, но утверждает при этом, что существует некое понятие «сибирский шаманизм», хотя мы и не знаем, что подразумевается под ним — этническое, локальное или стадийное единство (с. 60). Совершенно правильно Фойт указывает, что для выяснения этого вопроса необходимы социально-типологические исследования. В то же время он подчеркивает, что есть материалы о неоднородности шаманства внутри одного этноса, даже шаманская практика у отдельных родов может отличаться. И тогда, естественно, возникает вопрос, что же представляет собой «сибирский шаманизм». Очевидно, пока не развинулись широкие социально-типологические исследования, это понятие можно употреблять только в условно-региональном смысле.

Трудно не согласиться с мнением Хюльткранца, что региональные различия в шаманстве Сибири позволяют реконструировать историю шаманства в целом. Это общепризнанное положение. Хюльткранц отметил огромную роль советских исследователей в разработке этой проблематики (с. 54). Сибирь — может быть, лучшее поле для такого рода работы, но все-таки не единственное. Историко-типологическое изучение шаманизма возможно и в других регионах. Например, только в западной части Малайско-Индонезийского региона существуют несколько разнообразных форм и типов шаманства: у семангов и сеноев Малаккского полуострова наблюдаются процессы становления шаманизма, у джакунов Малаккского полуострова и кубу Суматры — ибанов Калимантана — развитые формы шаманства, у малайцев — диффузные его формы, у батаков Суматры — сосуществование шаманства и жречества и частичное пересечение и совпадение функций шамана и жреца, у нгаджу-даяков Южного Калимантана — функционирование шаманства внутри системы жречества. Кроме выделенных форм шаманства существует большое разнообразие локальных вариантов у различных народов этого региона и внутри одного и того же этноса.

Мне кажется более правильным мнение Л. Крейдера, который не уверен в существовании классических форм шаманизма в Сибири. Тем более вряд ли можно считать сибирский шаманизм в целом неким эталоном, с которым должны сопоставляться все другие модели шаманизма. Все варианты шаманизма — «классические» и «неклассические» — это конкретные равноправные формы выражения одного и того же явления. Все они могут быть сопоставлены друг с другом, и ни одна не обладает преимуществом перед другой и не может служить идеальным образцом. Можно сравнивать как равнозначные формы семангский шаманизм с шаманскими представлениями угорских народов, а шаманизм даякских племен с чукотским или корякским. Формы шаманского комплекса Малайи и Индонезии, считающиеся до сих пор маргинальными, в ряде случаев способствуют выявлению общих закономерностей развития шаманизма, позволяют по-иному поставить и осветить не до конца решенные проблемы, возникшие еще в то время, когда шаманизм изучался только на материале северосибирских народов. Поэтому исследование одного общераспространенного явления во всем многообразии его вариантов, в различных странах, в разных фазах его развития, в широких исторических и типологических связях и отношениях будет только способствовать уточнению и конкретизации его характеристики и представит шаманизм в более выпуклом, рельефном и многомерном виде.

В конце своей статьи В. Фойт подробно останавливается на тех проблемах, которые стоят перед современными исследователями шаманства: выявления этнической специфики шаманизма, соответствующей ему классовой структуры, связей шамана и жреца, шаманизма и религии, происхождения шаманизма, стадий его развития, соотношения шаманских и дошаманских верований, характера и способа общения шамана с духами и отражения социальных и региональных особенностей в образе духов. Перечень проблем шаманизма можно было бы продолжить. Все это — традиционные вопросы, не утратившие своей актуальности и сегодня. Но современные исследователи уже не вполне удовлетворяют традиционные ответы на эти вопросы. Неудовлетворенность эта прозвучала и в рассматриваемом сборнике, она во многом стимулирует и направляет усилия ученых на поиски новых материалов по различным аспектам шаманской деятельности, на переосмысление и переоценку, казалось бы, давно известных и устоявшихся положений.

Е. В. Ревуненкова

И. С. Кона. Открытие «Я». М., 1978, 367 с.

Характерной чертой научного поиска последнего времени является разработка проблем, не «вписывающихся» в рамки какой-либо одной дисциплины. В этих случаях неизбежно возникает необходимость в синтезе данных, фактов, гипотез, которыми располагают науки, причастные к разрешению той или иной проблемы. Такой синтез представляет собой по сути дела многократный «перевод» проблемы и ее частных вопросов не только из одной системы понятий в другие, но и на метанаучный, междисциплинарный уровень. При этом нередко становится очевидным, что часть вопросов, сформулированных в рамках одной науки, проще описывается на «языке» другой науки. Некоторые вопросы вообще снимаются, а другие должны быть переформулированы. Естественно, как и при всяком переводе, теряются порой очень существенные (особенно для гуманитарных дисциплин) нюансы и тонкости. Однако взамен получаем не менее ценное: общую картину разработки проблемы, возможность наметить перспективы ее исследования.

Одной из таких проблем является проблема человеческого «Я», которой посвящена рецензируемая книга. Какова структура, функции и содержание индивидуального самосознания? Как формируется и изменяется образ «Я» в процессе развития человеческой личности и в истории культуры? Какова зависимость понимания «Я» от того или иного типа культурной ориентации? Эти и многие другие вопросы составляют суть проблемы человеческого «Я».

Проблема личности была сформулирована в европейской философии XVII—XVIII вв. (Р. Декарт, Д. Локк, Д. Юм), а позже, с выделением социальной психологии, вошла в число наиболее актуальных проблем этой науки. Однако в той или иной мере вопросы, связанные с осмыслением «Я», затрагивались и в работах историков, лингвистов, этнографов, литературоведов, искусствоведов и др. В рамках каждой из этих дисциплин накоплен материал, выдвинуты идеи, зачастую остающиеся неизвестными представителями смежных наук. Возникла необходимость в систематизации всех этих данных. Сформировался своего рода «научный заказ». Его осознанием и реализацией является рецензируемая книга.

Вероятно, нет нужды говорить, с какими трудностями сопряжена работа подобного типа, каким широким общенаучным кругозором должен обладать ее автор. И дело даже не в объеме систематизируемого материала, а в способности оценить результаты частных исследований для решения общей проблемы, в искусстве сопоставления данных, описанных на языках разных наук, опирающихся на различные методы исследования и стили мышления.

У И. С. Кона есть опыт подобной работы. Рецензируемая книга является как бы продолжением вышедшей в 1967 г. «Социологии личности». Уже в ней автор, анализируя понятие личности, обобщил достижения философии и психологии, педагогики и социологии. В «Открытии „Я“» проблема индивидуального самосознания рассматривается в более широком контексте, ибо в сферу анализа образа «Я» вовлечены также данные лингвистики, семиотики, этнографии, культурологии и других дисциплин.

Книга состоит из трех частей, построенных таким образом, что каждая из них имеет не только самостоятельную ценность, но и углубляет понимание другой. В первом разделе рассматривается возникновение проблемы «Я» в философии и психологии. Второй раздел написан в историко-культурном плане. В третьем освещается генезис индивидуального самосознания, «открытие» своего «Я» отдельным индивидом. Такая структура оказалась очень рациональной, так как позволила автору в книге сравнительно небольшого объема изложить наиболее существенные аспекты теории индивидуального самосознания. При этом концепция автора не декларируется, а раскрывается на большом конкретном материале.

Остановимся на втором разделе, сюжеты которого особенно близки этнографии. В нем автор рассматривает «Я» как культурно-исторический феномен. Вот характерный пример рассуждений. Абстрактное противопоставление «Я» и «Мы» нередко принимает форму вопроса: что возникает раньше? «Поскольку историчность обособления индивида — факт доказанный, — пишет И. С. Кона, — этот спор обычно решается в пользу «Мы»: общество предшествует личности, «Я» возникает на основе «Мы». Однако вопрос сложнее, если рассмотреть его на лингвистическом и психологическом уровне» (с. 124). Лингвистические данные говорят о взаимосвязанности и взаимообусловленности «Я» и «Мы», которые, собственно, и являются в строгом смысле «лицами». «Мы» — это не совокупность многих «Я», а «Я+вы» в одном варианте и «Я+они» в другом. Особый случай использования «Мы» в качестве «Я» — монаршее или авторское «Мы». Однако регулярного употребления «Мы» вместо «Я» не происходит ни в языке, ни, что еще более показательно, в детской речи. «Психологически же вопрос состоит не в том, что возникает раньше, — пишет далее автор, — «Я» или «Мы», а в том, как *меняется содержание* этих понятий, по каким признакам и насколько отчетливо они различаются» (с. 124—125).

Наиболее спорной, с моей точки зрения, является характеристика раннего периода истории «Я». Автор видит принципиальное сходство между положением особи в стаде животных и местом индивида в «первобытной человеческой общности». И тут, и там разделение функций и иерархическое положение зависят от индивидуально-природных различий. Однако только в том случае, если в основе организации лежат не *безусловные* (каковыми по сути дела являются индивидуально-природные различия), а *условные* признаки, имеет смысл говорить о *социальной* организации коллектива, в том числе ее самых ранних форм. Кроме того, на определенной стадии развития общества оно выделяет внутри себя людей для выполнения особой культурной функции: осуществления контроля над информацией. Их деятельность специфична, имеет особую значимость для коллектива и оценивается в соответствии с этой значимостью, а не только с учетом качества исполнения той или иной роли.

Большой интерес вызывает предлагаемая И. С. Коном типология культур, критерием которой является отношение к «Я». Для этнографа она имеет особую ценность, так как тем самым ставится проблема этнокультурного статуса «Я» как в синхронии (т. е. в этнокультурном пространстве), так и в диахронии (т. е. в историческом пространстве). Автор выделяет три основных типа культурной ориентации, наиболее отчетливо представленных в истории европейской, древнекитайской и индийской культур: ориентацию «на посюстороннюю самореализацию, определение «Я»; на подавление и отказ от индивидуальности в интересах социума; на автокоммуникацию и растворение «Я» в универсальной духовной субстанции» (с. 140), замечая при этом, что «стоит только заметить эту схему на конкретную историю, как выясняется, что эти параллели неоднократно пересекаются» (с. 141).

Проследивая историю индивидуального самосознания, автор совершенно естественно уделяет особое внимание развитию «психологического словаря». Речь идет при этом не только о дифференциации значений отдельных терминов и зарождении новых словарных единиц, но и о таком языковом показателе развития самосознания, как «рефлексивные обороты» типа «властвовать собой», «предать самого себя» и т. п. Может быть, стоило уделить больше внимания проблеме наименования, традиционным представлениям о природе имени собственного, учитывая не только исключительную роль имени в механизме мифологического сознания, но и значение его для становления индивидуального самосознания. Не менее важная для поздних этапов проблема возникновения и функционирования личных знаков в широком смысле этого слова — от знаков собственности до различных способов выражения авторства в словесных текстах — оказалась за пределами исследования.

Разрушение космологической модели мира с ее ориентацией на воспроизведение неизменных сакральных образов и появление множественности точек отсчета и соответственно множественности социальных норм привело к изменению психологических механизмов социального контроля. Так, автор удачно объединяет противопоставление страха и вины в концепции Ю. М. Лотмана с оппозицией стыд/вина Р. Бенедикт, не без основания предполагая, что «обе эти оппозиции могут быть поняты как элементы единой более общей системы, в которой каждой отрицательной санкции, какими являются страх, стыд и вина, соответствует определенное положительное начало. Причем между ними существует как генетическая, так и функциональная связь» (с. 157). Доминирующий тип регуляции — еще один критерий типологии культур. С этой точки зрения историки античности единодушно считают древнегреческую культуру типичным примером культуры «стыда». Однако И. С. Кон показывает также условность этой типологии и психологическую неоднородность самих понятий стыда и вины. Более подробный параллельный анализ культурных и психологических категорий он дает в статье «Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры»¹.

Дальнейшая эволюция индивидуального «Я» (прослеживаемая в главе «Индивид между общиной и богом») связывается с ветхозаветными истоками христианства. Опираясь на труды С. С. Аверинцева и других ученых, автор справедливо отмечает влияние эсхатологической перспективы на рост самосознания. Христианская концепция «указывает цель и направление истории, придавая ей тем самым определенный смысл, который проецируется и на индивидуальное существование» (с. 169). Переориентация ценностей, сопровождавшая переход от космологического к историческому мироощущению, столь явственно присущему христианству, привела к тому, что человек — последний член космологического ряда стал первым в исторической модели мира. В связи с этим автор рассматривает христианский «комплекс избранничества» и проблему личной веры, убедительно показывает историческую эволюцию богословской концепции личности на фоне изменения реального положения индивида в феодальном обществе.

Один из самых интересных разделов посвящен «интимизации мира». Привлекая в основном западноевропейский материал, автор показывает, как процесс обособления личности отражался в быту, в микросреде. Наиболее зримо этот процесс затронул систему пространственно-временных связей. Жилое пространство дифференцируется, «причем это обусловлено не только ростом материальных возможностей, но и социально-психологической дифференциацией семейных отношений» (с. 187). В это же время происходит разьединение значений «дом» и «семья», ранее слитых в слове «дом» в ряде западноевропейских языков. Можно добавить, что аналогичные процессы были характерны и для других (например, славянских) культурных традиций. Причем наряду с

¹ «Социальная психология личности». М., 1979, с. 85—112.

дифференциацией пространства, увеличением числа границ степень их проницаемости не уменьшается, а возрастает. По-видимому, существует прямая зависимость между символизацией социального пространства в культуре и социальной мобильностью человека, включая даже элементарные бытовые отношения. Понимание этого весьма существенно для этнографических исследований образа жизни и быта.

Не меньший интерес вызывают соображения И. С. Кона о возникновении нового чувства времени, о сознании его ценности, появлении новых концепций времени. Здесь, вероятно, следует отметить, что «ускорение ритма времени» связано не столько с заменой природных ритмов вторичными, условными ритмами, к числу которых можно отнести и «личностное» время, сколько с их сочетанием. Именно различные сочетания природных и «искусственных» ритмических систем определили, по всей вероятности, специфику восприятия времени и отношение ко времени в различных культурных традициях, что, например, так отчетливо проявилось в различном понимании соотношения жизни и смерти. Вообще проблема ритма, понимаемая в широком смысле (от ритма пространственных форм до языковых особенностей ритма), остается одной из наименее изученных, несмотря на множество работ, посвященных ее частным аспектам. Получилось так, что, говоря об одной междисциплинарной проблеме, мы затронули другую, которая нуждается в столь же широком осмыслении. Но в этих «выходах» как раз и видится основное достоинство любой хорошей книги.

В пределах настоящей рецензии невозможно затронуть все вопросы, рассматриваемые в рецензируемой книге, которые так или иначе близки этнографам. Книга наполнена тонкими наблюдениями над специфическими формами речи как вербального поведения, особенностями функционирования ритуалов, эволюцией изобразительных средств, символики.

К безусловным достоинствам книги следует отнести язык, которым она написана. Впрочем, в некоторых случаях стремление автора быть понятным «всем» приводит к излишнему упрощению. Не очень удачен термин «первобытное сознание», тем более что под ним понимается мифологическое сознание.

В целом же книга свидетельствует о плодотворности междисциплинарного подхода к решению сложных проблем.

А. К. Байбурин

H. Se bald. *Witchcraft: the Heritage of a Heresy*. New York, Oxford, 1978, p. 262.

С книжной обложки на читателя смотрит козлиная голова, увенчанная огромными рогами и как бы вынырнувшая из развороченного грунта — из тьмы веков и глубин земли. Сверху заголовок: «Колдовство — наследие ереси».

Автор этой книги уже опубликовал в 1968 г. обширное социологическое исследование¹, в чем-то предваряющее данную работу. Во введении он говорит, что его книга «...представляет собой описание этнической группы, что придает ей качество антропологического исследования, она оживляет впечатления детства — отсюда оттенок мемуарности, в ней идет речь о прошлом части Европы, таким образом, она приобретает историческое звучание, в ней освещается сущность и значение колдовства средствами функционального анализа и, наконец, в ней прослеживается переход от магического мировоззрения к объективному сознанию (и, возможно, назад к формам магии) и тем самым дается перспектива социальных и культурных изменений» (с. 8).

Книга Зебальда появилась в результате годичных (1970 г.) полевых исследований группы ученых на родине автора во Франконской Швейцарии. Средства для экспедиции предоставил Аризонский университет. Полевые исследования были дополнены плодами годичных изысканий в архивах Бамберга и Нюрнберга, а затем систематизированы и в сопровождении обширной теоретической части, содержащей интерпретации магии под различным углом зрения (колдовство как ответ на потребности человека, колдовство как культурный символизм и др.), легли в основу этой книги. Она делится на три части, из которых первые две составляют описание, а третья — собственно исследование и выводы.

Сам подход к проблеме представляется оригинальным. О колдовстве написано множество книг, прежде всего в средние века и в эпоху Возрождения, когда эта тема была особенно актуальной и основательно «теоретически» разрабатывалась. От того же времени осталась масса актового материала — папские буллы, архивы судов, в которых велись процессы над ведьмами. И все это в свою очередь послужило источником для обширной современной литературы, приведенной в библиографии к рецензируемой книге. Европейское колдовство, объявленное ересью и подвергшееся гонению, особенно ожесточенному в эпоху Возрождения², традиционно изучается в послед-

¹ H. Se bald. *Adolescence. A sociological analysis*, N. Y., 1968.

² Объяснение этого на первый взгляд парадоксального явления см. в кн. Н. Сне-ранский. *Ведьмы и ведовство*. М., 1906.

нее время только по письменным источникам. Едва ли кто-либо, кроме Зебальда, отважился на полевые исследования по колдовству в наши дни в центре Европы. Нескольким особняком в кабинетной традиции стоит работа А. И. Кирпичникова³, который на материале современных ему периферийных отечественных газет «Южный край», «Новороссийский телеграф» и некоторых европейских, например «Neue Freie Presse», показал, что в народе еще живо мифологическое мировоззрение. При этом Кирпичников сделал попытку классифицировать суеверия на дохристианские, восходящие к местным либо античным языческим культам, христианские — наследие средневековья — и современный ему наукообразный оккультизм конца XIX в.

Автор книги «Колдовство — наследие ереси» также подразделяет изученные им магические верования на дохристианские и христианские. Однако ведовство, практикуемое сейчас в крупных городских центрах и ставшее атрибутом современной западноевропейской и американской «культуры», автор сознательно выносит за рамки своего исследования (с. 4). Он только мимоходом касается проблемы современного оккультизма.

К сожалению, в книге допущена терминологическая двусмысленность: народные магические верования, связанные с дохристианским периодом, автор называет белой магией, а все, что соотносится со средневековыми христианскими представлениями о ведовстве, — черной (с. 33, 224). Это не совпадает с традиционным словоупотреблением (белая — благотворная, черная — вредоносная магия), к которому автор также прибегает в главе 6 при описании колдовства в действии. Таким образом, несколько затуманивается выявленная Зебальдом грань между двумя образами колдуний: сложившимся в средневековой литературно-клерикальной традиции и дошедшим в устных народных преданиях из недавнего прошлого. Христианские представления о ведьме и колдовстве мало интересуют Зебальда как социолога и этнографа. Колдовство, описанное на страницах этой книги, — прямое историческое продолжение народной магии древних времен, сосуществовавшее с христианской религией в течение многих веков, испытывавшее ее влияние и лишь на памяти последних двух поколений ею вытесненное.

Что же представляет собой исследованный Зебальдом регион, и почему именно здесь автор решил собрать материал для постановки целого ряда проблем, связанных с социальной функцией и сущностью как магии, так и религии? Это небольшая гористая область на юго-востоке ФРГ, названная Франконской Швейцарией благодаря сходству ее ландшафта со швейцарским. Границы ее образуют южные горные дороги, соединяющие Бамберг, Нюрнберг и Байройт. Бамберг и Нюрнберг были и сейчас остаются чисто католическими городами, Байройт — преимущественно лютеранский, однако все они, и особенно Бамберг, печально прославились в период «охоты за ведьмами». Франконская Швейцария в целом труднодоступна, изолирована от городского влияния, так что традиции и предания бытовали здесь вплоть до середины XX в. Лишь в конце 1950-х годов там появился первый трактор, приблизительно в это же время были проведены электричество⁴ и водопровод. Усилившаяся экономическая и культурная связь с городом нанесли сокрушительный удар народной магии. Молодое поколение (20—25 лет) незнакомо с нею вовсе. Среди сверстников автора книги (55—60 лет) легенды о колдунах передают из уст в уста и большинству из них верят, однако лиц, занимающихся колдовством, практически нет. Представители (точнее представительницы) этой таинственной категории людей доживают свои последние дни. Так что книга Ханса Зебальда ценна и как, возможно, последнее свидетельство о народной магии этого европейского заповедника колдовства.

Заповедником эта область может быть названа с полным основанием: изыскания, проведенные автором книги в архивах, показывают, что в разгар преследования ведьм, когда женское население Бамберга и его окрестностей сократилось втрое, в небольших городках Франконской Швейцарии зафиксировано лишь несколько процессов о колдовстве, а в сельской местности вообще не знали ничего подобного. И это произошло не потому, что инквизиция обошла своим «вниманием» гористый и малонаселенный регион. В конце концов, преследование ведьм в тех масштабах, в каких оно имело место в Европе, обеспечивалось главным образом не за счет создания специальных карательных институтов, а путем организации общественного мнения. Образ ведьмы, запечатленный в христианской традиции, — образ существа, враждебного всему живому, подруги и служанки дьявола, связанной круговой порукой со всем миром нечисти, — абсолютно чужд сказкам и преданиям Франконской Швейцарии. Отсюда и иное отношение к колдовству.

Прежде всего, в магических представлениях франконских крестьян присутствовал свойственный многим религиям дуализм блага и зла: наряду со злой колдуньей существовала и добрая целительница. Репутацию таковой имела и бабушка автора, что немало помогло ему в полевых исследованиях. Крестьяне с большим доверием и охотой делились с ним своими соображениями о колдовстве, чем делали бы это при контактах с человеком чужим и незнакомым.

Кроме того, между колдуном и обычным человеком не было четкой, непреходимой границы. Источником колдовского знания считались VI и VII книги Моисея, воспринимавшиеся как продолжение Пятикнижия.

³ А. И. Кирпичников. Очерки по мифологии XIX века. — «Этнографическое обозрение», 1894, вып. XXIII.

Их появление во Франконии датируется разными исследователями по-разному: от средних веков до середины XVII в. (с. 90) в связи с публикацией так называемой Веймарской библии (1640 г.), в которую вошел и материал, послуживший основой для колдовских книг⁴. Автор их не установлен. Некоторые исследователи возводят эти книги к еврейскому религиозно-мистическому учению Каббале, но раввины, с которыми консультировался Х. Зебальд, считают приведенные там заклинания либо сильным искажением древнееврейских слов, либо (и по большей части) простым звукоподражанием древнееврейской речи. Основной текст колдовских книг, очевидно, на немецком языке, поскольку он доступен любому грамотному крестьянину. Эти книги получили распространение во всей Германии и отчасти за ее пределами, даже в Восточной Пруссии, однако ни в Скандинавии, ни во Франции, ни в большинстве славянских стран они неизвестны. Там бытовали аналогичные сочинения под названиями «Книга Киприана» (Скандинавия), «Чудесные тайны Великого Альберта», «Красный дракон», «Черный дракон» и др. (Франция), был широко распространен «Ключ царя Соломона», и все это связано с преданием, что кроме писаного закона, врученного Моисею на горе Синайской, господь дал ему еще устное наставление о том, как творить чудеса (с. 92—93). Все перечисленные сочинения вошли в Index Librorum Prohibitorum и чтение их каралось отлучением от церкви.

Позднее VI и VII книги были продолжены VIII, IX и X книгами Моисея⁵. Однако крестьяне Франконской Швейцарии употребляли всегда единственное число по отношению к этому сочинению — VI книга Моисея, хотя, как выяснил Х. Зебальд, пользовались они VI и VII книгами. Сейчас ему удалось обнаружить лишь один экземпляр этого издания у франконских крестьян. Как религиозные преследования, так и общие культурные изменения привели к тому, что крестьяне сами уничтожали колдовские книги. Однако прежде они были широко распространены, и всякий франконский крестьянин в принципе мог обратиться к этому кладезю премудрости и употребить его во зло или на пользу кому-либо. Согласно преданиям, многие пытались «поколдовывать» по мере надобности, но колдуньями считались лишь те, кто сделал эту практику основным занятием своей жизни. И наконец, для того чтобы посвятить себя подобной деятельности, требовался некоторый талант, сила личности, поэтому тот, кто был наделен магической властью, пользовался обычно особым авторитетом у жителей и его трудно было подвергнуть гонениям.

В главе 10, названной «Сущность магии», приводится таблица, сопоставляющая по ряду признаков магические представления франконских крестьян с ортодоксальной христианской религией. Суть различий и причины привлекательности колдовства показаны в ней очень отчетливо. Автор отмечает, что в основе как магии, так и религии лежит «стремление управлять сверхъестественными силами ради чьей-либо выгоды» (с. 151). Однако религия предлагает человеку непрямо, опосредованное отношение к источнику власти над природой, пассивную позицию в жизни, догму, оперирующую понятиями высокой степени абстрактности. Магия же наделяет этой мнимой властью самого человека, требует от него активности, предметом веры делает не отвлеченную догму, а конкретный опыт. Магия теснее связана с этнически обусловленными формами быта. Поэтому в жизни крестьян бедного и отсталого уголка Европы, где малейший каприз природы мог отбросить их за грань нищеты, на которой они и так постоянно балансировали, колдовство играло большую роль, чем отвлеченная вера.

Обрами колдунов, колдуний, домовых, лесных женщин и прочих сверхъестественных существ полны сказки Франконской Швейцарии, собранные в начале нашего века Карлом Брюкнером⁶. В книге Зебальда первая и вторая части «Колдовская среда» и «Колдовство в действии» также в основном посвящены изложению преданий, систематизированному описанию видов магии и их носителей. Читается это легко и увлекательно, как собрание сказок. Однако от простого собирателя сюжетов автора отличает системный подход этнографа к проблеме колдовства. Магические представления рассматриваются им в контексте хозяйственной и социальной жизни франконских крестьян, как обусловленный элемент культуры, а в сравнении с аналогичными по функции верованиями других областей Германии и как признак этнографического своеобразия. Сходство же в представлениях о сверхъестественном у народов, сильно удаленных друг от друга, связано, по мнению автора, с общими чертами крестьянского быта. Склонность Зебальда именно к этнографическим сюжетам отразилась и в его капитальном социологическом анализе американской молодежи⁷, где четко проведены этнические границы целого ряда социальных явлений, а некоторые главы посвящены исключительно молодежи отдельных национальных меньшинств.

Во всех трех частях книги «Колдовство — наследие ереси» есть исторические экскурсы, написанные на архивном и литературном материале. Они, на наш взгляд, не представляют большого интереса для советского читателя. Свидетельства о частом об-

⁴ Подробнее о происхождении «VI и VII книги Моисея» см. E. Pouckert. Das 6. und 7. Buch Moses. — «Zeitschrift für deutsche Philologie», 1957, № 76.

⁵ H. Gamache (ed.) The Sixth and Seventh Books of Moses or Moses' Magical Spirit-Art (Translated from the German, Printed in the USA). Mystery of the long lost eighth, ninth and tenth books of Moses. Highland Falls, 1967.

⁶ K. Brückner. Am Sagenborn der Fränkischen Schweiz, B. I, II. Wunsiedel, 1929.

⁷ H. Sebald. Указ. раб.

винении мужа и жены вместе для того, чтобы было удобнее конфисковать их имущество (с. 47), или констатация того, что с запретом конфискаций число арестов за колдовство резко сократилось, не представляет большого интереса для читателя, который мог ознакомиться с таким памятником средневекового изуверства, как «Молот ведьм», изданный в нашей стране с обширными философским и публицистическим предисловиями⁸. Ретроспекции в книге Х. Зебальда уступают по глубине и проблемности исследованию Н. Сперанского⁹, по широте охвата материала и обличительной силе — работе И. Р. Грингулевича¹⁰. Но в третьей, аналитической части книги эти экскурсы привлекательны своим нетривиальным подходом к известным фактам. Автор отказывается от рассмотрения ведьмы в качестве единственного субъекта колдовства, а свидетельствующей против нее «жертвы» — в качестве объекта. В создании мифа о колдовстве они выступают полноправными соавторами, и если можно в данном случае говорить о мании, о безумии, то в равной мере по отношению к обеим сторонам. Интересно и отмеченная автором роль детской мифомании в преследовании ведьм, так как процессы о ведьмстве — единственный вид судебных дел, в которых показания детей имели силу. Но не в самих участниках магических действий видит автор причину возникновения мифа о колдовстве. В главе 14 «Колдовство как культурный символизм» он пишет о патологических состояниях общества, порождающих определенные роли, в частности роль ведьмы. А уж исполнители для этих ролей найдутся, ведь человеку свойственна организация собственного опыта в соответствии с общепринятыми символами. Таким образом, если в первой части, объясняя своеобразие магических представлений условиями крестьянской жизни, Х. Зебальд выступает как более или менее последовательный материалист, то как раз глава 14 отражает уже чисто идеалистическую позицию: согласно автору, общественное сознание вырабатывает комплекс образов и идей, детерминирующих социальное поведение личности, которое приводит ее к гибели. Откуда, каким образом, почему вырабатывается это сознание — такой вопрос даже не ставится.

К сожалению, рецензируемый труд не отличают цельность и логическая стройность. Отсутствует в нем также единство методологии и недостаточно четко выражена позиция автора. Так, исторические экскурсы причудливо разбросаны по всей книге. Х. Зебальд признает, что «исследование колдовства не может быть полным без углубления в некоторые исторические подробности» (с. 4), и это дает повод думать, что историзм является его методологическим принципом. Но такая иллюзия быстро исчезает по мере чтения книги. Порой сам исторический обзор может даваться ради дискредитации исторического подхода. Так, глава 11 «Колдовство в историческом контексте» в конечном счете отрицает объяснительную силу обращения к прошлому и подводит читателя к выводу: «Жизнь больше говорит нам об истории, чем история о жизни» (с. 168).

Третий, заключительный раздел книги представляет собой последовательное рассмотрение колдовства в различных его аспектах с применением различной методики. В главах 10 — «Сущность колдовства» и 12 — «Колдовство как ответ на нужды человека» Х. Зебальд выступает последователем Малиновского, а то и почти структуралистом. А главы 13 — «Колдовство, наркотики и душевная болезнь» и 14 — «Колдовство как культурный символизм» свидетельствуют о том, что автор отдает дань психологизму и некоторым теоретическим положениям школы Фрейда. Этим не исчерпывается методологический эклектизм книги. Во второй части работы сказывается влияние культурного релятивизма, можно найти в книге следы и других влияний. Но едва ли стоит ставить все это в вину лишь самому автору. Его книга в известной мере отражает состояние современной американской этнографии. Там, где отсутствует прочная идейно-философская основа, следование той или иной школе легко вырождается в «упражнение в различных стилях». И надо отдать должное Хансу Зебальду в том, что «стилями» он владеет в совершенстве.

В заключение немного о художественной форме книги Х. Зебальда. Художественной ее можно назвать потому, что по большей части книга написана в модной после Клода Леви-Стросса, Луи Альтюссера и Мишеля Фуко эссенцистской манере. Большие разделы предвзвешены эпиграфами, в которых кого только нет — от Гёте до Фрейда. Но и в данном случае стилистическое единство нарушается местами чрезвычайно сложными пассажами, насыщенными современной терминологией. Очевидно, форма произведения зависит от того, к какому читателю обращается автор. Он преподает сейчас в Аризонском университете (США), и до некоторой степени все его труды адресованы ученикам. Этим определяется характер изложения: оно рассчитано на университетское образование читателя, но не предполагает узкой специализации в области магических верований. С одной стороны, автор свободно, без пояснений оперирует такими понятиями, как «культурный символизм», не переводит на английский в изобилии встречающуюся на страницах труда немецкую и редко попадающуюся французскую или латинскую терминологию; с другой стороны, книга выдержана в тоне непринужденной беседы с читателем, увлекательна, и автор не избегает подробностей, которые могут показаться читателю любопытными.

⁸ Я. Шпренгер. Г. Институтис. Молот ведьм. М., 1930.

⁹ Н. Сперанский. Указ. раб.

¹⁰ И. Р. Грингулевич. Инквизиция. М., 1976.

В книге есть и лирические отступления. Они связаны не только с ее мемуарным характером, но и с актуальностью исследования, которую он отнюдь не хочет афишировать. Вообще его книга дает несколько больше, чем обещано в первой главе. С особым вниманием и интересом прослеживает Зебальд по материалам процессов о колдовстве тот способ манипуляции общественным сознанием, который благодаря созданию массовой дьяволомании обеспечивал возможность суда человеческого над потусторонним, который заставлял почти случайно выбранную жертву (мнимую ведьму) отказать от идентичности с самой собой и принять навязанную ей личину. Это естественная для сегодняшнего американца заинтересованность, так как проблема воздействия на устроения масс весьма актуальна в его стране. Написанная целиком на европейском материале книга, «Колдовство — наследие ереси» заметно ориентирована на вопросы, которые ставит американская действительность. Не случайно в ней упоминается, например, что VI и VII книги Моисея, изданные в США, «пользуются особенной популярностью у черных американцев» (с. 95). Глава 16, последняя, «Причуды колдовства» представляет собой прогноз для США в отношении магических верований. В то время как во Франконской Швейцарии формальная религия торжествует над практической магией, за океаном растет тяга к оккультному. Можно даже, как показывает Х. Зебальд, определить социальные основы этого явления, но такое исследование завело бы его слишком далеко.

Н. Я. Дараган

Культурно-бытовые процессы на юге Украины М., 1979, 191 с.

Южные регионы, примыкающие к Черному и Азовскому морям, занимают особое место в истории Украинской ССР. Интенсивное заселение этой территории началось только 200 с лишним лет назад, после того как в ходе военных действий и дипломатической борьбы Россия вернулась на южные рубежи, отторгнутые у нее в результате татаро-монгольского с нашествия. Правительство понимало, что для удержания этой обширной пограничной зоны важно было как можно скорее ее заселить и освоить в хозяйственном отношении. Отсюда различные льготы переселенцам, вызов «иностранных колонистов» из разных стран и смягчение политики в области социальных отношений. В итоге сложился край с весьма разнообразным национальным составом и сравнительно высоким процентом незакрепощенного населения. Значительный перевес в рассматриваемом регионе получили украинцы, хозяйственное и культурное развитие которых происходило в непосредственном и тесном общении со множеством других народов.

Составители рецензируемого труда сосредоточили свое внимание на тех национальностях, которые в настоящее время живут на юге Украины компактными массами: отдельными селами или комплексами населенных пунктов, вкрапленными в основной украинский массив. Изучение культурных и бытовых процессов у этих народов тем более важно, что жизнь в инонациональной среде приводит к тому, что многие этнические явления исчезают и забываются.

Второе место после украинцев по численности на юге Украины принадлежит русским. За ними следуют греки, болгары и гагаузы, живущие компактными массами.

Авторы рецензируемой книги касаются также влияния на развитие края молдаван, евреев, ногайцев, татар, албанцев, немцев и некоторых других поселенцев. Рассматривается период с конца XVIII в. до наших дней.

Исследование открывается вступительной статьей Ю. В. Ивановой и Л. Н. Чижиковой «Из истории заселения Южной Украины». Основанная на обширной литературе, эта статья дает читателю представление о формировании этнического состава населения на территории юга УССР. Авторам удалось осветить историческую обстановку, в которой происходило заселение и хозяйственное освоение края. Выполнить поставленную задачу не помешали отдельные неточности в тексте¹.

За вводной статьей следуют работы об отдельных народах, их быте и культуре, являющиеся итогом полевых исследований, проведенных коллективом этнографов в течение 1952—1971 гг. Излишне говорить об исключительной ценности материалов, собранных участниками этнографических экспедиций путем личного наблюдения, опроса очевидцев, записи воспоминаний старожилов, а также фотографирования и зарисовок. Таким путем вводятся в научный оборот ценные источники, характеризующие трудовую деятельность, быт, культуру и взаимоотношения разных народов.

В книге использованы также документы центральных и местных архивов, данные переписей и другие опубликованные источники, а также большая литература.

Авторы, к сожалению, не смогли использовать ценный источник, хранящийся в Ленинградском отделении архива Академии наук СССР, а именно «Приходские списки», составленные в 1857 г. по инициативе академика П. И. Кеппена (фонд 30). В этих списках содержатся сведения о численности, национальном составе, вероисповедании жителей каждого населенного пункта и др.

Значительную часть книги (с. 12—73) занимает статья Л. Н. Чижиковой о русско-украинских этнокультурных связях. Автор подробно рассматривает возникновение русских поселений на Южной Украине в дооктябрьский и советский периоды. В статье приводится большой статистический материал о движении населения и удельном весе русских в обследованных местностях. Выявляя предпосылки успешного и плодотворного сближения русских и украинцев в ходе развития производительных сил, Л. Н. Чижикова указывает на общность происхождения восточных славян, родство их языков и сходство исторических судеб. Все содержание статьи, написанной живо и интересно, подтверждает важный тезис Л. Н. Чижиковой (разделяемый и другими авторами) о том, что народы в процессе общения друг с другом усваивают и перенимают в первую очередь такие элементы материальной культуры, как хозяйственные орудия, навыки домостроительства, связанные с географической средой и производственными отношениями. Большей устойчивостью обладают одежда, семейные отношения, язык, поэтическое творчество. Именно этим объясняется распространение среди народов Южной Украины «двуязычия», т. е. овладение вторым языком при сохранении своего языка. В данном случае русские легко объясняются по-украински; украинцы, как правило, владеют, кроме украинского, также и русским языком. Вместе с тем происходит взаимное обогащение обоих языков.

¹ На с. 3 говорится (со ссылкой на мою работу о Ключук-Кайнарджийском мире), будто бы Россия в конце XVIII в. получила «право свободного судоходства по Черному морю...». Между тем это право было предоставлено только торговым судам, как это подчеркнуто в цитируемой книге. В сноске 21 историк С. Я. Боровой ошибочно назван Боровским (с. 11).

Л. Н. Чижикова указывает, что русские поселенцы, кроме сельского хозяйства, занимались различными промыслами и ремеслами. «Русские,— пишет автор,— работали плотниками, каменщиками, кузнецами, портными, выжигали уголь, изготавливали сани и колеса, занимались торговлей и извозом» (с. 25, 78). Такое многообразие деятельности русских, живших на юге постоянно или приходявших туда «в отход», отмечается многочисленными свидетельствами очевидцев, в частности местных губернаторов.

Статья Ю. В. Ивановой о районе Приазовья посвящена целому конгломерату национальностей. На сравнительно небольшой территории, называемой Мариупольщиной, с конца XVIII в. селились украинцы, русские, греки, болгары, немцы, евреи. В статье говорится о хозяйственном сотрудничестве этих народов. Изложение пронизано историзмом. Имеются, однако, неточности. Крымское ханство в конце 1770-х годов уже не находилось в вассальной зависимости от Османской империи (с. 74); оно было объявлено самостоятельным государством, но фактически зависело от России, что и позволило царскому правительству распорядиться судьбой крымских греков, армян и грузин.

К статье Ю. В. Ивановой о Приазовье тесно примыкают исследования О. Р. Будины о жилище греков в этнически смешанной Донецкой области и О. Н. Ксенофоновой-Петренко о семейных обрядах в греческом с. Сартана. О. Р. Будина, не ограничиваясь подробным рассмотрением греческого жилища в Приазовье, сопоставляет его с жилищами других народов, населяющих Украину и Молдавию. Проследившая эволюцию жилища греков, автор связывает ее с «постоянным культурным взаимообменом греков с другими народами этой зоны» (с. 121). Кроме того, О. Р. Будина указывает на большое значение экономического фактора, который в одних случаях способствовал сохранению старой традиции, в других приводил к ее разрушению.

Статья О. Н. Ксенофоновой-Петренко о семейных обрядах в с. Сартана (ныне пригород г. Жданова) ценна прежде всего тем, что автор сам происходит из греков Приазовья и имел возможность лично наблюдать многие обычаи, а о тех, которые исчезли, узнал от своих родителей, бабушек и прабабушек. В своей статье О. Н. Ксенофоновой-Петренко рассказывает об обстоятельствах свадьбы своей прапрабабушки, состоявшейся в 1840-х годах (с. 174). Многие из того, что автор сообщает о греках, наблюдается также и у других народов — на Кавказе, в горах Швейцарии. Материалом статьи, несомненно, воспользуются многие этнографы и историки для сравнительно-исторических исследований.

Болгарам и гагаузам — этим двум исторически тесно связанным друг с другом народам — посвящены статьи Л. В. Марковой (о жилище болгар) и М. В. Маруневич (о жилище и женской одежде гагаузов).

Избранные темы разработаны очень тщательно, с учетом, во-первых, окружающей среды, во-вторых, изменяющихся социально-экономических отношений. В статье М. В. Маруневич показана трансформация традиционной материальной культуры гагаузов под влиянием культуры окружающих народов, а также новой экологической среды. Интересна гипотеза, поддержанная М. В. Маруневич, о влиянии на жилище гагаузов и отчасти болгар традиций немецкой народной архитектуры. Те же процессы рассматриваются в статье Л. В. Марковой на материале поселений и жилища болгарских переселенцев.

Термин «ногайские татары», употребленный Л. В. Марковой (с. 127), не является научным: есть ногайцы (в том числе жившие в Буджаке), а есть татары; это два разных народа. Однако под влиянием старых письменных источников в литературу иногда проникают ошибочные термины.

Книга завершается статьей С. К. Темира о топонимах южной части Донецкой области. Автор указывает, что большое разнообразие топонимов (русские, украинские, турецкие, греческие и др.) отражает многонациональный характер населения края.

В конце книги, может быть, стоило дать обобщающее заключение с основными выводами исследования.

Подводя итог, следует сказать, что авторы на большом этнографическом материале, умело скомпонованном и выразительно поданном, показали процесс этнического сближения разных народов, сопровождающийся взаимным обогащением трудовыми, бытовыми и культурными навыками. При этом сохраняются языковые различия и особенности духовной культуры. Книга великолепно оформлена в полиграфическом отношении, она содержит много иллюстраций и принесет большую пользу историкам Украины, историкам отдельных народов, а также всем интересующимся проблемой формирования национальных культур.

Е. И. Дружинина

Рецензируемая книга — итог многолетней работы Ф. Г. Сафронова над темой. В нее вошли как новые разработки автора, так и часть опубликованных им ранее материалов¹.

Уже подзаголовок книги «Управление. Служилые люди. Крестьяне. Городское население» точно определяет круг вопросов, затронутых в исследовании. Эти вопросы рассматриваются на материалах всех регионов северо-востока Азии — Якутии, Охотского побережья, Камчатки и Чукотки; наиболее подробно дан материал об Якутии.

Введение посвящено вопросам историографии и источниковедения. В нем перечислены основные исследования как дореволюционные, так и советского времени по истории северо-востока Азии. К сожалению, небольшой объем, отведенный под эту часть работы, не позволил автору дать развернутый историографический очерк. Отсюда — чрезмерная лаконичность характеристик, пропуски. Так, упомянуты далеко не все работы одного из зачинателей советской историографии Сибири С. В. Бахрушина. Пропущены книга В. Н. Шерстобоева «Илимская пашня» (т. I—II, Иркутск, 1949—1957), использованная в работе, и такие работы, ценные для разрабатываемой Ф. Г. Сафроновым тематики, как сборник статей «Ведущая роль русского народа в развитии народов Якутии» (Якутск, 1955) и исследование И. И. Огрызко «Очерки истории сближения коренного и русского населения Камчатки (конец XVII — начало XX в.)» (Л., 1973). Нет указаний на работы И. С. Гурвича «Русские на северо-востоке Сибири в XVII в.» («Сибирский этнографический сборник», V. М., 1963) и «Этническая история северо-востока Сибири» (М., 1966), а также на монографию В. Н. Скалона «Русские землепроходцы — исследователи Сибири XVII века» (М., 1951).

Обзор использованных источников, к сожалению, слишком краток (1,5 стр.) и фактически сводится к простому перечню их. А между тем в книге широко представлены материалы из богатейших фондов центральных (Москва, Ленинград) и местных (Тобольск, Иркутск, Якутск) архивов. Многочисленность фондов, часть которых содержит многие тысячи единиц хранения, разнохарактерность дел, относящихся почти к 250-летней истории большого края, не дают возможности более детального их источниковедческого анализа. Это заняло бы много места, как пишет автор (с. 15). Однако такой анализ, хотя бы краткий, был все же необходим.

В первой главе — «Северо-восток Азии в составе феодальной России и порядка управления» автором тщательно проанализированы изменения (вплоть до самых незначительных), имевшие место в административном устройстве этого региона, функции административного аппарата, взаимоотношения с центром и т. п.

Возражения вызывает лишь одно положение автора. Рассматривая воеводские указы XVII в., он пишет: «В них говорилось о многих вещах, но вовсе не писалось о развитии производительных сил местного края и культуры коренного населения. Вопросы этого круга не входили в планы правительства. Кажется, в то время правители даже не подозревали о том, что такие вопросы могут быть поставлены» (с. 24). С этим можно согласиться лишь отчасти. В воеводских наказах, действительно, ничего не говорится о развитии культуры местного населения, и правительство данным вопросом не занималось. Однако этого нельзя сказать о развитии производительных сил. Уже в XVII в. идет разведка горных богатств северо-востока России. И это хорошо отражено в воеводских наказах. Так, в грамоте 1681 г. якутскому воеводе Приклонскому предписывалось послать из Якутска «знающих людей» на Олекму для разведки селитры «и будет в том месте или где в иных местах селитренная земля или сера горячая объявится, и тех мест велеть досмотреть и сметить и описать, на сколько верст или сажень в длину или поперек и в глубину селитренной земли будет и в тех местах селитра и сера горячая делать мочно и сере горячий и селитре велеть учинить опыт»².

В осуществление наказов на Северо-Востоке проводилось исследование производительных сил, зачастую с помощью местного населения. Так, в 1680 г. казак Иван Фомин был опущен на реки Алдан и Тантору на поиски слюды в сопровождении двух тунгусских вожей³. Такие же разведки проводились в отношении железа, серы и т. д. Интересную подборку материалов по этому вопросу находим в уже упоминавшейся книге В. Н. Скалона. Помощь местного населения русским землепроходцам в разведке богатств Северо-Востока хорошо показана также в работах М. И. Колесова, М. Н. Кротова, Е. Мостахова⁴.

¹ См.: Ф. Г. Сафронов. Крестьянская колонизация бассейнов Лены и Илим. Якутск, 1956; *его же*. Город Якутск в XVII — начале XIX века. Якутск, 1957; *его же*. Охотско-Камчатский край. Якутск, 1958; *его же*. Русские крестьяне в Якутии (XVII — начало XX в.) Якутск, 1961; *его же*. Ссылка в Восточную Сибирь. Якутск, 1967; *его же*. Декабристы в якутской ссылке. Якутск, 1975.

² «Дополнения к актам историческим», т. VIII. М., 1862, с. 295.

³ «Колониальная политика Московского государства в Якутии XVII в.». Л., 1936, стр. 118.

⁴ М. И. Колесов. Роль народов Якутии в великих географических открытиях и изучении родного края. — «Тр. Ин-та языка, литературы и истории Якутского филиала СО АН СССР», в. 1(6), 1959; М. А. Кротов. Аборигены Якутии — соратники русских землепроходцев. — «Вопросы географии Якутии», в. 3, Якутск, 1963; Е. Мостахов. Сподвижники путешественников и исследователей. Якутск, 1966.

В главе второй — «Служилое население и его деятельность по освоению края» читатель найдет материалы о численности и составе служилых людей, об их устройстве, прохождении службы, о вооружении, о жаловании и деятельности. Все эти вопросы подробно освещены на большом фактическом материале. Вызывает замечание лишь полемика автора с С. В. Бахрушиным по поводу роли служилых и промышленных людей в освоении Якутского края. Ф. Г. Сафронов пишет: «В общем положение было таково, что, по справедливому замечанию С. В. Бахрушина, горстка служилых людей была бы даже „не в состоянии освоить хозяйственно обширную территорию, если бы не имела постоянной поддержки в непрерывном наплыве с Руси всяких гулящих и промышленных людей“» (с. 84) и тут же возражает: «Вместе с тем трудно согласиться с утверждением С. В. Бахрушина, что „не служилые люди освоили Якутский край, а те толпы русских промышленников, которые еще раньше присоединения Сибири проникали на Лену и проторили дорогу следовавшим за ними служилым людям дальше на восток на заморские реки и на далекий Амур“». Слов нет, промышленники действительно сыграли большую роль в присоединении северо-востока Азии к России, однако главная роль в этом деле всегда принадлежала служилым людям, действовавшим по указам и от имени властей» (с. 85). Обе цитаты взяты Ф. Г. Сафроновым из раздела «Русские торги и промыслы в Якутии», написанного С. В. Бахрушиным для сборника «Якутия в XVII веке», и составляют единое целое. Вторая является продолжением первой⁵. Но ведь С. В. Бахрушин пишет не о присоединении Якутии, а о хозяйственном освоении края, в котором решающую роль играл фактический захват территорий, а не юридическое, государственное оформление ее. Последнее, действительно, осуществляли «государевы» служилые люди.

Глава третья — «Крестьянское население и земледельческое освоение края» — центральная в книге. В начале ее Ф. Г. Сафронов касается общих вопросов крестьянской колонизации Сибири: необходимость заведения пашни, пути переселения крестьян в Сибирь («по указу» и «по прибору»), вольная крестьянская колонизация, в том числе бегство в Сибирь тяглого зависимого населения, вызванное усилением феодально-крепостнического гнета государства и помещиков-крепостников. Переходя к истории крестьянства на северо-востоке Азии, автор последовательно излагает результаты изучения заселения крестьянами бассейна средней Лены, берегов Вилюя, Май, Охотского побережья и Камчатки. Особое внимание уделяет он выявлению пахотных мест и описанию первых опытных посевов. Кроме того, в монографии анализируются «пути формирования» крестьянства в данном регионе, имевшие свою специфику. В XVII в. крестьянское сословие на северо-восточной Азии пополнялось за счет ссыльных, а также промышленных людей, особенно разорившихся. В XVIII в. имело место принудительное переселение верхненеленских крестьян, а во второй половине XVIII в. главную роль играла ссылка. Следовало еще, на наш взгляд, указать, что формирование крестьянства шло в XVII—XVIII вв. и за счет оседавших на землю служилых людей.

Специальные разделы третьей главы посвящены таким вопросам, как наделение крестьян земельными угодьями и землепользование, посевы и урожай, система и техника земледелия, хлебоснабжение края. Все они детально освещены, выводы аргументированы.

В главе четвертой — «Города и их население» (разделы: «Якутск», «Охотск», «Петропавловск», «Прочие города», «Жизнь и быт горожан») последовательно излагается материал об основании городов на северо-востоке Азии, о строительстве в них острогов и посадов, рассказывается об особенностях архитектуры, о численности населения и его занятиях. Раскрывается роль Якутска как административного центра Русского государства на северо-востоке Азии, Охотска — как первого и единственного порта России на Охотском побережье, Петропавловска — как центра Камчатской области и второго морского порта на Дальнем Востоке. В разделе «Прочие города» даны краткие исторические справки об Олекминске, Вилюйске, Среднеколымске, Гижигинске. Все эти разделы снабжены планами конца XVIII — начала XIX в., наглядно показывающими как особенности местоположения, так и характер застройки городов описываемого региона. К сожалению, автор не коснулся истории Зашиверска. А ведь имеется интереснейший материал, опубликованный недавно в коллективной монографии новосибирских ученых⁶.

Характеризуя состав населения городов, автор пишет: «Население их вначале почти сплошь состояло из служилых людей. Лишь впоследствии с упрочением русской власти, остроги, острожки и ясачные зимовья потеряли военное значение и превратились в обычные населенные пункты. Служилое же население все более приближалось к общему полицейско-чиновничьему сословию (с. 171). Однако точнее было бы сказать «полицейско-чиновничьему аппарату», а не сословию.

Разнообразен материал раздела «Жизнь и быт горожан», где рассматриваются занятия горожан (рыболовство, охота, скотоводство, земледелие, торговля), их образ жизни, связи с местным коренным населением и т. д. Ф. Г. Сафронов показывает, что

⁵ «Якутия в XVII веке». Якутск, 1953, с. 332.

⁶ А. П. Окладников, З. В. Гоголев, Е. А. Ащепков. Древний Зашиверск. Древнерусский заполярный город. М., 1977.

в результате «разумного приспособления к местным условиям» русское городское население усваивало элементы материального быта аборигенов северо-востока Азии и в свою очередь «оказывало благотворное влияние на окружавшее местное население, а города являлись в какой-то мере цивилизующими центрами» (с. 219).

Значительное место в четвертой главе уделено таким крупным событиям в жизни северо-востока Азии, как приезд сюда политических ссыльных (Г. фон Фик, декабристы), работа академических экспедиций в XVIII—XIX вв., оборона Петропавловска на Камчатке (1854 г.).

Книгу Ф. Г. Сафронова пронизывает одна центральная идея — показ прогрессивной роли трудового русского человека в освоении северо-востока Азии. Включение данной территории в состав России явилось поворотным этапом в развитии истории этого региона и населявших его народов, несмотря на то, что освоение ее происходило в условиях господства царского самодержавия, эксплуатировавшего и многочисленные народности Российской империи и русский народ.

Рецензируемая работа представляет значительный интерес не только для историка и для этнографа, но и для любого читателя, интересующегося прошлым северо-востока Азиатской части Советского Союза.

А. П. Окладников в предисловии к книге с полным правом подчеркивает, что «русские на северо-востоке Азии впервые показываются в книге Сафронова так обстоятельно, в таком широком историческом плане» (с. 6).

Действительно, мы имеем по истории русского народа в Западной Сибири такие монографические труды как книги А. Н. Копылова «Русские на Енисее в XVII в.» (Новосибирск, 1965), В. А. Александрова «Русское население Сибири XVII — начала XVIII в.» (М., 1964), М. М. Громыко «Западная Сибирь в XVIII веке» (Новосибирск, 1965). Книга Ф. Г. Сафронова восполняет пробел в отношении аналогичной тематики для северо-восточной Азии.

Н. Н. Степанов

Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Составители: Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Отв. ред. К. В. Чистов. Л., 1979, 437 с.

Более пятидесяти лет назад вышла книга известного исследователя сказки Н. П. Андреева «Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне». Он представлял собой перевод указателя, изданного в 1910 г. финским ученым Антти Аарне¹ с одновременным приспособлением его к русским материалам. Указатель сразу же стал настольной книгой советских фольклористов. Позже Н. П. Андреев, придерживаясь той же системы Аарне, подготовил указатель украинских сказок, который однако, издан не был. В основе обоих этих указателей, так же как и большинства зарубежных указателей, в том числе и сыгравшего огромную роль в истории международного изучения сказки указателя С. Томпсона², лежит классификационная схема, предложенная Антти Аарне и ставшая с начала XX в. традиционной для сказковедения. Согласно этой схеме, сказки делятся на следующие группы: I. Сказки о животных (№ 1—229); II. Собственно сказки (№ 300—1199); III. Анекдоты (№ 1200—1999). В каждой из этих групп (разделов) оставлены свободные номера, чтобы заполнять их по мере выявления новых сюжетов.

Недостатки классификации Антти Аарне были очевидны уже в момент выхода его указателя. Дискуссии о теоретической ценности ее продолжались и позже. Эта классификация рассматривается и во вводной статье к рецензируемому изданию. Особенно много возражений справедливо вызывает состав второго раздела — «Собственно сказки». Неубедительным представляется самый термин, который с тем же основанием может быть отнесен и к сказкам о животных, и к ряду сюжетов, вошедших в раздел анекдотов. Трудно согласиться и с рубрикой, принятой внутри этого раздела: «А. Волшебные сказки», «В. Легендарные сказки», «С. Новеллистические сказки» и, вопреки логике, «D. Сказки о глупом черте (великане)». Однако, несмотря на уязвимость указателя Аарне³, им уже около 70 лет пользуются все сказковеды мира, нужные

¹ Antti Aarne. Verzeichnis der Märchentypen mit Hilfe von Fachgenossen ausgearbeitet.—«Folklore Fellows Communications» (далее FFC). Helsinki, 1910, № 3.

² S. Thompson. The types of the folktale. A classification and bibliography Antti Aarne's «Verzeichnis der Märchentypen» translated and enlarged.—FFC, Helsinki, 1928, № 74; 2d ed.—FFC, 1961, № 194; перепечатки в 1964 и 1973 гг.

³ Ср., например, новейшие соображения о классификации сюжетов волшебной сказки в послесловии Е. М. Мелетинского ко 2-му изданию «Морфологии сказки» В. Я. Проппа (М., 1969, с. 134—166).

сюжеты отыскиваются в нем довольно легко, а присвоенные им номера приобрели широкую известность. Указатель давно воспринимается как система, позволяющая сочетать определенные представления о типах сюжетов с данными о текстах, которые опубликованы или хранятся в архивах. Поэтому нельзя не признать, что составители «Сравнительного указателя» имели все основания придерживаться все той же, уже ставшей традиционной системы Аарне. С 1910 г. опубликованы десятки национальных указателей, составляющих ныне прекрасную справочную библиотеку, фольклористические, филологические и этнографические достоинства которой трудно переоценить. Их перечень, помещенный на с. 411—415 «Сравнительного указателя», производит весьма внушительное впечатление. Национальные указатели продолжают появляться (в последние годы опубликованы указатели латышский, белорусский, японский, испанский, итальянский, французский, фламандский, мексиканский и др.). По сказкам народов Советского Союза, кроме перечисленных, к сожалению, можно назвать только неполные указатели грузинских, мордовских и карельских сказок и изданные ранее указатели эстонских и литовских сказок. Еще в 1927 г. известный американский фольклорист С. Томпсон попытался объединить сведения, содержащиеся в вышедших к тому времени национальных указателях, в едином международном указателе⁴. Проводилась работа по сопоставлению сюжетного репертуара нескольких народов на основе национальных указателей⁵, однако ее результаты обесценивались случайным набором сопоставляемых сюжетов.

Следует подчеркнуть, что среди опубликованных указателей сказочных сюжетов «Сравнительный указатель» занимает особое место. Он охватывает сюжеты сказок не одного, а трех народов — близкородственных, но вместе с тем обладающих своеобразной этнической традицией.

Ценность указателя велика, так как именно сравнительное изучение сказки, насыщающее уже много десятилетий, проводится сейчас и в СССР, и за рубежом с особой интенсивностью, причем в различных аспектах учитываются, с одной стороны, типологическая общность сказок, а с другой — частое заимствование сюжетов сказок разных народов, их тематическая и идейная близость, совпадение сюжетов и мотивов, особенности структуры, персонажей, поэтических приемов и т. д. Очень большое значение в связи с этим, естественно, приобрело изучение сказочного репертуара родственных и соседствующих народов. Все это говорит о том, что издание «Сравнительного указателя» — выдающееся событие не только для советских фольклористов, но и для всех сказковедов мира. Следование общепринятой классификации включает рецензируемый указатель в коллективную работу по сравнительному изучению сказки в мировом масштабе, делает его событием международного сказковедения.

Указатель предвзят исследовательская статья «О систематизации сюжетов сказок восточных славян и сравнительном их изучении». В ней подчеркивается значение сравнительно-исторического изучения сказок, которое, как справедливо считают составители, играет большую роль «в понимании природы сказки и закономерностей формирования и распространения отдельных сюжетов и их типов, возникновения и варьирования текстов сказок» (с. 3). В статье рассматриваются основные этапы изучения сказки в сравнительном аспекте и опыты классификации сказок в XIX—XX вв. Особенно большое внимание в ней уделено указателям сказочных сюжетов по системе Аарне — Томпсона. Упомянув об основных работах, обогативших в последние годы сравнительное сказковедение, авторы вводной статьи справедливо подчеркивают значение систематического сопоставления сказок трех восточнославянских народов. Несомненный интерес представляет сравнительная таблица сюжетных групп русских, украинских и белорусских сказок (с. 15). Несмотря на вполне осознаваемую составителями относительность проводимых в ней цифр, нельзя не согласиться с ними, что «общее ядро восточнославянского репертуара просматривается достаточно отчетливо» (с. 16), т. е. что наиболее распространенные сюжеты являются общими для всех трех восточнославянских народов. Таким образом, общность сказочного репертуара восточных славян проявляется не только в наборе сюжетов, но и в их количественном соотношении. Устанавливая общие черты сказочной традиции трех восточнославянских народов, авторы указателя не игнорируют и специфические черты сказок каждого отдельного народа, их традиционные жанровые особенности, роль международных фольклорных связей. Очень ценно, что в «Сравнительном указателе» учтены и описаны различные варианты группировок этнических связей: русско-украинские, русско-белорусские и украинско-белорусские.

Большое внимание уделено составителями такому сложному и с трудом поддающемуся классификации явлению, как контаминация сюжетов, в частности несомненный интерес представляет таблица (с. 395—397), которая помогает читателю сориентироваться в традиционных для восточнославянской сказки контаминациях. Таблица эта составлена по образцу, разработанному акад. Ю. Кшижановским для его двухтомного польского указателя сказочных сюжетов⁶. Методическое значение подобной сводки весьма существенно, так как на уровне контаминации сюжетов этнические особенности сказочной традиции выявляются весьма выразительно.

⁴ S. Thompson. Указ. раб.

⁵ R. S. Boggs. A comparative survey of the folktales of ten peoples. — FFC, Helsinki, 1930, № 93.

⁶ J. Krzyżanowski. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym, t. II. Wrocław — Warszawa — Kraków, 1963, s. 267—278.

Рецензируемый указатель обобщает результаты предшествующих указателей и использует содержащиеся в них аннотации сюжетов, приспособлявая их всякий раз к особенностям восточнославянских редакций текстов, отнесенных к тому или иному сюжетному типу. Поскольку вошедшие в новый указатель материалы значительно дополнены и расширены по сравнению с указателем Н. П. Андреева, в него введены новые номера, выявлены новые подтипы сюжетов, что отмечено соответствующими знаками по каждому из восточнославянских народов, обозначенными буквами Р, У, Б, и условными сокращениями (их список дан на с. 29—51).

В «Приложении» к Указателю, кроме упоминавшейся выше таблицы контаминаций, публикуются таблица соотношений номеров указателей Томпсона и Аарне — Андреева, библиография основных исследований восточнославянских сказок, географический указатель. Несомненным достоинством «Сравнительного указателя» является то, что составители его стремились учесть максимум опубликованного материала: тексты сказок из фольклорных сборников, фольклорно-этнографических работ, диалектологических исследований, периодических изданий, лубков и «серых» изданий XVIII — первой половины XIX в. Учтены также переводы не публиковавшихся ранее восточнославянских сказок.

К сожалению, за пределами «Сравнительного указателя» остается обширный материал, хранящийся в многочисленных фольклорных архивах страны. Охватить их в едином указателе — дело пока неосуществимое, ибо архивов таких сотни (кроме центральных хранилищ, есть архивы университетов, пединституты, областных музеев, домов народного творчества, краеведческих кружков и т. д. и т. п.), и состояние их зачастую отнюдь не идеальное. Дальнейшее включение материалов в научный оборот возможно пока только путем издания серии указателей по отдельным архивам, подобных тем, какие опубликованы в последние годы в Горьком и Петрозаводске⁷. «Сравнительный указатель» может стать в таком случае надежным фундаментом, на котором можно смело возводить подобное многоэтажное здание.

Итак, составителями проведена на высоком научном уровне огромная по объему работа, которая вызывает удивление и восхищение. Сказковеды получили ценнейшее пособие, в значительной мере освобождающее их от трудоемкой подготовительной работы. Надо надеяться, что составители продолжат регистрацию новых публикаций и розыски старых, что даст возможность периодически издавать дополнения к вышедшему в 1979 г. «Сравнительному указателю сюжетов восточнославянской сказки».

Э. В. Померанцева

⁷ «Библиографический указатель материалов фольклорного архива кафедры русской литературы Горьковского университета», в. I — Эпические жанры, ч. 1 — Сказки, ч. 2 — Несказочная проза. Историческая песня. Баллада. Горький, 1976; «Сказки Пудожья (1932—1978). Каталог русского рукописного фонда научного архива Карельского филиала АН СССР». Петрозаводск, 1979.

М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979, 326 с.

Коллективная монография М. В. Крюкова, В. В. Малявина, М. В. Софронова «Китайский этнос на пороге средних веков»¹ (отв. ред. З. Г. Лапина, Н. Н. Чебоксаров) представляет собой часть единого исследования по этнической истории китайского народа, подготовляемого учеными двух институтов Академии наук СССР — Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая и Институтом Дальнего Востока². Подобное всестороннее комплексное исследование этнической истории китайского народа принимается в мировой науке впервые. Привлечение разнообразных и уникальных по своему характеру материалов (археологических, антропологических, исторических, этнографических, филологических и др.) не только позволяет авторам по-новому осветить этническую историю китайского народа, но и дает им возможность ставить и решать многие важнейшие вопросы теории этноса, этногенеза, роли этнического самосознания, закономерностей этнических процессов. Такое изучение является плодотворным во многом благодаря тому, что разработка теории этноса и этнической истории народов в последние десятилетия стала одним из основополагающих направлений исследований советской этнографической науки.

Рецензируемая книга посвящена III—VI вв. — тому сложному и противоречивому в этнической истории древних китайцев периоду, когда на грани древности и средневековья сложившиеся в предшествующие столетия тенденции развития древнекитайского этноса оказались под сильным влиянием новых факторов, в результате которых в культуре, самосознании и в самом составе древнекитайского этноса произошли коренные изменения. Среди этих факторов авторы совершенно справедливо отмечают следующие, глобальные по своему характеру импульсы этнического развития: крушение централизованного государства Хань (202 г. до н. э. — 220 г. н. э.); развитие раннефеодальных отношений; вторжение кочевых народов в долину р. Хуанхэ и создание ими своих многочисленных государств на территории Среднекитайской равнины; массовые миграции древних китайцев на Юг; сложные этнические процессы, протекавшие как на Севере, так и на Юге; распространение одной из мировых религий — буддизма и его влияние на культуру и этническое самосознание древних китайцев.

Период III—VI вв. известен в традиционной китайской историографии как время «распадения великих сил Поднебесной» (с. 13), а в современной науке нередко определяется как «период перерождения и изменения» (с. 4), как «темные века» (с. 191) или как «смутное время» (с. 6—7). Для сравнения можно напомнить, что если династия Хань в общей сложности правила страной более четырех столетий, то за последующие четыре века (III—VI вв.) на территории Китая сменилось 33 династии, из них 16 были некитайскими (с. 319). Этот период оказался наименее изученным в современной мировой синологии — в первую очередь это касается социально-экономической и этнической истории, ибо достижения китайской культуры, литературы, изобразительных искусств, гуманитарных и естественных наук давно по достоинству оценены исследователями.

Полемизируя с представлением, будто III—VI вв. были только «смутным временем» в истории Китая, авторы поставили целью своей работы показать, что эти столетия «стали эпохой интенсивного и плодотворного этнического развития» (с. 7).

Авторами был привлечен разнообразный круг источников. Особое место среди них занимают новейшие археологические материалы, результаты раскопок погребений знати на Севере и на Юге, остатков городов и поселений III—VI вв., н. э. Для изучения материальной культуры авторы используют данные погребальной скульптуры, привлекают иконографический материал — росписи, украшавшие стены буддийских храмов, фрески Дуньхуана. Из эпиграфических источников наиболее важными являются надписи на каменных стелах, которые начиная с периода Северных династий (V в.) стали устанавливать в погребениях знати (с. 9). Должное место уделено свидетельствам китайских династийных хроник, в 13 из которых история III—VI вв. получила наиболее полное освещение. Наконец, авторы привлекли сочинения ранних буддийских проповедников, труды, отражавшие борьбу мнений по вопросам религии в III—VI вв. Подавляющее большинство материалов вводится авторами в научный оборот впервые.

Особенности политической и социально-экономической истории исследуемой эпохи наиболее подробно проанализированы в первой главе «Политические и социальные факторы этнического развития», в которой прослежены основные этапы политической

¹ «Введение», главы 3 и 6, а также «Заклучение» написаны М. В. Крюковым; главы 1 и 4 — В. В. Малявиным; глава 5 — М. В. Софроновым; глава 2 — М. В. Крюковым («Численность населения», «Миграции населения», «Этнические процессы на Юге», «Этнические процессы на Севере») и В. В. Малявиным («Внешние связи»).

² См.: М. В. Крюков, М. В. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978; М. В. Крюков, Л. С. Переломов, М. В. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. Древние китайцы в эпоху централизованных империй (в печати).

истории Китая, последовавшей за крушением централизованного государства Хань: время борьбы трех государств — Вэй, Шу и У; кратковременный период объединения страны в годы правления династии Цзинь (265—371); вторжение кочевых народов — сюнну, сяньби, цзе, ди, табгачей — на Среднекитайскую равнину и создание ими своих государств (известных в китайской традиционной историографии как «шестнадцать царств пяти северных племен»); эпоха Северных и Южных династий (V в.) и, наконец, в конце VI в. объединение страны под властью династии Суй. Исследуя различные аспекты развития раннефеодальных отношений в Китае в III—VI вв., авторы особое внимание обращают на то, как те или иные процессы сказывались на развитии этнических отношений. Интересными представляются выводы о том, например, что появление «рассеянных деревень» (тунь), пришедших на смену «деревенским укреплениям» периода Хань, способствовало «скорейшему перемешиванию китайцев и варваров» (с. 46). Этническому сближению рядовых кочевников и китайцев помогало и то, что и те и другие нередко оказывались в одной социальной категории «подлого» люда (с. 42). В то же время укрепление «сильных домов», возрастание значения родственно-личностных отношений (явлений, связанных с укреплением феодальной частной собственности на землю) способствовали процессу консолидации китайского этноса (с. 50). Несомненно, важным социально-экономическим мероприятием было введение надельной системы (с. 42) как формы возникновения государственной собственности на землю.

Пожалуй, следовало бы отметить, что в советском востоковедении проблема надельной системы в Китае впервые была разработана Н. И. Конрадом³. Требуется дальнейшего исследования анализ влияния осуществления надельной системы на характер и интенсивность этнических процессов на Севере (в первую очередь в государстве Северная Вэй в V—VI вв.).

С развитием феодальных отношений в китайском обществе шел процесс формирования аристократии и сословной иерархии. Очень незначительное по своей численности аристократическое сословие в этот период сыграло немаловажную роль как в сохранении этнических традиций и культуры, так и в сближении региональных групп внутри китайского этноса (прежде всего северян и южан) (с. 59).

Вторая глава монографии посвящена анализу демографических и этнокультурных процессов (с. 60—110).

Полемицируя с положением Л. Н. Гумилева о том, что III—VI вв. были в истории Китая временем «долгого и неотвратимого упадка»⁴, выразившегося, в частности, в падении численности населения, авторы предпринимают попытку пересмотра данных источников, содержащих сведения о численности населения. Более критический подход к свидетельствам средневековых историков позволяет им сделать вывод, что в III—VI вв. кривая роста численности населения Китая в целом не знала резких пиков и соответствующих им падений (с. 68). Гораздо более существенным демографическим и этническим фактором в этот период были массовые миграции населения Восточной Азии. Направления движения этих миграций были различными, как различными были и причины, их обусловившие.

На Севере, где миграция кочевых народов в основном шла с севера на юг, среди причин, вызвавших это «великое переселение народов», авторы прежде всего отмечают развитие социально-экономических отношений у кочевых народов, а также политику китайского правительства по переселению во внутренние районы древнего Китая больших групп кочевников, заявивших о своей лояльности императору (с. 69—70). Нам кажется, однако, что среди причин массовых миграций кочевых народов необходимо указать и изменение в этот период естественного географических условий, на что небезосновательно указывает Л. Н. Гумилев⁵.

На Юге миграция некитайского населения в основном шла с юга на север, что было связано с усилившейся экспансией предков современных тайских народов (с. 74). Наконец, события политической истории — распад централизованного государства, феодальные распри, вторжения кочевых народов — были причиной массовых миграций древних китайцев на Юг. Как показывает анализ источников, только на протяжении IV в. на Юг переселилось около 1 млн. человек (с. 77).

Подобное «великое переселение народов Восточной Азии» привело к коренным переменам в древнекитайском этносе, к формированию новой этнической ситуации. В книге впервые в синологической науке картина этнического развития древних китайцев и их контактов с соседними народами в период раннего средневековья воссоздана столь детально и многогранно. Авторы убедительно показывают, что в различных регионах характер этнических контактов древних китайцев с окружающими их народами имел свои особенности, что в отдельные периоды этнокультурные взаимоотношения протекали по-разному: от попыток преодоления межэтнической розни (например, деятельность Фу Цзяня) до вспышек острых расовых и этнических конфликтов (с. 86—87, 256—257). Наиболее яркие страницы книги посвящены китайско-сяньбийским этнокультурным взаимоотношениям, в частности в государстве Северная Вэй. Династия Северная Вэй была сяньбийской по своему происхождению, но на протяжении V—VI вв. пе-

³ Н. И. Конрад. Надельная система в Китае. — Избранные труды. История. М., 1974.

⁴ Л. Н. Гумилев. Хунны в Китае. Три века войны Китая со степными народами III—VI вв. М., 1974, с. 232.

⁵ Л. Н. Гумилев. Указ. раб., с. 12—13.

реживала периоды то усиления китайского культурного влияния, то времена «сяньбийского Ренессанса» (с. 92—97). Необходимо особо отметить, что явление «сяньбийского Ренессанса», как и само это понятие, впервые в науке разработано авторами книги.

Исследуемый период отмечен расширением контактов древних китайцев и с соседними странами и государствами.

Многообразные и разносторонние этнокультурные контакты древних китайцев наиболее ярко проявились в области материальной культуры.

Обобщенный в третьей главе (с. 111—163) материал имеет огромное значение для понимания истории культуры не только китайцев, но и соседних с ними народов, например постепенное распространение обычая пить чай, заимствованного древними китайцами у народа юэ (с. 135), или использование китайцами «варварского сидения» — складного кресла, возможно пришедшего в Китай из стран Западного края (с. 127). При оценке этой интересной и увлекательной по своему материалу и изложению главы прежде всего необходимо отметить разносторонность описания материальной культуры, о чем свидетельствует даже простой перечень названий разделов этой главы: город, жилище, пища, одежда, настольные игры, средства передвижения. А ведь речь идет о III—VI вв. н. э. — времени довольно отдаленном. Каждое явление показано в динамике, рассказывается о его возникновении и дальнейшей судьбе. Наконец, материал этой главы лишний раз убеждает нас в том, что «традиционная культура» — явление очень динамичное и сложное. Для примера можно отметить, что в III—VI вв. пища северных китайцев состояла из молока, молочных продуктов и баранины (с. 128—133), т. е. из компонентов, совершенно чуждых «традиционной» китайской пище.

Духовной культуре китайцев III—VI вв. посвящена четвертая глава книги (с. 169—216). Исследуемый период ознаменован мощными религиозными движениями, в которых два потока были особо значимыми: религиозный даосизм и буддизм (с. 169). Авторы обращают наше внимание на причины широкого распространения той и другой идеологии и отмечают их наиболее тесную связь с варварскими государствами на Севере (с. 177—178). Буддизм, проникший в Китай еще в период правления династии Хань в I в. н. э., по-настоящему завоевывает свои позиции в IV в., в период краха Цзинь (с. 180). Среди причин, способствовавших успеху буддизма именно в этот период, авторы справедливо отмечают конфессиональную общность буддистов, буддийские проповеди совершенного равенства людей, большое разнообразие форм и методов миссионерской деятельности, отрицание буддистами не только социальных, но и государственных преград.

Возможно, одна из первопричин успехов буддизма в IV—VI вв. заключалась и в том, что состоянию децентрализации китайского общества буддийская церковь (насчитывавшая к этому времени девять веков своей деятельности) противопоставляла модель хорошо отлаженного социального организма с феодальной по своему характеру иерархией соподчинения.

Характеризуя вклад изучаемой эпохи в сокровищницу китайской и мировой культуры, авторы справедливо замечают: «История человечества знает немало примеров, когда в пустыне политического упадка и хаоса не иссякало вдохновенное творчество. Если здесь есть своя закономерность, период III—IV вв. в Китае — „темных веков“ китайской истории — лишний раз ее подтверждает» (с. 191). Действительно, именно в эти века жили и творили, например, такие поэты, как Цао Чжи, Жуань Цзи, Тао Юаньмин и другие, художник Гу Кайчжи, каллиграф Ван Сичжи. В этот период были созданы буддийские изваяния в пещерах Юньгана и Лунмэня, украшены фресками стены храмов в Дуньхуане.

Авторам удалось проследить и то новое, что появилось в эту эпоху в традиционной семейной обрядности и календарных праздниках (с. 200—216).

Исследуемый период стал важной вехой и в развитии языка, письменности и китайской филологической традиции. Этим важным проблемам посвящена пятая глава книги (с. 217—237). Как отмечают авторы, за III—VI вв. в китайском языке происходит перегруппировка старых диалектов и формирование новых; для лингвистической ситуации характерно двуязычие (с. 219). Значительное влияние на китайский язык оказало распространение буддизма (с. 222), способствовавшее как появлению новых слов, так и возникновению теории перевода (с. 229—231). Знакомство через буддизм с санскритом (алфавитным письмом) привело китайских ученых к созданию фонетической системы фаньце (с. 230).

Бурные, а порой трагические события III—VI вв. в сочетании с другими факторами вызвали значительные изменения в китайском этносе, что нашло отражение в этническом самосознании древних китайцев. Этой проблеме посвящена шестая глава — «Этническое самосознание» (с. 241—273). Среди факторов, оказавших существенное влияние на развитие этнического самосознания китайцев III—VI вв., авторы особо выделяют распространение буддизма. Будучи чужеземной религией, буддизм изменил представления китайцев о Срединном государстве (с. 248—250). Так, очевидно, только в это время китайцы впервые вплотную столкнулись с представителями европеоидной расы, с людьми, у которых «глубокие глаза и густые бороды» (с. 256). Наряду с общетническим возрастает и региональное самосознание, в котором в этот период наиболее четко противопоставляются Север — Юг вместо существовавшего ранее противопоставления Восток — Запад.

Перемены в этническом самосознании древних китайцев способствовали дальнейшему развитию идей классификации народов. В работах китайских историков III—VI вв. обнаруживается стремление дать «новую классификацию своих соседей на основе понятия о генетическом родстве, являющемся первопричиной сходства языка, обычаев и материальной культуры», что означало «признание недостаточности общепринятого дотоле деления людей на „нас“ и „не-нас“» (с. 271). По мнению авторов, к V в. уже бывал термин «миньцзу» («народ»), служивший для обозначения этнической общности (с. 272).

В «Заключениях» не только систематизируются основные выводы исследования, но и решаются вопросы теории этнического развития. Прежде всего авторы отмечают, что в результате восприятия инородных этнических компонентов и элементов чужой культуры китайский этнос второй половины I тысячелетия очень отличался от своих прямых предков ханьского периода (с. 274).

Анализ этнической истории Китая в III—VI вв. позволил авторам наметить отдельные факторы ассимиляционных процессов (с. 275—276). Среди них авторы особо выделяют численность населения и компактность расселения того или иного этноса.

Однако данное положение представляется нам дискуссионным. Несомненно, численность — важный, но вряд ли всегда определяющий фактор процессов ассимиляции (этническая история Китая дает тому также немало примеров).

Развивая представления об этностабилизирующих и этностагнирующих факторах, авторы к первым относят этническое самосознание, ко вторым, в частности, мировые религии (с. 277—278). Как показывает пример этнического развития древних китайцев, государственно-политические границы и социальные факторы могут в некоторых случаях способствовать консолидации этнической общности, а в других — противодействовать (с. 278—279).

Наметившееся в период III—VI вв. противопоставление северных и южных китайцев не привело к утрате общего этнического самосознания. А создание в конце VI в. империи Суй, в рамках которой вся этническая территория китайцев оказалась вновь объединенной, и появление в начале VII в. единой централизованной империи Тан становятся мощными стимулами этнической консолидации китайского этноса и новым этапом его развития.

Исследование сопровождается богатым научным аппаратом: приложениями, библиографией, списком иероглифов к тексту, разнообразными указателями (имен, географических названий, этнических названий, династий, правивших на территории Китая в III—VI вв.), — имеющим самостоятельную научную ценность.

Высокий теоретический уровень, новизна постановки вопросов и привлеченного материала, великолепный стиль изложения, тщательно подобранный богатый иллюстративный материал — все это делает книгу М. В. Крюкова, В. В. Малявина, М. В. Софронова «Китайский этнос на пороге средних веков» значительным событием в нашей науке. Несомненно, эта книга относится к числу тех трудов, которые открывают новые пути для будущих исследований.

Р. Ш. Джарылгасинова



ЭРНА ВАСИЛЬЕВНА ПОМЕРАНЦЕВА

[1899—1980]

Советская и мировая фольклористика потеряла одного из самых выдающихся своих представителей. 11 августа 1980 г. в Москве после непродолжительной, но тяжелой болезни на восемьдесят втором году жизни скончалась доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР Эрна Васильевна Померанцева.

Жизнь Э. В. Померанцевой — удивительный пример увлеченного полувекowego служения науке и людям, душевной мудрости и щедрости, стойкости и оптимизма. В этих высоких словах нет и доли преувеличения. Научная и педагогическая деятельность Э. В. Померанцевой была насыщена интенсивнейшим общением с людьми — исполнителями фольклора и их односельчанами, мастерами народного искусства, участниками фольклорных экспедиций, учениками (в школе, потом в университете), товарищами по профессии и соавторами, литераторами, актерами и музыкантами. Для этого общения не было ни возрастных, ни научных, ни языковых препятствий. Любознательный, честный и трудолюбивый человек становился ее другом надолго, часто навсегда, потому что верность человеческим отношениям была одной из важнейших черт ее характера. Вероятно, именно поэтому и в творчестве Э. В. Померанцевой с такой естественностью чередовались специальные научные исследования, популярные статьи и книги, педагогические пособия и просто книги для детей.

За долгие десятилетия преподавания и научного творчества круг ее учеников и товарищей неизменно ширился и разрастался, он охватывал в последние годы сотни людей в нашей стране и в других странах Европы. Все они высоко ценили ее внимание, любознательность и покровительство, вне зависимости от того, в дружном соавторстве или в пылу научной полемики родилось это знакомство или завязалась переписка. Советская наука потеряла не только крупного ученого и педагога, но и яркую, неповторимую человеческую личность, создававшую сильное поле притяжения, сплотивавшую учеников и друзей вокруг подлинных ценностей науки.

Эрна Васильевна Померанцева родилась 7 (19) апреля 1899 г. в Москве. В 1922 г. она окончила филологический факультет Московского университета. По ее воспоминаниям наибольшее влияние на нее оказал прославленный в начале 20-х гг. литературоведческий семинар академика П. Н. Сакулина, из которого вышли многие выдающиеся филологи последующих десятилетий. В 20-е годы, после университета, Эрна Васильевна преподавала в одной из московских школ и тогда же начала участвовать в известных фольклорных экспедициях братьев Б. М. и Ю. М. Соколовых, ставших ру-

ководителями ее фольклористических занятий. В 1929 г. в журнале «Художественный фольклор» была опубликована ее первая исследовательская работа — «К вопросу об индивидуальном стиле сказочника», замеченная в фольклористической печати и сыгравшая определенную роль в выработке методов изучения художественной деятельности сказителей.

В 1936 г. Э. В. Померанцева была приглашена Ю. М. Соколовым в Московский институт философии, литературы и истории для ведения семинарских и просеминарских занятий по курсу русского фольклора со студентами формировавшейся в те годы кафедры фольклора филологического факультета, позже влившегося в Московский университет. В МИФЛИ, а потом в МГУ Э. В. Померанцева до 1960 г. вела основной курс русского фольклора и неизменно руководила экспедиционной деятельностью.

За годы преподавания и позже, как постоянный руководитель аспирантов в Институте этнографии АН СССР, Э. В. Померанцева воспитала и ввела в науку десятки ныне известных фольклористов, работающих во многих республиках Советского Союза в вузах, педагогических институтах и академических учреждениях.

Последние двадцать лет своей жизни Э. В. Померанцева была старшим научным сотрудником Института этнографии АН СССР. В 1964 г. она защитила докторскую диссертацию и в том же году на Афинском конгрессе Международного общества исследователей повествовательного фольклора (International Society for Folk-Narrative Research) была избрана членом, а еще через 15 лет, на Эдинбургском конгрессе — почетным членом общества.

За пятьдесят с лишним лет весьма интенсивной научной деятельности Э. В. Померанцева опубликовала около 300 книг, статей и рецензий. Она вошла в русскую и европейскую науку как видный представитель школы братьев Соколовых — Азадовского, игравшей важнейшую роль в становлении и развитии советской фольклористики 20—30-х гг. Для этой школы была характерна активная собирательская деятельность. Постоянное накопление наблюдений за особенностями исполнительского мастерства сказителей, интерес к современным судьбам фольклора и его отдельных жанров сочетались, вместе с тем, со стремлением ставить крупные по своим масштабам исследовательские задачи исторического характера. Как и других лучших представителей и последователей этой школы, Э. В. Померанцеву всегда отличало стремление начать процесс исследования в поле, в экспедиции, в ходе общения со сказителями и их слушателями и завершить его во всеоружии книжных знаний. И, добавим, — не только книжных, но и архивных, так как постоянное расширение круга источников за счет фольклорных хранилищ было тоже одной из весьма характерных черт Э. В. Померанцевой как исследователя.

При всей широте собирательских и исследовательских интересов Эрны Васильевны, разнообразия проблем, которые она разрабатывала, нельзя не выделить три наиважнейшие — теория и история русской сказки, судьбы традиционного фольклора в современном обществе и литературно-фольклорные взаимоотношения и связи.

Начав свою собирательскую деятельность в середине 20-х гг., Э. В. Померанцева не прерывала ее до конца 70-х гг., т. е. почти до последних лет своей жизни. Число участников организованных ею экспедиций было велико. Эти экспедиции отличались своим «почерком», четко отработанной методикой. Поэтому давно уже можно говорить о собирательской «школе Померанцевой», имеющей своих продолжателей и сторонников и по-прежнему развивающейся и совершенствующейся. Собранные ею самой материалы обширны и достоверны. Ее имя должно встать в один ряд с крупнейшими собирателями русского фольклора прошлого от П. В. Киреевского до Н. Е. Ончукова и А. Д. Григорьева и такими собирателями советского времени как А. М. Астахова, Н. П. Колпакова, Т. М. Акимова и др. Многие записи Э. В. Померанцевой и членов ее экспедиций не изданы и хранятся в архивах МГУ, Государственного Литературного музея, Института этнографии и др. Вместе с тем, под ее редакцией издана целая серия региональных сборников и сборников записей от отдельных исполнителей: «Сказки И. Ф. Ковалева» (1941), «Тамбовский фольклор» (1941), «Русское народное творчество в Башкирии» (1957), «Песни и сказки Ярославской области» (1958), «Русские народные сказки (сказки рассказаны воронежской сказочницей А. Н. Корольковой)» (1969), «Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.)» (1972), «Фольклор русского населения Прибалтики» (1976) и др. В составлении сборников кроме

С. И. Минц — многолетнего соавтора и друга Э. В. Померанцевой неизменно участвовали (в процессе подготовки этих изданий) студенты и аспиранты, проходившие основательную эдичионно-текстологическую выучку.

Параллельно с накоплением и публикацией материалов велась настойчивая работа по осмыслению современных фольклорных процессов. В послевоенные годы Э. В. Померанцева опубликовала серию статей, в которой постепенно, шаг за шагом вырабатывалась общая концепция фольклорных изменений последних десятилетий. В этой связи нельзя не упомянуть такие статьи как «К вопросу о современных судьбах русской традиционной сказки» (1961), «Судьбы былевого эпоса в послевоенные годы» (1963), «Поэтическая культура современного села (Опыт изучения на материале Владимирской области)» (1970), «Влияние города на русскую волшебную сказку XIX—XX столетия» (1975) и др.

Напряженная собирательская деятельность и исследования, основанные на живом, только что записанном материале, привели в конечном счете, как это и можно было ожидать, к переосмыслению классических записей XIX века. Анализ современного репертуара, особенно репертуара сказок, и сопоставление его с записями более раннего времени, приобретали все большую историческую глубину. Публикация разработок на эту тему открылась предисловием к сборнику избранных текстов одного из крупнейших русских сказочников XIX в. Абрама Новопольцева (1953) и статьей «Некоторые особенности русской пореформенной сказки» (1956) и завершились фундаментальной монографией — «Судьбы русской сказки» (1965), которая стала одним из крупнейших событий русской фольклористики 60-х гг. нашего века. В этой книге впервые была нарисована широкая панорама развития русской сказки XVIII—XX вв. Предложенные читателю обобщения органически складывались в процессе скрупулезного сопоставления всех доступных материалов и обобщения всех осуществленных к этому времени частных исследований.

Овладение огромным материалом, который был привлечен при подготовке монографии, и историческое осмысление его, дало новые критерии отбора текстов сказок и новые основания их комментирования в двух следовавших друг за другом антологиях — на русском и немецком языках. Мы имеем в виду «Русские народные сказки» (сборник, выпущенный в 1957 г. издательством Московского университета в качестве пособий для филологических факультетов) и свод избранных текстов русской сказки в переводах на немецкий язык — «Russische Volksmärchen» (вышел в 1964 г. в международной серии «Volksmärchen. Eine internationale Reihe», издававшейся в те годы крупнейшими европейскими фольклористами — В. Штейнцем, Д. Ортугаем и Ю. Кшижановским). Немецкая антология приобрела мировую известность и выдержала с 1964 г. 16 изданий, решительно заменив в библиотеках фольклористов, не читающих по-русски, устаревший и лишенный комментария сборник русских сказок, изданный в 1921 г. в переводах А. Ловис оф Менаром в серии «Die Märchen der Weltliteratur».

Перейдя из университета в академический институт, Э. В. Померанцева никогда не переставала считать себя педагогом. Внимательно следя за научной и личной судьбой своих учеников, свой опыт преподавания русского фольклора она удачно обобщила в двух известных хрестоматиях — «Русское народное поэтическое творчество» и «Русская фольклористика». Антология русской сказки на русском языке, о которой говорилось выше, дополнилась теперь сборником «Русские сказочники», задуманным как пособие для школ и вузов, и двумя небольшими книгами в научно-популярной серии АН СССР — «Русская народная сказка» (1963) и «О русском фольклоре» (1977).

В 50—60-е гг. Э. В. Померанцева была научным руководителем Научно-исследовательского института художественной промышленности. Со свойственным ей вкусом и, вместе с тем, динамичностью она оказала значительное влияние и на эту область изучения народного искусства. Под ее руководством был подготовлен целый ряд научных изданий Института, в том числе крупнейшее из них — коллективная монография «Русские художественные промыслы. Вторая половина XIX—XX вв.» (1965).

Прекрасный знаток фольклора европейских народов, русской этнографии и русского народного искусства, Э. В. Померанцева была вместе с тем прирожденным филологом. Об этом свидетельствовало не только ее живое участие в деятельности Союза Писателей СССР, членом которого она была с 1942 г., и сохранение широких литературных интересов, но и особенно принадлежащие ее перу и исполненные высокой лите-

ратуроведческой культуры статьи о фольклоризме А. Блока, И. Буннина, К. Паустовского, о писателе-сказителе Б. Шергине, о повести «О Петре и Февронии» и др.

Литературный темперамент Э. В. Померанцевой сказывался, разумеется, не только в собственно литературоведческих или популярных работах. Она была одним из активнейших рецензентов фольклорных публикаций как советских, так и зарубежных. В одном лишь журнале «Советская этнография» ею опубликовано около 50 рецензий.

Теснейшую связь с современным развитием фольклористики и этнографии продемонстрировали научные публикации Э. В. Померанцевой последних лет. Они посвящены были двум основным темам — русскому фольклору, связанному с бытовыми традиционными верованиями, и изучению фольклорных явлений на фоне современных этнических процессов.

Изучение так называемых «мифологических быличек» завершилось единственной в своем роде монографией «Мифологические персонажи в русском фольклоре» (1975), которая ввела в международный научный оборот русские устные рассказы о существах «низшей мифологии» и одновременно открыла изучение еще одного вида «несказочной» народной прозы, наряду с уже исследовавшимися ранее легендами, преданиями и т. п. В приложении к монографии был опубликован первый в русской фольклористической литературе указатель быличек, составленный С. Айвазян и О. Якимовой под руководством Э. В. Померанцевой. Как обычно, изучение эмпирического материала сопровождалось и на этот раз статьями теоретического характера («Жанровые особенности быличек» — 1968, «Народные верования и устное поэтическое творчество» — 1970, и др.).

Разработка второй из названных выше тем сочеталась с организационной и редакционной работой, воплотившейся в межреспубликанском сборнике «Отражение межэтнических процессов в устной прозе» (1979). Самой Э. В. Померанцевой принадлежит в этой книге статья «Русская фольклорная проза и межэтнические процессы». В этом же ключе написаны были статьи «Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице» (1978) и «Русская сказка в устном репертуаре коми» (1979).

Во второй половине 1979 г. Э. В. Померанцева тяжело заболела. Пережив весьма опасную и сложную операцию и зная уже, что дни ее сочтены, она продолжала работать, как работала всю жизнь, обнаружив снова незаурядную стойкость духа. За последние месяцы своей жизни, воспользовавшись небольшой передышкой, которую дала ей смертельная болезнь, Эрна Васильевна успела отредактировать трехтомное издание сборника А. Н. Афанасьева для серии «Литературные памятники» (в прошлые годы для этой серии она редактировала тома «Добрыня Никитич и Алеша Попович» и «Новгородские былины»), сборник русских сказок Пудожского района Карельской АССР и написать две рецензии на вновь вышедшие фольклористические книги, в том числе и на сравнительно-типологический указатель сюжетов восточнославянской сказки.

Кончина Э. В. Померанцевой — трагическое событие, которое только постепенно будет всеми нами осознаваться. Ее замечательные профессиональные и человеческие качества навсегда останутся в памяти тех, кто имел счастье ее знать, общаться с ней или просто читать ее работы.

СПИСОК ОСНОВНЫХ РАБОТ *

К вопросу об индивидуальном стиле сказочника. — «Художественный фольклор», IV—V. М., 1929, с. 113—119.

Составление сб. «Современные русские сказки» (совместно с С. И. Минц). М., 1940, 48 с.; вступительная статья (с. 3—11).

Запись текстов и редактирование сб. «Сказки И. Ф. Ковалева». М., 1941, 358 с.; введение (с. 7—28), комментарии (с. 315—351) (совместно с С. И. Минц).

Рец. на сб. «Великая отечественная война в русском фольклоре». — «Советская этнография» (далее СЭ), 1946, № 1, с. 247—250.

* Составлен М. Я. Мельб.

Братья Б. М. и Ю. М. Соколовы (совместно с С. Минц), (с. 9—31) — «Онежские былины». Подбор былин и научная редакция текстов Ю. М. Соколова. М., 1948.

В кн. «Очерки истории СССР. Период феодализма». М., 1953 раздел Фольклор (кн. I, с. 206—213; кн. 2, с. 333—340).

Некоторые особенности русской пореформенной сказки. — СЭ, 1956, № 4, с. 32—44.

В кн. «Русское народнопоэтическое творчество» (пособие для вузов). Под ред. П. Г. Богатырева М., 1956, разделы: Советская фольклористика (с. 156—167), Семейно-обрядовая поэзия (с. 237—254). Сказки (с. 295—323).

Сказки — «Большая советская энциклопедия», т. 39. М., 1956, с. 198—200.

Экспедиция 1956 года в «Исландию русского эпоса». — «Вестник Московского университета», 1957, ист.-филол. сер., № 1, с. 197—204.

В кн. «Русские народные сказки». М., 1957, разделы: Предисловие (с. 3—28) и примечания (с. 491—507).

Редактирование и составление (совместно с С. И. Минц и Н. С. Полищук) кн. «Русское народное творчество в Башкирии». Уфа, 1957, 328 с.; вступительная статья (с. 3—13).

А. Блок и фольклор. — «Русский фольклор», III. М.—Л., 1958, с. 203—224.

Редактирование кн. «Песни и сказки Ярославской области». Ярославль, 1958, 359 с.; вступительная статья (с. 3—20) (совместно с С. И. Минц).

Русские былины в конце XIX и XX в. — «Основные проблемы эпоса восточных славян». М., 1958, с. 82—93.

Сказка о Пётре и Февронии. — «Славянский сборник», II, выпуск филологический. Воронеж, 1958, с. 255—265.

Рец. на кн. Е. М. Мелетинского «Герой волшебной сказки». М., 1958. — «Вопросы литературы», 1959, № 6, с. 241—244.

К вопросу о современных судьбах русской традиционной сказки. — «Русский фольклор», VI. М., 1961, с. 110—124.

Судьбы бытового эпоса в послевоенные годы. — «Русская литература», 1963, № 4, с. 119—124.

К вопросу о национальном и интернациональном начале в народных сказках (на материале сюжета «неверная жена»). — «История, фольклор, искусство славянских народов. V Междунар. съезд славистов». М., 1963, с. 386—412.

Комиссия по народной словесности Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (1911—1926). — «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии». II. («Труды Ин-та этнографии АН СССР» — далее ТИЭ), т. 85. М., 1963, с. 197—206.

Русская народная сказка. М., 1963, 128 с.

Русское народное поэтическое творчество (Хрестоматия), Изд. 2-е. М., 1963. 576 с. (совместно с С. И. Минц).

A. N. Afanasev und die Brüder Grimm. — «Deutsches Jahrbuch für Volkskunde». Berlin, 1963, B. 9, Th. 1, S. 94—103.

К вопросу о термине «Историческая сказка». — «Славянский фольклор и историческая действительность». М.—Л., 1965, с. 26—35.

Новые страницы воспоминаний Ф. И. Буслаева. — «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии», III (ТИЭ, т. 91). М., 1965, с. 145—161.

Русская фольклористика. Хрестоматия для вузов. М., 1965, 470 с. (Совместно с С. И. Минц).

Судьбы русской сказки. М., 1965, 220 с.

Владимирский краевед К. А. Поляков. — «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии», IV (ТИЭ, т. 94). М., 1968, с. 136—148.

Жанровые особенности быличек. — «История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Междунар. съезд славистов». М., 1968, с. 274—292.

Составление и редактирование кн. «Русские народные сказки (Сказки рассказаны воронежской сказочницей А. Н. Корольковой)». М., 1969 (404 с.); вступительная статья.

Der Wassermann in der russischen Volksdichtung. — «Deutsches Jahrbuch für Volkskunde». Berlin, 1969, B. 15, Th. 1. S. 50—65.

Образ водяного в русском фольклоре. — «Acta Ethnographica». Budapest, 1969, t. 18, fasc. 2.

Народные верования и устное поэтическое творчество. — «Фольклор и этнография». М., 1970. с. 158—168.

Русский фольклор о русалках. — «Acta Ethnographica», Budapest, 1970, v. 19, fasc. 1—4, p. 303—318.

Фольклорные материалы «Этнографического бюро» В. Н. Тенишева. — СЭ, 1971, № 6, с. 137—147.

О теоретических взглядах Ю. М. Соколова. — «Очерки русской этнографии, фольклористики и антропологии» V (ТИЭ, т. 95). М., 1971, с. 201—212.

Образы низшей мифологии в русской бытовой сказке. — «Современные проблемы фольклора». Вологда, 1971, с. 68—76.

Сказка. — «Краткая литературная энциклопедия», т. 6. М., 1971, стб. 880—882.

Рец. на кн. П. Г. Богатырева. «Вопросы теории народного искусства». М., 1971. — «Вопросы литературы», 1972, № 5, с. 237—239.

Русские рассказы о домовом. — «Славянский фольклор». М., 1972, с. 242—257.

Редактирование кн. «Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.)». М., 1972. 215 с., разделы: Введение (с. 5—10), вступительная статья (13—43) (совместно с Н. В. Новиковым).

Художник и колдун (картина художника В. М. Максимова «Приход колдуна на крестьянскую свадьбу»). — СЭ, 1973, № 2, с. 137—145.

Фольклор в прозе Бунина. — «Литературное наследство», т. 84, кн. 2 — Иван Бунин, 1973, с. 139—152.

Изучение устной прозы в ГДР (1955—1970) — СЭ, 1974, № 4, с. 55—62.

Фольклор в творческом видении К. Паустовского, — «Фольклор народов РСФСР», в. I. Уфа, 1974, с. 150—160.

Баллада и жестокий романс. — «Русский фольклор», XIV. Л., 1974, с. 202—209.

Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, 192 с.

Рассказы о колдунах и колдовстве. — «Труды по знаковым системам», VII. «Уч. записки Тартуского гос. ун-та», в. 394), 1975, с. 88—95.

Der Einfluss der Stadt auf das russische Zaubermärchen des 19. bis 20. Jahrhunderts. — «Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte». Berlin, 1975, B. 18 (Neue Folge, B. 3), S. 97—105.

Специфика устной прозы в свете изучения современных этнических процессов. — СЭ, 1976, № 2, с. 70—76.

Книга и сказочник. — «Народная гравюра и фольклор в России XVIII—XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского)». М., 1976, с. 351—369.

Русские сказочники. Пособие для учащихся. М., 1976, 190 с.

Редактирование кн. «Фольклор русского населения Прибалтики». М., 245 с. и вступительная статья (с. 3—9).

Фольклорный репертуар одного села за сто лет. — «Русский фольклор», XVI. Л., 1976, с. 236—249.

О русском фольклоре. М., 1977. 120 с.

Составление сб. «Russische Volksmärchen». Berlin, 1977, 572 S.

Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице. — «Славянский и балканский фольклор». М., 1978, с. 143—158.

Рец. на кн. Enzyklopädie des Märchens B. 1 (Berlin — New York 1977). — СЭ, 1979, № 2, с. 170—172.

Русская сказка в устном репертуаре коми. — СЭ, 1979, № 6, с. 32—45.

Редактирование кн. «Отражение межэтнических процессов в устной прозе». М., 1979, 170 с., разделы: Русская фольклорная проза и межэтнические процессы. с. 3—17 (совместно с К. В. Чистовым), Этнические функции устной прозы народов Поволжья. — с. 101—116.

Русские сказки Удмуртии — «Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. Поэтика и стилистика». М., 1980, с. 299—311.

Раздел «Фольклор» в кн. «Советское финно-угроведение 1975—1980. Обзоры работ советских ученых. Материалы к V Международному финно-угорскому конгрессу. Турку, 1980». М., 1980 (с. 141—165).



ВОЛЬФГАНГ КЁНИГ

Ушел из жизни видный этнограф-марксист, директор Лейпцигского этнографического музея доктор Вольфганг Кёниг. В его лице мы потеряли не только крупного ученого Германской Демократической Республики, научные интересы которого включали проблемы социальной и этнической истории народов СССР, в особенности туркмен и казахов, но и большого друга Советского Союза.

В. Кёниг родился 23 июня 1925 г. в дер. Хинтергерсдорф вблизи Дрездена в семье железнодорожного служащего.

В 1949 г. В. Кёниг стал студентом Лейпцигского университета, и уже на следующий год определились его интересы и специализация в области этнографии, начались систематические занятия в Институте им. Юлиуса Липса (этнографическом отделении университета). Когда в 1951 г. здесь начал читать лекции С. А. Токарев, молодой студент В. Кёниг был назначен его ассистентом, стал его помощником и учеником. Впоследствии В. Кёниг не раз вспоминал о той большой роли, которую сыграли советские ученые и их труды в его формировании как этнографа-марксиста. После успешного окончания в 1953 г. Лейпцигского университета В. Кёниг был направлен в аспирантуру в Советский Союз на кафедру этнографии МГУ, где под руководством С. А. Токарева и Г. Е. Маркова начал работу над диссертацией по этнографии туркмен-текинцев Ахальского оазиса, которую блестяще защитил в 1957 г. В. Кёниг участвовал в работе нескольких советских этнографических экспедиций в Средней Азии, собрал обширные полевые материалы и коллекции, пополнившие фонды Лейпцигского этнографического музея. Его перу принадлежит ряд ценных работ, опубликованных в 60-е и 70-е годы, среди них исследования по социальной истории и этнографии туркмен, казахов, монголов, проблемам номадизма¹. Уделяя большое внимание вопросам истории и этнографии кочевых народов Евразии, В. Кёниг был одним из организаторов крупного международного симпозиума, посвященного проблемам номадизма (Лейпциг, 1975 г.), где он выступил с большим теоретическим докладом «Кочевники в истории и современности».

¹ W. König. Die Achal-Teke.— «Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», Hf. 12, Berlin, 1962; *его же*. Zur Wirtschaft der Turkmenen im 19. Jh.— «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig» (далее — Jb.), Berlin, Bd 20, 1963; *его же*. Ethnographische Beobachtung bei den Dzachin in der Mongolischen Volksrepublik (Kobdoaimak, Manchan-sumun).— Jb., Bd 21, 1964; *его же*. Die Ausstellung Zentral und Mittelasien (Mongolei und Turkmenien).— Jb., Bd 22, 1965; *его же*. Mongolei. Leipzig, 1967; *его же*. Einige Aspekte der gesellschaftlichen Dynamik in der turkmenischen Bodenbauergemeinde.— Jb., Bd 26, 1969; *его же*. Die traditionelle Mach-
tapparat der Kasachen Kolonialer Wandel — sozialistische Umgestaltung.— Jb., Bd 28, 1970.

В. Кёниг постоянно сотрудничал с советскими учеными в разработке узловых проблем этнографической науки, популяризировал достижения советской науки, участвовал в переводе на немецкий язык трудов советских этнографов. Им был осуществлен превосходный перевод монографии Ю. В. Бромлея «Этнос и этнография», опубликованной в Берлине в 1971 г., ряда книг и статей других советских ученых.

Многие годы возглавляя один из крупнейших в Европе этнографических музеев — Лейпцигский музей, В. Кёниг проделал огромную работу по совершенствованию его экспозиций, расширению фондов и развитию культурно-просветительной деятельности музея, расширению и углублению научных исследований, проводимых его сотрудниками. Особое внимание он уделял укреплению связей музея с советскими научными учреждениями, и прежде всего с Институтом этнографии АН СССР и кафедрой этнографии МГУ. Многие советские этнографы благодаря инициативе В. Кёнига получили возможность вести плодотворную исследовательскую работу в фондах этого музея, осуществить ряд совместных с учеными ГДР научных программ, а также участвовать в его культурно-просветительной и научной работе.

Наряду с интенсивной научной и научно-организационной деятельностью В. Кёниг вел большую общественную работу. Член Социалистической единой партии Германии с 1949 г., он активно участвовал в борьбе своего народа за мир и социальный прогресс, за построение социалистического общества в первом на немецкой земле государстве рабочих и крестьян.

В. Кёниг ушел из жизни безвременно, в расцвете творческих сил. Крупный ученый, коммунист-интернационалист, большой друг Советского Союза, обаятельный человек и прекрасный товарищ, он навсегда останется в сердцах не только своих соотечественников, но и тех многих советских ученых, кому посчастливилось с ним встречаться и работать.

СОДЕРЖАНИЕ

Навстречу XXVI съезду КПСС	3
Ю. В. Бромлей (Москва). Основные виды историко-культурных общностей и тенденции их динамики	10
Т. В. Станюкович, К. В. Чистов (Ленинград). Этнография и актуальные проблемы развития этнографических музеев	24
С. А. Симакин (Москва). К вопросу о синкретизме в религиозной системе бирманского буддизма	38

Дискуссии и обсуждения

С. А. Токарев (Москва). Еще раз о религии как социальном явлении (Ответ моим критикам)	51
К итогам дискуссии по статье С. А. Токарева «О религии как социальном явлении»	65

Сообщения

Л. И. Семенова (Москва). О влиянии поколенного состава семьи на передачу этнокультурных традиций (по материалам с. Ляльшур Удмуртской АССР)	68
Я. С. Мирнова (Москва). Формы семьи у народов Северного Кавказа в XIX—начале XX в.	78
И. С. Афанасьева (Москва). Антропологический аспект изучения пигмента феомеланина волос	84
Д. С. Дугаров (Улан-Удэ). К этимологии терминов <i>юрэн</i> , <i>уур</i> , <i>уури</i>	98
Т. Д. Равдоникас (Ленинград). Кормильство на Боспоре	103
Х. Кнебел (Лагос, Нигерия). Традиционные институты и формы социализации детей и подростков у народа огони (Южная Нигерия)	111

Поиски, факты, гипотезы

Р. С. Липец (Москва). «Лицо волка благословенно...» (Стадиальные изменения образа волка в тюркомонгольском эпосе и генеалогических сказаниях)	120
---	-----

Научная жизнь

А. С. Мыльников (Ленинград). Этнокультурная роль города в период становления наций	134
В. Е. Гусев (Ленинград). Международный симпозиум «Театр и народные традиции»	137
Н. Н. Цветкова (Ленинград). Проблемы этнографии и антропологии на IX научной сессии Исторического факультета Ленинградского государственного университета	140
Е. С. Соболева (Ленинград). Маклаевские чтения	142
Коротко об экспедициях	144

Наши юбиляры

Список основных работ действительного члена АН СССР Юлиана Владимировича Бромлея (К 60-летию со дня рождения)	146
---	-----

Критика и библиография

Критические статьи и обзоры

Э. С. Маркарян (Ереван). Антропология, этнография и будущее (заметки о Хьюстонской конференции американских антропологов)	150
Е. В. Ревуненкова (Ленинград). Актуальные проблемы исследования шаманизма	154

Общая этнография

А. К. Байбурин (Ленинград). <i>И. С. Кон. Открытие «Я»</i>	162
Н. Я. Дараган (Москва). <i>H. Sebald. Witchcraft: the Heritage of a Heresy</i> . . .	164

Народы СССР

Е. И. Дружинина (Москва). <i>Культурно-бытовые процессы на юге Украины</i>	169
Н. Н. Степанов (Ленинград). <i>Ф. Г. Сафронов. Русские на северо-востоке Азии в XVII — середине XIX в.</i>	171
<u>Э. В. Померанцева</u> (Москва). <i>Сравнительный указатель сюжетов. Восточно-славянская сказка</i>	173

Народы зарубежной Азии

Р. Ш. Джарылгасинова (Москва). <i>М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов. Китайский этнос на пороге средних веков</i>	176
--	-----

Personalia

<u>Э. В. Померанцева</u> (1899—1980)	180
<u>Вольфганг Кёниг</u>	186

SOMMAIRE

Vers le XXVI ^e Congrès du P. C. U. S.	3
Yu. V. Bromley (Moscou). <i>Formes principales des entités historico-culturelles et les tendances de leur dynamisme</i>	10
T. V. Staniukovitch, K. V. Tchistov (Léningrad). <i>Ethnographie et problèmes actuels du développement des musées ethnographiques</i>	24
S. A. Simakine (Moscou). <i>Contribution au problème du syncrétisme dans le système religieux du bouddhisme birman</i>	38

Discussions et délibérations

S. A. Tokariev (Moscou). <i>Encore une fois de la religion en tant que phénomène social (réponse à ceux qui m'ont critiqué)</i>	51
Editorial: <i>Sur les résultats de la discussion de l'article de S. A. Tokariev intitulé «De la religion en tant que phénomène social (réflexions d'un ethnologue)»</i> . .	65

Communications

L. I. Sémionova (Moscou). <i>De l'influence de la composition générationnelle de la famille sur la transmission de la tradition culturelle (d'après les matériaux provenant du village de Lalchour, R. S. S. A. d'Oudmourtes)</i>	68
Ya. S. Smirnova (Moscou). <i>Formes de la famille chez les populations du Caucase du Nord aux XIX^e — début XX^e s.</i>	78
I. S. Afanassiéva (Moscou). <i>L'aspect anthropologique de l'étude d'un pigment des cheveux, le phéomélanine</i>	84
D. S. Dougarov (Oulan-Oudé). <i>A propos de l'étymologie des termes yuyren, ууr ууr</i>	98
T. D. Ravdonikas (Léningrad). <i>Le tutelage au Bospore</i>	103
H. Kiebel (Lagos, Nigeria). <i>Institutions traditionnelles et formes de la socialisation des enfants et des adolescents chez les Ogoni du Nigeria du Sud</i> . . .	111

Recherches, faits, hypothèses

- R. S. Lipiets (Moscou). «Bénie est la face du loup...» (changements stadiaux de l'image du loup dans la poésie épique turco-mongole) 120

Vie académique

- A. S. Mylnikov (Léningrad). Le rôle ethnoculturel de la ville à l'époque des nations en devenir 134
V. Ye. Goussiev (Léningrad). «Le théâtre et les traditions populaires», un Symposium International 137
N. N. Tsvietkova (Léningrad). Problèmes de l'ethnographie et de l'anthropologie à la IXe Session Scientifique, Faculté d'Histoire, Université d'Etat de Léningrad 140
Ye. S. Soboliev (Léningrad). Les Conférences Maklaï 142
Missions en bref 144

Nos héros du jour

- Liste des oeuvres principales de Yulian Vladimirovitch Bromley, Membre de l'Académie (pour le 60e anniversaire) 146

Critiques et bibliographie

Articles de critique et revues

- E. S. Markarian (Erevan). Anthropologie et ethnographie pour l'avenir (remarques sur la Conférence des anthropologues américains à Houston) 150
Ye. V. Rievounienkova (Léningrad). Problèmes actuels de l'étude du chamanisme 154

Ethnographie générale

- A. K. Baïbourine (Léningrad). *I. S. Kon*. La découverte du «Moi» 162
N. Ya. Daragan (Moscou). *H. Sebald*. Witchcraft: the Heritage of Heresy 164

Peuples de l'U.R.S.S.

- Ye. I. Droujinina (Moscou). *Les processus culturels et de mode de vie au Sud de l'Ukraine* 169
N. N. Stiepanov (Léningrad). *F. G. Safronov*. Les Russes au Nord-Est de l'Asie aux XVIIe—milieu XIXe s. 171
E. V. Pomierantséva (Moscou). *Index comparatif des sujets. Le conte slave de l'Est* 173

Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.

- R. Ch. Djarylgassinova (Moscou). *M. V. Kriukov, V. V. Maliavine, M. V. Sofronov*. L'ethnie Chinoise aux débuts du Moyen-Age 176

Personalia

- Erna Vassilyévna Pomierantséva (1899—1980) 180
Wolfgang Koenig 186

CONTENTS

Towards the 26th Congress of the Communist Party of the Soviet Union	3
Yu. V. Bromley (Moscow). The main types of historic-cultural communities and the trends in their development	10
T. V. Staniukovich, K. V. Tchistov (Leningrad). Ethnography and topical problems in the development of ethnographical museums	24
S. A. Simakin (Moscow). To the problem of syncretism in the religious system of Burmese Buddhism	38

Discussions

S. A. Tokarev (Moscow). Once more on religion as a social phenomenon (a reply to critics)	51
Editorial comment	65

Communications

L. I. Semenova (Moscow). On the influence of the generation-wise composition of families over the transfer of ethnocultural traditions (on material from Lialshur village, Udmurt Autonomous Soviet Socialist Republic)	68
Ya. S. Smirnova (Moscow). Forms of family among peoples of the Northern Caucasus in the 19th — early 20th centuries	78
I. S. Afanasyeva (Moscow). The anthropological aspect in studying the pigment of the pheomelanin of the hair	84
D. S. Dugarov (Ulan-Ude). To the etymology of the terms «yuyren», «yyr», «yyri»	98
T. D. Ravdonikas (Leningrad). Tutelage in the Bosphorus	103
H. Kiebel (Lagos, Nigeria). Traditional institutions and forms of socialization of children and teenagers among the Ogoni (Southern Nigeria)	111

Searchings, facts, hypotheses

R. S. Lipets (Moscow). «The face of the wolf is gracious...» (the stage-by-stage changes in the wolf image in the Turko-Mongol epos)	120
--	-----

Chronicle of academic life

A. S. Mylnikov (Leningrad). The ethnocultural role of the city in the period of the rise of nations	134
V. E. Gusev (Leningrad). «The Theatre and Popular Traditions» — an international symposium	137
N. N. Tsvetkova (Leningrad). Problems of ethnography and anthropology at the 9th scientific session of the Historical Faculty of the Leningrad State University	140
E. S. Soboleva (Leningrad). Maclay readings	142
On our expeditions in brief	144

Our anniversary heroes

List of principal works of Academician Yulian Vladimirovitch Bromley	146
--	-----

Criticism and bibliography

Critical articles and reviews

E. S. Markarian (Yerevan). Anthropology and ethnography and the future (notes on the Houston Conference of American Anthropologists)	150
E. V. Revunenkova (Leningrad). Topical problems in the study of Shamanism	154

General ethnography

A. K. Baiburin (Leningrad). I. S. Cohn. The discovery of «I»	162
N. Ya. Daragan (Moscow). M. Sebald. Witchcraft: The Heritage of Heresy	164

Soviet peoples

N. I. Druzhinina (Moscow). Processes in culture and domestic life in the South of Ukraine	169
---	-----

N. N. Stepanov (Leningrad). <i>F. G. Safronov</i> . Russians in north-east Asia in the 17th—mid 19th centuries	171
<u>E. V. Pomerantseva</u> (Moscow). A comparative index of subjects. The Eastern Slav fairy tale	173

Peoples of Asia outside the USSR

R. Sh. Jarylgasinoва (Moscow). <i>M. V. Kriukov</i> , <i>V. V. Mal'avin</i> , <i>M. V. Sofronov</i> . The Chinese ethnos on the threshold of the middle ages	176
--	-----

Personalia

<u>E. V. Pomerantseva</u> (1899—1980)	180
<u>Wolfgang König</u>	186

Технический редактор *Беллева Н. Н.*

Сдано в набор 11.11.80	Подписано к печати 02.02.81	Т-04026	Формат бумаги 70×108 ^{1/16}
Высокая печать	Усл. печ. л. 16,8	Уч.-изд. л. 19,3	Бум. л. 6,0 Тираж 2419 экз. Зак. 5211

Издательство «Наука», 103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21
2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Шубинский пер., 10