

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

ISSN 0038-5050

6

1991



• НАУКА •



СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

6

Ноябрь — Декабрь
1991

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

СОДЕРЖАНИЕ

В. А. Тишков (Москва). Самоубийство Центра и конец Союза (политическая антропология пугача).....	4
С. М. Червонная (Москва). Полиэтнический комплекс искусства народов СССР и пути его исследования.....	13
Н. С. Полищук (Москва). Обряд как социальное явление (на примере «красных похорон»).....	25
Л. Н. Пушкарёв (Москва). Жизненные идеалы и общественные взгляды русского крестьянства в XVII в.....	39
М. В. Тендрякова (Москва). Первобытные инициации и современная культура.....	48
Н. Я. Дараган (Москва), Й. Лангер (Вена). Распад Австро-Венгерской монархии.....	61
А. Э. Тенишева (Москва). Празднование Невруза и Хыдыреллеза в Турции (конец XIX — середина XX в.).....	71
Дискуссии и обсуждения	
И. Мелянас (Вильнюс). По поводу статьи Ю. В. Бромлея, С. В. Чешко «О новой Конституции СССР».....	81
Из истории науки	
Н. И. Гаген-Торн. Андрей Белый как этнограф.....	87
Сообщения	
В. А. Дмитриев (Ленинград). Этнокультурная ситуация в черноморской Шапсугии летом 1988 г.....	92
А. П. Новицкая (Москва). Выбор фамилии русскими при вступлении в брак.....	98
М. Г. Кондратьев (Чебоксары). О чувашско-татарских этномызыкальных параллелях (введение в проблематику).....	105
А. О. Булатов (Махачкала). Реликты шаманства у народов Дагестана.....	115
С. А. Гуллакян (Ереван). О сюжетном составе репертуара армянских волшебных и новеллистических сказок.....	126
Научная жизнь	
А. Н. Кожановский, Е. В. Макарова (Москва). «Границы России». Совещание в Институте этнологии и антропологии АН СССР.....	132

И. А. Осницкая (Ленинград). Нация: фантом или реальность? (Заседание Ученого совета Ленинградской части Института этнологии и антропологии АН СССР).....	133
Т. В. Лукьянченко, Н. И. Повикова (Москва). О работе учредительного Съезда народных депутатов от малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока	134
Э. С. Львова (Москва). Антропология на XI Международной конференции по эфиопским исследованиям	138
Коротко об экспедициях	140
Критика и библиография	
Народы СССР	
И. Н. Браим (Минск). М. Ф. Пилипенко. Возникновение Белоруссии: новая концепция.....	141
А. А. Сирина, С. С. Савоскул (Москва). М. Г. Туров. Хозяйство эвенков таежной зоны Средней Сибири в конце XIX — начале XX века (принципы освоения угодий).....	142
Ю. Д. Анчабадзе (Москва). В. С. Уарзиати. Культура Осетии: связи с народами Кавказа	145
Письма в редакцию	
Ю. В. Трубинов (Ленинград). По поводу одной публикации.....	148
Лев Павлович Лашук	149
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 1991 г.....	153

Редакционная коллегия:

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

Ответственный секретарь редакции Н. С. Соболев

Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский пр., д. 32*,
телефоны: 938-67-42, 938-18-67

Зав. редакцией Е. А. Эшлиман

Этот номер «Советской этнографии» сдавался в печать 5 сентября 1991 года — спустя всего две недели после подавления государственного переворота, в дни колоссальных политических сдвигов, которым предстоит определить будущее многонационального советского государства. Специфика нашего журнала такова, что мы никак не могли посвятить этот номер непосредственному отклику на события. Лишь в последний момент В. А. Тишков завершил работу над статьей о «политической антропологии путча», а А. Н. Кожановский и Е. В. Макарова подготовили сообщение о состоявшемся 27 августа в Институте этнологии и антропологии совещании, посвященном проблеме межреспубликанских границ. Вероятно, всесторонний анализ национально-политических процессов нашего бурного времени станет возможен лишь в будущем. И все же мы обещаем читателям, что журнал постарается более оперативно отзываться на то, что затрагивает и волнует всех нас.

САМОУБИЙСТВО ЦЕНТРА И КОНЕЦ СОЮЗА

(политическая антропология путча)

Драматические августовские события 1991 г. — путч, российская революция и распад СССР — более чем достойны пера драматургов и неспешного анализа обществоведов. Есть над чем поразмыслить и представителям социально-культурной антропологии: прежде всего необходимы анализ этнического фактора в событиях и воздействии последних на сферу межэтнических отношений, включая дальнейшую судьбу советского многонационального государства. Безусловен сам по себе факт, что август—сентябрь 1991 г. войдут в историю народов СССР как примечательная, возможно, поворотная вежа, и долі современников попытаться уже сейчас зафиксировать свои первые оценки и суждения.

1. Канун путча и выступление хунты

Напомним, что основным аргументом Государственного комитета по чрезвычайному положению (ГКЧП) в оправдание своих действий была необходимость приостановить «ликвидацию Советского Союза, развал государства», решительно покончить с «кровавыми межнациональными конфликтами», призвать к ответу «перед матерями и отцами за гибель многих сотен жертв (простим неграмотный стиль в виде “гибели жертв”) межнациональных конфликтов»¹. Сама дата переворота и его ближайшая цель были связаны с началом подписания нового Союзного договора — крупным реальным и юридически оформленным шагом в сторону децентрализации советской империи.

Как известно, выработка текста Договора о союзе суверенных государств завершилась 23 июля 1991 г. в Ново-Огареве в ходе консультаций лидеров девяти республик. Текст был опубликован 15 августа, а на 20 августа было намечено его подписание первыми участниками — Россией, Казахстаном и Белоруссией с последующим присоединением Украины и еще пяти республик, которые условно можно назвать мусульманскими. Этот документ, хотя и полный противоречий, содержал ряд очень важных положений о действительно новых началах отношений в Союзе Советских Суверенных Республик. В отличие от формулы «обновленной федерации» в нем стразила концепция возможного сочетания федеративных и конфедеративных начал в обновленном Союзе суверенных республик-государств, которые «обладают всей полнотой политической власти, самостоятельно определяют свое национально-государственное и административно-территориальное устройство, систему органов власти и управления». Эти государства должны были стать «полноправными членами международного сообщества» с правом устанавливать дипломатические отношения, заключать международные договоры, а отношения между собой строить «на основе равенства, уважения суверенитета, территориальной целостности, невмешательства во внутренние дела» и т. д.².

При таких сильных и вполне определенных формулировках вся остальная фразеология насчет того, что СССР также является суверенным государством, что приоритет сохраняется за общесоюзной конституцией, что сохраняются гражданство Союза и равноправие граждан на его территории, выглядели скорее реверансом некогда могущественному центру и вынужденной уступкой республикам в сложном противоборстве с Кремлем. Союзные власти записали за собой достаточно широкий круг полномочий, к ним добавили сферы совместной компетенции, но, как подсказывал прошлый опыт, республиканские власти своей самостоятельной политикой и неподчинением могли отстаивать свои интересы и в более жестких условиях.

Но, пожалуй, самое важное — договор означал конец старого Советского Союза и не просто его «обновление», а появление нового геополитического образования, как бы сместившегося в юго-восточном направлении и с мощным несла-

вянским культурным компонентом, в случае, если Украина воздержалась бы от вхождения в Союз. Это обстоятельство, хотя и гипотетического характера, обладало огромной силой тревожащего психологического воздействия для достаточно широких слоев преимущественно русского населения России, из которых легко рекрутировались активные сторонники сохранения целостности Союза.

Именно поэтому теоретики переворота, его организаторы и непосредственные исполнители представляли не просто реакционные силы связанной с Центром и обреченной в ходе демократических преобразований на гибель партийно-государственной номенклатуры. Идеологи, как и кадры путчистов, оказались тесно связанными с русским национал-патриотическим движением и с русскими как доминирующей в государстве этнической группой. На уровне манифеста интересы и сантименты этих сил были сформулированы в известном «Слове к народу», опубликованном 23 июля в газете «Советская Россия» за подписью 12 русских по национальности деятелей культуры и военно-промышленного комплекса³.

Та же идеология и частично те же люди породили и основной документ хунты «Обращение к советскому народу» от 18 августа 1991 г. Состав хунты — это не просто высшие чины «советского руководства», но и опять же лица русской национальности: из 8 членов ГКЧП только родившийся в г. Калинин Б. Пуго был ассимилированным латышом. Что же касается лексики самого «Обращения», то она была буквально насыщена целенаправленной великодержавной риторикой: «многовековая проверка историей», «раздаются даже голоса о расчленении Советского Союза», «наш многомиллионный народ веками жил исполненный гордостью за свою Родину», «граждане нашей великой державы», «истинные патриоты» и т. п.⁴

Впрочем, по своим основным параметрам путч, конечно, имел политическую природу. Это был «правый, реакционный, антиконституционный переворот», как его определило российское руководство в своем воззвании «К гражданам России» утром 19 августа. Это было выступление против молодой, но набирающей силу демократии в центре страны и прежде всего против коалиции Б. Н. Ельцина в России. Это был путч старых структур власти и их лояльных служителей, рассчитывающих на политическую инертность слабо затронутой перестройкой части населения; пребывающей в состоянии социальной депрессии, против «нового народа» в лице политически активных граждан крупных городских центров и делегированных ими к управлению политиков перестроечной генерации. Это был не антигорбачевский переворот: президент СССР был всего лишь преградой на пути к главной цели — растерзать демократию.

И все же у переворота был достаточно легко вычленимый аспект, имеющий отношение к сфере межнациональных отношений. Хотя руководители заговора обещали не вводить чрезвычайное положение на Украине, в Белоруссии, Казахстане и республиках Средней Азии, а Г. Янаев объявил о полученной им поддержке со стороны автономий, путч нес угрозу национальным движениям среди нерусского населения страны. «Циничная спекуляция на национальных чувствах — лишь ширма для удовлетворения амбиций»⁵, — так в «Обращении» определялся весь тот сложный и глубокий процесс суверенизации союзных и автономных республик, что казалось должно было быть с тревогой воспринято лидерами этих сил. Однако ход событий, как и водораздел между участниками этой исторической драмы, оказались гораздо сложнее.

2. Новая Россия

До 19 августа трудные процессы демократизации и становления российского суверенитета имели ряд отличительных от других регионов страны особенностей, которые еще в большей степени выкристаллизовались в дни защиты Белого дома России. В других союзных республиках основной коллективного действия и политического размежевания в значительной мере стали национальная идея и этнонационализм в его прокоммунистическом или антикоммунистическом вариантах, исповедуемый старыми или новыми политическими элитами доминирующих этнических групп. Главный вектор политической борьбы и национальных движений был направлен по вертикали «вверх» — против русскоязычного центра и «вниз» — против этнических меньшинств или т. н. «нескоренного населения».

Пожалуй, только на Украине и частично в Азербайджане главными были противоречия между национал-коммунистами и национал-радикалами. В России же, огромном многоэтничном образовании, но с очень высокой долей одного доминирующего народа — русских (в этом аспекте РСФСР уступает только Армении и Литве), русская национальная идея и движение под лозунгом самоопределения русской нации по ряду исторических и других причин не получило широкого распространения.

Среди этих других причин следует назвать прежде всего многонациональный состав того мощного слоя российской демократии, который оформился за годы перестройки в Москве, Ленинграде и ряде других крупных городов и фактически возглавил процесс демократических преобразований в общесоюзном масштабе. После выборов 1990 г. в республиканские и местные органы власти и выборов президента и мэров в 1991 г. главное политическое противостояние ушло из стен союзного парламента и прошло между союзным центром и российским руководством. Национальный аспект здесь фактически не имел никакого значения и даже более того — российское руководство оказалось более интернациональным, чем шовинистически настроенная значительная часть центральных структур власти в блоке с руководством российской компартии. Русский Ельцин, украинец Станкевич, грек Попов, еврей Заславский, чеченец Хасбулатов и многие другие лидеры демократии и не могли разыгрывать «национальную карту», солидаризируясь с идеями и принципами общегражданских свобод и общегражданского суверенитета.

В тексте Декларации о суверенитете России фактически впервые появились понимание и формула национального самоопределения как самоопределяющегося согражданства — «многонационального народа РСФСР». Однако процесс становления нового российского самосознания и республиканского, в отличие от старого, ассоциированного со всей Российской империей, сталкивался с целым рядом препятствий. Во-первых, достаточно громко в последнее время заговорили «легитимисты», призывавшие к восстановлению легитимности дореволюционного российского государства, среди которых оказались не только русские патриоты-шовинисты, но и некоторые известные академические публицисты. Во-вторых, открылся мощный «внутренний фронт» в лице этнонациональных движений в российских автономиях, прокоммунистическая элита которых зачастую блокировалась с центральными властями. В-третьих, сказывалась неразвитость российских республиканских институтов и атрибутов государственности, роль которых для РСФСР исполнял с момента образования Союза все тот же Центр.

Был необходим какой-то новый внешний вызов, нужен был какой-то новый исторический момент чрезвычайности, который позволил бы мощно продвинуть процесс российского самоопределения в его новых пространственных категориях и духовных символах. И этим моментом стали события 19—21 августа, когда впервые за шесть лет крупных общественных трансформаций реалии борьбы и противостояния перешли из сферы политико-риторической в сферу героического действия, когда людская солидарность и сопричастность, помимо сферы идей и эмоций, обрела физическое пространство и осязаемые вещественные символы вместе с особой атмосферой поэтизированного народного празднества⁶.

Признанные и популярные политические лидеры России продемонстрировали ряд чрезвычайно важных качеств, необходимых, чтобы запустить «механизм» народной солидарности и сплотивления. Их мужество, способность осознать угрозу, определить врага и союзников, найти средства и формы мобилизации оказались в разительном контрасте с поведением путчистов.

Обезличенному обращению ГКЧП было противопоставлено подписанное Б. Н. Ельциным, И. С. Силаевым и Р. И. Хасбулатовым воззвание «К гражданам России». Казенное всеобщее вещание убогих документов хунты и сотни боевых машин на улицах Москвы создавали образ нечистой силы и надвигающегося кошмара. К тому же в течение трех дней никто не видел в лицо и не знал местонахождения тех членов хунты (Крючков и Язов), которые отдавали воинские приказы и приводили в движение способных убивать. Зато Белый дом, ораторы с его балкона, площадь, баррикады, радиопередачи, листовки, наконец, человеческие жертвы — все это было реально и обладало огромной мобилизующей силой.

Растущее день ото дня число защитников здания Верховного Совета РСФСР («Белого дома России») из числа москвичей разных возрастов, социальных групп и этнического происхождения, уличные марши, в том числе с 30-метровым полотнищем сине-красно-белого российского торгового флага, наконец, миллионные похороны трех погибших молодых людей приводят к выводу об исключительной роли массовой демонстрации — этого поистине глобального феномена в поведении человеческих сообществ с древности до наших дней. Внешне спонтанные, аморфные и хаотичные массовые демонстрации на самом деле обладают своей внутренней логикой, целью и самоорганизующейся структурой. Они представляют своего рода современный ритуал несогласия, сопротивления или солидарности. Человек, гражданин использует эту форму для раскрытия и утверждения своей политической или культурной идентификации, для выражения в наиболее эмоциональной и солидарной форме своих социальных целей. Массовые действия, где почти стирается грань между организаторами, прямыми участниками и наблюдателями, оказываются мощнейшим катализатором в формировании гражданского и национального самосознания, государственной идеологии, в процессе обретения властью необходимой народной поддержки.

Пожалуй, впервые слова «Россия» и «россияне» обрели особую значимость и зримость. Они были в текстах документов российских властей, в речах ораторов на митингах, в песнях, музыке, на плакатах, значках, повязках. В эти дни российское самосознание обрело национальные символы: парламент, флаг, гвардию, жертвы и жертвенное место.

Спустя несколько дней в «Российской газете» можно было прочитать следующие строки: «10 июля 1991 г. Борис Ельцин в своей речи при вступлении в должность сказал: „Великая Россия поднимется с колен“. Признанный лидер нации выразил наши общие чаяния»⁷.

В этом новом понимании российской нации как граждан РСФСР заключен несомненный разрыв с традиционным для нашей общественной практики и академического дискурса употреблением понятия в смысле этнонаций, т. е. типа этнической общности. Кроется за этим журналистская оговорка или более глубокий процесс широкого переосмысления понятия — пока сказать трудно. Тем более, что в те же дни государственного переворота и особенно после не менее драматично и бурно проявившей себя также те силы, которые мы привыкли определять традиционными понятиями.

Все это отчетливо проявилось за 72 часа кремлевского путча в небольшом городском пространстве у здания на Краснопресненской набережной. Российские лидеры обратились к народу и их голос был услышан. Кто были те самые первые и те самые стойкие, ночевавшие под дождем? Мужчины средних лет с «дипломатами» в руках, молодежь из городских пригородов, женщины — жители центральных кварталов, ветераны афганской войны и многие другие, мобилизованные не только политической идеей, но и личным темпераментом, логикой коллективного поведения. Ясно одно и без тщательного социологического анализа — это был российский народ (понятие, пока пребывавшее за пределами принятых научных дефиниций), солидаризировавшийся со своими политическими лидерами и выдающимися деятелями культуры.

Не случайно уже на митинге 22 августа один из афганских ветеранов сказал, что он никогда в жизни не мечтал, что ему посчастливится стоять здесь, у микрофона, рядом с президентом России Борисом Ельциным.

3. Реакция периферии

Остается пока необъясненным целый ряд тех контуров противостояния, которые проявились вокруг главной схватки сил реакции и демократии. Бесспорен факт поддержки ГКЧП лидерами российских автономий, где доминировали в структурах власти коммунисты. Пожалуй, только Президиум Верховного Совета Коми АССР объявил в Сыктывкаре сразу же — поздно вечером 19 августа о своей лояльности законно избранной верховной власти. Выжидательную, дистанцированную позицию заняли по отношению к хунте и лидеры ряда союзных республик, за исключением прибалтийских и Кыргызстана. Там, где лидеры и большинство депутатов парламентов составляли коммунисты

(Белоруссия, Азербайджан, Таджикистан, Туркмения, Узбекистан), ГКЧП фактически получил поддержку. Лояльность коммунистической догме и партийной структуре, обеспечивавшая до путча власть в этих республиках, оказалась сильнее солидарности с демократией и опасений тоталитарной реставрации.

Обещание не вводить чрезвычайное положение или разрешить межэтнические конфликты на основе, как можно было догадаться, доперестроечного статус-кво вызвало наибольшие симпатии, в том числе со стороны президента Азербайджана А. Муталибова. Л. Кравчук на Украине, Н. Назарбаев в Казахстане, М. Снегур в Молдове, Л. Тер-Петросян в Армении предпочли успокоить население республик обещанной или гарантированной суверенитетом экстерриториальностью от действий хунты. Здесь справедлива, на наш взгляд, оценка сопредседателя социал-демократической партии России О. Румянцева: «Трудно принять как чистый и моральный тезис "главное — наш суверенитет, а остальное — выдумки Москвы, хоть бы и ГКЧП будет, лишь бы нас не трогали"»⁸. Точно подметил эту ситуацию и народный юмор в одной из родившихся в дни и после путча частушек:

«Эй, Кравчук и Назарбаев,
Вас устраивал Янаев,
Не мычали, не телились,
А теперь вдруг отделились?»

В сложной ситуации оказались лидеры автономий в Грузии и самоопределяющихся образований в Молдове (Гагаузия и Приднестровье). Логика противостояния с властями своих союзных республик толкала их в сторону новоявленного «советского руководства». Однако во всех случаях не стоит забывать, что речь идет о позициях конкретных лидеров и правящих структур, которые действительно, не обладая достаточным политическим опытом и столкнувшись со сложной ситуацией, не смогли сразу определить свои позиции, а в большинстве случаев и принять коллегиальные решения, отражающие настроения более широких слоев населения и политических сил. Тем более, что расхождения в оценках и позициях оказались в ряде республик столь существенными, что впоследствии привели к острым дебатам, митингам и отставкам лидеров.

Наиболее отчетливо демократическую Россию поддержали радикально-националистические органы власти на Западной Украине, либерально-демократическая партия в Таджикистане, движение «Иттифак» в Татарстане, активисты Народного фронта Азербайджана, Вайнахская партия в Чечено-Ингушетии и другие общественные группы и движения.

Провал путча и победа российского руководства, действия Б. Ельцина, а затем М. Горбачева против руководства КПСС означали конец этой партии в Центре, а вместе с этим и вполне вероятную катастрофу республиканских национал-коммунистов. Не столько миф о новом имперском центре в лице России и ее лидера, сколько желание отвести критику и удержать власть продиктовали многим из них срочно избавиться от коммунистической подпорки и воспользоваться моментом паралича Центра для безоговорочного перехода на политическую платформу национализма и сецессии.

Наиболее мощные, без сильной оппозиции лидеры «пощадили» компартию и сохранили свою лояльность (Н. Назарбаев, И. Каримов, М. Шаймиев). Другие в силу внутренней ситуации в республике и парламенте не могли позволить себе такую позицию и заявили о разрыве (Л. Кравчук, А. Муталибов). Третьи, которые послабее, не успели сделать ни того, ни другого, а были отстранены от власти оппозиционными силами или внутренними клановыми группировками, которые спешили спасти свое лицо (Н. Дементей в Белоруссии, К. Махамов в Таджикистане).

Но главные события развернулись не вокруг судьбы КПСС, а вокруг вопроса об отношениях с Центром и Россией, выступивших после новых назначений и сближения двух главных лидеров страны в единой ипостаси.

Начало новому, неожиданному процессу полного разрыва с центром было положено еще в дни путча, когда 20 и 21 августа Эстония, Латвия и Молдова объ-

явили о своей полной государственной независимости. Но это было логическое завершение всего предшествующего политического курса руководства этих республик, опирающегося на мнение большинства населения, к тому же в прибалтийских республиках зафиксированного плебисцитами. Что было сенсационным, так это рывок в сторону полной независимости Украины и Казахстана, а затем других республик — до этого участников ново-огаревского процесса.

Трибуна открывшейся 26 августа сессии Верховного Совета СССР была ими использована для драматических заявлений. Президент Кыргызстана А. Акаев назвал текст подготовленного для подписания Союзного договора неприемлемым потому, что он стал «компромиссом между демократическим движением к свободе и независимости суверенных республик и стремлением центра сохранить свою власть»⁹. Президент Казахстана сделал заявление, что Казахстан никогда не будет «подброшием» ни одного региона и никогда не будет ни для кого «младшим братом»¹⁰, и назвал выработанную по его же инициативе в Ново-Огареве схему «опасной». Единственное, в чем осталась необходимость для руководства страной — это межреспубликанский экономический совет, как полагали эти лидеры, не особенно разъясняя свои позиции по ряду кардинальных проблем будущих взаимоотношений новых государств и судьбы Союза.

Одна из таких проблем, по которой был необходим диалог будущих государств, это судьба ядерного потенциала и в целом вопрос об обороне и армии. Примечательно, что в выступлении на сессии Верховного Совета СССР представитель Украины Ю. Щербак заявил, что будущее Союза он представляет «в виде Евразийского экономического сообщества с военно-политической структурой типа НАТО», т. е. как можно было полагать, в виде союза ядерных держав. Спустя несколько дней он же на Внеочередном съезде народных депутатов СССР говорил о «необходимости учитывать стремление Украины стать безъядерной зоной»¹¹.

Другая проблема — это вопрос о территориальной целостности и границах новых независимых образований. Этот вопрос неожиданно остро встал в связи с заявлением пресс-секретаря президента РСФСР П. Вощанова, в котором было сказано, что в связи с заявлениями ряда республик о выходе из СССР российское руководство оставляет за собой право поднять вопрос о пересмотре границ с соседними государствами, кроме прибалтийских республик, границы с которыми уже признаны оформленными двусторонними соглашениями. Нервная реакция на это заявление на Украине и особенно в Казахстане потребовала срочных визитов российских делегаций в Киев и Алма-Ату, после чего было заявлено о невозможности пересмотра границ и взаимном уважении территориальной целостности республик.

На внеочередном съезде Верховного Совета СССР, открывшемся в назначенную А. Лукьяновым дату — 26 августа, общая диспозиция и исход дебатов о судьбе Союза были еще неясными. М. Горбачев говорил о возобновлении процесса подписания Союзного договора, налаживании отношений с республиками, не желая этим этого делать, создании органов управления страной до ввода новой Конституции, реформе Верховного Совета СССР, выборах союзных органов власти, в том числе президента страны. Другими словами, в те дни он связывал все предстоящие задачи хотя и с основательно реформированным, но единым Союзом.

Такой же была и позиция российского руководства, когда исполняющий обязанности председателя Верховного Совета РСФСР Р. Хасбулатов говорил о благоприятных условиях для подписания Союзного договора, о единстве и неделимости Российской Федерации в рамках Союза.

Но лидеры Центра и России столь же решительно не поддержали представители других республик, и окончательно судьба Союза была решена в воскресную ночь с 1 на 2 сентября 1991 года, когда накануне Съезда народных депутатов СССР состоялась встреча М. Горбачева с руководителями десяти союзных республик (РСФСР, Украины, Белоруссии, Узбекистана, Казахстана, Таджикистана, Армении, Туркмении, Азербайджана и Кыргызстана).

4. Конец Союза

5 сентября 1991 года перестало существовать на одной шестой части Земли крупнейшее государство мира — Союз Советских Социалистических Республик. Не помогли отчаянные аргументы и заклинания ни рафинированного интеллигента — академика Д. Лихачева, ни твердолобого подковника В. Алксниса и еще доброго десятка депутатов первого и последнего советского парламента, которым удалось прорваться к трибуне Съезда. Силы дезинтеграции и национальных движений, аргументы ораторов, говоривших о несостоявшемся социальном и политическом благополучии граждан советского государства оказались сильнее. Завтра (я пишу эти последние строки статьи в ночь на 6 сентября) почти 300 миллионов жителей СССР проснутся гражданами 15 новых государств. По крайней мере, так были восприняты решения закончившегося Съезда, утвердившего свой последний закон и постановление о передаче власти в руки высших органов власти союзных республик, которые по своему выбору сформируют на переходный период новый двухпалатный Верховный Совет из Совета республик и Совета Союза и Государственный Совет из высших руководителей суверенных государств.

Не будем повторять газетные декларации, ибо все обстоит не так однозначно: трудно было сохранить Союз, но, возможно, еще труднее его уничтожить. Речь идет о сложнейшем исторического масштаба процессе, в который вовлечены сотни миллионов людей и тысячи разных факторов, а перед политиками стоит масса труднейших проблем. Не затрагивая вопросы экономического и стратегического характера, позволим себе высказать ряд прогностических суждений в рамках излагаемой нами проблематики.

Государства создаются людьми, решившими составить гражданское сообщество, чтобы обеспечить наиболее благоприятные условия своего социального существования. Еще никому не удалось выработать или умозрительно определить оптимальную форму образования государств, а тем более их упразднения. Оба процесса есть результат творчества людей, полного рациональных и иррациональных моментов, итог как исторических случайностей, так и объективных тенденций. Ясны лишь некоторые примерные условия, делающие эти грандиозные человеческие предприятия более или менее успешными. Среди них одним из важнейших (хотя и не всецело определяющим) является этнокультурный фактор, суть которого в том, что существующие на Земле этнокультурные общности (народы) стремятся оформить свое бытие не только системами хозяйственного жизнеобеспечения и передачи культурной информации (последние в современных условиях могут успешно существовать безотносительно к государственным системам), но и институтами власти, в том числе в форме государства.

Однако государство — это прежде всего оформленные границами территории, которые почти во всех случаях не могут совпадать с границами распространения культур и языков, самоидентифицирующих членов этнических сообществ. Государства стремятся в свою очередь через общие символы и доминирующие культурные стереотипы создать общую лояльность своих граждан, как можно более монолитное сообщество, зачастую силой конструирующее новую этничность или моноэтничность. Но гораздо чаще эта новая лояльность граждан наций-государств предусматривает культурный плюрализм своих членов, механизмы, через которые граждане обеспечивают свои специфические запросы, права и интересы, в том числе справедливый доступ к ресурсам жизнеобеспечения, социальным благам, структурам власти. Такие нации-государства оказываются более жизнеспособными и добиваются процветания. Старому Советскому Союзу не удалось решить эту сложную проблему при более чем достаточных материальных ресурсах и геополитических условиях, но при ущербном социальном порядке и разрушительной политической идеологии. Удастся ли новым образованиям не повторить один трагический эксперимент в 15 уменьшенных вариантах — это зависит от опыта и здравого смысла рождающихся согражданств и мудрости избранных ими политиков. По крайней мере, три крупные проблемы на горизонте новых суверенных государств.

Первая. Пока дезинтеграция произошла верхушечно, на уровне больших политических шахмат, в итоге усилий интеллектуалов, политиков и общественных

активистов, сумевших по логике коллективного поведения увлечь за собою большинство. Но этого явно недостаточно для того, чтобы составить базу новых независимых государств. Размеры территорий, обладание ресурсами здесь не столь важны, как уверенность населения в своем будущем. А что если крупные массивы компактно проживающих граждан заявят об ином выборе? Готовы ли те, кто на основе права на самоопределение обрел независимость, дать такое же право, или хотя бы право на автономию, другим осознающим свою отличительность группам? Например: венграм, болгарам, карпато-русинам на Украине, сибирским татарам и немцам в России, корейцам и уйгурам в Казахстане, лезгинам в Азербайджане, и т. д. Список этот гораздо длиннее, чем подозревают политики, ибо этничность имеет свойство рождаться заново, оформляться на чисто региональной основе или на основе общей исторической (чаще всего выдуманной) традиции. Если общество поощряет не свободу и развитие культур, а этнонационализм в виде создания для каждой из групп своих государств, движение за самоопределение, за которым стремление обеспечить доступ к власти и избежать неравного статуса, будет продолжаться бесконечно со стороны тех, кого в новых государствах хотят квалифицировать как «этнические меньшинства».

Второе. Статус «меньшинств» никак не будет принят «сколками» с крупных народов, которые составляют в отделившихся государствах иногда многомиллионные массы. Прежде всего это касается русских, 6,5 млн. которых проживают в Казахстане, составляя большинство в шести областях этой республики, и 11,3 млн. на Украине, где они проживают главным образом в сложной по составу и смешанной по культуре зоне русско-украинского пограничья, а также составляют большинство жителей Крыма. Такая же ситуация характерна для украинцев в России, в Молдавии и в Белоруссии, русских в Латвии и Эстонии, не говоря уже о грозной «чересполосице» в среднеазиатском регионе, особенно в узбекско-таджикском пограничье.

Статус «меньшинств» для этой части населения невозможен прежде всего по той причине, что рядом с государственной границей проживает основное ядро их собственного народа. В этих случаях очень вероятно, особенно при неблагоприятных социальных и культурных условиях, возникновение движения так называемого ирредентизма, т. е. за воссоединение с собратьями. Это обычно самая грозная причина межэтнических конфликтов. Ирредентизм уже наблюдается в Молдове за воссоединение с румынами, среди части русских в Эстонии, украинцев в Приднестровье. Но он может обрести неожиданную силу в таких регионах, как Северный Казахстан, Восточная Украина и Крым (среди русских), Западная Россия (среди украинцев), для которых пожарные визиты А. Собчака и А. Руцкого в Киев и Алма-Ату и договоренности равным счетом ничего не значат. Массовые миграции и переселения здесь не помогут, как и другие силовые методы. Пересмотр, вернее уточнение границ (никак не территориальные претензии, ибо речь идет о желании части граждан в отношении территории собственных государств), может быть, наименьшее зло и единственный путь решения конфликтных ситуаций.

Третье. Это вопрос о судьбе многочисленного, порою более влиятельного, чем политики, интернационального по составу слоя образованной гуманитарной и технической интеллигенции в центре, рекрутированного из народов всех республик, особенно Украины, Грузии, Армении. Завтра десятки, если не сотни тысяч талантливых, широко известных, высоко образованных людей утратят ставшее для них привычным и жизненно важным социально-культурное пространство советской империи. Их родина будет за рубежами России, а гражданство? Уже сейчас грузинские власти проводили выборы президента республики среди граждан Москвы грузинского (а чаще всего — смешанного) происхождения. Важно, — как пройдут здесь, на личностном уровне, разграничители. Ведь если сейчас национализм среди самого крупного народа страны — русских был менее развит, чем среди других народов, то после образования суверенных государств русские среди всех других аналогичных по численности народов мира (свыше ста миллионов) окажутся в явно невыгодном положении, когда часть территории их расселения окажется «зарубежьем» или земель суверенных российских автономий, тоже мечтающих о независимости. Русский национализм и движение за самоопределение русской нации вполне могут развиваться в соответствии с логи-

кой аналогичных процессов среди других народов. Хотя, казалось бы, у Белого дома не нашлось места русским национал-патриотам.

Обо всем этом есть смысл задуматься, чтобы уйти подальше от путча.

Примечания

- ¹ Обращение к советскому народу//Известия. 1991. 20 августа.
- ² Договор о союзе суверенных государств//Известия. 1991. 15 августа.
- ³ Слово к народу//Сов. Россия. 1991. 23 июля.
- ⁴ Известия. 1991. 20 августа.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Эти же моменты отмечались Л. Абрамяном в его анализе событий на Театральной площади в Греване в 1988—1989 годах. (В докладе на Ученом совете Ин-та этнологии и антропологии АН СССР).
- ⁷ Российская газета. 1991. 28 августа.
- ⁸ Известия. 1991. 30 августа.
- ⁹ Российская газета. 1991. 27 августа.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Известия. 1991. 27 августа, 3 сентября.

ПОЛИЭТНИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС ИСКУССТВА НАРОДОВ СССР И ПУТИ ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Выдвинутые современной этнологической теорией концепции, программно сформулированные в статье В. А. Тишкова «О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений»¹, затрагивают методологические основы многих смежных с этнографией гуманитарных наук. Может быть, в первую очередь это касается искусствознания. Исследуя историю художественного творчества народов СССР, процессы взаимодействия национальных культур и специфическую сущность такого феномена, как многонациональное советское искусство, искусствознание непосредственно соприкасается с теорией наций, с этносоциологией и этнопсихологией. Поэтому новые этнологические подходы, в частности к проблемам самоопределения наций, к задачам совершенствования национально-государственного устройства в СССР, обретают существенное значение для уточнения ряда искусствоведческих позиций, для дальнейшей разработки истории искусства народов СССР.

Прежде всего необходимы анализ и обоснованная корреляция всего корпуса интегрирующих понятий: Советский Союз, советский народ, советская культура, советское искусство.

Оставим в данном случае в стороне этимологическую условность термина «советский» и примем его как синоним понятия «отечественный», имея в виду то послереволюционное Отечество (Страна Советов), которое, при всех изменениях его конституции и границ, существовало как многонациональное, «многочленное» (объединяющее разные республики и автономии) государство. Соответственно и народ, и культура, и искусство, принадлежащие данному государству, выступали в действительности и формулировались при их научном исследовании как полиэтнические категории, что иногда специально оговаривалось («советская многонациональная литература», «советский многонациональный кинематограф» и т. п.), но гораздо чаще подразумевалось само собой, а оговорка и этническое уточнение требовались лишь при выделении какой-либо одной национальной составляющей внутри советской общности («русский советский народ», «украинская советская культура» и т. п.).

Современная историческая ситуация вносит в эту сложившуюся систему понятий некоторые принципиальные изменения, требующие и уточнения терминологического аппарата, и критического анализа прежних методологических подходов к изучению «советской» культуры, и в частности к истории искусства народов СССР.

Ярко выраженная в современной политической жизни тенденция к укреплению государственного суверенитета республик (получившая мощный дополнительный толчок после августовских событий 1991 г.) определяет не только их стремление к самостоятельности в культурной политике, что проявляется в постоянном подчеркивании независимости от Центра и максимальной ориентации на «свои» проблемы. В историко-культурологических концепциях, в обобщениях пройденного за годы советской власти пути также нарастает стремление выделить свое, особенное, нерастворимое в «общесоветской» культуре начало, поставив под сомнение возможность общей периодизации советского искусства в целом, а также единство его художественного метода, стилевых течений, мировоззренческую целостность. Общими принято считать лишь пороки (навязанные искусству стереотипы, штампы официоза, вульгарно-догматические установки, исходящие из идеологического «центра»), исключительными, сугубо индивидуальными — все достоинства и достижения национальных культур.

Усилению этой тенденции, несомненно, способствовали издержки, вызванные искусственным форсированием всеми нашими общественными науками постулата о формировании в СССР новой суперэтнической общности людей — единого

советского народа. Обратным результатом тех политических спекуляций, которыми, не зная меры, предавалась советская пропаганда застойных времен, явилось распространение в последние годы своего рода массовой «интернационалофобии», что нашло отражение даже в языке. Некогда имевшие притягательный романтический ореол слова с приставкой «интер» или с корнем «интернационал» по отношению к политическим реалиям современности часто обретают одиозное звучание, саркастический смысл.

Стремление многих современных общественных деятелей, а также представителей научной и творческой мысли (стремление, закрепляемое национальным менталитетом) пересмотреть старые понятия и подходы, сбросить груз обветшавших идеологем, размонтировать потерявшие смысл словесные блоки понятно и объективно оправдано. Но, претворяя его в жизнь, следует проявить максимум взвешенности и осторожности в суждениях, чтобы не пришлось вновь потом исправлять новые крайности и перегибы. В пафосе ниспровержений, в войне против набивших оскомину идеологических штампов и скомпрометированных слов вряд ли мы вправе полностью отрицать и исторически сложившуюся интернациональную общность советской культуры, и выработанные наукой подходы к ее изучению — те концепции истории советского искусства, в которых имеется рациональное зерно. Вместе с тем сегодня, разумеется, необходим критический анализ этих концепций, выявление их противоречий, уязвимых сторон, на что прежде мы редко обращали внимание. Свою задачу автор настоящей статьи видит именно в критическом анализе (но не в полном отрицании) этих концепций, в их сопоставлении с традиционным и новым этнологическим подходом к национальным проблемам, в выявлении параллелей между методологией искусствоведческих исследований, положенных в основу трудов такого типа, как «История советского искусства» и «История искусства народов СССР»², и современными теориями национально-государственного устройства СССР, с критикой идеи «национальной» государственности.

Первая часть поставленной задачи связана с классификацией существующих историко-искусствоведческих концепций — подходов к истории искусства народов СССР.

Мы считаем возможным выделить три принципиально различные концептуальные системы «истории искусства народов СССР», которые практически сосуществуют в нашем искусствознании. Предлагаемые названия, конечно, условны, однако достаточно точно, как нам кажется, отражают суть различных позиций, краткое, схематичное обозначение которых дается в скобках. Итак, это: 1) «унитарная» концепция («единое государство — единый советский народ», общность идейных принципов и цельность его культуры, единые закономерности развития советского искусства и современных творческих процессов); 2) «республиканская», или «земельно-плюралистическая», концепция (СССР как политическое объединение суверенных республик, культура СССР как сумма культур, самостоятельно развивающихся на территории разных республик); 3) «этническая», или «этноплюралистическая», концепция (СССР мыслится не как федерация или конфедерация государств, республик, а как союз национальностей — этносов, культура СССР — как совокупность, сумма всего множества этнических культур коренных народов СССР независимо от регионов их проживания и от форм государственного самоопределения).

Постараемся теперь рассмотреть преимущества и недостатки каждой из этих концепций, их отношение к действительному состоянию советского искусства как в настоящее время, так и в прошлом.

Сегодня проще всего, казалось бы, подвергнуть критике «унитарную» концепцию, выявив ее теоретическую несостоятельность, восходящую еще к национальному нигилизму пролеткультовского толка, ее явное несоответствие росту этнического самосознания народов СССР и стремлению республик к полной самостоятельности.

Следует напомнить, что унитарная концепция в советской эстетике и искусствознании прошлых десятилетий отлично уживалась с программным положением о развитии в нашей стране культуры «национальной по форме, социалистической по содержанию». Декларированное многообразие «национальных форм» в искусстве сводилось при этом к чисто внешним моментам типажа, национально-

го костюма, этнической привязке сюжета к бытовому, фольклорному или историческому источнику, к орнаментальному декору. Так, например, памятник В. И. Ленину в Ашхабаде обрел свою «национальную форму» за счет мозаичного узора из майоликовых плит, которыми был облицован его постамент. На этих плитах был воспроизведен орнамент туркменских ковров — традиционные декоративные мотивы текинского, салорского, иомудского и других локальных типов народного творчества. Что же касается пластической концепции памятника, характера бронзовой фигуры, поставленной на пьедестал, исторической точности скульптурного портрета, моделировки лица, выразительности патетического жеста вскинутой вверх руки, т. е. самой сущности монументального художественного образа, то здесь не было, да и не могло быть «национального своеобразия», отличия от всеобщего стандарта. Ашхабадские скульпторы А. Карелин и Е. Трипольская, авторы памятника В. И. Ленину для столицы Туркмении, в принципе решали те же художественно-образные и одновременно политические, «пропагандистские» задачи, что и одновременно с ними, чуть раньше или чуть позже, В. Богатырев, работая над памятником В. И. Ленину для Казани, М. Манннер, создавая монументы для центральных площадей столицы Карелии Петрозаводска, столицы Белоруссии Минска, города на Волге Ульяновска и т. п. В художественной практике, и в предшествующих ей установках, получавших оформление в виде конкретных «социальных заказов», и в эстетической оценке того, что составляло реальный исторический процесс развития советского искусства за семь десятилетий, центр тяжести всегда переносился с самобытности «национальной формы» на так называемое «единство социалистического содержания», которое определяло сходство, общность самой сути изображений, характеров и идеалов, воплощаемых в искусстве.

Из всего этого мы³ должны сделать по крайней мере два вывода.

Первый: необходимо признать как реальный фактор современного общественного сознания растущую неудовлетворенность всей унитарной системой формирования культуры («национальной по форме, социалистической по содержанию», с подчеркнутым приматом единого «социалистического содержания») и учесть это в подходах к истории советского искусства, в прогностических расчетах будущей модели его развития и в современной художественной политике.

Эта неудовлетворенность, жажда критического пересмотра старых принципов затрагивает и творческую психологию художников, и эстетическое сознание масс, и более широкие (не только эстетические) сферы национального менталитета, и стремительно политизируемое научное мышление историков искусства.

Стремление размежеваться, поделить и художественное наследие, и современное советское искусство на республиканские или национальные (этнические) «куски» ярко выражено сегодня и в формах выставочной деятельности, и в тематических направлениях научно-исследовательской и художественно-критической работы. Так, проведенный нами анализ тематики кандидатских и докторских диссертаций (по советскому изобразительному искусству), защищенных в Академии художеств СССР, показал, что в 60—70-е годы преобладали работы, исследующие специфическую проблематику всей советской многонациональной живописи, графики, скульптуры, декоративного искусства. Начиная с 1980-х годов увеличивается удельный вес, а в последние годы (1987—1990) становится абсолютно доминирующим круг работ, посвященных локальным художественным явлениям, отобранным по национальному признаку или в силу принадлежности к культуре одной республики, одной автономии. Даже рассмотрение нескольких художественных культур в границах определенного географического региона (Прибалтики, Закавказья, Средней Азии, Сибири и Дальнего Востока и т. п.), чрезвычайно характерное для советского искусствознания 1960—1970-х годов, в последнее время становится все более сложным. Скажем, опубликованное в начале 1970-х годов исследование Д. Сарабьянова, посвященное современной живописи советского Закавказья⁴, воспринималось научной и творческой общественностью как интересная, глубоко обоснованная попытка сопоставить спектр частных, формальных, внешних различий. На фоне же нынешних политических реалий на Кавказе и в контексте тех тенденций четкого размежевания этнических культур, которые все более укрепляются в национальном самосознании армян, азербайджанцев, грузин, осетин и других кавказских народов, практиче-

ски уже немалыми и организация совместных художественных выставок и крайне затруднено научное обобщение материала с выявлением каких-то сходных черт, совпадающих признаков и единых закономерностей развития искусства в регионе (а тем более стране). Но дело тут не в том, что таких черт, общих признаков и закономерностей развития в советском многонациональном искусстве объективно не существует (они были на всем протяжении истории советского искусства и вовсе не растворились в бурном потоке событий конца 1980-х — начала 1990-х годов), а в том, что в национальном самосознании (и это почти в равной мере касается всех народов СССР) нарастает взаимоотталкивание, своеобразная «интернационалофобия», протест против любой, даже чисто умозрительной культурной интеграции.

Показательно в этой связи, что всесоюзные художественные выставки прошлых десятилетий, служившие на протяжении полувека главной формой творческого отчета художников страны, общественной презентацией их достижений, за очень редким исключением⁵, строились как цельные экспозиции, не расчлененные ни на республиканские, ни на областные, ни на этнические разделы. Последний раз такую экспозицию удалось создать в 1986 г.⁶ Ныне и сама идея организации всесоюзных художественных выставок, и практическая возможность их проведения в Москве оказались под вопросом в связи с отказом творческих коллективов ряда республик от участия в подобных парадных смотрах. В тех же случаях, когда (хотя бы по отдельным видам искусства) в конце 1980-х годов еще удавалось организовать всесоюзные выставки, в их экспозиции неуклонно претворялся принцип членения на республиканские разделы. Такой была, например, последняя Всесоюзная выставка живописи (1987 г.), где каждой из союзных республик было отведено равное с другими выставочное пространство и всем было дано право представить строго ограниченное число работ (по 30), отобранных по усмотрению республики. Суть выставки не изменилась, но изменились целевые установки, заинтересованность не столько в создании общего впечатления, сколько в показе отдельных, независимых друг от друга и никак не сливающихся в единое целое частей. Соответственно и научный подход к представленному материалу, и весь критический анализ такой выставки предопределялся ее дроблением на республиканские разделы.

Так мы подходим ко второму выводу, который следует из нынешней этнопсихологической и этнокультурной ситуации: необходимо осознать, что, как бы резко ни проявлялось в последнее время во всех сферах художественной жизни и общественного сознания субъективное неприятие (в частности, представителями творческой интеллигенции, идеологами национальных движений) любых унитарных концепций, развивающих традиционные представления о едином советском государстве («СССР — наша общая Родина»), о едином советском народе («новая историческая общность советских людей»), наконец, о единой советской культуре, в том числе и искусстве («наше общее достояние»), вовсе отказаться от такого рода унитарных подходов в историко-искусствоведческих исследованиях мы не можем, ибо все это четырежды провозглашенное единство — в государстве, в обществе, культуре и искусстве — отнюдь не досужий вымысел, не миф, а определенная историческая реальность. Не следует ее абсолютизировать, но и не считать с нею нельзя.

Сегодня в какой-то мере можно сожалеть о том, что советское изобразительное искусство с начала 1920-х годов пошло по пути европоцентризма, что практически означало для почти всех национальных регионов ориентацию на русскую художественную школу. Тем самым была упущена уникальная (и вполне реальная для нашей гигантской евроазиатской державы с ее еще живыми полями исламской, буддистской, языческой культуры) возможность параллельного развития разных типов художественного мышления и творчества, ориентированных не только на классическую европейскую, христианскую культуру, на пройденный ею от средневековья и Возрождения до начала XX в. путь. Однако в сожалениях такого рода нет системы доказательств, они строятся на зыбком песке не проверенных исторической практикой гипотез и утопий.

Мы не знаем точно, что было бы, если бы в истории советского искусства реализовался альтернативный вариант развития. Если бы древняя магия охотничьих племен и знаковая система петроглифики нашли прямой выход в большое

профессиональное искусство народов Севера, а не были бы законсервированы только в сфере «народных промыслов» декоративно-прикладного характера. Если бы доведенная до виртуозного совершенства в ламаистских школах при монастырях (бурятских дацанах, калмыцких хурулах, тувинских хурэ) система художественной стилизации буддийской иконописи и декоративной скульптуры не была объявлена еще в лютые времена «шулуновщины»⁷ враждебной новому советскому искусству. Если бы реформа письменности тюркоязычных и ираноязычных народов СССР (перевод ее в 1929 г. на русский алфавит — модернизованную кириллицу) не уничтожила арабскую каллиграфию как важнейшую основу всей системы орнаментально-декоративной изобразительности, имевшей более чем тысячелетнюю традицию в искусстве народов мусульманского мира. Если бы «первые» советские художники народов СССР (и не только первые, но и все последующие поколения творческой интеллигенции) не воспитывались бы в школах, училищах, вузах и академических мастерских Москвы и Ленинграда, Киева и Тбилиси, Ашхабада и Красноярска — и так по всей стране — по совершенно одинаковым методикам и учебным программам. Если бы хоть где-то, хотя бы на уровне ремесленных мастерских, наряду с учебными художественными заведениями европейского типа (общесоюзного образца) сохранились или были бы созданы заново центры профессиональной подготовки восточных мастеров-зурхачи, миниатюристов, владеющих всей изысканной гаммой уставных (*куфи*) и курсивных (*рикки*, *дивани*, *насхи*, *тали* и др.) почерков, резчиков камня, способных возродить традиции древней эпиграфики в монументальной скульптуре. Возможно, мы имели бы тогда и в профессиональном изобразительном искусстве такое же богатство и разнообразие национальных явлений, которое сохранилось в народном творчестве, развивающемся на основе локальных традиций, передаваемых из поколения в поколение, не переплавленных в горниле единой советской художественной школы.

Но история искусства, как и история вообще, не пишется в сослагательном наклонении. И то художественное наследие советского периода, каким располагает наша отечественная культура, обладает определенными чертами внутреннего единства, формировавшегося в процессе взаимодействия и сближения разных национальных культур народов СССР, в итоге их межнациональной интеграции. И это единство было качественно иным, нежели то частичное сходство, следы влияний и синхронные параллели которого всегда существуют в мировой художественной культуре и особенно ярко выявились в XX в., с его развитой системой коммуникаций и потоками информации, легко преодолевающими межконтинентальные расстояния, языковые барьеры и государственные границы. Внутреннее единство советского искусства по сравнению с относительным единством всей общечеловеческой духовной культуры или таких конгломератов, как культура общеевропейская, общеамериканская и т. п., было гораздо более последовательным, прочным, жестким. Отнюдь не эфемерное, не придуманное кем-то, это реально существующее единство советского многонационального искусства имело глубинные истоки во всех сферах общественного сознания, быта, материального производства, в общности судеб советских людей, в их одинаковой зависимости от общего морального климата, законодательства, идеологического давления, от социального строя и жизнедеятельности всего «народнохозяйственного организма». Здесь была прямая связь и с чисто политической установкой на государственное единство СССР. И те статьи Конституции СССР, которые закрепляли существование единого советского государства, во многом предопределяли также единство художественной культуры, созданной в этом государстве и принадлежащей ему.

Надо особо подчеркнуть, что общесоветский характер обрели не только негативные явления, воспринимаемые ныне как позорные пятна в истории отечественного искусства. Эти пятна действительно не имели этнических различий, и одинаково преуспевающими «кремлевскими реалистами» были и московский армянин Д. Налбандян, неустанно, как он сам о себе говорил, «работавший в области вождя», и художник с украинской фамилией А. Яр-Кравченко, и русский А. Герасимов из города Козлова. Но ведь и советский «андерграунд», в 1960-е годы формирующийся на противоположном фланге нашей художественной культуры, был столь же равнодушен к этническим проявлениям и одинаково

жадно впитывал в себя дарования и русского художника Ильи Кабакова, и эстонца Юло Соостера, и еврея Оскара Рабина, и латыша Яниса Паулюка, и эстину Юрия Дзантиева. Одно из самых крупных и цельных в послевоенной советской художественной культуре явлений — так называемый «суровый стиль» конца 1950-х годов — имел свои опорные пункты и в России (где работали молодой Г. Коржев, П. Никонов, Н. Андронов, братья А. и П. Смолины), и в Латвии (в творчестве И. Зарина, Э. Илтнера, Б. Берзиня), и на Украине (например, картина «Первая комсомольская ячейка в селе» В. Чеканюка), и в творчестве азербайджанских живописцев (Т. Салахов, Н. Касумов), обратившихся к трудовым будням нефтяников Каспия. Подобные примеры дает каждое десятилетие в истории советского искусства, каждое направление, формирующееся в его русле и лишенное какой бы то ни было национальной исключительности, национальной ограниченности. Не только «социалистический реализм», объявленный единым, монистическим методом всего многонационального советского искусства, но и течения, никогда никакого отношения к этому методу не имевшие (от революционного «авангарда» конца 1910-х до «поставангарда» 1990-х годов), в принципе укладываются в унитарную концепцию истории советского искусства в целом, с единой для всех республик (конечно, по мере их вовлечения в СССР) системой исторической периодизации, с общими закономерностями, продиктованными временем, в котором одинаково жили и одинаково чувствовали себя все народы гигантской страны.

Отсюда следует вывод, который сейчас может показаться не ко времени, но сделать его необходимо именно теперь, когда наше искусствознание явно утрачивает интерес к интегральным построениям, к обобщениям всеобщего творческого опыта в целом. Сводится он к тому, что так называемый «унитарный» подход к истории и к отдельным периодам советского многонационального искусства в целом, без членения материала на республики, зоны, этнические регионы, вовсе не исчерпал себя. Его нельзя считать несостоятельным, и дальнейшие попытки проследить общие закономерности развития искусства в разных республиках, выявить общие контуры того, что представляют собой «вся» советская живопись, графика, скульптура и другие виды пластических искусств, вовсе не бесперспективны, поскольку сам материал многонациональной советской художественной культуры дает основания для обобщений. Это следовало бы учесть и при формировании музейных экспозиций разделов советского искусства, и при комплектовании зарубежных выставок, и при разработке учебных программ (курсов лекций по истории советского искусства), и при планировании новых научно-исследовательских работ, и при подготовке массовых изданий, и во многих других практических направлениях искусствоведческой деятельности.

Но вместе с тем надо постоянно иметь в виду и недостатки, и ограниченность «унитарного» подхода, который не позволяет в полной мере выявить и оценить порою чрезвычайно существенные особенности (так же объективно существующие, как и интеграционные процессы в искусстве), характеризующие художественную ситуацию на местах и далеко не всегда вписывающиеся в общую панораму. Надо дать себе отчет в том, что любая, даже самая подробная «История советского искусства», созданная в лоне унитарной концепции, рассматривающая это искусство как цельное явление, неизбежно отсечет многие этнические пласты, локальные культурные круги и центры, многие имена художников, чье творчество чрезвычайно важно как фактор этнического самосознания народа, но с позиций «целого» может показаться несущественным, второстепенным, провинциальным. Такая «история искусства», формируемая как история шедевров, неизбежно будет подобна пунктирной линии, проведенной между вершинами. В принципе это нормально. С аксиологического подхода начинается любое историко-исствствоведческое исследование, и точно так же строится, скажем, история французского или польского искусства. Но там ниже уровня, обозначенного таким пунктиром, окажутся просто более слабые, менее интересные произведения и имена художников той же (французской, польской) национальной школы. В истории же советского искусства — и в этом сложнейшая сторона проблемы! — ниже того качественного уровня, который обязывает к вниманию и позволяет ввести художественное явление в историю искусства, окажутся целые (и даже многие) национальные культуры народов СССР. Это неизбежно, поскольку

у народов нашей страны никогда не было ни равных условий на стартовом этапе (одни этносы имели богатейшее наследие, многовековой творческий опыт, другие впервые приобщились к новой для них культурной традиции), ни равных возможностей для развития и функционирования профессионального изобразительного искусства в последующие периоды.

Поэтому история советского искусства, созданная на основе унитарной методологической концепции, никогда не будет «всенациональной», и даже «многонациональность» нашего искусства будет выражена в ней слабо. Более того, некоторые периоды такой сводной истории могут быть рассмотрены лишь на русском материале, разве что с вкраплением отдельных, достойных внимания примеров из искусства других республик. Целые народы и регионы, в которых шли интереснейшие процессы формирования молодых национальных культур, не будут при этом даже упомянуты.

Если же с достаточным знанием дела говорить о том, что происходило в каждом из столь неравномерно развитых регионов, в каждой из национальных культур, применяя к ним те критерии качественных достижений, которые соответствовали бы местным условиям, а не общесоюзным стандартам, то тогда от унитарной концепции надо отказаться и отдать предпочтение плюралистическому подходу, предусматривающему членение материала по признакам принадлежности к той или иной республиканской или национальной (этнической) культуре. В таком плюрализме есть свой смысл, своя историческая обоснованность. Такой подход к изучению истории советского искусства имеет несколько вариантов.

Расчленение всего массива советской художественной культуры по республикам («республиканская», или «земельно-плюралистическая», концепция).

История советского искусства в таком случае мыслится как сумма совершенно самостоятельных «историй искусства» всех республик. Их можно синхронно сопоставить друг с другом, как это сделано в девяти томах «Истории искусства народов СССР»⁸, а можно объединить контурами более широкого региона, включающего несколько республик, или рассматривать совершенно изолированно, безотносительно к соседям по региону или «союзникам» по СССР. Главный акцент при таком подходе делается на полной самостоятельности местной (республиканской) истории искусства. В ее «советский период» включается все, что создано художниками, работавшими после революции на территории республики (независимо от их национальности, происхождения, от того, откуда они сюда приехали), а в классическое наследие — все памятники культуры, имеющиеся на данной земле, а также археологические комплексы, хранящие следы различных культур древности. Разумеется, качественный критерий отбора того, что достойно войти в историю искусства, здесь обязательно наличествует. Своим же считается все, что создано в границах данной республики, что принадлежит ей как суверенному государству.

Такой подход, основанный на членении материала по территориальному принципу — в соответствии с границами создавших союзное государство республик, учитывающий, как писал Л. Ремпель, «конституционное право» каждой республики исследовать свою историю искусства⁹, выявляя таким образом некий самостоятельный объем художественной культуры данного государства, имеет, несомненно, множество преимуществ по сравнению с унитарным подходом к истории искусства СССР в целом и к истории советского искусства в частности. Он дает возможность внимательнее рассмотреть своеобразие художественной ситуации на местах, не упустить тех ценностей, которыми богата каждая земля, выявить интереснейшие процессы взаимодействия, взаимообогащения национальных культур народов, живущих в одной республике.

Однако этот подход таит опасность некоторой деформации, односторонней характеристики художественной культуры республики.

Прежде всего в этом случае история искусства СССР, формируемая как некий конгломерат, мозаика, сумма фактически изолированных, самостоятельных историй искусства республик, в значительной мере будет страдать эклектичностью, несогласованностью эстетических критериев, обилием повторов и, что особенно опасно, разрывов. Цельность рассмотрения многих художественных явлений, по сути своей монолитных, будет утрачена при искусственном дроблении

их на куски, тасуемые между республиками. Даже творческое наследие отдельного художника, со всей присущей ему логикой эволюции, со всеми особенностями его индивидуального дарования, окажется разрезанным границами республик, где он оставил свой след. Например, о каждом периоде творчества Е. Лансере в России, Грузии, Дагестане, на Украине, как и о каждом достижении в графике В. Фаворского, связанном с его работой в Казмыкии («Джангар»), Средней Азии («Самарканд»), в Москве, должны быть созданы отдельные очерки в рамках истории искусства Узбекистана, Грузии, Украины, России и автономных республик РСФСР. Но останется ли после этого у читателя адекватное представление о целостности, масштабе, богатстве образного спектра живописи Е. Лансере, графики В. Фаворского и многих других мастеров советского искусства с аналогичной «межреспубликанской» судьбой? Тем более нелепо делить по республикам те художественные явления, которые формировались задолго до замысла и реализации послереволюционного или нынешнего, постперестроечного национально-государственного устройства СССР и, по сути своей не имея ничего общего с категориями современных республик, никак не укладываются в их границы. Например, в какую республиканскую историю искусств следует вписать удивительные памятники ананийской культуры, отмеченные яркой фантазией, экспрессией лесного «звериного стиля» и оригинальной интерпретацией антропоморфных мотивов, — России, Татарии, Марийской республики, Удмуртии?

Встают здесь и более сложные вопросы, вплотную связанные с целым комплексом этнополитических проблем — с тем, что же такое союзная республика (и сколько их теперь в СССР), насколько логично и оправданно существование данного суверенного государства в данных геополитических границах, как связано его появление с идеей «самоопределения наций» и соответственно с идеей «национальной государственности» и как соотносится эта идея с реальной демографической и этнокультурной ситуацией в республике, как правило, многонациональной.

Еще недавно количество союзных республик казалось прочной исторической константой, и мы уверенно составляли девятитомную «Историю искусства народов СССР» из 15 историй искусства союзных республик, рассматривая художественную культуру автономий как составную часть культуры тех союзных республик, на территории которых образованы соответствующие автономные республики, области и округа. По этому принципу, кстати, построена и краткая художественная энциклопедия «Искусство стран и народов мира»¹⁰, где 15 союзных республик от Азербайджана до Эстонии выстроены по алфавиту и фигурируют как самостоятельные страны в мировой художественной панораме, в то время как очерки по искусству всех без исключения АССР и АО, какой бы древней, богатой и самобытной ни была их культура, лишь «пристегнуты» в виде кратких дополнений к очеркам о соответствующих союзных республиках. Своего «независимого» места среди «стран и народов мира» советские автономии в этом издании не имеют. Сейчас подобным образом «развести» и сгруппировать материал уже невозможно, ибо нельзя не считаться с реальной перестройкой национально-государственного состава СССР, хотя она еще далеко не завершена и не отражена в ныне действующей Конституции СССР. Среди новых проблем — и возможность (невозможность?) рассмотрения внутри истории искусства народов СССР художественной культуры тех республик, которые, отказываясь подписать новый Союзный договор, принимают декларации о независимости и выходе из СССР. Вряд ли можно решить эту проблему путем упрощенной привязки истории искусства к хронологической сетке политических событий: скажем, условно считать искусство Литвы «советским» до 11 марта 1990 г., а после 11 марта рассматривать его как уже нечто другое, чужое и особенное (и из истории искусства СССР исключить), тем более если учесть, что искусство той же Литвы периода «буржуазной независимости» (1920—1930-е годы) включено в VII том «Истории искусства народов СССР», что методологически было совершенно верно. С другой стороны, делать вид, будто ничего не случилось, и включать в новые тома и в новые труды по истории отечественного искусства, по современным художественным процессам в СССР разделы, посвященные художественной культуре тех республик, которые уже не считают себя частью СССР, было бы, наверное, и демонстративным пренебрежением к их политиче-

скому волеизъявлению, и искажением объективной истины, ибо объем понятия «советское искусство» действительно (хотя, может быть, и не сразу) меняется от того, какие республики входят или выходят из союзного государства.

Другая, не менее сложная проблема связана с уточнением подхода к искусству тех автономных образований (АССР и АО), которые ныне объявляют о своем государственном суверенитете и переходе в статус союзной республики. Можем ли мы и сегодня рассматривать историю искусства таких «вчерашних» автономий как составную часть большой многонациональной культуры, к примеру, той же России (не будем уж говорить об Азербайджане и Грузии, имея в виду крайнюю остроту и драматичность положения дел и в НКАО, и в Южной Осетии) или должны немедленно реагировать на изменившуюся политическую конъюнктуру? Нам кажется, что слишком спешить за декларациями о суверенитете историкам искусства не стоит и решать эту проблему надо на основе конкретно-исторического подхода к особенностям местной ситуации. Независимо от того, изменила республика свой прежний статус или нет, историю ее искусства следует рассматривать, исходя из реального положения дел: как совершенно самостоятельную, если ее культура действительно своеобразна, отлична от общероссийской культуры, сформирована под воздействием специфических местных условий. Так, например, искусство Тувы не только в далеком прошлом, но и в XX в. (когда Тува была и особой территорией под протекторатом Российской империи — с 1914 г., и независимой республикой — 1921—1944 гг., и автономной областью Красноярского края — 1944—1961 гг., и автономной республикой РСФСР — 1961—1990 гг., и, наконец, провозгласила себя суверенной республикой) достаточно своеобразно, чтобы рассматривать его само по себе, вне истории искусства России. Конечно, связи, контакты, влияния были, но не больше, чем между Россией и любой союзной республикой. В других же случаях культура российских автономий настолько тесно сплелась с собственно русской культурой (например, в Карелии и Среднем Поволжье), что разделить их очень трудно. И хотя как-то выделить пласты культуры этих бывших и нынешних автономий из общероссийского массива необходимо, ибо своеобразие их безусловно есть, отторгать этот материал от российской культуры и истории искусства РСФСР было бы неверно.

Главный узел противоречий, возникающих при рассмотрении истории искусства СССР «по республикам», связан с недостаточной разработанностью понятий «республиканская культура» и «национальная культура», которые далеко не всегда бывают правильно соотнесены друг с другом. Ведь по сути при данном подходе «история искусства народов СССР» должна предстать как совокупность исследований художественной культуры земель, территорий, республик, как в прошлом, так и в настоящем представляющей собой полиэтнический комплекс, итог творчества художников разных национальностей, живших и работавших на этой земле. Споры нет, такая полиэтничность выражается крайне неравномерно. В зависимости от демографической ситуации и многих других условий на определенном историческом этапе в том или ином регионе одна национальная культура может лидировать, вытесняя, сводя до минимума или даже вовсе исключая проявления жизнедеятельности других этнических культур. Но эту частную ситуацию наше искусствознание склонно возводить в абсолют и культуру каждой республики и автономии рассматривать прежде всего как мононациональную культуру народа, чьим именем названа республика и чья воля к «национальному самоопределению» положена в основу формирования данного государства. «Искусство Узбекистана» и «узбекское искусство», «живопись Грузии» и «грузинская живопись», «графика Литвы» и «литовская графика», «скульптура Украины» и «украинская скульптура» становятся синонимами в искусствоведческих исследованиях не только современной культуры, но и художественного наследия этих республик. Отсюда проистекают многие неточности, путаница, вульгаризаторские попытки объявить «нашим» по национальной принадлежности все, что на «нашей» земле находится, или, напротив, игнорировать, исключить из республиканской истории искусства памятники и явления, имеющие ярко выраженную «иноэтническую» окраску, не укладывающиеся в прокрустово ложе концепции «одна республика — одна национальная культура» (две или несколько, если это оговорено в самом названии республики, например Чечено-

Ингушской, Кабардино-Балкарской, или предусмотрено формированием автономий на ее территории, но никак не более того).

Можно было бы привести десятки примеров тех недоразумений, пробелов в исследовании отечественного искусства, натяжек и ошибок, которые вытекают из такого понимания «республиканской» концепции. Несмотря на многонациональный состав союзов художников практически всех республик, считается, что все они в этих республиках, независимо от индивидуального этнического самосознания, участвуют в развитии культуры той нации, именем которой данная республика названа. Переезжая из одной республики в другую, — а это случается часто, — художник как бы механически становится представителем другой национальной культуры. Так, например, В. Мордовин в 1950—1970-е годы последовательно фигурировал то как «осетинский», то как «чечено-ингушский» (!), то, наконец (с переездом из Грозного в Краснодар), как русский живописец, в то время как в действительности его творчество и его этническое самосознание вовсе не были подвержены подобным стремительным метаморфозам. Формальная реорганизация в 1956 г. Карело-Финской ССР в Карельскую АССР отнюдь не ликвидировала потенциал финской национальной культуры в этой республике. Однако теперь, — даже оговаривая (впрочем, нехотя и нечасто) финскую национальную принадлежность таких художников, как Суло Юнтунен, Лео Лангинен, Фольке Ниесминен, — мы тут же объявляем их представителями культуры Советской Карелии, имея под этим в виду все что угодно (и полурусскую культуру бывшей российской автономии, и в общем-то еще не сложившийся феномен карельской национальной культуры в новой суверенной республике), но только не финскую национальную культуру, которой вроде бы и не осталось законного места в культуре народов СССР, понимаемой исключительно как совокупность культур республиканских. Даже единственного на всю страну и весь мир представителя творческой интеллигенции юкагирской народности, графика и поэта Н. Курилова, мы никак не выделяем из «якутской культуры» («якутской графики»), и только скромное упоминание поселка Черский как места его проживания в каталогах выставок может подсказать — да и то главным образом специалистам, ориентирующимся в приколымской этнической топонимике и демографии, — с каким особенным, уникальным национальным феноменом мы в данном случае имеем дело.

Представление о республиканской культуре как о культуре народа, создавшего свое государство на своей земле, вовсе не случайная оплошность отдельных исследователей, которые что-то упустили из виду, забыли оговорить различную этническую принадлежность разных составляющих республиканского целого. Здесь мы имеем дело с широко распространенной идеей «национальной государственности» со всеми вытекающими из нее идеологическими стереотипами («наша» земля — на ней «наша» национальная культура, «наш» государственный язык и т. д.). Эта идея до сих пор владеет и умами, и сердцах миллионов людей, не видящих иного выхода, иной перспективы для возрождения своей национальной культуры, кроме как в создании своего «национального» государства, в провозглашении его суверенитета. Правда, все чаще, в том числе и среди научной и творческой интеллигенции, раздаются голоса, выражающие сомнение в правомерности исходного постулата о том, что тот или иной (один!) этнос может играть роль политического субъекта, создающего свою национальную государственность на «своей» земле, в то время как все инациональные элементы на ней оказываются в роли «гостей», «пришельцев» и пр., т. е. неполноправных субъектов. Однако эти сомнения еще не затронули внутреннего стержня «республиканской», или «земельно-плюралистической», концепции в искусствознании.

Вероятно, более перспективным может быть подход к истории нашего искусства как к космополису культурных автономий народов (именно народов, а не республик!) СССР, т. е. этноплюралистическая концепция, учитывающая политическую перспективу преобразования нашей страны из союза государств в союз национальностей¹¹.

Скажем прямо, перспектива эта весьма далекая. Почти семь десятилетий Союз ССР и конституционно, и практически строился как союз республик, и именно в последние годы, в период перестройки, идея суверенности сильных союзных

республик, идея «национальной государственности» (причем на последнюю претендует все большее число этносов и национальных групп) получила самое широкое распространение и вызвала максимальный накал общественных страстей. Характерно, что традиционное мышление, допускающее наличие определенных прав не у народов, а у республик, толкает значительную часть представителей и лидеров национальных движений автономных республик, областей и округов к требованию повышения государственного ранга, преобразования «своей» республики из автономной в союзную, в крайнем случае придания ей того объема признаков суверенитета, полномочий, прав, инвестиций из Центра и т. п., каким обладает союзная республика. Пожалуй, только растерянный возглас народного депутата СССР этнографа Е. А. Гаер в декабрьской (1989 г.) дискуссии в Верховном Совете СССР о собственности на землю, недоумевающей, что же делать малым народам Дальнего Востока, не имеющим никаких форм автономного государственного самоопределения, если вся земля с ее недрами и богатствами будет поделена между союзными республиками и автономными образованиями, напомнил о возможности иного подхода к проблеме — о правах отдельных народов, о целостности их культур, об общей направленности их интересов независимо от закреплённой (а точнее, никак не закреплённой) за ними территории.

Мысль эта, однако, до сих пор не получила четкого выражения в нашем общественном сознании. Даже в таком серьезном документе, как Декларация движения «Гражданское действие», весьма расплывчато и эклектично сформулирована задача «заключения нового Союзного договора, предусматривающего свободное объединение суверенных государств и народов»¹². (Трудно представить, что это будет за странный союз государств, видимо, имеющих свою территорию, границы и т. п., и народов, ничего этого не имеющих.)

Союз народов, формирующих структуры своей культурно-политической автономии независимо от дисперсного или компактного размещения на той или иной территории, привлекателен хотя бы уже тем, что он освобождает наше общество от опасной, часто бессмысленной и бесперспективной, чреватой пагубными конфликтами необходимости раздела земель по принципу «нашей — вашей» этнической территории. Он снимает спорные вопросы, загоняющие межнациональные отношения в патовую ситуацию. Не надо будет ни звоном оружия, ни кровью детей, ни криком толпы на многотысячных митингах доказывать, кому должна принадлежать территория Нагорного Карабаха, сухумского Черноморья, прилегающих к Владикавказу долин Северного Кавказа, саратовского Заволжья или Крыма, если народы (нации, этносы — азербайджанский и армянский, грузинский и абхазский, ингушский и осетинский, русский и немецкий, украинский и крымскотатарский и т. д.) выступят равноправными субъектами новых договорных, союзных отношений, из которых будут совершенно исключены претензии на любую территорию как на национальную собственность одного народа.

Возможно, это было бы идеальное решение, но надо признать, что психологически наше общество к его принятию не готово. Если десятилетиями, а то и веками активное «патриотическое воспитание», в том числе и средствами искусства, было ориентировано на уверенность человека в национальном своеобразии родной земли, на его привязанность к Отчизне именно как к земле отцов, дедов и прадедов, т. е. к собственной этнической вотчине, то никакими форсированными усилиями ни сегодня, ни в обозримом будущем не удастся разрушить эту уверенность и объяснить, скажем, латышу, что Латвия — это не латышская земля, а земля всех, кто хочет на ней жить и трудиться; литовцу, что Вильнюс — это не литовский город, а город, открытый для всех этносов и разных национальных культур; русскому, что Волга — это не «русская река», а якуту, что Лена — не река якутская. Да еще и весьма сомнительно, нужно ли разрушать такую уверенность, не повторим ли мы тем самым ошибки сверхреволюционных нигилистов и ниспровергателей, уже пытавшихся на нашей исторической памяти сделать из России «Совдепию». Проводить же политику этнокультурной экстерриториальности в одних регионах, оставляя за другими статус национальных государств, — это значит увеличивать число несправедливостей, усиливать чувства обиды, ущемленности, раздражения народов, которым «не дали» никакой земли, никакой государственности, против тех, у которых такая земля и государственность есть. На этом пути можно достичь каких-либо результатов, только поста-

вив все этносы в одинаковое положение, начав формирование экстерриториальных этнокультурных объединений (без привязки к определенной территории) не с советских немцев, поляков, греков или болгар, у которых нет сегодня «своих» государств, а с крупных наций, давно ставших субъектами суверенной государственности. Однако нетрудно вообразить, насколько непопулярной окажется не только какая-либо целенаправленная пропаганда (вероятно, она просто невозможна), но даже робкая попытка поставить под сомнение «исконное» право русских на «свою» Россию, украинцев — на Украину, грузин — на Грузию, узбеков — на Узбекистан или эстонцев — на Эстонию. Как правило, национальное самосознание народов настолько крепко срастается с понятием «своей земли», что оторвать одно от другого можно лишь с кровью, а крови в нашей истории более чем достаточно: преступно было бы провоцировать новые драмы.

Этноплюралистическая концепция искусствознания акцентирует внимание на изучении искусства отдельных народов СССР во всем его этническом своеобразии и в любом ареале его фактического распространения, независимо от границ и от общих историко-культурных параметров той или иной республики, «земли».

Нельзя не учитывать того, сколько трудностей возникнет при практической попытке создания почти 200 больших и малых историй искусства всех народов СССР, на то, сколь неравномаштабны будут эти истории, наконец, сколь искусственными будут неизбежные в таком случае изоляционистские концепции. Если рассматривать в целом творчество всех художников-армян, независимо от места их проживания в СССР, или всех профессиональных художников-татар, работающих и в Казани, и в Уфе, и в Перми, и в Москве, и в Киеве, и во Владивостоке, и в Ташкенте, вряд ли это будет нечто обладающее органической целостностью как феномен художественной культуры. Ныне территориальная общность мастеров искусства одной республики или областного коллектива оказывается более реальной, нежели несколько эфемерная, далеко не всегда субъективно осознаваемая и объективно выражаемая в искусстве этническая общность «всех армян», «всех татар», «всех русских» и представителей любого другого этноса.

Правда, уже сейчас, в условиях развития широких общественных национальных движений, создания неформальных организаций, народных фронтов и национальных центров, при максимальном оживлении этнических землячеств и зарождении новых форм экстерриториальных национально-культурных автономий, именно этническая общность все более четко выявляется, осознается изнутри и извне, влияет на национальное самосознание и творческую психологию художника. В то же время в психологическом плане здесь остается и, видимо, надолго останется весьма высокий порог, через который вряд ли смогут легко перешагнуть и наше искусство, и наше искусствознание, и широкое общественное мнение. Дело в том, что до сих пор традиционное национальное самосознание как индивидуума, так и коллектива было прежде всего связано с интуитивным ощущением «нашей земли», с воспитанием чувства долга художника перед этой землей, со служением ей (России, Украине, Грузии, Литве и т. д.) как своей родине независимо от того, совпадает ли национальность художника с этнонимом народа, давшего имя земле, на которой он живет. Может быть, лишь очень немногие народы, традиционно склонные к кочевому образу жизни, как, например, цыгане, или же народы, ощущающие себя «новоземельцами», «первопроходцами», «переселенцами», в том или ином месте, не утратившие памяти о своей «другой» исторической родине и еще не ощутившие своего исконного права на владение новой землей, не являются активными носителями идеи родины («отчизны») как определенной этнической территории. В подавляющем большинстве случаев идея «своей отчизны» народов СССР развита очень сильно и к тому же ярко эмоционально окрашена. Искусство в целом, и в частности изобразительное, не только зеркально отражает эту идею, но и несколько ее преувеличивает, концентрируя ее эмоциональность. Все традиционно сложившиеся национальные школы пейзажной, бытовой, исторической живописи основаны на стремлении создать образ родины как особенной (русской, украинской, грузинской и т. д.) земли, и оторвать национальное художественное самосознание от этого чувства своей земли — дело мало перспективное и задача мало благодарная.

Какой же вывод можно сделать, обобщая рассмотренные выше разные методологические подходы к изучению многонационального искусства СССР?

В каждом из них есть и уязвимая сторона, и определенная сила, перспективная жизнеспособность и логичность. Возможно, в идеале мы могли бы, не впадая в эклектичность, соединить в наших исследованиях эти различные методологические подходы, не упуская из виду и единство советского многонационального искусства, и особенности его развития на разных землях (в условиях союзных республик и автономий), и этническое своеобразие всех — больших и малых — народов СССР, выражающееся в их художественной культуре.

Примечания

¹ Сов. этнография. 1989. № 5. С. 3—15.

² Мы имеем в виду прежде всего рекомендованный для вузов учебник «История советского искусства. Живопись, скульптура. Графика» (Ч. 1—2. М., 1965—1968); двухтомник «Советское изобразительное искусство. 1917—1941» (М.: Искусство, 1977); то же 1941—1960 (М., 1981), а также капитальное издание «История искусства народов СССР» (Т. 1—9. М., 1971—1984).

³ «Мы» — на всех уровнях: зрители, воспринимающие это искусство; ученые, исследующие его природу в социологическом и эстетическом ракурсах, обобщающие исторический путь развития отечественной художественной культуры; сами художники, в наше время обычно «ведающие», что они творят, или, во всяком случае, стремящиеся осознать свою роль в развитии общесоветской, республиканской и национальной культуры; наконец, те наделенные административной властью инстанции, от которых все еще зависит организация музеев и формирование музейных фондов и экспозиций, издание трудов, планирование научных исследований и т. п.

⁴ Сарабьянов Д. Под знаком исканий (Живопись Советского Закавказья) // Искусство. 1972. № 7.

⁵ К числу таких редких исключений относилась Всесоюзная художественная выставка 1957 г., посвященная 40-летию Октябрьской революции, развернутая в помещении Центрального выставочного зала столицы (бывшего Манежа). Ее экспозиция строилась на четком членении выставочного пространства на 15 разделов по числу союзных республик, каждая из которых выступала даже под своим флагом.

⁶ Это была Всесоюзная художественная выставка «Мы строим коммунизм», посвященная XXVII съезду КПСС.

⁷ Ф. М. Шулунов, работавший в начале 1930-х годов в Бурятии, был одним из идеологов «единого потока» пролетарского, или социалистического, искусства, в котором не предусматривалось никаких национальных градаций и особенностей, вытекающих из «старых» традиций.

⁸ См. примеч. 2.

⁹ Ремпель Л. О старом и новом подходе к истории искусства Средней Азии // Искусство. 1972. № 2. С. 40.

¹⁰ Краткая художественная энциклопедия. Искусство стран и народов мира. Т. 1—5. М., 1963—1980.

¹¹ Эту перспективу четко сформулировал академик Ю. В. Бромлей в докладе на заседании Межведомственного совета по национальным проблемам при президиуме Академии наук СССР, 4 января 1990 г.

¹² Огонек. 1990. № 8. С. 5.

© 1991 г., СЭ, № 6

Н. С. Полищук

ОБРЯД КАК СОЦИАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ

(на примере «красных похорон») *

Каждая общественно-экономическая формация, как известно, создает свою систему обрядов, социальная функция которых определяется прежде всего их содержанием, т. е. коллективными идеями, представлениями, образами, чувствами, находящими символическое воплощение в действиях участников обряда¹.

* В основу статьи положен доклад, подготовленный для III конгресса СИЭФ (Цюрих, 1987 г. См. примечание № 65).

Эта закономерность хорошо прослеживается при сравнении обрядов, сложившихся в разные исторические эпохи. Наиболее отчетливо она выступает в тех структурных элементах обрядов, которые тесно связаны с общественным бытом, изменяющимся под влиянием прежде всего политических, социально-экономических и культурных преобразований.

Цель настоящей статьи — на конкретном примере проследить обусловленность отдельных элементов русской похоронно-поминальной обрядности политической ситуацией в стране. Объектом исследования явился не изучавшийся до сих пор похоронный обряд, сложившийся в среде революционно настроенных русских рабочих и интеллигенции в годы первой российской революции (позднее он получил название «красные похороны»), а также коллективное поминовение жертв царизма.

Статья основана преимущественно на мемуарной литературе и материалах периодической печати исследуемого периода. В источниках, как правило, упоминаются следующие элементы новой похоронно-поминальной обрядности: прощание и вынос, траурная процессия к месту погребения (политическая демонстрация, манифестация), ее атрибутика, колористическая гамма и песенно-музыкальное сопровождение, траурный митинг на кладбище, коллективное поминовение погибших (панихида). Думается, это не случайно. Естественно предположить, что современники акцентировали внимание на тех элементах новой обрядности, которые в наибольшей степени отличались от привычного ритуала и ярче других отразили дух времени.

Известно, что общей закономерностью исторического развития обряда выступает взаимодействие двух основных тенденций: сохранение традиции и внесение новаций, главным образом за счет воспроизводства и закрепления существующих в обществе стереотипов коллективного поведения. Русская похоронно-поминальная обрядность, несмотря на отмечаемую всеми исследователями консервативность, никогда не была чем-то застывшим, неизменным². Однако принципиальные изменения она претерпела дважды: в X–XIV вв., когда на Руси в связи с принятием и распространением христианства утвердились новые, церковные похороны и панихиды, и в XX в., когда в ходе первой российской революции сформировался обряд так называемых гражданских похорон и панихид (правильнее было бы назвать их революционными).

Следует заметить, что, поскольку похоронно-поминальная обрядность традиционно рассматривалась как один из циклов семейной обрядности, более других сохранивший элементы древнейших народных верований и ритуалов, главное внимание при ее изучении уделялось выявлению и анализу имевшихся в ней отзвуков архаических верований и обрядов. Новации же, как правило, оставались вне поля зрения исследователей.

Судя по источникам, новый похоронный обряд (*похороны-демонстрации*) бытовал в двух вариантах. Для одного из них (*гражданские похороны*) был характерен полный отход от церковного ритуала, для другого (так называемые *полугражданские похороны*) — сочетание старого и нового — церковного и гражданского ритуалов.

Новый обряд (оба варианта) сформировался к осени 1905 года, начавшегося расстрелом безоружных рабочих 9 января в Петербурге («кровавое воскресенье») и закончившегося карательными «экспедициями» по всей России и жестоким подавлением декабрьского вооруженного восстания московских рабочих. Жертвы царизма зывали к отмщению, и церковный похоронный обряд, призванный примирить со смертью как неизбежностью и, облегчив боль утраты, успокоить, расслабить близких, вступал в известное противоречие с духом времени, требовавшим от всех активной жизненной позиции. На секуляризацию похоронного обряда, несомненно, известное влияние оказали присущее части рабочих индифферентное отношение к религии и, особенно, рост в их среде атеизма после «кровавого воскресенья». Но главную роль, на мой взгляд, сыграло произошедшее в ходе революции переосмысление назначения траурной процессии. Ее стали воспринимать как общественный обряд, призванный не только выразить скорбь по безвременной гибели, но и продемонстрировать готовность продолжить дело павших. В дни репрессий, протактившихся по всей России вслед за объявлением «Высочайшего манифеста» от 17 октября 1905 г., даровавшего на-

селению «незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов»³, превращение траурной процессии в политическую демонстрацию (манифестацию), как и клятвы продолжить дело павших, были характерны для похорон не только рабочих и революционеров, но и других жертв репрессий вне зависимости от их сословной принадлежности и социального статуса. Подтверждением сказанному могут служить, например, похороны демонстрантов, расстрелянных у городской тюрьмы Севастополя в ночь с 17 на 18 октября 1905 г., в которых по разным сведениям участвовало от 15 до 40 тыс. человек⁴. Среди убитых и умерших от ран здесь оказались люди самых различных профессий и званий — рабочие, матрос, солдат, гимназистка, ученик реального училища и др. Поэтому «в городе не было сколько-нибудь крупного предприятия или группы населения, которые не были бы официально представлены на похоронах». Траурная процессия протянулась на несколько верст⁵, и на всем ее протяжении несколько оркестров исполняли траурный марш, а несколько хоров пели революционные песни («Вы жертвою пали», «Варшавянку», «Марсельезу»)⁶. На кладбище, после того как тела опустили в могилу, было произнесено несколько «приличествующих случаю» речей. Особое впечатление на всех произвело прощальное слово лейтенанта П. П. Шмидта, призывавшего собравшихся «помянуть погибших братьев не столько молитвой о прощении и успокоении их душ, сколько словами любви и благодарности за их подвиг». В заключение П. П. Шмидт «потребовал от присутствующих клятвы, содержание которой, принятое единодушно и подтвержденное с силой и убеждением, — по мнению князя С. Урусова, — можно было счесть выражением общего настроения толпы. “На могилах наших братьев поклянемся не уступать завоеванных прав”, говорил Шмидт, и после его слов по всему кладбищу пронесся гул нескольких тысяч голосов, ответивших: “клянусь! клянемся!”. Так же точно, — пишет С. Урусов, — клялись “положить жизнь за свободу” и “работать на пользу и просвещение темного и неимущего людя”. Было произнесено еще несколько клятв, повторявших обычные в то время пожелания и принципы, но... все эти примелькавшиеся на страницах газет и повторявшиеся на все лады во время митингов и собраний общие места приобретали в устах Шмидта особенно торжественный смысл, действительно соответствовавший их серьезному и важному содержанию»⁶. Следует сказать, что с этого дня имя лейтенанта Шмидта приобрело в Севастополе широкую популярность, и он стал кумиром севастопольского демократически настроенного населения. Похороны же, во время которых среди толпы то и дело слышалось: «не страшно умирать за свободу... если знаешь, что тебя будут хоронить с таким почетом», по утверждению одного из их участников, «укрепили в городе революционное настроение»⁷.

Своеобразным эталоном гражданских похорон периода первой российской революции стали проводы в последний путь видного деятеля революционного движения Н. Э. Баумана, убитого черносотенцем 18 октября 1905 г. Траурная процессия, растянувшаяся на несколько километров, прошла по маршруту: Немецкая улица, Елоховская, Басманная, Мясницкая, Театральная площадь, Никитская улица, Кудринская, Б. Пресня, Ваганьковское кладбище.

«Перед гробом и за ним... — писал современник, — образовалось шествие с тысячами красных флагов»⁸ и двухсоттысячной, стройно рядами идущей толпой. Впереди несли надписи: «Охраняйте порядок, граждане!» за нею надписи: «Долой самодержавие!» — «Требуем учредительного собрания!» — «Да здравствует революционное правительство и демократическая республика!» и т. д. и т. п.

³ Во главе ее верхом на лошади ехал один из «народных представителей» (адвокат), выполнявший функций «заведующего милицией». За ним шли оркестры солдат и матросов, далее «городская дума» и «народные представители» в полном составе, с красными ленточками в петлицах». Следом ехали колесницы, «доверху покрытые венками с революционными надписями на лентах», а за ними несли раскрытые гробы с убитыми, сопровождаемые родственниками и близкими, за которыми шли бесконечные делегации. (Левцкий В. О. Октябрьские дни 1905 года в Севастополе // Бюл. 1925. № 4. С. 102—103)

⁴ Здесь и далее во всех цитатах курсив мой. — Н. П.

Потом несли венки, — громадные, роскошные, и маленькие, скромные, на высоких палках, — все с алыми лентами, все в стройном порядке, и все окруженные красными флагами...

Перед гробом несли слегка наклоненное знамя социал-демократической партии. Потом следовала красная крышка гроба и сам гроб, обмотанный кроваво-красным покровом с белыми надписями...

За гробом отрядами, по цехам, идут рабочие с красными флагами. Их число беспредельно и их флаги сливаются в один несказанно величественный красный поток вместе с неумолкаемым пением: "Вы жертвою пали в борьбе роковой"...

Существует огромное количество описаний похорон Н. Э. Баумана, но, пожалуй, зрительный образ их наиболее ярко воспроизвел поэт-символист Андрей Белый, наблюдавший траурное шествие, стоя в начале Охотного ряда.

«... от Лубянской площади, точно от горизонта, что-то побагрянело; заширяясь, медленно текло к Метрополю; ручей становился алой рекою: без черных пятен; когда голова процессии вступила на Театральную площадь, река стала торчем багряных — знамен, лент, плакатов: среди черных, уже обозначенных пятен пальто, шуб, шапок, манджурок, вцепившихся в древки рук, котелков; рывнуло хорами и оркестрами; голова процессии сравнялась с нами...

...с Лубянки, как с горизонта, выпенивалась река знамен: сплошною кровью; невероятное зрелище... сдержанно, шаг за шагом, под рощей знамен, шли ряды взявшихся под руки мужчин и женщин... За рядом ряд; за десятком десятков людей, как один человек; ряд, отчетливо отделенный от ряда, — одна неломаемая полоса, кровавящаяся лентами, перевязями, жетонами; и даже: котелком, обтянутым кумачом; ... по бокам — красные колоновожатые...

Банты, перевязи, плакаты, ленты венков; и знамена, знамена, знамена... Вышел впервые на улицы Москвы рабочий класс...

... проплыл покрытый алым бархатом гроб под склонением алого бархатного знамени... за гробом отдельно от прочих, шла статная группа — солдат, офицеров с красными бантами; и — гроба нет; ... от Лубянской площади — та же река знамен!»⁹.

Как видно из приведенных описаний, в траурной процессии, сопровождавшей к месту захоронения Н. Э. Баумана, доминировал красный цвет — символ жизни, борьбы, независимости, революции¹⁰ и символ крови, пролитой в борьбе за освобождение от ига самодержавия, от пут капитала. В среде рабочих на первый план выступает вторая трактовка красного цвета. Достаточно вспомнить хотя бы рефрен одной из популярнейших песен русского пролетариата — «Красного знамени»:

Над миром наше знамя веет,
Оно горит и ярко рдеет,
То наша кровь горит огнем,
То кровь работников на нем.

В октябре 1905 г. в Екатеринославе во время похорон жертв еврейского погрома и их защитников, участие в которых принимал весь город, за исключением «разве крупной буржуазии, офицеров и чиновников»¹¹, был своеобразно материализован красный цвет — как символ крови:

«Впереди всех венков, тотчас же вслед за гробами шел коренастый рабочий в высоких сапогах. За ним на трех палках несли длинную красную тряпку. Это был кусок окровавленной марли, которой перевязывали раны одного из погибших... "Это не простая красная тряпка, товарищи", — звонким металлическим голосом кричал рабочий, — "это кровь наших братьев, павших в борьбе за народную свободу!" ... И его голос резкой, звенящей нотой прорывался среди общего звукового хаоса, и зловещая эмблема, подымавшаяся над его головой, и жуткий, сразу непонятный смысл его слов заставляли болезненно вздрагивать и сжиматься сердце... А возглас все повторялся и повторялся, и чем более резким

и хриплым становился голос кричавшего, тем мрачнее и угрюмее становились лица толпы»¹².

Введение в колористическую гамму траурной процессии красного цвета было характерно как для гражданских, так и для полугражданских похорон. Обязательными атрибутами тех и других стали красный гроб (как правило, обитый простым кумачом), иногда — красное покрывало или то и другое, красные флаги и лозунги, красные ленты на венках. Достаточно широко были распространены также различные нагрудные знаки красного цвета (банты, розетки, цветы), красные перевязи, красные (реже черные или красные с черным) нарукавные и красные же головные повязки, а также ленты на шапках (последние — редко).

Красный цвет иногда встречался и в одежде (красные рубашки) не только участников похорон-демонстраций, но и покойников. Мне известны лишь три таких случая, но думаю, их было значительно больше. В красные рубахи были одеты некоторые участники похорон Л. Стабровского, члена РСДРП, учителя ашхабадской женской гимназии, умершего в местной тюрьме¹³. В Москве одна из работниц Прохоровской мануфактуры (сестра милосердия в дружине), выполняя желание мужа-дружинника, расстрелянного после подавления декабрьского вооруженного восстания на Пресне, обрядила его в красную рубашку, хотя ни о каких похоронах-демонстрациях в это время уже не могло быть и речи. Впрочем, возможно потому и надела она на него красную рубаху, чтоб продемонстрировать верность идеям революции? В Орехове-Зуеве «красная смертная одежда» дружиннику П. Черепнину, погибшему от казацкой пули в конце ноября 1905 г., была специально сшита молодыми работниками (по всей вероятности по решению организаторов похорон или по инициативе дружинников).

Подобное нововведение в ритуальной одежде вызвало известные нарекания со стороны священника (в Москве) и некоторых участников похоронной процессии (в Орехове-Зуеве). Когда в церковь на Пресне рабочие принесли мужа Е. Салтыковой, священник обратился к ней с упреком: «Что ты его одела в красную рубашку, как разбойника»¹⁴. (По-видимому, красная рубашка ассоциировалась с бунтарством?). Нескольким иной была реакция в Орехове-Зуеве, где на гражданские похороны дружинника пришло много крестьян из ближайших деревень. В ожидании выноса «толпа, — по свидетельству очевидца, — гудела. Шли разговоры: как его, крещеного человека будут хоронить без попа, да примет ли его земля, одетого в красную одежду. Раздавались соболезнования, возмущения...»¹⁵.

В связи с этим небезынтересно отметить, что красный цвет в оформлении траурной процессии, также противоречивший традиции, не вызывал негативной реакции, что, видимо, объяснялось разным отношением к отдельным структурным элементам похоронного обряда, бывшего явлением как общественного (проводы на кладбище, отпевание, произнесение надгробных речей), так и семейного (обмывание, одевание, оплакивание) быта. Общественный быт, не скрывавший столь жестко традиций, как семейный, был достаточно гибким, открытым для новаций в духе времени. Семейный же быт, отличавшийся большим консерватизмом, был менее подвержен всякого рода новшествам, вызывавшим резкое противодействие, особенно со стороны представителей старшего поколения. Хранители старины, они строго следили за соблюдением традиций отцов и дедов, что, видимо, было обусловлено и верой в тесную связь живых и мертвых (в случае несоблюдения предписанных обычаем правил мертвые могут лишить живых своего покровительства), и заботой о создании для умерших наилучших условий в загробном мире.

Традиционная цветовая гамма траурных процессий в селе и в городе тоже была контрастной, но более спокойной, так как контраст этот создавался за счет сочетания светлых и темных тонов. Одежда провожающих, как правило, была темной (предпочтение отдавалось черной). Похоронные же атрибуты могли быть светлыми. В сельской местности они обычно были естественного белого цвета: некрашеные гроб, полотенце или кусок холста на иконе, открывающей процессию, полотенца или новины, на которых несли гроб¹⁶. Похоронные атрибуты в городе были значительно разнообразнее и богаче: траурная колесница (катафалк) с балдахином и факельщиками в длинных пальто и цилиндрах белого или черного цвета, такие же попоны на лошадях; венки из живых и искусственных цветов (в том числе фарфоровых), а также серебряные, металлические, из бисе-

ра и др. венки с белыми, черными, синими лентами с надписями; гирлянды из зелени и цветов, букеты и т. п. За счет цветов, венков, букетов и гирлянд цветочная гамма траурной процессии в городе была менее строгой, чем в селе, но всегда приглушенной. Количество и разнообразие, цвет, наконец, качество атрибутов зависели от возраста, пола, социального статуса, общественного признания покойного, а также, разумеется, от достатка его семьи. Поэтому на одних похоронах можно было увидеть обитый серебряным глазетом, бархатом, сукном, шелком гроб на богатой колеснице под парчовым (золотым или серебряным) балдахинем и таким же покровом, а на других — обычные дроги вместо катафалка, простой некрашеный гроб, старые грязные попоны на лошадях и полное отсутствие цветов, венков, гирлянд и прочих «украшений»¹⁷.

В России красные ленты на траурных венках были не только нарушением традиции, но и свидетельством «неблагонадежности» как принесших венки, так и покойника. Не случайно на похоронах Г. И. Успенского (март 1902 г.) пристав Александр-Невской части Пирамидов, известный «по наблюдению за рабочими заводов за Невской заставой и усмирению забастовщиков»¹⁸, по словам брата писателя, «отмечал... цвет венков и лент, особенно привлекали его внимание красные»¹⁹. Спустя пять лет на похоронах участника Декабрьского вооруженного восстания на Пресне владельца мебельной фабрики студента Московского университета члена РСДРП Н. П. Шмита красные ленты на венках от рабочих и друзей по просьбе деда покойного (известного текстильного фабриканта В. Т. Морозова) были заменены белыми. Правда, одно красное «пятно» на этих похоронах все же было: за гробом несли букет красных роз, перевязанных лентой с надписью «Дорогому товарищу от товарищей-бутырцев». Два венка были конфискованы полицией²⁰. Эти два примера — лишнее свидетельство того огромного значения, которое придавалось символике траурной атрибутики общественных похорон.

По «торжественному обряду» (гражданскому или полугражданскому) хоронили преимущественно жертв царизма (как уже отмечалось, не только рабочих). Инициатива проведения похорон-демонстраций обычно исходила от соратников по борьбе. Так, например, инициаторами торжественных похорон токаря красноярских железнодорожных мастерских Чальникова (август 1905 г.) выступили местный комитет РСДРП и «кружководы»²¹, а похорон рабочего Воробьева и кондуктора Доценко, смертельно раненных карателями во время разгона митинга забастовщиков на станции Зима Иркутской губ. (октябрь 1905 г.), — стачечный комитет депо²². Вскочившие всю Россию похороны Н. Э. Баумана были организованы Московским комитетом РСДРП²³, похороны орехово-зуевского дружинника П. Черепнина — Орехово-Зуевским Советом депутатов и представителями окружного комитета РСДРП²⁴, а коломенских рабочих, убитых казаками и черносотенцами при разгоне мирной демонстрации (декабрь 1905 г.), — Коломенским Советом рабочих депутатов²⁵. Решение о торжественных проводах в последний путь царицынских рабочих Федулова и Легюхина, погибших при разгоне Первомайской демонстрации (1906 г.), было принято многотысячным собранием жителей Царицына (предварительно вопрос этот обсуждался в городском комитете РСДРП)²⁶.

Инициаторы и организаторы похорон (чаще всего — специальные комиссии) разрабатывали траурный ритуал, определяли порядок и маршрут шествий, оповещали о дне похорон, времени и месте выноса, обеспечивали охрану траурной манифестации от возможных нападений и провокаций со стороны черносотенцев, казаков, полиции. Они же заботились и о создании материальной базы похорон: заказывали гроб, покров, венки; организовывали изготовление таких обязательных атрибутов похорон-демонстраций как знамена, лозунги, красные банты, цветы, ленты, повязки и перевязи для распорядителей и участников траурных шествий, а иногда — и шитье «смертной» одежды; проводили сбор денег на похороны и для семей погибших.

Решающее слово при выборе ритуала похорон принадлежало родственникам покойного. Далеко не все из них (особенно женщины и старики-родители) соглашались на похороны без церковного обряда. Чаще всего предпочтение отдавалось полугражданским похоронам. Соотношение же в них элементов церковного и гражданского ритуалов, а также формы и степень участия в похоронах служи-

телей культа были различными, отражая, видимо, как разную степень отхода от религиозного обряда родных погибших (умерших), так и отношения священнослужителей к подобным похоронам. В одних случаях, например, во время первых в 1905 г. похорон жертв царизма, состоявшихся 12 января в Петербурге, участие духовенства в похоронах-демонстрации ограничилось отпеванием части рабочих до выноса²⁷. В других, и таких очевидно большинство, — в соответствии с традицией священник сопровождал покойника (покойников) до могилы. Порой по просьбе родных и близких по дороге к кладбищу он несколько раз служил литии, называемые в народе пятачковыми (по их стоимости) или малыми панихидами²⁸.

Во время полугражданских похорон траурная процессия иногда представляла собой несколько необычное шествие, как, например, на похоронах двух жертв карателей на ст. Зима Иркутской губ. Там «за крышками и венками впереди шел поп с хором, за ними хор рабочих — человек пятьдесят-шестьдесят, потом несли два красных гроба, за которыми на версту растянулась черная лента провожающих; когда пел церковный хор с попом, — вспоминал один из участников похорон, — наш хор, конечно, молчал; лишь только поп кончал свое пение, наш хор начинал «Вы жертвою пали в борьбе роковой», церковные хористы подпевали»²⁹. Почти у всех забастовщиков на груди были приколоты изготовленные к этому дню красные розы и банты, гробы были покрыты живыми цветами и венками, а на кладбище состоялся митинг, затянувшийся до глубокой ночи. Перед спуском тел в могилу рабочие торжественно поклялись продолжать дело революции до полной победы над царизмом³⁰.

14 октября 1905 г. «весь Харьков» хоронил 14 рабочих — участников политической забастовки, убитых черносотенцами 10-12 октября. Похороны проводились за счет города по требованию «Комитета борьбы». Накануне в Харькове было введено военное положение. Однако, учитывая настроение горожан, губернатор разрешил общественные похороны, но запретил нести красные флаги и революционные лозунги. Тогда их функции стали выполнять «громадные красные ленты» с соответствующими надписями, развевавшиеся на многочисленных венках. К тому же *каждый гроб был покрыт кумачом*, а на рукавах некоторых участников шествия были *повязки из красных и черных лент*. Таким образом, несмотря на запрет губернатора, траурная манифестация все равно была «красной». Судя по источникам, священник с хором сопровождал покойных до могилы, но во время шествия церковный хор, видимо, пел мало. Зато «оркестр музыки, составленный из рабочих, всю дорогу играл похоронный марш. Хор не переставал петь «Вы жертвою пали в борьбе роковой»»³¹. Впрочем, поскольку шествие было «грандиозным», не исключено, что в его голове, середине и хвосте могли одновременно звучать разные мелодии. Кстати, именно во время этих похорон рабочие, по словам одного из их участников, «во всей своей массе в первый раз научились петь революционные гимны. Обнаружилось, что не только рабочие, но даже и интеллигенты, сочувствовавшие революции, за редкими исключениями, не знали революционных гимнов. Мне, — писал он спустя годы, — в числе других организаторов похорон пришлось поэтому бегать вдоль отдельных больших отрядов, на которые была разделена масса пришедших на похороны, писать на спинах товарищей слова революционных гимнов, затем напевать мо-

²⁷ Эти похороны еще не были «красными». Убитые лежали в деревянных некрашеных гробах, не было красных знамен, лозунгов, лент, цветов и пр. Но над многогласной толпой провожающих вместо церковных песнопений звучал революционный похоронный марш «Вы жертвою пали в борьбе роковой». По всей вероятности, эти похороны-демонстрация в те тревожные дни были единственными в Петербурге. По словам одного из современников, «Только очень и очень немногим «по протекции» разрешено было взять своих покойников из больницы; остальным обещали выдать мертвецов в понедельник, но когда те явились за ними утром — мертвецкая и сарай были уже пусты; полиция, чтобы избежать новых манифестаций, в ночь вывезла всех на Преображенское кладбище и похоронила в общих могилах; кто где зарыл — неизвестно...» (Минцлов С. Р. *Дневник*. [14 января 1905 г.]/Голос минувшего. 1917. № XI—XII. С. 20).

²⁸ Наряду с рабочими в похоронах участвовали «депутации: от профессоров, инженеров, врачей, адвокатов, студентов, учащихся средних школ, артистов...». Не было «только думы — представительницы города». (Львов-Рогачевский В. Октябрьские дни 1905 года в Харькове (Из дневника)//Каторга и ссылка. 1925. № 6. С. 102).

тив и, после того как передовая часть этого отряда усаживала и начинала уже петь данную революционную песню, бежать дальше. Таким образом толпа выучила сначала «Вы жертвою пали в борьбе роковой», затем и другие революционные гимны...»³².

На кладбище после завершения церковного ритуала начались «гражданские похороны»: были развернуты расшитые шелком черные и красные знамена и «все кладбище вместе с оркестром и хором запело «Вы жертвою пали»». Затем было произнесено несколько речей, после чего гробы по два в ряд опустили в могилы³³.

Несколько по-иному прошли в начале ноября 1905 г. полугражданские похороны рабочего-текстильщика, члена партийного кружка одной из серпуховских фабрик, умершего после неудачной операции. Видимо, к концу 1905 г. в рабочей среде появилось стремление провожать в последний путь «по примеру похорон Баумана» уже не только жертвы погромов и репрессий, но и передовых рабочих вне зависимости от причин их смерти. В полугражданских похоронах в Серпухове участвовало, по свидетельству «Московской газеты», более полутора тысяч рабочих³⁴.

Церковный и гражданский ритуалы на них были строго разграничены. Священник прошел с траурной процессией только часть пути — от фабрики «Новая мыза» до церкви Богоявления. От больницы же до фабрики и от церкви до кладбища процессия шла без священника. В ней не было ни флагов, ни лозунгов*. На гроб умершего был возложен венок с надписью на красной ленте «Борцу за свободу — серпуховская группа Московской окружной организации РСДРП». Вокруг гроба была образована цепь из вооруженных дружинников. После погребения у могилы состоялся траурный митинг, на котором выступили пять рабочих. Завершились похороны исполнением «Похоронного марша». А затем с пением революционных песен все отправилось к фабрике и оттуда разошлись по казармам³⁵. Сообщая об этих «небывалых-торжественных похоронах», «Московская газета» писала: «Это первые многолюдные похороны в Серпухове, и они еще раз подтверждают, что ни богатство, ни положение в городе не могут сделать того, что делает пробуждающееся классовое самосознание русского пролетария»³⁶. Возможно, именно в этом — в пробуждении классового самосознания рабочих, осознании ими своей роли в обществе и себя как личности и была одна из важнейших социальных функций похорон-демонстраций 1905 года?

Практически обязательным структурным элементом траурного шествия-манifestации, особенно в больших городах, была живая цепь, отделявшая процессию, шедшую по мостовой*, от зрителей, стоявших на пути движения колонны, и следившая за поддержанием порядка³⁷. Если опасность провокации или нападения была велика, то создавалась двойная цепь³⁸. Обычно ее составляла молодежь, а в октябрьские и ноябрьские дни 1905 г. — и дружинники. Как правило, живая цепь окаймляла всю процессию и двигалась вместе с ней³⁹.

И гражданские и полугражданские похороны завершались траурным митингом у свежей могилы. Расходились с кладбища обычно с пением революционных песен.

Одна из первых попыток (а, возможно, и первая) произнести при погребении рабочих прощальную речь политического характера была предпринята в Петербурге еще зимой 1877 г. рабочим Василеостровского патронного завода на похоронах своих товарищей, погибших от взрыва пороха. Правда, ему удалось произнести всего одну фразу: «Господа... Мы сегодня хороним шесть жертв, убитых не турками (в это время шла русско-турецкая война. — Н. П.), а попечительным начальством...», после чего оратора попытались арестовать. Но он «в одно мгновение ока... был куда-то далеко унесен нахлынувшей рабочей волной»⁴⁰. Позднее, уже в начале 900-х гг., похороны жертв несчастных случаев на производстве, а также борцов за рабочее дело сопровождались не только политическими

* Красные флаги и лозунги могли отсутствовать и потому, что покойник не был «жертвой царизма», и из опасения провокаций со стороны черносотенцев и полиции.

речами у свежих могил, но и исполнением революционных песен небольшими группами рабочих, порознь возвращавшихся с кладбища⁴¹. Однако эти новации в похоронном обряде до революции 1905 г. не получили широкого распространения в среде рабочих. Обязательным же структурным элементом его они стали лишь в 1905 году.

Столь же обязательными компонентами нового похоронного обряда были и надписи на флагах, лозунгах и лентах венков, подчеркивающие политический характер траурной процессии и выражающие солидарность с погибшими. Так, по сообщению начальника Саратовского губернского жандармского управления, на упоминавшихся уже похоронах двух царицынских рабочих несли черные и красные флаги с надписями: «Слава погибшим за свободу», «В борьбе ты обретишь право свое», «Вы жертвою пали в борьбе роковой» и др. Среди надписей на лентах 17 металлических венков, которые несли рабочие, были: «Спите спокойно — месть впереди», «...павшим от рук палачей», «...жертвам произвола и насилия»⁴². На похоронах четырех ярославских текстильщиков, убитых казаками в декабре 1905 г., железнодорожники несли знамя с надписью «Жертвам царской свободы»⁴³. Белые ленты венков (о них уже шла речь ранее), сопровождавших в последний путь Н. П. Шмита, изобиловали такими надписями как «Самостоятельному борцу за свободу», «Гражданину-мученику», «Пусть ты погиб, товарищ, но не умерла идея» и т. п., хотя похороны эти состоялись уже в феврале 1907 г. и проходили под бдительным оком московской полиции, которая «усердно срывала ленты с подобными надписями»⁴⁴.

К сожалению, имеющиеся в моем распоряжении материалы освещают преимущественно обрядовый комплекс, связанный с выносом, проводами на кладбище и погребением. Об обрядовых действиях, предшествовавших выносу, в них упоминается крайне редко. Возможно, это в известной мере объясняется тем, что вынос чаще всего совершался из больниц (моргов), куда по распоряжению властей свозили раненых и убитых. Но даже те скудные сведения, которыми я располагаю, дают основания говорить о стремлении придать торжественность и гражданское звучание и традиционному ритуалу прощания с покойным.

В день гибели Н. Э. Баумана в актовом зале Высшего технического училища, куда перенесли его тело, состоялся многолюдный митинг⁴⁵. Затем в течение двух дней мимо гроба, покрытого красным знаменем, шли люди, отдавая последний долг революционеру, смерть которого всколыхнула всю Москву⁴⁶. В октябре того же 1905 г. рабочие петербургского арматурного завода гроб с телом своего товарища — депутата Петербургского Совета, погибшего от рук черносотенцев, установили в цехе, где работал покойный (на возвышении рядом со станками). У «потонувшего в цветах» гроба, в изголовье которого находилось красное полотнище с надписью «Жертва без гарантий», рабочие несли траурную вахту⁴⁷. Весь вечер и всю ночь накануне похорон стоял почетный караул и у гроба орехово-зுவевского рабочего-дружинника. В изголовье гроба, помещенного на сушилке одной из морозовских казарм, сидела мать погибшего. Рабочие, по традиции приходившие прощаться с товарищем (*смотреть покойного*) низко кланялись ему, а многие «по старинному обычаю» клали на гроб деньги на похороны⁴⁸. Аналогичным образом были собраны деньги и на похороны пресненского дружинника. «Денег у меня не было, — вспоминала его жена, — думаю, как я буду его хоронить. Но тут рабочие и работницы "Прохоровки" помогли: приходили они *смотреть* моего мужа и клали ему на грудь деньги, кто сколько мог. Только так я и смогла его похоронить»⁴⁹.

Характерной чертой похорон-демонстраций периода первой российской революции были общность ритуала, колористической гаммы и музыкального (песенного) сопровождения траурной процессии практически на всей территории России, что объяснялось социальной функцией этих похорон, носивших ярко выраженную политическую окраску. В похоронах-демонстрациях на первый план выступал протест против насилия (репрессий), т. е. общее, а не особенное (этническое, конфессиональное) и именно поэтому их ритуал стал практически общероссийским⁵⁰. Этническую, точнее конфессиональную, окраску им придавало участие в траурном шествии служителей культа (полугражданские похороны) и захоронение на разных кладбищах (в соответствии с конфессией покойных).

Впрочем, иногда в общей могиле (братской) хоронили лиц разного вероисповедания.

Траурные шествия в городах с разнообразным населением, как правило, были полиэтническими. Так, в многотысячных процессиях, провожавших в последний путь жертв расстрела мирной демонстрации в Риге (январь 1905 г.), бок о бок шли латыши, русские, евреи⁵¹. В похоронах рабочего Кренгольмской мануфактуры (Нарва), убитого во время волнений 1905 г., участвовали и русские, и эстонцы⁵², а в похоронах учителя Людвиг. Стабровского (Ашхабад) — русские, армяне, поляки, евреи⁵³. В траурной манифестации в Нарве революционные марши и гимны исполнялись русским и эстонским хорами, а в Ашхабаде — русским и армянским.

Порой в полиэтнической траурной процессии участвовали и служители разных культов, что можно рассматривать как свидетельство подлинного гуманизма и веротерпимости отдельных представителей духовенства. Так, например, в процессии, провожавшей к братской могиле 26 жертв расстрела мирной демонстрации во Владивостоке (январь 1906 г.) католический ксендз шел рядом с православными священниками, а лютеранская кирха отозвалась на общий траур печальным звоном колокола⁵⁴. На упоминавшихся уже похоронах жертв еврейского погрома в Екатеринославе «за целым рядом гробов; сопровождаемых русским духовенством, шли еврейские гробы с хором синагогальных певчих, а за ними тянулся лес венков и знамен»⁵⁵.

Образцом для похорон-демонстраций 1905 г., на мой взгляд, послужили так называемые «гражданские» (*общественные, литературные*) похороны известных русских писателей, поэтов и публицистов XIX в., ритуал которых сформировался в последнюю четверть прошлого столетия. Первыми «невиданными... и по многолюдству и по внешнему виду»⁵⁶ были похороны Н. А. Некрасова (декабрь 1877 г.). Именно на них впервые была нарушена традиционная структура траурной процессии: священник — колесница с покойным (или гроб на руках) — провожающие⁵⁷. На похоронах Н. А. Некрасова процессию «стихийно» возглавила толпа молодежи с несколькими громадными венками, «украшенными надписями», всю дорогу певшая «Святый боже». За венками и хором несли гроб, за ним шли родственники Н. А. Некрасова, литераторы и многочисленные почитатели его таланта — интеллигенция и «простолудины»⁵⁸. На этих похоронах, возможно, впервые в Петербурге охрану порядка взяли на себя участники шествия. Отказавшись от услуг полиции, «студенты и профессора, взявшись за руки, образовали длинную цепь» вокруг гроба и венков⁵⁹, защищая их от любых посягательств извне. На похоронах Ф. М. Достоевского (февраль 1881 г.) аналогичная цепь охватывала уже едва ли не все шествие. И. Ф. Тюменев, в то время обучавшийся в Академии художеств, впоследствии вспоминал: «У Владимирской церкви... я... *встал в цепь* вместе с двумя другими нашими учениками и все время до Лавры *шел уже боком, держась за руки с соседями*. Вокруг самого гроба род цепи составляли гирлянды из еловых ветвей, которую несли на палках как один громадный венок, окружавший и гроб, и провожающих...»⁶⁰. Две цепи — по обе стороны процессии образовала молодежь и на похоронах Г. И. Успенского⁶¹.

«Гражданские» (литературные) похороны совершались по православному обряду. Но присущие им особая торжественность, многолюдство, широкое участие учащейся молодежи и представителей разных сословий, включая и демократические слои городского населения (в том числе и рабочих), делали их ярким явлением общественной жизни России.

Характеризуя «гражданские» похороны 1880-х гг., литератор Г. К. Градовский писал: «Зелень и цветы венков, несомых впереди, придавали особую красоту и величавость процессии. Цветы красноречия у могилы выясняли смысл этих манифестаций, значение творчества, общественной и политической деятельности писателя. Кладбища обращались иногда в трибуну»⁶².

* Особенно близки к ним были «демонстративные похороны жертв революции» в Севастополе, о которых шла речь в начале статьи.

Гражданское, политическое значение общественных похорон последней четверти XIX столетия пожалуй лучше всего раскрыто в прокламации «15 апреля 1891 года. По поводу демонстрации на похоронах писателя Шелгунова». Авторами прокламации были два студента Петербургского университета. «Похороны, — писали они, — давно уже стали единственным моментом, когда читатели публично чтут своих учителей, публично выражают свою солидарность с их идеалами и тем самым оказывают нравственную поддержку живым деятелям»⁶³.

Думается, что именно выражение солидарности с погибшими, присяга на верность их идеалам были главным предназначением и похорон жертв царизма в 1905 году. Но наряду с этим в них, на мой взгляд, присутствовал еще один момент, сближающий похороны-демонстрации первой российской революции с «гражданскими» (литературными) — утверждение права личности, а не должности или сословия на общественное признание и торжественные проводы в последний путь.

Похороны-демонстрации 1905 г., мне кажется, можно рассматривать как следующий этап в развитии «гражданских» похорон, как их дальнейшую демократизацию. Трагические события 1905 г. придали «гражданским» похоронам ярко выраженную политическую окраску. А это закономерно привело к изменению колористической гаммы и песенно-музыкального сопровождения траурной процессии, к появлению в ней знамен и лозунгов революционного содержания и других компонентов, не свойственных ни «гражданским» (литературным), ни городским, ни сельским похоронам, но присущих общественному быту передовых рабочих и революционно настроенной учащейся молодежи уже с конца XIX в. Став в 1905 г. массовым явлением, митинги, красные флаги, революционные лозунги и песни⁶⁴ органично вошли в ритуал похорон-демонстраций (гражданских и полугражданских), превратив их в грандиозные демонстрации протеста против произвола самодержавия.

* * *

Своеобразный сплав традиционного (церковного) и нового (гражданского) ритуалов представляли собой и «рабочие» панихиды по жертвам царизма (коллективные поминовения), обязательно заканчивавшиеся исполнением «Похоронного марша», а часто и других революционных песен⁶⁵. Как правило, их устраивали после молебнов, проводившихся на территории предприятий по инициативе владельцев, и крайне редко — в церкви. Так, например, в Екатеринославе в мае 1905 г. панихиды по рабочим, погибшим 9 января в Петербурге, состоялись после молебнов по случаю цеховых праздников. «Почти всюду, — по словам Г. И. Петровского, — *попы сопротивлялись*, но рабочие настаивали, и под их угрозами попы вынуждены были все-таки панихиды служить, а затем рабочие пели революционную песню “Вы жертвою пали в борьбе роковой”»⁶⁶. В Москве осенью 1905 г. аналогичная панихида в типографии Сытина была проведена после молебна по случаю закладки нового корпуса⁶⁷, а в типографии Т-ва Мамонтова — после панихиды по ее основателю. Здесь по окончании молебна «по павшим в борьбе за свободу» один из рабочих произнес «соответствующую случаю речь» и в заключение присутствующие дважды пропели «Похоронный марш». Во время этой панихиды «надо всеми развевалось красное знамя с надписью “Да здравствует социализм!”»⁶⁸. 9 января 1906 г. рабочие Новониколаевска после траурного митинга, посвященного годовщине «кровавого воскресенья» направились в ближайшую церковь, чтобы отслужить панихиду по жертвам царизма. «Вся масса со знаменами* и марсельезой, — вспоминает один из участников, — двинулась к железнодорожной церкви... Откуда-то притащили попа, и сколько он ни упирался, ему не помогло... <он> начал служить панихиду, поминая “в междоусобной брани погибших”».

— Нет, батя, ты пой “царем невинно убиенных!” — говорили рабочие»⁶⁹. Из церкви они расходились с пением «Марсельезы», «Варшавянки» и «Дубинушки».

* Знамена, красные и черные (с различными лозунгами), были шиты работницами специально к этому дню.

Отказ многих священников от проведения панихид по жертвам царизма, очевидно, в значительной мере объяснялся нежеланием вступать в конфликт с местными властями. По крайней мере такой вывод напрашивается после знакомства с некоторыми сообщениями с мест, опубликованными в конце 1905 г. в казанской газете «Волжский вестник». Так, например, священник села Малого Толкиша Чистопольского уезда Казанской губ. в конце октября 1905 г. отказался служить панихиду по павшим борцам потому, что «ему не приказано о таких людях молиться». Когда крестьяне обратились к нему вторично, «он снова отказался, указывая, что нет предписания, хотя его совесть и не запрещает этого»⁷⁰. Законоучитель промышленного училища в Казани, оказавшись в подобной ситуации, мотивировал свой отказ ссылкой на запрещение полиции⁷¹. Протоиерей собора в г. Мензелинске Уфимской губ. отказался служить панихиду «по убитым на улицах Петербурга» без объяснения причин⁷².

Можно предположить, что позиция священнослужителей в не меньшей, а, возможно, и в большей степени, чем вызванный расстрелом рабочих 9 января рост атеизма в их среде, способствовала широкому распространению гражданского ритуала поминовения павших в борьбе с царизмом, в 1905-1906 гг. завершавшего большинство собраний и митингов рабочих. Кульминационным моментом его было исполнение ставшего ритуальным «Похоронного марша», которому всегда предшествовало предложение почтить память павших в борьбе за свободу. Когда подобный призыв в ноябре 1905 г. прозвучал на митинге рабочих машиностроительного завода «Бр. Э. и Ф. Бромлей» в Москве, то «собрание обнажило головы, спело три раза "Вы жертвою пали", "Марсельезу" и "Варшавянку"»⁷³. На ситценабивной фабрике Эм. Цинделя в аналогичной ситуации все присутствующие также обнажили головы, затем во многих местах появились красные знамена с надписями и дружно были подхвачены «Вы жертвою пали» и «Марсельеза»⁷⁴. Летом 1906 г. громким, стройным исполнением «Похоронного марша», огласившего окрестности Кинешмы, отдало дань уважения павшим за свободу собрание рабочих фабрики «Томна»⁷⁵. Число примеров можно увеличить. Но и приведенные достаточно убедительно, на мой взгляд, свидетельствуют о том, что в 1905 г. в среде русских рабочих под воздействием политической ситуации сформировался новый ритуал поминовения усопших. Коллективные поминовения жертв царизма и павших борцов за свободу, как и похороны-демонстрации, бывавшие в двух вариантах: в сочетании с церковным ритуалом и в полном отрыве от него (значительно чаще), несли на себе яркую печать времени.

* * *

Этой статьей мне хотелось бы привлечь внимание читателей журнала к до сих пор еще мало изученному общественному быту российских городов начала XX в., оказавшему значительное влияние на развитие городского и сельского быта народов России в последующие годы. К сожалению, при изучении послеоктябрьского периода большинство исследователей, как правило, недостаточно учитывают процессы, происходившие в общественном быту этих народов в период капитализма, что, мне кажется, методологически неверно. При таком подходе из поля зрения исследователей выпадает связующее звено между далеким прошлым (к нему апеллируют очень часто) и настоящим — эпоха, в которой можно обнаружить зародыши многих явлений (как позитивных, так и негативных), в послеоктябрьский период получивших лишь дальнейшее развитие и окончательное оформление.

Примечания

¹ Угринович Д. М. Обряды. За и против. М., 1975. С. 43 и сл.

² См., например: Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978. С. 254-268; Кремлева И. А. Об эволюции некоторых архаических обычаев у русских//Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 248—261.

³ Высочайший манифест//Исаков С. 1905 год в сатире и карикатуре. [Л.], 1928. Вклейка между стр. 40 и 41.

- 4 Урусов Н., кн. «Дни свободы» в Севастополе//Вестник Европы. 1909. Кн. 2. С. 479; Левицкий В. О. Октябрьские дни 1905 года в Севастополе//Былое. 1925. № 4. С. 103.
- 5 Левицкий В. О. Указ. раб. С. 103.
- 6 Урусов Н., кн. Указ. раб. С. 479, 480; См. также: Левицкий В. О. Указ. раб. С. 103.
- 7 Левицкий В. О. Указ. раб. С. 103.
- 8 Орлов П. Русская революция 1905-1906. Давос, 1906. С. 65-66.
- 9 Бельый А. Между двух революций. Л., 1934. С. 47.
- 10 Караманчев В. Пролетарская символика. М., 1978. С. 19.
- 11 Дальман В. Октябрьские дни в Екатеринославе (Мысли и воспоминания)//Серп. Сборник первый. М., 1907. С. 214.
- 12 Там же. С. 215. Несколько иначе описал этот эпизод М. Ратнер, опубликовавший свои воспоминания спустя 16 лет после похорон, когда отдельные детали уже могли забыться: «Я с товарищем нес на двух длинных шестах кусок марли, обильно пропитанной кровью одного нашего товарища, убитого на баррикадах. Я иду и кричу, кричу до хрипоты: "Это кровь наших товарищей, павших в борьбе с кровавым Николаем"». (Ратнер М. Мои записки//Шаги. Сб. пролетарского творчества. Екатеринослав, 1921. С. 73).
- 13 Рапорт Асхабадского уездного начальника от 6 июля 1905 г. за № 329 на имя начальника Закаспийской области о политической демонстрации на похоронах Стабровского//Начало революционного движения в Туркмении в 1900-1905 гг. Сб. документов. Кн. 2. Ашхабад; М., 1946. С. 92
- 14 Салтыкова Е. (Старостина). Воспоминания работницы «Прохоровки»//Красная Пресня (газ.) 23 дек. 1922. С. 2.
- 15 Миротеев И. Н. В Орехове-Зуеве//На баррикадах Москвы. Сб. воспоминаний, документов и материалов. М., 1975. С. 210.
- 16 Смирнов Вас. Народные похороны и причитания в Костромском крае//Тр. Костромского научного об-ва по изучению местного края. Вып. XV. Кострома, 1920. С. 33, 34, 54.
- 17 Терещенко А. Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. III. С. 85, 87; Похороны Н. В. Стасовой//Памяти Надежды Васильевны Стасовой. СПб., 1896. С. 23-26 и др.; Скабичевский А. Из дневника старого критика. По поводу тридцатой годовщины смерти Ф. М. Решетникова//Русская мысль. 1901. Кн. VI. С. 96; Никольский Юр. Дело о похоронах И. С. Тургенева//Былое. 1917. № 4. С. 152; Телешов Н. Д. Избр. соч. М., 1956. Т. 3. С. 310 (Москва прежде). ●
- 18 Успенский И. И. К воспоминаниям о Г. И. Успенском//Глеб Успенский. М., 1939. С. 435 (Летописи Гос. лит. музея. Кн. 4).
- 19 Там же.
- 20 Похороны Н. П. Шмита//Новь. 17 февр. 1907. С. 3.
- 21 Мучник Г. А. Двадцать лет партийной работы. В Сибири и на Дальнем Востоке. М., 1935. С. 19; Шитов С. Так было в Красноярске//Новая Сибирь. (Альманах). 1957. Кн. 36. С. 278.
- 22 Березовский Ф. Под звон кандалный. Новосибирск, 1971. С. 227, 228. (Таежные застрельщики. Воспоминания).
- 23 1905 год в Москве. Из воспоминаний И. Голубева//Красная нива. 1929. № 50. С. 6; Виноградов М. П. Миусовка//Красная Пресня в 1905-17 году (Сб. воспоминаний дружинников Красной Пресни 1905 г. и красноармейцев 1917 г.). М., 1930. С. 103.
- 24 Горячева Е. Годы моей юности. М., 1968. С. 63; Миротеев И. Н. Указ. раб. С. 209.
- 25 Козлов И. А. Коломенские большевики во главе масс//На баррикадах Москвы... С. 202.
- 26 Белаченко П. П. Пережитое//1905 год в Царицыне (Воспоминания и документы). Сталинград, 1960. С. 75; Черкасинов Ф. Т. Воспоминания металлурга//Там же. С. 85.
- 27 Траурная процессия формировалась у Путиловского завода, к которому, сносили убитых. По свидетельству одного из участников похорон, «Гробы несли от Ушаковской церкви, Путиловской больницы. За гробами шли плачущие дети, жены, родители. Несколько тысяч рабочих собрались проводить товарищей в последний путь. Попов не было... Процессия двинулась под звуки революционного похоронного марша "Вы жертвою пали в борьбе роковой"». (Крауклис П. В пору предгрозовую. Из воспоминаний ветерана партии//Кубань. (Альманах). 1975. № 11. С. 89).
- 28 См. о них: Смирнов Вас. Указ. раб. С. 34. По словам серпуховского текстильщика Г. Шевырева, в ноябре 1905 г. в Серпухове за такие панихиды рабочие платили 3 коп. (1905 год в Серпухове. Сборник воспоминаний о рабочем движении в Серпуховском уезде. Серпухов, 1925. С. 135).
- 29 Березовский Ф. Указ. раб. С. 229.
- 30 Там же. С. 230.
- 31 Кантор Р. М. Харьков в октябре 1905 г. (Письмо участника событий)//Каторга и ссылка. 1925. № 6. С. 125; См. также: Шаповалов А. С. В подполье. М.; Л., 1927. С. 208.
- 32 Шаповалов А. С. Там же.
- 33 Львов-Рогачевский В. Октябрьские дни 1905 года в Харькове (Из дневника)//Каторга и ссылка. 1925. № 6. С. 102-105.
- 34 Русская жизнь. Серпухов//Московская газета. 13(26) ноября 1905. № 4. С. 5.
- 35 1905 год в Серпухове... С. 127-129, 135-136.
- 36 Русская жизнь. Серпухов.
- 37 Антонов-Саратовский В. П. Красный год. М.; Л., 1927. С. 128; Лядов М. Н. На гребне революционной волны//На баррикадах Москвы... С. 22, 23; Черкасинов Ф. Т. Указ. раб. С. 85 и др.
- 38 Кантор Р. М. Указ. раб. С. 126; Саркисов Г. Х. За рабочее дело (Воспоминания). Баку, 1966. С. 8.
- 39 Антонов-Саратовский В. П. Указ. раб. С. 128; Дальман В. Указ. раб. С. 214-215; Осипов И. 1905 год в Нарве//Красная летопись. 1925. № 1. С. 80 и др.

- ⁴⁰ Плеханов Г. В. Русский рабочий в революционном движении//Плеханов Г. В. Соч. М.; Пг., 1923. Т. 3. С. 157.
- ⁴¹ Ширяева П. Г. Из истории становления пролетарских традиций (По материалам газеты «Искра» 1900-1903 гг.)//Сов. этнография. 1970. № 3. С. 24-26.
- ⁴² Донесение начальника Саратовского губернского жандармского управления в департамент полиции о первомайских беспорядках в Царицыне. 1906 г. 6 мая//1905 год в Царицыне... С. 164-165.
- ⁴³ Павлин Н. П. Волжские ткачи. 1722-1918. М., 1936. Т. 1. С. 252-253 (Серия «История фабрик и заводов»).
- ⁴⁴ Шестернин С. П. Реализация наследства Н. П. Шмита//Великие, незабываемые дни. М., 1970. С. 305.
- ⁴⁵ Лядов М. Н. Убийство и похороны Баумана//На баррикадах Москвы... С. 21.
- ⁴⁶ Арский П. А. Подвиг московских рабочих//Великие, незабываемые дни. С. 167.
- ⁴⁷ Неевров Т. Записки о прошлом. [Новосибирск], 1956. С. 37-38.
- ⁴⁸ Миротеев И. Н. Указ. раб. С. 209; Горячева Е. Указ. раб. С. 63.
- ⁴⁹ Салтыкова Е. (Старостина). Указ. раб.
- ⁵⁰ Ср., например: Гавен Ю. П. Январские события <Рита> //Великие, незабываемые дни. С. 30-31; Протокол допроса о манифестации при похоронах Стабровского 4 июля 1905 г.//Начало революционного движения в Туркмени... С. 99; Гольдберг С. М. То, что вспомнилось (Листки о 1905 г. в Иркутске)//Сибирские огни. 1925. № 4-5. С. 211; Осипов И. Указ. раб. С. 80; Норинский К. М. О Петре Монтине <Баку> //Пролетарская революция. 1922. № 6. С. 30-31; Саркисов Г. Х. Указ. раб. С. 8, 11.
- ⁵¹ Гавен Ю. П. Указ. раб. С. 30-31; Бригманас В. И. Начало борьбы//Коммунист (Вильнюс). 1955. № 12. С. 35.
- ⁵² Осипов И. Указ. раб. С. 80.
- ⁵³ Протокол допроса о манифестации при похоронах Стабровского... С. 100, 101.
- ⁵⁴ Кудржинский М. Владивосток в 1905 году//Минувшие годы. 1908. № 7. С. 27-28.
- ⁵⁵ Дальман В. Указ. раб. С. 215.
- ⁵⁶ Гайдебуров П. А. Комнаты Н. А. Некрасова//Н. А. Некрасов в воспоминаниях современников. М., 1971. С. 473; Вейнберг П. И. Последние дни Некрасова (Из моих воспоминаний)//Там же. С. 466-467.
- ⁵⁷ Именно на такой порядок траурного шествия, как на традиционный, указывает И. И. Успенский, описывая похороны брата. (Успенский И. И. Указ. раб. С. 436). В сельской местности впереди духовенства несли распятие или икону и крышку гроба, за ним — гроб, сопровождаемый близкими родственниками. Замыкала шествие толпа знакомых и любопытных. (Смирнов Вас. Указ. раб. С. 33-34).
- ⁵⁸ Гайдебуров П. А. Указ. раб. С. 473; Засодимский П. В. Погребение Некрасова//Некрасов в воспоминаниях современников. С. 475.
- ⁵⁹ Мансвешавили Я. Воспоминания. Тбилиси, 1967. С. 42-43; См. также: Засодимский П. В. Указ. раб. С. 475.
- ⁶⁰ Тюменев И. Ф. Из дневника//Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. М., 1973. С. 341. (Литерат. наследство. Т. 86).
- ⁶¹ Успенский Б. Г. Воспоминания об отце//Глеб Успенский. С. 469.
- ⁶² Градовский Г. К. Из минувшего (Воспоминания и впечатления литератора. 1865—1897 г.)//Русская старина. 1909. № 3. С. 530.
- ⁶³ Шелгунов Н. В., Шелгунова Л. П., Михайлов М. Л. Воспоминания. В 2-х томах. М., 1967. Т. 1. С. 396.
- ⁶⁴ Небезынтересно отметить, что в 1905 г. «Похоронный марш» можно было услышать и на похоронах лиц, не являвшихся жертвами царизма и вообще весьма далеких от революционного движения, но пользовавшихся любовью демократически настроенной части общества, в первую очередь учащейся молодежи. Так, например, летом 1905 г. гроб с телом русско-украинского писателя и историка Д. Л. Мордовцева, умершего в Кисловодске (похоронен в Ростове-на-Дону) «напутствовали пространенным в то время похоронным гимном», хотя «Д. Л. Мордовцев, дослужившийся до генеральского чина, — по словам современника, — был далеко не красный...». На характер похорон, по мнению мемуариста, повлияло то, что они происходили в разгар освободительного движения. (Кауфман А. Е. Даниил Лукич Мордовцев (Из личных воспоминаний и рассказов)//Историч. вестник. 1910. № 10. С. 230, 231). «Похоронный марш» временами звучал и в траурной процессии, 2 октября 1905 г. провожавшей к Николаевскому вокзалу скончавшегося в Петербурге ректора Московского университета князя С. Трубецкого. (Минцлов С. Р. Дневник//Голос минувшего. 1917. № XI—XII. С. 36).
- ⁶⁵ Полищук Н. С. Песни первой российской революции//Сов. этнография. 1985. № 6. С. 6-7; Eadem. Rites as Social Phenomena//Soviet Papers for SIEF's Third Congress «The Life Cycle» (Zürich). М., 1987. Р. 98—104.
- ⁶⁶ Петровский Г. И. Страницы прошлого//1905 год в Донбассе. Из воспоминаний участников первой русской революции. [Сталино], 1955. С. 5.
- ⁶⁷ Знаменский С. И. События развернулись//На баррикадах Москвы... С. 96.
- ⁶⁸ Московская хроника//Московская газета. 13(26) ноября 1905. № 4. С. 5.
- ⁶⁹ Коганский И. В борьбе со старым миром//Красная летопись. 1923. № 8. С. 167—168.
- ⁷⁰ По губернии. Чистопольский уезд//Волжский вестник. 10 ноября 1905. № 3. С. 4.
- ⁷¹ Хроника местной жизни. Замечательный батюшка//Волжский вестник. 26 ноября 1905. № 16. С. 3.

© 1991., СЭ, № 6

Л. Н. Пушкарёв

ЖИЗНЕННЫЕ ИДЕАЛЫ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ВЗГЛЯДЫ РУССКОГО КРЕСТЬЯНСТВА В XVII В.

В советской историко-филологической и философской науке давно уже признано, что «народное миропонимание является существенным и своеобразным элементом истории демократической культуры, духовного развития человечества», что «народное творчество, рассматриваемое под социально-политическим углом зрения, как выражение дум и стремлений трудящихся, есть проявление их самосознания, мировоззрения и органически входит в сложный, противоречивый комплекс общественной мысли»¹. В XVI—XVII вв. фольклор был почти единственной формой выражения сознания крестьянства².

Крестьянство же в России XVII в. составляло, как и в предыдущие времена, основную, преобладающую часть населения. Уже в силу этого характеристики его жизненных идеалов, общественных взглядов, мировоззрения важны и интересны и с научной, и с политической точек зрения. Однако по данному вопросу и по сей день высказываются прямо противоположные мнения. Так, историки (В. А. Александров, Н. А. Горская, М. М. Громыко, А. И. Клибанов, А. И. Копанев, Н. А. Миненко, Н. Н. Покровский, К. В. Чистов и др.) отмечают достаточно высокий для того времени уровень социального сознания русского крестьянина. Одновременно психологи (О. И. Зотова, В. В. Новиков, Е. В. Шорохова) утверждают, что одной из самых характерных черт для русского крестьянства тогда было «отсутствие каких-либо общественно-политических потребностей и интересов, безразличие к тому, что происходит за пределами деревни»³.

Да, крестьяне жили замкнуто, случалось — голодали⁴, они были бесправны и «придавлены зависимостью». Но думать, что вся духовная энергия русских крестьян в XVII в. направлялась только на удовлетворение их первейших жизненных потребностей, неверно. Для крестьянина XVII в. характерен и интерес к «общему делу», как отмечал М. М. Богословский, — к общинному (земскому) самоуправлению⁵. Широко известно, что с традициями общинной жизни приходилось считаться даже государству: весь строй русской сословно-представительной монархии базировался на сотрудничестве (порой, правда, вынужденном!) центральных органов власти с общинными организациями государственных крестьян, а на Юге — с казачьим самоуправлением и т. д. Выборные мирские организации участвовали в судебной и финансовой деятельности местных властей. Вплоть до второй половины XVII в., земщина, рожденная вместе с опричниной в XVI в., сохраняла свои позиции в общественно-политической жизни страны⁶.

О нравственном и умственном кругозоре массы крестьян говорят «прекрасные образцы народного красноречия» (А. С. Пушкин), устного творчества (в XVII в. преимущественно крестьянского), народного вольного слова, примеры крестьянского прикладного искусства и т. д.

Главное же заключается в том, что крестьянин, даже не осознавая до конца своего приниженного положения в обществе, хранил в своем сознании высокие нравственные идеалы доброты и великодушия, милосердия и сострадания, совестливости, честного отношения к труду⁷, имел строгие нравственные устои в семье, прямо связанные с христианством в его ортодоксальной форме. Традиционные нравственные представления и нормы поведения всегда являлись величайшим достоянием русского народа. Они вырабатывались веками и сохранялись на века. В пределах статьи невозможно даже перечислить богатство и разнообразие

этих норм и представлений. Это и трудовая взаимопомощь, и поддержка семьи и общества («мира»), и уважение к старшим, и чувство долга и т. д. Крестьянскому самосознанию было присуща вера в бесконечное обновление жизни, в бессмертие человеческого рода, ибо жизнь крестьянина всегда неотделима от ритмов, гармонии и образа всей природы. Крестьянину с самых древних времен была свойственна поэтизация своего повседневного нелегкого труда⁸. Она легла в основу многих произведений народного устно-поэтического творчества и, в частности, в создание образа богатыря-пахаря Микуды Селяниновича как целостного идеала русского крестьянства, в известной степени, — как художественного обобщения творческих сил народа, его трудовой доблести, превосходства перед князем и княжеской дружиной. Не случайно Микуду Селянинович противопоставлялся старейшему богатырю-исполниту Святогору, который даже при всей своей неимоверной силе не мог поднять «сумочку» с «тягой земной», в то время как Микуду был способен нести ее на плечах. А образы Марьи Маревны и Василисы Премудрой! Это ли не своеобразное прославление не только трудолюбия, но и самого искусства труда, трудового творчества. Крестьянин уважал и даже идеализировал честно нажитый своим трудом достаток, поскольку это соответствовало обычаям и нормам трудового права. Типична и сказочная концовка — «Стали жить-поживать да добра наживать». Крестьянин не осуждал самый процесс создания достатка («добра»), но связывал его с честным и длительным трудом.

В крестьянской общинной среде была широко распространена взаимопомощь; трудовой пафос будней предполагал полную самоотдачу всех работоспособных членов общины или иного крестьянского коллектива. На повседневном труде каждого члена общины было основано понимание его правды и справедливости⁹.

Воспитание трудолюбия начиналось уже в детстве — сказками, народными песнями. Огромное значение имели пословицы, широко распространенные в крестьянском быту — своеобразный сгусток народного миропонимания, глубоко и емко отображающие, зачастую в художественно-обобщенной форме, реальную действительность и потому издавна используемые исследователями как важный (а порою и единственный!) источник для характеристики народного мировоззрения.

До нас дошли обширные собрания русских пословиц, дающие основание для воссоздания важнейших черт духовного облика трудящихся масс XVII в. Родившиеся в трудовой среде пословицы, широко распространенные во всех слоях русского общества, превращались (в основной своей массе) в общенародные, начинали выражать общечеловеческие стремления и идеалы, бывшие выше классовых и сословных. Это — уважение к жизни как высочайшему благу¹⁰. Для нас важно также отметить наличие среди жизненных идеалов людей того времени темы единства человека с окружающим его живым миром, сближения природных явлений с думами и чувствами крестьянина, повседневно заботившегося о сохранении естественных богатств и порицавшего хищническое к ним отношение¹¹.

Народная культура издавна была своеобразной системой, обеспечивающей гармоническое развитие труженика и социума в неразрывной связи со всем живым. Пословицы же как меткое, образное изречение, которые обобщали и типизировали различные явления не только жизни, но и культуры, учили уважать личность человека-труженика и его права. Именно поэтому нравственно-трудовые основы жизни крестьянина выдвинулись на одно из первых мест в его общественной мысли.

Своеобразный культ труда постепенно стал важнейшей составляющей в мировоззрении крестьянина. Он органически вытекал из его хозяйственного опыта и вековых, передававшихся из поколения в поколение, многообразных знаний о природе. Достаточно обратиться к таким (выходящим с 1950-х гг.) изданиям, как «Ежегодник по аграрной истории», «Материалы по истории земледелия и крестьянства в СССР» и др., чтобы убедиться в этом. Хозяйственный опыт крестьян сохранил важное значение и в наши дни, причем его изучение приобрело не только научно-исследовательскую, но и прикладную ценность¹². Однако в исследованиях до сих пор не раскрыто значение и место хозяйственного опыта крестьянина в складывании его мировоззрения¹³, не показана органическая связь народных знаний с ведением хозяйства, с темой труда и мастерства. Вме-

сте с тем богатые крестьянские производственные традиции, их эмпирические сельскохозяйственные навыки вытекали из трудовых привычек и умений, воспитывались и воспевались народом.

Тема не только труда, но и умения, мастерства — одна из ведущих в системе жизненных идеалов крестьянина. Недаром пословицы учат: «Ремесла за плечами не носят, а с ним лутче!» или: «Худое ремесло лутче доброва воровства». В пословицах подчеркивалось и выделялось значение именно крестьянского труда. Вот одна из пословиц XVII в. — «Что в деревне родится, то и в городе пригодится!», т. е. положительно утверждалось, что именно деревня кормит город.

В город поступал из деревни прежде всего хлеб. Хлебу — основному продукту деятельности крестьянина Руси — посвящено громадное количество пословиц, утверждавших, что «хлеб — всему голова», что «горек обед без хлеба» и т. д. Пословицы утверждали ценность того, к чему приложены руки хлебороба: «Красно поле со пшеницею!», «Хлеба край — и под елью рай, хлеба ни кука — и в полатах возьмет тоска!», — так кратко и выразительно другие пословицы отразили сущность бытия русского крестьянина.

Жизненные идеалы крестьянина XVII в., просматриваемые в пословицах, указывают не только на первостепенность труда, но и на необходимость работы добросовестной, т. е. на труд высококачественный, радующий глаз своим мастерством: если молоть зерно — то мелко, если прясть пряжу — то тонко; это требовало больших усилий, труда, пота. В образной форме пословица учит: «Не поклонясь грибу» до земли, не поднять его «в кузов». «Терть пилюю — гнуть спиною», «Жать ячмень — нагибаться»; «Капусту садить — спине досадить» и др.

В пословицах находит отражение и тот факт, что далеко не всегда труд крестьян обеспечивал им сытую жизнь, иногда бывало и так: «В сусеке — мак, в другом — так, а в третьем — нет ничего». Или, с горечью: «Ори (т. е. паши. — Л. П.) до тины, а ешь мякины». Просматривается в них и замечаемое народом социальное неравенство: «Богатые сидят в пиру, а убогие (т. е. бедные. — Л. П.) бродят в миру».

В этой пословице — сострадание к бедняку, голодному, — нищему человеку. И родилась она бесспорно среди бедных, так как здесь видно сопереживание тяготам и лишениям. До наших дней дошла и старая народная пословица «Сытый голодного не разумеет», также свидетельствующая о понимании социального расслоения общества.

Изучение соотношения общечеловеческих и классовых аспектов в крестьянском мирозерцании приводит к выводу об их противоречивом сосуществовании и дополнении друг друга.

Проследим это на примере такой важной для понимания народного мировоззрения темы, как «Правда». Она уже не раз привлекала к себе внимание специалистов¹⁴. Но тесная, органическая связь этой темы в крестьянском сознании с темой «труда» исследовалась слабо. Связь труда и Правды находит выражение, в частности в том, что труд оценивался крестьянином не только с общечеловеческой, но и с сословно-классовой точки зрения. Крестьянин в общем-то осознавал, что одни — работают, а другие — пользуются результатами их труда: «Ржи много в поле, да нам нет доли!». Тоскуя по справедливым отношениям, построенным на Правде (в ее мужицком понимании: «Правда светлые солнца», — говорит пословица), «Правда права сама по себе», — утверждал народ и верил: «Правда всегда перетянет». Правда, с точки зрения труженика, не любит кривды и не боится суда, не любит лжи и не ищет милости: «Правду красить нет нужды». Любопытно, что однако же вместе с этим крестьянин нередко понимал, что одною «Правдою жить — скудно быть». Сама жизнь подтверждала, что «Правдою богат не будешь».

Тема Правды, ее поиска — одна из ведущих и в народных сказках. Поиски Правды в них сопровождаются сложными испытаниями сказочного героя — «Сказка о Правде и кривде», в которой кривда ослепляет Правду и предлагает жить по своим законам барину, купцу, судье. Важно подчеркнуть однако, что для крестьянской русской сказочной традиции характерно конечное торжество Правды.

Мотивы поиска Правды можно найти и в социально-утопических легендах XVII и последующих веков, повествующих о вечном стремлении найти такую

мифическую страну («Беловодье»), где крестьяне живут вольно и свободно, а на богатой и счастливой земле царствует Правда¹⁵.

Постоянными поисками Правды проникнуты и взгляды крестьян на общину, ее возможности и функции, ее права и обязанности. Для крестьян XVII в. община была хранительницей коллективной Правды села или иного сельского коллектива, защитницей его интересов, концентратом обычно-правовых отношений. Община регулировала жизнь крестьян, устанавливала порядок совместного пользования лесами, пастбищами, рыболовными и другими угодьями; решала земельные споры между деревнями и отдельными крестьянами, заботилась об охране природных богатств, участвовала в раскладке податей и т. д. Именно через общину как тягловую единицу осуществляли крестьяне свое право на землю: община выступала гарантом этих прав, как бы «хранительницей» крестьянской Правды. Она концентрировала в себе крестьянский опыт и мудрость, основанные все на том же понимании Правды как справедливости и разумности. Перемены же в крестьянском сознании были тесно связаны со значительными изменениями в жизни крестьянской общины в XVII в. Тема «общины» и «мира» занимала значительное место в народном творчестве¹⁶. «Мирская молва — что морская волна!», — говорили тогда. Сила единения, общества, совместных действий — вот что неизменно отмечалось пословицами: «На людях и смерть красна», «Мир — дело велико: как всем миром вздохнут, так и временщик издохнет!»

Последние исследования историков рассматривают крестьянское правотворчество и правосознание как важнейшую составную часть обычно-правовых отношений в России XVII в.¹⁷. Для нас же важно отметить, что оценка общины крестьянином XVIII в. служила ему средством выражения своих гражданских чувств: общинные дела для большинства крестьян были той областью, в которой они выступали не только как держатели земли, но и как общественные деятели. Община для крестьян играла организующую роль не только в повседневных хозяйственных вопросах (владение землей и прочее), но и в их столкновениях с претензиями господствовавшего класса и царской власти¹⁸. Работы недавнего времени показали, что крестьяне в XVII в. нередко бывали прекрасно знакомы с государственным законодательством, умело использовали его и весьма своеобразно толковали, обнаруживая высокую степень правосознания¹⁹.

Нельзя не отметить, что наряду с остросоциальными темами труда, Правды, общины и др., мы находим в общественной мысли крестьян стремление выразить и другие нравственные общечеловеческие ценности. Так, в пословицах XVII в. прослеживается одно из самых высоких нравственных качеств, ценимых в человеке, — доброта. Доброму человеку везде «добро». «Добрый — и слава, и почет». И даже помощь скорее и охотнее окажут именно доброму человеку! «Доброе слово — лучше мягкого пирога». Доброта в народном сознании всегда активна. Она неизменно преодолевает дурные человеческие качества «У доброва мужа и злая жена на добро есть!» Доброта всегда деятельна: «Блаженнее даить, нежели взимати». Милосердный человек, делая добро другим, как бы обретал новые силы «Милость делает бодрость!»

Судя по пословицам, в XVII в. люди были убеждены, что «Ласковое слово пуще дубины», а «Ласковый теленок двух маток сосет». Христианское поучение (апокриф о Соломоне и Китоврасе) оформилась в XVII в. пословицей: «Ласковое слово кость ломит, а жесткое — гнев воздвизает». По-видимому, некоторые из пословиц о добре изначально возникали в среде бедных: «Добра та весть, коли говорят: пора есть!».

Может быть, отсюда шла и мечта: «Добро быть в радости и жить в сладости!».

Распространение в крестьянской среде ряда пословиц нравственного содержания во многом объясняется и влиянием христианской религии, которая призывала в проповедях к чувствам милосердия и сострадания, к душевной щедрости и великодушию, к доброте и трудолюбию. Эти проповеди соответствовали традиционному народному мировоззрению, церковные постулаты веками сохранялись в сознании поколений, во многом определяя жизненные идеалы людей. Церковь оттачивала для них словесную форму нравственных и моральных критериев.

Православие, которое традиционно исповедовало большинство русского народа в XVII в., было тесно связано с крестьянским трудом. Церковные обряды, об-

щинные моления нередко вызывались стихийными или другими бедствиями; они сопровождали начало либо окончание сельскохозяйственных работ, переплетаясь со старинным обычаем — братчиной²⁰. При всем этом нельзя не отметить своеобразный религиозный «партикуляризм» крестьянина в XVII в., особое почитание своих, местных святых, чудотворцев и праведников. Признавая целиком и полностью влияние церкви в крестьянской среде, нельзя не обратить внимание на своеобразное народное переосмысление главнейших догматов христианской религии, на создание особой совокупности народных верований, связанных с религиозно-мистическим поведением крестьян. Пример, подтверждающий как влияние православия на мировоззрение русского крестьянина, так и переосмысление религиозных постулатов, опять-таки можно увидеть в пословицах. Известно, что кротость, смирение («Смирение — богу угодение, уму просвещение, душе спасение, дому благословение и людям утешение — учила церковь»²¹) рассматривалось христианством как одна из основных добродетелей человека. «Не ищи, человеце, мудрости, — ищи, человеце, кротости. Аще обрящеши кротость, и одолеши мудрость»²²; или: «Помяни, Господи, царя Давида и всю кротость его», — призывали с амвонов священники. Но, проникая в народное сознание, эта заповедь не оставалась неизменной, застывшей, получая новое языковое оформление, звучание (например: «Смирение — молодцу ожерелье»), а иногда и кардинально изменялась в смысловом отношении. Так, одна из народных пословиц утверждала попросту, что «смирнова человека всегда дураком зовут», — тем самым с житейской и бытовой точек зрения как бы опровергая отвлеченную церковную мораль.

Народное самосознание, конечно (и это широко известно), — сложный социопсихический феномен. Анализируя связанные с проблемой редкие источники XVII в., найдем и остатки языческих пережитков, и мощный пласт церковно-православных заповедей, и несомненные следы влияния господствовавшей идеологии. Трудно (да едва ли и необходимо?) — выделять долю тех или иных составляющих: они так тесно переплелись, глубоко и органично перерабатывались народным сознанием, что любое выделение чего-либо одного из общего целого приведет к некорректным результатам²³. По-видимому, все же правильнее давать более обобщенную характеристику жизненных идеалов и общественных взглядов русского крестьянства, учитывая при этом, конечно, участие в формировании их идей и взглядов всего феодального общества.

Однако есть, на наш взгляд, одна особенность народного мировоззрения, выделяющая его из системы взглядов всех остальных сословий общества. Речь идет об обычае, о традиции. Определяющими в решении многих нравственных и общественных вопросов являются ссылки на «свychаи и обычаи» предков, о чем и свидетельствует большинство источников, связанных с историей крестьянства. Подражание дедам и отцам, опора на их моральный авторитет, вера в неизбежность обычаев были присущи крестьянскому мировоззрению. Как говорится в одной из пословиц, «Обычай — не клетка, скоро не переставишь». Опыт и знания предшествовавших поколений, их нравственный потенциал — все это признавалось крестьянином опорой жизни, как бы изначальной точкой отсчета в шкале нравственных ценностей. Для крестьянина ссылка на действия и права его прадеда, деда или отца имела статус бесспорного доказательства. То же самое можно сказать и о крестьянской общине. «Сила привычки и инерция миллионов», — правильно подчеркивает И. Д. Ковальченко²⁴, — были мощной общественной силой и одной из существенных черт общественного сознания, но и нередко являлись преградой на пути социального прогресса. В то же время обычаи и традиции были и той консолидирующей основой, которая оказывала воздействие на сплочение крестьянства в его борьбе за существование.

Передаваемый из поколения в поколение социальный опыт, постоянно обогащавшийся и развивавшийся, имел огромное значение в жизни крестьянина XVII в. Объяснялось это, в частности, и тем, что тогда крайне медленно шли изменения как в сфере материального производства, так и в социальных отношениях: жизнь сыновей мало чем отличалась от жизни отцов и даже дедов. Поэтому трудовые навыки, нормы бытового поведения, отношения в семье, а также традиции социальной активности предков были для крестьянина своеобразным образцом, эталоном чувства, сознания и действия. В повседневной жизни, как о том гово-

рят источники устного народного творчества, крестьянин постоянно обращался к прошлому, интересовался им, стремился сохранить его в своей памяти. Эта историческая память составляла существенную сторону его общественного самосознания.

Живая связь времен, память об Отечестве, о своей роли в нем всегда были свойственны историческому сознанию крестьянина²⁵. Уже в XVII в. он гордился не только своим трудом, о чем говорилось выше, но и своим званием «кормильца земли Русской». Мало того, крестьянин осознавал, что его труд необходим и для «славы государственной и общей пользы»²⁶.

Интерес к историческому прошлому России у крестьян в XVII в. подтверждается изучением содержания волостных крестьянских библиотек²⁷, в которых наряду с преобладавшими в них религиозными книгами хранились и исторические сочинения, в частности, прологи. Бытовало в крестьянской памяти, например, имя Александра Невского. К нему, как к живому защитнику, обращаются безымянные авторы «Плача холоп. зв», изображая тяготы крестьянской жизни:

Пройди всю подселенную — нет такого жития мерзкого!
Разве нам просить на помощь Александра Невского?²⁸

Крестьянскому сознанию всегда было свойственно понимание своей причастности к истории отечества²⁹. Не случайно атаман волжской вольницы Ермак Тимофеевич — один из излюбленных героев крестьянских сказаний XVII в.³⁰ Подвиг Ермака крестьяне видели в том, что он первым положил начало освоению новых сибирских земель³¹.

Русское средневековое (как, впрочем, и европейское) крестьянство было настроено монархически — этот факт общеизвестен. В сознании крестьян XVII в. вера в «доброго царя» была связана и с идеей защиты крестьян от притеснений со стороны бояр, дворянского своеволия и лихоимства, воевод, судей и приказных. Не кто иной, как «царь-батюшка», должен был защитить крестьянский мир от непосильной тяжести барской неволи. Найвный крестьянский монархизм совмещался с ненавистью к крепостничеству. «Добрый царем» в сознании крестьян, защитником народа от боярского произвола, воевод-взяточников становился даже Иван Грозный, превращенный крестьянской мечтой о справедливости из царя-тирана в защитника бедных и обиженных³². В сказках того времени типа «Горшения» мудрый царь вместе со смекалистым крестьянином потешался над бестолковым и недалеким боярином³³. Сказочный царь в крестьянском воображении, отраженном в произведениях народного творчества, ходит по ночам неузнанный, отыскивая неправду в своем государстве, чтобы людям хорошо жилось на земле³⁴.

А когда русские цари-самодержцы не отвечали народным чаяниям, они объявлялись «антихристами» (народное творчество рождало идеи о «подмененном царе»-самозванце)³⁵. Легенды о царях (или царевичах)-избавителях начали широко бытовать среди крестьян именно с XVII в. В стане И. И. Болотникова крестьян приводили даже к присяге царевичу Дмитрию, а среди разинских стругов была особая лодка, в которой в глубочайшей тайне якобы содержался «царевич Алексей Алексеевич».

В устном народном творчестве нередко царь связывался с Богом. Среди бытовавших в крестьянской среде пословиц были и те, что восхваляли и царя, и Бога («Бога бойся, а царя почитай»), и царскую службу («За Богом молитва, за государем служба не пропадет»)³⁶. Подобного рода афоризмы (к появлению которых, можно предполагать, приложила руку и церковь) приравнивали даже царский суд к суду божьему: «Суд царев — суд божий!». С темой царской власти, основанной на справедливости, в крестьянском сознании неизменно связывалось представление и о «правом суде», о законе как высшей моральной норме поведения. В частности, в одной крестьянской пословице мы встречаем такое исходящее из большого житейского опыта утверждение: «Аще бы не было суда, друг друга пожерли бы» (т. е. пожрали бы, съели бы. — Л. П.). Крестьянин немало испытывал от неправого воеводского суда, от судей — взяточников и лихоимцев, что при этом неизменно сохранял в своем сознании глубокое уважение к суду

праведному, справедливому: «Прав суд — не остода!», требуя уважать закон («Закон преступить — во тьму поступить!», «Закон — закон законам!»).

Любопытно, что в XVII в. царская власть в крестьянском сознании неизменно связывалась с Москвой как местом пребывания царя, центром государства, в котором властвовали угнетатели — бояре, воеводы, дворяне и где в жизни далеко не всегда можно было найти справедливость. Ярко и недвусмысленно высказали крестьяне, испытывавшие это на себе, свое отношение к Москве: «Царство Москва, а мужикам — тоска!», «Москва — что доска: спать широка, да везде гнет!».

Реальные тяготы власти, горькая крепостная доля рождали ненависть к угнетателям, приводили к поискам лучшей жизни — в мифической стране Беловодье. В создании утопических легенд, как показал К. В. Чистов³⁷, особую роль сыграли крестьяне-раскольники. Эти поиски облекались зачастую в религиозные формы. Вместе с тем, судя по фольклору XVII в., крестьяне продолжали искренне верить в одушевление природы, в магические обряды, в которые народное творчество включило и христианских святых (культ Власия, Флора и Лавра и др.).

Общественные взгляды массы крестьян формировались в XVII в. в условиях их повышенной социальной активности. Недаром русские современники называли этот век «бунташным»! Он начался Крестьянской войной И. И. Болотникова 1606—1607 гг., продолжился рядом локальных восстаний в середине века, и завершился грандиозным по масштабам Крестьянским восстанием 1667—1671 гг. под предводительством атамана Стеньки Разина и несколькими стрелецкими восстаниями. Бурные события и политические катаклизмы XVII в. не могли не отразиться в народном творчестве, в том числе в пословицах: «Хоть на хвойке, да на своей волчке!»; «Хоть шуба овечья, да душа человеческая!», — говорили тогда.

Сложной и трудной была борьба крестьян за «вольность». Они хорошо осознавали, что надеяться можно только на самих себя — ведь «Бог — высоко, а царь — далеко...». Волнения, бунты, войны неизменно заканчивались поражениями, но крестьяне упорно верили: в «другой раз» добрый «мужичкий царь» поймет справедливость их нелегкой борьбы, станет «грозой» для бояр и дворян. Уверенность в необходимости продолжать борьбу отобразилась и в таких пословицах XVII в., которые прославляли жестокую отвагу обреченных крестьян: «Мужик гол, а в руках у него кол!»; или: «Бунт — не перца фунт, а живет горек!» Нашла отражение в пословицах и сила свободного слова: «Холопье слово — что рогаatina!», — способного поднять крестьян на бунт, «бессмысленный и беспощадный» (А. С. Пушкин).

Подведем некоторые итоги. Информация о духовной культуре русских крестьян XVII в., содержащаяся в пословицах и других фольклорных источниках, свидетельствует, что жизненные идеалы и общественные взгляды крестьян XVII в. были тесно связаны с обычными, повседневными условиями их жизни, с теми особенностями природы и климата, в которых они трудились и от которых в значительной степени зависели результаты их труда. Потому-то крестьянин и понимал, что «счастья» и благополучия он мог достичь, лишь осознавая себя частью природы. От умения крестьянина учесть сложную связь природно-хозяйственных явлений, многократно повторявшихся в течение поколений, зависело благополучие его семьи и всей крестьянской общины, коллективный опыт которой, а также опыт предков были и основой и неотъемлемой чертой крестьянской духовной культуры с ее символическим языком, пронизывающим не только сакральную, но и, как мы видели при анализе пословиц, бытовую (мирскую) сторону жизни. Традиция была и оставалась фундаментом жизненных идеалов крестьянина, его общественно-нравственного сознания, основой его духовного мира.

Конечно, идеология, миропонимание, ментальность господствующего класса, а также элементы учения проникали в крестьянскую среду, влияя на систему нравственных и общественных взглядов крестьянина. Однако в XVII в. это было именно влияние, а не глубоко укоренившиеся нормы и образцы поведения. Духовные потребности крестьянина удовлетворялись не только его собственным творчеством, но и традиционностью его сознания, выраженной в фольклоре и прикладном искусстве, и обеспечивающей наибольшую сохранность, обогащение его жизненных идеалов. Вместе с тем народная культура не была некой «закры-

той системой», она постоянно обогащалась за счет проникновения в нее и первоначальных научных знаний, и профессионального (в то время главным образом церковного) искусства, и светской культуры вообще.

Устное народное творчество, по сути своей нравственно-воспитательное, сохранило в памяти народа преимущественно идеальные нормы и правила поведения, высоконравственные требования и постулаты. Дидактическое начало устного народного творчества определило присутствие в нем, главным образом, идеальных форм нравственности, образов и правил для подражания, которые далеко не всегда встречались в жизни.

Для исторической науки изучение жизненных идеалов и общественных взглядов крестьянства важно еще и потому, что способно помочь оценить тот вклад, который внесло крестьянство в сложение русской национальной культуры. До сих же пор мы пока лишь априорно осознаем, что и наша национальная культура и русский национальный характер испытали на себе воздействие духовной культуры крестьянства, бывшего основой русской нации.

Примечания

¹ Коган Л. А. Народное миропонимание как составная часть истории общественной мысли // Вopr. философии. 1963. № 2. С. 92. См. также: Puškarev L. N. Sociales Gedankengut im russische Sprichwort: Quellenkundlichen Probleme, demonstriert am Materialien des 17. Jahrhunderts // Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte. В., 1982. Bd. 24. S. 97—115; Коган Л. Н. К вопросу о роли народных масс в развитии духовного производства // Духовное производство и народная культура. Сб. науч. трудов. Свердловск, 1988. С. 6—20.

² См. подробнее: Шушкова А. П. О мировоззренческом содержании фольклора и некоторых особенностях его выражения // Вестн. МГУ (Серия VIII. Философия). 1969. № 6. С. 51.

³ Зотова О. И., Новиков В. В., Шорохова Е. В. Особенности психологии крестьянства (Прошлое и настоящее). М., 1983. С. 52.

⁴ Беляев И. Д. Крестьяне на Руси. М., 1860. С. 311—313.

⁵ Богословский М. М. Земское самоуправление на русском Севере в XVII в. М., 1903—1912. Т. 1—2; Покровский Н. Н. Мирская и монархическая традиции в истории российского крестьянства // Новый мир. 1989. № 9. С. 225—231.

⁶ Черепнин Л. В. Земские соборы Русского государства в XVI—XVII вв. М., 1978; Герасименко Г. А. Земское самоуправление в России. М., 1990.

⁷ См. об этом подробнее: Пушкарев Л. Н. Труд как основа общественно-социальных идеалов волшебной сказки // Тр. Ин-та этнографии АН СССР М., 1953. Т. 20. С. 127—150; Акимова Т. М. Проблема труда в русской народной волшебной сказке // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Минск, 1974. С. 162.

⁸ См. об этом подробнее: Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967. С. 267—312; Ярская-Смирнова Е. Р. Философский анализ народной культуры. Автореф. дис. ... канд. философ. наук. Саратов, 1989.

⁹ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; *ее же*. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // Сов. этнография. 1984. № 5. С. 70—80. (См. также дискуссию по этому вопросу — Там же. № 6 и 1985. № 2).

¹⁰ См. об этом подробнее: Пушкарев Л. Н. Представления человека о природе по памятникам русского фольклора XVII в. // Общество и природа: Исторические этапы и формы взаимодействия. М., 1981. С. 293—302.

¹¹ См. напр.: «Не плыв в колодезь — пригодится воды напиться». Этот и все другие примеры взяты из сборников пословиц XVII — начала XVIII в. См.: Симоны Н. К. Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII—XIX столетий. СПб., 1899. Вып. I; Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков. М.; Л., 1961; Дмитриев Л. А. Отрывок из сборника пословиц XVII в. // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1972 и др.

¹² См. об этом: Индова Е. И. Задачи историков-аграрников по изучению и пропаганде сельскохозяйственного опыта // Вопросы аграрной истории Центра и Северо-Запада РСФСР. Смоленск, 1972. С. 54—63.

¹³ Начальный этап разработки этой темы см.: Пушкарев Л. Н. Пословицы, поговорки и приметы в записях XVII в. как источник по изучению сельскохозяйственного опыта русского крестьянина // Материалы по истории сельского хозяйства и крестьянства СССР. М., 1974. Сб. 8. С. 112—127; Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

¹⁴ Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977. Автор рассматривает народный идеал Правды на материале главным образом древнерусской письменности.

¹⁵ Чистов К. В. Легенды о Беловодье // Тр. Карельского филиала АН СССР. Петрозаводск, 1962. Вып. 35. С. 116—181. Тема поисков «Правды» была характерна и для древнерусской литературы с

самых ранних периодов еще существования. См. об этом: *Анисимова О. Н.* Представления о правде, любви, добре в древнерусских памятниках XII—XVII вв. // *Герменевтика древнерусской литературы*. Сб. I. XI—XVI века. М., 1989. С. 207—230.

¹⁶ *Бакланова Е. Н.* Крестьянский двор и община на русском Севере. Конец XVII — начало XVIII в. М., 1976. С. 130—191; *Крестьянская община Сибири XVII — начала XX вв.* Новосибирск, 1977; *Александров В. А.* Обычное право крепостной деревни России: XVIII — начало XX в. М., 1984 и др. работы.

¹⁷ *Копанев А. И.* Правотворчество и правосознание северного крестьянства в XVI—XVII вв. // *Вклад северного крестьянства в развитие материальной и духовной культуры*. Вологда, 1980. С. 53—55; *Камкин А. В.* Некоторые черты правотворчества государственных крестьян // Там же. С. 48—50.

¹⁸ *Кавторадзе Г. А.* Крестьянский «мир» и царская власть в сознании помещичьих крестьян // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1972.

¹⁹ *Пушкаренко А. А.* Феодальное право и классовая борьба российского крестьянства в XVII—XVIII вв. // *Тезисы докладов и сообщений XIII сессии межреспубликанского симпозиума по аграрной истории Восточной Европы*. М., 1971; *Покровский Н. Н.* Обзор сведений судебно-следственных источников о политических взглядах сибирских крестьян конца XVII — середины XIX в. // *Источники по культуре и классовый борьбе феодального периода*. Новосибирск, 1982. С. 7; *Камкин А. В.* Некоторые черты правосознания государственных крестьян в XVIII в. // *Социально-политическое и правовое положение крестьянства в дореволюционной России*. Воронеж, 1983. С. 96—103.

²⁰ *Попов А. Н.* Пыри и братчины // *Архив историко-юридических сведений, относящихся до России*. М., 1854. Кн. 2. Половина 2.

²¹ *Богословия нравственная или христианская наставления...* М., 1804. Ч. 2. С. 69—74.

²² Пример взят из «Азбуки» XVII в. // *Гос. б-ка им. В. И. Ленина*. Отд. рук. Ф. 178. Д. 872. В записи на этом свитке с азбукой помета: «Писал сию азбуку села Глебовского многогрешный раб божий поп Василий Иванов Братищев лета 1670 своею рукою».

²³ Нам представляются безуспешными, например, попытки историков и филологов в прошлом столетии доказать именно церковное происхождение многих русских народных пословиц только на основе общности идеи. Например, сближение И. М. Сиротом пословицы «Ученые — свет, а неученые — тьма» с изречением Екклесиаста «Преимущество мудрости перед глупостью такое же, как преимущество света перед тьмою» // *Екклес.*, II, 13. См. об этом: *Сирот И. М.* Параллели: Библийские тексты и отражение их в изречениях русской народной мудрости. Одесса, 1897. Вып. I. — Изречения и притчи Ветхого завета в сопоставлении с русскими народными пословицами и поговорками. С. 30. Подробнее: *Пушкарев Л. Н.* Общественно-политическая мысль России: Вторая половина XVII века. Очерки истории. М., 1982. С. 132.

²⁴ *Ковальченко И. Д.* Исследование истины должно само быть истинным // *Коммунист*. 1989. № 2. С. 95.

²⁵ См. об этом подробнее: *Преображенский А. А.* Помня свое отечество... // *Вопр. истории*. 1985. № 1. С. 90—106.

²⁶ *Миненко Н. А.* История культуры русского крестьянства Сибири в период феодализма: Учебное пособие. Новосибирск, 1986. С. 26.

²⁷ *Копанев А. И.* Волостные крестьянские библиотеки XVI—XVII вв. // *Русские библиотеки и их читатель*. Л., 1983. С. 66—67.

²⁸ См. об этом: *Сахаров А. М., Троицкий С. М.* Живые голоса истории. М., 1971. С. 172. Конечно, на популярность образа Александра Невского повлияло и то, что он был причислен православной церковью к лику святых.

²⁹ *Преображенский А. А.* Патриотизм — историческая память народа. М., 1985.

³⁰ *Пушкарев Л. Н.* Ермак в кругу богатей русского эпоса // *Сибирь в прошлом, настоящем и будущем*. Тез. докладов. Новосибирск, 1981. Вып. I. С. 18—19.

³¹ *Ядрищев Н. М.* Судьба сибирской поэзии и старинные поэты Сибири // *Литературное наследство Сибири*. Новосибирск, 1980. Т. 5. С. 81.

³² Известия иностранцев о России // *Русский вестник*. 1841. № 7. С. 177; *Веселовский А. Н.* Сказки об Иване Грозном // *Древняя и новая Россия*. 1876. № 4; *Сенигов И.* Народное воззрение на деятельность Ивана Грозного. СПб., 1892; *Вейнберг П.* Русские народные песни об Иване Грозном. СПб., 1908.

³³ *Алексеев М. П.* К анекдотам об Иване Грозном у С. Коллинза // *Сов. фольклор: Сб. статей и материалов*. №№ 2—3 за 1935 г. М.; Л., 1936. С. 325—330.

³⁴ *Азадовский М. К.* Сказки об Иване Грозном // *Веселовский А. Н.* Собр. соч. Т. 16. Статьи о сказке. М.; Л., 1938. С. 249—267; *Карелина Т. С.* Образ Ивана Грозного в литературе XVI века и народном творчестве // Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1955; *Brooks J.* From Folklore to Popular Literature // *Russian History — Histoire russe*. Irvin, 1987. V. 14. Pt. 1/4. P. 37—46; *Ingham N. W.* The Prosa of Ivan Grozny in Russian Folklore // *Ibid.* P. 395—408; *Perrie M.* The Image Ivan the Terrible in Russian Folklore. Cambridge, 1987 и рец. И. О. Тюменцева на эту книгу (Вопр. истории. 1990. № 3. С. 182—184). Отражение отношения крестьянских масс к царской власти в историографии рассмотрено по памятникам древнерусской письменности: *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVI века. Пгд., 1916; *его же*. Понятие о тиране в древнерусской литературе в сравнении с западной // *Изв. отд. рус. яз. и словесности АН СССР*. Л., 1929. Т. 2. Кн. 1. С. 214—236; *Черепнин Л. В.* Тема государства в русской публицистике начала XVII в. // *Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции*. М., 1976. С. 175—179.

³⁵ Мордовцев Д. Л. Самозванцы и пониженная воляница. СПб.: М., 1867. Т. I; Соловьев С. М. Заметки о самозванцах в России//Русский архив, издаваемый при Чертковской библиотеке библиотекарем Петром Бартевелем. Год шестой. М., 1868. С. 266—281; Скрынников Р. Г. Самозванцы в России в начале XIX в.: Григорий Отрепьев. Новосибирск, 1990.

³⁶ Как показывают последние исследования, в общественной мысли XVII в. идея служения царю постепенно перерастает в идею служения государству (См.: Черная Л. А. От идеи «служения государю» к идее «служения Отечеству» в русской общественной мысли второй половины XVII — начала XVIII в.//Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1989. Вып. I. С. 28—42), однако в крестьянском сознании образ царя как бы воплощал в себе и государство, и государственную власть.

³⁷ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XVIII вв. М., 1967.

© 1991 г., СЭ, № 6

М. В. Тендрякова

ПЕРВОБЫТНЫЕ ИНИЦИАЦИИ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА

Сегодня интерес к первобытным инициациям перешагнул границы классической этнографии. К теме инициаций стали обращаться представители самых различных специальностей — психологи, психотерапевты, психиатры, философы, теологи, педагоги... С одной стороны, такое внимание порождено общим стремлением современной науки опереться на опыт прошлого в поисках утраченных знаний о гармонии человека и его мира — что-то вроде увлечения западной медицины знахарями и хилерами. С другой стороны, у истоков этого нового интереса к инициациям стоят проблемы взросления и становления личности современного человека в разные периоды жизни, его социальной адаптации и смены позиции, занимаемой им в обществе.

Психиатры, психотерапевты, психологи, анализируя большое количество эмпирического материала, клинических наблюдений различных психических расстройств, объединяемых под названием «малая психиатрия», различных случаев нервных срывов, комплексов, коммуникативных барьеров, девиантного и суицидального поведения, видят, что многие из них прорастают из сложившегося несоответствия между заданной окружающими социальной позицией и внутренней неготовностью личности принять на себя соответствующие функции и полномочия. То есть из того, что переход от одной социальной ситуации существования к иной состоялся чисто формально — внешние события (будь то смена работы, изменение культурной среды, получение аттестата зрелости...) никак не подготовили изменений внутреннего мира личности, тем самым создав почву для возникновения проблем социальной адаптации и личностных кризисов.

Английские психологи Дж. Адамс, Дж. Хайес и Б. Хопсон отмечают, что современное общество легко отторгает субъекта от определенной социальной группы и дальше бросает его на произвол судьбы в поисках подходящей «нейтральной полосы» и способов реинтеграции в новую среду¹. Главная идея этих ученых состоит в том, что состояние перехода, понимаемое ими как перерыв постепенности, как поворотный момент в жизненном пространстве личности, содержит в себе ценнейшую возможность личностного роста². Таким образом, за невниманием к подобному рода переменам в жизни человека стоит не только угроза целостности личности, но и упущенные возможности некоего «обучающего потенциала», способствующие осознанию себя через произошедшие перемены, через рефлексию своего я.

Отсутствие в современности официальных общепринятых обрядов посвящения (или предельная их формализация — такая, как в крещении, конфирмации) — это в принципе только одно из проявлений невнимания технократической культуры к личности. Обращаясь к истории, можно предположить, что в культуре должен существовать особый институт человека, заботящийся о его духовном мире, об осознании им своих поступков в контексте взаимоотношений с другими людьми, с социальными стереотипами и канонами.

Выдвигая подобную гипотезу, мы имеем в виду прежде всего такие институты культуры, как инициации, исповедь, а также психотерапию. Общность этих совершенно разноплановых явлений, пожалуй, только в том, что в них создается особая ситуация, вырванная из потока обыденной повседневной жизни — своеобразный «тайм аут», когда человек оказывается в условиях, заставляющих его посмотреть на себя со стороны, оценить некоторые моменты своей биографии или произошедшие события не с узкоэгоцентрической точки зрения, но обращаясь к культурно-историческому опыту социума в целом, и на основе всего этого попытаться скорректировать свои взаимоотношения с окружающим миром.

Если принять условное деление культур на культуры полезности, рациональные и прагматичные, и милосердные, ориентированные на ценность человеческой личности культуры достоинства³, то последние максимально позволяют реализоваться личностно-созидательным возможностям инициаций, исповеди, психотерапии. В этих культурах названные институты призваны не только помочь человеку вписаться в отведенную ему социальную роль, т. е. они выполняют не только ролеосозидательную функцию, но и служат личностному росту.

В этом смысле и инициация, и исповедь, и психотерапия представляют собой своеобразные «лаборатории жизни» (Ю. М. Лотман). Они не имеют жесткой и прямой связи с системой жизнеобеспечения, их наличие и их роль в обществе нельзя объяснить с точки зрения полезности, они вовсе не нужны для выживания, но необходимы человеку для его осуществления как личности.

Существование между инициациями, исповедью и психотерапией «гуманистической преемственности» в истории культуры неоднократно отмечалось различными авторами.

Так, по мнению американского терапевта Моурера⁴, сила и ценность исповеди в том, что она облегчает процесс самораскрытия. Скрытие же человеком правды о самом себе, подавление или вытеснение значимого внутреннего опыта может порождать различные психосоматические расстройства. Раскрытие своего я другому человеку, как считает Моурер, является важным условием формирования здоровой личности. Поэтому, работая в группах встреч, Моурер использует прием исповеди для установления открытого контакта между участниками и создания атмосферы, которая может повлиять на создание субъектом самого себя⁴.

Близость обрядов инициации и психотерапии неоднократно отмечалась многими аналитиками, последователями К. Г. Юнга. Чаще всего в их понимании и инициации, и психотерапия — это особые области культуры, некие «ниши», предназначенные для внутренней трансформации личности, которая необходимо сопровождает различные перемены на жизненном пути человека. Английские психоаналитики Я. и М. Стейны, работая с клиентами, переживающими кризис средних лет, пришли к выводу, что в настоящее время общественные функции ритуалов, помогающих человеку преодолеть переходный период, берет на себя психотерапия, и в этом смысле «психотерапия является современной версией ритуалов инициации»⁵.

В переходный период происходит становление новых психологических структур, и цель психотерапии — облегчить рождение новой «самости». Описывая этот процесс, Стейны используют термин *maieutic*, что в данном контексте может быть переведено как «терапия родовспоможения»⁶. На психотерапевтическом сеансе благодаря интерпретации рассказов пациентов о своих страхах, иллюзиях, сновидениях должен произойти осознание человеком ранее не известных ему архетипов сознания, а точнее, бессознательного. Таким образом, перерождение личности и создание нового я или, в терминологии юнговского психоанализа, формирование новой *self-organization* происходит как сплавление прежнего содержания сознания, «психологического прошлого», с высветившимися структурами бессознательного.

Первобытные инициации, по мнению Стейнов, имеют в принципе те же фазы, что и изменения, происходящие в психике человека в переходный период, в них присутствуют те же образы — смерти, перерождения, одиночества...⁷ Следуя этой логике, можно сказать, что обряды — это внешняя видимая канва внутриличностных преобразований неопита.

Дж. Холл, психиатр и аналитик, более рельефно выделяет проблему внутреннего и внешнего в инициациях. Сам по себе ритуал — это только попытка создать оптимальные условия для трансформации психики неофита, он не может продуцировать эти внутренние преобразования, но увеличивает вероятность их возникновения⁸. Источником глубинных перерождений личности остается та же активность бессознательного, позволяющая человеку лучше узнать себя⁹.

Один из главных «каналов сообщения» между сознанием и бессознательным аналитики юнговской школы видят в сновидениях¹⁰. В них в символической форме закодированы ментальные архетипы. М.-Л. фон Франц считает интерпретацию и понимание сновидений особой формой обряда инициации, так как благодаря этому «бессмертная структура человеческой души становится видимой» и сам человек меняется¹¹. Терапевты юнговского направления подчеркивают, что сон, сновидения, видения являются очень распространенным сюжетом обрядов инициации. В этом главным образом усматривается преобразующая сила архайчного ритуала — через образы сновидений он проникает в наиболее сокровенные пласты человеческой психики. В их психотерапевтической процедуре толкование сновидений также занимает одно из центральных мест.

В свете всего сказанного об инициациях и психотерапии интересно упомянуть то, что этимологически понятие «терапия» появляется и обретает смысл в рамках античного культа Асклепия (Эскулапа). «Терапевт» изначально был именем тех, кто служил Асклепию. Исцеление в этом культе совершалось за счет непосредственного контакта больного с Богом. Кстати сказать, такого рода исцеление происходило во время «священного сна», входившего в ритуальное действо. Если лечение обычных соматических болезней могло проводиться медицинскими, гомеопатическими средствами, то при психических расстройствах обращались за помощью только к Асклепию и его служителям — терапевтам. С этой точки зрения, терапевт — это человек, заботящийся о душе¹². Культ же Асклепия, каким он был в античности, по сути своей — инициация, преобразовывающая пациента-посвящаемого божественным вмешательством в его существо. Отталкиваясь от этого, Мейер предполагает единство природы ритуалов, связанных с заботой о душе, в частности инициацией, и современной психотерапией¹³.

Но этимологические перечисления и близкие социально-психологические функции еще не означают генетического родства институтов культуры. Подчеркнем еще раз, что на данном этапе при сопоставлении инициаций и психотерапии речь идет не об их эволюционной связи, но о функциональном родстве, и в частности об «антропологической» необходимости их существования в культуре.

Цель же предлагаемой работы — попытаться понять, какую роль играют инициации в процессе становления личности и внутренней адаптации человека к смене социальной позиции; а также какие инвариантные механизмы социализации присутствуют и в инициациях, и в психотерапии.

Наиболее интересным и репрезентативным эмпирическим материалом для такого рода исследования нам представляются первобытные возрастные инициации аборигенов Австралии, которые в наиболее отдаленных районах сохранились и по сей день. Этот выбор связан, во-первых, с обилием в австралийском материале работ по возрастным обрядам посвящения и, во-вторых, с тем, что в традиционной австралийской культуре институт возрастных инициаций был несколько «гипертрофирован» сравнительно с аналогичными обрядами у других народов, а это, в свою очередь, позволяет более крупным планом рассмотреть основное содержание инициаций и входящих в них отдельных церемоний и действий.

Но надо оговориться, что размеры журнальной статьи не позволяют в полном объеме показать все привлекавшиеся материалы, и в этом отношении данная работа является не детальным фактологическим исследованием, а скорее обзором.

* * *

Возрастные инициации, как и все обряды перехода, всегда связаны с изменением статуса человека. Они знаменуют переход подростка в категорию социально взрослых членов общества. Входящие в них обряды образуют структуру, в которой четко прослеживаются все этапы смены социальной позиции, выделен-

ные А. ван Геннепом¹⁴. Разрыв с прошлым, период *сегрегации* — расставание мальчиков с матерями и уход в буш, очищение от «детской грязи», пищи, всего, что связано с прежней жизнью.

Само посвящение приходится на *лиминальную* фазу инициации, когда неофит уже исключен из существующей социальной структуры: посвящаемые должны жить отдельно, они практически лишены обычного человеческого общения, многочисленные табу жестко регламентируют их жизнь... Словами В. Тэрнера, посвящаемый преодолевает «пустыню бесстатусности». Но это изгойство вызвано не только временной утратой статуса, но и особым состоянием, в котором оказывается неофит, — состоянием переходности. Посвящаемый колеблется между двумя мирами — миром, от которого он отделился, и миром, в который ему предстоит вступить. Именно в этот период человек оказывается в особой магико-религиозной ситуации в течение определенного промежутка времени, и именно это соприкосновение с сакральным делает его нетождественным себе прежнему и дает ему право занять иную социальную позицию¹⁵.

Последняя фаза инициации — *инкорпорация* — возвращение неофитов и включение их в свою социальную группу, но уже в качестве взрослых мужчин.

Все это объединяет возрастные инициации с другими обрядами перехода. Но инициации обладают и своими, исключительно им присущими признаками. Это: 1) допуск к эзотерическим знаниям и включение посвящаемого благодаря этому в какую-либо замкнутую корпорацию¹⁶; 2) искусственная заданность ситуации перехода: в отличие от обрядов, связанных с реальным событием в жизненном цикле человека (рождение, смерть, вступление в брак), в обрядах инициации ситуация ломки старой социальной позиции и поиск новой создаются искусственно.

Первая названная черта обрядов инициации теснейшим образом связана с социальной неоднородностью общества, с его стратификацией по принципу «посвященные — непосвященные»¹⁷.

Вторая же черта имеет непосредственное отношение к инициации как механизму социализации. Забегая вперед, заметим, что такой конструируемый переход от одной социальной позиции к другой по сути есть изменение образа жизни человека, что в свою очередь является важнейшей предпосылкой и условием изменения личности.

Австралийский юноша не просто переводится обрядовым действием из «мира детей» в «мир взрослых». Посвящение — это огромный комплекс церемоний, которые могут длиться месяца и даже годы. Так, у племен Центральной Австралии посвящение совершается в несколько этапов, причем первые обряды проводятся, когда неофиту 10—12 лет, а последние — в 25—30 лет¹⁸. Одной из важнейших целей этих церемоний является передача молодому поколению тайных знаний.

В культуре аборигенов Австралии тайные знания, хранимые посвященными, — это мифы и песни, в которых рассказывается священная история племени; церемонии и танцы, в которых разыгрываются деяния тотемических предков, культурных героев и символически повторяются еще и еще раз события прошлого; имена духов и названия предметов, образующие секретный язык, известный только посвященным мужчинам, а также весь комплекс представлений о священных местах, священных предметах, различного рода символах, эмблемах, фигурах, «начиненных» магической энергией, так как в них вошли души умерших предков. Все эти таинства всегда черпаются из мира сакрального, из особого временного периода жизни людей. Представление о нем существует практически у всех групп аборигенов, фигурируя как «Время сновидений», «Период созидания», «Сновидения», «Время предков»¹⁹.

Само приобщение неофитов к откровениям представляется как выход из мира обыденного в мир сакрального, а такое путешествие в «мир иной» в сознании первобытного человека, в сознании, подчиненном циклической концепции времени, отождествляется со смертью и возрождением. Причем суть не в смерти как таковой, а в том, что она является понятным способом перемещения из одного мира в другой.

Символическая смерть посвящаемого и его последующее возрождение в новом качестве — центральный момент инициаций вообще, не только возрастных. В других обрядах перехода, если он и присутствует, то в более завуалирован-

ном, стертом виде. Здесь же через образ смерти передается все, что происходит с неофитами. Матерям внушают, что их сыновей глотает монстр, мифический питон и главный дух, а потом выплевывает их уже взрослыми мужчинами. Особые состояния, в которые ввергается посвящаемый, могут рассматриваться как своеобразные знаки смерти: потеря сознания, невменяемость (это достигается при помощи наркотических веществ), забвение прошлого (когда после инициаций мальчик не узнает родных, утрачивает простейшие навыки — не может есть, пить, умываться; ведет себя как ребенок); кроме того, посвящаемые должны ходить обнаженными, должны быть максимально молчаливы и пассивны, наставники переносят их с места на место на плечах, им подолгу запрещается пить и есть; чтобы выразить какое-либо свое желание, они должны прибегнуть к специальному языку...²⁰

К обретенным во время символической смерти и пребывания в сакральном мире знаниям люди традиционной культуры относятся как к *дару*, который наделяет неофита особыми качествами, а они-то и дают ему право занять более высокий социальный статус.

Но независимо от того, в каком образе предстает обретаемый дар — в инициациях аборигенов это магические песни, танцы, церемонии, дух-покровитель; в волшебных сказках (которые, по гипотезе В. Я. Проппа, выросли из первобытных инициаций) это кольцо, кукла, конь-огонь, орел, — ему, дару, всегда отведена роль быть посредником между миром живых и миром мертвых. Эти дары видятся в неразрывной связи с благополучием живых людей, они могут повлиять на ход событий, уберечь от беды, помочь в непосильном деле... Их сила черпается из потустороннего мира. В этом смысле страна мертвых представляется как хранительница этого мира. Посвящаемый неофит должен преодолеть все опасности, связанные с временной смертью, с магической силой священных предметов и духов, для того чтобы, приобщившись к этому сакральному миру, обращаться к нему как к источнику жизни.

Понятие смерти в инициации очень объемно — это и временная смерть как способ проникновения в «мир иной» для обретения сверхчеловеческих способностей; и символическая смерть прежнего человека, исчезновение его как личности; это понятие также помогает людям осознать все происходящие перемены, поверить в их реальность...

То, что узнается неофитом в ходе посвящения, в конечном счете направлено на создание у посвящаемых целостной картины мира, единой системы миропонимания. Тема истории (мифической и реальной), вечного прошлого, которое всегда присутствует в настоящем, связана со становлением у посвящаемых представлений о времени и его циклическом движении. Тема деяний культурных героев и их жизнеописания — своего рода повествование о сотворении мира, о введении племенных законов и объяснение необходимости следовать традициям, корни которых уходят в глубь сновидений.

Таким образом, тайные знания, открывающиеся во время посвящения, по сути своей являются культурно-историческим опытом первобытного общества. Но в силу сакрализованности этого опыта и его связи с потусторонним миром цена этим священным знаниям — само существование людей и природы.

Человек же, сопричастный таинствам, становится как бы посредником между обыденным и сакральным, проводником магической силы, которой наделена страна предков.

Посвящаемый из обыкновенного подростка превращается в хранителя священной истории, в лицо, ответственное за жизнь социума. Но такой социальной роли еще нужно внутренне соответствовать.

Чудо перерождения подростка, прошедшего обряды возрастных инициаций, неоднократно отмечалось в этнографической литературе: такие мальчики словно вырастали из своих прежних детских интересов, менялось их отношение к самим себе, к окружающим, они переставали свободно общаться с девочками, с женщинами, не позволяли себе капризничать, плакать, настойчиво что-то требовать у взрослых. Они сами становились взрослыми — не просто провозглашались ими, не начинали играть их роль, а именно становились.

Так каким же образом общество посредством ритуала активно и осознанно вмешивается в стихийный до начала инициаций процесс социализации и на-

правляет его в заданное русло? Какие психологические реалии стоят за магическими церемониями, познанием откровений, священными предметами, смертью и возрождением? Каковы механизмы социализации и конкретные приемы воздействия на личность?

* * *

Широко распространено мнение, что воспитательный эффект инициаций связан с суровостью самих обрядов: многочисленные испытания и телесные операции, приносящие боль, жестокие ограничения и многочисленные табу призваны выработать в юноше выдержку, силу воли, выносливость, самообладание²¹. Но многие данные не укладываются в рамки такого подхода.

Телесные испытания — это никак не пытка. До и после проведения любых испытаний, будь то обрезание, подрезание, выбивание зуба, нанесение надразов, весьма часто предпринимаются специальные меры, магические и реальные, направленные на то, чтобы уменьшить причиняемую боль²². Если того потребуют особые обстоятельства, телесные операции могут быть опущены, и это не нарушит ни целей, ни эффективности самого посвящения²³.

В некоторых случаях для инициаций достаточно одного присутствия неофитов на тайных церемониях и демонстрации священных символов (в отдельных племенах Юго-Восточной Австралии и Северного Арнемленда)²⁴. Кроме того, болезненные операции могут входить не только в инициации, но и во многие другие церемонии²⁵. Боль часто сопровождает игры детей, а у взрослых — популярны декоративные шрамы и насечки, которые наносятся на тело только ради красоты²⁶.

Связь суровости инициаций с воспитанием новых личностных качеств нельзя отрицать, но, вероятно, она не столь пряма и однозначна.

Проблема взаимосвязи ритуального процесса со сменой статуса и преобразованием личности в соответствии с новой позицией поднимается В. Тэрнером в его исследованиях, посвященных структуре ритуала, его символике и роли в жизни общества. Отталкиваясь от традиции, восходящей к ван Геннепу — описания обрядов перехода, Тэрнер вводит понятие «лиминальной личности». «Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни се — они в промежутке между положениями»²⁷. Переход из одного статуса в другой осуществляется через «пустыню бесстатусности»²⁸. Символика пороговой фазы обряда отражает не только неопределенность внешнего положения неофита. Пассивность, отсутствие каких-либо знаков отличия вплоть до полного единообразия, покорность и молчание — эти и подобные им свойства «носителей лиминальности» дают возможность судить о тех изменениях, которые должна претерпеть личность неофита при переходе с одной социальной ступени на другую.

В этот период он должен быть «*tabula rasa*», где записываются знания и мудрость группы, касающиеся нового статуса²⁹. Этому же служат испытания и унижения, их социальный смысл — низведение неофитов до уровня человеческой «*prima materia*». «...Им должно быть показано, что сами по себе они — глина, прах... материал, форму которому придает общество»³⁰.

Таким образом, по Тэрнеру, путь становления новой личности в ходе посвящения пролегает через некое вакуумное пространство лиминальности, через тотальное нивелирование прежнего индивида, через символы и нормы «бесстатусного статуса». По этой логике, для того чтобы быть заново сформированным, надо вначале побывать никем.

Тэрнер подробно прорабатывает ситуацию смены статуса и высвобождения из пут старых норм поведения. Сам же процесс вхождения в новую социальную роль и создания соответствующей личности им только обозначен, но не раскрыт. «*Tabula rasa*» и «*prima materia*», прах и глина — это образы, описывающие состояние, в котором оказывается посвящаемый. Психологические механизмы «превращения личности» им не затрагиваются.

Проблема механизмов становления личности является одной из центральных в культурно-исторической теории развития психики человека Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурии. В культурно-исторической теории высшие психические процессы, такие, как, например, абстрактное мышление, речь, память, опирающаяся на внешние вспомогательные средства, рассматриваются как сня-

тые формы культуры. Социализация личности и формирование собственно человеческих способностей происходит как присвоение общественно-исторического опыта, кристаллизованного в явлениях и продуктах культуры. По Л. С. Выготскому, продукты культуры представляют собой своего рода «психологические окаменелости». Анализ последних может стать ключом к пониманию тех или иных явлений психической жизни человека. В этом смысле, с позиций Л. С. Выготского, инициация также является «психологической окаменелостью», вбирающей в себя определенный общественно-исторический опыт, через приобщение к которому неофит обретает свое новое я. В силу сказанного, в обрядах инициации можно увидеть «психологическое орудие» или, точнее, психотехническое действие, преобразующее посвящаемого как личность.

С позиций этой теории, *личность* — не имманентная сущность человека как представителя рода *Ното*, не принадлежность индивида как такового, его биологической материальной натуры, но она создается общественными отношениями³¹. По Л. С. Выготскому: «Личность — есть социальное в нас»³².

Однако личность не просто пассивный носитель этих отношений, не просто «сколок, частная персонификация той или иной культуры»³³. Усваиваемый общественно-исторический опыт становится предметом пристрастного субъективного отношения развивающейся личности. Именно это активное восприятие мира, выбирающее одно и отвергающее другое, и стоит у истоков неповторимости личности каждого человека, ее индивидуальности.

Характеристиками личности как индивидуальности являются личностные смыслы, которые представляют «значение-для-меня» усваиваемых объективных знаний о мире — общепринятых значений, норм поведения, социальных ценностей, идеалов. С личностными смыслами связаны мотивы, ценности, смысловые установки, побуждающие человека к какой-либо деятельности и ориентирующие его в окружающем мире³⁴. Все их условно можно назвать глубинными структурами личности.

Когда в данной работе речь идет о перерождении неофита во время обрядов посвящения, имеется в виду преобразование именно этих структур, или, говоря более строго, преобразование *мотивационно-смысловых отношений* личности к миру и к себе в этом мире.

Изменение личностных смыслов не поддается прямому воздействию, такому, как, например, уговоры или убеждения. Оно всегда связано с изменением социальной ситуации существования личности — с изменением *образа жизни*.

Смена социальной позиции индивида, происходящая в обрядах инициации, по сути своей есть коренное изменение образа жизни, которое неизбежно отразится на личности самого посвященного.

Но сам факт смены социальной позиции — это только условие возможности личностного роста и переоценки ценностей. Содержательная же сторона предстоящих изменений глубинных структур личности задается (именно задается, а не определяется) теми нормами, ценностями, значениями, теми «смысловыми горизонтами», которые открываются индивиду в новой жизненной ситуации.

С нашей точки зрения, в первобытных возрастных инициациях в этой роли выступают передаваемые посвящаемым тайные знания.

В этом смысле их ценность состоит не в их таинственности, не в их эзотеричности и даже не в их информативности (так, как понимаем ее мы, — как количество информации, как насыщенность излагаемого материала разнообразными сведениями), а в том, что эти знания представляют собой систему смыслов и ценностей, регулирующих жизнь данной социальной группы. В этих знаниях отражается индивидуальность социума и его культуры.

В ходе инициации биография племени становится частью собственной биографии индивида, вынося тем самым важнейшие смыслы существования за пределы отдельной человеческой жизни. События истории, знания о местах, связанных с культурными героями, о происхождении традиций, понимание тайных закономерностей, царящих в мире, — все это обретает субъективную личностную окраску, переплавляется в мотивы и ценности личности, согласно которым в дальнейшем будет прокладываться ее жизненный путь. Это, пожалуй, главный результат посвящения в плане экзистенциальном, охватывающем глубинные личностные структуры.

По своему психологическому содержанию возрастная инициация — это *кризис*. Кризис же относится к тем ситуациям, которые названы ситуациями невозможности: в них человек сталкивается с невозможностью жить так, как жил раньше³⁵.

Так как возрастная инициация в традиционном обществе представляется событием столь же неизбежным в жизненном цикле человека, как и рождение, вступление в брак, смерть, она является институтом, контролирующим все сферы жизнедеятельности неофита, символически и действительно отделяющим его от прошлого, разрушающим все старые отношения. Возрастная инициация представляет кризис, который не позволяет сохранить самоидентичность личности³⁶.

Получается, что первобытная архаичная культура, подготавливая вступление подростка во взрослую жизнь, искусственно создает личностный кризис, не дожидаясь, когда он возникнет сам по себе.

Сейчас в западной антропологии ведутся споры, является ли подростковый кризис необходимым атрибутом взросления. Переходный возраст не всегда сопровождается депрессией, крахом прежней «Я-концепции», общим невротическим состоянием. Тем не менее практически все, кто занимался молодежной субкультурой, пишут о специфических особенностях этого периода и о чувстве неуверенности, свойственном подросткам³⁷.

Как бы ни называть перемены, происходящие в личности того, кто уже не ребенок, но еще и не взрослый, что бы ни понимать под кризисом, важно то, что наша европейская культура в большинстве случаев оставляет подростка практически один на один с необходимостью адаптироваться в новой жизненной ситуации. Кто-то преодолевает все связанные с этим трудности, а кого-то шквал перемен внешних и внутренних заносит в психиатрическую больницу или в преступную среду.

Выход из ситуации кризиса, независимо от того, какие события стояли у его истоков, заключается в обретении новых смыслов и ценностей, в «достижении смыслового соответствия сознания и бытия». Психологический процесс, который ведет к такому преобразованию внутреннего мира личности, назван *переживанием*³⁸.

Л. С. Выготский на материале развития психики ребенка показал, что становление психики человека происходит в направлении от социального к индивидуальному, от коллективной деятельности к внутреннему плану сознания. Эта формула предполагает, что всякое явление психической жизни человека может существовать в двух различных ипостасях: как категория интерпсихическая (т. е. как совместное разделение между людьми действие) и как интрапсихическая категория (по сути интериоризованное, перешедшее во внутренний план социальное действие, ставшее феноменом психики)³⁹.

В свете этих идей в обрядах посвящения можно увидеть такую интерпсихическую форму переживания, когда оно осуществляется в виде коллективного действия. При этом сам ритуал и входящие в него символы выступают как своего рода «инструмент» для преобразования духовной организации человека — как *психотехническое действие* по переживанию⁴⁰.

Таким образом, переживание выступает как наиболее общий психологический механизм преобразования личности посвящаемого, использующийся в первобытных возрастных инициациях.

Переживание можно представить как общую «стратегию» посвящения, «тактикой» же будут отдельные ритуальные действия, в ходе которых происходит постепенное изменение личности посвящаемого, интериоризация им заданных норм и ценностей, приобщение его к новой социальной роли и овладение ею.

Рассмотрев церемонии и ритуальные действия через призму психологии, их можно «прочитать» как сложившиеся в общественной практике психотехнические приемы овладения поведением человека и преобразования мотивационно-смысловой сферы личности. В первобытные возрастные инициации в принципе входят те же психотехники, что применяются сегодня в психотерапевтической практике.

Л. С. Выготским исследовалась *сигнификация* — роль знаков в становлении психики человека. Им было показано, что знак изначально является средст-

вом социальной связи и выступает как функция интерпсихическая, как орудие управления поведением человека. К примеру, такие знаки, как жребий, узелок на память, относятся к вспомогательным внешним средствам, но уже неотделимы от деятельности психики⁴¹.

В обрядах инициации каждое действие, каждый шаг неопита по пути посвящения имеет свой знак. Практически во всех племенах есть знаки вступления в пору инициаций и сегрегации от прежнего окружения: подвешенная на шею неопита раковина, рисунки на теле, головной убор из перьев какаду, браслеты из коры⁴².

Знаком принадлежности к новому статусу может быть вручение священного предмета, облачение в костюм взрослого мужчины, шрамы определенной конфигурации⁴³.

Сложные, составленные из множества деталей «костюмы», священные предметы и рисунки на теле, шрамы и другие следы испытаний — все это знаки. Они являются внешними вехами, символизирующими кардинальные преобразования, происходящие с неопитом по мере посвящения. В то же время они служат средством достижения этих перемен и способствуют идентификации с новой социальной ролью.

К особому рода манипуляциям со знаками относится смена имени иницируемых: практически во всех известных случаях юноши, прошедшие инициацию, будут называться не так, как до нее. По окончании инициации может меняться не только имя, обозначающее переход в новую категорию, «пожизненное звание», но и личное имя посвящаемого⁴⁴.

С именем, как это было показано английским психологом Р. Харре, всегда связаны некоторые общественные ожидания того, каким будет (или есть) его обладатель. Во многих культурах распространены представления, что оно может как-то повлиять на личность. В этом плане весьма показательно исследование прозвищ. Традиционные детские прозвища, кочующие из поколения в поколение, не столько отражают реальные свойства своих владельцев, сколько «помешают» их в определенные ячейки социальной структуры, подсказывают им соответствующие сценарии поведения и требуют от них максимального вхождения в образ, сросшийся с данным прозвищем⁴⁵.

Сменой имени в инициациях подчеркивается не только перемена статуса и отличие неопита от себя прежнего, не прошедшего посвящения. Эти имена, как и вышеупомянутые прозвища, содержат в себе «квинтэссенцию» определенного социально-ролевого стереотипа и выступают как внешние вспомогательные средства, как знаки, участвующие в преобразовании внутреннего мира человека в связи с изменением его социальной позиции.

Многочисленные церемонии, входящие в цикл обрядов инициации, представляющие собой «сценические воплощения» мифов, являются основным способом передачи посвящаемым эзотерических знаний о прошлом. В этих церемониях события прошлого происходят «здесь и теперь», так что иницируемые не просто узнают мифы и таинства, но становятся их участниками. Следующие одна за другой церемонии обыгрывают каждый эпизод мифа, каждую деталь, «разжевывают» его и при этом часто повторяются.

В целом же то, что в инициациях процесс вхождения в новую социальную роль и овладения связанным с нею культурным багажом осуществляется как драматическое действие, а также глубина изменений, которые при этом совершаются в духовном мире неопита, дают право говорить о своеобразном архаичном варианте *психодрамы*. В ней, как и в современной психотерапевтической психодраме, используется прием драматического представления различных эпизодов: все, что должно прочно войти в сознание человека, переживается в реальном действии в данный момент времени; в ней нет прошлого и будущего, есть только настоящее; и в инициации это не изобретено для того, чтобы создать условную ситуацию «вне игры», а прорастает из циклической концепции времени и представлений о «непрощедшем» прошлом.

Конечно же, «первобытная психодрама» — не прямой аналог современной, речь идет только об общей идее переживания в ходе драматического действия. Различий, пожалуй, наберется больше: те, кто руководит церемониями, ничем не напоминают психотерапевтов; импровизации актеров могут касаться только характера исполнения, но никак не содержания мифического эпизода, актеры и

зрители-неофиты не могут поменяться местами (не исключено, что поэтому первые более вовлечены в процесс переживания, но «нельзя же доверить новичкам само прошлое...»). Принципиальное несовпадение заключается в том, что и та и другая психодрама, стремясь изменить внутренний мир личности, делают это во имя различных целей. Классическая психодрама стремится, изучив личность подопечного, помочь ему разрешить его проблемы и конфликты, преодолеть трудности во взаимоотношениях с окружающими, лучше узнать самого себя⁴⁶.

Психодрама в первобытных возрастных инициациях призвана разрешить не чьи-либо индивидуальные конфликты, а помочь пережить один определенный, заданный традицией общий для всех кризис; и весь материал для этого не зарождается в ходе динамики группового действия и не извлекается из личного опыта какого-либо участника группы, а черпается из обыгрывания и переживания значительных событий, сохраняемых в памяти культуры. В этом случае главная и непосредственная цель — приобщение неофитов к определенным общественным ценностям.

«Первобытная психодрама» не отделима от танца. Групповые танцы, включающие в себя сольные номера особо искусных исполнителей, ритмические движения в такт ударам палками, импровизации и пантомимы на тему поведения различных животных — все это входит в церемонии и заполняет перерывы между ними.

Танцевальная терапия, сравнительно недавно ставшая самостоятельным направлением групповой психотерапии, видит в танце, в попытках уловить ритм другого человека, в экспериментировании с жестами и позами средство самовыражения и форму невербальной коммуникации, за которой, как это показывает практика, стоят огромные возможности преобразования внутреннего мира личности⁴⁷.

«Языком», посредством которого осуществляется невербальная коммуникация, являются позы, жесты, мимика, разнообразные выразительные движения. Они порою больше и правдивее говорят об эмоционально-эффективном отношении субъекта к тем или иным событиям, чем прямая речь. В походке человека, в его позе выражаются его личностные установки, его неповторимый смысловой опыт⁴⁸.

Выдвинуто предположение, что невербальная коммуникация представляет собой непосредственный канал передачи личностных смыслов⁴⁹.

В обрядах инициации часто встречаются различные ритуальные действия, которые называют магическими, но обычно никак не объясняют, так как их значение кажется исследователям несоизмеримым со значением каких-нибудь тотемических церемоний, поражающих живописными украшениями актеров и накалом страстей.

Сами же люди первобытной культуры придают таким действиям огромное значение. К ним относятся движения, при помощи которых старшие символически передают посвященным свою силу, свою энергию; возложение рук на плечи, многочисленные обнимания, прикосновение лбом к животу, физические контакты со священными предками. Ни одно серьезное изучение чуринг и знакомство с ними неофитов не обходится без того, чтобы подержать их в руках, потереть ладонями, иногда натереть охрой, прижать к животу... Подобные действия имеют специальные наименования — и это может быть свидетельством их особой важности.

Нельзя недооценить тот объем знаний, а точнее, смыслов, который скрыт в каждой такой подробности. В силу того что эти действия всегда вплетены в какой-либо более широкий церемониальный контекст, связанный с приобщением к таинствам, можно предположить, что они представляют собой невербальную коммуникацию. Через них посвящаемым «напрямую» транслируется смысл и социальная значимость того, что они узнают. Тайные знания о священной истории могут быть показаны или рассказаны шепотом на ухо; могут быть стихийно созданы и использованы приемы для того, чтобы посвящаемый не остался равнодушным зрителем или слушателем, а совершил работу по превращению только знакомого в личностные смыслы, которые заставят его по-другому увидеть окру-

жающий мир. Но передать индивидуальное «ощущение» этих знаний можно только невербальным путем — через действие, содержание которого невозможно передать словами.

* * *

О названных психологических приемах, встречающихся в первобытных инициациях, можно сказать, что они универсальны: они могут входить в ритуал, в психотерапевтический процесс, они же могут присутствовать в повседневной стихийной социализации, могут быть использованы в педагогике для обучения тем или иным рациональным знаниям. По сути своей они не имеют ни исторической, ни этнокультурной специфики. Ее отражает только конкретная реализация этих приемов. Что разыгрывается в виде драматического действия — деяния тотемических предков или конфликт между подчиненным и главой фирмы? Что будет знаком — чуринга, нательный крестик, просфира — плоть Господня, парик судьбы, аттестат зрелости? Какой будет невербальная коммуникация — поцелуи, объятия, поклоны? Все это зависит от традиций, от религиозной и этнической специфики людей, а также от ступени развития, на которой стоит данный социум.

Можно предположить, что такой вневременной и внепространственный характер приемов социализации связан с тем, что они отражают наиболее общие малоизученные закономерности психической природы человека и ее деятельности.

Уникальность обрядов инициации не в задействованных в них приемах и механизмах, а в том, что они выступают как искусственно организованный поворотный момент на жизненном пути личности. В этом плане посвящение является особым случаем идентификации человека с социальной ролью.

При посвящении роль всецело отождествляется с личностью. О такой роли нельзя сказать, что это маска, за которой прячется личность.

О «глубине прорастания» этой роли может свидетельствовать то, что противопоставление ей своего я субъективно очень болезненно переживается и не может не нарушить целостности личности. Внешним индикатором этого является то, что отказ от социальной роли, в которую был посвящен иницируемый, и выход из связанной с нею замкнутой корпорации в большинстве случаев не предусмотрен культурными нормами — это всегда взрыв существующих стереотипов, выход в антикультуру. Более того, чаще всего он наказуем. Преследуются люди, перешедшие в другую веру, преследуется «расстрига», покинувший братство, трудно себе представить, что стало бы с первобытным человеком, решившим свернуть с пути посвящения, унести полученные откровения в мир обыденного.

В инициации человек не прямо допускается к определенной роли, а сперва должен как бы показать свое соответствие ей, следуя определенным поведенческим стереотипам. Последние же в данном случае выступают как социальный код, несущий определенную информацию, которая делает возможным или невозможным возложение определенных функций и полномочий на индивида. Перед пострижением в монахи послушник должен пройти путь инока. Австралийский юноша, прежде чем стать полноправным мужчиной, должен показать своим поведением в период испытаний, что достоин этого. Само же вхождение в роль происходит и формально закрепляется только после испытаний.

Действенность института социализации, будь то инициации или психотерапия, зависит, вероятнее всего, не только от его внутренней организации, но и от места, занимаемого им в культуре, от сложившегося к нему в обществе отношения.

Первобытные возрастные инициации были центром религиозной и культовой жизни общества, рубежом, от преодоления которого зависела дальнейшая судьба человека. Инициации вообще всегда связаны с замкнутыми корпорациями, с субкультурами, занимающими свою позицию в социокультурной системе, поэтому приобщение к ним будет реальным изменением образа жизни человека.

Психотерапия же рождена усилиями ученых в тиши кабинетов, она не срослась пока что ни с какими социальными структурами. В отличие от инициаций психотерапия пока не обладает столь мощными, преобразующими человеческую

личность возможностями. Она решает более частные задачи и занимает в нашей культуре скромное место. Человек может поверить терапевту, доверить ему свои беды, включиться в группу, быть открытым для предельно откровенного общения и извлечь из этой ситуации новые знания о себе, изменяющие «Я-концепцию», а может сказать, что все это бред и полностью «выйти из игры». И это не повлияет на его реальную жизнь, не сделает его изгоем, не сломает карьеру; он просто останется один со своими внутренними трудностями.

Психотерапевты в своей практике часто обращаются к инициациям, причем не просто заимствуют отдельные элементы, но строят психотерапевтическую процедуру как обряд посвящения.

Например, английский аналитик Е. Моники проводил специальные занятия с группами, следуя модели культа Асклепия. Участники группы устраиваются на ночь спать в церкви. Им объясняют, что они должны постараться запомнить свои сновидения и все связанные с ними переживания. Утром происходит коллективное обсуждение ночных видений. Предполагается, что распознавание и анализ принадлежащих бессознательному образов сновидений открывает человеку ранее неизвестное содержание его личности⁵⁰.

Психотерапия порой, как и архаичная инициация, обращается за помощью к сверхъестественному — к Богу; участники молятся, стремятся вызвать его, узнать, в какие бы образы он ни воплотился.

Можно предположить, что за этим соединением инициаций, религии, психотерапии стоит стремление последней опереться на фундамент традиции, найти свои «исторические корни».

Кроме того, на мысль о проведении психотерапии по образу и подобию обрядов инициации наводит то, что люди часто прибегают к разнообразным ими же самими придуманным церемониям. Отец вместе со своими друзьями организует для 14-летнего сына особые вечера-встречи при свечах, где они читают вслух, рассказывают различные эпизоды из жизни и, наконец, совершают ими же придуманный ритуал, посвящающий мальчика во взрослые. Супруги создают для себя ритуал развода — последний совместный ужин, костер и ветка, которая должна перегореть пополам. Семья проводит церемонию, после которой молодой человек отселится и начинает самостоятельную жизнь⁵¹.

По мнению В. Хине, описавшей множество таких «аутоинициаций», люди в трудную минуту ищут опоры в ритуале, и для создания его «мы все имеем внутри нас высокого священника»⁵².

Множество проблем, с которыми сталкивается человек в различные периоды жизни, и отсутствие специальных институтов, призванных оказывать помощь именно в эти моменты, дает право говорить об «инициационном голоде» современной культуры (выражение Рассела Локарта).

Заявление об «инициационном голоде» никак не призыв к возрождению инициаций. Наивно думать, что привнесенный из прошлого механизм становления личности стал бы также работать сегодня. Кроме того, современная цивилизация с ее бесконечным разнообразием сфер деятельности и множеством противоречивых социальных ролей, которые часто должны совмещаться в одном лице, не может широко пользоваться как механизмом социализации посвящением с его отождествлением роли и личности. Подобный диктат одной роли отнюдь не во всех условиях ведет к целостности и гармоничности личности.

И все же инициации представляют универсальное явление культуры. Универсальность их видится в том, что они являются особым механизмом взаимодействия культуры и личности, механизмом, различным во многих церемониях и традиционных действиях в различных обществах на различных этапах истории.

Работы, посвященные психотерапии, ее связям с инициациями и другими архаичными церемониями, огромное разнообразие направлений, школ, методов и конкретных воплощений психотерапии, а также полное ее признание — все это свидетельствует о том, что наша культура находится в состоянии поиска современного института человека, близкого по своей социальной роли обрядам инициации.

- ¹ Adams J., Hayes J., Hopson B. Transition: Understanding and Managing Personal Change. L., 1976. P. 220.
- ² Ibid. P. 5, 65—84.
- ³ Асмолов А. Г. Непройдённый путь: от культуры полезности — к культуре достоинства//Вопр. психологии. 1990. № 5. С. 6—7.
- ⁴ См. о нем: Рудестам К. Групповая психотерапия. Психокоррекционные группы: теория и практика. М., 1990. С. 104—106.
- ⁵ Stein J. O., Stein M. Psychotherapy, Initiation and the Midlife Transition//Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation. Illinois, 1988. P. 289, 297.
- ⁶ Ibid. P. 298.
- ⁷ Ibid. P. 292—295.
- ⁸ Hall J. A. Personal Transformation: the Inner Image of Initiation//Betwixt and Between: ... P. 330—335.
- ⁹ Ibid.
- ¹⁰ Hall J. A. Op. cit. P. 227—237; Stein J. O., Stein M. Op. cit. P. 287—303; Franz M.-L. von. What Happens When We Interpret Dreams?//Betwixt and Between ... P. 435—438; Monick E. Modern Dream Incubation As a Ritual of Initiation//Ibid. P. 428—434; Meier C. A. Ancient Incubation and Modern Psychotherapy//Ibid. P. 415—427.
- ¹¹ Franz M.-L. von. Op. cit.
- ¹² Meier C. A. Op. cit. P. 416—420.
- ¹³ Ibidem.
- ¹⁴ Gennep A. van. The Rites of Passage. Chicago, 1960. P. 80; P. 10—11.
- ¹⁵ Артемова О. Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М., 1987.
- ¹⁶ Артемова О. Ю. Первобытный эгалитаризм и дифференциация статусов. М., 1990 (рукопись).
- ¹⁷ Gennep A. van. Op. cit. P. 18.
- ¹⁸ Spencer B., Gillen F. The Native Tribes of Central Australia. N. Y., 1968. P. 213.
- ¹⁹ Берндт К. Х., Берндт Р. М. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 159.
- ²⁰ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986., С. 62—68.
- ²¹ Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 213—218; Субботский Е. В. Золотой век детства. М., 1981. С. 42—47.
- ²² Kaberry Ph. Aboriginal Woman: Sacred and Profane. L., 1939. P. 225; Warner W. L. A Black Civilization. N. Y., 1958. P. 287; Spencer B., Gillen F. Op. cit. P. 254—256.
- ²³ Elkin A. The Australian Aborigenes. How to Understand Them. Sydney, 1964. P. 196.
- ²⁴ Warner W. L. Op. cit. P. 340—355; Howitt A. W. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904. PP. 595, 580—583, 617—631, 607—608, 612—613.
- ²⁵ Elkin A. Op. cit.; Howitt A. W. Op. cit. P. 658; Spencer B., Gillen F. The Arunta. L., 1927. P. 477—478; Берндт К. Х., Берндт Р. М. Указ. раб. С. 126.
- ²⁶ Теслинг У. Среди кочевников Северной Австралии. М., 1961. С. 92, 103.
- ²⁷ Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 169.
- ²⁸ Там же. С. 171.
- ²⁹ Там же. С. 177.
- ³⁰ Тернер В. Символ и ритуал. С. 177, 231; см. также: Turner V. Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage//Betwixt and Between ... P. 3—22.
- ³¹ Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977. С. 173—182.
- ³² Выготский Л. С. Собр. соч. М., 1983. Т. 3. С. 234.
- ³³ Леонтьев А. Н. Указ. раб. С. 169.
- ³⁴ Психология. Словарь. М., 1990. С. 192—194.
- ³⁵ Васильюк Ф. Е. Психология переживания. Анализ преодоления критических ситуаций. М., 1984. С. 25—31.
- ³⁶ Там же. С. 47.
- ³⁷ Кле М. Психология подростка.
- ³⁸ Васильюк Ф. Е. Указ. раб. С. 25—27.
- ³⁹ Выготский Л. С. Указ. раб. С. 145.
- ⁴⁰ О психологическом действии см.: Пузырей А. А. Культурно-историческая теория Л. С. Выготского и современная психология. М., 1986.
- ⁴¹ Выготский Л. С. Указ. раб. С. 178.
- ⁴² Howitt A. W. Op. cit. P. 525, 655—657; Warner W. L. Op. cit. P. 262.
- ⁴³ Howitt A. W. Op. cit. P. 580—583, 597, 627.
- ⁴⁴ Meggitt M. J. Gadjari among the Walbiri Aborigenes of Central Australia//Oceania. 1966. V. 36. № 4. P. 290; Warner W. L. Op. cit. P. 125; Spencer B., Gillen F. Op. cit. P. 260.
- ⁴⁵ Naarre R. Lining up to a Name//Personality. L., 1976. P. 46—49, 55—59.
- ⁴⁶ О психодраме см.: Рудестам К. Указ. раб. С. 176—206.
- ⁴⁷ Там же. С. 244—260.
- ⁴⁸ Асмолов А. Г. Психология личности. Принципы общепсихологического анализа. М., 1990.
- ⁴⁹ Фейгенберг Е. И., Асмолов А. Г. Некоторые аспекты исследования невербальной коммуникации//Психол. журн. 1989. Т. 10. № 6. С. 65.

©1991 г., СЭ, № 6

Н. Я. Дараган, Й. Лангер

РАСПАД АВСТРО-ВЕНГЕРСКОЙ МОНАРХИИ

Сейчас, когда Советский Союз находится в ситуации стремительных национально-государственных изменений, вопросы исторических аналогий актуальны как никогда. Как социальные антропологи, мы обращаемся к теориям и историческим примерам. С точки зрения теории наше внимание привлекают такие направления, как теория модернизации, исторические теории роста и падения империй (от Ибн Калдуна через К. Маркса до современных авторов, как, например, Пол Кеннеди, Валлерштайн)¹, вплоть до очень популярных учений о конце истории (Фукуяма)². В недавней европейской истории особо интересен опыт Австро-Венгерской монархии, которая, как и СССР, была гетерогенным многонациональным образованием. В связи с этим хотелось бы рассмотреть в общих чертах как сам процесс и результат распада Австро-Венгрии, так и возможные аналогии, определяющие некоторые прогнозы для СССР.

Представить этот вопрос советскому читателю интересно еще и потому, что в западных странах широко обсуждается проблема Центральной Европы, ее национальные и культурные характеристики, а это возвращает к историко-культурному единству Габсбургской монархии. И наконец, будущее недавних социалистических стран в значительной мере определяется их участием как в общеевропейских структурах, так и во вновь складывающихся коалициях.

Рассмотрение указанного круга проблем представляется нам следующим образом: прежде всего краткое описание Австро-Венгрии в начале столетия, а затем некий итог ее исторического развития в контексте Европы, третье — выявление причин падения империи и оценки этого явления в литературе, далее мы попробуем проследить, что произошло с бывшими территориями Австро-Венгерской монархии после ее падения, и сопоставить это с процессами, идущими в СССР.

Как показывает само название Австро-Венгрии, это была двуединая монархия с 1867 г. до ее конца в 1918 г., с центрами в Вене и Будапеште. Но хотя империя имела два центра, Вена была *Reichs-und Residenzstadt*, резиденцией императора, местом размещения общих государственных структур: военного министерства, министерства внешней политики и министерства финансов. Во всем остальном управление было разделено. Будапешт правил от Хорватии и Адриатического моря до Словакии и Трансильвании; Вена — от Тироля до Галиции на востоке и Богемии на севере.

Население монархии составляло в начале века около 50 млн. человек и говорило на 15 языках. Этнически население может быть разделено приблизительно так: 1/3 — германская по этническим корням группа, менее 1/3 — венгры и примерно столько же — славяне (чехи, словаки, русины, поляки, словенцы, хорваты, сербы). Кроме того, вместе около 10% итальянцев, румын, евреев, албанцев³. В основном в империи был распространен католицизм, но имелось и значительное протестантское меньшинство, православные и немного мусульман.

Хотя этнически монархия была гетерогенна, географически это государство было вполне компактно, что видно на всех картах. Оно было окружено горами и связано воедино рекой Дунай. Выше уже говорилось, что монархия представляла сложный этнический и политический комплекс. Чтобы понять взаимоотношения его частей, надо оглянуться на историю монархии. С XII до XIX в. правление династии Габсбургов, расположившихся в Вене, было тесно связано со всей по-

* К этому неопределенному термину приходится прибегнуть, чтобы показать разнородность германоязычного населения монархии: тирольцев, судетских немцев и др.

литикой Священной Римской империи германской нации. Большую часть времени существования монархии ее глава был выходцем из их семьи. В период расцвета Габсбургской монархии она объединяла не только Австрию и Нидерланды, но и Южную Италию и Бургундию со всеми ее заморскими колониями. При испанском Габсбурге Карле V (1519—1556 гг.), императоре Священной Римской империи германской нации, «солнце в империи не заходило». Это было время величайшей экспансии. Империя представляла единую силу, которая объединялась с католической церковью в борьбе против реформаций. Союз с католицизмом — основной культурно-политической силой периода становления Австро-Венгерской монархии — был причиной не только ее широкой экспансии, но и последующего долгого и мучительного распада. В конце Тридцатилетней войны (1618—1648 гг.) северная часть страны стала протестантской, но Габсбургский дом сохранил свою приверженность католицизму. Империя утратила идеологическое и духовное единство. Если мы примем точку зрения большинства социологов, считающих, что протестантизм был важнейшей силой в создании буржуазного общества, то Габсбургский дом, следуя традиционной религии, сделал неверный выбор. С XVI в. империя и Габсбургский дом непрерывно теряли позиции⁴. Они были вытеснены из Западной и Северо-Западной Европы и постепенно также теряли свое влияние в Священной Римской империи германской нации. Пруссия формировалась в новую противодействующую Габсбургам силу. При таком развитии экспансия была возможна только в направлении менее развитых регионов — на юго-восток, где удавалось потеснить другую лоскутную империю — Османскую. Уже в середине XVIII столетия, когда Габсбурги все еще были правителями Священной Римской империи и земель к востоку от нее, они вынуждены были уступить пруссакам Силезию. Значительный шаг назад был сделан после Великой Французской революции и наполеоновских войн, в ходе которых Священная Римская империя прекратила существование (1806 г.) и Габсбурги ограничились новым политическим единством (1804 г.) — Австрийской империей, которая включала наследственные земли Габсбургского дома на Востоке, такие как Венгрия, Словения, Хорватия. Дальнейшее отступление произошло в 1859 г., когда в войне с Францией и Пьемонтом Габсбурги потеряли свои владения в Северной Италии и образовалось новое итальянское государство. И наконец, в 1866 г. габсбургская Австрия вытеснена из Германского союза, которым теперь правили пруссаки, после чего ослабленная монархия, сделав уступку Венгрии, превратилась в дуалистическое государство — Австро-Венгрию. В австрийской ее части осуществились основные демократические права — право собственности, свобода слова, свобода союзов и др., была принята конституция, которая лежит в основе современной австрийской конституции, был избран парламент, в который входили представители буржуазии, а затем и рабочих. В Венгрии переход к буржуазной демократии был медленней, хотя и там собирался парламент. В особых случаях император мог управлять страной посредством указов. Этим были заложены основы для становления современного общества, но, как это не раз бывало в истории Австрии, возможности не реализовывались последовательно и демократическое развитие осуществлялось неровно, с отступлениями.

Исторические трансформации и географическое перемещение империи на юго-восток были непосредственной причиной ее деградации и окончательного упадка. Наиболее экономически развитые и динамичные в своей культуре районы оказались за пределами Габсбургской монархии. В начале XIX в. отделились Австрийские Нидерланды — современная Бельгия, затем произошло формальное разделение с Германией, под сильным влиянием которой Австро-Венгрия все же оставалась. Империя оказалась полностью вытесненной за пределы городского пояса — дуги, один конец которой находится в Южной Англии, а другой — в Северной Италии, охватывает территорию Франции, Бельгию, юг Германии, Нидерланды. Благодаря высокоразвитой городской культуре эти земли стали наиболее богатыми в Европе в начале нового времени и остаются ими по сей день⁵. Взамен этого монархия приобрела отсталые сельскохозяйственные районы со слабо развитой экономикой, традиционным провинциальным и сельским населением (например, Галицию, Боснию).

Таким образом, в начале XX в. Австро-Венгрия оказалась одним из наименее урбанизированных государств Европы. Если признать урбанизацию важным фактором прогресса, то весьма существенно, что лишь 8,8% населения империи проживало в городах, тогда как в Англии — 35% и в Германии — 21%. Лишь Россия со своими 7% отставала от Габсбургской монархии. В связи с этим экономическое развитие Австро-Венгрии не было столь значительным, как у ее главных соперников. Например, производство стали в Австро-Венгрии в 1913 г. составляло 2,6 млн. т. (так же, как в России), почти вдвое больше, чем в 1819 г. Но в Германии тогда же было 17,6 млн. т — в 4 раза больше, чем в 1819 г. Другой показатель экономического развития — сравнительная доля страны в мировой индустриальной продукции: доля Австро-Венгрии составляла 4,4%, как и в 1880 г., России — 8,2% (ее доля тоже не очень изменилась с 1880 г.), тогда как доля Германии составляла уже около 15%, почти вдвое больше, чем в 1880 г. Эти цифры показывают нам, что Австро-Венгрия была сравнительно медленно развивающимся обществом и в то же время имела очень динамичного соседа — Германию⁶. В 1914 г. доход на душу населения в Германии был в 3 раза выше, чем в Австро-Венгрии (18,4 и 57 долл.). В то же время в России он составлял 41 долл.⁷ Можно даже сказать, что в начале столетия Австрия по сравнению со своим северным соседом Германией не двигалась вперед, а деградировала.

Экономическое неравенство внутри монархии было также очень значительным. В Нижней Австрии и Богемии доход на душу населения был значительно выше, чем в Боснии и Буковине. В Нижней Австрии в 1910 г. доход на душу населения составлял 850 крон, в Далмации — 264 кроны, в Галиции — 316 крон, в Буковине — 310 крон. Там же 73% населения было занято в сельском хозяйстве, в то время как по всей монархии — только 55%⁸. Это отставание вызывало эмиграцию и сильную миграцию в Вену. Государство истощалось также благодаря непропорциональным расходам на армию.

Легко представить, что все указанные факторы воздействовали и на самосознание жителей, особенно на германоязычную часть элиты, которую привлекали большие успехи бисмарковской Германии. В конце XIX в. сильная группа германоязычной буржуазии стремилась к расколу государства и присоединению австрийской части к Германии. В этом проявлялась так называемая *grossdeutsche* (великонемецкая) общность самосознания, тогда как *kleindeutsche* соотносилась только с бисмарковской Германией. Прогермански настроенная буржуазная верхушка испытывала приверженность скорее к немецкому правящему дому — Гогенцоллернам, чем к императору Францу-Иосифу. Германские правители сознательно усиливали центробежные тенденции в Австрии. Случалось также, что политика Бисмарка поддерживала венгров и отдельные группы славян (чехов, словенцев) против правящих Габсбургов. Надо принять во внимание и то, что во второй половине XIX в. идея нации укоренилась в сознании граждан Австро-Венгерской монархии.

Существуют две концепции нации и национальной принадлежности. Во Франции в ходе революции сложилась концепция нации как гражданства. *Citoyen* (гражданин) — тот, кто, следуя своим интересам, участвует в жизни государства; и нацией может быть только общество, имеющее конституцию. Другая — германская концепция делает акцент на языке и духе, историческом родстве и предполагает, что одним из основных определителей нации является язык. Понятия *Staatsnation* и *Kulturnation* полностью выражают это различие⁹. В Австро-Венгерской монархии возобладала германская концепция *Kulturnation* и все ее народы, говорившие на 15 различных языках, имевшие свою историю и традиционную культуру (*Volkskultur*), но не современную городскую и интеллектуальную, формировавшуюся уже в пределах всего государства, прониклись стремлением образовать свою собственную нацию, в смысле *Kulturnation*.

Та часть элиты, которая все же идентифицировала себя с монархией, пыталась противодействовать националистическим движениям с помощью концепции австрийского патриотизма, который был далеко не столь убедительным, поскольку подразумевал главным образом идентификацию с правящей династией, приверженность личности императора. Это было анахронизмом и не соответствовало

умонастроениям людей нового времени. К тому же и личность императора не вызвала подобных чувств.

Император Франц-Иосиф правил с 1848 по 1916 г. Это было самое длительное правление в Европе. Люди и история видели разные ипостаси австрийского императора. Для одних его патриархально-величественный облик был воплощением порядка и справедливости. Портрет его, в мундире, с бородой и благодушным взглядом, и сейчас еще можно видеть в некоторых домах Центральной Европы. Современные исследователи воспринимают его по-другому. Признавая в императоре сильное чувство долга, они подчеркивают его стремление управлять, быть абсолютным монархом. Отмечают невротический характер Франца-Иосифа и трудности в общении с другими людьми. Его изображают скорее бесчувственным администратором, чем подлинным духовным вождем своей империи¹⁰. И вероятно, важнее всех личностных характеристик то, что он не принимал никаких нововведений, все новое прокладывало себе дорогу во время его правления с большим трудом, в борьбе. Плодотворные идеи о реорганизации империи зарождались даже в семье монарха, но и там он стремился их подавить. Его сын Рудольф покончил жизнь самоубийством, встречая постоянное противодействие и подавление со стороны отца. Сын императора весьма скептически относился к союзу с бисмарковской Германией, в то время как отец находился в полной духовной зависимости от пруссаков, доверял им и подчинял австрийскую политику германским интересам. Преданность Германии он ставил так высоко, что никогда не пытался заключить иной союз, например с Францией, что попробовал сделать его преемник Карл, но слишком поздно. Конец был предreshен, и правление Карла длилось лишь 2 года. Франц-Иосиф чувствовал конец монархии и говорил, что будет последним императором Европы. Он не искал поддержки своих советников, но обращался за советом к католической церкви.

Здесь уместно вспомнить, что в Священной Римской империи, от которой Австрия ведет свое происхождение, власть воспринималась как дарованная Богом, императора короновал папа. Таким образом, неудивительно, что Габсбургская династия была тесно связана с церковью. Династия зависела от церкви, но верно и обратное: церковь зависела от монаршей политики. Мы упомянули выше, что упадок Габсбургов начался в XVII в., когда католическая церковь в результате Тридцатилетней войны должна была разделить свое влияние на севере и в центре Европы с новой формой христианства — протестантизмом. Но также и в своей сфере влияния католицизму приходилось все чаще сталкиваться со светским мировоззрением. История идей в Габсбургских землях после реформации характеризуется непрерывными арьергардными боями католической церкви с институтами высшего образования и науки. Когда позиции уже невозможно было защищать, духовенство старалось хотя бы ограничивать развитие современной науки по своему усмотрению. Очень часто в этом оно получало поддержку Габсбургского дома. Например, в первой половине XIX в., при знаменитом канцлере Меттернихе, была введена строгая цензура, не дававшая немецкой идеалистической философии проникнуть в пределы монархии. Гегеля и Канта можно было читать только тайком¹¹. Цель, которую мы можем определить теперь в этой политике, заключалась в том, что научное мышление должно было ограничиваться частными прикладными исследованиями или научным наблюдением и описанием материального мира. Концептуализация целостности человеческого существования находилась в ведении религии. Эта политика оставила глубокий след в австро-венгерской интеллектуальной культуре. В этой противоречивости экономической отсталости, национальной двойственности и конфликтов, в столкновении прошлого и будущего создавалась атмосфера конца, гибели, так сильно ощущаемая в литературе и музыке. Описание смерти человека, агонии, безнадёжной предсмертной борьбы — сюжет, которого не минуют видные австрийские писатели — Артур Шницлер, Франц Верфель, Герман Брох. Критики упрекали их в эстетском любовании смертью. В то же время строится и своеобразный сюжет недействия, в котором кульминацией выступает отказ героя от совершения поступка, как в рассказе «Жена мудреца» А. Шницлера. Такая ситуация в литературе (кстати, повторяющаяся сейчас в советской) отражала духовный кризис

социума и осознание им своей неспособности к преодолению и выходу в будущее.

Социальный кризис совпал с небывалым расцветом искусства и гуманитарных наук, что вполне закономерно: одни делают историю, а другие переживают и осмысливают ее. Именно тогда, когда Вена оказалась вне большой политики, когда упадок монархии и беспомощность ее правителя стали очевидны, на рубеже веков, она приобрела свое значение всевропейской столицы наук и искусств и заслужила эпитет «колыбели модернизма» (Карл Шорске)¹². Сложилась внешне парадоксальная ситуация: технический и индустриальный прогресс, богатство, международное влияние — все это связывается с Германией, Англией, Соединенными Штатами, но именно в Вене современное общество — индустриальное, быстро меняющееся, выражающее все в числах, осваивающее новые социальные роли, беспокойное и неуверенное — осознает и выражает себя особенно полно.

Архитектура Вены начала столетия — Jugend-стиль — это радость технического прогресса, выраженная в искусстве. Австрийская живопись периода упадка — прославленный Art nouveau Климта и Шиле — полна цветения и торжества жизни¹³. Новые течения в музыке только в Вене сформировались в особый стиль, который получил название Новой венской школы и связан с именами Шёнберга, Вебера, Хиндемита. Это было своего рода торжество точных методов в музыке, что тоже стало знаменем XX в.

Для австрийской науки начало столетия — также время расцвета. Многие из наметившихся тогда возможностей реализовались уже после падения империи, в 1930-е гг., и не на родине, а в эмиграции. Так было с психологией Фрейда и венской экономической школой Карла Менгера, которые вполне оформились уже в Америке, с философией Витгенштейна, приобретшей влияние в 1930-е годы, но сложившейся в начале века¹⁴. Начало всему этому было дано в Австрии на рубеже столетий. Но при всех философских и социологических достижениях того времени, австрийская наука не выработала критической теории собственного общества (так же как и советская наука в период развитого социализма). Философы ограничивались позитивизмом и критикой языка (Sprachkritik).

Итак, мы возвращаемся к совокупности причин, вызывавших гибель монархии, и потенциалов, заложенных в ней для того, чтобы в той или иной форме продлиться и повлиять на будущность Европы. Непрерывный с XVII в. упадок определялся военными поражениями, перемещением на Восток и потерей экономических развитых областей, экономической отсталостью по сравнению с соседней Германией, что повлияло на ориентацию буржуазии, консервативной идеологией католической церкви, прогерманской политикой Габсбургского дома, традиционностью феодально-крестьянского общества провинций и нежеланием Франца-Иосифа допускать какие-либо перемены в государстве. Продуктивной в этом анахроническом имперском организме была лишь духовная культура, складывавшаяся в городах и прежде всего в Вене. Ее питали диспропорции развития этнических социальных групп, которые были столь губительны для имперской экономики и политики. Прежде всего, будучи центром огромных территорий, сравнительно слабо урбанизированных, Вена стягивала в себя все творческие и прогрессивные силы этих областей. Миграция интеллигенции (более всего европейской) из Галиции и Буковины, а также из иных районов в Вену была очень интенсивной. Население Вены в 1910 г. составляло 2 млн., тогда как сейчас — 1,5 млн. А главный архитектор Вены Отто Бауэр рассчитывал на рост численности ее жителей до 6 млн. в 1930-е годы. Вена — единственная столица Европы, чье население уменьшилось в XX в.¹⁵

* Österreichisches Erlebnis. Moskau, 1973. Сборник многообещающе назван «Событие по-австрийски» и представляет как бы специально подобранную иллюстрацию к вышеизложенному тезису. «Событие по-австрийски» оказывается тем решающим действием, которого все ждут, но которое так и не совершается. Единственное, что «делают» герои этой книги, — это внезапно умирают или переживают смерть близких и дорогих им людей. Всего остального они не делают, они переживают то, что с ними происходит, пассивно отдавшись «потоку времени», который либо выносит их на обочину истории, либо разбивает в щепки. Так через призму индивидуальной судьбы проявляется будущее всего общества.

Некоторые из иммигрантов с окраин нашей специальной территории своим навыкам в столице. В Вене были чешские повара и няни, чешские традиции в приготовлении пищи сильны по сей день. Евреи пополняли ряды людей свободных профессий и банкиров. Многие из жителей владели несколькими языками, немецкий был весьма престижным, однако языки других этносов сохранялись. Чтобы дети овладели несколькими языками, им нанимали иностранных нянь.

Неожиданностью для нынешних зрителей венгерского телевидения было выступление Отто фон Габсбурга, сына последнего императора Карла, который прекрасно говорил по-венгерски. В то же время в Моравии, Каринтии, Крайне были жесточайшие конфликты между германоязычным и славянским населением по поводу языка школы и общественной жизни.

После германской по происхождению группы наиболее значительный вклад в культурное развитие Австро-Венгрии внесли евреи. Они были расселены преимущественно в городах и пригородах Вены, Будапешта, Праги. В Альпах им разрешили селиться лишь после 1867 г. В то же время около 10% населения Вены составляли евреи. В городе были улицы, носившие черты провинциального еврейского местечка. Однако еврейская интеллигенция была сильно ассимилирована австро-германской культурой. Это подразумевало владение немецким языком, лояльность к Габсбургскому дому, активное участие в политической жизни государства и, как правило, христианизацию¹⁶. Но подчеркнем, что австрийские евреи переходили в протестантизм, а не в католицизм. То, что евреи достигли значительных успехов в бизнесе, науке и искусстве, в то же время стимулировало антисемитизм. Поскольку католическое мышление не принимало новых идей (просвещения, например), а католическая этика практически исключала бизнес, в особенности финансовые операции, эти сферы деятельности были оставлены евреям, и они разрабатывали их весьма успешно. Если осмыслить этот процесс в категориях веберовского труда «Протестантская этика и дух капитализма», то для Австрии евреи сыграли ту же общественную роль, что пуритане и другие протестанты для Западной Европы. Они были бродильным элементом в формировании современной духовной культуры.

Конец империи наступил с поражением в первой мировой войне. Многонациональная австро-венгерская армия не имела соответствующего снаряжения и подготовки, сильно зависела от германского снабжения и поддержки. Так что поражение после четырех лет войны было обусловлено не столько стратегическими, сколько экономическими причинами. В конце 1918 г. не было последней битвы, а только перемирие с Италией, что и привело к тому, что войска просто разошлись по своим домам: в Чехию, Словению, Хорватию, Венгрию, Штирию, Каринтию — в родные города и деревни. До нынешнего дня неясно, насколько расчленение империи было действительно желанием и решением ее народов. Но была и декларация президента Вильсона из 14 пунктов, которая обещала каждому народу его собственное государство. В то же время были довольно сильные группы среди элиты всех национальностей империи, проникшиеся стремлением иметь собственное государство. Таков конец Австро-Венгерской монархии. Собственно Австрия сократилась до Альпийских провинций и тех своих исконных земель по берегам Дуная, с которых она начала экспансию в средние века под властью Габсбургов.

Наследниками империи стали государства: Чехословакия, Венгрия, Австрия и Югославия. Остальные части ее оказались в составе Польши, а впоследствии Советского Союза, Румынии и Италии. В межвоенное время все эти страны оказались в экономическом кризисе и, за исключением Чехословакии, в них установилась авторитарная система правления. После германской оккупации во второй мировой войне все они, кроме Австрийской республики и, конечно, Италии, вошли в сферу влияния Советского Союза и уже в 1940-е гг. стали странами народной демократии с правящими коммунистическими партиями. Только Австрийская республика в 1940-х годах возвратилась к западному типу демократии и рыночной экономике, но все же этой стране пришлось пройти долгий путь экономического развития до 1960 г., чтобы вернуться на уровень, предусмотренный к 1914 г. Восстановление культуры после авторитаризма 1930—1940-х годов потребовало еще большего времени. Только с 1970-х годов мы наблюдаем то же интеллектуальное многообразие, какое существовало в первые 30 лет XX в. В

сознании Запада Австро-Венгерская монархия исчезла и была забыта, так что многие удивились (прежде всего сами современные австрийцы), когда в 1970-е годы поднялась дискуссия независимости в разных точках бывшей империи о чем-то, называемом Центральной Европой, понятии, которое полностью соотносено с ареалом Австро-Венгерской монархии. И примечательно, что эта идея возникла в Праге и Будапеште как форма протеста против советской гегемонии, а также в северных областях капиталистической Италии, где Триест и Милан принадлежали еще не так давно Габсбургской монархии и это открывало перед ними большие, чем ныне, экономические и культурные возможности. Лишь позднее концепция Центральной Европы стала обсуждаться в Австрии. Благодаря ценному вкладу таких чешских и венгерских интеллектуалов, как Милан Кундера и Георгий Конрад, писавших о культурном ареале Центральной Европы, возникло взаимное притяжение этих областей, стремление установить коммуникации и совместными усилиями возродить или продолжить то, что было культурой Австро-Венгерской монархии начала века и может развиваться в центральноевропейскую традицию. Только благодаря этим людям западная интеллигенция открывает для себя вновь Центральную Европу. Сами австрийцы останавливались перед принятием этой идеи исторического единства стран монархии. Лишь в 1986 г. заместитель мэра Вены Эрхард Бузек вместе с Эмилем Бриксом (нынешним консулом Австрии в Кракове) написали книгу «Проект Центральной Европы», в которой они пытаются обрисовать австрийские ожидания в связи с развитием этого региона¹⁷.

Дискуссия о Центральной Европе, привлекавшая внимание Запада, вначале имела отношение только к истории и культуре, но после падения Берлинской стены и воссоединения Германии она приобрела и политическое значение. Только в последнюю очередь, в конце 1980-х годов, западногерманские ученые заинтересовались идеей центральноевропейской общности. Но после объединения Германии их внимание к проблеме значительно возросло. И сейчас каждый известный ученый старается высказать мнение о Центральной Европе. Теперь и весьма солидный американский журнал посвятил выпуск¹⁸ концепции Центральной Европы.

С началом вывода Советской Армии из стран, составлявших ранее Варшавский договор, восстановление там демократии западного типа и началом развития рыночной экономики географическое и политическое пространство между озером Констанца и карпатскими хребтами, между Прагой и Триестом пытается вновь приобрести свою историческую роль в Европе. В то время как несколько лет назад объявлено было только намерение восстановить культурную непрерывность, сейчас появляются движения за политическую кооперацию. Италия пригласила Австрию, Венгрию, Чехословакию и Югославию в такое архисовременное объединение, как «Пентагонале», участники которого образуют политический союз, строят единую коммуникационную систему, единый информационный блок, проводят общую экологическую политику, распределяют некоторые хозяйственно-информационные функции. В основе этого образования лежит историко-культурная общность примерно в пределах Австро-Венгерской монархии. Сейчас эти страны пытаются вместе решать общие проблемы в области экологии, транспорта, бизнеса и информации, каждая страна имеет свою рабочую группу по этим проблемам. В рамках Европейского сообщества итальянцы с помощью «Пентагонале» ищут нечто для противопоставления возрастающей мощи и влиянию объединенной Германии. Итак, через 75 лет после распада Австро-Венгрии мы с удивлением наблюдаем восстановление культурных, экономических и политических структур, которые социологически могут восприниматься как функциональные эквиваленты, аналогичные структурам ушедшей в прошлое монархии.

Прежде чем перейти к напрашивающимся аналогиям и различиям между Советским Союзом и Австро-Венгрией, отметим, что некоторые явления духовной жизни и научные идеи, характерные для периода падения империи, стали универсальными в современном мире. Прежде всего это предощущение конца, выразившееся так ярко в литературе, искусстве и науке. Если интеллектуалы империи предчувствовали ее конец, Гумплович теоретически обосновывал конечность империй в принципе¹⁹, то наш современник Пол Кеннеди пишет о неизбежности

конца всех империй в наше время²⁰, а Фукуяма, подобно поэту Карлу Краусу, переживающему конец мира, доказывает неизбежность конца истории уже в наши дни с трансформацией противостоящих систем и ослаблением враждебности (что, очевидно, наступает в последнее время)²¹. Согласно его теории, когда Советский Союз и США перестанут быть враждебными соперниками, история кончится, так как исчезнут стимулы к развитию. Вообще современные историко-философские интерпретации прошедшего века чаще всего акцентируют не развитие, а трансформацию, что связано с ощущением мира не как продолжающегося, а как завершающего, обреченного на уничтожение в своем нынешнем качестве и возрождение уже в ином.

Подобной политической концепцией трансформации стала в Советском Союзе идея «перестройки». Невозможность сохранить в прежнем качестве была очевидна. Однако проблемы решались уже иным путем. Габсбурги избрали традиционный средневековый выход — войну. СССР попробовал это, введя войска в Венгрию и Чехословакию, ввязавшись в войну в Афганистане. Однако нынешнее правительство попыталось отказаться от экстенсивных методов укрепления государственного авторитета. Вместе с тем причины, приведшие к нашему упадку, сопоставимы с причинами упадка Австро-Венгрии и вполне закономерны. Экономическая отсталость, в особенности по сравнению с быстро развивающимися соседями, характерна для обеих империй. Советский Союз проиграл экономическое соревнование с Западом подобно тому, как Австро-Венгерская монархия проиграла свою войну, и примерно с теми же последствиями. Как политика Габсбургской династии не удовлетворяла интересы народов, входивших в империю, так и социально-экономическая система Союза, очевидно, находится в противоречии с интересами республик. Освобождение от центральной власти представлялось и в том и в другом случае необходимым условием для выхода из кризиса.

Несопоставимые уровни жизни частей монархии, городов и сельской местности, разных классов порождали надежды, что, когда части ее станут самостоятельными, они обеспечат благосостояние своих народов и уменьшат социальное неравенство. Однако этого не произошло. Никто не разбогател на развалах монархии, центр потерял значительно, а бывшие провинции остались более или менее при своем. Более того, политический режим, установившийся в новообразованных государствах, часто был еще менее прогрессивным и демократическим, чем в Габсбургской монархии. Об этом свидетельствует установление полуфашистского хортистского режима в Венгрии, авторитарной монархии Югославии и, наконец, присоединение самой Австрии к фашистской Германии.

Особую остроту в период социального кризиса приобретает конфликт поколений. Проблема отцов и детей в Австро-Венгерской монархии начала века ощущалась очень болезненно. Поколение 70-х годов XIX в. формировалось под сильным влиянием либеральной буржуазии и в преданности Габсбургскому дому. Отставание от бисмарковской Германии и переживший два поколения монарх, удерживавший старые формы правления и сохранявший старую администрацию, вызывали разочарование молодежи начала столетия. В ее среде усиливались националистические настроения, расцветал антисемитизм (которым не были поражены отцы), росло недоверие к правительству и стремление противопоставить себя всем официальным нормам и устоявшимся традициям. Мы уже упомянули выше знаменитый венский Ring — символ исторической преемственности и функциональной обоснованности стилей. В противоположность ему art nouveau не продолжает традицию, а закладывает новую, развившуюся в постмодернизме.

Аналогично в Советском Союзе конфликт поколений в брежневский период приобрел катастрофические размеры и формы. Разочарование молодых в прежних идеалах, недоверие ко всему официальному, незаинтересованность молодежи в результатах своего труда и равнодушие к карьере породили взаимное неприятие поколений огромной силы. Одним из знаменитых перестройки стал фильм «Легко ли быть молодым?», с его гуманистическим стремлением вернуть социальный авторитет молодежи. Престарелый, неспособный к принятию решений правитель у власти (Брежнев, так же как Франц-Иосиф), социальная автаркия и демагогия поставили советское общество перед проблемой потерянного поколения. Горькое сравнение напрашивается и между готовностью монарха принести в жертву неизменности молодое поколение в первой мировой войне (подобно то-

му, как он без сожаления принял известия о самоубийстве своего первого сына — Рудольфа и убийстве второго — Франца-Фердинанда) и легкостью, с которой брежневское правительство отправило свою молодежь умирать в Афганистан. Перестройка и борьба за национальные суверенитеты — это своего рода попытка отвоёвывать будущее, вернуть обществу его молодежь, которая все больше стремилась к прямой или внутренней эмиграции.

Характер миграционных процессов в Австро-Венгерской монархии и Советском Союзе также сопоставим. В конце XIX — начале XX в. самый мощный поток иммигрантов в Северную Америку давала Австрия. Внутри страны миграция шла из деревни в город из слаборазвитых областей в экономически более продвинутые, что увеличивало диспропорции и усиливало внутреннее напряжение. Расстановка сил на политической арене Советского Союза накануне перестройки также напоминает Австро-Венгрию перед ее распадом: администрация и армия поддерживают правительство, а интеллигенция более всех стремится к переменам. Однако перемены в Австро-Венгрии оказались губительными для интеллигенции. После распада империи и при фашизме Австрия в значительной степени потеряла свой культурный потенциал, усилилась эмиграция интеллигенции (особенно еврейской)²². Распались или переместились знаменитые венские кружки. Та противоречивая ситуация творческого подъема в условиях экономического и политического кризиса, которая характеризовала начало столетия, уступила место более цельной, но менее вдохновляющей ситуации тотального кризиса.

Каким же видится будущее Советского Союза в свете примера Габсбургской империи? Возможно, подобно тому как прошлое Австро-Венгерской монархии сохраняет свое влияние по сей день, так достижения советской науки и искусства, трагедия совместно пережитой истории обусловят взаимное притяжение так стремящихся освободиться друг от друга частей «Советской империи» и смогут подвинуть их на сотрудничество иного типа.

Дезинтеграция империи предполагала также разрыв устоявшихся экономических связей. Обширный рынок империи распался на новые рыночные территории. Это означало экономический упадок для всех частей, но особенно тяжелый для Вены и всей Австрийской Республики. Однако в Советском Союзе не было большого рынка, а хотя большой всегда лучше маленького, может быть, в исключительном случае лучше начать с образования малых рынков, с тем, чтобы объединить их впоследствии.

Наконец, сложный вопрос идеологии и религии. После падения империи в Австрии усилился политический католицизм. Священник даже стал первым министром. Это встретило ожесточенное сопротивление социалистической партии. Политический конфликт превращался в псевдорелигиозный. Аналогичной проблемой для Советского Союза является идеологический вакуум, который образовался в результате дискредитации официальной коммунистической идеологии. Вопрос в том, чем заполнится этот вакуум — религией, новой идеологией, просто потребительским сознанием или чем-то иным.

На примере Австро-Венгрии можно выявить также проблему власти при дальнейшем развитии СССР. Как уже говорилось выше, Габсбургская монархия прекратила свое существование, когда вполне исчерпала себя. В ее недрах не развилась новая устойчивая этнополитическая система. Австрийская Республика не вышла из кризиса, в котором изнемогла империя. Экономический упадок, активная эмиграция, политическая нестабильность и этническое тяготение к укрупняющейся Германии сделали аншлюс желанным и закономерным выходом из тотального кризиса. Еще не оформившаяся нация приветствовала деспотизм. Что же ожидает Советский Союз, привыкший в течение стольких лет к персонификации власти? Установится ли в нем демократия, устоит ли она при тотальном экономическом кризисе — эти вопросы остаются открытыми.

* * *

Статья была написана более года назад, когда разговор о распаде СССР и банкротстве коммунистической партии мог показаться кому-то преждевременным. Но вот произошел реакционный государственный переворот — и это послу-

жило катализатором процесса. Последняя империя канула в прошлое вместе со своей идеологической основой. Стремительно образующиеся суверенные республики стоят перед сложной проблемой создания той политической культуры, которая необходима для подлинно независимого государства. Прибалтийским странам с их традицией буржуазной демократии легче, остальным приходится начинать заново.

Бывший Советский Союз стоит на пороге тех же преобразований, что и посткоммунистическая Европа: демократизация и либерализация государственных структур, введение свободного рынка, интеграция в мировые экономические и политические структуры. Очевидно, и развитие событий будет подобным: сначала ужесточение границ, взаимные претензии республик, апелляция к Западу как третьей стороне. Постепенно — формирование открытой взаимосвязанной экономической системы, в которой устанавливается внутренний баланс и коллективное представительство перед Западом. Хотя соперничество за инвестиции и партнерство с развитыми капиталистическими странами в Восточной Европе не прекращается, под влиянием извне сформировалась польско-чешско-венгерская коалиция. Американские партнеры рассматривают ее как единый рынок труда и сбыта, осуществляют комплексную экономическую программу в этом регионе, способствуют координации экологических и транспортных программ этих республик.

Скорее всего следует ожидать устойчивых альянсов в пределах историко-этнографических общностей на территории бывшего СССР, как это сложилось в «Пентагонале» (впрочем, уже секстагонале: те же и Польша на территориях бывшей Австро-Венгерской монархии). И стоит посмотреть на эту модель как на перспективную.

Что касается гарантии прав народов в новообразующихся государствах, то важнейшая гарантия здесь — соблюдение прав человека. В таком случае права народов утрачивают свою актуальность. И для современной Европы актуальны, пожалуй, не проблемы прав национальных меньшинств, а программы помощи меньшинствам. Вот за них идет борьба. Но нашим молодым национальным государствам предстоит еще долго «взрослеть» для таких проблем.

Примечания

- ¹ Kennedy P. The Rise and Fall of the Great Powers. N. Y., 1987; Wallerstein I. The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European Economy. N. Y., 1980.
- ² Fukuyama F. Das Ende der Geschichte?//Europäische Rundschau. 1989. № 4.
- ³ Die Habsburger Monarchie III — Die Völker des Reiches/Hgb. Wandruszka A., Urbanitsch P. Bd. 1—2. Wien, 1980.
- ⁴ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, 1920.
- ⁵ Flora P. Stein Rokkans Makro-Modell der politischen Entwicklung Europas//Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1981. № 3.
- ⁶ Kennedy P. Op. cit. P. 202.
- ⁷ Ibid. P. 283.
- ⁸ Ibid. P. 216.
- ⁹ Mayer T. Prinzip Nation. Opladen, 1986.
- ¹⁰ Ringel E. Die Österreichische Seele. Wien, Köln, Graz, 1984.
- ¹¹ Winter E. Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im Österreichischen Vormärz. Wien, 1968.
- ¹² Schorske C. Fin de siècle Vienna. N. Y., 1981.
- ¹³ Johnston W. Österreichische Kultur und Geistesgeschichte. Wien, Köln, Graz, 1974.
- ¹⁴ Stadler F. Vertriebene Vernunft. Wien, 1987—1988. Bd. I—II.
- ¹⁵ Die Habsburger Monarchie I — Die wirtschaftliche Entwicklung/Hgb. Wandruszka A., Urbanitsch P. Wien, 1973.
- ¹⁶ Janik A., Toulmin S. Wittgenstein's Vienna. N. Y., 1973.
- ¹⁷ Busek E., Brix E. Projekt Mitteleuropa. Wien, 1986.
- ¹⁸ Daedalus. Winter 1990.
- ¹⁹ Gumplovic L. Der Rassenkampf. Innsbruck, 1892.
- ²⁰ Kennedy P. Op. cit.
- ²¹ Fukuyama F. Op. cit.
- ²² Stadler F. Op. cit.

ПРАЗДНОВАНИЕ НЕВРУЗА И ХЫДЫРЕЛЛЕЗА В ТУРЦИИ

(конец XIX — середина XX в.)

Важность изучения календарной обрядности определяется тем, что она не только позволяет выявить истоки многих обычаев и обрядов, проследить развитие народных верований, но также дает материал к исследованию проблем этногенеза и этнической истории, позволяет наметить генетические и историко-культурные связи и контакты. Изучение календарных обычаев и обрядов турок представляет особый интерес для понимания взаимодействия и взаимовлияния Востока и Запада — исламской культуры, которую в XI в. кочевые тюркские племена принесли на территорию Анатолии, и местной малоазийской земледельческой культуры, вобравшей в себя элементы античности, раннего и средневекового христианства.

Интерес к традиционной культуре, в том числе к календарной обрядности, как фактору формирования и утверждения общности турецкого народа, появился в Турции сравнительно недавно — в конце XIX в. — и был связан с пробуждением национального самосознания, а по-настоящему научные исследования начались лишь с конца 20-х годов¹. Турецкие ученые долгое время в основном ограничивались чисто описательной работой — фиксацией собранного полевого материала. Только в последнее время, когда возникла необходимость систематизации богатейшего материала, появились исследования, в которых рассматриваются проблемы календарной обрядности, делаются некоторые теоретические обобщения. Однако в большинстве работ календарная обрядность рассматривается в контексте единства лишь с тюркской культурой. Содержащие большой сравнительный материал и ценные сопоставления, эти работы не раскрывают тем не менее синкретизм турецкой культуры, в полной мере отразившийся в календарных обычаях и обрядах. К проблеме выявления напластований, представлений различных эпох, идеологий и религий в календарной обрядности турок не раз обращались отечественные востоковеды (В. А. Гордлевский, Д. Е. Еремеев, В. П. Курылев). Однако до сих пор календарные обычаи и обряды турок не были у нас предметом специального исследования.

Распределение праздников, календарных обычаев и обрядов у турок по сезонам неравномерно, в основном они приходились на весенний период. Весна для турецких крестьян была самым важным и ответственным временем, — когда природа пробуждалась от зимнего сна и надо было готовиться к новому хозяйственному сезону. Все свои надежды они возлагали на пробуждение производящих сил природы, благополучный сев и богатый урожай, на большой приплод у скота.

Направленность их ожиданий определяла характер весенних обычаев и обрядов, объединенных общей идеей достижения плодородия в самом широком понимании этого слова. Магия плодородия в представлении турецкого крестьянина не только способствовала достижению изобилия, в конечном итоге она должна была обеспечить победу тепла над холодом, жизни над смертью.

Поворот от безжизненного холода к животворному теплу, обновление природы, начало нового сельскохозяйственного сезона в народном сознании воспринимались как грань между прошлым и будущим, как начало нового жизненного цикла, нового года, когда закладывались основы для всего последующего годового цикла. Неудивительно поэтому, что по насыщенности обычаями и обрядами весенний период занимал особое место в народном календаре турок.

Данная статья посвящена рассмотрению двух важнейших турецких народных праздников — *Невруза* (22 марта) и *Хыдыреллеза* (6 мая), вокруг которых концентрировались основные весенние обычаи и обряды. Имея сходную функциональную направленность, они относятся к различным календарным традициям.

На территорию Малой Азии Невруз проник вместе с предками турок — огу-

зо-туркменскими племенами, которые на пути из Средней Азии в Анатолию испытывали сильное иранское влияние и вместе с элементами иранского языка и культуры восприняли также праздник Нового года — Невруз (перс. «новый день»). Традиция встречи Нового года в день весеннего равноденствия уходит своими корнями в глубь истории и известна многим народам древности, в том числе и древним тюркам. Известно, что в соответствии с солнечным календарем 12-летнего животного цикла, которым турки широко пользовались до принятия ислама, год начинался именно в этот день². Как полагает турецкий исследователь О. Туран, посвятивший специальное исследование бытованию календаря у тюркских и монгольских народов, огузы и после принятия ислама, а вместе с ним и перехода на календарь лунной хиджры еще в течение долгого времени сохраняли в памяти традиции тюркского календаря³.

Таким образом, иранский праздник Невруз, наложившись на древнетюркскую календарную традицию, стал важнейшим государственным праздником, отмечавшимся наряду с главными мусульманскими праздниками как при дворе сельджуков-ских султанов (XI—XIII вв.), так и при османских правителях (XIV—XIX вв.).

Во времена государства Сельджукидов в Малой Азии в этот день, соблюдая иранские обычаи, султаны во время прогулки публично казались и одаривали бедняков⁴. Султан Алаэддин Кейкубад I (1219—1236) в этот день являлся в суд, и тогда каждый мог предъявить ему иск или подать жалобу⁵. Одно из ранних сведений о праздновании Невруза на территории Турции относится к первой половине XII в. и связано с событием, происшедшим при дворе султана Санчара, когда один из его везирей был убит во время осмотра лошадей, предназначенных в подарок султану по случаю Невруза⁶. Подношение подарков продолжало оставаться основным элементом официального торжества и в период Османской империи. В этот день высшие сановники принимали подарки от своих подчиненных. Правители областей, собрав подношения, одаривали везирей, шейх-уль-ислама и других представителей османской элиты, те в свою очередь подносили подарки султану. Среди традиционных даров, кроме коней, по словам Д. Кантемира, «драгим убранством украшенных»⁷, были инкрустированное оружие и дорогие ткани. Этот обычай назывался *неврузие пишкеши/пешкеши*. Термин иранского происхождения *пишкеш/пешкеш* имеет несколько значений: «подарок», «награда», а также «налог», «подать»⁸. Таким образом, обычай подношения подарков был узаконен и превратился в сбор податей и налогов. В реестровых книгах (*дефтерах*), в которых записывались сведения о тех или иных видах поступлений в государственную казну, перечислялись подати, собираемые во время праздника Невруз, среди них — мелким рогатым скотом (*адети агнам*), сельскохозяйственными продуктами (*ресми чифт*) и т. д.⁹

При дворе султана и среди османской знати особое значение придавалось астрономическому началу весны. Астрологи по таблицам высчитывали время вхождения Солнца в знак Овна, и этот час, называемый *неврузие*, служил началом поздравлений. Во дворце главный астролог подносил султану и великому везиру астрологический календарь на год¹⁰. В этот час готовили особую пастилу, которая также носила название *неврузие*. Она являлась главным праздничным угощением. В состав пастилы входили сахарный сироп или мед и множество разнообразных лекарственных трав и специй. Число их иногда достигало нескольких десятков. Пастила мыслилась прежде всего как апотропейное средство. Существовало поверье, что она защитит в течение года от укусов змей, скорпионов и прочих гадов. Кроме того, ей приписывались различные целебные свойства: считали, что она способствует снятию усталости, улучшает пищеварение, возбуждает аппетит, укрепляет сердце, нормализует кровообращение. Наибольшей популярностью пользовались те виды пастилы, которые вызвали небольшой наркотический эффект. Приготовление пастилы *неврузие* вменялось в обязанность домашним врачам и аптекарям. Во дворце султана ее готовил главный врач — *хекимбаши*. Во время праздника на большом фарфоровом блюде, украшенном лентами и тканями, хекимбаши торжественно преподносил пастилу султану и высшим сановникам. Те в свою очередь одаривали главного врача дорогими подарками¹¹.

Что же касается народной традиции празднования Невруза, то к началу XX в. она сохранилась лишь у последователей шиизма — *алеви*. К ним относятся от-

дельные группы турок в Восточной Анатолии, некоторые племена юрюков и туркмен, в том числе племя *тахтаджи*. Широко отмечали Невруз члены суфийского братства Бекташи, чьи воззрения были близки к шиитским. В традиционном сельскохозяйственном календаре турок-суннитов Невруз также занимает исключительное место, он считается днем окончания зимы и с него начинается новый год. Однако о самом праздновании Невруза, или, как его еще называли, *Марм Докузу* (9 марта, с. ст.), остались лишь воспоминания, а обрядность его перешла на другой весенний праздник — *Хыдыреллез*.

Согласно преданиям турок-шиитов, празднование Невруза связано с именем Али, двоюродного брата и зятя пророка Мухаммеда, четвертого его преемника. По одной версии, Невруз считался днем рождения Али, согласно другой, днем провозглашения его халифом¹². Бекташи рассматривали его как день женитьбы Али на дочери Мухаммеда Фатиме¹³. Следует отметить, что в сознании шиитов Али оттеснил на второй план не только своих предшественников — халифов Абу Бекра, Омара и Османа, но даже самого Мухаммеда, для многих шиитов Али — олицетворение божества. Поэтому связь Невруза с именем Али подчеркивает исключительную значимость этого праздника в глазах последователей шиизма.

Подготовка к празднику начиналась за несколько дней до Невруза. В домах проводили уборку, шили новую одежду, покупали подарки.

Утром в день Невруза надевали самую лучшую одежду, поздравляли друг друга, обменивались подарками; везде царило веселье. В этот день было принято дарить цветы или оставшиеся от прошлого сезона плоды. Многие высаживали растения — плющ или розовые кусты¹⁴. Праздновать Невруз отправлялись в поля, сады, в горы. Следы этого обычая в виде загородной прогулки или пикника, совершаемых на берегу реки 22 марта, сохранялись и у турок-суннитов. Большой популярностью в этот день во многих городах Центральной Анатолии пользовались прогулки за город учеников с учителями¹⁵.

Особое место в праздничных обрядах, совершавшихся в день весеннего равноденствия, занимал обряд поминовения предков. По представлениям тахтаджи, живущих в районе Измира (Западная Анатолия), главная цель Невруза заключалась в том, чтобы напоить, накормить и развеселить души умерших¹⁶. В Восточной Анатолии обряд поминовения выделялся как особый праздник — Праздник умерших (*ёлю байрамы*) и отмечался в ближайший к Неврузу четверг или пятницу¹⁷.

Обряд начинали с приготовления халвы, для чего перемешивали муку с сахарным сиропом или *пекмезом* (вываренным до густоты меда виноградным соком). Халва являлась главной поминальной пищей этого дня. В некоторых районах Западной Анатолии эту роль выполняли яйца, широко применявшиеся в заупокойном культе многих народов мира как символ воскрешения к жизни. Следует отметить, что символика яйца занимала видное место в весенней обрядности суннитов, где оно служило символом жизненной силы и плодородия. В области Ушак (Западная Анатолия) издавна в Невруз было принято варить и красить яйца, кидать их друг в друга¹⁸.

Утром в день праздника жители шиитских деревень, надев новую одежду, захватив с собой халву или крашеные яйца, а также лепешки и различные сладости, отправлялись на кладбище, где после общей молитвы располагались у семейных могил. Прежде всего участники церемонии поправляли могилы, очищали их, затем начиналась общая трапеза. В заключение обряда остатки пищи разбрасывали на могилах, раздавали детям, беднякам или просто прохожим со словами: «Пусть он (прохожий — А. Т.) прикоснется к душе умершего!»¹⁹. Так в жертвенной пище живые стремились соединиться с усопшими предками.

Нет ничего удивительного в том, что праздник Невруз был тесно связан с культом предков, который у турок уходил своими корнями, с одной стороны, в древнетюркские мифологические представления, а с другой — в религиозные представления местного малоазийского населения. Известно, что у многих народов мира поминовение предков связывалось с представлением о плодородии и благосостоянии и поэтому входило в весеннюю обрядность. Те же представления нашли отражение в обрядовой стороне турецкого празднества поминовения усопших, основной чертой которого являлось стремление умиловить предков и за-

ручиться их поддержкой и покровительством в начале нового хозяйственного года.

Этот обряд, проходивший в основных чертах по единому сценарию, в различных районах имел совершенно разную эмоциональную окраску. В Восточной Анатолии он отличался церемониальной торжественностью, весь обряд от начала и до конца проходил под руководством хаджей и паломников, совершающих хадж в Мекку или Кербелу, где находится святыня шиитов. Каждое действие обряда сопровождалось чтением Корана. Здесь ислам постарался полностью подчинить себе чуждый в своей основе культ, устранив оргиастические начала и придав ему соответствующую религиозную окраску. В то же время у тахтаджи в Западной Анатолии прежде всего обращает на себя внимание атмосфера непринужденного праздничного веселья, сопутствовавшего посещению семейных могил. В этот день все старались быть жизнерадостными, прощали обидчиков, враждующие должны были помириться. Общая трапеза у семейных могил сопровождалась игрой на музыкальных инструментах и исполнением народных песен — *тюркю*. Во время трапезы пили традиционный турецкий алкогольный напиток — анисовую водку (*ракы*). По мнению турок, употребление раки не противоречит Корану, поскольку его запрет касается лишь виноградных вин. Молодежь устраивала катание на качелях. Дети запускали в небо воздушных змеев (*байрак*), бегали с корзиночками между могилами, и каждый из присутствующих должен был одарить их сладостями²⁰. В этом случае очевидно, что обряд поминовения предков сливался с увеселительными прогулками на лоне природы, характерными для весенних празднеств.

В Восточной Анатолии для праздника было характерно возжигание огней (*атеш йакма*). Костры разводили чаще всего на возвышенностях: на плоских земляных крышах домов или на холмах; иногда возле домов. Народное предание связывало этот обычай с тем фактом исламской истории, когда Али таким образом оповестил народ о своем уходе на войну. Между тем сами «огненные» обряды отражают прежде всего древние магические представления о благодатной силе пламени.

В деревне Дикме области Карс костры разжигались во дворе каждого дома. Топливом для них служило сено (*гирч*), которым всю зиму кормили скот. Остатки сена собирали и хранили специально для Невруза. Когда пламя костра уменьшалось, жители деревни перешагивали через него. Верили, что таким образом можно очиститься от болезней и бед. Вечером все вместе одновременно подбрасывали горящие тряпки так, чтобы искры от них падали на землю огненным дождем²¹. Помимо зрелищной, красочной стороны этого действия, оно имело явно магический смысл. Искры, подобно солнечным лучам, падая на землю, должны были пробудить живительные силы природы. Известно, что у древних тюрков огонь почитался как символ Солнца на Земле²². Вера в благодатную силу пламени переносилась на оставшуюся от костров золу, ее сбрасывали с крыш внутрь дома с пожеланиями изобилия и счастья²³.

Обязательной в день праздника была обильная трапеза: во всех домах готовили различные блюда из риса (*салма*) и чечевицы, пирожки со шпинатом, большие тонкие лепешки из пресного хлеба (*юфка*), плов из *булгура* (сваренной, высушенной, а затем дробленной пшеницы), разнообразные сладости. На праздничный стол ставили весенние цветы и травы — василек (*пейгамбер чичеги*), шавель (*кузу кулагы*), траву *невруз* и др. Основные блюда приготавливали из пшеницы, риса, кунжутного масла и других продуктов растительного происхождения, что подчеркивало земледельческий характер праздника. Совместная трапеза имела несомненно ритуально-магический смысл и служила своеобразным заклинанием будущего урожая. Считалось, что чем обильнее будет на столе пища и чем больше ее съедят, тем счастливее будет предстоящий год, а счастье в представлении турок неразрывно ассоциировалось с богатым урожаем. Эти два понятия в турецком языке обозначаются одним словом — *берекет*.

С Неврузом были связаны разнообразные приметы, по которым старались предугадать погоду, будущий урожай, свою личную судьбу. Целый комплекс примет был связан с аистом, который в представлении турок предвещает благополучие. Обычно в середине марта аисты возвращались из теплых краев и устраивали свои гнезда, как правило, вблизи человеческого жилья. Во время Не-

вруза крестьяне ходили смотреть, что аист принес в клюве: если колос, то год должен быть урожайным, если же кусок красной материи, то это предвещало неспокойный год. Если кому-то приходилось увидеть летящего аиста, это указывало на то, что ему суждено оказаться на чужбине, и наоборот, кто заметил, что аист спускается на землю, тому не нужно будет расставаться с родиной²⁴.

Вера в магию первого дня, определявшую судьбу на весь последующий период, проявлялась не только в представлениях о характере праздничной еды и разнообразных приметах, но и в особой сакральной значимости, которую приобретали поступки и слова людей в этот день.

Совершенно иной смысл приобретало празднование Невруза в тех районах, где преобладал скотоводческий уклад хозяйства. Для скотоводов март — это период приплода овец, народное название этого месяца — *дэльдэкюмю* («время приплода») или *кузу айы* («месяц ягненка»). Во многих областях рождение ягнят сопровождалось определенными обрядами. Так, владельцы стад, в которых начался окот скота, должны были щедро одарить чабана и устроить ему угощение. Блюда, преподносившиеся чабану, назывались *дэльджек* (букв. «плодовитый») ²⁵. В том случае, если окот овец приходился на середину марта, то Невруз приобретал черты скотоводческого праздника, посвященного этому важнейшему событию в жизни скотоводов. Для юрюков-суннитов Западного Тавра (Южная Анатолия) Невруз был именно таким праздником. С раннего утра жители деревень заполняли дороги, ведущие на яйла, где их поджидали семьи, откочевывавшие туда вместе со стадами. Пришедшие из деревень оповещали о своем приходе стрельбой из ружей. Они приветствовали глав откочевывавших семей словами: «Пусть Невруз будет счастливым, а приплод овец большим!» Гостей угощали молоком и любимым напитком пастухов — айраном. В этот день владельцы стад совершали жертвоприношения ягнят (*курбан*), мясо которых затем варили и устраивали общее угощение. На праздничном столе преобладали мясные и молочные продукты. Угощение и здесь имело магический смысл. Обилие и характер еды должны были, по мнению участников трапезы, повлиять на благополучие скотоводов в предстоящем году. Праздник сопровождался музыкой, песнями, играми, весельем²⁶.

Если Невруз преимущественно справлялся в среде, испытавшей иранское влияние, то Хыдыреллез был поистине всенародным праздником, он отмечался всеми турками — как горожанами, так и сельскими жителями, независимо от их принадлежности к тому или иному течению в исламе. Более того, в торжествах и увеселениях принимало участие христианское население Турции (греки, болгары и др.), а также цыгане.

День Хыдыреллеза является одной из двух основных дат традиционного двухсезонного календаря, в соответствии с которым год делится на два периода: лето (*йаз*) — со дня Хыдыреллеза, т. е. 6 мая (23 апреля по старому стилю), до дня Касыма 8 ноября (26 октября), и зиму, длившуюся от Касыма до Хыдыреллеза. Обе даты восходят к христианскому календарю Анатолии. В Византии дни св. Георгия (23 апреля по юлианскому календарю) и св. Дмитрия (26 октября) являлись не только большими церковными, но и народными праздниками, отмечавшимися по всей империи. Такое деление года было распространено у многих народов, в начале XX в. оно прослеживалось в народных календарях греков, албанцев, болгар и других европейских народов²⁷. По мнению С. А. Токарева, двухсезонный календарь отражает не земледельческую, а скотоводческую традицию, поскольку именно для последней характерно деление года, основанное на двух кардинальных для скотоводов событиях: перегон скота на горные пастбища в конце апреля — начале мая и обратный перегон его на равнину в конце октября — начале ноября. Эти две основные точки озаменованы были праздниками св. Георгия и св. Дмитрия²⁸.

Скотоводческий уклад хозяйства тюркских племен, пришедших в Малую Азию, способствовал быстрому и органичному усвоению ими местной (также скотоводческой в своей основе) календарной традиции. До сих пор в народном календаре турок Хыдыреллез знаменует начало перекочевки на летние пастбища в основных скотоводческих регионах. Одно из народных названий месяца мая — *гёч айы* («месяц перекочевки»). Для кочевых тюркских племен это был

наиболее важный и значимый период, что и определило особое положение Хыдыреллеза в системе календарных праздников турок.

Воспоминания об этой первоначальной основе праздника по-видимому можно усмотреть в традициях празднования Хыдыреллеза при дворе султана, сохранявшихся вплоть до середины XIX в. В Стамбуле в этот день впервые после зимы лошадей султана выводили из дворцовых конюшен и пускали на сочную траву. Это событие сопровождалось пышным церемониалом. Чиновники, надзирающие за конюшнями, множество офицеров, дворцовая стража в парадной одежде, лошади в золоченых пополах, в уздечках, украшенных драгоценными камнями, и в уборах из перьев на головах составляли великолепное и пышное шествие. Всего насчитывалось до 7 тыс. лошадей²⁹.

Традиция пользования двухсезонным календарем, укоренившись среди турецких крестьян, постепенно распространила свое влияние на политическую и экономическую жизнь Османской Турции. В начале лета, 23 апреля, подражали рабочих на полгода, платили жалование, приводили в порядок сухопутные войска, флот впервые после зимы спускали на воду. В день Касыма заканчивался срок 6-месячного найма на работу, войско распускали и, как отмечал В. А. Гордлевский, даже «если бы начальство вздумало его задержать, оно все-таки разошлось бы самостоятельно. Так было истари, в эпоху Сельджукидов, т. е. в XII—XIII вв. Да так было и в начале XIX в. до учреждения регулярного войска»³⁰.

Название праздника Хыдыреллез состоит из имен двух мусульманских святых — Хызыра и Ильяса, с которыми связаны многочисленные легенды.

Имя первого не упоминается в Коране, тем не менее большинство комментаторов отождествляют его с «рабом из рабов» Аллаха, действующим лицом коранического сказания о путешествии Мусы (18:59—81). В этом сказании таинственный персонаж, названный «рабом Аллаха», обладающий сокровенным знанием, выступает учителем и наставником пророка Мусы (Моисея). Имя его раскрывается в хадисах, где «раб из рабов» назван Хызыром³¹. Главная отличительная черта святого — его бессмертие, которое он получил, испив «живой воды» из «источника жизни».

Чаще всего Хызыр предстает в виде странствующего по земле благочестивого старца, дающего счастье и богатство каждому, кто воочию увидит его. Во многих мусульманских странах Хызыр считается защитником от пожаров, наводнений и краж, от укусов змей и скорпионов³². В исламском мире культ Хызыра настолько широко распространен, что можно без особого преувеличения сказать, что по популярности этот святой уступает, пожалуй, только Мухаммеду и Али.

В народных представлениях турок Хызыр также занимает достойное место. С давних пор его имя употребляется в сказаниях и легендах, пословицах и поговорках. В народных преданиях он прежде всего чудотворец, к которому обращаются за помощью в самых безвыходных ситуациях. Это его качество хорошо отражает популярная поговорка *Хызыр гиби йетишимек*, что в переводе означает «подоспеть как Хызыр», т. е. прийти на помощь в самый нужный момент. Поскольку в прежние времена наибольшие опасности подстерегали путников, Хызыр был в первую очередь покровителем путешественников, указывал им дорогу.

В других легендах Хызыр появляется перед людьми в каком-нибудь весьма неприглядном виде с тем, чтобы испытать их человеческие качества. Вознаграждая щедрость и добродетель, он вместе с тем жестоко карает жадность и непочтительное к нему отношение. Полагают, что каждому человеку в течение жизни Хызыр является трижды, трудно лишь узнать его. Однако, как утверждают, есть признак, по которому можно распознать святого, — его руки, белые как снег и мягкие, словно не имеющие костей. В. А. Гордлевский упоминает об обычае в праздник Хыдыреллеза, здороваясь, ошупывать руки друг друга, надеясь во встреченном человеке распознать Хызыра³³.

Некоторые особенности Хызыра, в том числе «бессмертие», привели к отождествлению с ним Ильяса. Если Хызыр — образ чисто мусульманской мифологии, то образ Ильяса восходит к библейским сюжетам³⁴. В Коране он упоминается дважды. Первый раз он назван праведником в числе других пророков — Захарию, Йахью и Исы (6:85), второй раз — посланником. В этом последнем от-

рывке рассказывается, что он призывал своих соотечественников отказаться от поклонения Баалу и уверовать в Аллаха, но люди не вняли его проповеди (37:123).

В традиционных представлениях турок сохранилось мало свидетельств об Ильясе. Известно, что он, как и Хызыр, покровительствует путешественникам. Но в отличие от Хызыра, помогающего терпящим бедствие на суше, Ильяс приходит на помощь людям, находящимся в море. Народная молва утверждала, что молба, дошедшая до моря, обязательно достигнет Ильяса. С этой целью просьбы, написанные на бумаге, бросали в реку, в надежде, что течением их вынесет в море³⁵.

Турки верили, что Хызыр и Ильяс не только покровительствуют странствующим, но и сами непрерывно путешествуют по свету: Хызыр совершает обход Земли с правой стороны, Ильяс — с левой. По сведениям В. А. Гордлевского, под обрывом, на котором возвышался в Галлиополи (Восточная Фракия) маяк, в воде стоял камень, известный у местных жителей как «место молитвы» Хызыра, который якобы здесь переходил Мраморное море, направляясь в Малую Азию³⁶. По некоторым поверьям, Хызыр и Ильяс — братья. Так или иначе, их встреча происходит лишь раз в году — 6 мая (23 апреля). Вечер праздника Хыдыреллеза считается временем «соединения» в мире Хызыра и Ильяса. Заметим, однако, что народное сознание часто сближало эти два персонажа до полного их слияния. В этом случае Хызыр принимал функции Ильяса, а праздник Хыдыреллеза рассматривался как приход на землю только Хызыра.

Праздничные обряды в честь Хызыра, которые повсеместно совершали в Османской Турции, раскрывали еще одну существенную черту святого — его связь с растительным миром, на что указывает уже само его имя. Хызыр в переводе с арабского означает «зеленый». Однако эта черта Хызыра в целом слабо отражена в мусульманской мифологии и в обрядности других тюркских народов. В Турции же появление Хызыра ассоциировалось прежде всего с пробуждением природы после долгого зимнего оцепенения. В народной мифологической иконографии его представляли одетым в зеленый или белый плащ, украшенный весенними цветами. Там, где ступала его нога, зеленела трава, из ростков, которых он касался палкой, вырастали цветы³⁷. По всей видимости, культ Хызыра в Малой Азии стал в первую очередь символом пробуждения природы под влиянием широко распространенных во всем переднеазиатском мире культов умирающих и воскресающих богов растительности³⁸.

Поскольку у турок Хыдыреллез был праздником пробуждающейся природы, встречи весны и начала нового сезона, обычаи и обряды этого дня во многом повторяли то, что совершалось во время Невруза.

Празднование Хыдыреллеза начиналось вечером 5 мая (22 апреля) с так называемого «вечера хвороста» (*чалы чырпы геджеси*), когда повсеместно зажигали костры и перепрыгивали через них. Как уже говорилось, пламя костров надеялись исцеляющей и очищающей силой, а золу и пепел считали также апотропеями. Золой мазали себе лоб, веря, что это предохранит от сглаза. В деревнях вблизи Стамбула ее рассыпали около домов, что, по мнению жителей, должно было уберечь скот от укусов змей и насекомых³⁹. В Измире (Западная Анатолия) сохранился любопытный обычай, заимствованный, очевидно, у христиан: в день праздника обходили ближайшие улицы с зажженными свечами⁴⁰.

Накануне праздника в садах около домов совершали ряд действий, имевших отношение к инициальной и имитативной магии. Тот, кто хотел в будущем году иметь дом, строил из дерева или бумаги макет дома; тот, кто желал получить больше пашни, рыл землю в саду и клал туда зеленые листья и траву. Девушки, рассчитывающие выйти замуж, вешали на дерево свадебную фату, а женщины, не имеющие детей, привязывали к ветвям игрушечную колыбельку. В основе этих действий лежало поверье, согласно которому Хызыр на рассвете проходил через сады и непосылал на все находящееся там благодать. Считалось, что он может заглянуть и в дома, поэтому с вечера открывали амбары с пшеницей, сундуки с приданым, выставляли сосуды, наполненные едой, на видном месте оставляли тарелку с *кавут*ом (поджаренные, а затем измельченные зерна ячменя, пшеницы или кукурузы) — символом изобилия⁴¹. Верили, что таким образом семья обеспечивалась материальным достатком и счастьем в течение всего года.

Накануне в домах делали уборку (так как Хызыр никогда не приходил в неприбранный дом) и готовили пищу. В день же праздника запрещались всякие виды работы. Народная молва утверждала, что Хызыр может строго наказать тех, кто ослушается этого запрета. Полагали, что у беременной женщины, нарушившей традицию, ребенок может родиться хромым⁴².

Значительное место в ритуалах Хыдыреллеза занимали разнообразные мантические действия, вообще характерные для новотодних обрядов у большинства народов мира. В некоторых деревнях в Турции праздник по существу сводился к различным гаданиям.

Самым популярным гаданием было так называемое «вынимание нишанов». Вечером накануне праздника девушки и молодые женщины городского квартала (*махалле*) или селения собирались вместе и, загадывая желания, по очереди бросали в горшок с дождевой или ключевой водой *нишаны* — серьги, кольца, пуговицы и т. д. Во время вечернего намаза над отверстием сосуда читали молитву, затем сосуд накрывали тканью, сверху клали Коран и оставляли на ночь под кустами роз. На следующий день после утреннего намаза горшок открывали над головой одной из девушек со словами: «Я открываю для нее счастье!» Затем девочка 12—13 лет вынимала из сосуда нишаны, а остальные участницы гадания читали короткие четверостишия — *мани*, предназначавшиеся хозяйке извлекаемой вещи. Содержание мани указывало на судьбу девушки в предстоящем году.

Другой распространенный способ гадания заключался в следующем. Накануне вечером на луковиче выравнивали и подрезали две стрелки, одной давали название *бахт* (перс. «счастье»), другой *джахт* (араб. «усердие»). На следующее утро смотрели, какая стрелка выросла больше — от этого зависело, будет ли год легким и удачным или же потребуется много усердия в достижении поставленной цели⁴³.

Разумеется, участников гаданий волновали не только личная судьба, но и перспективы на будущий урожай и связанное с ним благополучие семьи в наступающем сезоне. С вечера замешивали тесто без дрожжей и в специальной посуде подвешивали на дереве. Если наутро тесто немного поднималось, это указывало на благоденствие и изобилие в предстоящем году. Затем из этого теста пекли хлеб⁴⁴.

Важнейшей составной частью празднования дня Хызыра были весенние прогулки. В этот день все, кому можно было вырваться из дома, устремлялись в поля, луга, к источникам. В некоторых районах жители отправлялись праздновать на места старых летних кочевий⁴⁵. Во время прогулок собирали цветы и лекарственные травы. Бытовало поверье, что травы, собранные в Хыдыреллез, обладают особенно целебными свойствами. Цветы и зелень ставили дома в воду и в течение 40 дней до рассвета обтирали этой водой лицо. Считалось, что она способствует сохранению чистоты кожи, здоровья, красоты и молодости⁴⁶. В некоторых областях Восточной Анатолии заваривали чай из 41 вида трав и цветов и пили его в качестве эликсира жизни (*абыхайат*)⁴⁷. Нередко сборище зелени сопровождалось катанием по траве, которому также приписывалось оздоровительное значение. Собранные травы, наделавшиеся целебными свойствами, вывешивали на дверях домов или над очагом, чтобы отвести болезни.

В этот день не только собирали травы, но старались посадить какое-либо растение или цветок. Предпочтение, как правило, отдавалось плющу или другому вьющемуся растению, так как считалось, что болезни, сидящие в человеке, непременно выйдут из него, если плющ обовьется вокруг дома. Для успеха в делах сажали цветы, обладающие сильным запахом⁴⁸. В целом весенняя зелень, изобилующая в обрядности Хыдыреллеза, придавала этому празднику особый колорит. Она выступала в разных качествах: и как носительница животворящей силы природы, и как оберег, и как средство народной медицины.

Одним из неперенных элементов празднества было пиршество, устраиваемое в полях, лугах, в крайнем случае в садах, но никак не под крышей дома. Пикники сопровождалась шумным весельем, музыкой, играми. По словам В. А. Гордлевского, здесь бывали и тайные встречи молодых людей — смотрины невест⁴⁹. Девушки качались на качелях. Качели в этот день считались обязательным развлечением. Как известно, обрядовое качание на качелях было

одним из элементов магии плодородия, характерных для земледельческой обрядности европейских народов⁵⁰.

Особое внимание уделялось еде. В отличие от Невруза в день Хызыра преобладала мясная и молочная пища: в основном вареная или жареная баранина, долма, лепешки с сыром, йогурт, халва с сыром (*зишерим*). Традиция запрещала до этого дня есть мясо ягнят. Запрет был связан с определенным этапом выращивания ягнят. День Хыдыреллеза приходился на тот период, когда ягнята начинали самостоятельно пастись и их выделяли в стадо. Такой ягненок переходил в другую возрастную категорию и назывался не *эмлик* («сосунок»), как раньше, а *кузу*. Это событие скотоводы отмечали праздником, носившим название Праздник присоединения ягнят (*Кузу катма байрамы*). Часто он сливался с праздником Хыдыреллеза, а в некоторых местах даже вытеснял его⁵¹. Праздник, сопровождавшийся общим угощением, где преобладали мясные блюда, снимал запрет на употребление мяса ягнят.

Турецкие праздники, как, впрочем, и другие явления турецкой культуры, представляют собой синтез различных напластований, относящихся к разным этнокультурным традициям. Это прежде всего соединение элементов кочевнической культуры, принесенной в Анатолию тюркскими племенами, и элементов оседлой анатолийской цивилизации, воспринятой тюрками в основном через греков. По образному выражению Д. Е. Еремеева, «турецкая культура соткана тюркским утком на малоазийской основе»⁵².

Изучение турецких календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла, в том числе наиболее значимых — Невруза и Хыдыреллеза, открывают новые пути в понимании этногенеза и этнической истории турок, а также расширяет наши представления о богатой и самобытной культуре турецкого народа.

Примечания

- ¹ См.: Еремеев Д. Е. Изучение этнографии в современной Турции // Сов. этнография. 1960. № 2.
- ² Захарова И. В. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана (Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР. Т. 8). Алма-Ата, 1960. С. 32—37.
- ³ Tugan O. Oniki Hayvanli Türk takvimi. Istanbul, S. 54, 60.
- ⁴ Гордлевский В. А. Народный календарь // Гордлевский В. А. // Избранные сочинения. Т. 3. М., 1962. С. 59.
- ⁵ Его же. Государство Сельджукидов Малой Азии // Там же. Т. 61. М., 1960. С. 175.
- ⁶ Say M. A. Nevruz. Ankara, 1985. S. 177.
- ⁷ Кантемир Д. Книга система, или состояние мухаммеданской религии. СПб., 1722. С. 285.
- ⁸ Say M. A. Op. cit. S. 177.
- ⁹ Ibid. S. 13.
- ¹⁰ Ibid. S. 178.
- ¹¹ Demirhan A. Tip Tarihimizde Nevruzie // Türk Folklor Arastirmalari (далее — TFA). 1976. № 321. S. 7615.
- ¹² Boratav P. N. 100 Soruda Türk Foikloru. Istanbul, 1973. S. 267.
- ¹³ Say M. A. Op. cit. S. 7.
- ¹⁴ Гордлевский В. А. Народный календарь. С. 59.
- ¹⁵ Гордлевский В. А. Материалы для османского народного календаря // Гордлевский В. А. Избранные сочинения. Т. 4. М., 1968. С. 89.
- ¹⁶ Yetisen R. Nevruz ve Hidrellez. // TFA. 1951. № 23. S. 365.
- ¹⁷ Aydinoglu G. Karsin Pirsak Köyünde Nevruz // Ibid. 1969. № 238. S. 5298.
- ¹⁸ Erginer G. Uşak Halk Takvimi, Halk Metereolojisi. Ankara, 1984. S. 54.
- ¹⁹ Say M. A. Op. cit. S. 110.
- ²⁰ Yetisen R. Op. cit. S. 365.
- ²¹ Dündar I. Karsin Dikme Köyünde Nevruz ve Ayin Ahri // TFA. 1978. № 343. S. 8230.
- ²² Say M. A. Op. cit. S. 182.
- ²³ Ibid. S. 62.
- ²⁴ Гордлевский В. А. Османские суеверия о птицах // Гордлевский В. А. Избранные сочинения. Т. 4. М., 1968. С. 85.
- ²⁵ Boratav P. N. Op. cit. S. 263.
- ²⁶ Say M. A. Op. cit. S. 107—108.
- ²⁷ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 97.
- ²⁸ Там же С. 96—97.
- ²⁹ Константинополь и турки. Ч. 1. СПб., 1841. С. 179—180.

- ³⁰ Гордлевский В. А. Народный календарь. С. 63.
- ³¹ Oşak A. Y. İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü. Ankara, 1990. S. 43.
- ³² Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 576.
- ³³ Гордлевский В. А. Народный календарь. С. 62.
- ³⁴ Еремеев Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М., 1990. С. 221.
- ³⁵ Malcioglu R. Bursada Hidrellez // TFA. 1968. № 222. S. 4634.
- ³⁶ Гордлевский В. А. Османские сказания и легенды // Гордлевский В. А. Избранные сочинения. Т. 1. М., 1960. С. 329.
- ³⁷ Celal M. Eski İstanbul yaşamı. İstanbul, 1946. S. 89.
- ³⁸ Курылев В. П. Хыдерэллез — пережиток древнего земледельческого культа в Малой Азии // Филология и история тюркских народов. Тезисы. Л., 1967. С. 65.
- ³⁹ Çay M. A. Op. cit. S. 183.
- ⁴⁰ Artan G. İzmirde Hidrellez eğlence ve inanışları // TFA. 1976. № 323. S. 7674.
- ⁴¹ Korkmaz R. Firat Havzası Folklorunda Hidrellez Senlikleri ve bu Çelenegin Türk Dünyası İçindeki Yeri // Firat Havzası II. Folklor ve etnografya sempozyumu. Elazığ, 1989. S. 188—189.
- ⁴² Гордлевский В. А. Народный календарь. С. 61.
- ⁴³ Malcioglu R. Op. cit. S. 4634.
- ⁴⁴ Sadi R. Balikesirde Hidrellez Merasimi // Halk Bilgi Haberleri. 1930. № 11. S. 182.
- ⁴⁵ Гордлевский В. А. Сказания и легенды, собранные в Турции в 1926 и 1928 гг. // Гордлевский В. А. Избранные сочинения. Т. 1. М., 1960. С. 429.
- ⁴⁶ Sadi R. Op. cit. S. 181.
- ⁴⁷ Korkmaz R. Op. cit. S. 189.
- ⁴⁸ Гордлевский В. А. Материалы для османского народного календаря. С. 68.
- ⁴⁹ Его же. Народный календарь. С. 62.
- ⁵⁰ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. С. 81.
- ⁵¹ Boratav P. N. Op. cit. S. 263.
- ⁵² Еремеев Д. Е. На стыке Азии и Европы. М., 1980. С. 41.

© 1991 г., СЭ, № 6

И. Мелянас

ПО ПОВОДУ СТАТЬИ

Ю. В. БРОМЛЕЯ, С. В. ЧЕШКО

О НОВОЙ КОНСТИТУЦИИ СССР

Опубликованные в журнале «Советская этнография» (1990, № 5, с. 3—10) рекомендации Ю. В. Бромлея и С. В. Чешко «О новой конституции СССР», посвященные трансформации национально-государственного устройства СССР, заставили взяться за перо и высказаться по некоторым наиболее сомнительным положениям их статьи. К сожалению, диалог с одним из авторов публикации уже невозможен из-за преждевременной кончины Ю. В. Бромлея. Кроме того, изложенное ниже представляется как бы «взглядом со стороны», так как Литва уже определилась в отношении своего будущего. И все же нам не безразлично, как сложится судьба народов нашего великого восточного соседа.

К сожалению, по неизвестным причинам №№ 5 и 6 «Советской этнографии» за 1990 г. и № 1 за 1991 г. поступили к нам в Литву почти одновременно и с большим опозданием; вероятно, предлагаемые комментарии к настоящему времени уже достаточно устарели. Наш отклик построен следующим образом: повторяются соответствующие абзацы публикации Ю. В. Бромлея и С. В. Чешко (с сохранением их нумерации), за которыми следуют наши комментарии и замечания.

С. 5 — III.2: «Государство не следует строить по этническому принципу, т. е. административно-территориальные образования не должны обладать статусом национально-административных территорий».

Совершенно игнорируется тот факт, что СССР (во всяком случае номинально) — это не просто государство, а именно союз республик, т. е. государств, границы которых более или менее приближены к этническим границам «титульных» народов; в этом смысле республики несомненно являются «национально-административными территориями». Непонятен механизм лишения республик вышеназванного статуса (преобразование республик в области или радикальная перестройка их границ в соответствии прежде всего с принципом экономической целесообразности). Неясен смысл постановки вопроса как такового ввиду очевидных сложностей, сопряженных с попыткой реализации данной рекомендации без согласия союзных республик. Другое дело, обеспечение прав и возможностей беспрепятственного развития всех этнических групп в республиках, однако осуществление этого тезиса никак не коррелирует с предлагаемым решением.

С. 5 — III.3: «СССР представляет собой федерацию самоуправляющихся территорий... к числу прерогатив и обязанностей федерального (союзного) государства относится обеспечение прав и равноправия граждан и этнических групп на всей его территории».

Даже согласно «сталинской» и «брежневской» конституциям СССР является, по крайней мере номинально, союзом республик, т. е. государств, а не неопределенных «самоуправляющихся территорий». В связи с тем что республики не одинаково представляют степень своего участия в союзе, более гибкой представ-

ляется не федеративная, а конфедеративная его модель. Конституции СССР 1936 и 1977 гг., формально предусматривавшие безоговорочное право республик на выход из состава Союза, тем самым придавали СССР вид конфедеративного государства (хотя в действительности оно было государством даже не федеративным, а унитарным).

Поскольку республики являются не просто административно-территориальными единицами, а суверенными государственными образованиями, «обеспечение прав и равноправия» не только могут, но и обязаны осуществлять сами республики.

С. 6 — IV.A.2: «Особое внимание уделить квалификации права на этническое самоопределение».

Существует понятие права нации на самоопределение. В европейском понимании «нация» воспринимается как категория политическая, а не этническая, т. е. как совокупность граждан данного государства, а не как совокупность людей, причисляющих себя к конкретному этносу. Существует также понятие обеспечения прав этнических групп. Термин «этническое самоопределение», в котором смешаны вышеназванные понятия, представляется некорректным.

С. 6 — IV.A.7: «В законодательстве СССР о языках предусмотреть: конституирование государственного языка СССР; свободный выбор языков... изучения в школе без исключения для государственных языков...».

Де-факто государственным языком СССР был русский язык, хотя он и не был конституирован в качестве такового. Официальное признание его общесоюзным государственным языком юридически закрепит фактическое неравенство в отношении государственных языков республик за исключением России. Учитывая, что СССР — это союз государств (республик), целесообразно отказаться от идеи конституирования союзного государственного языка либо конституировать русский язык (учитывая реальную ситуацию в области межреспубликанских языковых коммуникаций) в качестве рабочего, а не государственного языка.

Идея необязательности изучения государственного языка в школе неприемлема, так как даже после обучения в негосударственных школах надо будет сдавать государственные экзамены, что в свою очередь обусловлено основным назначением школы — подготовка полноценных граждан, а это невозможно без знания нормативного (официального, государственного) языка в подобающем объеме.

С. 6—7 — IV.B.1: «Сознавая несовершенство национально-территориальной структуры СССР и порочность самого национально-территориального принципа государственного устройства, необходимо тем не менее заморозить эту структуру на ближайшие годы, не допускать пересмотра границ союзных республик и автономий...».

Допустимо, при желании соответствующих групп населения, создание национально-территориальных образований низших уровней...

Первоначально для этих этносов, которые не имеют иных форм самоуправления, а в дальнейшем для всех этнических групп, проживающих за пределами своих союзных республик и автономий... оно... (предложение) рассчитано лишь на промежуточный период, в течение которого будет происходить переход от этнотерриториального к чисто коммунальному самоуправлению...

Целесообразно рассмотреть вопрос о переносе столицы РСФСР в другой город и о предоставлении Москве (как столице СССР) и Московской области статуса федерального округа, входящего непосредственно в состав СССР».

Можно неоднозначно оценивать предложение «заморозить» структуру устройства СССР, но ведь кроме зачастую небрежно (не исключено — умышленно) проведенных границ между различными республиками и автономиями и неприемлемости самого принципа многоступенчатой иерархичности пресловутых «национально-административных территорий» существуют проблемы, явно выходящие за рамки внутрисоюзных. К таковым следует отнести вопросы о закономерности дальнейшего причисления к Союзу декларирующих и реализующих свой суверенитет республик, ясно объявивших о том, что не собираются подписывать новый союзный договор, о территориях, отторгнутых от этих республик после их аннексии, и т. д. Наконец, и в «законной советской» части бывшего СССР предлагаемое «замораживание», которое следует рассматривать как попытку легити-

мизации дальнейшего игнорирования этнических проблем, в ближайшее время может привести к взрывообразному «саморазрешению» накопившихся противоречий.

Создание «национально-территориальных образований низших уровней», к тому же временных, при наличии «желания ... групп населения», выглядит прямо-таки провокационным; что означает «при желании»? Стало быть, в случае достаточной концентрации, например, узбекских переселенцев где-нибудь в Нечерноземье, они могут претендовать на создание подобного образования? Последствия нетрудно предвидеть. В условиях мозаичности расселения множества этнических групп придание им на определенных территориях «титульного» статуса с последующей «деэтнизацией» новоиспеченных образований не может не привести к всплеску национализма. Поскольку далее говорится о «коммунальном самоуправлении» в практически унитарном государстве, становится ясной суть предлагаемой атомизации.

Непонятны основания для предложения об отделении Москвы и области от РСФСР. Не хотелось бы усмотреть в этом попытку обескровить демократические силы России и оставить ей таким образом сомнительную часть «гегемона обновленного союза». Если союзные институты ощущают дискомфорт от соседства институций российских — быть может, проще подыскать им место вне Москвы?

С.7 — IV.Б.4: «Нецелесообразно переходить к принципу постоянной договорной основы организации федеральных связей, поскольку этот принцип противоречит природе федеративного государства...

Неправомерной является также идея о допустимости разнообразия типов федеративных отношений внутри государства, так как это приведет к неравноправию субъектов федерации ... к ее ослаблению в результате частичного перехода к конфедеративным началам».

Опять же сохранение Союза в виде федерации навязывается как самоцель; этим объясняется безапелляционное неприятие возможности его самоорганизации на более гибкой — договорной основе и боязнь пресловутого ослабления «центра».

«Разнообразие типов федеративных отношений» должно не только допускаться, но и стать правилом при изъятии той или иной республикой желания вступить в Союз. Это естественно вытекает из того, что различные республики не одинаково представляют себе объем функций и полномочий, который они хотели бы делегировать союзным структурам. Если предположить, что степень «привязки» республик к Союзу определялась бы и корректировалась на договорных основах в первую очередь самими республиками, то становится нелепым утверждение, что это «приведет к неравноправию субъектов федерации», так же как и участие государств в международных организациях в различном, но заранее оговоренном объеме участия и представительства не означает нарушения их прав.

С.7 — IV.Б.5: «Определить порядок применения ст. 72 Конституции СССР о праве свободного выхода союзных республик из его состава, имея в виду учет интересов и прав союзных республик, СССР в целом и населения, проживающего на данной территории».

Само по себе конституирование порядка выхода (также исключения) республик из состава Союза представляется закономерным, однако в первую очередь необходимо оговорить порядок и условия их вступления в Союз. Откровенно спекулятивными являются попытки затруднить реализацию права суверенной республики на выход путем применения всевозможных оговорок об учете интересов «центра» и других республик, что может быть предметом переговоров между выходящей республикой, с одной стороны, и Союзом и остальными республиками — с другой; а также об учете интересов какой-то части населения выходящей республики, что само по себе является ее внутренним делом; в случае же, когда группа этого населения изъявляет желание сохранить гражданство Союза или других республик, вопрос о статусе этой группы опять же подлежит урегулированию на основе двусторонних договоренностей (вообще понятие «граждане Союза» должно быть производным — суммой понятия «граждане входящих в Союз республик», а не наоборот).

Предлагаемый же вариант порядка выхода республик из Союза уже легитимирован принятием пресловутого «закона о невыходе».

С. 7 — IV. Б. 6: «Учитывая, что Совет Национальностей в СССР не выполняет своих прямых функций, так как является... органом представительства союзных республик, а не народов, изменить порядок его формирования или ограничиться однопалатным парламентом».

Поскольку субъекты Союза — республики, а не этносы, Совет Национальностей и является органом их (республик) представительства. Другое дело, что название неточно отображает его сущность.

Порядок же формирования этого органа действительно нуждается в радикальном пересмотре. Не обосновано представительство в Совете Национальностей автономий всех уровней, так как либо они должны быть представлены в аналогичных органах соответствующих союзных республик; либо их (автономий) статус поднят до уровня союзных республик (механизм подобных преобразований также следует конституировать). В случае, если парламент будет однопалатным, это должен быть именно совет республик; т. е. субъекты, составляющие Союз, должны быть представлены в нем независимо от численности их населения, величины территории и т. п., но с коррективами, возникающими при различиях в объеме прав и полномочий, делегируемых Союзу конкретными республиками.

С. 7 — IV. Г. 2: «... устранить неравноправие союзных республик, автономий, краев и областей в использовании их природных и иных ресурсов».

Это предложение спекулятивно, так как игнорирует естественную разницу в степени суверенности государств, образующих Союз, и административно-территориальных единиц, на которые разделены эти государства. Степень самостоятельности административно-территориальных единиц в использовании ресурсов, равно как и в решении других экономических, экологических и прочих вопросов, может (и должна) быть оговорена в законодательстве об основах местного самоуправления конкретных республик.

С. 7 — IV. Г. 3: «Пересмотреть принятые законы, ослабляющие целостность экономической и финансовой системы СССР и ставящие товаропроизводителей в прямую зависимость от государственных органов союзных республик».

Сделана очередная попытка подать «обновленный союз» в качестве унитарного государства. Поскольку Союз — это производное от договоренности составляющих его государств (а не наоборот), очевиден приоритет национального (республиканского) законодательства перед союзным, которое может иметь лишь характер рекомендаций (за исключением вопросов, добровольно переданных республиками в ведение Союза). Более того, в случае преобразования СССР в конфедеративное государство становится сомнительной необходимость существования союзного законодательства как такового. Взаимодействие экономических, финансовых и прочих систем конкретных республик вполне может быть отрегулировано путем заключения между ними двусторонних и многосторонних договоров на взаимоприемлемых условиях. Функционирование же общесоюзных структур в области иностранных дел и обороны вовсе не требует наличия, к примеру, общесоюзной конституции.

С. 7—8 — IV. Д. 1: «Использовать имеющееся законодательство, а при необходимости и усовершенствовать его для пресечения ... национализма ... привлечение к ответственности по закону за националистическую ... пропаганду, роспуск националистических ... организаций, закрытие печатных органов, систематически ведущих националистическую ... пропаганду».

Само по себе существование законодательных актов, карающих за подстрекательство к расовой, этнической или конфессиональной нетерпимости, возражений не вызывает. Вопрос о том, что считать «националистической пропагандой», «националистическими организациями». Существовавшая в СССР до последнего времени практика, при которой «националистическими», а стало быть, подлежащими преследованию, считались проявления национальной гордости, любви к родине и своему народу, повышенный интерес к национальной истории и культуре, не располагает к добродушному восприятию предлагаемой расплывчатой формулировки. Для того чтобы «имеющееся законодательство» не использовалось для подавления национально-демократических движений, необходимо конк-

ретно оговорить пределы «запретной зоны» в данном вопросе, причем вышеназванные законодательные акты не должны противоречить международно признанным положениям об основных правах и свободах человека и гражданина.

С. 8. — IV.Д.2: «Четко регламентировать применение силы и действия правоохранительных органов, войск МВД и Советской Армии в условиях чрезвычайного положения ...».

Из контекста вытекает, что речь идет именно о союзных органах и войсках МВД. В каких случаях им предоставляется право применять силу во время столкновений или волнений на этнической или конфессиональной основе — этот вопрос в конкретных республиках может решаться по-разному, но подобное решение не должно противоречить действующему в республике законодательству. Согласие (или просьба) о применении войск МВД должно исходить от законных властей данной республики, в противном случае это будет нарушением ее суверенитета. В случае переустройства в будущем СССР на конфедеративной основе, необходимость существования союзного МВД и подчиненных ему структур вообще представляется сомнительным.

Использование армии неприемлемо ни в коем случае, ибо армия призвана защищать государство от внешних врагов и не должна использоваться для выполнения жандармских функций.

С. 8 — IV.Д.3: «Законодательно определить возможность и условия вывода автономий из состава союзных республик с переподчинением их непосредственно Союзу ССР».

Постановка вопроса изначально ущербна, так как речь идет не о правах и условиях выхода автономий из состава республик, а об их «выводе», что бестактно как в отношении самих автономий, так и в отношении республик, из состава которых эти автономии предполагается «вывести». «Выведенные» автономии не рассматриваются как составляющие Союза, а всего лишь ему (Союзу) «переподчиняются». Таким образом, в составе Союза появятся пусть и самоуправляющиеся (в какой-то степени), но отнюдь не самоопределившиеся члены, которые будут не субъектами Союза, а его объектами. Довольно-таки странный способ устранить иерархичность между входящими в состав Союза государственными образованиями. Особый случай — Тува и Карелия; первая — как аннексированное СССР государство, вторая — как бывшая союзная республика, лишенная своего статуса.

Во всех случаях права и условия выхода автономий из состава республик должны определяться самими республиками на договорной основе, так как выход какой-либо автономии является внутриреспубликанской, а не общесоюзной проблемой (опять же за исключением Тувы и Карелии).

С. 8 — V.2: «СССР преобразуется в федерацию преимущественно политико-территориальных (а не национально-территориальных) образований ...» (см. замечания к пункту III.2).

С. 8 — V.4: «Отменяется право выхода каких-либо территорий из состава СССР».

Иначе говоря, республики, составляющие Союз, по «милости» властей последнего, лишаются суверенитета даже после многократного волеизъявления их населения в его (суверенитета) защиту. Классический случай, когда «хвост начинает вертеть собакой». Реализация рекомендации явно сопряжена с активным сопротивлением ее проведению со стороны значительных групп населения и даже целых республик. Налицо попытка разгромить национально-демократические движения на местах, форсировать естественные процессы межэтнической конвергенции в угоду «сильному центру» и в ущерб естественному развитию целых стран (республик) и их народов.

Подводя итог, приходится выразить определенное сомнение в том, что рекомендации уважаемых авторов по переустройству СССР и его национальной политики могут способствовать оптимальному решению рассматриваемых проблем, так как изначально сориентированы на сохранение державного образования — СССР в качестве самоцели. Даже в разделах, подготовленных одним С. В. Чешко и в целом отличающихся явно либеральным подходом к сути проблемы, это заметно в утверждении, что «превращение СССР в конфедерацию, т. е. в союз государств, будет означать распад и исчезновение государства, созданного

в 1922 г.». Если это и произойдет (исчезнет именно *такое* государство), вряд ли это будет утратой для человечества в целом и для народов республик СССР в частности. Кроме того, возникает вопрос: кому адресованы предлагаемые рекомендации? Даже если они и обратят на себя внимание определенных кругов и лиц, заинтересованных в сохранении основ существующей государственной системы, то вряд ли в реальности смогут быть им полезными. Будущее народов СССР — в свободном самоопределении составляющих его государств, не исключая и возможного их единения на новой добровольной основе.

© 1991 г., СЭ, № 6

Н. И. Гаген-Торн

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ КАК ЭТНОГРАФ *

Андрей Белый (Борис Николаевич Бугаев) известен как поэт-символист. В начале творческого пути, еще студентом, Белый был близок к этнографии. Данное обстоятельство, а также несколько иное (более широкое) понимание этнографии как области познания, распространенное среди современников поэта, позволяют отметить некий этнографический аспект творчества Андрея Белого.

Борис Бугаев — сын профессора математики Московского университета Николая Васильевича Бугаева — рано ощутил интерес к науке. Окончив гимназию Поливанова, он поступил в Московский университет на естественный факультет. По университетской традиции тех лет студенты уже во второго курса выбирали направление дальнейшей специализации. Бугаева привлекали проблемы методологии и философии естественных наук. Однако в русской науке тех времен, как вспоминал сам поэт, «не было спайки естествознания с философией, естественной в Германии, где доктор естествознания именуется доктором философии, а у нас: коли ты философствуешь, изучай филологию, расселение племен меж притоками Припяти, коль читаешь ты Дарвина, то помалкивай о философии».

Б. Бугаев составил собственную программу обучения, согласно которой практическая работа сосредоточивалась в лаборатории, а формальная специализация была по этнографии, предмету живому, важнейшим элементом которого является культура. Этнографические занятия проходили под руководством Дмитрия Николаевича Анучина, крупнейшего в то время специалиста в области этнографии, антропологии, физической географии. Главной областью научных занятий Д. Н. Анучина была антропология, в предмет которой включалась вся совокупность естественно-исторических сведений о человеке: эволюция, сравнительная анатомия, биология, учение о расах.

Фундаментальные труды Анучина по изучению верований и обычаев айнов и приуральской чуди, исследования по аномалиям человеческого черепа и многие другие вошли в золотой фонд русской науки. А. Белый писал о нем: «... это был глубокомысленный, знающий, очень умный, и кроме того, просвещеннейший либеральный деятель»: Д. Н. Анучин создал свою школу в Московском университете, основал ряд научных изданий: «Этнографическое обозрение» (1889 г.), «Русский антропологический журнал» (1900 г.), «Землеведение» (1894 г.); организовал этнографический музей, располагавшийся в здании исторического музея (современный ГИМ), куда студенты «бегали на Анучина».

Один из удивительных и малоизученных «уголков» науки о культуре минувших эпох — орнамент — очаровал и привлек студента Бугаева. Свое курсовое сочинение он мечтал посвятить орнаменту — «тогдашнему “иде фикс”: формальному методу в трансформе культур, по народам, эпохам, этапам развития. В это время наметились естественнонаучные подходы к анализу древности, интерес создавала трансформация морфологических линий орнамента, соотношение цветов, ...

* Предлагаемая статья взята из архива Нины Ивановны Гаген-Торн, старейшего этнографа и писателя. Работа не закончена, тем не менее редакция полагает, что она будет интересна читателю. Общий список использованной литературы дан в конце статьи (к сожалению, редакция не смогла уточнить выходные данные).

через этнографию я хотел связать оба конца разъезжавшихся ножиц (естествознание и искусство) в проблеме орнамента, изучаемого научно». Однако Анучин, полагая, что Бугаеву ближе проблемы географии, отговорил его заниматься орнаментом под предлогом неразработанности темы и отсутствия источников и убедил обратиться к изучению оврагов — проблемы острой и актуальной для сельского хозяйства России того периода. Бугаев начинает изучать отчеты земств по оврагообразованию, труды Докучаева и Масальского.

Специфика выбранной темы требовала собственных полевых исследований. В следующее же лето ему пришлось пройти немало дорог Тульской губернии, проводя массу обмеров и наблюдений по живым оврагам. Студенческие исследования оказали определенное влияние на его творчество в дальнейшем. В полевых условиях Бугаев близко познакомился с крестьянской жизнью. Да и могло ли быть иначе, если ему пришлось некоторое время жить в крестьянских избах, бродить по избитым проселкам и хлебным полям, видеть горе и радость деревенских жителей, вести разговоры с крестьянами Московской и Тульской губерний (темы этих разговоров политические, моральные, религиозные).

А. Белый при описании деревни в рамках стиха сочетает художественные приемы и почти научный подход, требующий скрупулезного отбора фактов, четкой их фиксации и классификации, наиболее полного освещения рассматриваемого явления. Из массы правдиво подмеченных деталей создается цельное, жизненное полотно, где прослеживается внутрилогическая цепь со значительными экономическими и социальными «звеньями».

Стихи — обоснование собственных наблюдений, впечатлений и рассуждений поэта. Зрительно емкое изображение деревенского быта встает перед читателем в стихотворении «Поповна», посвященном З. Н. Гиппиус:

Свежеет. Час условный.
С полей прошел народ.
Вся в розовом поповна
Идет на огород.

В руке ромашек связка.
Под шалью узел кос.
Букетиками баска —
Букетиками роз.

... ..
Над пыльной листвою,
Наряден, вымыт, чист, —
Коломенской верстою
Торчит семинарист.

Лукаво и жестоко
Блестят в лучах зари
Его младое око
И красные угри.

(Белый не боится давать столь бытовые детали, подмеченные им удивительно тонко и реалистично, легко вкрапленные в ткань стиха).

... ..
Вдали над косарями
Огни зари горят,
А косы лезвиями —
Горят, поют, свистят.

Там ряд избенок вьется
В косматую синель.
Поскрипывая, гнется
Там длинный журавель.

(Не напоминает ли это по точности изображения этнографический дневник?)

Белый сумел не только описать быт, но и подметить процесс капиталистического расслоения деревни. В стихах он обращается к определенным социальным явлениям русской деревни начала XX века, пишет об уже многочисленном слое

безземельных крестьян — рождающемся сельском пролетариате, о тяжелейшей судьбе деревенских низов.

По полям, по кустам,
По крутым горам,
По лихим ветрам,
По зверинным тропам
Спешит бобыль-сиротинка
Ко святым местам. —
Бежит в пространство
Излечиться от пьянства.

Разложение старой деревни сопровождалось ростом страшной напасти — пьянства, вызванной тяжелым положением крестьян.

Над рассейскими широкими раздольями
Как пошла кидаться в люд крестьянский колями.

Мужикам, дьякам, попам она поповичам
Из-под ног встает лихим Сморчком-Сморчовичем.

А и речи ее дерзкие, бессовские:
«Заведу у вас порядки не таковские;
Буду водочкой опаивать — угащивать:
Свое брюхо на напастях отращивать».

Царское правительство поощряло пьянство: винная торговля, находившаяся в монополии государства, приносила огромные доходы казне.

Кабаки огнем мигают ночью долгою
Над Сибирью, да над Доном, да над Волгою, —

пишет А. Белый в одном из своих стихотворений. Страдания обездоленных крестьян нашли свое выражение в следующем фрагменте:

Паренек уходит во скитанице,
Белы руки сложит на груди:

«Мое горе, —
Горе — гореваньице:
Ты за мною,
Горе,
Не ходи!»

Работая над оврагами, поэт многое узнал, многое пережил, навсегда оставив в душе своей боль о земле русской и судьбах ее народа.

Поля моей скудной земли
Вон там преисполнены скорби.
Холмами пространства вдали
Изгорби, равнина, изгорби!

Косматый далекий дымок.
Косматые в даях деревни.
Туманов косматый поток.
Просторы голодных губерний.

(Подмечено многое: и полуголодная крестьянская жизнь, и страшные социальные проблемы — голод, поголовные эпидемии, вызванные неудовлетворительным медицинским обслуживанием, пьянство, высокая смертность населения.)

Просторов простертая рать:
В пространствах таятся пространства.
Россия, куда мне бежать
От голода, мора и пьянства?

От голода, холода, тут
И мерли и мрут миллионы.

Покойников ждали и ждут.
Пологие скорбные склоны.

Там смерть протрубила вдали
В леса, города и деревни,
В поля моей скудной земли,
В просторы голодных губерний.

Цель ученого — собрать достаточное количество фактов, подтверждающих ту или иную теорию, «поймать» те или иные закономерности, движущие ими. Цель поэта — дать эти факты в обратном преломлении, органически сочетая то и другое. Его стихи как плод художественного творчества, безусловно, не являются «фотографией» действительной жизни. Этнография была для Белого ключом, открывавшим ему русскую деревню.

Умение точно фиксировать детали быта, своеобразная этнографичность художника сказалась и в прозе. В свое время Белому пришлось косвенно познаться с сектантским движением в России начала XX в. Собственные наблюдения, многочисленные материалы, публикуемые в печати тех времен, и собственное восприятие народного богоискательства воплотились в повести «Серебряный голубь», которую Белый опубликовал в издательстве «Скорпион» в 1910 г. «Серебряный голубь» является первой частью задуманной трилогии «Восток или Запад»: в ней рассказан лишь эпизод из жизни сектантов; но и эпизод этот имеет самостоятельное значение. Окончить задуманное поэту по ряду причин не удалось.

В повести поражает образность, с которой А. Белый показал не только сектантов, но и почву, дававшую столь мистические всходы.

Повествование начинается с описания села Целебево в Троицын день: «... среди холмов оно да лугов; туда-сюда раскидалось домишками, прибранными богато, то узорной резьбой, точно лицо заправской модницы в кудряшках, то петушком из крашеной жести, то размалеванными цветиками, ангелочками; славно оно разукрашено плетнями, садочками, а то и смородиновым кустом и целым роем скворечников...». Несколько штрихов — но они заставляют родиться в нашем воображении наполненную живую пеструю картину.

Главный герой повести начинающий писатель Дарьяльский проводит лето у баронессы Граабеновой (бабушки своей невесты) в ее усадьбе с парком, парниками, с розами, с мраморными купидонами, обросшими плесенью. В повести два мира: барский с «хрустальным, чистым прудом», где плавают грустные уточки; и простой, трудовой, поплывающий семечками, грубый, страдающий, часто находящий утешение в мистике. Дарьяльский — интеллигент. Он чистый, добрый человек, влюбленный в оба мира сразу. Он любит свою невесту Катеньку, нежную возвышенную барышню, но увлечен и деревенским миром, воплощением которого является грубо скроенный образ Матрены-духовницы столяра Кудярова Митрия Мироныча, главы секты Голубей.

Белый пишет: «... герой моего романа “Серебряный голубь” — столяр Кудяров, полузротик, полуфанатик, — не отображает точно секту хлыстов. Он был сфантазирован: в нем отразился пока еще не видный Распутин, еще не появившийся в Петербурге: тяжелая поступь, грубые черты, и в то же время, жгучие, дьявольские глаза Матрены вырывают Дарьяльского из мира изящных грез. Ловко расставленные “голубями” сети опутывают героя. Секта ждала второго рождения Христа. Согласно откровению Бога столяру, великая роль Богородицы, которая должна передать “тяжесть духовну людям на сладость”, была уготована Матрене, а Дарьяльскому — суждено было стать избранником ее, свершителем божественной воли. И вот Дарьяльский в секте. Страшная, не понятная поэту власть сковывает тело и душу: он видит как летает серебряная птица, как бьет она крыльями и вонзается в тела молящихся, как развеваются белые одежды в иступлении падающих и вскакивающих людей. Приведем одну из сцен, где описана подготовка к тайному молению в доме купца Ерапегина:

«В бане была прохлада; в бане была тишина; баню не топили, но вся она, с наглухо закрытыми ставнями изнутри, сияла, светила, плавала в свете; посреди ее стоял стол, покрытый, как небо, бирюзовым атласом с красным нашитым посередине бархатным сердцем, терзаемым бисерным голубем; посреди стола стояла

пустая чаша, цветы, просфоры украшали тот стол; и березовые, зеленые прутья украшали серые стены; пред столом уже мерцали оловянные светильники; над оловянными светильниками сиял водруженный, тяжелый, серебряный голубь (когда дух осенял сестер и братьев, голубь срывался с древка, ворковал, порхал крылом, и играл в помещении банном); в соседней комнате, что поменьше, одиноко стоял аналой, ничем не убранный, на аналое том книга; в белом весь одянии, с босыми ногами и с восковой над книгой зажженной свечой теперь, когда еще пусто все было, усердно. ... нет, не молился! — изступленно падал на землю столяр — падал и вновь с полу взлетал, взлетал и падал — с протянутыми руками, с белокаменным, с до ужаса восхищенным лицом — и разве лицо это было?...» Создание столь живой картины в нашем воображении, безусловно, предполагает знакомство с сектанством, с народным бытом.

Сознание Дарьяльского раздвоено. Но вот тает дурманыщий сон. «Металлическая птица взлетает на жезл и замирает. Гаснет огонь в дьявольских глазах Матрены. Таинственные белые одяния превращаются в нелепые балахоны. — Дарьяльский пробужден». Он собирается ехать в город для примирения с невестой, покинутой им. Бурной деятельностью секты Голубей заинтересовалась к тому времени полиция. Существующая в постоянном страхе община духовных братьев и сестер жестоко расправляется с тем, кто ее предал. Дарьяльский погибает.

В повести показано столкновение двух миров: усадьбы и деревни, изящной чистой барышни и отмеченной пороком духовницы, глубокой старины, выплывающей в образе мистической секты и новых революционных элементов, робкие очертания которых даны Белым на страницах повести (именно им должны были быть посвящены следующие части задуманной трилогии). Мы по-разному представляем себе их, по-разному слышим их речь. Андрей Белый в «Серебряном голубе» воссоздает два языка: крестьянский, и резко отличный от него язык интеллигенции, великолепно передан их колорит. Поэт пытается вскрыть психологические механизмы, действующие в сознании верующего, изобразить чувства его во время молений. А. Белый стремится дать наиболее полное изображение духовного мира сектантов, вплетая в прозу стихотворные вставки (духовные стихи, песни).

Все, о чем пишет Андрей Белый, выстрадано, созданный им пейзаж деревни, как рюкзак, тяжелым грузом висит на плечах. В произведениях поэта, затрагивающих тему деревни, перед нами возникает образ человека, жаждущего духовного исцеления Родины от тяжких недугов; образ поэта-ученого, анализирующего свои впечатления, очень горькие, о России начала XX в.

Довольно: не жди, не надейся,
Рассейся мой бедный народ!
В пространство пади и разбейся
За годом мучительный год!

Века нищеты и безволя.
Позволь же, о Родина-мать,
В сырое, пустое раздолье
В раздолье твое прорыдать: —

Где в душу мне смотрят из ночи,
Поднявшись над сетью бугров,
Жестокие, желтые очи
Безумных твоих кабаков.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Белый А. На рубеже двух столетий.
Белый А. Как мы пишем.
Белый А. Серебряный голубь. М., 1910 г.
Вместо предисловия.
Белый А. О себе как писателе (статья).

© 1991 г., СЭ, № 6

В. А. Дмитриев

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ В ЧЕРНОМОРСКОЙ ШАПСУГИИ ЛЕТОМ 1988 Г.

Развернувшийся в нашей стране процесс демократизации общественной жизни объективно способствует вскрытию противоречий, существующих в реальных отношениях между людьми, группами людей и этносами. Значительное число их имеется в сфере этнической культуры и межэтнических отношений. Острые специфические проблемы существуют среди национальных меньшинств. Обостряются и отношения представителей русского народа с малыми этносами.

События последних лет показывают, что общественная неудовлетворенность приводит к состоянию межэтнического конфликта. Национальные обиды стараются не показывать постороннему человеку, но постоянно их переживают и обсуждают внутри своего народа или этнической группы, что делает такой конфликт не менее напряженным и опасным, чем уличные манифестации и столкновения.

Ситуации межэтнической напряженности могут иметь давние исторические корни, как, например, в Кавказском регионе. Здесь во все времена можно было наблюдать и примеры высокого уровня кооперации различных этносов в труде и в обороне своего края, и примеры яростных по своему накалу межэтнических столкновений. Развитость в Кавказском регионе устной исторической традиции, феномен долгожительства, разветвленность семейно-родственной структуры наряду с высокой ролью старшего поколения в повседневной жизни расширяют период живой памяти, вовлекая в него и воспоминания о событиях столетней давности. При общем для обыденного сознания положительном отношении к вхождению Кавказа в состав Российской империи и понимании с конца XIX в. общности народной судьбы, обращение к событиям времен Кавказской войны выглядит симптомом неблагополучия сегодняшнего дня.

Предлагаемые наблюдения лета 1988 г. на территории Лазаревского р-на Большого Сочи (Черноморское побережье Кавказа) — не результат углубленного исследования; но эти наблюдения все-таки позволяют поделиться впечатлением от ситуации, когда национальное самосознание и «этническая культура» находятся в экстремально противоположных позициях — максимума и минимума.

Предложенные заметки касаются селений I, II, III Красноалександровские, аулов им. Кирова, Большой Кичмай и Шхафит, расположенных на территории Большого Сочи. Географически и экономически эти поселки связаны с Черноморским побережьем, и в частности с Лазаревским. Жители — адыги поговору относятся к хакучинской (южношапсугской) подгруппе адыго-абхазской группы кавказской семьи языков. В эту подгруппу входит еще население поселков Головинка и Мохортова Поляна. Хакучи, по мнению Л. И. Лаврова, представляют собой «осколки» Малого Шапсуга, тогда как северошапсугский говор аулов Наджиги (Лазаревский р-н), Большое и Малое Псеушко и других селений Туапсинского р-на роднит население последних с шапсугами Большого Шапсуга (Прикубанье)¹, в настоящее время являющихся частью коренного населения Адыгеи.

В период весны — лета 1988 г. напряженность национального самосознания населения перечисленных аулов была реакцией на проведение празднования 150-летия г. Сочи в мае 1988 г. и Туапсе в июне 1988 г. Обида чувствовалась в словах каждого местного жителя-шапсуга, независимо от его социального положения и имущественного ценза. Эта тема обязательно поднималась в любом разговоре. В вину представителям музеев, других учреждений, изучающих народную культуру, ставилось то, что вывоз этнографических экспонатов обедняет и без того слабо выраженную культуру шапсугов, а это дает местным властям возможность не замечать их национальных проблем. Коренное население горной полосы Черноморья увидело в комплексе этих праздников напоминание о Кавказской войне и утверждение того, что будто бы до русской колонизации этот район не имел истории.

Известно, что процесс включения Кавказа в состав Российской империи был длительным и сложным, он проявлялся в различных формах, в том числе не обязательно мирных. Большой накал военные действия имели на Северо-Западном Кавказе, в том числе в Причерноморье, где военные действия продолжались в основном до 1864 г.² Напоминание о событиях столетней давности создало ситуацию «полуправды». В юбилейных праздниках обозначался историко-военный аспект, так как отмечалась годовщина основания военных крепостей в устье рек Сочи и Туапсе, но в то же время о самой Кавказской войне умалчивалось. Появлялось ощущение запретной темы и очередного «белого пятна» истории³.

Отчетливым проявлением роста национального самосознания шапсугов стало также внимание к самоназванию и требование правильной записи этнонима в документах. Дело в том, что в паспорте многих шапсугов в графе национальности указывается черкес. Еще 10—15 лет это воспринималось здесь вполне спокойно. В 1988 г. указанный этноним считался неправильным, записанным не знающими правильного названия чиновниками, а иногда и ругательным, означавшим — «головорез», «разбойник». Желательное для всех адыгских народов самоназвание — «адыге». Примечательно, что еще несколько лет назад и сами воспоминания о Кавказской войне также вызывали не такую болезненную реакцию.

Осуществляя этническую самоидентификацию, черноморские шапсуги относят себя к адыгейцам, хотя в то же время по любому поводу отмечают различие между собой и адыгейцами Адыгеи, в том числе и кубанскими шапсугами.

Постороннему взгляду заметна определенная межэтническая напряженность в отношениях между сельским населением Шапсугии и работающими здесь стройотрядами, приезжающими сюда из Прибалтики, Средней Азии, Сибири, проявляющаяся во взаимном игнорировании друг друга. Надо отметить, что часть вины за такую ситуацию лежит на приезжих студентах; для большинства из них характерны низкая производительность труда, вызывающее поведение, невнимание к истории и этнографии края. Никто не заботится о том, чтобы приезжие познакомились с шапсугами.

Высокий уровень национального самосознания сосуществует с редуцированными традиционными формами культуры, практически в ряде случаев исчезновением традиционно-бытовой культуры. Прежде чем дать картину современного состояния этнической культуры черноморских шапсугов, полезно кратко оценить ее состояние в прошлом по нескольким позициям.

Численность шапсугов (кубанских и черноморских) в первой половине XIX в. по разным источникам оценивалась от 77 400 (Хан-Гирей) до 300 000 (Торнау и Новицкий) человек⁴. Если исходить из подсчетов К. Сталя, на Малый Шапсуг приходилась пятая часть шапсугского населения⁵.

Исторические данные, к сожалению, весьма немногочисленные, свидетельствуют о шапсугах XVIII—XIX вв. как о молодом, формирующемся этносе, родственном абхазо-абазинам⁶. Последнее важно, так как обращает внимание на значение Черноморья в формировании этнокультурных особенностей шапсугов. Вследствие этнотерриториальных изменений на Северо-Западном Кавказе, явившихся результатом Кавказской войны, шапсуги стали развиваться в направлении превращения их в этническую группу адыгейцев. После окончания Кавказской войны оставшиеся в Причерноморье шапсуги были выселены колониальной

администрацией России на Кубань, но в 1870-х гг. они смогли вернуться на свою этническую территорию. Правда, по свидетельству информаторов, в новое время селения стали располагаться в речных долинах, а не на горных склонах, как ранее.

В XIX в. Черноморское побережье Кавказа, в частности район Малого Шапсуга, было зоной высоко эффективного земледелия, опирающегося на агрокультуру проса и кукурузы, краем, утопающим во фруктовых садах⁷. Здесь развивались овцеводство, коневодство; при выпасе овец в летнее время черноморские шапсуги пользовались общим для западных адыгов пастбищем Лагонаки на северных склонах Кавказского хребта. До сих пор от стариков можно услышать рассказы о системе выпаса скота, правилах дрессировки пастушьих собак, козлов-вожаков, приемах народной ветеринарии. Высокого развития достигало пчеловодство и бортничество.

Западный Кавказ предоставлял все возможности для создания здесь собственной металлургической базы, шапсугское кузнечество было относительно развитым, о чем свидетельствуют следы плавилен и кузниц⁸. Даже названия аулов — Большой и Малый Кичмай — связаны со словом «кузнец». Есть интересное свидетельство начала XIX в. о том, что «шапсуги превосходят укрепленностью своих селений»⁹. Шапсугские женщины слыли мастерицами по обработке шерсти, валянию войлоков, бурок, плетению тесьмы и галуна, но не делали узорных циновок, что было распространено в Адыгее.

Долгое время район Малого Шапсуга оставался зоной сохранения многих традиций материальной и духовной культуры адыгов. Здесь были собраны коллекции ГМЭ народов СССР — сборы А. К. Сержпутовского в 1912 и 1914 гг. (инв. № 2947, 2971), Е. Н. Студенческой в 1965 г. (инв. № 7654), Музея истории религии и атеизма, сборы Е. М. Шиллинга в 1930 г. (инв. № 7654), Адыгейского краеведческого музея. Характеризуя особенности черноморских шапсугов, Л. И. Лавров писал: «Там можно было надеяться найти некоторые сохранившиеся пережитки старого черкесского быта и старых верований»¹⁰. В 1939 г. здесь еще собирались данные по семейно-родовой структуре, древним верованиям и другим особенностям духовной культуры, что подтверждает мнение Л. И. Лаврова¹¹.

Современное состояние этнической культуры черноморских шапсугов-хакучей разительно отличается от приведенной характеристики. Сейчас их культура может рассматриваться как индустриально-городская. Традиционная утварь отсутствует. В отдельных домах встречаются чесалки для шерсти, ножи для изготовления дрانки. В 30% домов аула им. Кирова, в 75% — I—III Красноалександровских имеются топоры для вырубki кустарника. В 25% домов II Красноалександровского в подвале или хозяйственном помещении стоит ступа для дробления орехов и каштанов. В трех домах этого селения мы обнаружили традиционные круглые столики на трех ножках. В 40% жилищ аула им. Кирова и 55% II Красноалександровского есть деревянные корытца для теста и деревянные черпаки.

Традиционная одежда вышла из употребления еще в предвоенные годы. Родившиеся после войны знают лишь названия некоторых предметов мужской и женской одежды. Такие предметы, как женская шапочка (*дыцэ пылэ* или *татарь пылэ*), нагрудник, пояс, на памяти информаторов в 1940—1950-е годы были представлены в единичных экземплярах. Существовавшие ранее запреты на обнажение головы, локтевой части руки, голени в настоящее время не отмечены.

Дома дореволюционной постройки не сохранились. Во II Красноалександровском имеется один дом однорядной планировки, но на высоком каменном цоколе. Несколько таких строений есть в Большом Кичмае, но жителями других аулов это воспринимается как черта именно этого селения. Доминирует планировка «крестовика», ставшая ведущей еще в 1920-х годах. Существуют три варианта «крестовика»: с верандой как угловым помещением; верандой, представляющей как бы нулевой ряд; дом со сквозным коридором. Сохранившиеся дома 1930—1950-х годов делались из теса. В 1970—1980-е годы основным строительным материалом стал фабричный кирпич. В последние годы для внешней облицовки стен применяется металлофольга, придающая им зеркальный блеск. На усадьбе часто имеется два дома, в одном из них устраивается помещение для гостей и может находиться ванная комната, что свидетельствует о сохранении тра-

диционного обычая гостеприимства. Дома обращены фасадом в глубь усадьбы и достаточно далеко отстоят от красной линии. Хозяйственные постройки располагаются бессистемно. Амбары и сарайки подняты на сваях, под углы построек для защиты от мышей вмазываются шиферные или металлические пластинки. Во дворе для отдыха ставят одну-две кровати с панцирной сеткой. Таким образом, именно в характере усадьбы сохраняются традиционные установки культуры.

Все селения газифицированы, имеют электрическое освещение, автономный водопровод, дорожки асфальтируются. Практически в каждом доме есть телефон.

Основу хозяйства составляют фундук и грецкие орехи, что в общественном секторе сочетается с выращиванием чая. Сбор фундука обеспечивает устойчивый рост доходов в индивидуальном хозяйстве; развито также пчеловодство. На приусадебных участках выращиваются картофель, свекла, чеснок, укроп, петрушка, растут огурцы и помидоры, много яблонь и груш. Все это — типичный огород, появившийся на Северном Кавказе в советское время.

Разведение домашнего скота имеет весьма ограниченный характер. Молочные продукты предпочитают покупать в магазинах. Выращивают домашнюю птицу, отдавая предпочтение уткам, гусям и мускусным уткам, завезенным на Кавказ в 1970-х годах.

Очень интересны, если можно так выразиться, синтетические формы культуры. Изобретенная Юсуфом Чачухом машинка для очистки фундука стала предметом национальной гордости. В очень своеобразной форме выступает комплекс очага, на участке иногда устраивается его подобие. В двух третях усадеб в помещении летней кухни над газовой плитой на проволоке висят несколько котелков, проволока иногда скручивается в подобие цепи. Круглый туристский котелок может оказаться весьма желанным подарком, так как вызывает ассоциации с традиционным котлом.

В пище очень много заимствованных блюд. Популярны салат из свежих помидоров и болгарского перца со сметаной, борщ, гречневая каша, жареная картошка, чай, компоты из различных фруктов. Покупные консервы употребляются в пищу, но практически не пользуются спросом рыбные консервы. Много блюд из капусты: квашеная капуста, капустный салат с сельдереем и др. Картошку подают в дополнение к некоторым блюдам, очень популярна фасоль с картофелем; в этом сохраняются следы первоначального использования картофеля как приправы. Несколько удивляет малое употребление чесночных приправ, в чистом виде чеснок не едят. Зато во многие блюда добавлял смеси из различных сухих трав. Готовят вино из алычи, сливы, черешни; виноградные вина в основном делаются из изабеллы, но выращивают и другие сорта винограда. Сохраняется ряд традиционных блюд: много сыра и изделий из него. Молоко покупается в магазинах, закваска для створаживания молока хранится у каждой хозяйки на кухне. Употребляется в пищу как мягкий (молодой) сыр, так и твердый (копченый), который изготавливается впрок. Популярно и такое блюдо адыгской кухни, как жареный сыр. Примечательно, что, например, кукурузная или просяная мамалыга, бывшая ранее повседневным блюдом, все больше приобретает характер праздничной или ритуальной еды.

На поминках готовят просяную сладкую безалкогольную бузу, варят мясо, которое подают кусками. Употребляется также блюдо из рубленых хрящей и мозгов, мамалыга. Свадебный пир от поминального отличается наличием алкоголя на столе.

Традиционные формы больше заметны в области духовной культуры. В свадебном комплексе сохраняется обычай помещения молодой в дом друга жениха: ее ввод происходит ночью и сопровождается ружейной стрельбой. Однако вся свадьба сокращается до двух-трех дней, возвращение молодого в свой дом может происходить уже на следующее утро, и свадебный пир устраивается в этот день. Отмечен случай почти месячного разрыва между обрядами «ввода невесты» в дом и «возвращением молодого», что, правда, связано со смертью одного из родственников. Некоторое время в течение дня невеста стоит в углу комнаты под покрывалом.

Свадьбы обычно играют осенью; они сопровождаются скачками и другими конно-спортивными состязаниями. Для свадебного обряда изготавливаются раз-

личные жезлы из фундука. Они бывают трех видов: флаги для джигитовки, ореховое знамя для награждения участников свадьбы и почетных гостей, жезл распорядителя свадьбы. Изготовлением «флагов» из фундука практически исчерпывается набор предметов традиционно-бытовой культуры, которые еще делаются постоянно. О «палочной войне» на свадьбе, т. е. о поединке пеших и конных во время вывоза невесты, информаторы не сообщают, несмотря на наводящие вопросы.

В ритуальной практике, как это видно на примере свадебных и поминальных обрядов, в основном сохраняется традиция застолья. В поминальных пирах участвует практически все селение. Женщины загодя готовят еду, которую они приносят с собой, мужчины готовят мясо. Поминальный день, как правило, суббота. Основное поминальное действо — вкушение пищи. Характерная черта поминальных обрядов — дарообмен, так как 40-дневные и годовичные поминки предусматривают одаривание участников, преимущественно женщин, отрезами, косынками, платками. Часто эти дары заимствуются из тех подарков, которые семья покойного получает от родственников в период траура.

Важной чертой современного быта является сохранение обычая взаимопомощи, в котором в первую очередь участвуют женщины. Толока (*хабы*) устраивается при возведении нового дома в субботу и воскресенье. В случае необходимости работы могут занимать несколько выходных. Хозяин готовит угощение, но часть, например пирожки *челамэ*, гости приносят с собой.

В литературе упоминалось неоднократно о почитании шапсугами каменных насыпей на месте захоронений убитых молнией. Так, над аулом им. Кирова расположено урочище Джэрэж, где в XIX в. находился шапсугский поселок. Северо-восточную часть урочища занимает место *Мыжьуакъэ* (Каменные могилы). Здесь располагается несколько каменных кернов — погребальных конструкций домусульманского времени. Место вокруг одного из них расчищено, с камней периодически убирается мусор. Над кернам висит деревянное било, а ветки растущего рядом кизила увешаны кусками материи. До настоящего времени вокруг этого керна, под которым по преданию якобы похоронен убитый молнией мальчик, устраиваются хороводные пляски. В 1930-е годы камни с этой могилы брали для опускания в речную воду в ритуале вызывания дождя. Сейчас это место используется при обрядах проводов в армию или проводов отъезжающих из селения на долгое время. Посещая могилы, надо соблюдать чистоту, совершить омовение, как при намазе, не иметь на теле открытых следов крови. Уровень исламской религиозности в селении низкий, даже не все старики совершают намаз. Пост практически не соблюдается. Мечети в селениях закрыты с 1930-х годов.

Материалы посемейных списков населения аулов им. Кирова, I—III Красноалександровских позволяют получить некоторые сведения об этнодемографической ситуации в Черноморской Шапсугии. В составе населения очень значительна группа обоих полов в возрасте 24—30 лет. Довольно многочисленна группа старше 55 лет, долгожителей единицы.

Поражает высокий уровень однонациональной брачности и однонациональности селений. Так, из общего числа семей, проживающих постоянно в указанных аулах, только четыре семьи адыгейско-русские. В селениях имеется также несколько русских семейств. Несколько русских семей, переехавшие в 1960—1980-х годах и поселившиеся в урочище р. Псеузапсе рядом с аулом им. Кирова, предпочли образовать собственный поселок Хадоники, хотя отношения между жителями двух соседних населенных пунктов самые хорошие. Важно отметить, что практически все жители 20—40 лет имеют среднее образование. Обращает на себя внимание и то, что многие мужчины-шапсуги посвятили себя кадровой службе в Советской Армии.

Между II Красноалександровским и аулом им. Кирова наблюдается устойчивый уровень взаимобрачных связей. В воспоминаниях информаторов каждый из аулов по отношению друг к другу выступает как место, где наиболее правильно соблюдаются национальные обычаи и семейные традиции.

Сохраняется устойчивая система межfamilьных отношений, в селениях наблюдается патронимная группировка усадеб. Эта система дублируется расположением могил на аульном кладбище. Очень часто жена захоранивается на участке рода отца.

Молодежь, часть людей среднего возраста работают в Лазаревском, других поселках курортной зоны в строительстве, коммунальном хозяйстве, обслуживают отдыхающих. Эта часть населения постепенно начинает смотреть на аулы как на спальные и дачные поселки. Родители их в этом мнении поддерживают. Складывается любопытный феномен, когда свободное время проводится в сугубо своей национальной среде. Местом освобождения от стрессов рабочего времени, в том числе и межнационального характера, становятся не только семья, но и весь поселок, где живут ближайшие соседи-родственники. Получается так, что аулы шапсугов-хакучей являются этнотерриториальной окраиной Лазаревского и Большого Сочи. Такие условия стимулируют групповое национальное самосознание, но одновременно национальные проблемы вытесняются за пределы узкой полосы курортной зоны, на ситуацию в которой в первую очередь направлено внимание местных властей.

Высокий уровень внутриэтнического единства шапсугов-хакучей, выразившийся в брачной замкнутости, рост национального самосознания, вызванный процессами формирования индустриально-городской культуры и поисками способов сохранения своей самобытности, предъявляют особые требования к выработке путей этнического самовыражения. Процесс усложняется слабостью «этнической культуры» хакучей в ее зримом выражении. Национальное самосознание должно искать свои способы выражения.

Основным способом сохранения национального самосознания шапсугов в последнее время стало культивирование чувства национального очага, т. е. чувство своей территории и своей истории. Надо отметить, что для шапсугов путь национального выражения через развитие языка очень затруднен. Ни северный, ни южный шапсугские диалекты не являются письменными; в основу литературного адыгейского языка положены равнинные диалекты — бжедугский и темиргоевский. Ряд аулов не имеет вообще школ, и детей возят в Лазаревское, где тоже нет условий для преподавания адыгейского языка. Закономерно, что внимание к собственной территории и своей истории привело к акцентированию ее наиболее трагических периодов, таких как Кавказская война и время сталинских репрессий. Острый недостаток исторической и художественной литературы, серьезных научных исследований по истории, этнографии, археологии Причерноморья оставляет судить о прошедших событиях на уровне обыденного сознания, которое очень легко и прямолинейно связывает события столетней давности с годами торжества сталинской административной системы или с периодом «этнического равнодушия» периода застоя. Репрессии сталинского времени очень сильно ударили по тем представителям шапсугов, которые были носителями традиций своего этноса, что нанесло его культуре урон, вполне сравнимый с уроном вследствие военных действий.

Были ущемлены принципы административно-территориального самоопределения шапсугов. Шапсугский национальный район с центром в ауле II Красноалександровское, существовавший в предвоенные годы, в 1930-е годы был лишен своего статуса, а в начале 1950-х годов — и своего названия. Район был переименован в Лазаревский по имени одного из участников Кавказской войны.

Сузившиеся возможности национального и этнического самоопределения шапсугов «накалили» их этническое самосознание, а непродуманное празднование годовщины одного из эпизодов Кавказской войны, как это имело место при проведении праздника 150-летия городов Сочи и Туапсе, еще больше обострили его и перевели латентную ситуацию в явную.

Представляется, что возникающую напряженность можно уменьшить посредством правильного освещения этнокультурной истории шапсугов и истории Причерноморья, признав на первых порах, что не противоречит исторической правде, существование населенных пунктов ранее 1838 г. на месте городов Сочи и Туапсе. Важно также изучение механизмов этнического выражения шапсугской культуры с целью их возможного восстановления. Пока это возможно, так как еще можно собрать сведения по садоводству, пастушеским навыкам, народной фенологии, медицине и др. Можно возродить экологические знания шапсугов, выработанные тысячелетиями. В заботе нуждаются не только загрязненное Черное море, но и горные реки и леса горной полосы, которые вырубаются для строительства все новых и новых дорог, назначение которых никому не понятно.

Поддержка чувства владения своей землей — это, как представляется, один из самых действенных способов влияния на национальное самосознание.

Одновременно будет справедливым признание требований шапсугов о восстановлении местного самоуправления. В широком плане это может означать восстановление Шапсугского национального района, однако в любом случае должны быть соблюдены условия этнодемократического самоуправления как функционирование народного собрания — *хьасэ* и восстановление шапсугской топонимии. Некоторые шаги в этом направлении были сделаны в 1989 г.; так, было проведено народное собрание шапсугов Лазаревского р-на. Однако замедленный ход изменений не может служить гарантией решения насущных вопросов.

Примечания

¹ Лавров Л. И. Из поездки в черноморскую Шапсугию летом 1930 г. // Сов. этнография. 1936. № 4—5. С. 124.

² Киняпина Н. С., Блиев М. М., Дегоев В. В. Кавказ и Средняя Азия во внешней политике России. М., 1984. В работе приводится перечень основных работ по дореволюционной, советской и зарубежной историографии Кавказской войны.

³ Дзагуров Г. А. Переселение горцев // Материалы по истории горских народов. Ростов-на-Д., 1925; Лайпанов Х. О. К истории переселения горцев Северного Кавказа в Турцию // Тр. Карачаево-Черкесского НИИ истории, языка и литературы. Черкесск, 1966. Вып. V. Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми, 1975; Шинкуба Б. Последний из ушедших. Сухуми, 1976.

⁴ Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов. XVIII — первая половина XIX в. М., 1967. С. 32, 42.

⁵ Сталь К. Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Тифлис, 1900. Т. XXI. С. 81, 83—85, 94.

⁶ Лавров Л. И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978. С. 47.

⁷ Клинген И. Основы хозяйства в Сочинском округе. СПб., 1892; Гейдук Я. Ф. Постановка садоводства в Черноморской губернии // Кавказский вестник практического садоводства. 1902, № 103; Гарданов В. К. Указ. раб.

⁸ Меретуков А. М. Развитие металлургии у адыгов в XIX в. // Уч. зап. Адыгейского института языка, литературы и истории. Майкоп, 1968. Т. VIII. С. 55—56, 61.

⁹ Клапрот Г.-Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807—1808 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. Нальчик, 1974. С. 242.

¹⁰ Лавров Л. И. Из поездки ... С. 122.

¹¹ Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М.; Л., 1940.

© 1991 г., СЭ; N 6

А. П. Новицкая

ВЫБОР ФАМИЛИИ РУССКИМИ ПРИ ВСТУПЛЕНИИ В БРАК

Исследование проблем семьи — одно из актуальных направлений этнографической науки, ибо семья представляет собой ячейку, без которой не могут поддерживаться и воспроизводиться этнокультурные характеристики общества. Однако до сих пор остается почти не изученным вопрос о фамилии, принимаемой семьей при ее создании. Возможно, это произошло потому, что ему не придавалось особого значения, хотя первый вопрос который задается при оформлении брака — какую фамилию будет носить семья? В «Кодексе о браке и семье РСФСР» в разделе «Брак» есть специальная статья (№ 18) «Право выбора супругов фамилии при заключении брака», которая гласит: «При заключении брака супруги по своему желанию избирают фамилию одного из супругов (разрядка моя. — А. Н.) в качестве их общей фамилии либо каждый из супругов сохраняет свою добрачную фамилию (разрядка моя. — А. Н.)¹. Эта

статья напечатана полностью на обороте бланка-заявления, который заполняют вступающие в брак, и фрагментарно — на лицевой стороне его. О праве принятия супругами любой фамилии сообщается и в бланке записи акта о заключении брака. Иными словами, вступающим в брак предлагается относиться обдуманно к выбору фамилии при создании семьи.

В настоящее время каждый человек в нашей стране имеет имя, отчество, фамилию. Возможно, поэтому трудно представить, что в сравнительно недалеком прошлом этой ныне действующей нормы из трех членов — личное имя + отчество + фамилия — не было. Однако это так. Время появления фамилии в России, ее происхождение и способы именования людей до ее появления подробно исследованы в работах В. А. Никонова². Он, в частности, установил, что до появления фамилии способы именования людей были чрезвычайно разнообразны, и в качестве примера сообщил, что в Ярославле в 1671 г. для обозначения 3081 мужчин употребили 12 видов именований³. Такой разброд именований со временем стал помехой центральным властям. Социально-экономическое развитие государства выдвинуло новые требования к системе имен. Потребовалась единая норма именования, так как его беспорядочность создавала путаницу, затрудняла военный, финансовый, юридический контроль. Так возникла потребность в общегосударственной (единой) форме именований лиц, причем в качестве обязательного был введен показатель наследственности. Процесс создания такой единой нормы был длительным (несколько столетий), но в конце концов установилась норма, действующая и ныне: личное имя + отчество + фамилия (последняя — от латинского familia — «семья»). В. А. Никонов определяет фамилию как «наследственное имя семьи, устойчивое не менее как в трех поколениях»⁴ (в Большой Советской Энциклопедии «фамилия» — родовое наименование лица, приобретаемое при рождении). Слово «фамилия» первоначально употреблялось в значении «семья». В прошлом главой семьи был мужчина. Поэтому подавляющее большинство русских фамилий по происхождению патронимичны⁵. По мужу именовали жену и детей. У русских, как и у многих других народов в дореволюционной России, женщина сначала носила фамилию отца (до появления фамилии ее называли по имени отца), а затем, выйдя замуж, — фамилию мужа (ранее ее называли по имени мужа). Это правило было обязательным для всех.

В Своде законов Российской империи было записано, что «жена обязана повиноваться мужу своему как главе семейства, пребывать к нему в любви, почтении и в неограниченном послушании, оказывать ему всякое (разрядка моя. — А. Н.) угождение и привязанность»⁶. Главенство мужа влекло за собой принятие женой его фамилии. Правда, в Своде законов Российской империи не было прямых указаний на этот счет, там отмечалось лишь, что муж «сообщает жене все права и преимущества» и что «жена именуется по званию мужа»⁷ (например, генеральца, казначейша и т. д.), но на практике это понималось как обязательная передача мужем жене своей фамилии.

Итак, у русских в дореволюционной России женщина, вступив в брак, обязательно меняла фамилию, а если она, овдовев, опять выходила замуж, то меняла ее вторично — на фамилию нового мужа и т. д.

18 декабря 1917 г. был принят декрет «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов гражданского состояния»⁸, установивший полное равенство личных и имущественных прав мужа и жены. В нем затрагивался и вопрос о фамилии новобрачных. Им предоставлялось три или четыре варианта выбора, в зависимости от места проживания. Впоследствии в 10 республиках лица любой национальности, вступая в брак, могли взять в качестве общей фамилию мужа или жены, либо оставить свою фамилию. В шести же республиках — Азербайджане, Белоруссии, Грузии, Молдавии, Таджикистане и на Украине — допускалось еще и взятие двойной фамилии, составленной из фамилий жениха и невесты. Выбор фамилии добровольен, закон запрещает принуждение с чьей-либо стороны. Как же решается этот вопрос в жизни, какую из имеющихся возможностей выбирают вступающие в брак? В большинстве случаев, как показали исследования, по-прежнему отдается предпочтение традиционному принятию новобрачной фамилии мужа.

Как известно, отличительной особенностью всякой традиции является ее относительная стабильность. В данном сообщении предпринята попытка выяснить,

в какой степени русские женщины следуют давней традиции — брать при вступлении в брак фамилию мужа — и насколько она уступила место инновации — сохранению в браке добрачной (девичьей) фамилии. Может возникнуть вопрос: почему разговор идет только о фамилии, избираемой женщинами, и какова ситуация с выбором фамилий мужчинами. Дело в том, что, как и прежде, мужчины после женитьбы сохраняют фамилию отца. Смена ими отцовской фамилии происходила и происходит в исключительных случаях. В дореволюционное время в крестьянской среде фамилию меняли (крайне редко) только мужья-примаки, т. е. те, которые, женившись, переходили жить в дом жены. Последнее же происходило лишь тогда, когда у родителей невесты не было сыновей. Чтобы сохранить свой род (фамилию), ее родители иногда требовали от зятя принятия фамилии жены. Но соглашались на это только парни из беднейших семей. Да и родители невесты, а возможно, и сама она, вероятно, требовали этого в исключительных случаях (если их фамилия исчезала совсем, т. е. не было даже боковых ветвей, носящих ее).

Подобные случаи — изменение фамилии у мужчин для сохранения исчезающей фамилии жены — наблюдались и в дворянских семьях. Так, например, единственный сын графа Г. И. Чернышева Захар Чернышев, участник восстания декабристов, был лишен всех прав и сослан в Сибирь. После смерти Г. И. Чернышева в семье остались одни дочери. Тогда по Высочайшему царскому указу мужу старшей дочери графа, полковнику И. Г. Кругликову, были пожалованы графский титул и фамилия Чернышев-Кругликов (правда, не полная смена фамилии, а прибавление к ней девичьей фамилии жены). Подобное произошло и при замужестве последней в роду графини Сумароковой. Ее муж, Ф. Н. Эльстон, после женитьбы стал носить титул графа и именоваться «граф Сумароков-Эльстон». Их сын женился на княжне Юсуповой, тоже последней в роду, и стал именоваться «князь Юсупов, граф Сумароков-Эльстон». Об изменении фамилии мужем в наши дни расскажем ниже.

Данные о выборе фамилии русскими женщинами получены в загсах. Как известно, при оформлении брака заполняется регистрационный бланк. Первый вопрос — о фамилии вступающих в брак, второй — о фамилии, избранной будущими супругами. В нашем распоряжении были материалы, собранные в столичных загсах Молдовы, Грузии, Эстонии, Узбекистана и России (а также в Русском р-не Московской обл.), представляющих основные регионы страны. В этих республиках сотрудники отдела этносоциологии Института этнографии (теперь этнологии и антропологии) АН СССР проводили этносоциологические исследования⁹, программой которых предусматривался сбор не только полевого (экспедиционного), но и статистического материала в различных учреждениях республик, в том числе и в загсах. Из регистрационных бланков извлекались не только сведения о фамилии брачующихся, но и об их национальности, возрасте, социально-профессиональном положении, образовании, месте рождения и некоторые другие социально-демографические показатели.

Анализ материала начнем с рассмотрения выбора фамилии русскими женщинами, вступившими в брак с русскими мужчинами. Судя по статистическим данным, традиция здесь нарушалась, но в разной степени в различных городах и особенно в сельской местности (табл. 1). Наиболее стойко традиция сохранялась в Таллинне и Кишиневе. В Таллинне в 1950 и в 1971 гг. почти все русские женщины (соответственно 97,7 и 97%), выходя замуж, брали фамилию мужа. В 1980 г. лишь 5% русских женщин, выйдя замуж, не изменили фамилию. Несколько меньше следуют традиции в Кишиневе, однако и там более 90% женщин взяли фамилию мужа. Интересная картина наблюдалась в 1950 г. в Ташкенте, где 15,8% женщин из числа вступивших в брак взяли двойную фамилию. В 1971 и 1978 гг. двойных фамилий там уже не брали. По-видимому, на выбор русскими женщинами двойной фамилии при вступлении в брак в Ташкенте в 1950 г. повлияло довольно широкое распространение подобной практики у коренного населения. У узбеков до революции фамилий не было, их функцию выполняли отчества. После установления Советской власти в Узбекистане встал вопрос о введении фамилии. Становление фамилии у узбеков прошло три этапа. На первом этапе (октябрь 1918 г.) брачующимся разрешалось сохранять в качестве фамилии свое отчество; на втором этапе (сентябрь 1924 г.) можно было при

Выбор фамилии русскими женщинами в однонациональных браках

Город, район	Время заключения брака (год)	Всего заключено браков	Взяли фамилию мужа		Оставили девичью фамилию		Муж взял фамилию жены		Взята двойная фамилия		Добрачные фамилии мужа и жены совпадают	
			число	%	число	%	число	%	число	%	число	%
1. Москва,	1950	264	228	86,4	35	13,2	—	—	1	0,4	—	—
(Свердловский	1971	285	213	74,7	72	25,3	—	—	—	—	—	—
р-н)	1980	228	181	79,4	47	20,6	—	—	—	—	—	—
2. Рузский р-н	1950	267	251	94,0	13	4,9	3	1,1	—	—	—	—
Московской	1971	460	439	95,4	20	4,3	1	0,3	—	—	—	—
области	1980	531	498	93,8	32	6,0	1	0,2	—	—	—	—
3. Кишинев	1950	115	105	91,3	10	8,7	—	—	—	—	—	—
	1971	189	186	98,4	3	1,6	—	—	—	—	—	—
	1980	126	115	91,3	11	8,7	—	—	—	—	—	—
4. Таллинн	1950	262	256	97,7	6	2,3	—	—	—	—	—	—
	1971	371	360	97,0	10	2,7	1	0,3	—	—	—	—
	1980	220	209	95,0	11	5,0	—	—	—	—	—	—
5. Ташкент	1950	19	14	73,6	1	5,3	—	—	3	15,8	1	5,3
	1971	37	34	92,0	3	8,0	—	—	—	—	—	—
	1978	114	84	73,9	30	26,1	—	—	—	—	—	—
6. Тбилиси	1983	325	218	67,0	81	24,9	3	0,9	1	0,3	22	6,8

регистрации брака в качестве фамилии брать (соединять) отчества обоих супругов, т. е. семья получала двойную фамилию. Возможно, это и повлияло на распространение сходного явления у живущих рядом с узбеками русских. В 1950 г. в Ташкенте свыше 73% русских женщин оставались верны традиции (табл. 1) и лишь 5,3% их сохранили девичью фамилию. В 1978 г. уже свыше 26% русских женщин, вступив в брак, не стали менять фамилию. Аналогичная картина наблюдалась в Тбилиси в 1983 г. В Москве в 1971 и 1980 гг. женщин, оставивших девичью фамилию, было соответственно 25,3 и 20,6%. В сельской местности традиция еще устойчивее. Преобладающее большинство женщин в Рузском р-не следуют традиционной модели поведения и при регистрации брака берут фамилию мужа (количество таких браков составляло в разные годы от 93 до 95%).

Итак, русские женщины, вступая в брак, как правило, отдают предпочтение традиции при выборе фамилии, хотя степень этого предпочтения в разных регионах страны несколько варьирует.

Но русские женщины выходят замуж не только за русских. Они чаще женщин других национальностей вступают в межнациональные браки. Сравнение их поведения при выборе фамилии в однонациональных и межнациональных браках (табл. 2 и 3) дает основания утверждать, что в межнациональных браках русские женщины несколько чаще, чем в однонациональных, отдают предпочтение своей девичьей фамилии, причем особенно много таких женщин в Москве (от 34 до 39,8), несколько меньше в Ташкенте (от 16,6 до 21,3%). Интересно отметить, что в Рузском р-не Московской области в 1950 г. все русские женщины, выходившие замуж за мужчин других национальностей, взяли их фамилию (т. е. как и при выходе замуж за русских). Однако в 1971 г. положение изменилось и 4% женщин не сменили свою фамилию, а в 1980 г. — уже почти 15%, более чем наполовину превысив число женщин, сделавших аналогичный выбор в однонациональных браках. В Таллинне и Кишиневе число женщин, не взявших фамилию мужа в межнациональных браках лишь незначительно больше, чем в однонациональных.

Выбор фамилии русскими женщинами в межнациональных браках

Город, район	Время заключения брака (год)	Всего заключено браков	Взяли фамилию мужа		Оставили девичью фамилию		Муж взял фамилию жены		Взяли двойную фамилию		Доброчные фамилии мужа и жены совпадают	
			число	%	число	%	число	%	число	%	число	%
1. Москва	1950	171	110	64,3	58	34,0	3	1,7	—	—	—	—
(Свердловский р-н)	1971	129	81	62,8	48	37,2	—	—	—	—	—	—
	1980	128	77	60,2	51	39,8	—	—	—	—	—	—
2. Рузский р-н Московской обл.	1950	23	23	100	—	—	—	—	—	—	—	—
	1971	50	48	96,0	2	4,0	—	—	—	—	—	—
	1980	41	35	85,3	6	14,7	—	—	—	—	—	—
3. Кишинев	1950	349	315	90,1	34	9,8	—	—	—	—	—	—
	1971	629	605	96,2	18	2,9	4	0,6	2	0,3	—	—
4. Таллинн	1950	333	322	96,7	10	3,0	1	0,3	—	—	—	—
	1971	571	548	96,0	22	3,9	1	0,2	—	—	—	—
	1980	596	562	94,3	34	5,7	—	—	—	—	—	—
5. Ташкент	1950	452	359	79,4	75	16,6	1	0,2	4	0,8	13	3,0
	1971	464	358	77,3	99	21,3	3	0,6	2	0,4	2	0,4
	1978	471	368	78,2	98	20,8	—	—	—	—	5	1,0
6. Тбилиси	1983	260	189	72,7	61	23,5	—	—	4	1,5	6	2,3

То, что эта тенденция особенно отчетливо проявляется в Москве и Ташкенте, не должно вызывать удивления — ведь в этих двух городах женщины чаще оставляли девичью фамилию и при вступлении в однонациональные (русские) браки. Анализ социально-профессионального положения вступивших в брак женщин, а также их возраст в момент выхода замуж во всех рассматриваемых

Таблица 3

Соотношение женщин, сохранивших свою фамилию при вступлении в однонациональные и межнациональные браки (в %)

Город, район	Время заключения брака (год)	% женщин, сохранивших свою фамилию	
		в однонациональных браках	межнациональных браках
1. Москва (Свердловский р-н)	1950	13,2	34,0
	1971	25,3	37,2
	1980	20,6	39,8
2. Рузский р-н Московской обл.	1950	4,9	—
	1971	4,3	4,0
	1980	6,0	14,7
3. Кишинев	1950	8,7	9,8
	1971	1,6	2,9
	1980	8,7	—*
4. Таллинн	1950	2,3	3,0
	1971	2,7	3,9
	1980	5,0	5,7
5. Ташкент	1950	5,3	16,6
	1971	8,0	21,3
	1980	26,1	20,8
6. Тбилиси	1980	24,9	23,5

* Нет сведений.

городах аналогичен общим показателям, наблюдаемым по стране. И в однопациональные и в межнациональные браки большинство русских женщин вступают в 20—24 года, реже — в 25—29 лет. В более раннем и в более позднем возрастах замуж выходит сравнительно небольшое число женщин. Причем в старших возрастных группах, конечно, есть и вступившие в брак вторично.

Следует заметить, что во всех рассматриваемых городах значительное число женщин — специалисты с высшим и средним образованием (и число их год от года увеличивается). Много и женщин-служащих.

Интересно познакомиться с семьями, в которых мужа взяли фамилию жены. Прежде всего подчеркнем, что число таких семей всюду ничтожно. В Свердловском р-не Москвы в 1950 г. среди однопациональных (русских) семей таких не было совсем, в 1971 и 1980 гг. — по одной. Что побудило мужей взять фамилию жены, объяснить трудно. По одному случаю смены фамилии русским мужчиной при вступлении в однопациональный брак отмечено в Кишиневе (1950 г.) и в Таллинне (1971 г.). В Русском р-не Московской области зафиксировано пять аналогичных случаев (три в 1950 г. и по одному в 1971 и 1980 гг.). Возрастная и профессиональная характеристики лиц, зарегистрировавших новую семью на фамилию жены, те же, что и там, где жена взяла фамилию мужа. Смену фамилии мужем в двух случаях можно объяснить не очень хорошим ее звучанием. Например, Женаков (на Орлов), Щеваев (на Смирнов). В одном случае, возможно, владельцу не нравилось смысловое звучание фамилии и Кучеров (от кучера) стал Ерониным. Два случая смены фамилии — Самохин на Морозов и Якуненко на Корягин — объяснить трудно. Можно предположить, что прежняя жизнь вступающего в брак была такой, что хотелось бы полностью ее забыть и даже изменить фамилию. Интересно отметить, что один брак, в котором муж сменил фамилию (брак Шеваева), был затем расторгнут и, разведясь, муж вернулся к своей фамилии. Впрочем, при разводе мужья (любой национальности и во всех браках) обычно снова брали свою фамилию, что свидетельствует об ином, чем у женщин, отношении мужчин к смене фамилии.

Незначительно также число случаев смены мужем своей фамилии на фамилию жены и в межнациональных браках с русскими женщинами. В Москве, например, в 1950 г. отмечено три таких случая (два брака еврея с русской, один — украинца с русской). Редки они и в других городах. Так, в Таллинне зафиксированы два случая смены фамилии мужчиной: один в 1950 г. (брак между украинцем и русской) и второй в 1971 г. (брак между белорусом и русской). Аналогичная картина наблюдалась в 1971 г. в Кишиневе (четыре брака молдаванки с русской) и в Ташкенте (два брака узбека и один азербайджанца с русской). Гипотетически причины смены фамилии мужем можно объяснить либо плохим ее звучанием, либо желанием иметь русскую фамилию (в межнациональных браках). Конечно, возможны и другие причины.

Крайне редко, выйдя замуж, женщины берут двойную фамилию, т. е. к своей девичьей присоединяют фамилию мужа. Возможно, это связано с тем, что во всех республиках кодексы о браке и семье предоставляют право брать двойную фамилию. Из рассматриваемых городов лишь два — Кишинев и Тбилиси — находятся в республиках, где это возможно. Тем не менее в Кишиневе лишь две семьи (обе межнациональные) взяли двойную фамилию. В Тбилиси же пять семей взяли двойную фамилию — из них одна семья однопациональная (0,3% всех семей) и четыре смешанных (1,5%). Выше уже отмечалось, что девичью фамилию русские женщины чаще сохраняют в межнациональных браках. Такая же тенденция наблюдается и в отношении взятия женщинами двойной фамилии. По-видимому, национальный фактор все-таки оказывает влияние на выбор фамилии, хотя и очень небольшое. Интересно выяснить, какие причины поколебали традицию (взятие фамилии мужа) и способствовали упорочению инновации. Почему определенная часть женщин сохраняет брачную фамилию? Исчерпывающий ответ, конечно, можно было бы получить при личной беседе со всеми женщинами, сохранившими свою фамилию, но они, к сожалению, не проводились. Можно сделать только некоторые предварительные выводы, проанализировав имеющиеся в нашем распоряжении этностатистические данные. В частности, вступая в брак (все равно какой — межнациональный или однопациональный), девичью фамилию сохраняют чаще те женщины, которые, по-видимому, оформ-

ляют уже существующий фактический брак, либо второй или поздний брак, а также женщины некоторых профессий, — преимущественно представители интеллигенции и руководители высшей квалификации: врачи, учителя, преподаватели вузов, редакторы, артисты, администраторы, начальники отделов, научные работники, режиссеры, композиторы и т. д. Часто сохраняют свою фамилию студентки. Вывод этот подтвержден анализом социально-профессионального положения вступающих в брак женщин во всех обследованных городах, а также в Русском р-не Московской обл.).

Из проделанного анализа материалов ясно видно, что до настоящего времени в соответствии с традицией подавляющее большинство русских женщин при вступлении в брак берут фамилию мужа. Однако степень следования традиции в рассмотренных городах различна. Наиболее значительны перемены в Москве. Существенные сдвиги наблюдаются и в Ташкенте. Несколько медленнее отступает традиция в Таллинне и Кишиневе.

В. А. Никонов в небольшой заметке «Выбор фамилии при браке» пришел к сходным выводам: «За 1971 г. по Ульяновску и одиннадцати районам Ульяновской области документы о всех браках дали такой результат (в промилиях, т. е. в пересчете на тысячу браков, отдельно по областному центру, по семи рабочим поселкам и по сельским местностям):

Чью фамилию избирают	г. Ульяновск	Рабочие поселки	Сельские местности
Фамилию жениха	984	986	996
Фамилию невесты	1	—	—
Остаются с добрачными фамилиями	15	14	4

Иными словами, и в областном центре, и в рабочих поселках в одной паре из каждых 60—70 браков жених и невеста сохраняют свои фамилии, а в сельских местностях — лишь в одном случае из 250 браков. Фамилия невесты в областном центре становится фамилией обоих супругов только в одном случае на тысячу браков, а в рабочих поселках и сельских местностях по всей области таких случаев за год не оказалось ни одного. Ту же картину показали подсчеты по пяти районам Мордовской АССР и Пензенской области.

В г. Ульяновске за год заключено почти четыре тысячи браков, из них только четыре пары избрали фамилию невесты общей фамилией новой семьи... Среди супругов, сохранивших отдельные фамилии, 23% старше 50 лет (в сельских местностях преимущественно только в таком возрасте и оставляют отдельные фамилии при браке). Но молодежь не использует возможности, предоставленные законом, — почти все избирают общей фамилией фамилию жениха.

...Некоторые невесты взамен своих фамилий получили фамилии женихов: Халугина, Брехова, ...Кривоногова, Лысая... — это в одной области за один год. Стоило ли женихам упускать возможность без труда сменить эти фамилии на фамилии невест? Помешал ложно понимаемый престиж мужчины!...

Иную картину показывает подсчет по Свердловскому району г. Москвы за тот же 1971 г. В пересчете на 1 тыс. браков там восемь пар избирают своей новой фамилией фамилию невесты (в 8 раз чаще, чем в Ульяновске...), 268 пар из тысячи сохраняют добрачные фамилии (в Ульяновске — 15, в сельских местностях — 4). Данные настолько убедительны, что без комментариев ясно, в каком направлении и какими темпами происходят изменения»¹⁰.

Знакомство с материалами загсов Москвы, Таллинна, Ташкента, Кишинева, а также данные, приведенные В. А. Никоновым, убеждают нас в том, что изменения эти происходят в нашей стране повсюду, только в одних регионах медленнее, в других быстрее. Различия в темпах и масштабах распространения инноваций в выборе фамилии при вступлении в брак предположительно можно связать с рядом причин. Если в дореволюционной России женщина была обязана носить фамилию мужа, то теперь, когда вопрос о выборе фамилии можно решать по своему усмотрению, большинство женщин берут фамилию мужа, следуя установившейся издавна традиции. Скорее всего женщины не придают большого значения фамилии. Кроме того, сменой фамилии женщина, возможно, подчеркивает

изменение своего статуса — из незамужней (одинокой) она стала замужней (семейной). Правда, в последние десятилетия о вступлении в брак как женщины, так и мужчины, свидетельствует и ношение обручального кольца. Но это, очевидно, считается недостаточным.

Итак, в настоящее время большинство женщин, избирая ту или иную фамилию, исходят из соображений здравого смысла. А для бытового удобства в семье лучше иметь документы на одну фамилию. Поэтому при вступлении в брак супруги чаще всего берут общую фамилию, как правило фамилию мужа, что соответствует общерусской традиции.

Примечания

¹ Кодекс о браке и семье РСФСР. М., 1988. Статья № 18.

² Никонов В. А. География фамилий. М., 1988; *его же*. Имя и общество. М., 1974, и др.

³ *Его же*. Имя и общество. С. 161—162.

⁴ *Его же*. География фамилий. С. 29.

⁵ Это не исключает, конечно, наличия небольшого числа фамилий матронимичного происхождения (образовавшихся от женских имен). Например, Марин — сын Марии или Машкин — сын Машки (т. е. Маши, Марии); Маринин — сын Марины; Дашкина — дочь Дашки (т. е. Даши, Дарьи); Татьяничев — внук Татьяны и т. д. Однако, как пишет В. А. Никонов, было бы неверным связывать все матронимичные фамилии с рождением детей вне брака. Большинство таких фамилий, безусловно, иного происхождения. Они могли появляться в семьях, где после смерти мужа вдова становилась хозяйкой, приняв на себя все заботы о семье и хозяйстве (например, Вдовины). В сравнительно редких случаях жена могла главенствовать в семье и при живом муже. Ведь не случайно же возникла поговорка «муж находится под башмаком», т. е. под главенством жены (Никонов В. А. Имя и общество. С. 199).

⁶ Свод законов Российской империи. Т. X. Ч. 1. Законы гражданские. Кн. 1. О правах и обязанностях семейственных. Гл. 4. О правах и обязанностях от супружества возникающих. Отделение 1 — О личных правах. СПб., 1857. С. 22. Ст. 106—107.

⁷ Там же. Ст. 107.

⁸ Временное рабочее и крестьянское правительство. 20 декабря 1917 г., № 52; Свердлов Г. М. Советское семейное право. М., 1950. С. 53—60.

⁹ Арутюнян Ю. В. Социально-культурные аспекты развития и сближения наций в СССР (программа, методика и перспективы исследования) // Сов. этнография. 1972. № 3. С. 3—20.

¹⁰ Никонов В. А. Имя и общество. С. 230—232.

© 1991 г., СЭ, № 6

М. Г. Кондратьев

О ЧУВАШСКО-ТАТАРСКИХ ЭТНОМУЗЫКАЛЬНЫХ ПАРАЛЛЕЛЯХ (введение в проблематику)

В Волжско-Уральской историко-этнографической области (ИЭО) длительное время сосуществуют музыкальные культуры нескольких народов. Они и различные и многими нитями связаны друг с другом. Взаимоотношения этих культур — серьезнейшая научная проблема, в перспективе — одна из центральных для этномусиковедения региона. В Волжско-Уральской ИЭО эта отрасль исследований сравнительно молода. Здесь не пройдена еще стадия первичного эмпирического описания музыкально-поэтических систем того или иного этноса или субэтноса вне связи с их историей и комплексом уже накопленных знаний. Именно об этой стадии изучения местных (диалектных) музыкальных стилей современных этносов ИЭО идет речь в книге М. Н. Нигмедзянова: «Изучение татар-мишар пока не дает материала для обобщений, оно скорее переживает период накопления фактов», исследования частных проблем. Поэтому и мы в настоящем разделе работы рассматриваем традиционную музыку татар-мишар прежде всего на основе изучения фактического музыкального материала, не увязывая его с данными других наук»¹.

Практически так же обстоит дело и в чувашском этномузыковедении, занимающемся пока в основном простым описанием материала, порой вновь открываемого. Таков, например, пласт музыкального фольклора низовых чувашей-анатри, введенный в научный оборот в изданиях 1981—1982 гг.

Региональное этномузыковедение только сейчас приближается к уровню, достаточному для подключения к междисциплинарным этногенетическим дискуссиям, давно ведущимся лингвистами, археологами, этнографами, антропологами.

Музыкальный материал исследователи сегодня только начинают связывать с данными других наук, чаще всего иллюстрируя существующие этногенетические концепции².

При всей важности указанных работ, следует сказать, что они не исчерпывают возможностей самого этномузыковедения. В каждой народоведческой дисциплине формируются свои представления. Наряду с объективным знанием здесь оказываются необходимыми и гипотезы, порой не стыкующиеся с представлениями смежных наук.

В вопросах этногенеза (а в любых народоведческих дисциплинах они составляют одну из важнейших целей исследования; это заветная цель и этномузыковедения народов региона³) нашей науке еще предстоит пройти свой путь, т. е. самостоятельно выработать на собственном материале подходы и концепции, чтобы включиться в общую дискуссию.

Уже сейчас появляется возможность отбирать из многих существующих точек зрения на историю народов региона наиболее соответствующие музыкально-этнографическому материалу; одни он подкрепляет и развивает, другие помогает опровергать. Укажем в качестве примера исследование Н. Ю. Альмеевой, рассматривающей под новым углом зрения обрядово-жанровую систему татарского фольклора⁴. Еще более значительно в этнологическом плане ее утверждение, что «по признаку музыкального фольклора кряшены выделяются в своеобразный субэтнос» татарского народа⁵, в то время как этнографы продолжают рассматривать их как христианизированную часть других — «основных» — этнических групп (казанских татар, мишарей, иногда также касимовцев).

Выход этномузыкознания на новый уровень немалым без расширения сравнительных исследований. В настоящее время попытки обрисовать основные особенности некоторых музыкальных культур на общерегиональном фоне приняты только в работах Ласло Викара, ученика и последователя З. Кодаи⁶. В самом Волжско-Уральском регионе этномузыковедение, не имеющее пока сопоставимых с венгерской школой научных традиций, лишь приступает к сравнительным исследованиям. Появились первые статьи с анализом связей отдельных пар культур: татарской и башкирской, марийской и татарской-кряшенской, чувашской и марийской, чувашской и удмуртской⁷.

В плотном, изрядно запутанном клубке межнациональных культурных связей Волжско-Уральской ИЭО чувашско-татарские параллели представляются одной из важнейших нитей, ведущих к прояснению общерегиональной картины. В настоящей статье, не претендующей на создание новой этногенетической концепции, мы делаем попытку логически непротиворечиво выстроить имеющиеся на сегодня данные об этномузыкальных параллелях у чувашей и татар, подкрепив наше построение некоторыми сведениями из арсенала смежных исторических дисциплин; при этом оговариваются наиболее ощутимые неувязки и спорные моменты. Думается, в обрисованной ситуации вполне объяснимо, почему за пределами нашего материала мы не считаем возможным вступать в прямые дискуссии.

Мы, естественно, отдаем себе отчет, что выделение только одной пары культур — лишь промежуточный этап познания всей системы отношений, сложившихся в музыкальных культурах ИЭО. Подобная методика неизбежно ограничивает поле зрения исследователя. Например, следы внешних взаимодействий в изучаемых родственных культурах могут мало различаться между собой. Поэтому при анализе только чувашско-татарских параллелей невозможно увидеть какие-либо финно-угорские или славянские компоненты, органично вошедшие в эти этнические культуры.

Неполнота сегодняшних этномузыковедческих представлений неизбежна. Это обязывает к сугубой осмотрительности при попытках определить какие-либо

музыкально-стилевые явления как «индивидуально-этнические» или «коренные» в той или иной культуре⁸ или как заимствованные одной культурой у другой⁹. При обрисованном состоянии музыкальной компаративистики региона столь однозначные определения представляются преждевременными.

«Пути этногенеза казанских татар в основных чертах были теми же, что и пути чувашского этногенеза», — пишет археолог П. Н. Третьяков, опираясь на работы этнографов, антропологов, лингвистов¹⁰. История не раз сводила вместе предков двух народов, например в составе тюркоязычных пришельцев в Волго-Камье.

Наличие древнейшего общего этнического субстрата признают, кажется, все ученые. «Современные волжские татары и чуваши, — говорит, например, М. З. Закиев, — являются родственными народами, ибо в ходе исторического развития в состав и тех и других вошли суасы»¹¹. Расхождения начинаются с оценки значимости в болгарской культуре этого племени, чье название дошло до нас не только в письменных источниках, но отложилось в марийском названии как татар, так и чувашей (трансформировавшись в современный этноним «чуваш»). Есть различия и в определении происхождения суасов и выявлении их отношения к племени суазов/суваров, сыгравших большую роль в истории.

Этот общий этногенетический субстрат был существенным, но не единственным компонентом в процессе сложения будущих народов. Он дополнялся пластами из ассимилируемых местных финно-угорских и периодически проникавших сюда иных кочевых культур. Первые, по всей вероятности, в равной степени вливались в оба будущих этноса¹², вторые — преимущественно в татарский*.

Общепринята точка зрения, что среди тюркоязычных племен Булгарий X—XIII вв. проходили интенсивные процессы стирания племенных различий. «С упрочением государства, с определением его территории и границ, с усилением внутренних экономических связей и с распространением на всей территории расселения тюркоязычных племен единой культуры и общего языка складываются все предпосылки для консолидации всех этих племен в единую болгарскую народность»¹³.

Отсюда логически вытекает и предположение, что лишь монголо-татарское нашествие прервало этот естественный процесс, направив его по разным руслам. Сформулировал это предположение в виде вопроса тот же Третьяков: «Устанавливая значительную общность этногонических судеб чувашского и татарского народов, необходимо ответить и на другой вопрос: как следует объяснять различия между этими народами, почему в области Волго-Камья на месте Булгарского государства сложился не один тюркоязычный народ, а два — чувашский и татарский?». Культурное наследие булгар, считает он, «очевидно... является таким же общим достоянием обоих народов, каким является наследство Киевской Руси для русского, украинского и белорусского народов»¹⁴.

Сказанное позволяет говорить о сходных, односторонних взаимоотношениях предков чувашей и татар с их соседями в этот период. Переселившись в Среднее Поволжье, булгаро-суварские племена становятся здесь доминирующей военной и политической силой, а в образовавшемся в IX—X вв. государстве их язык играет роль государственного¹⁵. Их влияние на культуры окружающих автохтонных племен оказалось многосторонним, глубоким и долговременным. Веками шли миграционные и ассимиляционные процессы, в результате которых сформировались современные народы региона. Татары и чуваши сохранили в нем коли-

* О роли кочевых (степных) культур в этногенезе татарского народа и отношении к ним чувашей пишет этнограф Н. И. Воробьев: «В то время, когда булгарское население, оставшееся на левобережье (Волги. — М. К.), продолжало изменяться в сторону усиления в его быту и языке степных форм, население правобережья (особенно отошедшее далеко от Волги) начиная с XIII в., более тесно сближалось с лесными аборигенами правобережья и постепенно формировалось в ту народность, которая носит наименование чуваш» (Воробьев Н. И. Происхождение казанских татар по данным этнографии // Происхождение казанских татар. Казань, 1948. С. 79). Волны миграций кыпчакоязычных (т. е. близких по языку татарам, но не чувашам) кочевников наблюдались и позднее. Считается, что «появляющиеся с юга пришельцы, если и были кочевниками, то в неудобном для кочевничества лесном крае (Поволжье. — М. К.) они быстро переходили на оседлость» (Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 58). Тем не менее, следы традиций кочевого происхождения в быту татарского народа отмечаются всеми исследователями.

чественное преобладание (если не считать массы русских, переселившихся сюда с XVI в.). В свое время и на фоне всей Российской империи они занимали заметное место: еще в начале XVIII в. по численности татары были на пятом, чуваша — на шестом месте¹⁶.

Этимологический анализ лексики в области духовной культуры в языках региона показывает, по словам Р. Г. Ахметьянова, «что почти все эти общие слова распространились через татарский и древнетатарский (древнеповолжско-кыпчакский), чувашский, древнечувашский и болгарский языки. Заимствования из финно-угорских языков в тюркские количественно незначительны... и они распространились сравнительно поздно»¹⁷. Отмеченная выше закономерность отражает роль обоих этносов в этнокультурных процессах региона.

В свете сказанного естественно возникает и предположение об аналогичном значении музыкальной культуры тюркоязычных этносов начиная с болгарской эпохи и позднее. Об этом говорят приведенные ниже данные. В разнообразных взаимодействиях финно-угорских и тюркских культур региона некоторые явления, как считается, возникли в результате влияния последних. В том числе такая существеннейшая характеристика всех музыкальных культур рассматриваемой ИЭО, как ангемитонно-пентатоническая ладовая система, в наиболее развитых формах присущая тюркоязычным народам — башкирам, татарам и чувашам. По этому поводу Л. Викар высказывается весьма определенно: «Поскольку различные тюркские народы [nationes] оказали сильное влияние на своих финно-угорских соседей в течение прошедших веков, пентатоничность получила также широкое распространение среди последних. Это подтверждается множеством пентатонических мелодий в марийской и удмуртской народной музыке»¹⁸. Здесь следует вспомнить и о народно-песенном приеме так называемого психологического (поэтического) параллелизма, у тюркских народов имеющего жестко канонизированные формы, который проник в песни южных удмуртов. Другой факт — распространение у той же группы удмуртов, а также у восточных марий тюркской многослоговой песенной формы. Названные явления, равно характерные и для чувашей и для волжских татар, не зависят от их основного — конфессионального — различия. Видимо, следует обратить внимание на то, что у чувашей в более определенном по сравнению с соседними народами виде сохранились структурные каноны как поэтического параллелизма, так и многосложника. Неразрушенность и устойчивость форм может свидетельствовать о чистоте традиции и о ее исторической глубине. Это, вероятно, свидетельствует о контактах финно-угров и с чувашами, и с татарами, тем более что территориально все эти народы соприкасались в разные периоды своей истории.

Разумеется, сами по себе названные факты фольклорных взаимодействий не обязательно относятся к домонгольскому времени. Тогда только начался этот процесс, не прерывающийся более тысячелетия.

Основные линии размежевания будущих татарского и чувашского народов в постмонгольское время были не племенными, а скорее этнокультурными или социальными. Это древнее язычество болгар и принятое уже в Поволжье мусульманство; исконные традиции крестьянства и быстро развивавшаяся культура городов (в том числе вбиравшая в себя среднеазиатские элементы); культура оседлого земледелия и культура кочевничества; язык хазарско-болгарский и язык кыпчакский.

Именно названные выше моменты выделяют исследователи, размышляя об особенностях волжских тюрков. Например, акад. В. В. Бартольд писал, что чуваша, «очевидно, могут происходить не от жителей городов на Волге, а только от таких частей болгарского народа, которые всегда обитали в лесах и были мало затронуты мусульманской городской культурой»; или, в другом месте, о лингвистических особенностях болгар и хазар (а впоследствии и чувашей), говоривших на одном и том же языке, непонятном ни для турок [тюрков — М. К.], ни для финнов; по всей вероятности ... язык, сохранившийся теперь только у чувашей¹⁹.

В последующий период чуваша еще не фигурируют в письменных источниках самостоятельно, выступая под совокупным этнонимом «волжские болгары», а отчасти, вероятно, и под именем «черемисы», а ранее XIV в. — под названием «болгары» и «сувары» («сувазы»²⁰). Этноним же «татары» употребляется глав-

ным образом по отношению к монгольским завоевателям края и пришедшим с ними кыпчакам, т. е. к основному населению Золотой Орды. Лишь с XVI в., периода присоединения к Русскому государству, начинают употребляться современные наименования народов. Но до окончательного закрепления этих этнонимов (XVII—XVIII вв.) возможны были случаи, когда татары выступали под именем «чуваши», чуваше же — под именем «татары»²¹. Существует точка зрения, что вплоть до XVIII в. — времени значительной активизации мусульманства, глубоко проникшего в самую крестьянскую массу татар, этнокультурные различия между ними и чувашами, еще не затронутыми массовой христианизацией были не столь значительны, как сегодня. Например, об этом говорил на сессии по этногенезу казанских татар С. П. Толстов: «Когда мы берем изображения татар в XVIII веке, они дают нам нечто гораздо более похожее на современную чувашскую одежду, чем та, которую мы наблюдаем в XIX веке. В быт XIX—XX века, когда между татарским народом и среднеазиатскими народами создаются очень тесные экономические отношения, вносится новый пласт среднеазиатского влияния. Очень многое из того, что сейчас создает специфический оттенок культуры казанских татар, резко отличающий их от чувашей, сложилось совсем недавно. Очевидно, аналогичный процесс мы имеем и в языке»²².

Труднее судить о реалиях музыки, которые в ту эпоху еще просто не фиксировались. Тем не менее параллельные изменения в народном музыкальном творчестве подразумевает и М. Н. Нигмедзянов, когда говорит, что в истории народной музыки татар «процесс обновления фольклора в предыдущие сто лет [имеется в виду XIX в. — М. К.] был, пожалуй, наиболее интенсивным»²³. В этом контексте любопытны и следующие факты. Именно к XVIII в. относятся сведения о названиях татарских народных музыкальных инструментов, полностью идентичных чувашским, впоследствии же у татар исчезнувших: татар. *кобуз*, *кубыз* как название струнного смычкового инструмента — чуваш. *копăс*, *купăс* (уже в XIX в. это слово у татар обозначало *варган*²⁴), или загадочный для татарского музыковеда духовой инструмент *сурнай*, *сорнай*. М. Н. Нигмедзянов подвергает сомнению сообщение акад. Миллера о «татарской волынке, которая по-татарски называется сурнай, по-черемисски шюббер, по-чувашски шипюр». «Не вполне ясно, что имел в виду Г. Миллер, говоря о сурнае...», — пишет он и чуть ниже повторяет: «Не вполне еще ясно, бывала ли среди казанских татар волынка (или зурна) в XVIII веке»²⁵. У чувашей до XX в. дожил инструмент *сарнай*, впервые упомянутый С. М. Михайловым в 1854 г. наряду с *шапър'ом*. Кроме старинных пузырей *шибыр*, пишет он, «в прежние времена употреблялись у чуваш... огромные пузыри из телячьих шкур со стволами особенного устройства, называемые *сурме*. Такие пузыри и теперь в употреблении у низовых чуваш»²⁶. Следовательно, допустимо предположение, что Миллер мог встретить у татар инструмент, аналогичный чувашскому и также сходно именовавшийся. Аналогию дает и бытование шлемовидных гуслей (татар. *гослэ*, чув. *кёсле*), сохранившихся у татар-кряшен, в то время как в быту мусульманизованных татар они неизвестны. У чувашей же они распространены повсеместно.

С середины XIX в. региональный «статус» мусульманства, татарской культуры и языка все более повышается, их влияние на соседящие народы вновь значительно усиливается. Поддавшиеся исламизации чуваше, а также мари и удмурты переходят на язык носителей веры (татарский), со временем полностью «отатариваясь». Среди неисламизированного населения, живущего рядом с татарами, отдельные элементы культуры татар также становятся престижными, свидетельством чему служат этнографические данные о музыкальном быте чувашей конца прошлого века. «Каждый чувашин знал почти столько же татарских песен, сколько своих чувашских», — сообщает С. В. Чичериной корреспондент из с. Рунга Симбирского уезда. То же вспоминает о своих земляках Чистопольского уезда Казанской губернии Никифор Охотников²⁷. Следы этого влияния видны и в современной культуре чувашей Приуралья. Таким образом, начиная с XVIII в. картина чувашско-татарских этнокультурных связей осложняется взаимопроникновением новых ценностей, большей частью татарских к чувашам, но в некоторых случаях и наоборот. На примере языка эти явления анализирует Р. Г. Ахметьянов, в музыке же их еще предстоит выявлять.

Сегодня нет нужды доказывать, что чуваши и татары — это разные народы с развитым национальным самосознанием и культурными традициями. Помимо языка заметны различия, связанные с профессиональным статусом. Чуваши, сравнительно поздно подвергшиеся христианизации (часть их так и осталась некрещеной), сохранили в быту и мировоззрении явные следы своей древней народной религии. Пришедшее в Поволжье в IX—X вв. мусульманство нашло почву и укоренилось у татар.

Многое роднит эти народы. Обе их культуры, принадлежа к тюркоязычному миру, являются в нем маргинальными, особенно чувашская (татарская же — в чертах, близких к чувашам). В современной классификации тюркских языков чувашский — единственный живой представитель булгарской группы. Татарский же (вместе с башкирским) представляет кыпчакско-булгарскую подгруппу ее западнохунской ветви. Для чувашей волжские татары сегодня — самый близкий народ не только по языку и территориально, но и по многим особенностям культуры и быта. Для татар, имеющих через язык и религию более широкие связи во внешнем мире, чуваши тем не менее дают весьма близкие параллели, особенно интересные в тех сферах культуры, где на бытовом уровне сохранились доисламские черты. Эти сферы служат предметом повышенного внимания в фольклористике, ибо несут информацию о наиболее древних слоях культуры предков народа. Многосторонность связей культур нередко побуждает исследователей обращать внимание на очевидные параллели даже без специальной задачи сравнения, просто в качестве дополнительных аргументов. Примеры подобного рода содержатся и в работах музыкантов-фольклористов. В частности, М. Н. Нигмедзянов считает, что выводы исследования В. А. Мошковым «звукоряда чувашских напевов ... важны для изучения татарской музыки». Рассматривая ритмику татарской народной песни, он же вступает в полемический диалог с работой чувашского музыковеда, отстаивая тем самым необходимость одинакового подхода к явлениям обеих культур, что подразумевает большую близость их музыкальных систем²⁸. Исследуя татарский музыкальный фольклор, А. Х. Абдуллин, Р. А. Исхакова-Вамба обращаются к чувашскому материалу²⁹. Со своей стороны, и чувашские фольклористы постоянно держат в поле зрения татарский материал, упоминая о нем по разным поводам, чаще всего устанавливая сходство тех или иных черт низовой чувашской песни и татарской. Из музыкально-стилевых параллелей в последнее время особо отмечались параллели музыкально-поэтических форм и ритма³⁰.

Таким образом, на сегодня известны достаточно разнообразные, но не систематизированные факты совпадений, например: 1) обе культуры основаны на ладах ангемитонно-пентатонической системы; 2) в ритмической организации основной является квантитативность, проявляющаяся в сходных формах; 3) имеются сходные явления в области слоговой, строфической структуры стиха, музыкальных форм, сюжетики песен, инструментария, жанровой структуры, народной терминологии; 4) в чувашской музыке наибольшей близостью к татарской отличается музыка этнографической группы анатри; в меньшей степени — также средненизовых анат енчи; 5) в татарской музыке наибольшей близостью к чувашской отмечена музыка группы кряшен.

Но, разумеется, такие частные упоминания и даже более общие экскурсы «мимоходом» не обязывали их авторов к сколько-нибудь развернутой аргументации и не могли заменить специальных сравнительных этномузыковедческих работ. Их необходимость наглядно иллюстрируется при сопоставлении результатов новых исследований жанровой структуры татарской и чувашской народной песни. Например, подробно разработанная Н. Ю. Альмеевой жанровая система татарско-кряшенской народной песни, впервые представляемая как целое, оказывается гораздо более близкой к чувашской, нежели жанровые системы других этнических групп татар. Практически полные совпадения прослеживаются не только на уровне родовых членений, но и во многих частностях. Основные рубрики предлагаемых ниже таблиц воспроизводят таблицы жанров кряшен Н. Ю. Альмеевой³¹ с добавлением сведений о жанрах чувашей. Здесь использованы частично и другие источники по кряшам. Так проясняется сфера, где в первую очередь следует искать следы древней субстратной общности в культурах татар и чувашей. Это остатки языческой обрядовой земледельческой фоль-

Приуроченные напевы

Календарный цикл			Семейно-обрядовый цикл		
Кряшены	Чуваши	Обстоятельства функционирования, значение термина	Кряшены	Чуваши	Обстоятельства функционирования, значение термина
Нардуган кее	нартукан юрри	Песни праздника зимнего солнцестояния		ача сурална чух	Песни родильных обрядов
	сурхури юрри			юрлана юра	
(раштыва) *	раштав юрри	Рождественские песни	туй кее	сапка юрри	Колыбельные песни
жезек салу кее	сере яна чух	Песни-гадания на кольцах	кызны озату	туй юрри	Свадебные песни
	юрлана юра		кыз елату	херсум юрри	Песни проводов невесты
кышкы май кее	кашарни юрри	Крещенские песни		хер йерри	Оплакивание невесты
	саварни юрри	Песни проводов зимы (масленицы), песни катания	кодалар кее	таварна юрри	Песни сватов (новой родни)
катайса кее	катаччи юрри			сене хата юрри	
(олы кэн)	манкун юрри	Песни праздника весеннего равноденствия, пасхи	солдат озату кее	салтак юрри	Песни рекрутов
сэрэн кее	сэрен юрри	Песни очистительного обряда	никрут кее	никрут юрри	
(сабантуй)	(акатуй)	Праздник перед пахотой	кодалар кее		
(чук, карга	(чук, сумар чүкө)	Жертвоприношения и моления о дожде	мэжлес кее	ёске юрри	Песни гостевого обряда
боткасы)		Троицкие песни		хана юрри	
тручын, тройсын	(труйски)		кунак кее	(ерет)	
кее			рэт кее		
(семик)	симек юрри	Семицкие песни	эртил кее		
(джиен)	(пуха, тапа)	Родовой праздник	уле саклау кее	саса каларни	Похоронные причитания
тугэрэк уен	уяв, вайа юрри	Весенние хороводные, игровые песни	тузем кее	пумилкке юрри	Поминальные песни
кее					
питрау кее	питрав юрри	Песни Петрова дня	искэ алу	юпа юрри (асану юрри)	
	керхи сара юрри	Песни «нового пива» (урожая)			
	хер сари юрри	Песни зимнего девичьего праздника			

* Vikár L. Op. cit. P. 45 (пер. наш. — М. К.).

Необрядовые напевы

сезонные

Кряшены	Чуваши	Обстоятельства функционирования, значение термина
печэн кее	утаси юрри варман юрри	Сенокосные песни
емэ кее	ниме юрри	Помочанские песни
тула басу кое (аулак)	тала пусакаксен юрри улах юрри	Песни при изготовлении сермяги Посиделочные песни

Необрядовые напевы

различные

Кряшены	Чуваши	Значение термина
бэет	пейет	Байт, повествование о каком-либо печальном событии
озын кей	варам юра	Здесь: «сюжетная песня» (у чувашей совпадает с пейет)
такмак	такмак	Плясовые припевки
урам кее	урам юрри	Уличные песни
уен кее	самраксен	Молодежные
«ауыл» кее	юрри	«деревенские» напевы

В скобках указаны названия обрядов и праздников, музыка к которым не зафиксирована и не встречается в современной народной «номенклатуре» песен.

клорной традиции. В татарской народной музыке они сохранены в основном кряшенами, не попавшими под мощное нивелирующее воздействие ислама в последние века, у чувашей — во всех этнических группах относительно равномерно.

Изучая ранее некоторые аспекты этномызыкальных связей чувашей с финно-угорскими народами, мы не испытывали потребности особо оговаривать характер этих параллелей. И так было ясно, что большинство из них имеют контактное происхождение, а некоторые (например, в жанровой циклизации, в инструментации), возможно, и типологические сходжения. В музыкально-стилевых же системах этнических групп финно-угров, мало контактировавших с чувашами (например, северные удмурты, мордва-мокша, луговые марийцы, не говоря о более отдаленных коми и т. д.), различия настолько велики (Ласло Викар говорит об их фундаментальном характере: «Музыкальное мышление чувашей и финно-угорских народов фундаментально различается»³²), что вопрос о генетическом родстве этномызыкальных материалов чувашей (кроме верховых) и финно-угров просто не возникает.

Исходная контрастность чувашской и финно-угорских (рассматриваемых в широком общенациональном плане) фольклорно-музыкальных культур в известной мере облегчает задачу их сравнительного исследования, поскольку с большей долей достоверности можно разграничить многие явления и указать их истоки. Это становится понятным при обращении к чувашско-татарским этномызыкальным параллелям. Последние охватывают гораздо больший массив фольклорных явлений как в смысле широты и многосторонности связей, так и в смысле исторической глубины затрагиваемых ими пластов. Наряду с бесспорно контактными и типологическими видами связей здесь обнаруживаются и генетические. К таковым, несомненно, относятся чувашско-кряшенские жанровые параллели.

При рассмотрении картины чувашско-татарских этномызыкальных параллелей мы предлагаем исходить из общих представлений, что совпадающие музыкально-фольклорные явления могут относиться:

а) наиболее архаические — к генетически общему субстратному слою культуры. Он сложен, многокомпонентен сам по себе. Культура булгаро-суварских племен включала в себя кроме тюркских древнейшие финно-угорские и сармато-аланские (иранские) элементы;

б) менее архаичные, но достаточно древние — к финно-угорскому слою, образовавшемуся уже на территории Волжской Булгарии в результате контактных взаимодействий и ассимиляций автохтонов пришельцами;

в) в приблизительно равных условиях для чувашей и татар могли также происходить и взаимодействия со славянами — редкие в болгарские времена, постоянные и усиливающиеся после присоединения к Русскому государству. Если в старых слоях традиционной музыкальной культуры их следы незначительны, то в поздней фольклорной лирике они очевидны;

г) наконец, к слою позднейших взаимных влияний. В чувашской культуре к таковым относятся, например, уже упоминавшиеся следы контактов в Приуралье; в татарской культуре они не изучались.

Не совпадающие в чувашской и татарской народной музыке явления могут иметь также довольно широкий спектр исторических связей. Они могут относиться и ко всем перечисленным слоям культур и, кроме того, к кыпчакским элементам, вливающимся в разное время в татарскую культуру, но почти не затронувшим чувашскую;

элементам книжно-мусульманского происхождения, восходящим к среднеазиатским влияниям на исламизированное население Поволжья, от которого чувашаи опять-таки были свободны;

элементам местного происхождения, развивавшимся в условиях городского быта, связанным с торговлей, ремеслами, отходничеством, гораздо более характерным для татар, нежели для чувашей, оставшихся в подавляющем большинстве сельскими жителями.

Открывающаяся возможность подходов к этноисторической стратификации музыкального фольклора ценна сама по себе. Особый же интерес как для чувашской, так и для татарской фольклористики представляет возможность вычленения в сопоставляемых материалах субстратных явлений.

Такое вычленение позволит осветить особенности древних этапов развития музыкальных культур. На недостаточность данных о татарском фольклоре древнего периода и необходимость его реконструкции постоянно указывают исследователи татарской культуры. Несколькими иными видятся задачи чувашских фольклористов, имеющих в своем распоряжении достаточно богатые материалы архаического происхождения. Если татарским фольклористам удастся с большим или меньшим успехом проводить периодизацию своих материалов, относя происхождение тех или иных жанров и форм к эпохам домонгольской, золотоордынской, казанско-ханской или же поздней, то материалы традиционного чувашского музыкального фольклора, кроме позднейшей лирики, до сих пор предстают в виде нерасчлененного монолита. Было бы, очевидно, наивно полагать, что все его содержимое однозначно восходит к булгарско-суварской эпохе и не претерпело за 1000 лет изменений: влияний, наслоений, разрушений каких-то компонентов. Путь к познанию исторической динамики этого монолита тот же, что сформулирован татарским ученым по отношению к своим задачам, — через «сравнительное изучение древних жанров музыкального творчества татар, мари, русских, чувашей и других народов в тесной связи с их историческими судьбами»³². А среди связей этих народов чувашско-татарские, как уже говорилось, важнейшие.

Примечания

¹ Нигмедзянов М. Н. Народные песни волжских татар. М., 1982. С. 87.

² Кондратьев М. Г. О некоторых параллелях между чувашскими и марийскими народными песнями // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллинн, 1980. С. 276—286; Нигмедзянов М. Н. Татарские народные песни. Казань, 1984. С. 22—40.

³ Земцовский И. И. Кыпчаки и булгары в евразийской музыкальной культуре (Музыка в этнической истории) // Проблемы этногенеза народов Волго-Камского региона в свете данных фольклористики. Материалы научного семинара. Астрахань, 1989. С. 34.

- ⁴ Альмеева Н. Ю. Песенная культура татар-кряшен: жанровая система и многоголосие: Дис. ... канд. искусствоведения. Л., 1986.
- ⁵ Там же. С. 9.
- ⁶ *Vikár L., Bereczki G.* Cheremis Folksongs. Budapest, 1971. *Vikár L., Bereczki G.* Chuvash Folksongs. Budapest, 1979. *Vikár L., Bereczki G.* Votyak Folksongs. Budapest, 1989.
- ⁷ *Исхакова-Вамба Р. А.* О взаимосвязях татарской и башкирской народно-песенных культур // Вопросы истории, теории музыки и музыкального воспитания. Сб. 2. Казань, 1972. С. 3—37; *Герасимов О. М.* К постановке вопроса об этномызыкальных связях елабужских мари и кряшен // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллинн, 1980. С. 267—275; *Кондратьев М. Г.* Проявления квантитативности в ритмике мари и чувашских народных песен // Традиционное и современное в музыке народов Поволжья. Йошкар-Ола, 1988. С. 69—80; *Кондратьев М. Г.* О чувашско-удмуртских этномызыкальных параллелях // Этническая культура чувашей (Вопросы генезиса и эволюции). Чебоксары, 1990. С. 72—104.
- ⁸ *Нигмедзянов М. Н.* Народные песни волжских татар. С. 23, 123.
- ⁹ *Исхакова-Вамба Р. А.* Указ. раб.
- ¹⁰ *Третьяков П. Н.* Вопрос о происхождении чувашского народа в свете археологических данных // Сов. этнография. 1950. № 3. С. 51.
- ¹¹ *Закиев М. З.* Проблемы языка и происхождения волжских татар. Казань, 1986. С. 54.
- ¹² Особо следует говорить о роли предков горных мари в сложении этнической группы чувашей-вирьялов. В процессе этнического смешения, начавшегося с IX в. в Северо-Западной Чувашии, лингвистически «взяли верх» чувашаи, сохранив вместе с языком этническое самосознание, в музыкальном же стиле, как и в костюме и орнаментальном искусстве вирьялов, финно-угорские черты порой преобладают, давая основание говорить и о генетических связях. Столь значительный финно-угорский компонент, рассматриваемый в отрыве от конкретного исторического и этнического контекста (в чувашской культуре в целом), нередко давал повод для утверждения так называемой автохтонной теории происхождения народа.
- ¹³ История Татарской АССР. Казань, 1980. С. 21; см. также: История Чувашской АССР. Т. I. Чебоксары, 1983. С. 35.
- ¹⁴ *Третьяков П. Н.* Указ. раб. С. 51.
- ¹⁵ *Ахметьянов Р. Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (Фонетика и лексика). М., 1978. С. 217.
- ¹⁶ *Иванов В. П.* Общая характеристика исторической динамики расселения и численности чувашей // Чувашаи Приуралья: культурно-бытовые процессы. Чебоксары, 1989. С. 14.
- ¹⁷ *Ахметьянов Р. Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 129.
- ¹⁸ *Vikár L., Bereczki G.* Chuvash Folksongs. Budapest, 1979, P. 42 (пер. наш. — М. К.).
- ¹⁹ *Бартольд В. В.* Болгары // *Бартольд В. В.* Соч. М., 1968. Т. V. С. 520; его же. История тюрко-монгольских народов // Там же. С. 204.
- ²⁰ *Дмитриев В. Д.* Чувашия в эпоху феодализма (XVI — начало XIX в.). Чебоксары, 1986. С. 14.
- ²¹ *Закиев М. З.* Указ. раб. С. 50—52; *Магницкий В. К.* Нечто о чувашах, татарах и мишарях (мещера, мещеряки, «мощары») // Действия Нижегородской губернской архивной комиссии. Сб. III. Нижний Новгород, 1898. С. 38.
- ²² *Толстов С. П.* Выступление на сессии // Происхождение казанских татар. Казань, 1948. С. 136.
- ²³ *Нигъмэтжанов М.* Татар халык жырлары. Казань, 1976. С. 10.
- ²⁴ *Нигмедзянов М. Н.* Татарские народные музыкальные инструменты // Музыкальная фольклористика. М., 1978. Вып. 2. С. 267.
- ²⁵ *Его же.* Народная музыка // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 449; *Миллер Г. Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко-то: черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 80.
- ²⁶ *Михайлов С. М.* Труды по этнографии и истории русского, чувашского и мариинского народов. Чебоксары, 1972. С. 151.
- ²⁷ *Чичерина С. В.* У приволжских инородцев. Путевые заметки. СПб., 1905. С. 144; *Охотников Н. М.* Записки чувашина о своем воспитании // Изв. О-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. 1922. Т. XXXI. Вып. 1. С. 29.
- ²⁸ *Нигмедзянов М. Н.* Народные песни волжских татар. С. 6; *его же.* Татарские народные песни. Казань, 1984. С. 13.
- ²⁹ *Абдуллин А. Х.* Тематика и жанры татарской дореволюционной народной песни // Вопросы татарской музыки. Казань, 1967. С. 65—67; *Исхакова-Вамба Р. А.* Народные песни казанских татар крестьянской и городской традиций. Казань, 1976. С. 43—44, 48, 63.
- ³⁰ *Максимов С. М.* Предисловие // 146 песен, записанных от Гавриила Федорова. Чебоксары; Москва, 1934. С. 5; *Илюхин Ю. А.* Музыкальная культура Чувашии. Чебоксары, 1961. Вып. 1. С. 23, 26, 27, 31, 32, 38; *Кондратьев М. Г.* К проблеме типологии ритма // Сов. музыка. 19083. № 7. С. 93, 94; Чувашаи Приуралья: культурно-бытовые процессы. Чебоксары, 1989. С. 97—99, 101.
- ³¹ *Альмеева Н. Ю.* Указ. раб. С. 29—31.
- ³² *Нигмедзянов М. Н.* Татарские народные песни. Казань, 1984. С. 25.

РЕЛИКТЫ ШАМАНСТВА
У НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

Вопрос о дагестанском шаманстве в научной литературе никогда не ставился, и в дагестановедении нет ни одной работы, посвященной ему. Что касается Кавказа вообще, то здесь эта проблема ставилась только на хевсурских¹ и некоторых северокавказских² материалах. Данная статья является первой попыткой постановки проблемы о реликтах шаманства у народов Дагестана. Она целиком и полностью основана на полевых материалах, собранных автором в течение 1986—1989 гг.* Все сведения, сообщенные нам информаторами, относятся к концу XIX — началу XX в.

Анализ верований народов Дагестана показывает, что у них существовали развитые анимистические представления, согласно которым параллельно с реальным миром — миром людей функционировал незримый мир — мир духов-джиннов, который копировал мир людей (джинны тоже жили сообществами, имели половозрастные отличия и определенную социальную иерархию). Среди джиннов выделялись две категории: белые (мусульманские), более доброжелательные и при определенных условиях вступающие в контакт с людьми, и черные (неверные) — исключительно вредоносные. В целом же все джинны представлялись антагонистами человека, вредящими ему. Их враждебным действиям приписывались помешательство, потеря сознания, бредовые галлюцинации, судороги, паралич и пр. При этом считалось, что от болезней, причиненных белыми джиннами, человека можно излечить путем уговоров джиннов, умиловления их или даже принудительным способом. «Поврежденных» же черными джиннами считали безнадежными, поскольку они не поддавались никакому воздействию.

Местами обитания джиннов считались, главным образом, пустынные, редко посещаемые людьми места — заброшенные дома, развалины различных построек, пустыри, овраги, густые заросли кустарника. Вместе с тем джинны, по существовавшим представлениям, могли селиться и в местах, связанных с жизнедеятельностью людей: на мельницах, в хлевах, местах выброса нечистот, а также у входа в жилище — под порогом, под окнами, а иногда и внутри него — в углах, дымоходе и т. д. Излюбленными местами обитания джиннов были вода и участки около водных источников, а также дерево грецкого ореха. Особую опасность джинны представляли в темное время суток, а кроме того, и в определенные дни недели — среду и пятницу. С этими воззрениями были связаны запреты находиться под ореховым деревом, укачивать ребенка в углу и под окном, ходить по ночам за водой и выливать горячую воду на улицу по средам и пятницам. Людям джинны являлись главным образом в антропоморфном виде, иногда даже в облике их родных и знакомых, хотя могли принимать и обличье различных животных и неодушевленных предметов.

Остановимся на некоторых наших полевых материалах, характеризующих комплекс действий, которые мы считаем возможным отнести к пережиткам шаманства. По бытовавшим представлениям, к джиннам обращались в случаях неожиданной болезни, которую не могли вылечить обычными знахарскими приемами: для выяснения ее причины и способа излечения; для нахождения исчезнувших вещей, животных; выявления виновника пропажи, выяснения судьбы пропавших родственников.

Процедура, в ходе которой осуществлялась связь с миром духов, называлась «собиранием» или «изгнанием» джиннов. По словам информаторов, сеанс «собиранья» джиннов мог проводиться в любое время суток, но обязательными условиями его проведения были ясная, безоблачная погода и небольшое количество присутствующих при сеансе. Полагали, что в противном случае джинны «плохо

* Материалы хранятся в личном архиве автора.

приходят». Связь с ними осуществлялась с помощью особых лиц — посредников, которыми обычно были люди, получившие мусульманское образование, знавшие арабскую грамоту, слывшие в народе учеными *алимами*. В то же время все наши информаторы отмечали, что не каждому алиму и не всякий раз удавалось общение с ними. Отметим, что среди ведущих ритуала, по нашим материалам, можно выделить две основные категории: к первой относились те, кто осуществлял общение с джиннами через посредника, которым обычно был ребенок 7—12 лет; к другой — лица, непосредственно общавшиеся с ними. Рассмотрим подробнее обе категории на конкретном материале.

Рассказывают, что в начале XX в. ремесленник из семьи М. из с. Кумух вместе с малолетним сыном отправился на заработки в дальние края. От него получили одно письмо, которое свидетельствовало, что он находится в Стамбуле. Затем в течение нескольких лет от него не было никаких известий. Обеспокоенные родственники решили прибегнуть к традиционному способу — выяснить его судьбу через *жиндри* (так лаки называли джиннов). Для этой цели пригласили известного алима Р. Перед началом процедуры он попросил, чтобы все жильцы этого дома зашли в комнаты и чтобы никого не было во дворе и на лестнице, ведущей в комнату, где он собирался совершить обряд. Он объяснил, что по его зову сюда должно явиться войско джиннов и во избежание увечий никто не должен оказаться на его пути. Затем по просьбе алима перед ним поставили сосуд с водой и позвали ребенка с голубыми глазами. Им оказался сын соседей. Посадив ребенка перед чашей с водой, он предложил ему внимательно посмотреть на водную поверхность, а сам стал вполголоса читать какую-то молитву, которую он время от времени прерывал, спрашивая ребенка, видит ли он что-нибудь. Вдруг мальчик заявил, что видит какую-то комнату, а в ней лежащего на постели покойника и плачущего около него мальчика. На этом сеанс закончился. Вскоре один из старших сыновей пропавшего поехал в Стамбул и выяснил, что его отец действительно умер от какой-то болезни, а своего младшего брата, остававшегося после смерти отца на попечении домохозяина, он привез домой.

По словам информатора П. А. (1893 г. р.), во время сеанса вызова *жиндри* откуда-то на лестницу выскочила курица и внезапно упала, как от удара. Когда же она встала, шея у нее оказалась искривленной. В связи с этим отметим, что представление об опасности быть ударенным джиннами при проведении шаманского сеанса имело место и в некоторых проявлениях среднеазиатского шаманства.

По сообщению уроженки с. Ханар Лакского р-на Г. Ш. (1900 г. р.), в 7-летнем возрасте она дважды участвовала в процедуре «общения» с джиннами в качестве посредника. В первый раз это произошло, когда в одной семье случилась пропажа. Пригласили из Кумуха человека по имени Али, известного своей ученостью. Он с помощью заостренной палочки нанес на ногти больших пальцев ее рук темно-серой растительной краской арабские письмена, а затем приказал ей положить руки перед ним и внимательно смотреть на них. Что-то читая тихим голосом, он время от времени справлялся, что видит девочка, но она не видела ничего. Тогда он дал ей в руки яйцо, освобожденное от содержимого через небольшое отверстие на одном конце и покрытое сверху смолой, и предложил посмотреть в него до тех пор, пока она не увидит там своего лица. Сам Али в это время продолжал негромко читать молитвы. Через некоторое время, по словам информатора, она увидела внутри яйца, как в зеркале, свое лицо. Об этом она сказала Али. Тогда Али потребовал, чтобы у ее ног установили зеркало, что и было тут же сделано хозяевами дома. Али велел девочке передать джиннам, чтобы они перешли в зеркало. Она выполнила веление Али и увидела в зеркале группу людей обычного горского облика, по внешнему виду ничем не отличавшихся от ее односельчан. Как только она сказала об этом Али, он попросил ее передать им его приветствия, называя их по именам, которые она теперь не помнит. Затем через нее же он сообщил им о случившейся пропаже и просил помочь, говоря, что в семье начинаются раздоры и неприятности. В случае помощи он обещал им вознаграждение. Он просил их показать, как все произошло. Все его просьбы девочка громко передала *жиндри*. Вдруг она увидела в зеркале одного из родственников пострадавшего семейства, по имени Салих, вместе с несколькими мужчинами, которых она тоже узнала. Они несли узлы с какими-то

вещами, которые затем спрятали в определенном месте. Обо всем увиденном она рассказала Али. Что было дальше, она не знает, поскольку ее роль на этом закончилась.

В другой раз ее использовали в роли посредника, когда из мечети пропали ковры. «Собирал» джиннов тот же Али. По словам информатора, в дальнейшем мать больше не разрешала ей участвовать в подобных сеансах, боясь, чтобы она не повредила голову.

По рассказу информатора Г. О. (1901 г. р.) из с. Кумух Лакского р-на, в начале 20-х годов XX в. трое юношей этого селения искупались, как это вообще было принято, в бассейне одной из мечетей; после этого один из них тяжело заболел и впал в беспамятство. Надо полагать, это была сильная простуда, поскольку в такие бассейны обычно поступала холодная родниковая вода. Лечение обычными, принятыми в таких случаях способами не помогло, и тогда решили выяснить, не замешаны ли здесь джинны. Позвали упомянутого выше алима Р., к которому обычно обращались в подобных случаях, но он не сумел их «собрать». Тогда обратились за помощью к некоему Рафи из аварского с. Шангада. Приехав, он попросил привести ребенка 7—12 лет, что и было сделано. Затем, по распоряжению Рафи, налили в неглубокую миску воды. После этого Рафи взял небольшую тонкую деревянную палочку и стал постукивать по краю миски, читая при этом вполголоса молитву *ясин*. Ребенку же было сказано, чтобы он смотрел в воду и, заметив, что ее поверхность станет волноваться, сообщил бы ему, поскольку это считалось признаком того, что в воде собрались джинны. Когда мальчик заявил, что вода стала волноваться, Рафи попросил его передать джиннам, чтобы они перешли в зеркало. Мальчик громко повторил его просьбу. Затем ему дали зеркало, в котором он увидел мечеть, грех юношей, один из которых наступил на ногу ребенку-джиннов (они имели человеческий облик). Потом он увидел этого ребенка на руках у его матери, тяжело дышащего. Все, что мальчик видел в зеркале, он громко рассказывал присутствующим. Затем он заявил, что видит, как привели барана определенной масти, зарезали его и мясо роздали, а кости собрали в определенном месте. Выслушав его, Рафи сказал, что юноша заболел оттого, что придавил ребенка джиннов. Поэтому родителям больного для его выздоровления необходимо сделать все то, что сделали джинны для исцеления своего ребенка. Точно такого же барана родители больного купили, зарезали, мясо сварили и роздали, а кости захоронили в том самом месте, где это сделали джинны. После этого, по словам информатора, юноша стал понемногу выздоравливать и в конце концов поправился полностью.

Иногда в случаях, считавшихся особо трудными, приглашали сразу несколько алимов — «собираателей» джиннов. Так, в лакском с. Мукар нам рассказывали о случае, якобы имевшем место в начале XX в.: в семье К. тяжело заболела дочь — девушка на выданье. Она проявляла все признаки буйного помешательства. Ее родители обратились за помощью к трем алимам. По словам информатора Г. У. (1915 г. р.) из с. Мукар Лакского р-на, один из них был из аварского с. Мегеб, а двое других — из лакских селений. Каждый алим привычным ему способом «собрал» жиндри, используя для «общения» с ними ребенка с вышеуказанными признаками. Стали выяснять причину заболевания. «Инструментом» одному из них служило полое яйцо, покрытое смолой, двум другим — сосуды с водой (у одного из них была также четырехгранная ореховая палка с волнообразно искривленными гранями, но как ею пользовались, информатор не помнит). Всем трем жиндри якобы заявили, что к заболеванию девушки они никакого отношения не имеют и потому помочь не могут. По словам информатора, девушка до конца жизни так и не излечилась. Следует отметить, что ореховая палочка упоминается и в других сообщениях информаторов о собирании жиндри.

В некоторых сообщениях подобного типа фигурирует кнут. Приведем рассказ, записанный нами в лезгинском с. Магарамкент от информатора, выступавшего в детстве в роли посредника в сеансе лечения больного, страдавшего помешательством, которое якобы вызвали джинны. Сеанс проводил алим Фейзуллах, житель этого же селения, по словам которого для этого требовался зеленоглазый мальчик. Такого мальчика усадили около поставленного на пол сосуда с водой рядом с алимом, который стал читать какую-то молитву и одновременно заста-

вил мальчика смотреть в воду, спрашивая время от времени, что он там видит. Когда мальчик увидел там людей, алим потребовал, чтобы он спросил у них имя джинна, навредившего больному. Так как они не говорили, он стал бить кнутом об землю с двух противоположных сторон сосуда у самых его стенок и снова потребовал сказать имя, и бил до тех пор, пока они не назвали имя, которое слышал только мальчик, передавший его Фейзуллаху. Узнав имя джинна, алим написал его на бумаге и теми же чернилами заключил его в магический круг, что, как считалось, избавляло больного от вредного воздействия джинна.

Общим для всех указанных случаев является использование в качестве посредника ребенка 7—12 лет, независимо от пола. Этот возраст считался ритуально чистым для проведения всяких сакральных действий и церемоний. По полевым данным, наиболее подходящими для роли посредников считались дети с голубыми или зелеными глазами, но есть сведения о том, что цвет глаз решающего значения не имел. Однако не каждый ребенок (в том числе и обладавший этими признаками) мог быть посредником. Случалось, что пробовали порой до десятка детей, пока не находили подходящего. От ребенка-посредника требовалось, чтобы он смотрел на поверхность и говорил, что он там видел. Одни вообще ничего не видели, другие не выдерживали сеанса до конца, напуганные неприятными ощущениями, у третьих происходили какие-то нервные срывы. Таким образом, здесь налицо момент своеобразного избранничества: считалось, что жиндри показываются не каждому, а сами избирают посредника между собой и людьми. По-видимому, им мог быть ребенок с реактивно-возбудимым складом психики, легко внушаемый. Обычно такие дети были хорошо известны в своем селении, где к ним постоянно обращались при проведении подобных действий. Представление же о том, что ребенок, часто участвующий в проведении сеанса «собрания» жиндри, может повредиться в уме, по-видимому, связано с тем, что не каждый выдерживал до конца длительное нервное напряжение, которому подвергался во время сеанса.

Согласно нашему полевому материалу, в некоторых случаях в роли посредника вместо ребенка, т. е. постороннего лица, выступал сам пострадавший. Но это отмечается только в случаях, связанных с заболеваниями нервно-психического характера. Такие сюжеты, действие которых относится к концу XIX в., записаны нами у лакцев и лезгин.

Среди материалов, отнесенных нами к первой категории, выделяется некоторыми своими особенностями процедура «собрания» джиннов у лезгин. У лезгин для излечения человека, страдавшего помешательством, алим «собирал» их в пустую керамическую или стеклянную тарелку, предварительно исписав ее растительными чернилами по краю изнутри и снаружи соответствующими изречениями из Корана таким образом, чтобы с внутренней стороны по краю оставалось небольшое свободное от записей место — «дорога». Больного заставляли смотреть на дно тарелки, куда, по поверью, должны собраться *чинерар* (лезгинское название джиннов). При этом ведущий ритуал монотонно читал молитвы и время от времени давал больному отпить воды из сосуда, над которым предварительно были прочитаны соответствующие молитвы, а также омывал ему этой водой плечи и грудь. Считалось, что в результате всех этих действий больной должен увидеть на дне тарелки навредивших ему джиннов. Никто более из присутствовавших на сеансе не мог ни видеть их, ни разговаривать с ними. Алим спрашивал у больного имени джиннов и омывал его водой до тех пор, пока больной ему их не называл. Эти имена ведущий записывал на бумаге, а затем специальным аятом (стихом) Корана замыкал круг записанных молитв, закрывая этим, как считалось, выход чинерар из магического круга в тарелке. После этого он требовал, чтобы больной взял с джиннов клятву не мучить его больше и оставить в покое. Если они ее якобы давали, то ведущий стирал «закрывающий» стих Корана, открывая тем самым «дорогу» из магического круга. Бумажку же с именами джиннов сжигали. По словам информаторов, эти имена бывали мусульманские, русские, еврейские, даже цыганские.

* Записано со слов С. М. (1900 г. р.) из с. Гильяр Магарамкентского р-на.

Немного о лице, проводившем сеанс общения с джиннами: как уже отмечалось, не каждый мог провести этот ритуал. Для этого недостаточно было иметь необходимую подготовку, каковой признавалось знание арабской грамоты и умение правильно проделать необходимые действия. «Контакт» с джиннами считался небезопасным, и человек, занимавшийся их «сбором», должен был обладать хорошим здоровьем, крепкой нервной системой, смелостью, самообладанием. В противном случае ему не под силу было справиться с джиннами, которые могли беспокоить его по ночам и тогда, когда он находился в одиночестве, пугать, являться к нему под видом людей, уводить с собой. Особенно, как полагают, донимали они его в старости.

Той же «склонностью» джиннов беспокоить своего «сборителя» информаторы объясняют отсутствие женщин в числе ведущих этого ритуала. Женщину рассматривали как существо психически более тонкое и слабое, чем мужчина: она может сильно испугаться, не сумеет отогнать джиннов, в результате чего окажется жертвой какой-либо их злой воли.

Все приведенные материалы свидетельствуют о том, что у народов Дагестана довольно устойчиво сохранялось представление о возможности общения с миром духов, которое осуществлялось с помощью специальных лиц. Вопрос только в том, насколько это лицо (в нашем контексте ведущий ритуала) отвечало принятым в научной литературе представлениям о шамане. Шаманом становился человек, избранный духами для посредничества между ними и людьми. Считалось, что избравший его дух обеспечивал шамана многочисленными духами-помощниками. Судя по нашим материалам, лицо, общающееся с джиннами, не имеет прямых признаков подобного (тем более сексуального) избрания⁴.

Вместе с тем при проведении сеанса «сбора» джиннов ведущий обращается к ним через ребенка-посредника с просьбой передать приветы их старейшинам, правителям, алимам, называя их по именам, что, возможно, может служить косвенным указанием на существование в далеком прошлом какой-то формы избранничества и в Дагестане. Таким образом, на материалах первой группы шаманских действий можно выделить два момента своеобразного избранничества: как в отношении ведущего ритуала, так и в отношении ребенка-посредника.

Известно также, что свои действия шаман обычно совершает в состоянии экстаза, хотя отдельные авторы не считают его обязательным элементом шаманских обрядов⁵. На первый взгляд процедура «сбора» джиннов не имела никаких признаков экстазического состояния ее участников. Однако, как видно из приведенных выше материалов, вся эта процедура сопровождалась многократным монотонным повторением одной и той же молитвы, продолжавшимся до тех пор, пока ребенок-посредник не начинал что-либо видеть в воде, зеркале, внутренней части яйца и т. п. Отдельные информаторы говорят, что это была молитва *ясин*, которую читали до слов *минар мукраминна*, а затем повторяли⁶. По другим сообщениям, могли читать и другие молитвы. По некоторым сведениям, помимо мусульманских молитв произносили и заклинания, которые брали из каких-то книг, написанных на арабском языке. Судя по тому, что во время церемонии могли использоваться различные молитвы, некоторые из них читали не до конца, но ведущие ритуала не придавали этому значения. По-видимому, дело не в содержании молитв, а в механическом монотонном повторении одних и тех же слов. Но поскольку процедура носила сакральный характер, то употребление каких-то обычных, используемых в повседневной жизни слов принизило бы ее характер, поэтому, на наш взгляд, и использовались тексты молитв. Равномерно повторяющееся многократное произнесение одних и тех же слов приводило, видимо, ведущего в такое состояние, когда он отрешался от окружающего, и способствовало его сосредоточению на том, что являлось для него в этот момент главным — суггестивном воздействии на посредника, которое оформлялось в видимые последним в воде или в другой предложенной ему поверхности образы. Надо полагать, этому же способствовало и равномерное постукивание ведущим палочкой по краю посуды с водой, куда «собирали джиннов»⁷. Иными словами, для проявления своих гипнотических способностей ведущему ритуала было необходимо предварительно привести себя в состояние транса, медитации, прибегнуть к самогипнозу. По-видимому, именно в способности к внушению, воздействию на психику других людей и состояли особые качества, требовавшиеся

от человека, выступавшего ведущим ритуала. Что же касается ребенка-посредника, то, вероятно, большая или меньшая восприимчивость детей к оказываемому на них воздействию, механизм которого находится за пределами известного ныне науке, лежала в основе их жесткого отбора для участия в ритуале. Надо полагать, что суть действий, связанных с «сбором джинов», заключалась в пробуждении ведущим ритуала сенситивных способностей у ребенка-посредника для получения необходимой информации.

Известно, что черты, присущие шаманам, обычно проявлялись в переходном возрасте, в период полового созревания⁸. В Дагестане же в качестве ведущих ритуал выступали, как правило, люди взрослые. У нас нет конкретных данных о том, как и под влиянием чего они остановились «сборщиками», но по имеющимся материалам мы можем установить, что учились они этому по собственному желанию в зрелом возрасте у известных как специалистов в этом отношении алимов.

Таким образом, первый разряд шаманских действий характеризуется двучленной системой: ведущий ритуала — ребенок-посредник, которые вместе выступают в качестве одного посредника между людьми и духами-джиннами. То есть здесь произошло разделение шаманских действий, шаманских свойств между двумя участниками ритуала общения с миром духов: один наделен знанием этого мира и умением «собрать» его представителей, другой — способностью их видеть и непосредственно общаться с ними. Эта двучленная структура составляет особенность дагестанского шаманства. Вероятно, это поздняя ступень его разложения. Вообще ведущие описанных ритуалов довольно далеки от классических шаманов, известных по описаниям религиозных представлений у народов Северо-Восточной и Средней Азии. По-видимому, распространение ислама привело к разложению, но не к полному исчезновению шаманства, и какие-то его реликты дошли до нас в трансформированном и исламизированном виде. Рассмотренная процедура «сбора» джинов обнаруживает аналоги в Египте, в магических ритуалах типа *дарб аль-мандель*⁹.

Что касается использования внушения в сеансе «сбора» джинов, то широкое применение внушения и самогипноза шаманами в своей практике отмечается многими исследователями¹⁰.

Судя по нашим материалам, содержание первой группы шаманских действий составляли гадание и лечение. С помощью гадания отыскивали пропажу, определяли ее виновника, узнавали о судьбе пропавших близких. Лечение также начиналось с гадания о причине болезни. Вместе с тем следует отметить, что в некоторых способах лечения больного, «пострадавшего» от джинов, проявляется влияние ислама. Оно выражается в том, что над больным читали мусульманские молитвы, вешали на него амулеты — бумажки с текстами из Корана, завернутые в ткань. Иногда делали *сабаб* — бумажку с молитвенным текстом омывали водой, которую затем давали пить больному.

В свою очередь, в этих действиях обнаруживается доисламский пласт — пережитки фетишизма, контактной магии, как это отмечают исследователи доисламских верований в Средней Азии¹¹.

Основными атрибутами процедуры «сбора» джинов были водная поверхность, зеркало, ногти, покрытое сверху смолой полое яйцо, палка, плетень, посох. Многие предметы аналогичны принадлежностям шамана¹². Вместе с тем отметим, что использование яйца и ногтей при проведении шаманских ритуалов в известных нам исследованиях не зафиксировано.

Некоторые данные дают основание предположить, что под миром джинов понимался мир умерших, а под джиннами — их души. Как известно, вода в мифологических представлениях многих народов являлась границей, отделяющей мир живых от мира мертвых¹³. В описанных выше сеансах «общения» с джиннами вода выступает как коммуникативное средство, т. е. здесь она не отделяет, а как бы перекидывает мостик между живыми и мертвыми. Известно также, что, по воззрениям некоторых народов Дагестана, души умерших возвращаются в свои земные жилища между средой и пятницей. Возможно, именно потому считалось, что в эти дни более всего следует опасаться нападения джинов и в то же время наиболее удобно проводить сеанс «общения» с ними.

Перейдем к изложению материалов, отнесенных нами ко второй группе шаманских действий. Лица, о которых пойдет речь, как нам кажется, более близки

к «классическим» шаманам, так как помимо общности главных направлений своей деятельности: лечения болезней, причиненных злыми духами, гадания и прорицания — они обладают основными характерными чертами, свойственными шаманам в тех регионах нашей страны, где шаманство сохранялось в наиболее развитых по сравнению с Дагестаном формах: они непосредственно «общаются» с джиннами, мотив избранничества у них более очевиден, а шаманский экстаз проявляется в более явной и яркой форме.

В даргинском с. Киша от информатора М. П. (1903 г. р.) нами записан сюжет, в котором рассказывается о том, как джинн, являвшийся в облике кошки, покровительствовал молодой женщине. В результате этого покровительства женщина очень быстро справлялась с любой работой, но когда она по неосторожности о нем проговорила, то была жестоко наказана избравшим ее духом: она потеряла зрение на один глаз и у нее отнялись руки. Одним из проявлений недовольства ею были также непонятно откуда летящие в нее камни. Представления о подобных способах наказания духами своих избранников существовали и в Средней Азии¹⁴.

Считалось, что джинны могут либо время от времени посещать своего избранника, либо находиться при нем неотлучно. Так, информатор Г. О. из с. Кумух рассказывал нам о знакомой своей матери, женщине из с. Мукур, которую будто бы везде сопровождали, оставаясь невидимыми для окружающих, избравшие ее джинны. Однажды она остановилась у них на ночлег, и в ту же ночь его матери стало плохо. Стоило же этой женщине уйти, как мать снова почувствовала себя хорошо. Когда женщина пришла в следующий раз, то хозяева дома не смогли скрыть своего испуга, но она успокоила их, сказав, что на этот раз она оставила своих джиннов за порогом.

Существует ряд рассказов, в которых избранничество проявляется во время или после тяжелой болезни или сильных переживаний, глубоких нервных потрясений. Приведем некоторые из них.

Как рассказывают, в начале нашего века в кумыкском с. Костек жила женщина, которая занималась лечением больных. Осуществляла она его якобы с помощью регулярно приходившей к ней девушки-джинна. Этот дар она получила после того, как сама перенесла тяжелое заболевание. (Записано со слов А. Х., 1898 г. р. и У. С., 1906 г. р., уроженок с. Костек Хасавюртовского р-на.)

С тяжелой болезнью связано получение шаманского дара и в другом случае. Речь идет об известной в лакских селениях в первой половине 20-х годов XX в. девушке по имени Айшат из с. Камаша. Она была единственным ребенком в семье. Когда ей было лет 15—16, она упала при переходе через речку и сильно разбилась. После этого ее стали преследовать какие-то видения, мучить галлюцинации, отнялись ноги. Лечение доступными в то время способами результата не дало. Тогда ее родители обратились за помощью к известным алимам, которые пришли к выводу, что девушку «ударили» джинны. Постепенно она пришла в себя, но так и осталась прикованной к постели из-за парализованных ног. После этого случая, по словам информаторов, у нее появилась способность прорицания. При этом она не пользовалась никакими предметами, а лишь на некоторое время впадала в какое-то отрешенное состояние, после чего и сообщала необходимую информацию. Одному из информаторов, завоевавшему ее доверие, она по секрету сказала, что с помощью джиннов видит те события, действия, людей, по поводу которых к ней обращаются. Но, по ее словам, они же ее и бьют, если она кому-нибудь рассказывает о их помощи, беспокоят ночами в случае отсутствия рядом с ней какого-нибудь другого человека. (Сообщение Г. А., 1908 г. р., уроженки с. Куба Лакского р-на.) По-видимому, тяжелые заболевания, перенесенные героинями этих рассказов, отразились и на их психике, обусловив появление галлюцинаций, болезненных навязчивых видений.

Отметим, что представление о получении шаманского дара имело широкое распространение¹⁵.

Рассмотрим некоторые формы проявления шаманского экстаза. Если при исследовании первой группы шаманских действий мы имели дело со скрытыми, завуалированными формами экстаза, то вторая группа материалов дает нам яркие примеры экстатического состояния, которые находят себе аналогии в шаманских действиях у народов тех регионов, где шаманство существовало в развитой форме.

Согласно сообщению информатора Р. М. из с. Бабаюрт, там в дни ее детства жила женщина, которая будто бы могла вступать в общение с джиннами. Она пользовалась известностью в окрестных селах, и многие желали к ней попасть. К ней обращались в случае каких-либо непонятных происшествий — пропажи вещей, исчезновения людей, заболеваний, причину которых выяснить затруднялись. Сеанс «общения» с джиннами, по словам информатора, присутствовавшего на одном из них, происходил следующим образом. Выслушав посетителя, женщина на какое-то время теряла сознание. Затем, придя в себя, она передавала то, что ей «сообщили» джинны.

Свидетельницей другого случая в детстве была Г. Ш. из лакского с. Вирташи. По ее сообщению, как-то раз у них дома пропала крупная сумма денег, и подозрение семьи отца пало на ее мать, хотя она была невиновна. Измученная подозрениями и упреками, мать информатора пожаловалась своим родственникам, и те пригласили ученого Али из Кумуха. Тот в свою очередь посоветовал пригласить «чистую» или «белую» женщину из с. Ханар, которая якобы общается с белыми джиннами. Г. Ш. рассказывает, что когда эту женщину привезли, Али начал о чем-то с ней говорить, и вдруг она подпрыгнула на месте, а потом вскочила и в каком-то неистовстве стала совершать необычные прыжки по всей комнате, причем прыгала очень странно — высоко и мягко, как животное. При этом она выкрикивала: «Это не она, это не она. Это сделала дочь такого-то» (племянница мужа). Передвигаясь таким образом по комнате, она изобразила весь процесс кражи, показав, где были деньги вначале, куда потом их положила украшая и куда она их затем переложила. Действительно, деньги были обнаружены в том месте, на которое она указала. Мало того, на следующий день в группе девушек, занятых какой-то работой во дворе, она безошибочно указала виновницу кражи, которую до этого ни разу не видела.

Отец другого информатора, Г. О. из Кумуха, имел кунаком одного из жителей с. Апиши, слывшего одержимым джиннами. Его «одержимость», по словам информатора, проявлялась в том, что во время *зикра* он поднимался над землей, летал. Считалось, что он умеет «собирать» джиннов, непосредственно общаться с ними, получая от них различную информацию. Так, он якобы знал, что говорится о нем в его отсутствие, и бывал очень недоволен, если говорилось о его связи с джиннами. В то же время он много молился, был фанатично верующим, строго выполнял все предписания ислама.

Здесь мы наблюдаем любопытную особенность. С одной стороны, джинны в целом согласно традиционным религиозным представлениям выступают как существа нечистые. Их угощение — навоз, многие из мест их обитания связаны с местами выброса мусора, свалкой нечистот, отправлением естественных надобностей. С другой стороны, считалось, что человек, вступающий с ними в «общение» (безразлично, с посредником или непосредственно), должен быть духовно чистым, лишенным каких-либо порочных наклонностей, честным, верующим в Аллаха, соблюдающим основные предписания мусульманской религии. Это требование является общим для обеих категорий шаманских действий наряду с особенностями, характерными для каждой из них.

На основании приведенных материалов можно отметить и еще одну характерную черту, свойственную уже лишь описываемой группе. Если в первой группе материалов умение «собирать» джиннов не скрывалось, то здесь, наоборот, старались не афишировать свою способность непосредственно вступать с ними в общение. Информаторы это объясняют тем, что джинны якобы строго наказывают своих избранников за разглашение их связи.

Отметим еще, что в отличие от первой группы шаманских действий, которые совершали только мужчины, во второй группе шаманами чаще были женщины.

Коротко остановимся на вопросе о личности дагестанского шамана. В этнографической науке по вопросу об умственном и психическом состоянии шамана существуют две основные точки зрения. Согласно первой, шаман — человек нервно или психически больной, психически возбудимый, страдающий истерией, эпилепсией, другими нервными болезнями или даже шизофренией¹⁶. Суть другой точки зрения состоит в том, что шаманы вполне нормальные, психически здоровые люди, отличающиеся от всех остальных преобладанием интуитивного

способа познания и особым художественным мышлением, что делает шамана близким актеру¹⁷.

Некоторые исследователи видят в шаманских действиях результат самовнушения, самогипноза под влиянием традиционных верований¹⁸. На нашем материале видно, что у дагестанских народов в качестве исполнителей шаманских действий выступали как полностью здоровые люди, так и люди с некоторыми отклонениями в психике. Так, в первой группе физическое и психическое здоровье являлись необходимыми условиями для проведения шаманских ритуалов. Ни один из выступавших в роли ведущего ритуала не воспринимался окружающими как не совсем нормальный человек. Из детей же, использовавшихся в качестве посредников в шаманском сеансе, вырастали также вполне здоровые люди, не страдавшие какими-либо нервными заболеваниями и не имевшие никаких отклонений в своем поведении. Нам неоднократно приходилось вступать с ними в общение, используя их в качестве информаторов, поэтому мы можем с полным правом это утверждать. Что касается шаманов, отнесенных нами ко второй группе, то здесь мы имеем дело главным образом с больными людьми, страдающими различными галлюцинациями, либо с религиозными фанатиками, легко впадающими в экстаз.

Таким образом, оба основных мнения о личности шамана находят подтверждение в двух различных группах нашего материала.

При сравнении этого материала с данными о классическом шаманстве обращает на себя внимание большая простота и аскетизм шаманских действий в Дагестане. В них отсутствуют театрализация и внешний эффект, рассчитанный на зрителей, которые характерны для шаманства у народов Сибири и Средней Азии и которые больше всего бросаются в глаза как исследователям, так и наблюдателям этого явления.

В Дагестане, как показано выше, все действие совершалось в очень узком кругу — в присутствии самого шамана, клиента и, возможно, еще двух-трех человек. Однако отдельные фокусы или моменты театрализации отмечаются и в наших материалах. Так, например, небезызвестная в прошлом Шайтан-Хамис из даргинского с. Киша поражала обратившихся к ней людей тем, что тут же, на глазах присутствующих, «отдавала» джиннам половину принесенных ей продуктов: еда исчезала из ее протянутой руки. Роль внушения в действиях дагестанских шаманов мы отмечали выше.

Сейчас трудно сказать, является ли это «осколком» первоначального камлания с броскими внешними эффектами или же это результат позднейших наслоений.

В последнем случае можно предположить, что в Дагестане шаманство развивалось по внутренней, эзотерической линии. А если верно первое предположение, то надо полагать, что ислам, существовавший в Дагестане в ортодоксальной форме, вобрал в себя и используя в своей практике шаманские действия, отбросил его эффектную внешнюю сторону как не соответствующую аскетическим формам исламских култов.

Если продолжить сравнение с проявлениями шаманства у народов Сибири и Средней Азии и в Дагестане, то можно отметить, что в Дагестане отсутствуют некоторые черты, присущие сибирскому и среднеазиатскому шаманству: нет следов какого-либо обряда посвящения в шаманы, специальной одежды шамана¹⁹, шаманских призываний, представлений о борьбе духов шамана со злыми духами, вселившимися в тело больного, о путешествии души шамана в иные миры во время транса, музыкального сопровождения и бубна как одного из основных атрибутов шамана. Последнее, вероятно, связано с тем, что в Дагестане шаманы использовали другие способы для приведения себя в экстаз. У дагестанских народов нет развитой мифологии шаманства, активного принуждения человека духами к занятию шаманской деятельностью. Распространенное в шаманстве деление на черных и белых шаманов в Дагестане также отсутствует. По-видимому, это связано с тем, что дагестанские шаманы, как считалось, могли связываться лишь с белыми джиннами, более доброжелательными, и занимались исключительно добрыми делами. В наших материалах нет сведений о их вредоносной деятельности.

Таким образом, ряд распространенных в шаманстве черт в нашем материале не зафиксирован. Но следует помнить о том, что мы имеем дело с реликтами

шаманства, по которым можно попытаться лишь частично восстановить его облик, выявить некоторые из присущих ему признаков и особенностей. Надо полагать, некоторые представления и атрибуты могли быть утрачены в ходе его развития и последующего разложения, а также, вероятно, в результате влияния ислама²⁰, другие, по-видимому, изначально не были характерны для того типа шаманства, который существовал в Дагестане.

Вместе с тем следует отметить, что в дагестанском материале присутствуют основные характерные черты шаманства, составляющие его сущность: 1) анимистические воззрения, близкие среднеазиатским; 2) представления о возможности связи с миром духов при помощи специального посредника, осуществляющего ее в состоянии экстаза, с некоторым локальным, дагестанским своеобразием (двойное опосредствование в первой группе шаманских действий); 3) четко выраженная идея избранничества; 4) экстаз, существовавший как в скрытой форме, так и в ярких, чисто шаманских своих проявлениях; 5) более узкий, чем у народов Сибири, диапазон шаманских обязанностей; ареал его совпадает со среднеазиатским и охватывает все основные функции шамана: лечение больных посредством изгнания злых духов, гадание для выяснения причины болезни и способа излечения, а также для отыскания пропажи, прорицание или ясновидение; 6) основные шаманские атрибуты: вода, зеркало, плетень, палка, посох, а также еще один, не встречающийся у других народов предмет — полое яйцо, покрытое смолой. Как указывалось выше, все описанные шаманские действия имели в своей основе внушение и самовнушение; 7) отдельные элементы театрализации, использования иллюзионного искусства. Таким образом, по сохранившимся реликтам в Дагестане вырисовывается своеобразный тип шаманства.

Следует отметить, что шаманы у дагестанских народов не выступали в качестве какой-то социальной прослойки. Здесь не было профессионализации шаманства; лица, выполнявшие шаманские ритуалы, вели такой же образ жизни и так же добывали себе пропитание, как и их односельчане (за исключением людей больных, прикованных к постели). Плату за выполнение шаманских действий не брали, их совершали безвозмездно, в порядке помощи общинникам, рассматривали как богоугодное дело²¹.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующий вывод об уровне развития шаманства у народов Дагестана: либо мы имеем дело с остатками шаманства, не развившегося по тем или иным причинам до своей зрелости, либо это реликты шаманства на одной из последних стадий его разложения. Нам кажется более правильным второе предположение.

Примечания

¹ См. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. Изд. 4-е. М., 1986. С. 188; Басилов В. Н., Хоппал М. Советско-венгерский симпозиум «Сравнительное изучение ранних форм религии» // Сов. этнография (далее — СЭ.) 1983. № 1. С. 146.

² Жардецкая Л. Народная медицина и лечебная магия у черкесов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940. С. 64; Басилов В. Н. Пережитки колдовства у ингушей // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году. М., 1971. С. 129.

³ См.: Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 100, его же. Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1986. С. 97.

⁴ Следует отметить, что представление о сексуальном избранничестве в шаманстве не универсально и не является его обязательной чертой. Оно было распространено у некоторых народов Севера и в Средней Азии. В то же время, как отмечают некоторые исследователи, шаманство многих народов идеи полового избранничества не знает. Сводку мнений по этому вопросу см.: Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984. С. 42—45, а также Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 354—356; Смоляк А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев // СЭ. № 2. 1974. С. 111—113.

⁵ См.: Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 62.

⁶ Отметим, что молитва *ясин* применялась при изгнании причинивших болезнь джиннов в Средней Азии. См.: Басилов В. Н. Культ святых в исламе. С. 107.

⁷ Как известно, многократное повторение одних и тех же действий использовалось в качестве способа введения в состояние медитации в практике многих религий. Так, например, этот прием

имел распространение в православии и индуистской «джапа-йоге», где выражался в многократном повторении одной и той же молитвенной формулы. См.: *Ткачев А.* Вверх по лестнице, ведущей в никуда. Психология мистической практики // *Наука и религия.* 1988. № 8. С. 36. В исламе он также имел место, применяясь, в частности, во время проведения *зикра* (мусульманского экстатического обряда). См.: *Басилов В. Н.* О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М., 1975. С. 157—158; *Демидов С. М.* Маттымы (историко-этнографический этюд) // Там же. С. 183. См. также: *Мессинг Вольф.* О самом себе // *Наука и религия.* 1989. № 1. С. 61.

⁸ См.: *Богораз В. Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // *Этнографическое обозрение* (далее — ЭО). 1910. № 1, 2. С. 4, 11; *Хомич Л. В.* Шаманы у ненцев // *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири.* Л., 1981. С. 9; *Прокофьева Е. Д.* Материалы по шаманству селькупов // Там же. С. 46; *Таксами Ч. М.* Шаманство у нивхов // Там же. С. 166—167; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. С. 141—142. Нужно отметить, что не все ученые связывают «шаманскую болезнь» с возрастными изменениями организма во время полового созревания. См., например: *Басилов В. Н.* Избранники духов. С. 141—142.

⁹ См.: *Лэйн Э. У.* Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982. С. 227—228, 230—235.

¹⁰ См.: *Басилов В. Н., Ниязкычев К.* Пережитки шаманства у туркмен-човдуров // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* С. 128; *Басилов В. Н.* Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов. С. 98, 99, 100, 105, 106; *его же.* Избранники духов. С. 131—132; *Михайлов Т. Н.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980. С. 258, 263; *его же.* Бурятский шаманизм. С. 59, 60, 63, 96, 167, 168, 169; *Хомич Л. В.* Указ. раб. С. 38; *Алексеев Е. А.* Шаманство у кетов // *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири.* С. 115. *Дьяконова В. П.* Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири.* Л., 1981. С. 159; *Вдовин И. С.* Чукотские шаманы и их социальные функции // Там же. С. 205; *Токарев С. А.* Ранние формы религии. С. 283.

¹¹ См.: *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 37.

¹² См.: *Михайловский В. М.* Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Вып. 1 // *Изв. О-ва любителей естествознания, археологии и этнографии* (далее — ОЛЕАЭ). Т. XXV. М., 1982. С. 56, 59; *Снесарев Г. П.* Указ. раб. С. 45—60; *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. С. 93, 100, 102, 110, 116, 117; *его же.* Пережитки шаманства у туркмен-човдуров. С. 125, 127, 133; *его же.* Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов. С. 102; *его же.* Избранники духов. С. 28, 206; *Сухарева О. А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* С. 78; *Тайжанов К., Исмаилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии.* С. 124, 131; *Баялиева Т. Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 120, 131, 132, 138, 142; *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма. С. 189—190, 257, 260; *его же.* Бурятский шаманизм. С. 108, 110; *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. С. 170; *Алексеев Н. А.* Указ. раб. С. 139, и др.

¹³ См.: *Еремина В. И.* Историко-этнографические истоки мотива «вода-горе» // *Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов.* Л., 1984. С. 204; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси. 1984. С. 825—826.

¹⁴ См.: *Снесарев Г. П.* Указ. раб. С. 45, 46; *Сухарева О. А.* Указ. раб. С. 48—50, 51.

¹⁵ *Тайжанов К., Исмаилов Х.* Указ. раб. С. 121, 125, 127; *Баялиева Т. Д.* Указ. раб. С. 123—125; *Абрамзон С. М.* К характеристике шаманства в старом быту киргизов // *Кр. сообщения Ин-та этнографии.* Вып. 30. М., 1956. С. 145, 147; *Сухарева О. А.* Указ. раб. С. 59.

¹⁶ См. сводку мнений по этому вопросу: *Ревуненкова Е. В.* О личности шамана // *СЭ.* 1974. № 3. С. 104—107; *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм. С. 60—61, 96. *Басилов В. Н.* Избранники духов. С. 139—141; *Снесарев Г. П.* Указ. раб. С. 47; *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. С. 169; *его же.* Ранние формы религий. С. 292—295; *Баялиева Т. Д.* Указ. раб. С. 129—130; *Богораз В. Г.* Указ. раб. С. 6; *Вайнштейн С. И.* Этнографические исследования в Горном Алтае и Туве // *Полевые исследования Института этнографии* 1978 г. М., 1980. С. 97.

¹⁷ См.: *Ревуненкова Е. В.* Указ. раб. С. 106—111; *ее же.* Актуальные проблемы исследования шаманизма. С. 156; *ее же.* Шаманизм, культура, этнические контакты в Евразии // *СЭ.* 1988. № 3. С. 145—146; *Михайлов Т. М.* Указ. раб. С. 97—98; *Бернова А. А.* Религиозные обряды как один из истоков традиционного театра народов Индонезии // *Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии.* М., 1986. С. 97; *Ситникова Э. Е.* К вопросу о норме и патологии в оценке личности шамана // *Вопросы этнокультурной истории Сибири.* Томск, 1980. С. 123, 127.

¹⁸ См.: *Басилов В. Н.* Избранники духов. С. 142—169.

¹⁹ Следует отметить, что в связи с упадком и разложением шаманства, ритуальная одежда шаманов к началу XX в. сохранилась не везде. См. *Басилов В. Н.* Избранники духов. С. 98.

²⁰ Подобное же отмечает *В. Н. Басилов* в отношении туркменского шаманства. См.: *Басилов В. Н.* Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов. С. 95.

²¹ Это же отмечается исследователями и при характеристике шаманства у других народов. См.: *Смоляк А. В.* Указ. раб. С. 111; *Басилов В. Н.* Избранники духов. С. 27, 183—187; *Кулемзин В. М., Лукина Н. В.* Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX в.: этнографические очерки. Томск, 1977. С. 149; *Алексеев Е. А.* Указ. раб. С. 90; *Таксами Ч. М.* Указ. раб. С. 177; *Вдовин И. С.* Чукотские шаманы и их социальные функции // *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири.* С. 182, 213, и др.

С. А. Гуллакян

О СЮЖЕТНОМ СОСТАВЕ РЕПЕРТУАРА АРМЯНСКИХ ВОЛШЕБНЫХ И НОВЕЛЛИСТИЧЕСКИХ СКАЗОК

«На берегах Ванского озера можно услышать те же сказки с теми же подробностями, что и у берегов Волги и Дуная» — эти слова известного этнографа и фольклориста Г. Халатьянца из его «Общего очерка народных армянских сказок» (1985 г.)¹, первого опыта сравнительного анализа армянского сказочного репертуара, можно поставить эпиграфом к настоящей статье. Очерк Г. Халатьянца, собственно, посвящен доказательству этого тезиса. Уже первые исследователи пытались охарактеризовать армянский репертуар, сопоставляя его с фольклором других народов, широко привлекая известные мотивы и сюжеты. Так, Халатьянец находил в персонажах и мотивах армянских сказок параллели с персонажами и мотивами славянских, немецких, грузинских, менгрельских, татарских, монгольских и других сказок. Понятие «сюжет» этим исследователем не вводилось. При сравнительном анализе он сопоставлял одну сказку с другой, последовательно излагая ход событий. Другого способа выявить сюжетный состав национального репертуара тогда не существовало.

Задачи сравнительного изучения армянских сказок и характеристики типичных персонажей, мотивов и сюжетов, поставленные Г. Халатьянцем и частично решенные им, не потеряли своей актуальности и 30 лет спустя, когда появились «Очерки по мифологии армянских сказок» М. Шагинян². Материалом для «Очерков» послужили тексты, опубликованные в конце XIX — начале XX в.

Охарактеризовав содержание и персонажи армянских сказок, М. Шагинян не могла обойти вопрос о фольклорных параллелях. Вслед за первыми публикаторами и исследователями она также отмечает «узлы перекрестных влияний, повторения общеевропейских фабул, черты, наложенные соседством мусульманского Востока»³.

Сходство армянских сказок со сказками других народов определяется в «Очерках» в общих чертах. Из-за отсутствия точного научного критерия сходства, М. Шагинян приходится прибегать к весьма приблизительным определениям для разных уровней содержания, таких, как мотивы, эпизоды, сюжеты. Подчеркнув, что «почти ни одной армянской сказки нельзя прочесть без того, чтобы не вспомнить такую же европейскую», исследовательница указывает на известные ей параллели и пользуется простыми сравнениями: в одном случае сопоставляются сюжеты в целом, в другом — отдельные мотивы.

Первым опытом научного определения фольклорных параллелей стал комментарий Н. П. Андреева в сборнике «Армянские сказки»⁴ (на русском языке), который идентифицировал армянские сказки по каталогу Аарне — Андреева и по известным сказочным сборникам. Идентификация лишь 40 сюжетов была явно недостаточна для характеристики армянского сказочного репертуара, тем более для определения своеобразия армянских сказок. Но работа, начатая Н. П. Андреевым, не была продолжена. Указателя сюжетов нет ни в армянском сборнике А. Ганалаяна (в сборниках на русском языке 1965 и 1983 гг. он повторяет фольклорные параллели Андреева)⁵, ни в многотомном издании АН Армянской ССР.

О значении типологического анализа для изучения национального репертуара говорил И. Г. Левин: «Само соотнесение сюжета с повествовательным типом, имеющим ... свою географию и историю, уже определяет место и своеобразие ... текста в региональном и, далее, в мировом сказочном репертуаре»⁶.

Таким образом, задача типологического анализа сюжетов, бытующих в армянском языке, сохраняет свою актуальность по сей день. В какой-то мере призван решить эту задачу составленный нами «Указатель сюжетов армянских волшебных и новеллистических сказок»⁷. По указателю Аарне — Томпсона иденти-

фицировано около 600 текстов: каждый сюжет в его армянской интерпретации обрел свое место в этой системе и, следовательно, может быть учтен в международной фольклористике. Разумеется, данный указатель охватывает ограниченный материал и в количественном отношении, и в жанровом. Однако он может явиться основой для дальнейшей работы и уже сейчас вводит армянские сказки в научный оборот. А главное, указатель позволяет ответить на ряд вопросов, представляющих серьезный научный интерес: каков сюжетный состав исследованной части армянского репертуара, какова распространенность отдельных сюжетов, есть ли среди них характерные армянские версии, какие специфические контаминации встречаются в армянском репертуаре. Но сначала надо выяснить, достаточно ли репрезентативна совокупность текстов, послужившая источниковой базой для указателя, и могут ли считаться корректными полученные на ее основе выводы. Дело в том, что тексты отобраны произвольно: это волшебные и новеллистические сказки, напечатанные в 10 томах академического издания⁸ и в ряде самых значительных дореволюционных сборников.

В томах «Армянских народных сказок» собраны тексты из ряда досоветских изданий, из неопубликованных архивов собирателей, из материалов экспедиций, организованных в последние десятилетия. Тексты расположены по этнографическим регионам, что объясняется особенностями исторических судеб армянского народа и состоянием архивных материалов, которые с самого начала, с первых записей носили региональный характер. Большая часть свода состоит из записей выдающегося этнографа и фольклориста Ерванда Лалаяна (1864—1931) и членов его экспедиций. Среди собирателей, представленных в своде не единичными записями, а целыми коллекциями, — С. Айкуни (1838—1908), Т. Навасардян (1861—1927), А. Бахатрян (1848—1883), Н. Мартиросян (1877—1942), А. Мхитарян (1846—1916), С. Мовсесян-Бенсе (1867—1939), М. Григорян-Спандарян (1906—1975). Немало текстов записано сотрудниками Института археологии и этнографии АН Армянской ССР.

Из дореволюционных сборников — «Манана» и «Хамов-хотов» Г. Срвандзтяна (1875 и 1884 гг.), «Саз Вана» Г. Шеренца (1886 г.), «Духовная жизнь тифлисцев» Г. Тер-Александряна (1885 г.), «Эминского этнографического сборника» (1901 г.), «Жемчужины армянского фольклора» (1914—1915 гг.) — взято 98 текстов. Все эти издания — наиболее значительные и научно достоверные сборники конца XIX — начала XX в. Культурно-историческое значение этих сборников несомненно. С одной стороны, они показывают состояние армянской фольклористики в тот период, понимание фольклористами роли и значения народного творчества, с другой — фиксируют немалое количество фольклорных текстов, представляя тем самым ценнейший документ своего времени.

В целом же отобранные тексты по территориальному охвату (Ереван, Тбилиси, Баку, Ван, Шуша, Леникан, Муш и другие города, а также 85 сел), распределению во времени (тексты записывались в течение 100 лет, что само по себе говорит об устойчивой традиции бытования), по составу сказителей (около 200 мужчин и женщин различного возраста из разных регионов Армении) могут в определенной степени представлять национальный репертуар, а сделанные выводы — с известным допущением — характеризовать его.

В идентифицированных 600 текстах волшебных и новеллистических сказок обнаружено 107 типов и подтипов. Это говорит о большом многообразии армянского сказочного репертуара: каждый шестой текст — новый тип сюжета. Поскольку аннотации сюжетов в указателе снабжены перечнем источников, можно составить представление о частоте того или иного типа в репертуаре.

Сюжетное многообразие армянского сказочного репертуара создается присутствием (хотя бы и небольшим числом текстов) всех групп волшебных и новеллистических сказок. Приводимый список дает представление о составе репертуара:

АТ300-369 — «Чудесный противник» — 15 типов.

АТ400-459 — «Чудесный супруг» — 9 типов.

АТ460-499 — «Чудесные задачи» — 5 типов.

АТ500-559 — «Чудесный помощник» — 20 типов.

АТ560-649 — «Чудесный предмет» — 9 типов.

АТ650-699 — «Чудесная сила или умение» — 5 типов.

- АТ700-749 — «Прочие чудесные мотивы» — 6 типов.
 АТ850-869 — «Женитьба на царевне» — 2 типа.
 АТ870-879 — «Девушка выходит замуж за царевича» — 6 типов.
 АТ880-899 — «Верность и невинность» — 11 типов.
 АТ910-915 — «Добрые советы» — 4 типа.
 АТ920-929 — «Умные дела или слова» — 1 тип.
 АТ930-949 — «Сказки о судьбе» — 6 типов.
 АТ950-969 — «О разбойниках и убийцах» — 2 типа.
 АТ970-999 — «Прочие новеллистические сказки» — 6 типов.

Как видно из приведенного перечня, распространенность сюжетов и тематических гнезд различна. Наиболее часты сюжеты из раздела «Чудесный помощник», причем особенно популярны «Благодарный мертвец» (АТ506-507; 19 текстов), «Сын охотника» (АТ513С; 12 текстов), «Перемена пола» (АТ514; 6 текстов), «Верный друг» (АТ516; 10 текстов), «Похищенная принцесса» (АТ516А; 10 текстов), «Принцесса на стеклянной горе» (АТ530; 7 текстов), «Поиски золотой птицы» (АТ550; 8 текстов).

Среди волшебных сказок выделяется также раздел «Чудесный противник», в том числе «Сердце чудовища (дьявола) в яйце» (АТ302; 16 текстов), «Сестра-людоед» (АТ315А; 10 текстов), «24 брата и 24 невесты» (СУС—3278⁹; 11 текстов), «Сестра-спасительница» (АТ311; 12 текстов), «Жизнь героя в его мече» (АТ302В; 7 текстов), «Близнецы или братья по крови» (АТ303; 7 текстов).

В группе новеллистических сказок чаще всего встречаются типы из раздела «Верность и невинность», в том числе «Не раз доказанная верность» (АТ881; 12 текстов), «Невинно оклеветанная девушка» (АТ883А; 7 текстов), «Королевские дети» (АТ892; 4 текста), «Учитель-вурдалак и камень жалости» (894; 4 текста) и др.

Сюжетный состав армянского репертуара включает как популярные сюжеты из европейского, в том числе восточнославянского репертуара, так и типы, известные только в ближневосточном регионе, Индии.

Так, сюжеты АТ302В — «Жизнь героя в его мече», АТ315А — «Сестра-людоед», АТ369 — «Сын ищет исчезнувшего отца», АТ516 — «Верный друг», как это указано у Томпсона, зафиксированы в Индии (другие источники не указаны). Между тем в нашем корпусе такие типы, за исключением АТ569, встречаются довольно часто — в 7—11 текстах. Это говорит о популярности этих сюжетов у армянских сказителей. Тип АТ369 встречается в корпусе армянских сказок лишь дважды, но тут показательно не число, а то, что он все-таки присутствует в репертуаре. Между тем его нет ни в Указателе грузинских сказок⁹, ни в Сравнительном указателе сюжетов (Восточнославянская сказка)¹⁰.

Сказки «Похищенная жена» (АТ860В'), «Купленная жена» (АТ887А'), судя по Томпсону, встречаются только у Н. П. Андреева (т. е. в русском репертуаре), но есть они и в армянском репертуаре, причем тип 860В' особенно распространен, часто контаминируется с типом 327В' — «24 брата и 24 невесты».

Составители Сравнительного указателя сюжетов восточнославянских сказок отмечают, что сюжет 301Д' — «Солдат находит исчезнувшую жену» (о *Португальце-прапорщике*) вместе с некоторыми другими типами связан с давней рукописной традицией и встречается только в русских и восточнославянских записях, распространен также в литовской народной традиции (с. 18). Как показало наше исследование, этот тип известен и в армянской традиции, причем знаменательно, что солдат-спаситель в одном тексте (Армянские народные сказки, т. VIII, № 20), записанном в 1915 г. в Одзуне (Восточная Армения), назван *Портане-м*. Факт, который еще раз неоспоримо доказывает «неисповедимость» путей распространения как сказочных сюжетов, так и их вариантов и версий.

В процессе работы над указателем выявились некоторые версии, которые сложились за время длительного бытования того или иного повествовательного типа.

В сказке «Три золотых сына» наряду с традиционным началом — «Царь подслушал разговор трех сестер» — распространена и другая экспозиция: «Отец по требованию мачехи увел и оставил в лесу трех дочерей; младшая, чтобы не быть съеденной сестрами, прорыла вход в царскую конюшню, стала брать изюм у коней для сестер; царь, заметив, что кони худеют, подстерег и схватил девушку, которая обещала родить златокудрых сыновей». Среди армянских сказок

есть и разновидность, отмеченная в указателе Томпсона, — о покоем дереве, го-
ворящей птице и живой воде, добываемых героем.

Тип «Три похищенные принцессы» на армянском языке чаще встречается в
«альтернативном», по выражению Томпсона, варианте 301 11d: «Дэв пожирал
яблоки в царском саду. Царь велел сыновьям сторожить дерево. Младший царе-
вич ранил дэва, пожиравшего яблоки, вслед за ним спустился в яму, убил трех
дэвов, освободил трех царевен и т. д.» (10 текстов).

Из сюжетов АТ506-507 «Благодарный мертвец» в армянском репертуаре ча-
ще, чем другие варианты, встречается тип 507с, отсутствующий у Томпсона, но
в сравнительном указателе сюжетов восточнославянских сказок выделенный как
подтип. И в этом случае присутствует более распространенная версия (10 тек-
стов): «Царь ослеп: ему было сказано, что его исцелит только кровь золотой ры-
бы. Царевич пожалел пойманную рыбу, отпустил ее». Далее АТ506 I, V. Эта же
версия зафиксирована в указателе турецких сказок Эбергарда-Боратава под но-
мером 62^н, бытует она и в грузинском репертуаре¹².

Армянские версии отдельных повествовательных типов выявляются также в
сюжетных контаминациях. «Контаминация, т. е. соединение в одном произведе-
нии двух или нескольких сюжетов, во многом определяет сюжетное многообра-
зие сказок, — пишет Н. Ведерникова, исследовательница русских сказок. — Кон-
таминация расширяет творческие возможности сказочников, позволяет показать
мастерство рассказчика, знание сюжетов, умение на основе знакомого традици-
онного материала построить новое произведение... Контаминация — это слож-
ный художественный прием, владеть которым могут лишь сказочники-мастера с
большим репертуаром»¹³. Н. Ведерникова рассматривает контаминацию как ре-
зультат индивидуального творческого акта. Между тем известные контаминации,
ставшие традиционными в национальном репертуаре. Это отмечают и составите-
ли сравнительного указателя сюжетов, и Т. Курдованидзе в своем Указателе
грузинских сказок (с. 246, 252, 260). Еще раньше это констатировал Ю. Кшижа-
новский в двухтомном указателе сюжетов русских сказок¹⁴. Имеются такие ха-
рактерные контаминации и в армянском репертуаре, среди них: АТ311 — «Сестра-
спасительница» + АТ956В — «Умная девушка, оставшись дома одна, убивает
разбойников», АТ315А — «Сестра-людоед» + АТ321 — «Возвращенные глаза»,
АТ325 — «Чародей и его ученик» + АТ563 — «Стол, осел и палка», — 327В' «24
брата и 24 невесты» + АТ302 — «Сердце чудовища в яйце»,
327В' + АТ449 — «Царская собака (Сиди-Науман)», — 327В' + АТ860В — «Похи-
щенная жена», АТ402 — «Жена-лягушка (мышь, кошка)» + АТ465 — «Муж
преследуется из-за красавицы жены», АТ433 — «Царевич-
змей» + ГУ446 — «Муж, умирающий на день», АТ451 — «Девушка спасает сво-
их братьев» + АТ450 — «Маленькая сестра и маленький брат», АТ567 — «Чу-
десное сердце птицы» + АТ566 — «Три волшебных предмета и чудесные фрук-
ты», АТ936' — «Золотая гора» + АТ400 — «Муж ищет исчезнувшую жену» и
др.

Устойчивость этих контаминаций и их частота (не менее 8 текстов) говорят о
том, что и здесь мы имеем дело с версиями, типичными для национального ре-
пертуара. В связи с такого рода образованиями составители сравнительного ука-
зателя сюжетов ставят вопрос: «Если какой-либо этнической традиции свойст-
венны устойчивые контаминации, можно ли их считать вторичными, не изна-
чальны ли они?» (с. 21). Вопрос этот может быть поставлен и в отношении ар-
мянских сказок, но ответ на него требует более широких исследований.

Остановимся на одной контаминации, представляющей интерес соединением
международного сюжета с повествованием, имеющим локальное распростране-
ние: сюжет АТ433 — «Царевич-змей» — Одзманук часто продолжается расска-
зом о юноше, который умирает (окаменеет) днем и оживает ночью. Арвама-
нук — «Солнечный юноша», раздраженный неудачной охотой, выстрелил из лу-
ка в солнце, мать солнца прокляла его — лежать ему днем ни живым ни мерт-
вым и никогда не видеть солнца. Мать юноши надела железные сапоги, взяла
железный посох, пришла к солнцу, чтобы вымолить прощение сыну. Мать солн-
ца велела ей взять воды, которой умывалось солнце, и оживить сына. Сюжет
этот имеет мифологическое происхождение¹⁵. Вариант мотива, связанного с про-
клятием солнца, бытует в армянском фольклоре также в виде предания¹⁶.

В древности официальная религия армян включала культ солнца и луны. Еще в XII в. существовала секта солнцепоклонников («арэвордик» — дети солнца)¹⁷. Но рассказчик конца XIX — начала XX в., повествуя о солнце, которое мать кормит грудью, так же мало думал о мифологическом божестве, как и современный армянин, говорящий о заходе солнца «майрамут» (вход к матери). Согласно мифам, дворец Арэва (солнца) находится на востоке, на краю света, вечером воспламенный и усталый Арэв возвращается к матери¹⁸. Демифологизированное солнце, подобно вишапу (дракону), дэву, является в сказке таким же персонажем, что и царь, дервиш или купец. И то и другое равноценно художественному вымыслу, действующему по законам художественного повествования.

Как было уже сказано, сюжет об Арэвмануке, наказанном солнцем, контаминируется с сюжетом об Одзмануке. Дважды сюжет АТ433 сочетается с рассказом о юноше, который днем лежит ни живой ни мертвый, так как его родители не выполнили своего обета, данного Богу. Таким образом, сохранился мотив — юноша не видит солнца, так как оживает только ночью, но нет мотива проклятия солнца и последующего его посещения матерью юноши. Здесь налицо, несомненно, результат сложного процесса бытования традиционных сюжетов, мотивов и реалий: демифологизация персонажей древнего мифа — солнца и солнечного юноши, появление новых мотивов вместо древних мифологических, возникновение прочных сюжетных сочетаний.

Сказка о солнечном юноше — Мзечабуки бытует и в грузинском фольклоре¹⁹; Т. Курдованидзе в своем указателе присвоил сюжету номер 446, так как этот тип отсутствует в каталоге Аарне — Томпсона²⁰. Под этим номером сюжет был введен и в наш указатель. Этот факт — не единственное свидетельство близости армянского и грузинского сказочных репертуаров. Из 107 типов и подтипов, идентифицированных в нашем указателе, 54 совпадают с сюжетами, зафиксированными Т. Курдованидзе в его указателе сюжетов и мотивов и опубликованных в 2-х томах «Грузинских народных сказок». И совпадение, и отличие — знаменательно. Совпадение — лишнее доказательство того, что два соседних народа находились в постоянном общении на всех уровнях, и в том числе на бытовом, заимствуя, перенимая друг у друга наряду с элементами «традиционно-бытовой культуры»²¹ сюжеты и мотивы фольклора. Отличие еще раз подтверждает, что у каждого народа свой репертуар сказок, специфика которого в неповторимости сочетания повествовательных типов, в их частоте, в наличии характерных версий, типичных контаминаций. Пристрастие к определенным сюжетам, психологическим ситуациям, фабульным перипетиям, особым типам персонажей и характеризует сюжетный состав сказочного репертуара, бытующего на языке данного народа. Это относится и к армянскому репертуару. Изучение национального репертуара, его состава, его местной специфики открывает широкие возможности для его сопоставления со сказочным фольклором других народов, что в свою очередь позволит сделать очень важные выводы о путях распространения и характере бытования отдельных повествовательных типов. На очереди сравнительное изучение архаических сказок о животных, не охваченных нашим указателем.

Сюжетный состав армянского репертуара волшебных и новеллистических сказок определяется его географическим местоположением — между Западом и Востоком — и историческими связями. Армянский репертуар во многом близок грузинскому, персидскому, турецкому репертуарам. Но немало в нем и сюжетов, общих с восточнославянскими и европейскими сказками. Наличие повествовательных типов, имеющих широкое международное распространение, характеризует армянский репертуар с точки зрения его исконности и традиционности. Армянский репертуар объединяет и хранит сказки, рассказываемые в самых разных концах мира. И в этом его культурно-историческое значение как объекта глубоких и разносторонних исследований.

Примечания

¹ Халатьянц Г. Общий очерк народных армянских сказок. М., 1885. С. 11.

² Армянский вестник. Тифлис, 1917. № 17, 18, 21, 23, 25.

³ Армянский вестник. Тифлис, 1917. № 25. С. 6.

- ⁴ Армянские сказки. М.; Л., 1933.
- ⁵ Армянские народные сказки. Ереван, 1950 (на арм. яз.). Армянские народные сказки. Ереван, 1965. Армянские народные сказки. Ереван, 1983.
- ⁶ Осетинские народные сказки. М., 1973. С. 550.
- ⁷ Гуллакян С. А. Указатель сюжетов армянских волшебных и новеллистических сказок. Ереван, 1990.
- ⁸ Армянские народные сказки. Ереван, 1959—1979. Т. I—X (на арм. яз.).
- ⁹ Курдованидзе Т. Д. Сюжеты и мотивы грузинских волшебных и новеллистических сказок (Систематический указатель по Аарне — Томпсону) // Литературные взаимосвязи. М., 1976. Т. 6.
- ¹⁰ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
- ¹¹ Eberhard W., Boratav P. N. Typen türkischer Volksmärchen. Wiesbaden, 1953.
- ¹² Грузинские народные сказки. М., 1988. Кн. 1—2, № 64.
- ¹³ Ведерникова Н. М. Русская народная сказка. М., 1975. С. 27.
- ¹⁴ Krzyzanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Warszawa, 1962—1963. Т. I—II.
- ¹⁵ Мифы народов мира. М., 1980/1982. Т. 1. С. 112.
- ¹⁶ Ганалаян А. Армянские предания. Ереван, 1969. С. 3 (на арм. яз.).
- ¹⁷ Мифы народов мира. Т. 1. С. 105, 112.
- ¹⁸ Там же. Т. 1. С. 112.
- ¹⁹ Грузинские народные сказки. № 52.
- ²⁰ Курдованидзе Т. Д. Указ. раб. С. 248.
- ²¹ Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973. С. 74.

© 1991, СЭ, № 6
«ГРАНИЦЫ РОССИИ».

Совещание в Институте этнологии и антропологии АН СССР

27 августа 1991 года в коридорах Московской части нашего Института появилось объявление, приглашавшее всех желающих принять участие в совещании «Границы России». Большая группа сотрудников Института, собравшаяся к назначенному часу в аудитории, удивила организаторов мероприятия, рассчитывавших, по их словам, на участие в лучшем случае нескольких человек. А между тем удивляться не приходилось. Во-первых, никакого другого собрания в Институте со времени драматических августовских дней, взбудораживших страну, не было, а во-вторых, коллективу Института, по сути дела, была предложена принципиально новая форма деятельности: немедленная и гласная реакция на политические события, непосредственно затрагивающие сферу профессиональных интересов этнографов.

Директор Института В. А. Тишков во вступительном слове подтвердил, что поводом для совещания стало сделанное накануне заявление пресс-секретаря российского президента о возможных территориальных претензиях России к соседним республикам — в том случае, если они откажутся подписать новое соглашение о Союзе. В этой связи руководство Института задалось вопросом, который и был поставлен перед аудиторией: могут ли сотрудники в процессе обсуждения выработать общую позицию, которая была бы одновременно профессиональной рекомендацией, на тот случай, если пересмотр границ встанет на повестку дня; могут ли ученые помочь политикам в данном случае?

Забегая вперед, заметим, что в конечном счете поставленная задача не была выполнена — что и констатировал в своем заключительном слове инициатор совещания. Однако видеть в этом обстоятельстве единственный итог состоявшегося обсуждения, думается, было совершенно неверно.

Совещание, по-видимому, показало пределы возможностей такого рода мероприятий для решения сиюминутных конкретных задач. Задуманный «мозговой штурм» не получился, хотя аудитория проявила самую живую заинтересованность в обсуждаемом вопросе: за три часа выступило шестнадцать человек, и к стати, далеко не все, кто хотел получить слово. Попытки рассматривать конкретные ситуации в приграничных областях России и сопредельных республик, к чему призывали организаторы, фактически разбились об отсутствие согласия по ряду принципиальных установок, обнаружив широкий спектр подходов, позиций и мнений. Были высказаны самые разные, порою взаимоисключающие, или напротив, совершенно не соприкасающиеся, суждения о национальном вопросе в СССР, о разделении единой державы на независимые государства и его последствиях для судеб народов и отношений между ними, о причинах этнических конфликтов и путях их преодоления, о пригодности референдумов как механизма установления границ на спорных территориях, о роли в происходящем специалистов-этнографов и стоящих перед ними задачах — и т. д., и т. п. По мнению одного из участников встречи, А. Ямскова, обсуждение по сути дела повторило направления дискуссий по тому же кругу проблем в публицистике и, добавим, в целом не вышло за их пределы. Вопросы о том, что представляет собою в данном случае профессиональный подход этнографов, существует ли методика превращения подобного рода «свободной трибуны» в «деловую игру», наконец, не является ли поставленная задача изначально неподходящей для решения в предложенной форме — остались открытыми. Трудно сказать в связи с этим, насколько правомерен был прозвучавший в конце заседания призыв к выступавшим пропагандировать свои точки зрения через средства массовой информации: возможно, более соответствующей нынешнему положению вещей была бы их предварительная апробация в научных кругах. Вместе с тем, по нашему мнению, в ходе совещания наметились элементы того специфического подхода, в рамках которого, скорее всего, только и может быть реализован значительный (обсуждение это показало) потенциал коллектива Института, выражающийся в детальном знакомстве с отечественной и зарубежной конкретикой, с опытом исторического развития народов и государств земного шара, наконец, со взглядами и оценками зарубежных исследователей и экспертов. Максимально объективно и всесторонне показывать все возможные последствия тех или иных шагов политических лидеров, те «подводные камни» (С. Чешко), которые, возможно, видны только нам и о которые могут разбиться самые благие намерения государственных деятелей, иначе говоря — создать надежную «службу прогнозирования» национальных конфликтов — вряд ли есть сейчас для нас более насущная и реальная задача.

Практически все выступавшие отвергли (исходя при этом зачастую из разных соображений) идею перекройки существующих границ. Но вот что хотелось бы отметить. К моменту совещания не было известно, чем, собственно, собирается руководствоваться российская администрация в своем подходе к границам с соседними республиками. Это отсутствие заданности способствовало лучшему выявлению «состояния умов» в среде специалистов, которые, таким образом, сами выдвигали наиболее значимые, с их точки зрения, критерии. И примечательно, что, как оказалось, наиболее весомыми из этих критериев в глазах подавляющего большинства выступавших оказались этнический или

этнографический (историко-культурный). Несмотря на предостережения ряда ораторов, что принцип совпадения этнических и государственных границ нереален и чрезвычайно опасен, обсуждение, в той мере, в какой оно касалось возможного размежевания, с неизбежностью снова возвращалось к этому принципу. Судя по всему, представление о том, что этнический фактор естественно и неразрывно связан с политическим, тяготеет не только над обывденным, но и над научным сознанием в нашей стране, — что является одним из результатов, говоря словами инициатора совещания, многолетнего «конструирования» действительности с помощью идеологических и прочих концепций, показавших свою несостоятельность.

А. Н. Кожановский, Е. В. Макарова

© 1991 г., СЭ, № 6

НАЦИЯ: ФАНТОМ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?

(Заседание Ученого совета
Ленинградской части Института
этнологии и антропологии АН СССР)

Эта проблема стала предметом дискуссии, проведенной в апреле 1991 г. на Ученом совете Ленинградской части Института этнологии и антропологии АН СССР им. Н. И. Миклухо-Маклая по инициативе Отдела общих проблем этнографии. Открывая дискуссию, А. С. Мыльников в привел краткий обзор состояния историографии вопроса. Отметив, что в процессе преодоления «сталинского» определения нации, начавшегося в конце 1960-х годов, при активном участии этнографов стала развиваться новая концепция этноса, в обобщенном виде изложенная в работах С. А. Арутюнова, Ю. В. Бромлея, С. А. Токарева и др.

Эта концепция, подчеркнул выступавший, базируется на том, что нация, равно как и предшествовавшие ей формы, трактуется как один из типов социальной организации этноса (ЭСО). В последние годы эта концепция стала встречать возражения (например, в работах М. В. Крюкова, В. А. Тишкова). С одной стороны, подвергается сомнению различие между нацией и народностью, с другой — оспаривается правомерность этнической трактовки нации, которую предлагается рассматривать как субстанцию духовной культуры и коллективного сознания.

Современная этническая ситуация в стране и в мире, по мнению А. С. Мыльникова, требует не только критического осмысления многих привычных категорий, но и понуждает продолжить разработку теории этноса, составной частью которой является вопрос о нации. Такой подход важен не только в собственно научном, но и в практическом смысле; об этом свидетельствует, например, возрождение общественного интереса к вопросам культурно-национальной автономии. Это не может не повлечь за собой переоценки тех характеристик, которые были высказаны В. И. Лениным и большевиками еще до 1917 г., в совершенно иных обстоятельствах и применительно к иным условиям. В то же время, подчеркнул выступавший, многие построения социал-демократов конца XIX — начала XX в. (в частности, их австрийского теоретика Эдвина Кристиана) заслуживают серьезного, объективного анализа с учетом реального опыта этнического развития и национальной политики за истекшее столетие.

Вопросам соотношения нации и этноса посвятил свое выступление П. Л. Белков, указавший, что существуют две самостоятельные проблемы: проблема нации и проблема этноса. Выступавший отметил неслучайное, по его мнению, сходство определения этносоциального организма, предложенного Ю. В. Бромлеем, и определения наций, данного И. В. Сталиным. Во всех известных формулировках определения нации или этноса, продолжал П. Л. Белков, содержатся те же основные признаки (общность самосознания, культуры, языка, территории, экономических связей и политическая общность). Перечисление можно продолжить, указав еще на общность происхождения, характера, психики, информационные связи, антропологического типа и т. д., но это будет детализация коренных шести признаков.

Специфичность каждой из известных нам формулировок нации или этноса по мнению Белкова обуславливается тем, что целостное представление распадается как бы на два блока признаков: язык, культура, самосознание и территория, экономические связи, единство управления. Далее многое зависит от сочетания этих признаков и сопряженности этих блоков. На форму конкретных дефиниций влияют еще три обстоятельства: во-первых, сама терминология, во-вторых, степень расчленения признаков, в-третьих, неадекватность дефиниции и процесса выведения дефиниции, когда признаки, задействованные в процессе определения, оказываются за рамками дефиниции. Очевидно, результатом этого и является искусственное удвоение единой проблемы.

Представление, обозначаемое терминами «этнос», «этническая общность», «нация» и пр., относится к типу суждений, называемых аналитическими. Огромная литература, посвященная этим вопросам, показывает, до какой степени изоционности и противоречивости можно довести процесс расчленения первичного представления. Однако это создает лишь иллюзию движения, иллюзию разрешения проблемы. Действительно, продолжал П. Л. Белков, при таком состоянии теоретической мысли, когда она не поднимается выше поверхностных эмпирических обобщений, нация или этнос — всего лишь сочетания звуков, к которым каждый волен в качестве предикатов прибавлять все, что заблагорассудится.

В советский этнографический, отметил выступавший, уже были попытки выйти из этого тупика. Еще четверть века назад А. С. Токарев указал на эту проблему как на проблему метода: если будет найден метод, адекватный поставленной проблеме, то будет решена сама проблема.

Специфику этнонациональной ситуации в Индии осветил М. К. Кудрявцев, считающий, что понятие «нация» не имеет и не может иметь однозначного определения; поскольку в нем слишком много составляющих. Однако нация, подчеркнул он, — объективная реальность, на основе которой создавалась особая национальная культура, складывались национальные государства. М. К. Кудрявцев признает, что всякая этническая общность находится в состоянии движения. Нация — результат консолидации и интеграции этнической общности, высшая стадия этого процесса. По мнению М. К. Кудрявцева, материал Индии убеждает в том, что всякая нация имеет одно этническое ядро, а полиэтнических наций быть не может. Поэтому он считает, что население США, как и Швейцарии, не единая нация: это только граждане одного государства. В Индии, продолжал выступавший, существуют такие давно сложившиеся нации, как бенгалцы, маратхи, тамилы и др., насчитывающие каждая десятки миллионов человек. Они говорят на своих национальных языках, имеют свою письменность и многовековые литературные традиции. Сложились они в раннем средневековье, если не в древности. Но, указал М. К. Кудрявцев, в Северной Индии проживает почти 300 миллионов человек так называемого хиндиязычного ареала. Это прямые наследники создателей древнеиндийской культуры, говорящие на многочисленных диалектах хинди. Теперь они требуют для каждой группы культурной и административной автономии. Но, считает М. К. Кудрявцев, ни одна из этих этноязыковых групп не представляет еще национальной общности. Таким образом, по мнению выступавшего, древность культурных традиций и высокое общественное развитие сами по себе не формируют национальную общность.

А. Б. Спесивков с и в своем выступлении коснулся доктрины мондонационального государства, господствующей сейчас в Японии. Японская нация, указал он, сложилась к концу XIX в., когда страна вела империалистические захватнические войны и национальные движения в этих условиях были невозможны. Идея отстаивания национальной самобытности, сказал выступавший, стала возможной только после второй мировой войны; только тогда возникло движение за национальную автономию у айнов, они отстаивают право на представительство в парламенте.

Взгляды М. А. Родионова на проблему определения нации сложились за время его многолетней работы с ближневосточным материалом. Он считает нацию не фантомом и не реальностью, а просто словом, «тянущим» за собой другие слова и коннотации, публицистической мифологемой, ограниченной не только во времени, но и в пространстве (Европа и Новый Свет), что очевидно для востоковеда, занимающегося мусульманской культурой. Когда в европейской культуре утвердился концепт нации и ее производные (национальное государство, гимн, флаг, интересы, характер, дух; национализм, национальность), в арабском языке, продолжал М. А. Родионов, ей не нашли эквивалента, разделив этнические аспекты (*хаум, хаумийя*) и идеологические и властные (*умма*). Поэтому передать идею секуляризованной нации средствами арабского языка невозможно. По мнению выступавшего, «нация» — мифологема, играющая оценочную роль: быть нацией — хорошо, и чем раньше, по мнению оценивающего, некая общность станет нацией, тем для нее лучше. Отсюда бесконечные споры, изначально неразрешимые, напоминающие средневековые диспуты об универсалиях.

Выступление Б. Н. Путилова было посвящено проблеме нации и национальной культуры. Есть ряд областей культуры, считает он, в которых можно обойтись без понятия «нация». Изучение культуры, по мнению Б. Н. Путилова, возможно лишь в ее локальной форме: так, русский фольклор существует только в локальных и региональных формах со свойственными им текстами, своеобразием языка.

Завершая дискуссию, А. С. Мыльников подчеркнул плодотворность обсуждения вопроса с участием этнографов. Многообразие исторических путей складывания наций, сказал он, не может не накладывать отпечатка на течение этнических процессов, придавая им культурно-языковой, политический, конфессиональный или иной характер. Но даже трактуя нацию как один из социальных типов организации этноса, необходимо, по мнению выступавшего, исходить из существования не одной универсальной модели нации, а нескольких, с одновременным уточнением объема понятий «этническое» и «социальное». Не менее важно, указал он, принимать во внимание объективные политические условия, в которых эти процессы протекают, тип государственного устройства. Именно поэтому, резюмировал А. С. Мыльников, теоретические аспекты изучения нации являются актуальной темой, заслуживающей дальнейшего изучения.

И. А. Осницкая

© 1991 г., СЭ, № 6

О РАБОТЕ УЧРЕДИТЕЛЬНОГО СЪЕЗДА НАРОДНЫХ ДЕПУТАТОВ ОТ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

6—7 мая 1991 г. в Москве состоялся учредительный Съезд народных депутатов от малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Чуть больше года назад был проведен Съезд малочисленных народов Севера, на котором из представителей региональных ассоциаций этих народов была создана Ассоциация малочисленных народов Севера¹. За время своего существования региональные ассоциации провели определенную работу по защите прав и интересов коренных народов Севера, сохранению и развитию их культурной самобытности, однако больших успехов они не до-

стигли. Ассоциации как общественные организации не обладают реальной властью. Поэтому следующим шагом на пути создания системы самоуправления, при которой народы Севера сами будут решать сложные проблемы своего развития, стало создание Ассамблеи народных депутатов малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. С этой целью и был созван настоящий Съезд.

На Съезд приехало 119 делегатов от всех малочисленных народов Севера из разных регионов страны, в том числе делегации от вепсов и ижоры. Это депутаты всех уровней — от местных Советов до ВС СССР. В работе съезда участвовали также многочисленные гости: председатель Палаты национальностей Верховного Совета СССР Р. Н. Нишанов, председатель Палаты национальностей Верховного Совета РСФСР Р. Г. Абдулатипов, руководители ряда министерств и ведомств, осваивающих территории расселения малочисленных народов Севера или в той или иной степени затрагивающие в своей деятельности их интересы (министр геологии СССР Г. А. Габриелянц, министр природопользования и охраны окружающей среды СССР Н. Н. Воронцов, зам. министра Миннефтегазпрома СССР И. И. Мишанец и др.). Кроме этого, в качестве гостей на съезде присутствовали научные сотрудники Института этнологии и антропологии и Института социальных исследований АН СССР.

Открывая Съезд, председатель Палаты национальностей Верховного Совета РСФСР Р. Г. Абдулатипов в читал телеграмму-приветствие от Верховного Совета РСФСР и от Б. Н. Ельцина, в которой говорилось: «Думаю, что создание депутатской Ассамблеи сыграет значительную роль в деле координации усилий по защите законных интересов и улучшению социально-экономических условий жизни малочисленных народов. В этом благородном деле вы всегда можете рассчитывать на помощь и поддержку Верховного Совета РСФСР и мою личную».

Повестка дня включала следующие вопросы: доклад зам. председателя Оргкомитета Съезда, депутата ВС СССР В. М. Етылена (Чукотский автономный округ) «Об основных положениях концепции государственного самоуправления малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока на современном этапе», обсуждение и принятие Программы, Статуса и Устава Ассамблеи, о создании Фонда выживания малочисленных народов Севера, принятие декларации и резолюций, выборы руководящих органов.

В докладе В. М. Етылена была проанализирована государственная политика в отношении народов Севера в разные периоды. Отмечено, что наиболее целенаправленной и эффективной эта политика была в 1917—1930-е годы, но и тогда она проводилась в рамках государственного управления народами, а не через их самоуправление. Сущность этой политики — патернализм, в основе которого лежит государственная благотворительность. Государство при этом выступает субъектом управления, сами же народы Севера — его объектом, им отводится пассивная роль. Такой характер управления, будучи закономерным для рассматриваемого периода, содержал в себе возможности как ошибочных волюнтаристских решений, так и снижения внимания государства к малочисленным народам Севера, что особенно ярко проявилось в годы «застоя» и привело к резкому обострению проблем их существования и развития.

Кризис прежних методов государственного управления развитием народов Севера вызывает необходимость перехода к новой политической стратегии — стратегии самоуправления. Реальная возможность такого перехода обусловлена новыми факторами, среди которых, по мнению докладчика, определяющими являются четыре. В первую очередь это созданный за годы советской власти значительный социально-культурный потенциал народов. Во-вторых, осознание народами Севера самих себя как субъектов самоуправления, осознание ими своих прав этноса и прав человека. В-третьих, демократизация всей страны. В последнее время произошло осознание Верховными Советами, правительствами, руководителями разных рангов и общественностью сложности проблем развития народов Севера и важности включения самих народов в их решение. И наконец, произошли реальные изменения структуры и механизмов политического и хозяйственного управления, разработка новых подходов и законодательных актов, в том числе по землепользованию, формам собственности, рыночным отношениям, национальным вопросам, местному самоуправлению.

Докладчик отметил, что намеченная общая стратегия требует организационных мер. Важным шагом по формированию системы самоуправления народов Севера явилось создание в марте 1990 г. уже упомянутой выше Ассоциации малочисленных народов Севера — всесоюзной общественной организации, призванной объединить эти народы с целью выражения и защиты их интересов и прав, активного участия в решении общих задач развития экономики и культуры.

Сегодня основной формой национальной государственности, по словам В. М. Етылена, в рамках которой должны осуществляться самоуправление и правовая защищенность народов Севера, является автономный округ. Народы Севера в своих автономных составляют явное меньшинство и в условиях демократической системы выборов не могут рассчитывать на большинство в своем национальном Совете, а следовательно, на решающий голос при принятии решений.

Таким образом, ни созданная ранее Ассоциация, ни автономные округа с их выросшими полномочиями в управлении территорией не могут реализовать в достаточной мере самоуправление народов Севера. Возникает необходимость в такой структуре, которая имела бы законодательные права и реальные возможности для решения важнейших проблем развития этих народов.

В докладе были предложены четыре варианта их решения: 1) установление специальных квот депутатских мандатов от малочисленных народов в Советах всех уровней; 2) организация на всех уровнях двухпалатных Советов, где одна палата будет состоять из депутатов от малочисленных народов Севера или представляющих их в Совете, а другая — из депутатов от населения избирательного округа в целом; 3) создание на уровне местных Советов комиссий из депутатов от малочисленных народов с предоставлением права veto на решения, затрагивающие интересы этих народов; 4) выборы депутатов прямым тайным голосованием по особым избирательным спискам группы этнических общностей «Народы Севера», проживающих на данной территории. Эту группу необходимо рассматривать как единого субъекта политической системы (26 народов).

Оргкомитет предложил эти варианты обсудить на съезде.

Большинство депутатов, выступивших на съезде, поддержали образование Ассамблеи, в которой они увидели возможность решать свои проблемы парламентским путем. Вместе с тем подчеркива-

лось, что необходимо сделать Ассамблею действующим рабочим органом, были высказаны предложения наделить ее широкими правами: особенно правом вето на решения, касающиеся народов Севера на всех уровнях. Некоторые депутаты выступили против двухпалатных местных Советов, которые, по их мнению, могут вызвать обострение межнациональных отношений; более перспективным, по их мнению, является предоставление определенных квот народам Севера, а также использование права вето.

В выступлениях многих депутатов поднимался вопрос о скорейшей ратификации «Конвенции о коренных и ведущих племенной образ жизни народах независимых стран», принятой в 1989 г. Международной конфедерацией труда в Женеве. Депутат ВС СССР Е. А. Га е р (Дальневосточный избирательный округ) отметила невозможность ее ратификации; так как она не соответствует Конституции СССР в пункте по вопросу о частной собственности на землю: Депутат А. И. Легинов (Корякский автономный округ) внес предложение о разделении собственности между Федерацией и национально-государственными образованиями и поддержал те автономные образования, которые повысили свой государственный статус и тем самым свои права собственности на землю. По-прежнему не решен вопрос о самостоятельности автономных образований в рамках федерации, что особенно чувствуется в Тюменской области, о чем говорил депутат С. Н. Х а р ю ч и (Ямало-Ненецкий автономный округ).

Мнение депутатов в вопросе о взаимоотношениях Ассамблеи и Ассоциации разделились. По мнению некоторых депутатов, местные ассоциации проводят большую работу и нужно расширить их полномочия. По этому вопросу выступил председатель оргкомитета Съезда Е. Д. А й п и н (Ханты-Мансийский автономный округ). Он считает, что Ассоциация не может решить всех проблем, стоящих перед народами Севера. Ассамблея должна помочь в создании экономической базы социального развития народов Севера. Кроме того, докладчик подчеркнул необходимость издания литературного журнала, который существовал бы параллельно с журналом «Северные просторы».

Ряд делегатов, в том числе С. Я. П а л ь ч и н (Ненецкий автономный округ), высказались по вопросу о создании специального фонда выживания малочисленных народов Севера. Было отмечено, что источником его финансирования должна стать государственная помощь со стороны республиканского и союзного бюджетов, а также доходы от собственной социально-культурной и хозяйственной деятельности. Фонд должен, с одной стороны, способствовать становлению рыночных отношений в промысловом хозяйстве (поддержка частной инициативы, мелкого бизнеса и т. д.), а с другой — обеспечить защиту коренного населения (оленьеводов, рыбаков, охотников) в условиях перехода к рынку. Было высказано мнение, что Фонд выживания народов Севера должен способствовать также изданию печатных органов Ассамблеи.

Кроме делегатов от народов Севера на Съезде выступали гости. Интересным было выступление министра природопользования и охраны окружающей среды СССР Н. Н. В о р о н ц о в а, который кратко охарактеризовал положение с заповедниками, отметив, что их количество у нас явно недостаточно. В этом отношении мы очень отстаем от других стран. Так, в РСФСР в зоне тундры и лесотундры заповедники составляют всего 1% территории, тогда как, например, на Аляске — свыше 15%. Выступающий отметил, что нужно создавать зоны этнического природопользования, причем таким образом, чтобы местные Советы не могли бы перепродавать эти территории. Из его выступления создалось впечатление о возможности совместной деятельности министерства и Ассамблеи в этом направлении.

По вопросу о путях дальнейшего развития малочисленных народов Севера высказывались различные точки зрения. Большинство их сводилось к поддержке введения самоуправления, при котором народы сами бы решали свои проблемы. В то же время в выступлении председателя палаты национальностей Верховного Совета РСФСР Р. Г. А б д у л а т и п о в а прозвучала мысль о необходимости включения малочисленных народов Севера в общий процесс развития страны. Эта точка зрения нам представляется ошибочной, так как она не учитывает специфики развития малочисленных народов Севера, их стремления к поиску своего самостоятельного пути и в условиях интенсивного промышленного освоения этих регионов может привести к их полной ассимиляции.

В заключительном слове В. М. Егтылен подчеркнул необходимость совместной работы Ассамблеи и Ассоциации, выступив против излишней централизации их деятельности. Он остановился также на некоторых частных вопросах, таких как льготы при приеме в вузы, порядок арендных платежей в промышленно освоенных районах. Представляется ценным замечание докладчика о необходимости создания фондов будущих поколений, в связи с чем местным Советам, по его мнению, следует более бережно относиться к природным ресурсам.

На Съезде были приняты основные документы, определяющие деятельность Ассамблеи — Статус, Программа и Устав.

В Статусе указывается, что депутатская Ассамблея малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока является контрольным и координационным органом народных депутатов всех уровней, представляющих народы Севера. Ассамблея строит свою работу на основании данного Статуса и решений Съезда в полном соответствии с законами СССР, РСФСР и республик, сотрудничает с Ассоциацией малочисленных народов Севера СССР, государственными и общественными организациями, в том числе и международными.

Основными целями и задачами Ассамблеи являются:

1. Координация усилий депутатов разных уровней в деле защиты интересов и прав народов Севера, повышение эффективности законотворческой работы, практическое решение актуальных проблем выживания коренных народов и национального возрождения.
2. Участие в разработке законов, указов и т. д., направленных на обеспечение национального развития народов, создания необходимых социально-экономических условий для их выживания и возрождения.
3. Систематический контроль за реализацией законов, указов и других актов, согласование социально-экономических программ, в том числе в форме депутатского слушания исполнительно-рас-

порядка деятельности органов. Правовая экспертиза проектов законов СССР и РСФСР с точки зрения прав и интересов малочисленных народов Севера с привлечением ученых и практиков.

4. Экспертиза (с участием экспертов и специалистов) отдельных решений и постановлений местных органов власти.

Бюджет Ассамблеи образуется добровольными взносами государственных и общественных организаций, а также отчислениями от деятельности хозяйственных предприятий и печатных органов. Ассамблея создает фонд выживания народов Севера.

В Программе Ассамблеи отмечается, что «Ассамблея выступает за консолидацию политических и интеллектуальных сил общества в интересах национального возрождения малочисленных народов Севера». Кроме уже названных в Статусе в Программе указываются следующие цели и задачи:

- проведение правовой, экономической и экологической экспертизы проектов законов, а также нормативных актов как по просьбе принимавших эти акты органов, так и по собственной инициативе;

- согласование проектов промышленного освоения регионов проживания малочисленных народов Севера и осуществление их экспертизы;

- принятие необходимых мер по предотвращению действий, несущих угрозу жизни, а также среде проживания и хозяйственной деятельности малочисленных народов;

- информирование народных депутатов о развитии коренных народов Севера, оказание им помощи в осуществлении депутатских полномочий, проведение семинаров и консультаций по наиболее актуальным проблемам в области национальной политики, законодательства, межнациональных отношений;

- координация своей деятельности с комиссиями и депутатскими группами Верховных Советов СССР и РСФСР, а также с местными Советами на территории проживания малочисленных народов Севера.

Через Конституционную комиссию Ассамблея вносит в качестве законодательной инициативы предложение в поправку к Конституции СССР и РСФСР: определить квоты по 30 депутатских мандатов в Советах Национальностей Верховного Совета СССР и РСФСР — по одному депутату от каждого народа. Народные депутаты в Совете Национальностей избираются тайным голосованием на Съезде депутатов от малочисленных народов Севера, в отдельных случаях — по особым избирательным спискам в местах проживания. Кроме того, Ассамблея предлагает предусмотреть по одному своему постоянному представителю в Совете Федерации СССР, Совете Федерации РСФСР, в Совете Безопасности СССР, в Комитете конституционного надзора СССР и Контрольной палате СССР.

По принятому на Съезде Уставу, «членами Ассамблеи являются народные депутаты СССР, РСФСР, республик, входящих в РСФСР, краевых, областных, окружных Советов народных депутатов от малочисленных народов Севера, а также отдельные народные депутаты городских, районных, поселковых и сельских Советов от народов Севера, не представленных в Ассамблее».

Высшим руководящим органом Ассамблеи является Съезд народных депутатов малочисленных народов Севера, созываемый раз в 2—3 года. Съезд избирает президиум из 25—30 человек (по одному представителю от каждого народа), из которого формируется бюро президиума (три сопредседателя и шесть председателей комиссий). Работа Ассамблеи ведется в шести комиссиях: по законодательству СССР и республик, по нормотворчеству местных Советов, по контролю за реализацией постановлений Правительства СССР и республик, по координации деятельности государственных и самоуправленческих общественно-политических структур, по правам малочисленных народов Севера, по международным контактам. Президиум Ассамблеи имеет постоянное представительство при Совете Министров РСФСР, издает свою газету или журнал.

На Съезде 1991 г. были выбраны председатель Ассамблеи — Е. Д. Айпин и три его заместителя — Е. А. Гаер, А. В. Кривошапкин и С. Я. Пальчин, а также приняты декларация «Об образовании Депутатской ассамблеи народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» и следующие резолюции и обращения:

1. О необходимости скорейшей ратификации конвенции 1989 г. «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни»;

2. Обращение к Верховному Совету РСФСР и Совету Министров СССР о необходимости включить в перечень малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока вепсов, камчадалов, кереков и ижорцев;

3. Обращение к Президиуму Верховного Совета и Совету Министров РСФСР о необходимости официального признания телеутов в качестве самостоятельного народа и включении их в число малочисленных народов Севера.

4. Резолюция «О государственном статусе автономных округов», в которой поддерживается решение Советов народных депутатов этих округов о повышении государственного статуса автономных округов до автономных областей и автономных республик и содержится требование решить этот вопрос на сессии Верховного Совета РСФСР.

5. Об участии представителей всех народов Советского Союза в процедуре подписания Союзного договора.

6. О внесении поправок в текст Федеративного договора как основополагающего документа для будущей Конституции РСФСР. Поправки касаются права владения народами Севера землей и ее недрами и другими природными ресурсами, находящимися на территории их расселения.

7. Обращение к Кабинету министров СССР и Совету Министров РСФСР с выражением несогласия по поводу решения Совета Министров СССР о разработке Тяновского нефтяного месторождения в Сургутском районе Ханты-Мансийского автономного округа. В результате этого 211 жителей коренной национальности — хантов (35 семей), вытесненные со своей исконной территории, оказались в положении беженцев. В районе создан еще один очаг национальной и экологической напряженности.

В заключение можно сказать, что прошедший Съезд стал событием в жизни народов Севера.

Они еще раз продемонстрировали свою возросшую активность, уверенность в необходимости защиты своих прав и интересов, стремление к сохранению культурной самобытности.

Т. В. Лукьянченко, Н. И. Новикова

Примечание

¹ Соколова З. П. Съезд малочисленных народов Севера (взгляд этнографа) // Сов. этнография. 1990. № 5. С. 142—146.

© 1991 г., СЭ, № 6

АНТРОПОЛОГИЯ НА XI МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ПО ЭФИОПСКИМ ИССЛЕДОВАНИЯМ

XI Международная конференция по эфиопским исследованиям работала 1—6 апреля 1991 г. в Аддис-Абебе (Эфиопия). С 1956 г. такие конференции проходят каждые 2—4 года в Аддис-Абебе и крупнейших научных центрах (в 1986 г. — в Москве). Тематика их весьма обширна и обычно охватывает широкий спектр разных направлений гуманитарных наук. Конференция работала на базе Аддис-Абеского университета, точнее его Института эфиопских исследований с привлечением специалистов различных факультетов университета, министерства культуры Эфиопии, Академии эфиопских языков и др. С приветственным посланием к участникам конференции обратился президент университета проф. А б и й К и ф л е.

На десяти секциях конференции обсуждались проблемы права, социологии, антропологии, экономики, истории, литературы, языковедения и т. д. Первой в списке стояла секция «Антропология». («Антропология» употребляется в значении, принятом в странах Запада). Это была одна из самых посещаемых секций, в ее работе участвовали и многочисленные студенты, и преподаватели других отделений университета, нередко доклады ее участников привлекали слушателей и из других секций.

Руководителем секции была д-р Тсехаи Берхане Селассие, сотрудник Института эфиопских исследований и преподаватель Департамента социологии и социального управления, в рамках которого в Аддис-Абеском университете ведется подготовка профессиональных антропологов. Среди докладчиков (заявлен 51 доклад) было много известных эфиопистов: представители Эфиопии (д-р Тсехаи Берхане Селассие, Алула Панхерст), Франции (А. Гаскон, Ж. Бюро, Д. Жерар), США (А. Хобен, В. Бушелл), Японии (д-р Фукуи, избранный затем в Организационный комитет, объединяющий крупных иностранных ученых-эфиопистов), доктор Иво Штрёкер из Германии, работающий в настоящее время в Университете Аддис-Абебы, обладатель правительственной награды за заслуги в изучении Эфиопии. Все представленные доклады были основаны на результатах полевых исследований. Поэтому докладов советских ученых на секции не было. Заметно усиление интересов к исследованию Эфиопии со стороны ученых Израиля (хотя многие из заявивших доклады не приехали) и Японии (были представители разных университетов — из Токио, Киото, Осака). Много внимания было уделено разным, особенно небольшим народам страны. Доклады, как правило, посвящали сугубо конкретным темам. Они были очень разнообразны, но можно выделить несколько важнейших направлений исследований.

Во-первых, это изучение исторических традиций народов Эфиопии. Доклад Ж. Бюро (Франция) «Литература народа гамо» касался проблемы соотношения устной и письменной традиции, отношения к книге как к священной реликвии у бесписьменного народа. Докладчик показал, как священные тексты, пришедшие в эпоху средневековья в бесписьменное общество извне, входят составной частью в общий пласт устной традиции, соединяясь с традиционными историческими хрониками, передаваемыми изустно. Т с е г а и Г е б р е М е д х и н (Эфиопия) выступил с концепцией африканского происхождения мировой цивилизации — «Миф и наука: Атбара-Африка». Достаточно известный драматург, переводчик Шекспира он подошел к проблеме несколько иначе, чем, например, пионер этой идеи Шейх Анта Диоп из Сенегала, еще в 1956 г. выпустивший монографию «Негрские нации и культура». Если для него главными аргументами были антропологические находки, сходство отдельных черт материальной культуры и особенностей политической организации в Африке и в других регионах мира, то Медхин строил свою концепцию на лингвистических данных и мифологических сюжетах. Прочитанный доклад был интересен, но грешил малой доказательностью. К тому же эта концепция уже неоднократно вызвала справедливую критику ученых разных стран.

Второе направление в работе конференции — изучение идеологических, кастовых, клановых структур, характерных для изолированных традиционных обществ Эфиопии, но сохранивших еще значение в современной жизни. Таков, например, доклад Тсехаи Берхане Селассие «Концепция неравенства у волайта». Полевые исследования, проведенные ею, показали, что за несколько десятилетий, прошедших со времени включения этого народа в 1884 г. в Эфиопию, структура внутриобщинных отношений в значительной мере осталась неизменной. Система неравенства в те

годы отразилась в дихотомии «местные» — «чужаки», причем последние, пришедшие с войсками центральной власти, были администраторами, торговцами, становились собственниками земель, тогда как местные жители оставались земледельцами. Низший слой общества составили рабы (военнопленные и беженцы). Так, по мнению исследователя, сложились социальные группы, составившие административно-политическую иерархию: чиновничество — свободные земледельцы (одновременно «хозяева земли» и первые насельники) — ремесленники-рабы. Эта иерархия поддерживалась ритуализированным бытом, следы которого можно заметить и в наши дни. Однако по существу она преломлялась в иную схему. Возникла сложная переплетенность клановых и кастовых структур, которые оказались как бы пронизанными новыми элементами административных структур, наложившихся на существующие ранее, но не уничтожившие их. В результате возникли две социальные страты: гомогенная земледельческая и гетерогенная, объединившая «чужаков»: чиновничество, ремесленников, рабов. Сложившиеся таким образом страты сохраняли и иногда сохраняют замкнутость через систему браков, бытовые ритуалы, мифологизированное сознание.

Тадессе Вольде (Эфиопия) выступил с докладом «Площадки суда у гами и консо: их социальная и политическая роль». Докладчик убедительно показал, как велико сохраняющееся до наших дней значение традиционной политической системы, основанной на обычном праве. В районах расселения народов консо и гамо по-прежнему существуют такие «площадки суда» со священным деревом (обычно бамбуком), под которым проходит суд и с «мужскими» камнями, на которых восседают старейшины, совершавшие практически полностью сохранившийся ритуал традиционного суда с обращениями к духам, клатами и т. п.

В докладах эфиопских ученых Ворку Нида («Культ „вар“ у гураге»), Могес Молла («Роль традиционных действий в погребальном ритуале Хадийши»), Газехейн Петрос («Как: культ одержимости в восточной части Бенчо»), Алула Панхерста («Индианизация ислама в Уолло: „аджам“ — амхарские стихи на арабском алфавите») убедительно показано, как тесно вплетаются в христианство (и католичество, и протестантизм, и ортодоксальное эфиопское монофиситство) и в ислам традиционные религиозные представления. Так, Ворку Нида по результатам полевых наблюдений 1989—1990 гг. подробно описал историю распространения, святилища, ритуалы, церемонии, обряды гураге, посвященные божеству Огъят. Он подчеркнул также, что особенно важно существование сегодня в обществе гураге и сохранение роли особой религиозно-политической традиционной структуры — совета Яйока, оказывающего значительное влияние и на социально-экономическую жизнь народа. Казалось бы, на очень частом примере Алула Панхерст показал, как смешиваются исламские, христианские, традиционные верования.

В докладе Элфнеха Удесса «Календарь гуджи» впервые в африканистике систематизируются сведения о концентрации времени и истории, деление времени; значение каждого дня месяца; изменения в календаре, сезонный и астрономический механизм проверки календаря и т. д. Докладчик убедительно показал, что календарь как бы формирует стержень социальной жизни общества гуджи, что народные системы счета времени сохраняют свое значение наряду с эфиопским христианским, исламским и грегорианским календарем.

Земельные отношения, оценка политики «виллиджизации», проблема борьбы с засухой составили треть направление докладов. Д-р А. Хобен (США) в докладе «Земельные владения и использование природных ресурсов в Эфиопии» и Тадессе Берриссо «Виллиджизация в Эфиопии: Боре и Урага» показали положение сельского населения страны на конкретных материалах, широко используя социологическое анкетирование. Д-р А. Гаскон представил доклад «Чудо энсета: изучение плотно населенного района», основанный на работах по составлению атласа распространения «энсета» — ложного банана. Он считает, что можно выделить особую культуру, основанную на культивации и использовании этого уникального растения — «цивилизацию энсета», как говорят, например, о «цивилизации риса». А. Гаскон видит в тщательном изучении этой культуры не только академический интерес, но и практическое применение результатов исследований. По его мнению, широкая культивация и использование этого растения может обеспечить продовольствием достаточно многочисленное население и предотвратить угрозу голода. Масайоши Шигета (Япония) сделал сообщение о наблюдаемых им двух культурных комплексах в земледелии «Культурные комплексы, связанные с народной классификацией культурных растений: ари Юго-западной Эфиопии». По характеру возделывания, употребления, расположению полей и т. п. выделяются комплексы «тика» (основанные на возделывании корнеплодов и ряда плодовых деревьев) и «ишин» (базирующийся на выращивании зерновых и бобовых). В первом случае поля находятся вблизи поселений, на одном участке высаживаются разные культуры (наблюдатель насчитал 78 сочетаний), работают только члены семьи, с ними связано мало ритуалов и табу. Для другого комплекса характерны отдаленные поля, монокультурность, совместный труд особых трудовых ассоциаций по подъему целины, сбору урожая, с ними сопряжены многие табу и ритуалы.

Особое внимание привлекли доклады, посвященные проблемам войны и мира, способам решения конфликтных ситуаций в традиционном обществе. Это оказалось актуальной проблемой во время обостряющейся гражданской войны в стране. Тадессе Берриссо (Эфиопия) в докладе «Традиционные войны у гуджи в Южной Эфиопии» показал, что еще живы те формы военных столкновений, которые характерны для скотоводческих народов, когда угон скота у соседей, так же как и возвращение его с помощью оружия являются обычным делом и даже частью экономики общества. Докладчик подробно рассмотрел мотивы, природу этих действий, описывает конкретные случаи, ритуалы и церемонии, связанные с такими набегами, выделяет их типы. Он объясняет сохранение этих форм взаимоотношений гуджи с соседями их социальной структурой, идеологией, экологическими факторами.

Д-р Иво Штрекер (Германия) в докладе «Война и мир в Южном Омо» рассматривает историю взаимоотношений как разных кланов омо, так и соседних народов — и земледельцев, и кочевников-скотоводов. Докладчик в отличие от известных антропологов Фукуи и Тертона, изучавших военные столкновения между отдельными этносами Восточной Африки, пытается решить вопрос «войны—мира» между отдельными народами новыми средствами. Дело, по его мнению, не в «экспансии

нистских» или даже «империалистических» устремлений отдельных верховей или относительно крупных политических объединений, сколько в экономической необходимости — потребности в продуктах, которые в данном обществе не производятся. Когда же какое-то общество переходит к смешанной экономике, конфликты «из круга скотоводов» переходят в «круг земледельцев» и наоборот. История таких конфликтов, исследованных Штрекером, показывает, что на всех этапах преобладает стремление (хотя и не всегда достижимое) их участников к миру. При этом наряду с традиционными факторами мира (такими, как необходимость постоянного надежного обмена продуктами между разными производителями) он отмечает и новые средства «успокоения»: например, работы по осуществлению проектов ирригации Атбары создают новые факторы консенсуса и способствуют установлению продолжительного мира.

Наконец, весьма перспективное направление, к которому все чаще обращаются этнологи всего мира — изучение психосоматических аспектов традиционных культур. Оно было представлено обстоятельным докладом В. С. Бушелла (США) «От агнографии к этнографии через психофизиологию: к пониманию аскетизма эфиопских христиан». Им проанализированы глубокие биологические и психологические воздействия медитации и молитвы. Это, пожалуй, первое исследование, сочетающее принципы этнографического и психофизиологического изучения.

Э. С. Львова

© 1991 г. СЭ, № 6

КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

Песенная культура бесермян — этнографической группы, проживающей в северных районах Удмуртии, является практически неизученной областью музыкальной фольклористики. Начиная с 1983 г. я собираю и изучаю бесермянскую песню. Главная задача — выяснение современной этномusикальной ситуации функционирования народно-песенной культуры данной этнической группы.

Запись велась в местах компактного расселения бесермян в Глазовском, Юкаменском, Балеизинском и Ярском районах республики. На магнитофонную ленту были записаны песни различных жанров: календарно-земледельческие (9 — весенних, 3 — летних, 2 — трудовых), семейно-обрядовые (42 — свадебных, 39 — похоронно-поминальных, 21 — обряд проводов в армию, 17 — гостевого ритуала), песни необрядового функционирования (около 200, среди них лирические, игровые, плясовые, частушки и др.), а также 9 детских песен.

Наибольшее количество записей сделано в с. Ежево (98) и д. Шамардан (43) Юкаменского р-на, в селах Юнда (38) и Гордино (27) Балеизинского р-на. Песни записывались в основном от отдельных певцов. Практика показала, что фольклорным репертуаром свободно владеют исполнители в возрасте от 60 лет и старше. Именно от певцов этой группы были сделаны основные записи. Вторая возрастная группа — исполнители 45—60 лет. Представители этой группы, как правило, избегают сольного исполнения, но охотно участвуют в малых ансамблях — дуэтах и трио. По сути, певцы этой группы овладевают репертуаром и особенностями фольклорного интонирования.

Часть записей сделана от хоровых коллективов с. Юнда Балеизинского р-на, д. Шамардан Юкаменского р-на и с. Ворца Ярского р-на. Исполнители 16—45 лет участвуют в основном в массовом исполнении песен, считая, что до

малых ансамблевых форм, а тем более до сольного пения «нужно дожить», поскольку «не научились еще петь как нужно». Исполнители этой группы только овладевают фольклорной традицией пения. Остается надеяться, что преемственность не утратится и бесермянская песенная традиция будет развиваться.

Помимо песен записывались материалы, отражающие культурный фон функционирования данной песенной традиции. В контексте нашего исследования важное значение имеют высказывания информаторов о песне, манере пения, народной культуре, народном быте (115). Также записаны поговорки (37), пословицы (17), загадки (21), местные предания (14), сказки (8), детские присказульки (11) и другие материалы этнографического характера.

Первостепенная задача — реконструкция по рассказам информаторов старшего поколения (от 65 лет и старше) бытующих фрагментарно в настоящее время бесермянских обрядов. В процессе работы была создана сценарная запись основных обрядов: «Провожание льда» («Йо келян»), «Свадьба» («Сюан»), («Проводы солдата») («Солдат келян»), похоронно-поминальный обряд и гостевой ритуал.

Анализ песен сквозь призму системы обряда позволил конкретизировать ситуацию их функционирования. Как показало исследование, названные обряды сохранили основные драматургические эпизоды некогда развитых обрядовых действ. Именно в этих ключевых разделах представлены напевы, отражающие этнический звукоидеал, национальные черты интонирования, несущие в себе многовековой музыкальный опыт бесермян.

Все фольклорные материалы находятся в моем личном собрании, в будущем планируется их частичная передача в фонд организованного в 1990 г. общества возрождения бесермянского народа.

А. Шаховской



НАРОДЫ СССР

© 1991 г., СЭ, № 6

М. Ф. Пилипенко. Возникновение Белоруссии: новая концепция. Минск, 1991. 144 с.

В последнее время в Беларуси обострился интерес к этнической истории и особенно к происхождению коренного этноса. Это связано с активизацией этнического самосознания, развитием гласности и появлением возможности высказывать в печати точки зрения, не совпадающие с утвердившимися в исторической науке взглядами. Ведь еще не так давно отклонение от освященных официальной идеологией исторических концепций сразу же вызывало в республике запретительные меры. Пример этому — длительное игнорирование оригинальных работ белорусского историка Н. Ермоловича, которые были опубликованы лишь в 1991 г.¹ Еще памятно и запрещение так называемыми «компетентными органами» конференции по проблеме «Этногенез белорусов» в 1973 г.

В начавшемся процессе переосмысления истории Беларуси, заметной вехой будет публикация рецензируемой монографии. М. Ф. Пилипенко известен как автор первого учебника по этнографии Беларуси. Рассматриваемая здесь его книга, как отмечено в предисловии, результат более чем пятнадцатилетней исследовательской работы. Автор использует отечественные и зарубежные публикации по проблеме происхождения белорусов, а также данные древних летописей, языкознания, этнографии, фольклористики, антропологии, археологии и других исторических наук.

Проанализировав эволюционную и миграционную сторону этнических процессов, М. Ф. Пилипенко в своей трактовке этногенеза белорусов большое место отводит диффузии элементов культуры и языка под воздействием экономического, политического и географического факторов. Такой способ исследования позволил сделать ряд интересных выводов.

Этническая и этнокультурная история Беларуси в монографии прослеживается с эпохи палеолита до конца XVI — начала XVII в. когда завершается процесс формирования белорусского этноса. С конца неолита можно высказывать предположение об этнических особенностях населения, жившего на территории современной Беларуси. Основываясь на данных археологии, автор указывает на возможность появления примерно в 3 тыс. до н. э. в Подвинье и Поднепровье финно-угорских групп уральского населения, а в долине Припяти — групп индоевропейцев. Однако этим выводам явно не хватает аргументации. При более тщательном анализе имеющихся источников данный сюжет был бы освещен более четко.

Более уверенно М. Ф. Пилипенко говорит об этническом заселении территории Беларуси в эпоху раннего металла (конец 3 тыс. до н. э. — 4—5 вв. н. э.) индоевропейским населением балтской ветви и в некоторых местах на юго-западе — славянской. Однако процесс появления славян на современной белорусской территории охарактеризован схематично, поэтому читатель не получает о нем достаточного представления.

Более обстоятельно исследован последующий период в этнической истории Беларуси — раннее средневековье. Его особенности — в широком расселении славянского населения и формировании первоначальных восточнославянских общностей — дреговичей, радимичей, кривичей в результате ассимиляции балтов славянами. М. Ф. Пилипенко делает вывод, что это были не союзы племен, как считалось ранее, а протонародности и именно они, а не последующие этнические общности содержали в себе балтский субстрат.

Значительное внимание в книге уделяется древнерусскому периоду в этногенезе белорусов. Автор предпринял попытку показать процесс формирования общеславянской этнической территории под названием «Русь» на основе консолидации восточнославянских общностей. Он утверждает, что в общеславянский период территория современной Беларуси вместе с другими восточнославянскими землями также называлась «Русью». В пределах же Руси юг современной Беларуси носил название «Полесье», а север — «Белая Русь». Эти локальные названия происходили, по мнению автора, от этнонимов двух групп общеславянской этнической общности: «полешуков», проживавших в долине реки Припяти, и «белорусцев», населявших подвиндонепровский регион. Эти группы в позднем средневековье и составили основу белорусского этноса. Современное звучание термин «Белая Русь» (Беларусь, Белоруссия) приобрел, по заключению автора, в XV—XVI вв.

Выделение двух названных субэтносов, составивших основу этногенеза белорусов, аргументируется довольно многочисленными данными в 5-й главе, посвященной локальным различиям в языке и культуре восточнославянского населения Западной Руси. Кстати, аргументация может быть расширена и за счет некоторых других явлений традиционной культуры, не нашедших отражения в книге (например, рыболовной техники, ряда элементов одежды и т. д.). Вместе с тем выделение на территории Беларуси только двух этнографических регионов в древнерусский период, на мой взгляд, но-

сит довольно общий характер и несколько упрощает проблему происхождения белорусов. Проведенные в Беларуси исследования традиционной культуры свидетельствуют о ее более сложной этнографической характеристике. В частности, это показывает историко-этнографическое районирование традиционной материальной культуры XIX — начала XX в., предпринятое В. С. Титовым¹, который выделяет — и не без оснований — шесть регионов: Северный (Позерье), Восточный (Поднепровье), Центральный, Северо-Западный (Понеманье), Восточное и Западное Полесье. Надо полагать, что особенность этих регионов проявлялись и в средневековье. Во всяком случае сопоставление данных М. Ф. Пилипенко и В. С. Титова было бы полезным.

Автор рецензируемой монографии не считает лишь «пелешухов» и «белорусцев» предками белорусского этноса. Он по-новому оценивает и роль невосточнотатарских этнических групп в процессе происхождения белорусов, указывая на участие в этом процессе поляков, балтов, причем не только восточных (литвы, латыголы), но и западных (пруссы, жемайты, ятвягов), а также татар.

Безусловно, есть основания говорить об участии неславянского населения в этногенезе белорусов. Однако предложенное решение этого вопроса довольно спорное. Особое сомнение вызывает тезис о том, что влияние на этот процесс — хотя и небольшое — оказали татары. Нужна более убедительная аргументация, чем та, которая предложена в книге. Приведенные названия поселений, фамилий, термины татарского происхождения еще не доказывают изменений во всем этносе под влиянием татар. Очень уж локальным было взаимодействие отдельных групп татар с местным населением.

Убедительно показаны в книге причины, под воздействием которых образовалась Беларусь. В числе основных выделены консолидация местного населения в борьбе против немецких крестоносцев и татар, активное экономическое развитие в позднем средневековье регионов Немана, Минска, Могилева и установление тесных связей с этими регионами поприпятских и подвинских земель, а также политическое объединение белорусских земель в Великом княжестве Литовском, Русском, Жемайтском государствах.

Свои взгляды М. Ф. Пилипенко отстаивает в полемике с другими исследователями данной проблемы — В. В. Седовым, Е. Ф. Карским, В. И. Пичетой, М. Я. Гринблатом. Так, рассматривая концепцию В. В. Седова о появлении белорусов в результате синтеза славянских и балтских традиционных культур и языка, автор доказывает, что основные культурные и языковые элементы балтского происхождения, которыми оперирует В. В. Седов: почитание ушей и камней в традиционной религии белорусов, женский головной убор (наметка), несшитая поясная одежда (понева), лапти прямого плетения, столбовая техника возведения построек, ряд черт белорусской фонетики (твердый «р», смягченное «д», аканье) — имели гораздо больший ареал распространения, чтобы являться субстратными только для белорусов. Подводя итог полемике с названными учеными, М. Ф. Пилипенко отмечает, что спорность их концепций вытекает из того, что они игнорировали в своих доказательствах такой важный этнический признак как этническое самосознание, а также роль диффузии в этнических процессах, перегруппировку элементов языка и культуры, сводя эти процессы только к эмиграции или эволюции. Они также не учли данных экономической и политической истории (В. В. Седов, М. Я. Гринблат), этнографии и антропологии (В. И. Пичета).

Не отрицая роли диффузии в этнических процессах, мы полагаем, что М. Ф. Пилипенко преувеличивает ее значение, особенно в древнерусский период этнической истории белорусов, не учитывая устойчивую оседлость основной массы населения, ведущего натуральное хозяйство, неразвитость коммуникаций, ограниченность их преимущественно вербальным общением.

Хотя решение ряда проблем, поставленных в книге, дискуссионно, выводы автора не всегда достаточно аргументированы, она представляет серьезный вклад в изучение этногенеза белорусского народа.

И. Н. Браун

Примечания

¹ Ермаловіч М. І. Старажытная Беларусь: Полацкі і Навагародскі перыяды. Мінск, 1990; *его же*. Па слядах аднаго міфа. Мінск, 1991.

² См.: В. С. Титов. Историко-этнографическое районирование материальной культуры белорусов. XIX — начало XX в. Минск, 1983.

© 1991 г., СЭ, № 6

М. Г. Туров. Хозяйство эвенков таежной зоны Средней Сибири в конце XIX — начале XX века (принципы освоения угодий). Иркутск, 1990. 176 с.

Монография М. Г. Тулова посвящена анализу хозяйств одного из малочисленных народов Сибири — эвенков в конце XIX — начале XX в. На ее страницах дается развернутая характеристика различных видов производственной деятельности, места последних в общей системе хозяйства, выясняются главные принципы освоения среды. В книге содержится богатый материал о конкретных способах адаптации, рациональных знаниях эвенков, о таких элементах жизнеобеспечения, как поселения, жилище, пища. Содержание книги объемнее ее названия, поскольку в ней рассматриваются не только хозяйство, в традиционных обществах тесно взаимосвязанное с природопользованием, но и многие стороны материальной культуры. Работа М. Г. Тулова вписывается в экологическую тематику этнографических исследований, активно разрабатываемую в советской этнографии с 1980-х годов как в преимущественно теоретическом (Ю. В. Бромлей, Р. Ф. Итс, В. И. Козлов и др.), так и в преимущественно эмпирическом аспектах (например,

И. И. Крупник). Что касается эвенков, то в их изучении такой подход в наиболее полном объеме применен в рецензируемой монографии практически впервые. Правда, в исследованиях С. М. Широкогорова и В. В. Карлова, посвященных главным образом социальной организации забайкальских и енисейско-ленских эвенков, этим вопросам также уделено достаточное внимание, поскольку основной предмет их изучения не мог быть понят без анализа хозяйственных особенностей и способов адаптации к природной среде.

М. Г. Туров продолжил и развил лучшие традиции иркутских этнографов, чьи работы были хорошо известны в стране в 1920—1930-е годы. Среди этих традиций следует назвать выбор собственно тунгусоведческой проблематики (в то время она была представлена работами И. П. Копылова, Н. Попова, П. Г. Полтаряднева, В. И. Подгорбунского, Б. Э. Петри, Е. И. Титова и др.); особый интерес к хозяйству, материальной культуре, землепользованию; попытки комплексного подхода к изучению указанных вопросов, использование полевых материалов, составляющих фактологическую основу исследований.

Объектом научного интереса автора являются эвенки таежной зоны Средней Сибири (район Енисейско-Ленского междуречья). Выбор этот вполне обоснован, во-первых, малоизученностью этой территориальной группы эвенков, а во-вторых, тем, что сходные природно-климатические, ландшафтные условия определили формирование общего хозяйственно-культурного уклада охотников-оленьеводов тайги, обусловили способы их адаптации к среде обитания и заставили выработать в процессе этой адаптации некоторые общие принципы освоения угодий.

Цель работы состояла в «реконструировании принципов хозяйствования, характеризующих динамику и основные формы взаимодействия эвенкийских охотничьих групп со средой обитания и ... раскрывающих механизм хозяйственного освоения территории их расселения» (с. 6).

Основу исследования составили полевые, архивные и литературные материалы. Полевые наблюдения проводились М. Г. Туровым в длительных стационарных экспедициях среди эвенков чунской и ербогаженской групп (бассейны Ангары и нижнего и среднего течения Нижней Тунгуски). В Сибири еще бытуют многие производственные традиции, а хозяйство сохраняет традиционную основу, с чем связано повышенное внимание к нему исследователей, задавшихся целью осветить неясные или спорные моменты, относящиеся к этой теме. Полевые материалы автора в данном аспекте практически впервые вводятся в широкий научный оборот.

Книга состоит из предисловия, четырех глав и заключения, а также списка литературы, фото- и иллюстративного материала, данного в тексте.

Первая глава представляет собой историографический очерк изучения хозяйства у среднесибирских эвенков. Рассматривая в исторической ретроспективе литературу, относящуюся к данной теме, М. Г. Туров пытается выделить этапы в ее изучении. При этом, по-видимому, лишь невнимательностью автора можно объяснить тот факт, что третий и четвертый этапы фактически не разграничены между собой (с. 17—19). М. Г. Туров считает возможным выделить тунгусоведение в качестве отрасли этнографической науки уже с первой половины XIX в. (с. 14), что, на наш взгляд, необоснованно. Скорее следовало бы говорить об особой роли, которую сибирский регион и населяющие его народы (в частности, тунгусы) сыграли в становлении российской этнографии.

Эти общие замечания не относятся к существу исследуемого вопроса; проделанный автором анализ литературы свидетельствует о том, что в области традиционной этнографии все еще остается обширное поле деятельности, особенно если подходить к привычным темам с нестандартных позиций.

Вторая глава посвящена традиционным видам промыслово-хозяйственной деятельности и определению их места в системе производственного освоения таежных угодий.

Соотношение основных хозяйственных занятий эвенков таежной зоны Средней Сибири (охота, оленеводство, рыболовство) в разные периоды не было одним и тем же. Так, к концу XIX — началу XX в. наиболее ясно проявилось влияние товарно-денежных отношений, повлекшее за собой заметные изменения в специализации эвенкийского хозяйства. Они выразились, прежде всего, в возрастании значения пушной охоты в хозяйственной деятельности и вызванных этим последствиях: более быстрым внедрением новых орудий промысла, стимулированным потребностями пушной охоты; в возрастании роли и значения оленеводства в комплексном хозяйстве эвенков и другими.

Глава разделена на подразделы, в которых отдельно рассматриваются потребительская (мясная) охота, пушная охота, рыболовство; специальный раздел посвящен орудиям промысла.

М. Г. Туров задался целью выяснить характер и степень влияния экологической среды на технологию и организацию основных видов промыслово-хозяйственной деятельности. В связи с этим он привлек данные биологов по экологии леса, дикого северного оленя, соболя и белки, служивших основными объектами потребительской (мясной) и пушной охоты в рассматриваемое время. Справедливо полагая, что эвенки прекрасно знали особенности экологии этих животных (местообитание, размер популяции, кормовую базу и др.), М. Г. Туров отмечает, что природная среда играла основополагающую роль в их хозяйственной ориентации, а степень подвижности эвенкийских хозяйственных групп определялась как экологическими особенностями среды, так и ориентацией хозяйства на потребности рынка. Последнее обстоятельство обусловило значение пушной охоты в хозяйстве эвенков в конце XIX — начале XX в. Именно с пушной охотой (на белку) связаны наиболее дальние передвижения эвенкийских охотников, иногда удалявшихся от мест постоянного обитания до 800 км (с. 53). Что касается традиционной для эвенков мясной охоты, то она вовсе не требовала, по расчетам автора, столь значительных передвижений и постоянная территория размером не более 75 тыс. га могла обеспечить необходимым количеством мясной пищи группу из 20—30 человек.

Пытаясь определить реальную роль рыболовства в хозяйстве эвенков в рассматриваемое время (в связи с разноречивостью мнений об этом в специальной литературе), М. Г. Туров предпринял анализ экологических условий региона, а также пищевого баланса эвенков, специально выделяя продукты рыболовства в их рационе. Этот анализ привел его к заключению, что «с июля по сентябрь

и даже в начале октября свежая рыба входила в состав пищевого рациона эвенков как первостепенный продукт» (с. 74).

Нужно заметить, что роль рыболовства в системе жизнеобеспечения некоторых групп сибирских эвенков особенно возросла именно в конце XIX в., когда по разным причинам другие отрасли хозяйства недостаточно удовлетворяли потребности в пище. Кроме того, очевидно, что у разных территориально-соседских общин эвенков на огромных пространствах таежной зоны Средней Сибири с их местными, локальными особенностями и конкретной экологической обстановкой, удельный вес и значение рыболовства в жизнеобеспечении не могут быть объяснены только потребностями и условиями ведения охотничьего промысла. Впрочем, их нельзя понять, не учитывая также роли оленеводства.

Описание приемов и способов охоты и рыболовства, анализ пищевого рациона, предпринятые М. Г. Туровым, имеют самостоятельное значение и ценность. Тем досаднее, что при анализе пищевого рациона автор не нашел места для отражения действительной роли и значения в нем мясной пищи, а следовательно, и степени интеграции эвенков в товарные связи и отношения. С. М. Широкогоров, например, по этому поводу отмечал, что в начале XX в. все традиционные отрасли хозяйства забайкальских эвенков, взятые в совокупности, не обеспечивали их необходимым для потребностей организма количеством пищи.

Анализу транспортного оленеводства эвенков таежной зоны Средней Сибири М. Г. Туров посвящает отдельную главу, что представляется правомерным, исходя из той роли, которую стала играть эта отрасль эвенкийского хозяйства в рассматриваемое время.

Территория Средней Сибири включает в себя различные природно-климатические и ландшафтные зоны. Оленеводство эвенков таежной зоны Средней Сибири исторически относится к таежному типу. Внутри этого типа Г. М. Василевич выделила два подтипа: эвенкийский (транспортный), для которого характерны небольшое стадо, использование оленя под выюк, ограничение верховой езды, кочевание, подчиненное нуждам охоты и рыболовства, и ороченский подтип (относительно большое стадо и передвижения преимущественно для обеспечения оленей кормом).

Условность разделения оленеводства эвенков на два подтипа давно замечена исследователями. М. Г. Туров проанализировал критерии, положенные Г. М. Василевич в основу их выделения, и также пришел к заключению, что в конце XIX — начале XX в. эти подтипы в чистом виде уже не существовали, что было связано с интенсификацией пушного промысла, потребовавшего увеличить размеры оленьих стад (с. 83—85).

Изменения, происшедшие в рассматриваемое время в жизни эвенков региона, сделали соотношения традиционных отраслей хозяйства сложной системой. В итоге М. Г. Туров, проследивая формы сезонного использования оленей и методы ухода за ними, приходит к выводу, что «бродячий образ жизни эвенков имел принципиально важное значение для обеспечения нормального функционирования как промысловой, так и оленеводческой отраслей хозяйства» (с. 123).

Особый интерес, на наш взгляд, представляет заключительная, четвертая глава — «Хозяйственная территория, ритм и общие принципы хозяйственного освоения таежных угодий». Заслуживает внимания сама постановка вопроса. В рецензируемом исследовании с целью выявления основных принципов освоения угодий впервые обращается внимание на ритм трудовой деятельности и на те границы (хозяйственная территория), в которых она протекает.

По определению автора, хозяйственная территория включает в себя «весь комплекс охотничьих, рыболовных, пастбищных и прочих угодий, в течение длительного времени осваиваемых обособленной группой “бродячих эвенков”» (с. 124). Сюда М. Г. Туров относит и поселения, и связанные с ними постройки.

Исследуя вопрос о ритме трудовой деятельности, М. Г. Туров анализирует эвенкийский традиционный календарь. Он приходит к выводу, что этот календарь является фенологическим, а не строго хозяйственным, что указывает на вариативность в выборе хозяйственных занятий и их тесную зависимость от конкретных природно-климатических изменений. В зависимости от ритма трудовой деятельности автор выделяет приуроченные к определенным местам комплексы долговременных и кратковременных кочевых поселений (стойбищ и стоянок), совокупность которых представляется исторически сложившейся, упорядоченной системой (с. 133).

В настоящее время отсутствует общепринятая детальная классификация скотоводческого хозяйства, с чем связана нечеткость в толковании многих терминов, в том числе относящихся к названию тех или иных поселений. Анализируя «годовой цикл кочевья», автор использует для наименования поселений такие термины, как «стоянка», «стойбище», «временная стоянка», «кратковременная стоянка», «долговременное стойбище», «кратковременное стойбище». При этом М. Г. Туров не уточняет критерии, которые лежат в основе их выделения. Из контекста можно понять, что таким критерием преимущественно является продолжительность обитания людей в поселениях. В то же время автор часто использует термин «стоянка» как синоним термина «стойбище», и наоборот (с. 135, 136, 146, 147, 149). Безусловно, этот вопрос нуждается в специальном рассмотрении, однако автору в данном случае следовало бы специально оговорить, что он подразумевает под тем или иным термином, ибо небрежность в их использовании приводит к нечеткости восприятия положений автора.

В главе даны подробные описания различных типов кочевых поселений и связанных с ними сооружений, причем особое внимание уделено их сопряженности со средой обитания, адаптивным свойствам.

В то же время нельзя обойти вниманием и некоторые неточности, встречающиеся в рецензируемой книге. Они проистекают, по-видимому, из самой специфики исследуемой темы, когда реконструкция не в состоянии учесть всего многообразия региональных вариантов хозяйства, о чем говорит и сам автор (с. 5).

Так, например, нашими материалами не подтверждается тот факт, что конструкция весенней и осенней оленьих изгородей у эвенков таежной зоны Средней Сибири ничем не отличалась одна от другой (с. 151). Разница в конструкции представляла собой наглядный пример адаптации к различным условиям строительства. Весной, когда земля была еще мерзлой, поперечные жерди изгороди укладывались в специальные выемки-зарубки на любой опоре естественного происхождения. Осенью, напротив, поперечные жерди укладывались в развилку трех кольев, вбитых в землю крест-накрест (последний способ как единственный и описан у М. Г. Турова). Для покрытия корьевых чумов наряду с корой лиственницы использовали и кору ели, которую снимали с деревьев не в начале осени (с. 152), а ранней весной, когда «сок с деревьев капал». Подобные неточности встречаются в заключительной главе книги (с. 148).

В конце XIX в. И. И. Майнов писал: «Главная трудность при исследовании тунгусов состоит в том, что эти люди почти круглый год блуждают вразброд по каким-то неведомым дебрям». Все исследователи эвенкийской кочевой культуры так или иначе стремились понять принципы и смысл «бродяжничества» тунгусов (как, впрочем, и других народов Севера со сходным хозяйственно-культурным типом). Такое понимание невозможно без глубокого анализа взаимоотношений этноса со средой обитания, особенно в традиционных обществах Севера.

М. Г. Туров пришел к важному выводу, что «бродяжничество» эвенков — не более чем условность, так как освоение среды происходило в ходе упорядоченного, прогнозируемого освоения территории (с. 155). Подобные утверждения, не подкрепленные столь же вескими доводами и аргументами, высказывались еще в 1930-х годах.

Среди основных принципов освоения угодий М. Г. Туров называет регуляцию кочевания, его обусловленность на протяжении года природными циклами; повторяющиеся смены кочевого и оседлого образов жизни; плановость и периодичность смены районов обитания при кочевании в пределах постоянных территорий; колебания в интенсивности освоения каждого из природных источников продуктов и сырья. Безусловно, автор выполнил свою задачу, выяснив общие принципы освоения угодий на основе скрупулезного анализа различных видов хозяйственной деятельности, и остается только сожалеть о том, что он не попытался пойти дальше и связать их с социальной организацией эвенков.

Принципы освоения среды, сложившиеся на основе длительного экологического опыта в ходе хозяйственного использования территории, не потеряли своего значения и теперь. Они должны быть максимально учтены в современных условиях, поскольку представляют собой ценные традиции. Поэтому наблюдения и выводы, содержащиеся в книге, не только имеют научный интерес для этнографов, экологов, но могут быть полезны практическим работникам, призванным учесть традиционный опыт природопользования в современных условиях техногенного прессинга на северные территории.

Книга М. Г. Турова — вдумчивое, серьезное исследование, вносящее заметный вклад в изучение этнографии народов Сибири.

А. А. Сирина, С. С. Савоскул

Примечания

¹ Shirokogoroff S. M. Social Organization of the Northern Tungus. Shanghai, 1929; Карлов В. В. Эвенки в XVII — начале XX в. (хозяйство и социальная структура). М., 1982.

² Shirokogoroff S. M. Op. cit. P. 28.

³ Андрианов Б. В. Неоседлое население мира (историко-этнографическое исследование). М., 1985. С. 42.

⁴ Майнов И. И. Некоторые данные о тунгусах Якутского края // Тр. Восточно-Сибирского отдела РГО. № 2. Иркутск, 1898. С. VI.

См., например: Левин М. Г. Стационарная работа среди кочевого населения // Советский Север. 1932. № 4.

© 1991 г., СЭ, № 6

В. С. Уарзиати. Культура Осетии: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990. 190 с.

Взаимные контакты народов и культур играют выдающуюся роль во всемирно-историческом процессе. Реализуясь в разных формах и различными путями, они способствуют поэтической передаче положительного этнического опыта, обогащают и усложняют человеческую культуру и в целом способствуют прогрессивному развитию мировой цивилизации. Отсюда давний научный интерес как к локально-конкретному изучению исторической динамики и результатов этнокультурных контактов, так и к теоретическому осмыслению механизмов и факторов межэтнического взаимодействия.

Исследование В. С. Уарзиати, сочетающее оба аспекта названной проблемы, посвящено одному из ареалов интенсивного межэтнического взаимодействия, сложившемуся на территории Центрального и Северо-Западного Кавказа. Избрав главным объектом исследования традиционно-бытовую культуру осетин, автор рассматривает ее в контексте культурных связей с другими народами региона, в основном с соседними, имеющими общую с осетинами этнотерриториальную границу. Это предопределило основные сюжетные блоки рецензируемой монографии — она состоит из четырех разделов, в которых анализируются контакты осетин с абхазами и абазинами, адыгами, карачаевцами и балкарцами, горцами Грузии. Однако вызывает крайнее недоумение отсутствие раздела, посвященного кон-

таким осетин с вайнахами. Объяснения автором причин, побуждивших его опустить соответствующую главу, не убеждают. Наличие подробных и многочисленных исследований, посвященных определенной проблеме, отнюдь не исключает в дальнейшем попыток ее нового осмысления. Более того, познавательные задачи конкретного исследования в ряде случаев делают это просто необходимым, иначе само исследование лишается представительности и необходимого содержательного объема. В данном случае отсутствие ожидаемого раздела значительно обеднило монографию В. С. Уарзиати. Можно только пожалеть, что из-за неоправданного решения автора читатель лишился возможности познакомиться с очерком осетино-вайнахских этнических взаимовлияний, хотя нет сомнений, что очерк был бы написан столь же тщательно и всесторонне, как и другие разделы рецензируемой работы, тем более, что сам В. С. Уарзиати в прошлом успешно занимался этой проблемой.

Тем не менее следует признать, что в отличие от осетино-вайнахских этнокультурных взаимоотношений, изучение которых, действительно, имеет довольно богатую традицию в нашем кавказоведении, контакты осетин с другими народами региона освещены гораздо беднее. С этой точки зрения работа В. С. Уарзиати во многом является новаторской. Во Введении автор указывает, что «в книге сделана попытка проследить этнокультурные контакты осетин и выявить их реализацию в культуре жизнеобеспечения» (с. 8). Однако В. С. Уарзиати сплошь и рядом выходит за рамки формально очерченных исследовательских границ, обращаясь к фактам взаимовлияния в других сферах бытовой культуры. Это по существу лишило смысла вышеприведенную авторскую оговорку, но пошло на пользу самому исследованию, сделав его более разносторонним; фундаментальным, соответствующим широте познавательных задач, заявленных в названии.

Осветив широкий спектр взаимовлияний этнических культур на территории Центрального и Северо-Западного Кавказа, В. С. Уарзиати еще раз убедительно показал, сколь глубоко и разносторонни были связи между народами региона. Следствием этих связей было появление сходных, порой идентичных форм и явлений бытовой культуры, которые прослежены автором в самых разных ее сферах — хозяйстве, поселенческо-жилищном комплексе, одежде, пище, семейно-бытовой обрядности, религиозно-мифологических воззрениях и др. Прекрасный знаток традиционного материального и духовного быта народов Северного Кавказа, его ареальных и этнолокальных особенностей, В. С. Уарзиати детально и скрупулезно в своих описаниях. Стремясь предельно насытить исследование фактами, подтверждающими основную идею предпринятой работы, автор не оставил без внимания, пожалуй, ни один пример бытовой общности, характерный для культур местных народов. Этих примеров действительно много. Взятые из разных сфер быта, они как бы нанизываются один на другой, превращаясь порой, если воспользоваться оборотом автором фразой, в «свидетельства самых разнообразных и разрозненных сюжетов» (с. 132).

Одна из главных целей автора состоит в том, чтобы выявить направленность этнокультурного контакта. В каждом конкретном случае В. С. Уарзиати пытается определить, какая этническая культура являлась донором, а какая — реципиентом. Так, осетинским вкладом в бытовую культуру соседних народов он считает, например, некоторые детали традиционного горского костюма, элементы похоронно-поминальной обрядности (скачки, устройство манекена покойного, посвящение коня умершему), предметы интерьера (низкий трехногий столик *финг*), основные нормы застольного этикета и др. В то же время конструктивные принципы адыгского феодального этикета оказались, по мнению В. С. Уарзиати, решающее влияние на сложение соответствующего нормативного комплекса у осетин. От адыгов же, контакты с которыми, как показывают материалы книги, были особенно плодотворными, осетины восприняли схему застройки усадьбы после переселения на равнину, обычай строительства отдельной кунацкой для гостей, плетеные коврики *арджены* в качестве принадлежности интерьера, некоторые престижные элементы одежды и др.

В то же время в ряде случаев, кстати, весьма многочисленных, автор оказывается в явном затруднении, так как, по его же собственному признанию, бывает «довольно сложно определить исходные корни» (с. 76) того или иного элемента культуры. Однако в том, что эти корни существуют, у автора нет сомнений. Исходя из его концепции, любой факт тождественности либо схожести элементов бытовой культуры соседствующих народов является следствием их контактов, взаимовлияния, диффузии культурного достижения из одной этнической среды в другую. Но с таким подходом не всегда можно согласиться. Культурная традиция не обязательно возникает в результате заимствования. Она может появиться самостоятельно, в результате внутреннего саморазвития культуры, как один из способов ее самоорганизации в процессе адаптации к природно-экологическим и социально-экономическим условиям («спонтанная инновация», по терминологии С. А. Арутюнова¹). Поэтому, пытаясь определить объем иноэтнических заимствований в культуре этноса, нужно быть очень осторожным в окончательных выводах. Во всяком случае, некоторые из отмеченных автором фактов общности в бытовой культуре народов Центрального и Северо-Западного Кавказа, такие как набор высеваемых знаков, солнечная экспозиция поселений, их полигенная структура, обычай избегания и др., вряд ли можно объяснить заимствованиями.

Осторожность при анализе нужно соблюдать и по другим причинам. Механический взгляд на культурный параллелизм как на результат исключительно заимствования может дать исследователю абсолютно неверные ориентиры для установления преемственной связи между сходными, но спонтанно зародившимися явлениями культуры. Конкретная этнография знает немало примеров тождественных, совпадающих порой до деталей культурных традиций, функционирующих у разделенных во времени и пространстве этнических общностей, никогда не вступающих между собой ни в прямой, ни в опосредованный контакт. Мировая этнология однажды уже не избежала соблазна объяснять подобные факты процессом пространственного перемещения явлений культуры. Однако в реальности этнокультурная история человечества оказалась более сложной, более величественной, чем это представлялось Ф. Гребнеру и его ученикам.

Тем не менее вряд ли приходится сомневаться в той огромной роли, которую сыграли межэтнические заимствования в культурогенезе. Не меньшее значение они имели для сложения таких этноареальных массивов, как историко-этнографические области, одну из которых представляет Северный Кавказ. В. С. Уарзиати, подробно и фундаментально осветивший в своем исследовании динамику

и этнокультурные последствия межэтнического взаимодействия в регионе, показал один из путей сложения местного историко-этнографического единства. Разносторонние этнокультурные связи осетин с соседствующими народами сыграли в этом процессе далеко не последнюю роль.

В монографии нет специального теоретического раздела, посвященного факторам и механизмам этнических взаимовлияний. Однако в ходе изложения основного материала В. С. Уарзиати часто обращается к этим вопросам, что позволяет достаточно ясно представить точку зрения автора. По его мнению, факторов, обуславливающих процесс взаимовлияний, два: уровень социально-экономического развития контактирующих обществ и природно-географические условия. С первым из них В. С. Уарзиати связывает эпохальную направленность потоков этнических заимствований на Северном Кавказе. Он считает, что проникновение наибольшего количества аланизмов в быт местных народов относится к домонгольскому периоду, явившемуся временем расцвета и социально-экономической продвинутоści аланского общества, которое выступало как бы культурным донором для соседствующих этносов. Разгром алан монголами и последующая стагнация их социально-экономического быта обусловили новое направление потока этнических заимствований — уже в аланскую (осетинскую) среду; немалую роль сыграл здесь, по мнению В. С. Уарзиати, и природно-географический фактор, ибо горцы находились в материально-экономической зависимости от жителей равнин.

В книге много интересных наблюдений над функционированием иноэтничных новаций в новой этнокультурной среде. Мне, однако, представляется несколько преувеличенным то значение, которое придает В. С. Уарзиати престижным аспектам заимствований — вероятно, этот вопрос нуждается в дополнительном изучении. Как, впрочем, и многие другие аспекты этнических взаимодействий на Северном Кавказе, хотя сейчас мы, без сомнения, гораздо лучше представляем данную проблему, прежде всего благодаря рецензируемому труду В. С. Уарзиати.

Ю. Д. Анчабадзе

Примечания

¹ Уарзиати В. С. Осетино-ингушские этнокультурные контакты в материальной культуре // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе, 1985.

² Арутюнов С. А. Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры. М., 1985. Сходные мысли высказаны и другими исследователями: Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н. Бытовая культура Грузии XIX—XX вв.: традиции и инновации. М., 1982.

ПО ПОВОДУ ОДНОЙ ПУБЛИКАЦИИ*

В последнее время в отечественной коптологии наблюдается рост числа публикаций, в частности по коптскому ткачеству¹. Свою лепту в освещение этого вопроса пытается внести Т. А. Гонтарь.

Коллекция коптских тканей Львовского музея этнографии и художественного промысла происходит из бывшего собрания Музея ремесел во Львове. Сложилась она более 100 лет назад и является одной из наиболее значительных в стране, включая 18 образцов, уступаая только коллекциям Эрмитажа (более 3300 образцов), Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина в Москве (более 250 тканых фрагментов) и, наконец, Музея западного и восточного искусства в Киеве (28 образцов тканей). В статье Т. А. Гонтарь рассматривается 10 характерных памятников ткачества из Львовского музея, 6 из которых воспроизведены в журнале.

Появление работ, знакомящих читателей и специалистов с малоизвестными памятниками, следует всячески приветствовать. Однако относительно данной статьи сделать это можно лишь с оговорками. Ряд серьезных огрехов, допущенных автором, вынудил нас взяться за перо.

Неточности начинаются в самом начале статьи. Указывая источник поступления тканей в музей, Т. А. Гонтарь пишет: «Эта коллекция была куплена в 1898 г. в Ахене у известного русского исследователя египетской культуры профессора В. Г. Бока» (с. 114). Хранитель Отделения средних веков и эпохи Возрождения Императорского Эрмитажа, действительный член Русского археологического общества Владимир Георгиевич Бок (1850—1899)², к сожалению, не был профессором и не являлся обладателем коптских тканей, впоследствии составивших коллекцию Львовского музея, — они были куплены у его однофамильца — каноника из Ахена Франца Бока.

Автор отмечает уникальность львовского собрания (с. 114) и многообразие техник исполнения тканей (с. 119). Это далеко не так. Львовские образцы представляют собой ординарную художественную продукцию египетских тканей, служивших по большей части украшением одежды и имеющих многочисленные аналоги среди тканей других музеев. Весьма ограничен и технический диапазон рассматриваемых тканей, которые демонстрируют лишь употребление гобеленовой (иногда с добавлением «летающей иглы») и петельчатой техник.

Ряд натяжек допускает Т. А. Гонтарь и при описании конкретных вещей. По фрагментарным декоративным вставкам лишь предположительно можно судить об их причастности к туникам, плащам, накидкам и т. п., а о принадлежности их мужчинам или женщинам вообще говорить не приходится. Неверно называть нарукавные вставки-полосы клавями. Ошибочно и другое утверждение: «Длинные полосы-клавьи были вытканы вместе с полотном, а круглые, квадратные или овальные панно выполнялись отдельно и затем нашивались на одежду» (с. 114). Вопреки этому утверждению панно с декоративными мотивами всех композиционных форм ткали вместе с полотном, а вот нашивки их поверх другого полотна свидетельствует о вторичном использовании художественных фрагментов.

Сушественным недостатком работы Т. А. Гонтарь являются неверные датировки. При всей сложности этой проблемы в коптологии сейчас довольно уверенно можно говорить о том, что предлагаемые автором статьи даты для большинства вещей слишком ранние — их следует на полтора-два столетия «омолодить». Для указанных автором довольно узких хронологических рамок (III—VIII вв.) необходима тщательная аргументация. Ныне общепринято датировать памятники коптского ткачества IV—XII вв.

При знакомстве со статьей создается впечатление, что при ее написании были использованы труды по меньшей мере 60-летней давности. Кроме того, у Т. А. Гонтарь датировка экспонатов, их описание, стилистические и технические характеристики нередко совпадают с теми, которые мы встречаем в большой статье С. Я. Гончарова³, где подробно описаны (с указанием плотности тканей, их цветового строя, стилистических особенностей, иконографических черт, аналогий и др.) и воспроизведены 12 лучших тканей львовского собрания. Это обнаруживает серьезное знакомство автора статьи с капитальной работой своего предшественника, ссылка на которую у Т. А. Гонтарь почему-то отсутствует.

Хочется надеяться, что публикации образцов коптских тканей из других собраний нашей страны (Киев, Тбилиси, Ереван, Минск, Иваново и др.) также найдут место на страницах журнала «Советская этнография» с учетом замечаний, высказанных в адрес Т. А. Гонтарь.

Ю. В. Трубинов

Примечания

¹ См.: Шпон Г. С. Отечественные публикации по коптологии и греко-римскому Египту. Библиогр. указ. Л., 1989; Каковкин А. Я. Дополнения к библиографическим указателям по коптологии // Народы Азии и Африки. 1990. № 3. С. 199-202.

² Литературу о В. Г. Боке см.: Каковкин А. Я. Коптская коллекция Эрмитажа за сто лет // История Эрмитажа и его коллекций. Л., 1989. С. 93-94.

³ Gasiorowski S. J. Późnohellenistyczne i wczesnonaczysciańskie tkaniny egipskie w zbiorach polskich // Prace Komisji Historii Sztuki. Kraków. 1928. T. IV. Z. II. Fig. 1, 4, 6, 10, 13, 17, 20, 33, 51, 56, 57, 62.

* Гонтарь Т. А. Коптские ткани в собрании Львовского музея этнографии и художественного промысла АН УССР // Сов. этнография. 1991. № 3. С. 114—119.



ЛЕВ ПАВЛОВИЧ ЛАШУК

10 декабря 1990 г. скончался Лев Павлович Лашук, доктор исторических наук, профессор кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова.

Смерть Льва Павловича стала следствием тяжелой и мучительной болезни. Для большинства коллег, друзей и учеников профессора Лашука это известие оказалось тем не менее столь же неожиданным, сколь и трагичным: ушел из жизни человек, находившийся в расцвете интеллектуальных способностей, человек, для которого постоянное научное творчество и поиск составляли нерасторжимое целое с самим его существованием, были сутью этого существования.

Л. П. Лашук принадлежал к среднему поколению советских этнологов, на чью долю выпала задача развивать и углублять накопленное отечественной наукой, во многом осмысливая по-иному и заново ее достижения и пройденный ею путь. И во всем этом весом и заметен личный вклад Льва Павловича, чьи научные интересы были широки и разносторонни, профессиональная квалификация чрезвычайно высока, а эрудиция во всех сферах этнологического знания, которыми ему приходилось заниматься, поистине всеобъемлюща. Утрата, понесенная отечественной наукой, горька и невосполнима, ибо мы потеряли человека, отличавшегося прекрасными качествами души и высочайшим интеллектом, и в деле, которому он отдал свои силы и талант, он мог бы достичь еще очень и очень много.

Лев Павлович Лашук родился 7 декабря 1925 г. в Брянской обл., куда его отец, землеустроитель по профессии, был направлен после окончания института. Первые несколько лет его детства прошли в частых переездах, связанных со службой отца, пока семья не обосновалась в подмосковном Дмитрове. Возможно, впечатления раннего детства, полученные наблюдательным мальчиком в эти годы, в какой-то степени повлияли на выбор будущей профессии, определив интерес к народному быту. Уже в школьные годы к этому добавился интерес к сложным проблемам познания бытия. Еще в 9-м классе среди конспектировавшихся им авторов был Гегель, оставшийся до конца одним из самых почитаемых Л. П. Лашуком мыслителей.

В Московский университет Лев Павлович поступил сразу после окончания Великой Отечественной войны, в 1945 г. С первого же курса учебы на истфаке он пришел специализироваться на кафедру этнографии (этнологии) — специализация начиналась тогда на первом курсе. Среди учителей его были работавшие на кафедре блестящие специалисты: С. П. Толстов, С. А. Токарев, Н. Н. Чебоксаров, В. И. Чичеров, М. О. Косвен. Многие из них обратили внимание на эрудированного и любознательного студента, рано обнаружившего живой ум, нестандартность мышления, способности и склонность к исследовательской работе. Прозвище «профессор», данное студенту Лашуку М. О. Косвену, укоренилось на кафедре уже с первого курса. Непосредственным же руководителем Л. П. Лашука по теме, связанной с исследованием мало изученных этапов этногонии финско-пермских народов, стал Н. Н. Чебоксаров.

Перед дипломантом, написавшим незаурядное дипломное сочинение, открывались заманчивые перспективы продолжить учебу в аспирантуре. Судьба, однако, распорядилась по-иному: молодой специалист по окончании университета получил направление на работу в организовывавшийся в те годы Коми филиал АН СССР, в г. Сыктывкар. Работе в отделе археологии и этнографии Коми филиала АН Лев Павлович отдал 10 лет своей жизни. В этот период он не только окончательно сформировался как специалист и высокий профессионал, но и необыкновенно глубоко проник в исследуемую область знания. Его научные интересы сконцентрировались тогда на исследовании главным образом этнической истории населения европейского Севера России, прежде всего Печорского края. Этой проблематике была посвящена кандидатская диссертация Л. П. Лашука, с успехом защищенная им в 1954 г. В 1958 г. увидела свет и монография Льва Павловича «Очерк этнической истории Печорского края», сразу замеченная специалистами.

Годы, проведенные в Сыктывкаре, стали периодом интенсивных полевых исследований, детальных разносторонних историко-этнологических (этнографических) изысканий. Лев Павлович прекрасно знал все без исключения районы Припечорья и Коми АССР, овладел коми языком, в равной степени легко ориентировался в широком круге разнообразных источников — археологических, этнографических, лингвистических, летописных и иных нарративных, в ономастике региона. Все это позволяло ему достичь того уникального сочетания опыта, знаний и эрудиции в различных смежных областях науки, которые столь необходимы в исследованиях по этнической истории. Л. П. Лашук стал одним из первых отечественных исследователей, кто утверждал своими работами ныне прочно вошедшее в научный обиход понятие «этническая история».

Богатейший фактический материал, собранный и систематизированный Львом Павловичем в период работы в Сыктывкаре, стал основой его углубленного исследования, посвященного этнической истории и национальной консолидации коми. Эта работа была блестяще защищена им в 1964 г. в Московском университете в качестве докторской диссертации (ее часть опубликована как монография под названием «Формирование народности коми» в 1972 г.). Исследование Л. П. Лашука стало крупным событием в финноугроведении. По широте охвата проблем, как и по высокому уровню владения разнообразным материалом, относящимся к историческому пути этноса, глубине и основательности проработки источников работа Льва Павловича до сих пор занимает самые передовые позиции среди исследований подобного рода не только в финноугроведческой литературе, но и в историографии по проблемам происхождения и становления этносов вообще, являясь одним из лучших образцов таких работ. Ее отличают не только фундаментальность и глубина проникновения в предмет исследования. Эти качества в сочетании с блестящей эрудицией исследователя позволили ему на конкретно-историческом материале выйти на уровень осмысления серьезных теоретических проблем, осветить не только очень слабо изученные этапы этногонии коми и родственных пермских этносов, но и поставить вопросы, связанные с типологией этногонического и этнокультурного процесса, с зависимостью этой типологии от конкретных стадий истории народа, с закономерностями перехода от более архаичных ступеней развития к территориально-соседским и земляческим связям, с влиянием хозяйственно-культурных изменений на этноконсолидационные процессы. В исследовании были всесторонне разработаны сюжеты, связанные с этнодемографическими процессами, с культурным взаимодействием разных этнических компонентов населения региона, и т. д.

В 1960 г. профессор С. А. Токарев, заведовавший тогда кафедрой этнографии МГУ им. М. В. Ломоносова, приглашает способного исследователя на работу в Московский университет. С этого времени и до конца жизни будущий профессор (это звание он получил в 1966 г.) в течение 30 лет беспрерывно работает на кафедре. Льву Павловичу поручалось чтение важнейших ведущих курсов по этнологии: «Основы этнографии и история первобытного общества», «Общая этнография». В разные годы им читались фундаментальные общие и специальные курсы для специализирующихся по этнологии (этнографии): «Проблемы исторической этнографии Сибири», «История религии», «Историческая социология», «Историография» и др. В преподавательской работе в полной мере раскрылись незаурядные способности Лашука-педагога. Он относился к категории лекторов, способных увлечь студентов не только широчайшей эрудицией и глубокими знаниями, но и блистательной формой изложения. Лекции Л. П. Лашука завораживали слушателей непередаваемой в иной форме игрой ума и живостью изложения, и у многих поколений этнологов (этнографов) они разбудили глубокий интерес к научному познанию. Он был личностью, мыслителем со своим глубоко осознанным и выношенным видением мира, и многие представшие в его интерпретации неизвестные или даже широко известные факты и явления именно по этой главной причине открывали для слушателей порою совершенно неожиданный, но заложенный в их природе смысл. И в то же время не было такого курса лекций, который профессор Лашук дважды прочитал бы одинаково, ибо сам он находился в беспрерывном развитии, доводя свои познания если не до совершенства — такой категории он, по-видимому, не признавал, — но постоянно оттачивая, углубляя их и расширяя. Многие из его учеников начинали в общении с ним лучше понимать смысл старой истины: «уча, мы учимся». Это полностью от-

носились к профессору Лашуку — учиться он не переставал и не устал до последнего часа. Это качество делало его учителем с большой буквы и в самом высоком значении данного понятия.

Напряженная и очень разносторонняя работа Льва Павловича на кафедре необыкновенно расширила круг его научных интересов. Все, кому приходилось с ним общаться, хорошо знали при этом, что область, которой он занялся, всегда изучалась им досконально, во всех возможных аспектах и деталях. Обладая блестящей, просто феноменальной памятью, испытывая при этом всепоглощающую внутреннюю жажду и потребность в выявлении скрытого от глаз хода процессов, исследовании имплицитной сущности вещей и явлений, не только даже в области этнологии, но и во многих смежных областях знаний, Лев Павлович мог дать консультацию, подсказать нетривиальный подход к предмету, помочь увидеть неожиданный аспект любому, кто обращался к нему за советом и помощью, будь то коллега, аспирант или студент, практически по почти неограниченному кругу проблем. Он оставался при этом необыкновенно демократичным и доступным для всех и простым в общении, воплощая в себе лучшие представления о том, что есть и чем должен быть профессор Московского университета. Многие пользовались его советами и помощью, он был подлинным вдохновителем не одного серьезного и получившего признание исследования, оставаясь беспрдельно щедрым и неиссякаемым «генератором идей».

Под руководством Л. П. Лашука написано большое число кандидатских диссертаций, тематика которых очень широка, как в границах иркумены (Сибирь, Приуралья, восточные славяне, Средняя Азия и Казахстан, Африка), так и по исследуемым проблемам и по хронологии, включая самые разные аспекты этнической и социальной истории народов, их материальной и духовной культуры. Этот разброс — отражение отнюдь не «всеядности» руководителя, но, напротив, глубоко осознанной и естественной для него широты интересов, разнообразия проблематики. Многие из его учеников с успехом работают ныне в Институте этнологии АН СССР, во многих других научных центрах и вузах страны, за рубежом.

Научная деятельность Л. П. Лашука в годы работы в МГУ была столь же разносторонней и активной. Он оставил заметный след в различных привлекавших внимание научной общественности направлениях. Широкую известность и признание у специалистов получили, в частности, его работы по проблемам общественного строя и этнической структуры у средневековых кочевников. Им подготовлены серьезные и глубокие публикации в области теории науки (статьи: «К определению основного объекта познания в этнографической науке»//Вестн. Мос. ун-та. Сер. 8. История. 1979. № 5; «Концепция специфического начала теории этнической общности»//Там же. 1981. № 6). Широко известны этнологам вузов его главы в коллективных учебниках по этнологии (этнографии), посвященные народам Сибири и народам Африки.

Особое место в научном наследии Льва Павловича занимают разработки по исторической социологии, о необходимости внедрения которой в сферу этнологического познания он начал говорить одним из первых. Его усилиям и энтузиазму обязана кафедра тем, что ее студенты уже на рубеже 1960—1970-х годов имели возможность прослушать курс исторической социологии, причем этот курс был ориентирован отнюдь не на сиюминутные потребности, отвечавшие «злобе дня», но закладывал фундаментальные основания системного подхода к социумам и культурно-исторической действительности разного хронологического и стадийно-типологического уровней.

В 1977 г. Львом Павловичем опубликованы два выпуска учебного пособия «Введение в историческую социологию», рассчитанном на студентов старших курсов исторических факультетов и на преподавателей-обществоведов широкого профиля. Эта работа стала не только одним из первых в советской литературе теоретико-методологических изложений основ социологической науки применительно к задачам исторического и этнологического познания, но и до сих пор остается одной из лучших систематизирующих и аналитических публикаций на подобные темы. В ней Л. П. Лашук изложил свои взгляды на место исторической социологии в системе знаний об обществе, на процесс ее становления и формирования ее специфического предмета в сфере наук об обществе. Им сформулированы четкие и логически выверенные понятия о научно-познавательной системе историко-социологического метода и подхода к изучению социокультурного бытия народов: очерчены предметные границы науки, обрисованы возможные объекты и методы познания, дано представление о системном подходе и способах его реализации по отношению к объектам разного уровня, макро- и микропроцессам. Л. П. Лашук предпринял анализ ряда содержательных дефиниций историко-социологической науки. В постулировании и формулировании таких из них, как «историческая среда», «этноисторическая среда», «форма и структура», «превращенные» общественные формы» и др., автор выступил во многом как новатор, одним из первых в своей области выявляя эвристическую значимость и емкость предложенных им системных понятий. Общетеоретические и методологические положения не остались, однако, в работе лишь на абстрактно-понятийном уровне: значительное место Лев Павлович уделил также конкретно-историческому анализу докапиталистических социальных институтов и структур ряда народов мира, продемонстрировав возможности предлагаемых методов.

Глубокие разработки Л. П. Лашука в историко-социологической области получили известность среди не только коллег-этнографов, но и у широкого круга историков и других обществоведов как в университете, так и вне его. Это стало, по-видимому, одной из причин для приглашения Льва Павловича в качестве заведующего лабораторией исторического факультета, которая была создана в 1980 г. для изучения истории новой социально-интернациональной общности — советского народа. Данная сложная, во многом тогда конъюнктурная проблематика остро нуждалась в притоке свежих идей и исследовательских методик. Профессор Лашук сумел внести свои оригинальные оттенки даже в эту, довольно уже «заезженную» и ограниченную социальным заказом проблему, поставив вопрос о возникновении новой общности людей в русле исторической концепции об исторической необходимости и предложив парадигму изучения предмета конкретно-социологическим методом, но в довольно непривычном философско-историческом ключе, вызвавшем некоторое недопонимание. Резкое ухудшение состояния здоровья в 1981—1983 гг. вынудило Л. П. Лашука отказаться от руководства лабораторией и отойти от непосредственной работы по данной теме.

Последние годы жизни Лев Павлович посвятил осмыслению истории становления отечественной этнологии (этнографии). Историографическому анализу были посвящены и основные его лекционные курсы 1980-х годов, читавшиеся им, как всегда, с блеском и открывавшие слушателям не только мало знакомые в истории науки имена, но и новое видение ее развития, помогая понять не только своеобразие отдельных этапов истории науки, но и глубинную связь с мировым гносеологическим процессом. Исследователь планировал подготовку объемного фундаментального труда по истории русской и советской этнологии (этнографии). План данной книги уже полностью созрел, подготовительные материалы были собраны и систематизированы. Увы, этому замыслу не суждено было осуществиться... По отдельным докладам и выступлениям профессора Лашука на кафедре и университетских конференциях можно было судить, насколько неординарной, глубокой и новаторской могла стать эта работа, задуманная и выношенная автором на уровне самых высоких требований и современных достижений историко-философской мысли.

Лев Павлович опубликовал, по обыденным представлениям, вероятно, не столь много, как мог бы, как позволяли его знания, опыт, интересы. Справедливо строгий к своим ученикам, он был чрезвычайно требователен прежде всего к себе и никогда не публиковал многие готовые, казалось бы, разработки, вызывавшие у автора хоть малейшие сомнения.

Жизнь этого поразительного во многих отношениях человека и ученого не была простой и легкой, почти всего ему приходилось добиваться через множество сложностей, преодолевая частоколы неблагоприятных обстоятельств и препятствий. Не все его замыслы были поняты и смогли воплотиться, что естественно для большинства талантливых людей, в чем-то обгоняющих свое время. Были у него недруги и недоброжелатели, были в жизни немалые неприятности. Отношение Льва Павловича к таким вещам тоже было удивительным. Будучи легко ранимым и во многом не защищенным, но не страдая всепрощенчеством, он тяжело переживал несправедливости, ложь, фальшь, закулисные интриги. Но никогда и никому не отвечал тем же — по природе своей он был рыцарь и боец «с открытым забралом», а поле для сражений признавал только одно — профессиональное мастерство, и здесь он не знал поражений.

Он был веселый и очень остроумный человек, имевший мало общего с образом чудаковатого погруженного в свои труды и отрешенного от мира профессора. Он знал и любил жизнь в разных ее проявлениях, хотя был весьма непритязательным в быту. Он был интересный поэт, никогда не публиковавший своих стихов, но нередко «баловавший» близких и друзей неожиданными, часто озорными экспромтами.

Молодость, зрелые годы и весь период научного творчества Льва Павловича пришлось на трудные времена в истории Отечества, когда многие виды и формы самовыражения и просто свобода мысли, столь органически ему свойственная, не были порою безопасны. Однако в эти нелегкие десятилетия редко приходилось встречать человека, который был бы настолько внутренне свободен, оставаясь верен себе и избранному делу, каким был Л. П. Лашук. Тем, кому посчастливилось встретить его на своем жизненном пути, он во многом передавал ощущение свободы духа и интеллекта, облегчив этим самое существование. Тяжело переживая невосполнимую утрату, не надо забывать, что сделанное Львом Павловичем остается бесценным достоянием нашей науки, а многим его идеям еще придет свой черед. Посеянное им еще взойдет, а след, оставленный этой яркой личностью в наших душах, неизгладим.

В. В. Карлов

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 1991 г.

Национальные процессы сегодня

	№	Стр.
Арутюнян Ю. В. Армяне-москвичи. Социальный портрет по материалам этносоциологического исследования.....	2	3
Асланбеков С. Л., Жаков А. Н. Миротворческие организации на Северном Кавказе.....	5	16
Дробижева Л. М. Этническое самосознание русских в современных условиях: идеология и практика.....	1	3
Жаков А. Н.— См.: Асланбеков С. Л., Жаков А. Н.	5	16
Жарлов В. В. Народности Севера Сибири: особенности воспроизводства и альтернатива развития.....	5	3
Козлов В. И. Этнос и хозрасчет (к проблеме национализма в СССР).....	3	18
Рахимов Р. Р. К вопросу о современных таджикско-узбекских межнациональных отношениях.....	1	13
Тишков В. А. Этничность и власть в СССР (этнополитический анализ республиканских органов власти).....	3	3
Тишков В. А. Самоубийство Центра и конец Союза. (Политическая антропология путча).....	6	5

Статьи

Арутюнов С. А., Васильев В. И., Джарылгасинова Р. Ш. Древние уральско-восточноазиатские этнографические параллели (на материалах жилища).....	2	28
Балушок В. Г. Исцеление Ильи Муромца: древнерусский ритуал в былинах.....	5	20
Будина О. Р., Шмелева М. Н. Значение города в интеграции бытовой культуры (по материалам русского города 1970—1980-х гг.).....	4	17
Васильев В. И.— См.: Арутюнов С. А., Васильев В. И., Джарылгасинова Р. Ш.	2	28
Вознесенская Ю. А. Этнополитические проблемы федеративного государства: опыт Нигерии.....	5	35
Гиттельман Ц. Формирование еврейской культуры и самосознания в СССР: государство в качестве социального инженера.....	1	33
Дараган Н. Я., Лангер Й. Распад Австро-Венгерской монархии.....	6	63
Джарылгасинова Р. Ш.— См.: Арутюнов С. А., Васильев В. И., Джарылгасинова Р. Ш.	2	28
Кобищанов Ю. М. Полюдь в Океании.....	3	69
Королева Э. А. Кэлушары.....	5	27
Лангер Й.— См.: Дараган Н. Я., Лангер Й.	6	63
Листова Т. А. Кумовья и кумовство в русской деревне.....	2	37
Новикова Н. И. Об иранском влиянии в культуре обских угров.....	4	28
Османов М. О. Некоторые вопросы изучения хозяйственно-культурных типов.....	2	52
Полевой Б. П. Первый русский поход на Тихий океан в 1639—1641 гг. в свете этнографических данных.....	3	56
Полищук Н. С. Обряд как социальное явление (на примере «красных похорон»).....	6	27
Пономарев А. П. Подолье как историко-этнографический регион Украины.....	1	44
Пушкарев Л. Н. Жизненные идеалы и общественные взгляды русского крестьянства в XVII в.....	6	41
Саакян А. С. Культ креста в контексте армянского народного христианства.....	2	61
Соколова З. П. Адаптивные свойства культуры народов Севера.....	4	3
Соколовский С. В. К концептуальной модели городского дема.....	3	34
Тендрякова М. В. Первобытные инициации и современная культура.....	6	50
Тенишева А. Э. Празднование Нейруза и Хыдырелле в Турции (конец XIX — середина XX в.).....	6	73
Тер-Саркисянц А. Е. Донские армяне: этнокультурная характеристика.....	3	44
Толмачева М. А. К происхождению термина «зиндж».....	4	36
Филиппов В. Р. Из истории изучения русского национального самосознания.....	1	25

Червоная С. М. Полиэтнический комплекс искусства народов СССР и пути его исследования.....	6	15
Шмелева М. Н.— См.: Буди́на О. Р., Шмелева М. Н.....	4	17
Шнирельман В. А. «Диффузия идеи», кризисы и хозяйственная динамика в традиционных обществах (к постановке вопроса).....	2	17
Дискуссии и обсуждения		
Мелянас И. По поводу статьи Ю. В. Бромлея, С. В. Чепко о новой Конституции СССР.....	6	83
Соколовский С. В. Популяционная структура городского населения. (К дискуссии по статье Н. А. Дубовой «Антропологические аспекты урбанизации»).....	1	56
Этнография в музеях		
Шангина И. И. Этнографические музеи Москвы и Ленинграда на рубеже 20-х — 30-х гг. XX в.	2	71
Из истории науки		
Артемова О. Ю. Забытые страницы отечественной науки: А. Н. Максимов и его исследования по исторической этнографии.....	4	45
Вдовин И. С. В. Г. Богораз-Тан — ученый, писатель, общественный деятель. (К 125-летию со дня рождения).....	2	82
Власова З. И. Новое о А. Ф. Гильфердинге. (К 160-летию со дня рождения).....	1	60
Гаген-Торн Н. И. Андрей Белый как этнограф.....	6	89
Джарылгасинов Р. Ш. Н. И. Конрад — исследователь этнографии Кореи.....	5	57
Малышева М. П., Познанский В. С. Казахский этнограф Чингис Валиханов.....	5	69
Маслова Г. С. Из истории восточнославянской этнографии. (Жизнь и творчество Натальи Ивановны Лебедевой).....	5	45
Познанский В. С.— См.: Малышева М. П., Познанский В. С.	5	69
Сирина А. А. Б. Э. Петри как этнограф.....	3	83
Сообщения		
Артемьев А. Р. Об ушкуйничестве в Псковской земле (XIV—XV вв.).....	3	112
Бабаев К. Р. Коммуникативное поведение евреев Бухары.....	5	86
Баглай В. Е. Древнеацтекская торговля.....	2	123
Бондаренко Д. М. Производственная и социальная организация городов йоруба и эдо (бини) в «претривропейский» период (XIV—XV вв.).....	4	109
Булатов А. О. Реликты шаманства у народов Дагестана.....	6	117
Герд А. С., Лебедев Г. С. Экспликация историко-культурных зон и этническая история Верхней Руси.....	1	73
Гонтарь Т. А. Коптские ткани в собрании Львовского музея этнографий и художественного промысла АН УССР.....	1	114
Гуллакян С. А. О сюжетном составе репертуара армянских волшебных и новеллистических сказок.....	6	128
Дмитриев В. А. Этнокультурная ситуация в черноморской Шапсугии летом 1988 г.	6	94
Дурасов Г. П. Об одной группе архаических узоров в русской народной вышивке и их истоках.....	4	65
Иванова Л. А. Проблемы атрибуции этнографического экспоната на примере тайтянского «плаща Форстера» из МАЭ.....	4	126
Ищенко М. И. Формирование постоянного русского населения Сахалина (конец XIX — начало XX в.).....	3	102
Као Тхе Чинь. Традиции Донгшонской культуры в жилище народов плато Тэйнгуен... ..	5	103
Карпов Ю. Ю. «Каменные головы» из дагестанского селения Сагада.....	3	123
Кондратьев М. Г. О чувашско-татарских этномызыкальных параллелях. (Введение в проблематику).....	6	107
Коровушкин Д. Г. Тенденция этнокультурного развития чувашей Западной Сибири на современном этапе.....	4	79
Кравцова М. Е. К проблеме интерпретации раннесредневекового китайского ритуала (на материале Празднества третьего дня третьего месяца).....	1	103

Кузнецов И. В. Заклинания от засухи амшенских армян	1	86
Кузнецов С. В. Стабильность и динамика в сельскохозяйственных традициях	3	93
Кулакова Н. Н., Рис Н. Советско-американское этнографическое исследование «Мир и миролюбие, война и насилие в культуре и общественном сознании граждан СССР и США»	2	142
Лебедев Г. С.—См.: Герд А. С., Лебедев Г. С.	1	73
Милоголов И. Н. Распределение хозяйственных функций в пореформенной русской крестьянской семье (на материалах центральных губерний)	2	93
Мокшин Н. Ф. Мордва — этноним или этнофоллизм?	4	84
Муньис-Бесада И. Представления о душе у индейцев перуанской Амазонии	4	99
Новицкая А. П. Выбор фамилии русскими при вступлении в брак	6	109
Папазотас К. Современные этноязыковые процессы у мусульман Западной Фракии	5	94
Познанский В. С. Тамги алтайцев	4	94
Потапов Л. П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах	5	79
Рис Н.—См.: Кулакова Н. Н., Рис Н.	2	142
Соломоник И. Н. Тибетский театр масляных кукол	4	115
Тохтабаева Ш. Ж. Семантика казахских украшений	1	90
Цицишвили Н. Г. Южнославянско-грузинские музыкально-этнографические параллели	2	114
Пулая Г. В. Из истории грузинской антропониимии	3	116
Цэрэнханд Г. Некоторые обычаи избегания у монголов	5	111
Шлыгина Н. В. Свадебная обрядность прибалтийско-финских народов в конце XIX — начале XX в.	2	103
●		
Поиски, факты, гипотезы		
Басилов В. Н. «Скифская арфа»: древнейший смычковый инструмент?	4	140
Поздняков А. В.—См.: Шкляж И. М., Поздняков А. В.	3	126
Соломоник И. Н. Представления кукол на воде в средневековом Китае и современном Вьетнаме	1	120
Шкляж И. М., Поздняков А. В. Зулусский вождь свидетельствует	3	126
Наши юбиляры		
Список основных научных трудов д. и. н. П. И. Борисковского (К 80-летию со дня рождения)	4	160
Список основных трудов д. и. н. И. С. Гурвича. (К 70-летию со дня рождения)	3	135
Список основных трудов д. и. н. М. Г. Рабиновича. (К 75-летию со дня рождения)	3	140
Список основных научных трудов д. и. н. З. П. Соколовой. (К 35-летию научной деятельности)	4	155
Научная жизнь		
Басилов В. Н., Есбергенов Х. «Этнография и экология». Региональная научная сессия по итогам полевых этнографических исследований в Средней Азии и Казахстане, посвященная 60-летию научной деятельности Т. А. Жданко	4	165
Биткеев Н. Ц. Международная научная конференция ««Джангар» и проблемы эпического творчества»	3	141
Воронина Т. А. IV Международная конференция Комитета по этнологическому изучению изобразительного искусства	4	168
Глинский Е. А.—См.: Ивановская Н. И., Глинский Е. А.	1	133
Дубова Н. А. Интерконгресс Международного союза антропологических и этнологических наук в Лиссабоне	2	151
Евтух В. Б. Центр в Миннесоте по исследованию иммиграции	1	142
Есбергенов Х.—См.: Басилов В. Н., Есбергенов Х.	4	165
Заднепровская А. Ю., Куройятник М. С. Вторые финно-угорские чтения в Ленинграде	5	120
Иванова Л. В. Объединение краеведов Москвы	1	135
Ивановская Н. И., Глинский Е. А. Всесоюзное совещание «Проблемы этнографического музееведения на современном этапе»	1	133

Кожановский А. Н., Макарова Е. В. «Границы России». Совещание в Институте этнологии и антропологии АН СССР.....	6	134
Куропятник М. С.— См.: Заднепровская А. Ю., Куропятник М. С.	5	120
Лукьянченко Т. В., Новикова Н. И. О работе учредительного Съезда народных депутатов от малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.....	6	136
Львова Э. С. Антропология на XI Международной конференции по эфиопским исследованиям.....	6	140
Макарова Е. В.— См.: Кожановский А. Н., Макарова Е. В.	6	134
Малахова М. Я. IV Международный кинофестиваль визуальной антропологии.....	4	171
Миссонова Л. И. Второе Всесоюзное совещание по подготовке серии «Народы Советского Союза».....	2	153
Мунчаева Т. Г. Всесоюзная научная конференция «Национальные и социально-культурные процессы в СССР».....	2	147
Новикова Н. И. Заседание Ученого совета и Чтения памяти Б. О. Долгих в Институте этнологии и антропологии АН СССР.....	5	124
Новикова Н. И.— См.: Лукьянченко Т. В., Новикова Н. И.	6	136
Новицкая М. Ю., Слепцова И. С. Чтения памяти Г. С. Виноградова.....	1	137
Осницкая М. А. Нация: фантом или реальность? (Заседание Ученого совета Ленинградской части Института этнологии и антропологии АН СССР).....	6	135
Слепцова И. С.— См.: Новицкая М. Ю., Слепцова И. С.	1	137
Советская этнографическая и антропологическая ассоциация (информация).....	5	116
Тер-Акопян Н. Б. Заседание Ученого совета Института этнологии и антропологии АН СССР, посвященное 70-летию со дня рождения академика Ю. В. Бромлея.....	4	163
Коротко об экспедициях.....	1	145
Коротко об экспедициях.....	6	142

Критика и библиография

Критические статьи и обзоры

Золотухина М. В. Современная семья в США в исследованиях американских ученых	3	146
Мыльников А. С. О методологических аспектах этнографического музееведения.....	2	159
Нитобург Э. Л. Негритянская семья в США глазами американских этносоциологов.....	5	128
Попов А. В., Решетов А. М. Основные проблемы этнографии халха.....	5	138
Решетов А. М.— См.: Попов А. В., Решетов А. М.	5	138
Скальник П. Понятие «политическая система» в западной социальной антропологии....	3	144
Смоляк А. В. Научные публикации Сахалинского областного краеведческого музея.	2	156

Общая этнография

Алексеев В. П.— См.: Обсуждение книги С. А. Арутюнова «Народы и культуры. Развитие и взаимодействие».....	3	152
Арутюнов С. А.— См.: Обсуждение книги С. А. Арутюнова «Народы и культуры. Развитие и взаимодействие». Ответ М. В. Крюкову.....	3	161
Гурьев Д. В. Э. Г. Абрамян. У истоков культурной традиции.....	2	166
Даркевич В. П. А. Я. Гуревич. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства.....	2	162
Крюков М. В.— См.: Обсуждение книги С. А. Арутюнова «Народы и культуры. Развитие и взаимодействие». От какого наследства нам давно уже пора отказаться?.....	3	153
Мыльников А. С.— См.: Обсуждение книги С. А. Арутюнова «Народы и культуры. Развитие и взаимодействие».....	3	157
Обсуждение книги С. А. Арутюнова «Народы и культуры. Развитие и взаимодействие»: В. П. Алексеев, М. В. Крюков, А. С. Мыльников, С. А. Арутюнов (Ответ М. В. Крюкову).....	3	152
Петрухин В. Я. <i>Славяне: этногенез и этническая история</i> . Межвузовский сборник	3	164

Народы СССР

Анчабадзе Ю. Д. В. С. Уарзиати. Культура Осетии: связи с народами Кавказа. ..	6	147
Бернштам Т. А. <i>Круглый год: русский земледельческий календарь</i>	2	168
Браим И. Н. М. Ф. Пилипенко. Возникновение Белоруссии: новая концепция.....	6	143
Васильев А. В., Генявичуте Н. В. <i>Tautinis mentalitetas: istoriosofiniai apmastymai</i>	1	147

Генявичуте Н. В.— См.: Васильев А. В., Генявичуте Н. В.	1	147
Гуллакян С. А. С. А. <i>Варданян</i> . Вклад Тиграна Навасардяна в армянскую фольклористику	6	149
Джарылгасинова Р. Ш. <i>Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана</i>	4	185
Калиновская К. П., Марков Г. Е. <i>Г. Д. Джавадов</i> . Народная земледельческая техника Азербайджана	3	169
Касаев А. Ч. А. Б. <i>Дзадзиев</i> . Социально-этническая структура Северной Осетии	5	145
Марков Г. Е.— См.: Калиновская К. П., Марков Г. Е.	3	169
Мельц М. Я. <i>Русский фольклор</i> . Библиографический указатель. 1881—1990.	5	148
Наулков В. И. А. А. <i>Скрипник</i> . Етнографічний музеї України	2	171
Савоскул С. С.— См.: Сирина А. А., Савоскул С. С.	6	144
Сирина А. А., Савоскул С. С. <i>М. Г. Туров</i> . Хозяйство эвенков тасжной зоны Средней Сибири в конце XIX — начале XX века (принципы освоения угодий)	6	144
Чеснов Я. В. <i>Абазинь</i> . Историко-этнографический очерк	3	167
Народы Зарубежной Европы		
Джарылгасинова Р. Ш. Исследование брачных обычаев у народов Европы	5	153
Иванова Т. Г. <i>Narodopisna literatura na Slovensky za roky 1901—1959</i>	3	172
Народы Африки		
Калиновская К. П. В. А. <i>Попов</i> . Этносоциальная история аканов в XVI—XIX веках ..	4	188
Письма в редакцию		
Брегадзе Н. А. Замечание по поводу одной публикации	2	174
Козенко А. В. Письмо в редакцию	3	обл.
Комментарий этнографа	3	обл.
Семибратов В. К. Где течёт река Черец?	4	198
Трубинов Ю. В. По поводу одной публикации	6	152
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале «Советская этнография» в 1986—1990 гг.	1	152
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 1991 г.	6	158
<u>Рудольф Фердинандович Итс</u>	4	195
<u>Лев Павлович Лашук</u>	6	154
<u>Фредерик Роуз</u>	5	157

SUMMARIES

The Suicide of the Centre and the End of the Union. A Political Anthropology of a Coup d'Etat

The Soviet coup d'état of August 1991, the revolution in Russia and the subsequent radical political change are analysed in terms of political anthropology, as conditioned by ethnic factor. The author stresses the consolidation of the Russian civil identity, the emergence of new symbols of Russia as a civil community legitimized by forces other than ethnic nationalism.

The ruling élites in non-Russian union republics and in Russian autonomies, which were inclined to «non-involvement» or collaboration during the coup, used the «suicide» of the centre to complete their struggle for political independence. The actual end of the first Soviet parliament means the rise of a new coalition of sovereign states based upon political declarations and multilateral agreements between republican authorities. This is the start of a new era in the history of the peoples of the former U.S.S.R. The new situation is pregnant with several hardly predictable patterns of future development and ethnic interactions. The most acute problems are the following: inter-republican borders; status of minorities; situation and possible behaviour of numerous Russian populations outside Russia.

V. A. Tishkov

Arts of Soviet Peoples as a Polyethnic Complex: Ways of Research

The article provides an analysis of principal methodological approaches in Soviet studies of folk arts. These approaches are assessed as related to ethnological conceptualizing of national self-determination, republican sovereignty, national-political structure of the U.S.S.R. and prospects of the new treaty of Union. The author evaluates two basic ways of understanding the multiethnic complex of Soviet folk arts: either as an integral cultural phenomenon with a general pattern of historical evolution and common stylistic trends, or as an array of regional (ethnic) cultural units.

S. M. Chervonnaya

Ritual as a Social Phenomenon (The Case of «Red Funeral»)

The article discusses some specific funeral rites which emerged among revolutionary-minded Russian workers and intelligentsia at the time of the first Russian revolution of 1905—1907. The basic characteristics of the «red funeral» are shown as conditioned by the political situation of the period. The article is based upon various published sources, memoirs, old periodicals etc.

N. S. Polishchuk

Life Ideals and Social Views of Russian Peasantry in the 17th Century

Characteristics of Russian peasant spirituality are revealed through oral folk tradition (proverbs) going back to the 17th century. Particular emphasis is put upon popular ideals (truth, social justice, «goodness», etc.) as reflected in mass consciousness. The author's findings are relevant to studying the contribution of peasantry to the formation of the Russian nation, Russian national character and culture.

L. N. Pushkarev

Primitive Rites of Passage and Modern Culture

Modern psychotherapy draws from the experience of primitive rites of passage when it tries to solve the problems of personal adaptation to social environment. The author considers some patterns of socialization revealed in initiations as well as in psychotherapy.

M. V. Tendriakova

The Dissolution of Austro-Hungarian Monarchy

Without considering the immediate causes of the fall of the greatest European empire, the authors concentrate upon the historical processes that had led the empire to destruction. The political developments are interpreted within a broad socio-cultural context. Some meaningful parallels are drawn between the Austro-Hungarian experience and the contemporary situation in the Soviet Union and in post-communist Eastern Europe.

N. Ya. Daragan, J. Langer

Celebration of Nevruz and Khydyrellez in Turkey (Late 19th—Mid-20th Century)

Studying Turkish calendar festivals is helpful in understanding cultural interactions between East and West. The two major spring festivals, Nevruz and Khydyrellez, though similar in their functions, are different in origin. The author gives a detailed description of both festivals revealing some archaic elements going back either to the religions of ancient agricultural populations of Asia Minor or to the beliefs of the migrant pastoralist tribes.

A. E. Tenisheva

CONTENTS

V. A. Tishkov (Moscow). The Suicide of the Centre and the End of the Union. A Political Anthropology of a Coup d'Etat.

S. M. Chervonnaya (Moscow). Arts of Soviet Peoples as a Polyethnic Complex: Ways of Research. *N. S. Polichchuk* (Moscow). Ritual as a Social Phenomenon (The Case of «Red Funeral»). *L. N. Pushkarev* (Moscow). Life Ideals and Social Views of Russian Peasantry in the 17th Century. *M. V. Tendriakova* (Moscow). Primitive Rites of Passage and Modern Culture. *N. Ya. Daragan* (Moscow), *J. Langer* (Vienna). The Dissolution of Austro-Hungarian Monarchy. *A. E. Tenisheva* (Moscow). Celebration of Nevruz and Khydyrellez in Turkey (Late 19th—Mid-20th Century).

Discussions

I. Melianas (Vilnius). Comment on Yu. V. Bromley's and S. V. Cheshko's article «On the New Constitution of the U. S. S. R.»

From the History of Ethnography

N. I. Gagen-Torn. Andrei Bely as an Ethnographer.

Communications

V. A. Dmitriev (Leningrad). Ethno-Cultural Situation in Shapsugia (North-West Caucasia) in Summer 1988. *A. P. Novitskaya* (Moscow). How Russians Choose Their Names after Marriage. *M. G. Kondratiev* (Cheboksary). On Chuvash-Tatar Ethno-Musical Parallels (An Introduction). *A. O. Bulatov* (Makhachkala). Relicts of Shamanism in Daghestan. *S. A. Gullakian* (Erevan). Composition Typology of Armenian Fairy Tales and Folk Novelets.

Academic Life

A. N. Kozhanovskiy, E. V. Makarova (Moscow). «The Borders of Russia». A Discussion in the Institute of Ethnology and Anthropology. *I. A. Osnitskaya* (Leningrad). Nation: Phantom or Reality? (a Discussion in Leningrad). *T. V. Lukianchenko, N. I. Novikova* (Moscow). On The Proceedings of the Constituent Congress of People's Deputies Elected by Small Ethnic Groups of Soviet North, Siberia and Far East. *E. S. Lvova* (Moscow). Anthropology on the 11th International Congress of Ethiopian Studies. Expeditions in Brief

Reviews

Peoples of the U. S. S. R.

I. N. Braim (Minsk). M. F. Pilipenko. The Rise of Byelorussia — A New Hypothesis. *A. A. Sirina, S. S. Savoskul* (Moscow). M. G. Turov. The Evenk Economy in Central Siberian Taiga (Late 19th—Early 20th Century). *Yu. D. Anchabadze* (Moscow). V. S. Varziati. The Culture of Ossetia — Links with the Peoples of Caucasia.

Letters to the Editorial Board

Yu. V. Trubinov (Leningrad). Comment on a Publication.
In Memoriam Lev Pavlovich Lashuk.

Index for 1991.

Технический редактор *Гришина Е. И.*

Сдано в набор 11.09.91 Подписано к печати 23.10.91 Формат бумаги 70x100¹/₁₆
Офсетная печать Усл. печ. л. 13,0 Усл. кр.-отт. 36,7 тыс. Уч.-изд. л. 16,6 Бум. л. 5,0
Тираж 2771 экз. Зак. 1922 Цена 2 р. 20 к.

Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский пр., д. 32-а, тел. 938-67-42, 938-18-67
2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Шубинский пер., 6

**Магазины «Академкнига»
принимают предварительные заказы
на книги издательства «Наука»**

Байбурин А. К. РИТУАЛ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ: СТРУКТУРНО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ОБРЯДОВ. 1992. 18 л. 4 р. 50 к.

Монография посвящена теоретическим аспектам изучения ритуала. Основное внимание уделяется проблеме функционирования ритуала, определению его места в системе традиционной культуры. С этой целью анализируются основные типы восточнославянских обрядов (обряды жизненного цикла, календарные, окказиональные), описываются их структура, функции, семантика. Специальный раздел посвящен типологии семиотических средств ритуала.

Книга рассчитана на этнографов, историков культуры, фольклористов, лингвистов.

РУССКИЕ: (ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ). 1992. 38 л. 5 р.

Русские — один из крупнейших народов мира, составляющие ядро многонациональной России. Они расселены по всей стране — от Северного Ледовитого океана до Черного и Каспийского морей, от Балтики до Тихого океана. Широта расселения определила некоторое несходство характера, особенности обычаев и обрядов, но глубокие исторические корни позволили русскому народу сохранить оригинальные традиции, свойственные только ему. Народные традиции, семейные отношения, праздники, свадебная обрядность, похоронные ритуалы — все это отражено в настоящей книге.

Книга предназначена для этнографов, историков, широкого круга читателей.

Заказы просим направлять по одному из перечисленных адресов магазинов «Книга — почтой» «Академкнига»:

480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97; 370001 Баку, ул. Коммунистическая, 51; 720001 Бишкек, бульвар Дзержинского, 42; 690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140; 320093 Днепропетровск, пр-т Гагарина, 24; 734001 Душанбе, пр-т Ленина, 95; 664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289; 420043 Казань, ул. Достоевского, 53; 252208 Киев, ул. «Правды», 80«а»; 277012 Кишинев, пр-т Ленина, 148; 343900 Краматорск, Донецкой обл., ул. Марата, 1; 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7; 220012 Минск, Ленинский пр-т, 72; 117393 Москва, ул. Академика Пилюгина, 14, корп. 2; 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской пр-т, 22; 443002 Самара, пр-т Ленина, 2; 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700:85 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6; 450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10; 310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87.