

# СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ



6  
—  
1974

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

# СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

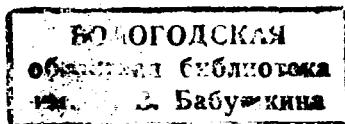
ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

6

Ноябрь — Декабрь

1974



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
Москва



**Редакционная Коллегия:**

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

Ответственный секретарь редакции *Н. С. Соболь*

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

**В. С. Зеленчук**

## **ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ МОЛДАВИИ**

В октябре 1974 г. Молдавская Советская Социалистическая Республика и Коммунистическая партия Молдавии отметили свой 50-летний юбилей. За полвека молдавской советской государственности народ республики прошел большой и славный путь созидания нового общества, формирования и консолидации молдавской социалистической нации. Коренные социально-экономические преобразования в Молдавии сопровождались расцветом науки и культуры. Здесь создана Академия наук, выросли национальные научные кадры, внесшие значительный вклад в развитие советской науки. Итоги своей деятельности подводят и молдавские этнографы.

\* \* \*

Становлению этнографии в Молдавии как самостоятельной науки предшествовал длительный период накопления этнографических знаний. Начало этого процесса относится к XV—XVI вв., когда в ранних молдавских летописях и в русской Воскресенской летописи появились первые сведения о происхождении молдаван, переданные в форме легенды о воеводе Водэ Драгоше — основателе молдавского государства. Обширные этнографические материалы содержатся в трудах молдавских летописцев XVII в. Мирона и Николая Костиных, Григория Уреке, летописца XVIII в. Иона Некульче<sup>1</sup>.

Этнографические сведения встречаются также в записках иностранных путешественников. Мемуарная литература представляет наибольший интерес при изучении эпохи XV—XVII вв., когда еще отсутствовали достаточно подробные этнографические описания народа. Это путевые записки Жильбера де Ланнуа (XV в.), Георга Рейхерсдорфа (XVI в.), Марка Бандини, Павла Алепского (XVII в.) и др.<sup>2</sup>

В начале XVIII в. появились труды выдающегося молдавского ученого и политического деятеля Дмитрия Кантемира<sup>3</sup>. Этнографические материалы, опубликованные им, не утратили своего значения до настоящего времени. Заслуга Д. Кантемира состоит не только в том, что он дал наиболее полную для своего времени этнографическую характеристику молдавского народа, но и в четком осознании этнического своеобразия молдавской культуры в сравнении с культурами других восточнороман-

<sup>1</sup> М. Кости, *Летописецул Цэрий Молдовей де ла Аарон-Водэ ынкоаче*, Кишинэу, 1972; Г. Уреке, *Летописецул Цэрий Молдовей*, Кишинэу, 1971; И. Некульче, *Летописецул Цэрий Молдовей*, Кишинэу, 1969.

<sup>2</sup> Emîl Diaconescu, *Călători străini în țările române*, Iași, 1940; Papîu Ilarion, *Tesaurus de Monumete Istorice*, București, 1864, vol. III; Codex Bandinus, *«Anuarul Academiei Române»*, ser. II, t. XVI, 1895, «Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию во второй половине XVII в., описанное его сыном, архиепископом Павлом Алепским», вып. V. М., 1900.

<sup>3</sup> Д. Кантемир, *История иероглифика*, Кишинев, 1957; его же, *Описание Молдавии*, Кишинев, 1973; D. Cantemir, *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor*, București, 1901.

ских народов. Эта мысль, которой были проникнуты все его работы, оказалась влияние на труды историков XVIII в., исследовавших проблему происхождения восточнороманских народов.

Однако уже в конце XVIII в. появилась новая концепция, выдвинутая историками так называемой «латинской школы», которая отрицала самостоятельный характер молдавского этноса. Эти взгляды получили дальнейшее развитие в работе Д. Филиппиде, который искусственно перенес этоним «румыны» на все восточнороманские народы, включая и молдаван<sup>4</sup>. С этого времени среди части этнографов XIX — начала XX в. утвердилась концепция «единого румынского народа», которая по сути дела исключала понятие «восточнороманские народы», заменяя его представлением о едином народе, имеющем различные областные этнические группы.

Распространению таких взглядов в определенной мере способствовала и слабая изученность в XIX в. этнической специфики восточнороманских народов. Но даже и в то время многие молдавские и румынские этнографы в своих работах подчеркивали самостоятельный характер молдавской национальной культуры.

В конце XVIII — начале XIX в. в связи с усилением освободительной борьбы народов Балканского полуострова против турецкого гнёта и последовавшим затем присоединением Бессарабии к России в Европе начал проявляться повышенный интерес к истории Молдавии. В XIX в. наряду с воспоминаниями и записками путешественников появились первые историко-этнографические описания этого региона. Среди них наибольший интерес представляют работы П. Свињина, Р. Сошальского, И. Цукера, М. Бюньона, М. Дарагана и А. О. Защука<sup>5</sup>, обобщивших новые для того времени обширные этнографические и статистические данные о Бессарабии. Впоследствии материалы, собранные А. О. Защуком, легли в основу многих популярных изданий о молдаванах. Ими широко пользовались М. Мостовский, П. Усов, Л. С. Берг<sup>6</sup>.

Многочисленные материалы о молдавских верованиях и обрядах содержались в «Кишиневских епархиальных ведомостях», выходивших с 60-х годов XIX в. до начала XX в. В Бессарабии, так же как и в других губерниях России, православная церковь вела безуспешную борьбу против дохристианских верований и обрядов в быту крестьян. В связи с этим епархиальный журнал часто публиковал статьи обзорного характера о тех или иных обрядах. Эти материалы показывают, что в быту молдавского крестьянства периода капитализма обряды и верования, основанные на христианских религиозных мотивах, занимали значительно меньшее место, чем пережитки древних политеистических религий.

Статьями в этом журнале начинали свою научную деятельность видные молдавские этнографы XIX — начала XX в. Полихроний Сырку и Алексей Матеевич Уроженец Молдавии, профессор Санкт-Петербургского университета П. А. Сырку внес значительный вклад в исследование истории славяно-молдавских связей в области культуры. Он одним из первых обратился к изучению славянского вклада в культуру молдаван и попытался проследить его на конкретном этнографическом материале. Так, П. Сырку сравнил молдавский и болгарский циклы кален-

<sup>4</sup> D. Filippi, *Istoria rominilor*, Lipsca, 1816.

<sup>5</sup> П. Свињин, Описание Бессарабской области, «Записки Одесского Общества истории и древностей», Одесса, 1868, т. 6; Р. Сошальский, Военно-статистическое описание Бессарабской области, Центральный государственный военно-исторический архив, фонд ВУА, д. 18589; И. Н. Цукер, *Basarabia, Chișinău*, 1932; М. Вигпоп, *La Bessarabie ancienne et moderne*, Lausanne, 1846; М. Дараган, Военно-статистическое обозрение Бессарабской области, СПб., 1849; А. О. Защук, Материалы для географии и статистики России. Бессарабская обл., СПб., 1862.

<sup>6</sup> М. Мостовский, Этнографические очерки России, М., 1874; П. Усов. Русские румыны. «Новь», 1891, № 9, 10; Л. С. Берг, Бессарабия. Страна, люди, хозяйство, Пг., 1918.

дарных обрядов и выявил в них, особенно в рождественских и новогодних обрядах, много общих черт<sup>7</sup>.

Научные интересы А. Матеевича были сосредоточены на исследовании семейной и календарной обрядности, а также вопросов крестьянского религиозного мировоззрения. Как отмечал А. Матеевич, крестьяне свято чтили бытовую сторону обряда и зачастую безразлично относились к его религиозному содержанию<sup>8</sup>.

Богатым источником для изучения обычаяев, верований и семейного уклада населения Молдавии конца XIX — начала XX в. является свод материалов, собранных по анкетам Русского географического общества и впоследствии отредактированных и опубликованных Д. К. Зелениным.

В начале XX в. русскими и украинскими этнографами впервые начали разрабатываться вопросы демографического и этнического развития населения Молдавии. Как и все работы того периода, они ограничивались только территорией Бессарабской губернии, не касаясь молдавских районов левобережья Днестра, входивших административно в состав Подольской и Херсонской губерний.

В работе В. Н. Бутовича, написанной на анкетном материале, собранном автором в 1907 г., рассмотрена динамика национального состава населения Бессарабии за 10 лет (с 1897 г.), а также приведены статистические таблицы с указанием национального состава сел. В. Н. Бутович отметил интенсивный характер этнических процессов в Бессарабии, в ходе которых различные инонациональные группы усваивали молдавский язык и молдавскую культуру<sup>9</sup>.

Проблемами народонаселения Молдавии занимался Л. С. Берг. Наибольшую известность получила его монография «Бессарабия. Страна, люди, хозяйство». Это многоплановое исследование, в котором обобщены накопленные ранее этнографические материалы не только о молдаванах, но и о других народах края — украинцах, русских, болгарах и т. д. Как справочное пособие эта работа Л. С. Берга не утратила своего значения до настоящего времени. В другой его работе «Население Бессарабии» акцент сделан на анализе исторического развития многонационального населения Бессарабии<sup>10</sup>. К книге приложена этническая карта, которая долгое время являлась единственным опытом этнического картографирования Молдавии.

Оценивая этнографию в Молдавии XIX — начала XX в. в целом, можно отметить, что в основном она носила описательный характер. Занимались ею несистематически и непрофессионально. Чаще всего к ней, как к смежной науке, обращались филологи, публицисты, социологи. Методологические недостатки, свойственные буржуазной исторической науке Молдавии — стремление рассматривать народную культуру как «чистую», «этнически не смешанную», отказ от классового подхода, утверждения о «внутреннем единстве» народа и т. д. в полной мере отразились и в этнографических работах XIX — начала XX в. Только в годы Советской власти, когда теоретической основой этнографической науки в Молдавии стала марксистская методология, исследуемые проблемы начали рассматриваться в связи с конкретными социально-экономическими и историческими условиями развития общества.

В первые же годы после установления Советской власти в Молдавии началось развертывание этнографической работы. Большое значение в становлении и развитии советской молдавской этнографии имели труды

<sup>7</sup> П. Сырку, Святочные обычай и песни у бессарабских молдаван на Рождество и Новый год, «Кишиневские епархиальные ведомости», 1874, № 5; его же, Народный календарь румынского населения в Бессарабии, «Живая старина», 1913, вып. 1—11.

<sup>8</sup> А. Матеевич, Очерк молдавских религиозно-бытовых традиций, «Кишиневские епархиальные ведомости», 1912, № 11.

<sup>9</sup> В. Н. Бутович, Материалы для этнографической карты Бессарабской губернии, Киев, 1916.

<sup>10</sup> Л. С. Берг, Население Бессарабии, Пг., 1923.

В. И. Ленина по национальному вопросу, марксистско-ленинское учение о национальной культуре и ее классовом содержании, о соотношении общественных укладов, а также законодательные положения Советской власти о равноправии наций и языков, национальной автономии.

В 1920—1930-е годы работа по изучению этнографии сосредоточилась в Тирасполе. Там, в 1926 г. при Наркомпросе Молдавской АССР был создан Научный комитет с несколькими секциями, в числе которых были искусствоведческая и краеведческая, осуществлявшие сбор этнографических материалов.

С первых дней создания эти секции работали при деятельной помощи ученых Москвы, Ленинграда, Киева. Еще с 1924 г. сотрудники ленинградского Государственного Музея этнографии народов СССР А. Я. Дуйсбург, А. М. Колаковская, К. Я. Гололобова и другие изучали молдавскую материальную культуру и собирали этнографические экспонаты. Ими составлены коллекции народного костюма, полотенец и ковров, большая часть которых находится в настоящее время в экспозициях и фондах музея.

В 1928—1930-х годах группа ученых Москвы и студенты-молдаване университета национальных меньшинств Запада (Ленинград) под руководством известного советского языковеда М. В. Сергиевского совершили ряд экспедиционных поездок в Рыбницкий, Каменский, Ананьевский, Крутянский районы Молдавской Автономной Советской Социалистической Республики, в ходе которых были собраны диалектологические, фольклорные и этнографические материалы.

В предвоенные годы в целях расширения научных исследований Научный комитет при Наркомпросе МАССР был реорганизован в Научно-исследовательский институт молдавской культуры, а затем в Молдавский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы. Многие из материалов, собранных в довоенный период, опубликованы не были. Среди публикаций, подготовленных на их основе, наиболее значительны работы М. В. Сергиевского, посвященные лингвистическим проблемам романистики. Вместе с тем эти работы — серьезный вклад в проблему этногенеза и этнической истории молдаван.

Анализируя славянские элементы в молдавском языке, М. В. Сергиевский пришел к выводу о том, что в формировании молдавского народа важную роль сыграли вторичные контакты романизированного населения с восточными славянами, что, по мнению М. В. Сергиевского, способствовало окончательному обособлению молдавского языка от остальных восточнославянских языков<sup>11</sup>.

Воссоединение молдавского народа и образование в 1940 г. Молдавской Советской Социалистической Республики создали предпосылки для дальнейшего развития этнографических исследований.

Формирование этнографической науки в Молдавии проходило при постоянной помощи этнографических центров Союза ССР и в особенности Института этнографии АН СССР. Прерванные войной этнографические исследования в Молдавии возобновились лишь в 1945 г., когда Институт этнографии АН СССР организовал в Молдавию ряд экспедиций, возглавлявшихся М. Я. Салманович. В те годы полевой материал собирался по разным аспектам народной культуры, однако больше всего внимания уделялось народному жилищу.

В 1956 г. при Институте истории Молдавского филиала АН СССР был создан сектор археологии и этнографии, что дало возможность приступить к систематическим этнографическим исследованиям. С целью подготовки квалифицированных научных кадров ряд молдавских научных работников был направлен в Институт этнографии АН СССР для

<sup>11</sup> М. В. Сергиевский, Молдаво-славянские этюды, М., 1959.

учебы в аспирантуре и повышения квалификации. В связи с тем, что молдаване в прошлом были мало изучены в этнографическом плане, и почти отсутствовали этнографические архивы, этнографам пришлось прежде всего сосредоточить внимание на сборе фактических материалов путем форсирования экспедиционных работ. Активизации полевых исследований содействовала организованная в 1957 г. при Институте истории Молдавской ССР комплексная археолого-этнографическая экспедиция под руководством Г. Б. Федорова, которая работала в тесном сотрудничестве с Институтами археологии и этнографии АН СССР.

Содружество археологов и этнографов не ограничилось только совместными экспедиционными работами: было проведено несколько научных симпозиумов, опубликовано два сборника статей по археологии и этнографии<sup>12</sup>.

По некоторым темам исследования ведутся совместно с учреждениями республики, изучающими молдавскую культуру — Кишиневским государственным университетом, Историко-краеведческим музеем Молд. ССР, Республиканским домом народного творчества. Сотрудничество осуществляется путем организации общих экспедиций, подготовки совместных публикаций<sup>13</sup>.

Созданный в конце XIX в. бессарабским земством Кишиневский историко-краеведческий музей располагал к 1940-м годам богатыми этнографическими коллекциями. Во время войны большая их часть погибла. В послевоенные годы музей начал постепенно восстанавливать свои фонды и сейчас располагает собранием ковров, полотенец, образцов народного костюма, предметов утвари и т. д. Однако музейные материалы еще слабо отражают этнографические зоны республики, что является следствием недостаточной изученности локальных различий в молдавской материальной культуре.

В 1961 г. при Институте истории Академии Наук Молд. ССР был создан сектор этнографии, который в 1969 г. преобразовали в самостоятельный Отдел этнографии и искусствоведения при Отделении общественных наук АН Молдавской ССР. Появилась возможность осуществлять этнографические исследования более углубленно и специализированно, увеличилась численность сотрудников. Однако в целом этнографов в республике еще недостаточно. Потребность в музееедах-этнографах особенно остро ощущается в Бельцах, Сороках, Комрате, Кагуле, где в последние годы возникли зональные историко-краеведческие музеи.

Этнографам, приступившим к работе в начале 1950-х годов, предстояло исследовать основные закономерности формирования народной культуры, раскрыть ее особенности на различных этапах исторического развития. Обращение к изучению традиционных форм национальной культуры диктовалось не только ее недостаточной изученностью в тот период, но и необходимостью раскрыть несостоятельность положений некоторых буржуазных ученых, искажавших характер молдавской народной культуры<sup>14</sup>.

Во время экспедиционных работ большое внимание уделялось изучению народной материальной культуры, в частности народного жилища. Обследовано значительное количество населенных пунктов республики, собран большой археологический и этнографический материал. Ранние этапы развития молдавского жилища изучены П. П. Бырня, установив-

<sup>12</sup> «Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдавской ССР», Кишинев, 1964; «Археология, этнография, искусствоведение Молдавии», Кишинев, 1968.

<sup>13</sup> «Труды государственного историко-краеведческого музея МССР», Кишинев, 1961.

<sup>14</sup> Надуманный характер этих концепций, фальсифицировавших сущность национальных отношений в МолдССР, так же как и данные об этническом составе населения, были подвергнуты критике в работах: «Факты и домыслы» (под ред. М. Б. Митина), Кишинев, 1972 и «Против буржуазных фальсификаторов истории и культуры молдавского народа» (под ред. И. М. Багрина), Кишинев, 1972.

шим, что в XIV—XVII вв. село с гнездовым и линейным типом планировки являлось основным типом поселения в Молдавии. Представляет интерес вывод о бытованиях в XIV—XVI вв. жилища в виде землянки и полуземлянки, а с XVII в.— наземного жилища<sup>15</sup>.

Традиционное крестьянское жилище XIX—середины XX в. на протяжении ряда лет изучалось М. Я. Салманович. Сейчас этой тематикой занимается также С. С. Бобок. М. Я. Салманович удалось выявить на территории Молдавии два типа жилища—северный и южный, развивавшихся самостоятельно. Северный тип близок к белорусско-украинскому, южный к южнославянскому жилищу, характерному для придунайских районов Болгарии<sup>16</sup>. Из локальных типов народного жилища лучше других изучены жилища зон Поднестровья и Кодр<sup>17</sup>. Вопросы классификации традиционных поселений остаются еще малоисследованными.

Изучение форм народной одежды и типов национальной орнаментики, бытавших на современной территории республики, показало, что на формирование характерных черт этой области материальной культуры и народного искусства большое влияние оказало культурное наследие фракийцев, а также восточных и южных славян.

Традиционные типы молдавской народной одежды, мало менявшиеся на протяжении средневековья, претерпели серьезные изменения только в XIX в. с увеличением притока инонационального населения. В результате взаимовлияний разных этнических культур выделилось несколько крупных зон (север, юг, северо-восток) с характерными комплексами одежды<sup>18</sup>. В ходе дальнейшего изучения предстоит выявить локальные особенности костюма и процесс их складывания во всех этнографических зонах республики.

Значительные успехи достигнуты в изучении народного гончарства и керамики. Многолетние раскопки молдавских поселений, предпринятые И. Г. Хынку, дали материал для изучения молдавской средневековой керамики. На основе анализа археологических и этнографических данных удалось выявить характерные черты и особенности молдавского гончарства, а также происхождение некоторых форм бытовой керамики. В формах посуды, бытавшей в XIV—XVII вв., прослежены дако-романские, гетские, славянские и молдавские черты.

Отдельные древние элементы орнаментики и формы посуды сохранились в молдавской керамике до XIX в.<sup>19</sup>.

В меньшей степени исследована керамика XVIII—XIX вв. и особенно этапы ее эволюции, в ходе которой молдавская керамика приобрела явственно выраженные восточнославянские черты.

Этнографические аспекты сельского хозяйства и народных промыслов исследует Н. А. Демченко. Им изучен комплекс народных земледельческих орудий, выявлена их типология. На основе анализа большого полевого материала ему удалось выявить общие для всей Молдавии древние типы орудий труда и их «модификации», характерные для различных районов.

Почвенные условия Пруто-Днестровского междуречья способствовали развитию пахотных орудий с низким прикреплением тягловой силы—

<sup>15</sup> П. П. Бырня, Сельские поселения Молдавии XV—XVII вв., Кишинев, 1969.

<sup>16</sup> М. Я. Салманович, Эволюция молдавского жилища, «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР», вып. XXXIII, М., 1960; ее же, Молдаване, в кн. «Очерки общей этнографии. Европейская часть СССР», М., 1968.

<sup>17</sup> С. С. Бобок, Типология и интерпретация современного жилища зоны Кодр Молдавской ССР, «Известия АН МолдССР. Серия обществ. наук», 1973, № 2.

<sup>18</sup> В. С. Зеленчук, Материалы к изучению молдавской народной одежды, «Известия Молдавского филиала АН СССР», 1960, № 6; ее же, Основные типы традиционной молдавской народной одежды, «Этнография и искусство Молдавии», Кишинев, 1972.

<sup>19</sup> И. Г. Хынку, Молдавская народная керамика, Кишинев, 1969.

рал и плугов, которые бытовали во многих вариантах. Особенно многочисленными были разновидности рала. В соответствии с программой работ по изучению этнографии Карпат и прилегающих к ним областей Н. А. Демченко предпринял сравнительное изучение пахотных орудий у населения Карпато-Днестровских земель. Весь комплекс вопросов освещен им в монографии земледельческих орудиях и в ряде статей, опубликованных как в отечественных, так и в зарубежных изданиях<sup>20</sup>.

Итогом определенного этапа изучения молдавского народного жилища, земледельческих орудий и одежды явилась подготовка М. Я. Салманович, Н. А. Демченко и В. С. Зеленчуком соответствующих разделов для «Историко-этнографического атласа Украины, Белоруссии и Молдавии», в которых особое внимание уделено вопросам классификации явлений материальной культуры, выявлению общих и локальных ее типов, а также их эволюции в XVIII — начале XX в. Сравнение типов народной материальной культуры украинцев, белорусов и молдаван позволило выявить не только их этническую специфику, но и общие черты, возникшие в процессе длительных культурно-бытовых контактов. В настоящее время готовятся к изданию материалы атласа по Молдавской ССР.

В последние годы повысился интерес к изучению народных ремесел, промыслов и домашних производств. Исследователями Е. С. Станчу и Е. А. Постолаки сделаны первые шаги в этой области<sup>21</sup>.

Историками и этнографами Молдавии разрабатываются также вопросы этногенеза молдаван и их ранней истории. В их решении в последние годы наметились определенные сдвиги. Этому в значительной мере способствовало исследование славянской культуры VI—VII вв. в Молдавии, начатое Г. Б. Федоровым и продолженное в настоящее время И. Г. Хынку, И. А. Рафаловичем и рядом других археологов. О существовании славян в Молдавии было известно еще из трудов писателей и историков древнего мира. Но тенденциозные сообщения византийских писателей (славяне изображались как «варвары» — враги империи и христианства) мало способствовали выяснению сложных процессов этнического и социально-экономического развития края. Археологические раскопки, предпринятые Г. Б. Федоровым начиная с 1950 г., и последующая публикация их результатов, по существу, явились открытием славянской материальной культуры в Молдавии, так как они дали возможность определить ее основные хронологические рамки, классифицировать поселения и жилища<sup>22</sup>.

Одним из первых среди историков Молдавии послевоенного периода вопрос о славянских чертах в орудиях труда пытался решить Э. А. Рикман. Установив сходство форм и общность наименований ряда молдавских и славянских орудий труда, он пришел к выводу о заимствовании их молдаванами у славян<sup>23</sup>.

Дальнейшие исследования материальной культуры Молдавии позволили более точно обрисовать этнический облик населения края в

<sup>20</sup> Н. А. Демченко, Земледельческие орудия молдаван XVIII — начала XX в., Кишинев, 1967; N. A. Demtschenko, Die moldawischen Landwirtschaftlichen Geräte im 18 bis zum beginnen 20 Jahrhundert, «Getreidebau in Ost- und Mitteleuropa», Budapest, 1972.

<sup>21</sup> Е. С. Станчу, Мельницы и валяльни в долине реки Чорна, «Известия АН МолдССР. Серия общ. наук», 1972, № 1; Е. А. Постолаки, Ворсовые ковры Молдавии, «Этнография и искусство Молдавии», Кишинев, 1972.

<sup>22</sup> Г. Б. Федоров, Славяне Поднестровья, «По следам древних культур. Древняя Русь», М., 1953; его же, Население Прутско-Днестровского междуречья в I тысячелетии н. э., «Материалы и исследования по археологии СССР», № 89, М., 1960; И. Г. Хынку, Гончарное производство славян Молдавии VI — начала IX века, «Известия Молдавского филиала АН СССР», 1960, № 4; И. А. Рафалович, Славяне VI—IX веков в Молдавии, Кишинев, 1972.

<sup>23</sup> Э. А. Рикман, К вопросу о славянских чертах в народной материальной культуре Молдавии, «Краткие сообщения Ин-та истории материальной культуры», М., 1954, вып. 56.

Х—XII в.—в период, непосредственно предшествовавший смене славянской культуры молдавской<sup>24</sup>. В это время на территории Молдавии существовали две крупные этнические зоны—северо-восточная и южная. Условную границу между ними можно провести по долине р. Реут.

Все исследователи, изучавшие культуру северо-восточной зоны, определили ее как восточнославянскую. Попытки же соотнести эту культуру с известными по летописям племенами, жившими на территории современной Молдавии, выявили определенные разногласия по вопросу о том, были ли ее носителями тиверцы или уличи. Нет среди ученых единой точки зрения и в трактовке характера культуры южной зоны, получившей название «балкано-дунайской». Славянские черты в памятниках этой культуры одними исследователями трактуются как южнославянские, другими—как восточнославянские. Представляет интерес вывод И. Г. Хынку о наличии в балкано-дунайской культуре позднего периода восточнороманских черт. Это дает основание считать, что на юге Прутско-Днестровского междуречья элементы молдавской культуры появились раньше, чем на севере.

Широкое изучение археологических памятников славян в Молдавии имеет большое значение и для выявления вклада славянского культурного наследия в формирование молдавской культуры. Однако для полного раскрытия этих процессов археологам предстоит сделать еще многое. Остаются почти совершенно не изученными памятники материальной культуры славян Поднестровья в XIII—XIV вв.—в период окончательного утверждения молдавского этноса в междуречье Прута и Днестра. Представляет интерес исследование памятников XIII—XV вв. в районах Северо-Запада Молдавской ССР.

Результаты исследований историков, археологов, этнографов в изучении этногенеза молдаван были в краткой форме обобщены Н. А. Моковым<sup>25</sup>.

Для активизации этногенетических исследований в 1970 г. при Отделении общественных наук АН МолдССР был создан Научный совет по проблеме «Славяно-воловские связи и происхождение молдавского народа». В 1971—1973 гг. Научный совет провел ряд научных сессий, в которых наряду с обществоведами Молдавии принимали участие ученые Москвы, Львова, Одессы и Черновиц, а также представитель Института этнографии Болгарской Академии наук В. А. Маринов. На заседаниях Совета заслушан ряд докладов, посвященных малоизученным и актуальным проблемам происхождения восточнороманских народов, роли славян в формировании молдавской культуры и т. д. Советом изданы тезисы некоторых докладов и материалы сессии Научного совета<sup>26</sup>.

Определенные успехи достигнуты в изучении проблем духовной культуры молдаван. Исследование свадебных и похоронных обрядов XIX—начала XX в. выявило наличие в них обширного древнего пласта дохристианских обрядов, связанных с традициями коллективной взаимопомощи, аграрных магических обрядов предохранения от «злых сил», и т. д.<sup>27</sup> Изучением современных преобразований в семейной обрядности занимается Л. Д. Лоскутова<sup>28</sup>. Ю. В. Поповичем изучено проис-

<sup>24</sup> Э. А. Рикман, И. А. Рафалович, И. Г. Хынку, *Очерки истории культуры Молдавии*, Кишинев, 1971.

<sup>25</sup> Н. А. Моков, *Формирование молдавского народа и образование молдавского государства*, Кишинев, 1969.

<sup>26</sup> В. Д. Королюк, *Волохи и славяне* русской летописи, Кишинев, 1971; *его же*, *Славяне, влахи, римляне и римские пастухи венгерского «Анонима»*, Кишинев, 1971; Г. Г. Литаврин, *Влахи византийских источников X—XIII вв.*, «Юго-Восточная Европа в средние века» (под ред. Я. С. Гросула), Кишинев, 1972; *Историографические аспекты славяно-воловских связей* (под ред. Н. А. Мокова), Кишинев, 1973.

<sup>27</sup> В. С. Зеленчук, *Очерки молдавской народной обрядности*, Кишинев, 1959.

<sup>28</sup> Л. Д. Лоскутова, *Новые черты в современной семейной обрядности колхозного крестьянства Молдавии*, «Археология, этнография, искусствоведение Молдавии», Кишинев, 1968.

хождение народных рождественских обрядов, показана их эволюция, в ходе которой из обрядовых действий с магическим значением они превратились в праздничные представления развлекательного характера<sup>29</sup>.

Т. Д. Златковская провела исследование древнефракийских элементов в традиционной молдавской культуре. Вплоть до начала XX в. в молдавском изобразительном искусстве и фольклоре сохранился мотив «доброй змеи», уходящий своими корнями во фракийский слой верований, и распространявшиеся в Подунавье сходные греко-римские культуры.

Одним из наиболее распространенных видов народного творчества в Молдавии является танцевальное искусство, тесно связанное с культурой и бытом народа. Изучению истории хореографического искусства посвящены работы Э. А. Королевой<sup>30</sup>.

В Молдавии до настоящего времени живы древние традиции народного театра. Г. И. Спатору собрал и изучает материал по народной драматургии, им проведена классификация народной драмы<sup>31</sup>.

Для народного искусства Молдавии характерно широкое развитие ковроделия, вышивки, резьбы по дереву и камню. До последнего времени народное декоративно-прикладное искусство оставалось почти неизученным. Лишь в 50-е годы появились первые статьи, а затем и монографии, посвященные тем или иным вопросам народного искусства<sup>32</sup>. Следует отметить монографические исследования М. Я. Лившица и Д. Н. Гобермана, содержащие обстоятельный анализ декора народной архитектуры и ковродельческого искусства<sup>33</sup>.

Как и в других республиках, в Молдавии большое внимание уделяется комплексу вопросов, связанных с оценкой культурного наследия прошлого, изучаются вопросы преобразования традиционной обрядности в эпоху социализма. Этнографами Л. Д. Лоскутовой и Ю. В. Поповичем подготовлен ряд научно-популярных изданий о происхождении народных праздников, разработаны рекомендации по проведению таких современных празднеств, как «Праздник виноградной лозы», «Праздник последнего снопа» и др.

Важной задачей, стоящей перед этнографами, является научное обобщение итогов социалистической перестройки культуры и быта населения.

Этнографы совместно с социологами участвовали в подготовке монографии о селе Копанка Тираспольского района<sup>34</sup>.

В последние годы накоплен обширный материал, характеризующий традиционные формы культуры и быта прошлого, социалистические преобразования и закономерности развития современной культуры. Итоги этих исследований будут опубликованы в подготавливаемой монографии «Молдаване».

Одновременно с исследованием молдавской культуры в республике ведется изучение культуры и быта русского, болгарского, гагаузского населения. Сложные проблемы трансформации культуры болгар-переселенцев в Молдавии изучает Л. В. Маркова. Ею рассмотрены формы об

<sup>29</sup> Ю. В. Попович, Новогодний цикл молдавских календарных обычая в XIX — начала XX в., Кишинев, 1974.

<sup>30</sup> Э. А. Королева, О кинетической структуре молдавских фольклорных танцев, «Этнография и искусство Молдавии», Кишинев, 1972; ее же, Хореографическое искусство Молдавии, Кишинев, 1970.

<sup>31</sup> Г. И. Спатору, Взаимосвязь между молдавским профессиональным и народным драматическим искусством, «Археология, этнография, искусствоведение Молдавии», Кишинев, 1969.

<sup>32</sup> И. Н. Владимира, Народное жилище в центральных районах Молдавии, «Жилой дом», М., 1950, № 2; Д. Н. Гоберман, Молдавский ордер, «Декоративное искусство СССР», М., 1967, № 2; В. С. Зеленчук, М. Лившиц, И. Хынку, Народное декоративное искусство Молдавии, Кишинев, 1968.

<sup>33</sup> Д. Н. Гоберман, Ковры Молдавии, Кишинев, 1960; М. Я. Лившиц, Декор в народной архитектуре Молдавии, Кишинев, 1971.

<sup>34</sup> «Копанка двадцать пять лет спустя». М., 1965.

щинного землепользования, жилище и другие аспекты болгарской народной культуры. Л. В. Маркова пришла к выводу о постепенном складывании у болгарского населения Молдавии специфических культурно-бытовых особенностей по сравнению с болгарами, живущими на основной этнической территории. Представляет интерес выявление сфер быта, в которых этническая традиция устойчива или, наоборот, недолговечна<sup>35</sup>.

Систематические исследования культуры и быта гагаузского населения проводят М. Н. Губогло, М. В. Маруневич и С. С. Курогло. Ими собран и частично опубликован материал о жилище, одежде, свадебных и родильных обрядах гагаузов<sup>36</sup>. Русское население Молдавии изучалось Л. Н. Чижиковой<sup>37</sup>.

Группа этнографов занимается изучением этнических процессов и национальных отношений в среде многонационального населения Молдавии. Хронологически эти явления рассматриваются с XIX в. до современности. Развитие молдавской социалистической культуры проходит в тесном взаимодействии с культурами братских народов СССР, и этнографам предстоит показать конкретные проявления этой общей закономерности. Изучение современных этнических процессов включает в себя не только исследование многосторонних межнациональных связей между молдаванами, русскими, украинцами, болгарами, гагаузами и другими народами, населяющими Молдавию, но также и анализ взаимовлияний между молдавским народом, с одной стороны, и народами всего Союза — с другой<sup>38</sup>.

В настоящее время завершается работа над коллективной монографией о развитии национальных отношений в Молдавской ССР. В планах молдавских этнографов — подготовка совместно с украинскими коллегами коллективной работы об этнокультурных связях населения Украины и Молдавии.

Этнография в Молдавии развивается как составная часть советской исторической науки. Ее успехи отражают достижения в развитии экономики и культуры, с которыми Молдавская ССР пришла к своему пятидесятилетнему юбилею.

#### THE ETHNOGRAPHIC STUDY OF MOLDAVIA'S POPULATION

Ethnographic research in Moldavia developed under conditions of constant aid from ethnographic institutions in other Soviet Republics, and especially from the Institute of Ethnography, USSR Academy of Sciences. In 1961 a section of ethnography was formed in the Moldavian Republican Academy of Sciences; in 1969 this was reorganized into an independent Department of Ethnography and Art. Moldavian ethnographers concentrate on the study of material and intellectual culture, problems of the ethnogenesis of the Moldavians, ethnic processes past and present. Ethnography in Moldavia is developing as a component part of Soviet science as a whole.

<sup>35</sup> Л. В. Маркова, Поселение и жилище болгар-переселенцев в Бессарабии, «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», вып. XIV, М., 1955, еж. № 1. Некоторые тенденции развития культуры и быта болгар юго-западных районов СССР, «Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes», София, 1971.

<sup>36</sup> М. Н. Губогло, Этническая принадлежность гагаузов, «Сов. этнография», 1967, № 3; М. В. Маруневич, Народное жилище гагаузов Чадыр-Лунгского района МССР, «Археология, этнография и искусствоведение Молдавской ССР», Кишинев, 1964; С. С. Курогло, Гагаузские обряды, связанные с рождением ребенка (XIX — нач. XX в.), «Известия АН МолдССР. Серия обществ. наук», 1973, № 3.

<sup>37</sup> Л. Н. Чижикова, Этнографические особенности русского населения Молдавии, «Сов. этнография», 1973, № 3.

<sup>38</sup> М. Н. Губогло, Этнолингвистические процессы на юге Молдавии, «Этнография и искусство Молдавии», Кишинев, 1972; В. С. Зеленчук, Население Молдавии, Кишинев, 1973; Ю. В. Арутюнян, Социально-культурные аспекты развития и сближения наций в СССР, «Сов. этнография», 1972, № 3.

Г. Ф. Дахшлейгер

## К ИСТОРИИ ОБЪЕДИНЕНИЯ КАЗАХСКИХ ЗЕМЕЛЬ В КАЗАХСКОЙ ССР

Национально-государственное размежевание советских республик Средней Азии и образование братских среднеазиатских республик, добровольно вошедших в Союз ССР, явилось воплощением в жизнь ленинских идей о национально-государственном строительстве в социалистическом государстве. Одним из этапов национального размежевания был переход части территории Туркестанской АССР, населенной преимущественно казахами, в Казахскую АССР (образованную еще в 1920 г. в составе РСФСР<sup>1</sup>), завершивший объединение земель с преобладающим казахским населением в одной советской социалистической республике. В статье рассмотрены лишь некоторые стороны этого процесса.

Мысль К. Маркса о том, что не может быть свободен народ, угнетающий другой народ, основана на обобщении истории наций и народностей всего земного шара. В. И. Ленин, продолживший и развивший марксизм применительно к новым историческим условиям, создал стройное, глубоко продуманное учение по национальному вопросу. Одним из краеугольных камней этого учения является положение о праве наций на самоопределение. В. И. Ленин и Коммунистическая партия, постоянно учитывая неодолимое стремление народов к уничтожению национального гнета, последовательно проводили в жизнь право наций и народностей на самоопределение независимо от их численности и уровня социально-экономического развития, понимая, что это создаст условия для настоящего взаимного доверия, союза рабочих и трудящихся крестьян разных наций под руководством рабочего класса, породит тягу к добровольному объединению народов. Более чем полувековой опыт Союза ССР целиком подтвердил всемирно-историческую значимость ленинского положения о праве наций на самоопределение, доказал жизненную силу ленинской национальной политики Коммунистической партии Советского Союза.

Задолго до Великого Октября определилось стремление казахского, узбекского и других народов Средней Азии, обладавших богатой, самобытной историей, культурой и традициями, к самоопределению. Царизм создал в казахско-среднеазиатском регионе казенно-бюрократическое, лоскунное административно-территориальное деление, искусственно разорвавшее этнические территории, что отвечало неписаному закону всех эксплуататорских классов — «разделяй и властвуй». Такая политика сдерживала социально-экономическое и культурное развитие народов Средней Азии и Казахстана. Однако и тогда объективные закономерности исторического прогресса проявлялись в процессах национальной консолидации и росте национально-освободительного движения народов колониальных восточных окраин Российской империи. Принятая ленинской

<sup>1</sup> См. А. Нусупбеков, *Объединение казахских земель в Казахской АССР*, Алма-Ата, 1953. До 1925 г. Казахская АССР называлась Киргизской АССР, так как было еще распространено устоявшееся в дореволюционной России неправильное название народа этого региона киргизами и киргиз-казаками. В тексте мы приводим исторически правильные этнонимы. Цитируя документы того периода, после слов «киргиз», «киргизский» мы указываем в круглых скобках названия «казах», «казахский».

партией программа, поставившая задачу социального и национального освобождения народов многонациональной России, провозгласившая право наций на самоопределение, и борьба с ревизионистами, пытавшимися подменить этот лозунг лозунгом так называемой культурно-национальной автономии, способствовали тому, что «в тогдашней России национальное освободительное движение поднималось в связи с рабочим движением»<sup>2</sup>. В конечном счете, преодолев все иллюзии, внушавшиеся национальной патриархально-феодальной и буржуазной эксплуататорской верхушкой, национально-освободительное движение народов России, в том числе и народов Средней Азии и Казахстана, в период Великой Октябрьской социалистической революции слилось с социалистическим движением российского пролетариата, с крестьянским движением за землю, с общедемократическим движением за мир.

Уже II Всероссийский съезд Советов в обращении «К рабочим, солдатам, крестьянам» заверил трудящихся, что Советская власть обеспечит всем нациям, населяющим Россию, подлинное право на самоопределение<sup>3</sup>. «Декларация прав народов России» с новой силой подчеркнула принцип свободного самоопределения наций и народностей вплоть до отделения и образования самостоятельных государств и провозгласила равенство и суверенитет, а также объявила об отмене всех национальных и национально-религиозных привилегий.

Особое значение для народов Средней Азии и Казахстана имело обращение Советского правительства в 1918 г. «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», где говорилось: «Отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою национальную жизнь свободно и беспрепятственно. Вы имеете право на это. Знайте, что ваши права, как и права всех народов России, охраняются мощью революции и ее органов — Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов»<sup>4</sup>.

После победы социалистической революции в Казахстане и большинстве районов Средней Азии началась подготовка к реализации ленинского лозунга о праве наций и народностей на самоопределение. Националистические партии и организации, такие, как «Улема», «Шуро-и-Исламия», «Алаш», «Кокандская автономия», контрреволюционное правительство «Алаш-Орды» и др., чинили препятствия осуществлению национальной политики Советского государства и пытались добиться создания буржуазной автономии, рассчитанной прежде всего на отделение народов Средней Азии и Казахстана от революционной России. Но им это не удалось.

30 апреля 1918 г. при прямой поддержке В. И. Ленина была образована Туркестанская Советская Республика, как часть Российской Советской Федеративной Социалистической Республики. Образование ТуркАССР в составе РСФСР (в нее входили территории современных Ферганы, Самаркандской и Ташкентской областей, Киргизии, значительная часть Туркмении, Каракалпакии, южная и юго-восточная части Казахстана) явилось важным этапом в истории советского национально-государственного строительства в Средней Азии и Казахстане. Создались предпосылки для образования здесь впоследствии советских социалистических национальных республик. ТуркАССР была многонациональной республикой. Незадолго до национального размежевания, по статистическим сведениям, узбеки составляли в ней примерно 41,4%, казахи — 19,3%, киргизы — 10,8%, таджики — 7,7%, туркмены — 4,7%, каракалпаки — 1,4% населения<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 30, стр. 323.

<sup>3</sup> Там же, т. 35, стр. 11.

<sup>4</sup> «Декреты Советской власти», М., 1957, ч. I, стр. 114.

<sup>5</sup> См. «Статистический ежегодник», 1917—1923 гг., Ташкент, 1924, стр. 111.

26 августа 1920 г. декретом СНК и ВЦИК РСФСР за подписями В. И. Ленина и М. И. Калинина была образована Казахская АССР в составе РСФСР. Она охватывала всю территорию современного Казахстана без южных и юго-восточных его районов, еще остававшихся в ТуркАССР. Казахи составляли 46% всего населения КазАССР.

Иногда возникает вопрос: почему сразу же после победы социалистической революции не были образованы Узбекская, Туркменская, Таджикская, Каракалпакская республики? Практика советского национально-государственного строительства доказала правильность продуманного, осторожного подхода к проблеме национального размежевания народов Средней Азии. Необходимо было известное время, чтобы разгромить объединенные силы внутренней контрреволюции, сломить басмачей, которых поддерживали иностранные интервенты, чтобы созрели условия для свержения средневековых деспотических режимов в Бухаре и Хорезме, а в дальнейшем и для преобразования Бухарской и Хорезмской народных советских республик в социалистические. Требовалось время, чтобы закрепить в Средней Азии завоевания Октября, укрепить советский строй, крестьянские Советы, приспособленные к докапиталистической структуре, установить на деле новую систему равноправных национальных отношений, как можно шире и глубже вовлечь коренное население Средней Азии в советское государственное строительство, поднять классовое самосознание трудящихся, решить самые неотложные задачи восстановления народного хозяйства. Наконец, необходимо было точно установить характер этнического расселения народов и подготовить размежевание с учетом, как учил Ленин, не только национального, но и экономического факторов, типа хозяйства, роли крупных по тому времени городов как политических и экономических центров больших районов. В определении расселения народов немалую роль сыграли этнографы, среди них А. А. Диваев (1856—1932), руководивший этнографическими экспедициями в казахских районах ТуркАССР. Большая работа предшествовала образованию Казахской АССР. Отвергнув буржуазно-националистическую автономию «Алаш-Орды», казахские трудящиеся начали решительную борьбу за советскую автономию в составе Российской Федерации. Особенно отчетливо стремление к казахской советской автономии в составе РСФСР проявилось весной 1918 г. на Тургайском областном съезде Советов (в его работе участвовали один из первых казахов-большевиков, встречавшийся с Лениным, Алиби Джангильдин, и народный герой Амангельды Иманов). Подготовка к образованию казахской советской государственности не прерывалась и в труднейшие годы иностранной интервенции и гражданской войны, когда большая часть территории Казахстана была оккупирована белогвардейцами.

Работой по подготовке к созданию казахской советской автономии непосредственно руководили ЦК РКП(б) во главе с В. И. Лениным, Народный комиссариат национальностей и его Казахский отдел, многие представители казахских трудящихся. 10 июля 1919 г. по декрету СНК РСФСР, подписенному В. И. Лениным, был образован «Революционный комитет по управлению Киргизским (Казахским) краем»<sup>6</sup>, которому особо вменялось в обязанность составление положения о казахской советской автономии, урегулирование отношений с ТуркАССР с целью созыва съезда Советов всех казахских областей. Предполагалось прежде всего решить вопрос о переходе районов с преобладающим казахским населением в Казахскую АССР.

<sup>6</sup> «Образование Казахской АССР. Сборник документов и материалов», Алма-Ата, 1957, стр. 122—131.

Подготовка Учредительного съезда Советов Казахской АССР широко развернулась с весны 1920 г., после окончания военных действий на территории Казахстана. На проходивших в это время местных съездах Советов казахские трудящиеся приветствовали национальную политику Коммунистической партии, удовлетворяющую их стремление к самоопределению и образованию советской национальной республики. Характерна в этом отношении следующая выдержка из телеграммы Актыбинского уездного съезда Советов В. И. Ленину и М. И. Калинину от 13 мая 1920 г.: «Шлем Вам привет от благодарного Вам киргизского (казахского) трудового населения, получившего свободу и право на самостоятельное национальное существование от Советской власти»<sup>7</sup>.

Важную роль в подготовке размежевания и объединения казахских земель сыграла созданная в октябре 1919 г. по инициативе В. И. Ленина Турккомиссия ВЦИК и СНК РСФСР (обладавшая полномочиями и партийного органа). В постановлении об образовании Турккомиссии говорилось, что «самоопределение народов Туркестана и уничтожение всяческого национального неравенства и привилегий одной национальной группы за счет другой составляют основу всей политики правительства России»<sup>8</sup>. Важную роль в решении этих проблем сыграло также Туркбюро РКП(б).

В «Положении об автономии Туркестана», принятом весной 1920 г., в тезисах крайкома КП Туркестана отмечалась необходимость национального самоопределения народов, населяющих республику, в том числе воссоединения казахского народа в Казахской АССР<sup>9</sup>.

При разработке постановления ЦК РКП(б) «Об очередных задачах РКП(б) в Туркестане» Ленин дал следующие указания: «1) Поручить составить карту (этнографическую и проч.) Туркестана с подразделением на Узбекию, Киргизию и Туркмению.

2) Детальнее выделить условия слияния и разделения этих 3 частей» (13 июня 1920 г.).

Несколько позднее, 22 июня 1920 г., В. И. Ленин в «Проекте постановления Политбюро ЦК РКП(б) по вопросу о задачах РКП(б) в Туркестане» подчеркнул: «...деления республики на 3 части не предрешать»<sup>10</sup>. Как видим, В. И. Ленин считал необходимым всесторонне учитывать всю совокупность экономических и социальных факторов, особенностей расселения, чтобы получить точное представление о воле трудащихся разных национальностей<sup>11</sup>.

Летом 1920 г. интенсивно шла подготовка к созыву Учредительного съезда Советов Казахской АССР и провозглашению казахской советской автономии. Причем уже тогда намечалось создание условий для объединения всех казахских областей в КазАССР. На заседаниях коллегии Народного Комисариата национальностей, где обсуждался с представителями партийных и советских организаций Казахстана и Средней Азии вопрос об образовании Казахской республики (последнее заседание проходило под председательством В. И. Ленина), было записано: «Мнения всех сходились на необходимости создания Киргизской (Казахской) Республики, охватывающей все киргизские (казахские) области»<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Центральный государственный архив (далее ЦГА) КазССР, ф. 1193, оп. 1, д. 16, л. 205 об.

<sup>8</sup> «В. И. Ленин, О средней Азии и Казахстане», Ташкент, 1960, стр. 455.

<sup>9</sup> Х. Т. Турсунов, Национальная политика Коммунистической партии в Туркестане, Ташкент, 1971, стр. 194.

<sup>10</sup> В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 41, стр. 153, 436.

<sup>11</sup> С. И. Якубовская, Развитие СССР как союзного государства, М., 1972, стр. 78, 79.

<sup>12</sup> См. сборник документов «Победа Великой Октябрьской социалистической революции и образование Казахской АССР», Алма-Ата, 1947, стр. 247, 248.

В декрете ВЦИК и СНК РСФСР от 26 августа 1920 г. об образовании Казахской АССР ясно говорилось, что казахские области остаются в составе ТуркАССР временно и вводится институт уполномоченного КазЦИК в ТуркЦИКе<sup>13</sup>.

Материалы Учредительного съезда Советов КазССР (4—12 октября 1920 г.) убедительно раскрывают жизненную силу ленинской идеи самоопределения, тягу казахского народа к воссоединению.

Сошлемся на выдержки из постановлений съезда<sup>14</sup>. Так, в воззвании к угнетенным народам Востока съезд записал, что «Советская Россия показала перед всем миром, что она не на словах, как Вильсон, а на деле дает возможность народам, бывшим угнетенными царской Россией, самим определить свою судьбу. Она осуществляет право наций на самоопределение. Без всякой борьбы с нашей стороны, только на основании выраженного желания киргизского (казахского) народа (курсив наш.—Г. Д.) организуем мы сейчас нашу Советскую республику». Рассматривая перспективы административно-территориального устройства республики, съезд отметил: «Вопрос о присоединении к К[А]ССР киргизского (казахского) населения, входящего в настоящее время в состав Туркестанской республики, должен быть разрешен согласно волеизъявлению населения, выраженному по Семиреченской области на областном съезде Советов, в остальных местностях на уездных съездах Советов. Порядок опроса населения в уездах со смешанным племенным составом населения устанавливается по соглашению представительства К[А]ССР в ТуркАССР и ТуркЦИКе.

Чересполосные присоединения признать нежелательными».

Обращение съезда «Ко всем автономным республикам и областям Российской Федерации» гласило: «Мы, трудящиеся Киргизии (Казахстана), отдаем себе ясный отчет во всех происходящих событиях и заявляем: ради своего светлого будущего, ради освобождения всех угнетенных и обездоленных, киргизский (казахский) народ должен вступить в почетные ряды Российской Советской Федерации... встать в великой борьбе плечом к плечу с российским пролетариатом и общими силами добиться освобождения всех трудящихся, всех угнетенных и эксплуатируемых».

Ясно отразил стремление казахских трудящихся Джетысу (Семиречья) и Сыр-Дарынской области ТуркАССР к воссоединению с Казахской АССР также краевой съезд казахской и киргизской бедноты ТуркАССР в Аулие-Ата (ныне г. Джамбул), состоявшийся в январе 1921 г. Около 700 делегатов, представляющих казахское трудящееся население этих областей, единодушно постановили: «Присоединить туркестанских киргиз (казахов) к Киргесской республике (КазАССР)»<sup>15</sup>. Реализовать это постановление было поручено Центральным исполнительным комитетам обеих республик. Вместе с тем этот вопрос на съезде не был решен окончательно, поскольку тогда в Туркестане проводилась земельная реформа. Представители народа проявили действительно государственное отношение к вопросу о воссоединении казахов в одной республике: они подчеркнули необходимость воссоединения и вместе с тем

<sup>13</sup> Впоследствии вместо поста, уполномоченного было введено представительство КазАССР при ТуркЦИКе и принят «наказ», в котором одной из главных задач представительства считалось согласование всех вопросов, касающихся жизни и быта казахского населения Туркестанской республики, учитывая наличие в составе Туркестанской области с преобладающим киргизским (казахским) населением, тесно связанным с таким же населением Киргесской республики (КАССР). См. ЦГА КазССР, ф. 5, оп. 3, д. 2, л. 33.

<sup>14</sup> См. «Образование Казахской АССР. Сборник документов и материалов», стр. 262, 264, 265, 294.

<sup>15</sup> См. сборник документов и материалов «Социалистическое строительство в Казахстане в восстановительный период», Алма-Ата, 1962, стр. 53.

понимали, что нельзя форсировать его искусственно, и действовали в интересах аульных тружеников, глубоко заинтересованных в уже начавшейся земельно-водной реформе, призванной ликвидировать колониальное наследие в земельных отношениях. Реформа была осуществлена в 1921—1922 гг.; она установила полное национальное равенство в землепользовании, сыграла важную роль в развитии классового самосознания казахских трудящихся и в подготовке воссоединения казахов.

ТуркАССР и КазАССР согласовывали все крупные социальные преобразования, затрагивающие коренные интересы казахского народа. Например, при участии правительства РСФСР были подготовлены и получили силу государственных законов положения о мерах по ускорению оседания кочевого и полукочевого населения как в КазАССР, так и в ТуркАССР<sup>16</sup>. В ТуркАССР массовым тиражом выходили газеты, журналы и книги на казахском языке, создавались школы, обучавшие казахских детей на родном для них языке, велась подготовка учителей из казахов, национальных кадров партийных и советских работников. Центральный Исполнительный комитет ТуркАССР «в целях восстановления наименования, под которым он известен среди коренного (т. е. казахского.— Г. Д.) населения», переименовал г. Верный в г. Алматы<sup>17</sup>.

Вопросами подготовки национального размежевания с момента своего образования в мае 1922 г. постоянно занимался такой чрезвычайный орган ЦК РКП(б), как Среднеазиатское бюро (Средазбюро) ЦК. Вся работа по подготовке размежевания, включавшего в себя и объединение казахских районов ТуркАССР с КАССР, проходила под непосредственным руководством Политбюро ЦК РКП(б) во главе с В. И. Лениным, при участии таких видных деятелей партии и государства, как М. В. Фрунзе, В. В. Куйбышев, Я. Э. Рудзутак, Г. К. Орджоникидзе и др.

Важной задачей было преодоление глубоко ошибочных и вредных предложений пантюркистского толка о создании так называемой Тюркской республики, исходивших из ложной идеи о существовании некой «туркской нации», якобы объединяющей все народы многонациональной Советской страны, говорящие на тюркских языках. Образование «туркского государства» фактически означало бы передачу власти в руки буржуазии под эгидой иностранных империалистических государств. Идеология пантюркизма, как и панисламизма, использовалась контрреволюционными силами в Средней Азии, в том числе басмачами, Энвер-пашой. Пантюркистские идеи получили довольно широкое распространение в буржуазной историко-этнографической литературе. Буржуазные историки игнорировали реальные факты существования казахского, узбекского и других тюркоязычных народов. В 1960—1970 гг. в буржуазной историографии выдвигались положения о том, что вплоть до размежевания «фактически не было истории или сведений о народах Средней Азии», что размежевание было лишь средством борьбы с буржуазно-националистической идеологией, не отвечавшей чаяниям народов<sup>18</sup>.

Пантюркистские идеи не получили поддержки в массах и были отброшены самим ходом исторического развития. С начала 1924 г. подготовка национального размежевания вступила в завершающую фазу.

<sup>16</sup> Сб. «Социалистическое строительство в Казахстане в восстановительный период», стр. 310—312.

<sup>17</sup> «Сборник важнейших декретов, постановлений и распоряжений правительства ТуркАССР за 1917—1922», Ташкент, 1923, стр. 29.

<sup>18</sup> См.: G. Wheeler, *Racial problems in Soviet Muslim Asia*, London, 1960; его же, *Factors in the process of modernization in Asian Countries*, *«Asian Affairs»*, vol. 59, 1972, pt. I; S. Becker, *Russia's protectorates in Central Asia, Bukhara and Khiva, 1865—1924*, Cambridge, Mass., 1968.

Вопрос о размежевании неоднократно рассматривался в Политбюро ЦК РКП(б), одобравшем его основные принципы и определившем конкретные меры по его осуществлению, в том числе составление подробных географической и этнографической карт всего среднеазиатского региона. Эти принципы получили всеобщую поддержку во время обсуждения на пленумах партийных комитетов и советов Казахстана и Средней Азии. В 1924 г. Политбюро ЦК РКП(б) утвердило предложение Средазбюро ЦК РКП(б) о размежевании, в котором, в частности, признало необходимым воссоединить казахские районы ТуркАССР и КазАССР<sup>19</sup>. Для воссоединения казахских районов была создана Центральная территориальная комиссия, в которую входили представители коренного населения всех народов Средней Азии и Казахстана; при ней было организовано Казахское временное бюро для уточнения границ территории, переходящих в КазАССР.

Обсуждение вопроса о размежевании приобрело поистине всенародный характер, оно проходило в обстановке высокой политической активности трудящихся. Чрезвычайная сессия ТуркЦИКа 16 сентября 1924 г. приняла постановление о размежевании, в одном из разделов которого записано: «Во исполнение выраженной всеобщей воли рабочих и дехканских масс киргизского (казахского) народа представлять право киргизскому (казахскому) народу выйти из состава ТАССР в целях объединения киргизских (казахских) областей ТАССР в Киргизской (Казахской) Социалистической Республике»<sup>20</sup>.

В сентябре 1924 г. вопрос о присоединении казахских районов ТуркАССР рассмотрели пленум Казахского обкома РКП(б) и III сессия КазЦИКа. Сессия отметила, что размежевание и объединение казахских земель является воплощением в жизнь самоопределения народов. Было образовано Временное партийное бюро и Революционный комитет по управлению районами, входящими в КазАССР, который должен был разработать все вопросы территориального, экономического и иного характера и согласовать их с вновь образуемыми братскими среднеазиатскими республиками<sup>21</sup>. В Средазбюро ЦК РКП(б) при Казахском бюро были созданы две подкомиссии — территориальная (председатель С. Асфендиаров) и экономическая (председатель М. Сергазиев)<sup>22</sup>. Партийные и советские организации Казахстана и Средней Азии раскрыли классовую, националистическую суть разного рода предложений национал-уклонистов, пытавшихся искусственно разжечь споры по территориальным вопросам<sup>23</sup>.

Казахские трудящиеся горячо приветствовали национальное размежевание и объединение казахских земель. Труженики аула № 1 Сарыкульской волости Алма-Атинского уезда постановили: «Приветствовать национальное размежевание республик Средней Азии как одно из громаднейших мероприятий Советской власти, направленное к полному национальному прогрессу». Талгарский волостной съезд Советов оценил размежевание «как решительный революционный шаг Коммунистической партии и Советской власти», признал его «правильным и своевременным, выполняющим желание и интересы трудящихся масс народов

<sup>19</sup> А. Нусупбеков, Указ. раб., стр. 64, 65; Х. Турсунов, Указ. раб., стр. 333.

<sup>20</sup> «Стенографический отчет III Чрезвычайной сессии ТуркЦИК, 15—16 сентября 1924 г.», Ташкент, стр. 32, 33; см. также Центральный государственный архив Октябрьской революции СССР, ф. 1235, оп. 26, д. 28, лл. 11—14.

<sup>21</sup> Партийный архив Каз. филиала Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, ф. 139, оп. 1, ед. хр. 1162, л. 268; «Вестник Рабоче-Крестьянского правительства КАССР», 1924, № 23; газ. «Советская степь», 1 октября 1924.

<sup>22</sup> Партийный Архив Узб. филиала Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, ф. 69, оп. 1, ед. хр. 4279, л. 30.

<sup>23</sup> А. Нусупбеков, Указ. раб., стр. 54—79; «Образование и деятельность Коммунистической партии Туркестана. Летопись событий», ч. 2, Ташкент, 1966, стр. 361—410; «Очерки истории Коммунистической партии Казахстана», Алма-Ата, 1963, стр. 228—231; «Под знаменем ленинских идей», Алма-Ата, 1973, стр. 318, 319.

Востока», проведенным «под знаменем межнационального мира». Ак-Мечетский уездный съезд Советов назвал национальное размежевание мерой, дающей «полное самоопределение и равноправие народностям, населяющим Туркестанский край, ранее угнетенным самодержавием». Этот факт лишний раз доказывает пролетариату Запада, с одной стороны, и угнетенным народам всех рас и национальностей — с другой, что только через Октябрь и Советы, подлинную пролетарскую власть мыслимо освобождение всех угнетенных народов из-под ига «культурного» варвара — капитала.

Для среднеазиатских же народов, долгое время находившихся под пятой русского царизма, национальное самоопределение есть единственный путь разрешения национальных противоречий и выявления классовых стремлений беднейшего дехканства и батрачества.

Съезд призывает всех трудящихся Ак-Мечетского уезда и города всеми мерами способствовать как экономической, так и политической мощи вновь образуемой Киргизской (Казахской) республики, уделяя максимум внимания классовому расслоению». Съезд подчеркнул, что «необходимо вхождение социалистической Киргизии (Казахстана) в общий Советский Союз»<sup>24</sup>.

В соответствии с решениями территориальных комиссий осенью 1924 г. в состав Казахской АССР перешли Казалинский, Ак-Мечетский (Кзыл-Ординский), Туркестанский, Чимкентский уезды, часть Аулие-Атинского, Ташкентского, Мирзачульского уездов Сырдарьинской области, несколько волостей Джизакского уезда Самаркандской области, Алма-Атинский, Джаркентский, Лепсинский, Капальский уезды, часть Ташкентского уезда Джетысуйской области, всего территории площадью 685,9 тыс. км<sup>2</sup> с населением 1 468 724 чел.<sup>25</sup>. В составе населения вошедших в КазАССР районов преобладали казахи: в Сырдарьинской области 90,6%, в Джетысуйской — 74,2%. Удельный вес казахского населения в общей численности населения поднялся с 46 до 61,3%<sup>26</sup>. На территории, присоединенной к Казахской республике, находились крупные месторождения полезных ископаемых, большие посевные площади, в том числе поливные, и свыше 5845 тыс. голов скота.

В письме ЦК РКП(б) к парторганизациям Казахстана говорилось, что таким образом были созданы условия для «развертывания работы по поднятию экономического и культурного уровня Киргесской Республики»<sup>27</sup>.

Вместе с тем из Казахской АССР выделялась Оренбургская губерния, в которой преобладало русское население. Следует отметить, что Оренбург, который был первой столицей КазАССР, сыграл исключительно важную роль в установлении и упрочении Советской власти в Казахстане, в укреплении большевистской партийной организации республики, в подготовке национальных кадров партийных, советских, хозяйственных работников, деятелей науки и культуры. Роль Оренбурга в истории советского национально-государственного строительства Казахской ССР показывает, какую громадную помощь оказывал русский рабочий класс казахскому народу в переходе к социализму, минуя капитализм. Впоследствии столица Казахской АССР была перенесена в Ак-Мечеть, вскоре переименованную в Кзыл-Орду.

У съезда Советов Казахской АССР (15—19 апреля 1925 г.), собравшийся в Кзыл-Орде, поздравил всех трудящихся республики с объединением земель. В своем обращении «К рабочим, скотоводам, земле-

<sup>24</sup> Гос. архив Алма-Атинской обл., ф. 361, оп. 1, д. 335, лл. 14, 200; Гос. архив Кзыл-Ординской обл., ф. 1, д. 194, л. 7.

<sup>25</sup> ЦГА КазАССР, ф. 755, оп. 1, д. 30, л. 1; «Новый Восток», 1925, № 8, 9; в состав КазАССР вошла тогда и Каракалпакская автономная область (до 1929 г.).

<sup>26</sup> «Социалистическое строительство Казахской ССР за 20 лет», Алма-Ата, 1940, стр. 1.

<sup>27</sup> «Казахстанская организация ВКП(б) в решениях ее конференций и пленумов», вып. 1, Алма-Ата — Москва, 1931, стр. 7, 8.

дельцам, ко всем трудящимся республики» съезд записал: «Труден был путь к осуществлению этой задачи (объединения.—Г. Д.). Трудно было это претворить в жизнь в первые годы после Октября. Контрреволюционные выступления, зажегшие пожар гражданской войны в степных просторах Казахстана, имели целью порвать союз между рабочим классом и трудящимися всех национальностей СССР. Но выступления эти и все надежды контрреволюции были разбиты.

В Все казахский съезд Советов входит в историю трудящихся КАССР как первый съезд, которым заканчивается полоса созиания всех областей, населенных трудящимися-казахами, и завершается национально-государственное оформление КАССР.

Перенесение столицы республики в гор. Ак-Мечеть, в глубь страны, ближе к основной массе трудящихся казахов, ближе к аулу, кишлаку, придает этому историческому акту исключительное значение.

Позади остались великие трудности. Позади осталась тяжелая борьба с угнетателями. Позади остались тяжелые годы гражданской войны. Позади остались голодные дни 1920—1921 гг. Позади осталась историческая полоса организационной работы по созданию и укреплению КАССР.

А впереди много дела, много творческой работы и немало трудностей. Впереди полоса экономического возрождения Казахской республики, полоса борьбы за поднятие производительных сил страны, за поднятие материального благосостояния и культурного уровня всех трудящихся, населяющих КАССР.

Полностью осознавая все трудности, лежащие на пути к быстрому расцвету хозяйства Казахстана, V Все казахский съезд Советов заявляет о нерушимости социалистических принципов, положенных в основу нашего строительства, и призывает всех трудящихся к борьбе с разрухой и нищетой.

Съезд напоминает всем трудящимся массам КАССР, что своим освобождением от угнетения они обязаны пролетариату, который, сбросив власть буржуазии, сбросил цепи гнета с отсталых порабощенных национальностей.

Поэтому съезд заявляет, что важнейший завет Ленина — освобождение угнетенных национальностей в союзе рабочего класса с крестьянством — будет неизменно руководить политической и хозяйственной деятельностью Казахской республики.

Съезд призывает всех трудящихся различных национальностей, населяющих КАССР, к дружной совместной работе, тесному сотрудничеству и взаимному доверию и к борьбе с остатками национальной розни<sup>28</sup>. В соответствии с волей трудящихся, выраженной на съезде, ВЦИК 15 июня 1925 г. переименовал Киргизскую Автономную Советскую Социалистическую Республику в Казахскую Автономную Советскую Социалистическую Республику<sup>29</sup>. Съезд постановил: «Для восстановления исторически верного имени киргизского народа впредь именовать киргиз казахами»<sup>30</sup>.

Съезд подтвердил свою нерушимую верность союзу с братскими равноправными народами и республиками в составе Союза ССР. В своем выступлении в печати в связи с итогами размежевания известный партийный и государственный работник республики У. Джандосов отметил, что казахский народ обязан всеми своими социально-культурными достижениями «победе Октябрьской революции и добровольному союзу его с российским рабочим классом, руководителем которого является

<sup>28</sup> ЦГА КазССР, ф. 5, д. 59, л. 187а.

<sup>29</sup> См.: Сборник документов и материалов «Социалистическое строительство в Казахстане в восстановительный период», стр. 161.

<sup>30</sup> «Вестник Рабоче-Крестьянского правительства КАССР», 1925, № 12, стр. 14.

РКП(б)<sup>31</sup>. В Казахская краевая партконференция (1—7 декабря 1925 г.) еще раз подчеркнула, что национальное размежевание завершило «работу по объединению всего казахского населения и оформлению КАССР как национальной республики» и является «одним из важнейших этапов практического осуществления национальной политики нашей партии»<sup>32</sup>. 5 декабря 1936 г. Казахская АССР была преобразована в Казахскую ССР.

Национальное размежевание, объединение земель, населенных казахами, в Казахской ССР явилось практическим претворением в жизнь главных принципов ленинской национальной политики и отвечало чаяниям народов Средней Азии и Казахстана, перспективам их развития в условиях советского общественного и государственного строя.

\* \* \*

Со времени национального размежевания Средней Азии и объединения земель, населенных казахами, в Казахской АССР прошло 50 лет.

50 лет — исторически сравнительно короткий период, но вполне достаточный, чтобы определить значимость исторических событий, оценить их. Истекшие полвека ясно показали глубокую правильность ленинского подхода к проблеме национального размежевания и объединения казахских земель в Казахской АССР. В кратчайшие исторические сроки при братской помощи русского и других народов СССР под руководством Коммунистической партии казахский народ перешел к социализму, минуя капиталистическую формацию. Объединение земель и укрепление советской национальной государственности в составе Союза ССР помогло быстро преодолеть пережитки рода-племенных и патриархально-феодальных институтов, способствовало формированию казахской социалистической нации. В результате быстрого индустриального развития и победы социалистического строя в Казахстане утвердились новые общественные отношения, сложились многочисленные национальные кадры советского рабочего класса; в ауле было навсегда покончено с засильем баев, эксплуатацией человека человеком, казахское колхозное крестьянство стало прочной опорой Советской власти. Расцвела национальная по форме, социалистическая по содержанию культура казахской нации, была создана советская национальная интеллигенция. Неизмеримо расширил свои социальные и общественные функции казахский язык, развились национальные литература и искусство. Казахские кюи, опера зазвучали на сценических площадках многих городов страны, вышли за рубеж нашей Родины; образцы народного творчества и профессионального художественного мастерства демонстрируются на всесоюзных и международных выставках. Творения казахских писателей нашли путь к сердцу и уму русского и грузина, украинца и латыша и других народов СССР, переведены на многие иностранные языки. Имена Абая и Чокана Валиханова вошли в сокровищницу отечественной и мировой науки и культуры. Казахский народ осознает свое социально-политическое, экономическое и культурное единство со всеми народами СССР.

Стремительный взлет — пожалуй, иначе не определишь прогресс экономики и культуры Казахской ССР в последние годы. Только в восьмой пятилетке объем промышленного производства возрос более чем на 55% и составил столько же, сколько за предшествующее десятилетие. Было введено в строй 445 крупных предприятий и цехов. Заработали турбины Капчагая, Ермаковской и Джамбулской ГРЭС. Увеличилась мощность Соколовско-Сарбайского горнообогатительного комбината, и на Урал пошла руда Лисаковска. Возросли мощности Джезказгана и Балхаша,

<sup>31</sup> Газ. «Советская степь», 30 сентября 1925 г.

<sup>32</sup> См. «Резолюции 5-й Всеказахской конференции РКП(б)», Кзыл-Орда, 1925.

Казахской Магнитки. На поля вышли тракторы Павлодара. Уголь, добытый в грандиозных Экибастузских карьерах, используется во всех уголках советской земли; нефть Манышлака по трубопроводам поступает в Среднее Поволжье. Минеральные удобрения юга Казахстана поднимают урожай на среднеазиатских полях, а 500-километровый уникальный канал Иртыш — Караганда несет живительную влагу в степи и города Центрального Казахстана. Новые заводы и рудники востока республики дали стране необходимые полиметаллы и сплавы, идущие буквально во все отрасли народного хозяйства, а тургайские бокситы стали важной сырьевой базой производства алюминия. 300 новых видов сложных современных машин и оборудования создала промышленность Казахской ССР. Во много раз возросло производство товаров народного потребления.

За три года девятой пятилетки объем промышленного производства Казахской ССР увеличился почти на 24 %. За 1 час в республике вырабатывается 5 млн. квт·час электроэнергии, добывается более 2 тыс. т нефти, 9 тыс. т угля. Вошло в строй 220 новых крупных, оснащенных современной техникой промышленных объектов<sup>33</sup>.

Прочно закрепилось за Казахской республикой место одной из ведущих житниц Союза ССР. В результате освоения целины посевные площади республики превысили 30 млн. га. Валовой сбор зерновых и зернобобовых составил за пятилетку 6 млрд. 303 млн. т, а в 1972 и 1973 гг. КазССР дала государству по миллиарду пудов зерна в год. Неуклонно растет производство технических культур и продуктов животноводства. Большие успехи достигнуты в рисоводстве. Резко расширились площади орошаемых и поливных земель.

В городе и на селе происходят крупные социально-экономические сдвиги. Численность населения за период между 1959—1970 гг. увеличилась на 3 млн. 700 тыс. человек. На карте республики появилось 36 новых городов, среди них такие, как Шевченко и Новый Узень, Джанатас и Каратал.

Вместе с увеличением заработной платы рабочих и служащих, доходов колхозников растут общественные фонды потребления: в 1970 г. они в пересчете на душу населения составили почти 250 руб. в год. Свыше 3 млн. человек, или почти четвертая часть населения Казахской ССР, справили новоселье.

В 1970 г. в народном хозяйстве республики было занято 4,7 млн. человек. В 45 вузах, 10 тыс. школ, в сотнях техникумов и профтехучилищ, обучалось около 4 млн. человек; таким образом, почти каждый третий житель республики учился.

Характерно также, что свыше трех четвертей населения, занятого в народном хозяйстве, трудится непосредственно в сфере материального производства. Причем существенно, что за 1966—1970 гг. удельный вес населения, занятого в промышленности, поднялся с 17 до 20,5 %, в торговле увеличился с 6,5 до 7,4 %, в просвещении и науке — с 8,1 до 11,6 %, в здравоохранении — с 3,7 до 5,7 %, а в сельском хозяйстве снизился с 38,6 до 29,5 %.

16 тыс. библиотек, 7 тыс. клубов, 358 газет, 20 журналов, разветвленная сеть радио- и телекомплексов, сотни кинотеатров и тысячи кинопередвижек, театры удовлетворяют возросшие духовные запросы тружеников города и села.

Рост благосостояния и культуры всех народов СССР в условиях развитого социалистического общества способствует сближению наций и народностей нашей страны. Особенно ясно об этом свидетельствуют лингвистические процессы. По данным переписи 1970 г., 98,8 % казахов, живущих на территории Казахской ССР, назвали своим родным языком

<sup>33</sup> Д. А. Кунаев, Всегда с партией, всегда с народом, Речь на XIII съезде ЛКСМК, «Казахстанская правда», 1974, 19 февраля.

казахский; при этом 41,8% из них отметили, что свободно владеют русским языком. Казахи читают поэзию и прозу Лермонтова и Шевченко, Райниса и Джами; в национальном театре слушают оперы Чайковского и Палиашвили. Казахские танцы исполняются молдавским ансамблем «Жок», а симфонии Шостаковича и Хачатуряна — Государственным оркестром Казахской ССР им. Курмангазы.

Сближение наций и народностей в области социалистической культуры — это не механическое растворение социалистических национальных культур, а их взаимообогащение, диалектический синтез. Социалистическая культура многонационального советского народа естественно и органически впитывает достижения каждой национальной культуры, делает их общим достоянием всех советских людей, всех наций и народностей Советской страны. Прогрессивные традиции казахской нации, соединившись с традициями других народов, наполняются новым, социалистическим содержанием и приобретают интернациональную значимость.

Безвозвратно ушли в прошлое те традиции и социально-бытовые институты казахского народа, которые прямо или опосредованно несли в себе элементы эксплуатации, косности, застоя, социального неравенства, национальной ограниченности, неравноправия женщины. Сохранились, окрепли, развились традиции и социально-бытовые институты, которые несли в себе подлинно ценное, гуманное, многовековой опыт народа и его мудрость. Они естественно и органически входят в современную материальную и духовную жизнь народа.

Трижды орденоносная Казахская ССР в равноправном и братском созвездии республик нерушимого Союза Советских Социалистических Республик является всему миру образец справедливого общества, не знающего эксплуатации, нищеты, голода, национального и расового гната.

Свыше 50 лет тому назад, в ноябре 1922 г., в канун образования СССР, В. И. Ленин писал: «Наш опыт решения в течение пяти лет национального вопроса в государстве, содержащем в себе такое обилие национальностей, которое едва ли можно найти в других странах, всецело убеждает нас в том, что единственным правильным отношением к интересам наций в подобных случаях будет максимальное их удовлетворение и создание условий, которые исключают всякую возможность конфликтов на этой почве»<sup>34</sup>. Опыт национально-государственного размежевания советских республик Средней Азии и объединения казахских земель в Казахскую ССР — неопровергимо свидетельствует о торжестве ленинской национальной политики.

### ON THE HISTORY OF THE INTEGRATION OF KAZAKH TERRITORIES INTO THE KAZAKH SOVIET SOCIALIST REPUBLIC

The problem of the national state delimitation of the Middle Asian Soviet Republics is examined on concrete historical data, mainly as it concerns one of its component parts, namely the integration of Kazakh lands in the Kazakh Republic. The historic importance of the Leninist teaching on the right of nations to self-determination is demonstrated, as well as its role in the birth and development of Kazakh statehood within the Union of Soviet Socialist Republics, on the basis of internationalistic principles of equality and voluntary association. The aspirations of the Kazakh people towards self-determination and towards integration based upon the Soviet social and state structure in alliance with the fraternal Republics are also set forth. The activities of the Party and the Soviet State in paving the way for the national and state delimitation of Soviet Republics in Middle Asia are described and the importance of this measure for the economic and cultural advancement of the Kazakh SSR is elucidated.

<sup>34</sup> В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 45, стр. 240.

Т. Д. З л а т к о в с к а я

## ЭЛЕМЕНТЫ ФРАКИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ТРАДИЦИОННОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ И ФОЛЬКЛОРЕ МОЛДАВАН

Проблемы сохранения этнической традиции чрезвычайно важны для изучения этногенеза. Сопоставление этнических компонентов в культуре этноса, их генетическая характеристика, выявление удельного веса того или другого этнического признака в общей культуре народа и другие аналогичные проблемы составляют существенные звенья в изучении этнических процессов.

В настоящей статье делается попытка проследить пути сохранения этнической традиции в духовной культуре молдаван, восходящей, по-видимому, к наследию древнейшего населения Балкано-Дунайского региона. Исследование вклада этих племен, получивших в историческое время название фракийцев (и северной их ветви — гетов, даков), в этническую и культурную историю является одной из важнейших задач при изучении этногенеза народов Юго-Восточной Европы вообще и восточных романцев в частности. Для ее решения немалое значение имеет исследование элементов древнефракийской культуры в общем этнокультурном облике как славянских, так и восточнороманских народов Балканских и Карпато-Дунайских земель.

В этой связи представляют интерес памятники деревянного зодчества Молдавии, на которых часто встречаются изображения змей, до сих пор не изучавшиеся. Как нам удалось убедиться во время этнографических работ в Молдавской ССР<sup>1</sup>, изображение змеи на молдавском жилище — весьма частое явление, присущее не только декору жилища прошлого, но бытующее и в настоящее время; этот сюжет исполняется и пожилыми, и молодыми мастерами-резчиками по дереву. Чаще всего изображение змеи входит в композицию украшения фронтона или его конька (рис. 1—3); оно встречается также на гребне кровли (рис. 4), является фигурным завершением лобных досок (молд.— *сқындуре лаптэ*) (рис. 5—7), украшением ворот (рис. 8—9) или двускатной кровли над ними (рис. 10). Этот сюжет декора сельского жилища был перенят и жителями современного города.

Прежде всего хотелось бы выяснить, какую силу — добрую или злую — представляло собой изображение змеи на домах молдаван. Уже *a priori* можно было бы сказать, что молдаване относятся к змее скорее положительно, нежели отрицательно. Тем не менее важно подробно исследовать, во-первых, другие сюжеты, несущие аналогичную смысловую и декоративную нагрузку и, во-вторых, обратить внимание на те

<sup>1</sup> Сбор материала производился в августе 1973 г. автором настоящей статьи и сотрудником Отдела этнографии и искусствоведения АН МолдССР Ю. В. Поповичем. Обследованы села пяти районов Молдавии: Ниспоренского, Страшенского, Каларашского, Котовского и Оргеевского. Кроме того, автору была предоставлена возможность использовать богатый фотоархив этого отдела, за что он приносит глубокую благодарность заведующему отделом В. С. Зеленчуку и заведующему сектором народного искусства М. Я. Лившицу.

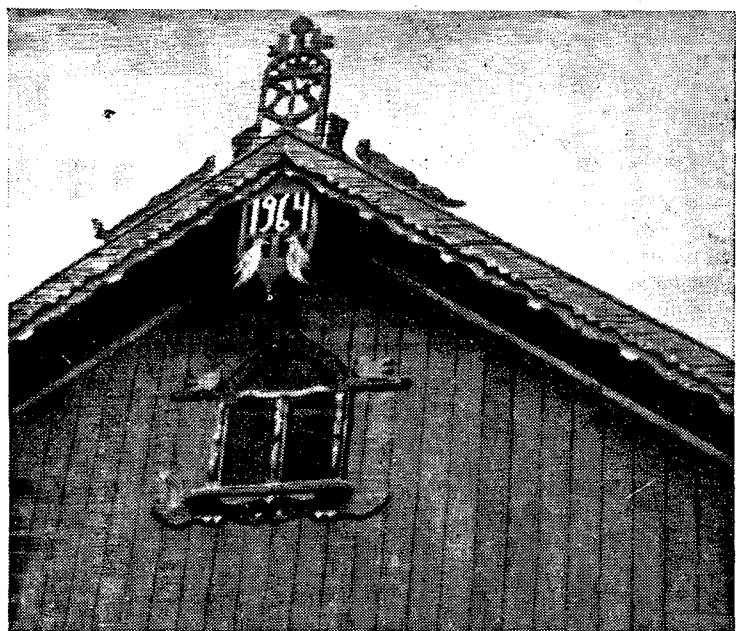
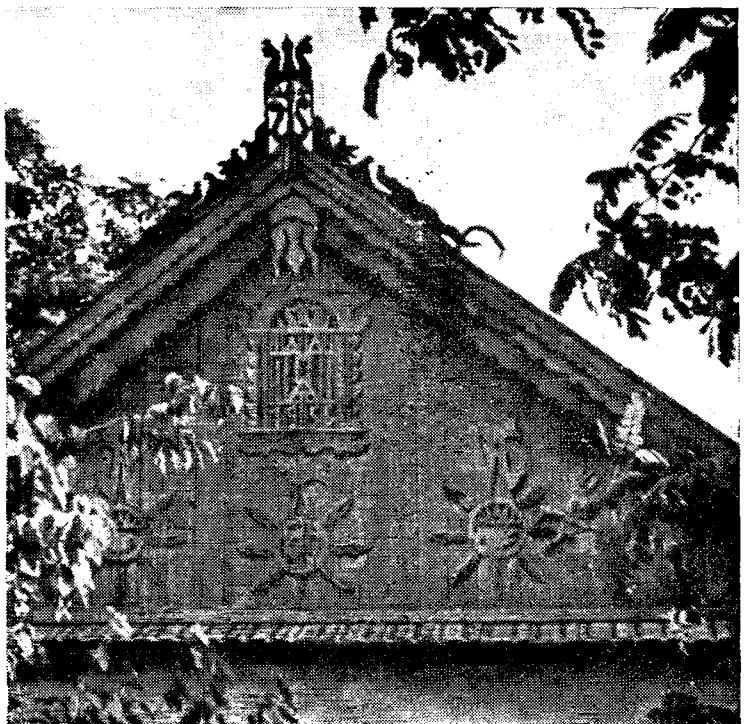


Рис. 1. Изображение змей на коньках домов в с. Чимишлия. Фото М. Я. Лившица

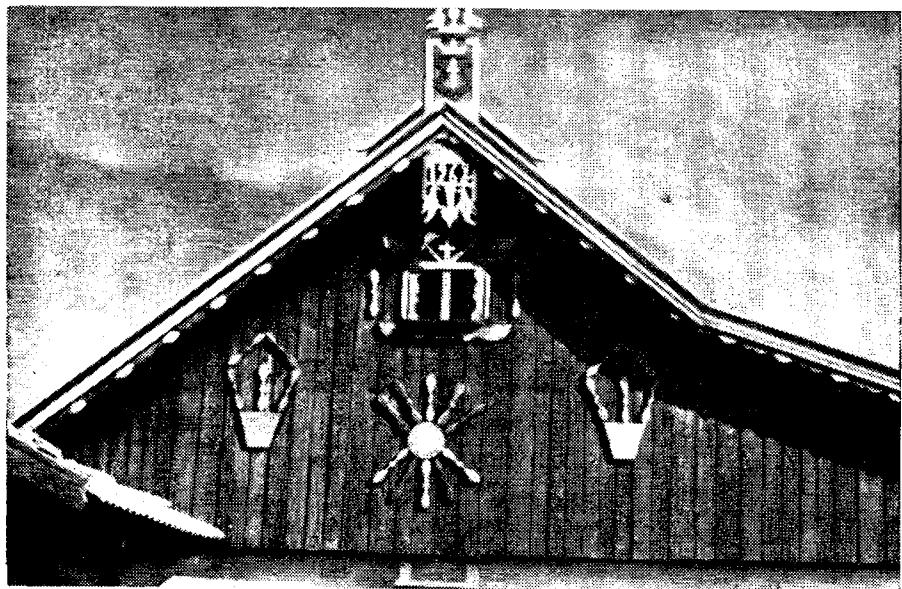
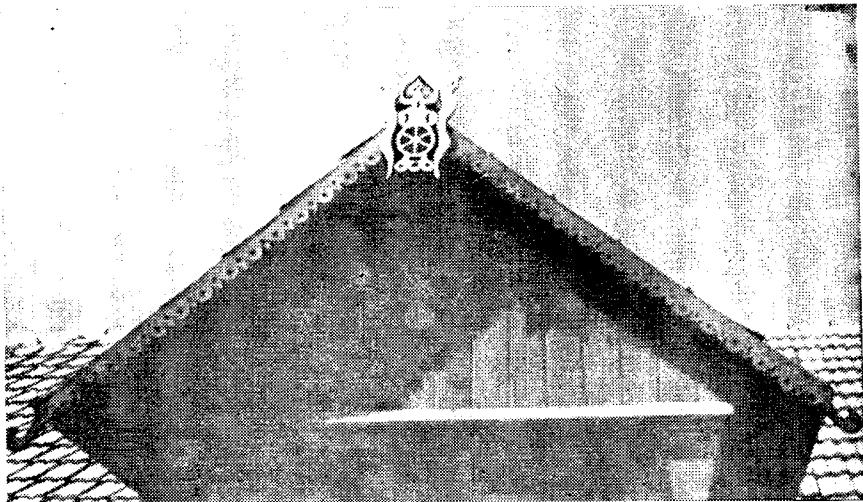


Рис. 2. Изображение змей на коньках домов: наверху — с. Лазово Лазовского р-на; внизу — с. Московей Кагульского р-на. Фото М. Я. Лившица

символы, в сочетании с которыми изображалась змея. Мотивы, наиболее характерные для молдавской народной архитектуры вообще и присущие в деревянном декоре в частности, символизируют добрые силы, способствующие процветанию семьи и ее хозяйства. Так, в геометрических узорах превалируют перекрещивающиеся круги и колеса, розетки, восходящие к солярным знакам, а также ромб или два ромба на стержне — символы древа жизни<sup>2</sup>. Среди зооморфных мотивов деревянного декора жилища чаще всего встречаются изображения рыбы — христианского символа бога; конских голов — знака, связанного с культом солнца, которые появляются в сочетании с древом жизни или солнечным диском; льва — знака, символизирующего силу и власть. Среди

<sup>2</sup> М. Я. Лившиц, Декор в народной архитектуре Молдавии, Кишинев, 1971, стр. 38—39.



Рис. 3. Изображение драконов на коньках домов в с. Старые Курганы Ка-  
гульского р-на. Фото М. Я. Лившица

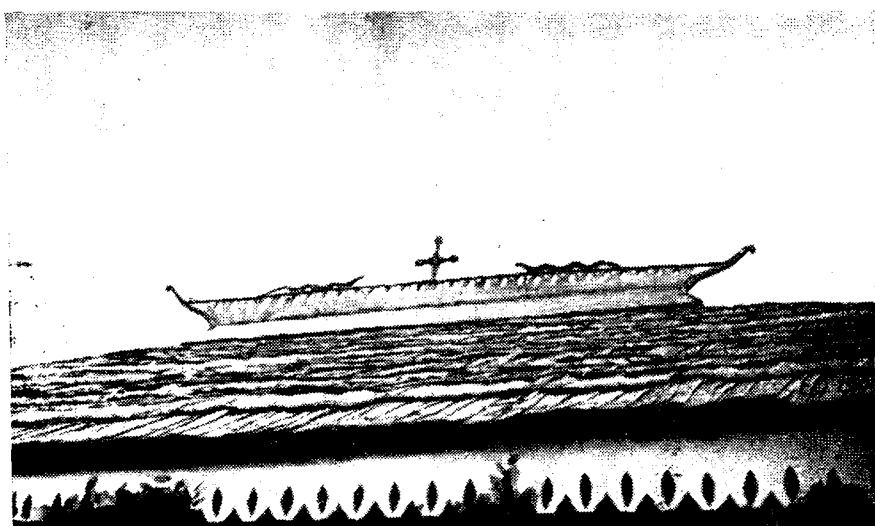


Рис. 4. Изображение змей на гребне кровли в с. Лапушна Котовского р-на. Фото  
Ю. В. Поповича

астральных мотивов очень часто повторяется в различных вариантах изображение солнца, встречающееся обычно на фронтоне зданий. Очень распространен растительный орнамент (букеты, вазоны с цветами, отдельные цветки); в нем часто фигурируют лоза и гроздь — символ растительного плодородия<sup>3</sup>. Присутствие только положительных символов в молдавском деревянном декоре дает возможность полагать, что молдаване считали змею добрым существом и изображение ее знаменовало присутствие добрых сил или ставило целью привлечь такие силы к дому и семье.

<sup>3</sup> Там же, стр. 38, 39, 41, 45, 50, 52. Здесь же дано объяснение смыслового со-  
держания всех перечисленных символов и литература по этому вопросу.

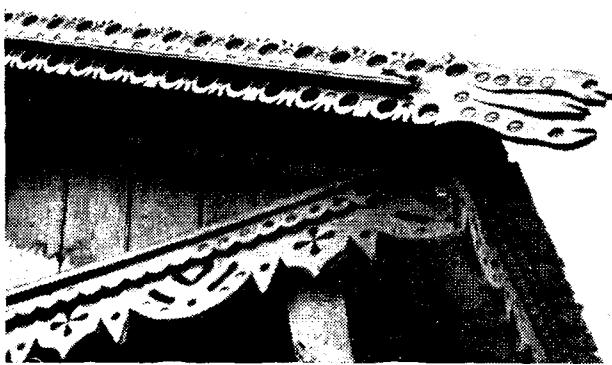


Рис. 5. Фигурное завершение лобных досок в виде трех змей в с. Юрчены Ниспоренского р-на. Фото Ю. В. Поповича

Не менее знаментально появление на жилище изображений змей вместе с солнцем или солярными знаками (рис. 1, 2), с птицами (рис. 1, 2), с растительным орнаментом или растениями (рис. 2, 3, 8).

Традиционные представления молдаван о змее как о животном, приносящем в дом благосостояние, здоровье и счастье, подтверждаются и изображением ее вместе с перечисленными выше символами плодородия и, следовательно, благополучия. Об этом говорят и данные молдавского фольклора. Старшее поколение и люди среднего возраста хорошо помнят предание о «шарпеле касей», «штима касей», «часорникул касей» — змее-покровительнице дома, приносящей счастье. Считалось, что ее умерщвление может повлечь за собой смерть хозяина дома, а исчезновение предвещает несчастья и болезни<sup>4</sup>. Характерно, что хозяева большинства домов, на которых изображение змеи носит весьма схематичный, условный характер, безошибочно называют декор своего жилища «шарпеле», хотя не всегда могут дать объяснение появлению этого сюжета. Предания о домашней змее у молдаван имели, а в некоторых случаях сохраняют и сейчас, довольно развитую фабулу.

Сюжет о змее, несущей благополучие и счастье, бытующий в традиционном молдавском фольклоре, находит четкую аналогию в фольклоре и других восточнороманских народов, в частности румын<sup>5</sup>. Как видно из материалов, опубликованных И. Мушля и О. Бырля, в различных областях Румынии существовали следующие предания, содержащие характеристику домашней змеи: она хорошее, тихое существо, пьет молоко из тарелки вместе с детьми (обл. Ясс, с. Бодены; обл. Нямць, с. Ускаць; обл. Вардеале, с. Хацег); она не причиняет никакого зла; ее нельзя убивать (области Ясс, Прахова, Титово, Сучава); она символизирует счастье (области Сучава, Титово); она живет под полом дома; заменяет в доме часы (обл. Банат); каждый дом имеет свою змею (обл. Дымбовица); если кто-нибудь убьет змею, то умрет и хозяин дома (области Кэвэйрлуй, Дымбовица, Ясс, Текучиу); если убьют змею, умрет хозяин дома или все члены семьи (области Бузеу, Нямць, Олт, Прахово).

Эти же сведения (или часть их) можно найти в других румынских фольклорных исследованиях. Так, А. Горовей сообщает предания о до-

<sup>4</sup> В. С. Зеленчук, Дохристианские верования у молдаван. Архив Отдела этнографии АН МолдССР, материалы 1970 г., стр. 5—6. Аналогичные данные мне сообщил научный сотрудник этого отдела Е. В. Жунгиету.

<sup>5</sup> I. Mușlea, O. Bîrlea, Tipologia folclorului, București, 1970, p. 288.

машней змее, бытовавшие в начале нашего века в обл. Сучава, с. Брошены; на Буковине, с. Страже; в обл. Текучиу, с. Цапу: «Каждый дом имеет свою змею; домашняя змея — хорошее существо и никого не кусает. Она живет в стене дома. Если ты ее встретишь — не убивай, это нехорошо»<sup>6</sup>. Домашняя змея (*serpi di casa*) в роли покровителя дома у румын упоминается и М. Арнаудовым<sup>7</sup>.

Мотив доброй, благодарной змеи (*şargpele*), приносящей герою счастье и благосостояние, характерен и для других фольклорных жанров

румын, в частности для волшебной сказки. Так, в сказке о пастухе Петре царь змей Вицор в благодарность за помощь отдает пастуху самое дорогое, что у него есть,—дочь-змейку. Она сбрасывала днем змеиную кожу и превращалась в красавицу, которая прекрасно вела хозяйство Петра и принесла ему богатство. Когда свекровь сожгла змеиную кожу, красавица, в которую превращалась на день змейка, потеряла всю свою силу и стала обычной женщиной<sup>8</sup>. Царь змей Вицор и его подданные — змеи фигурируют и как покровители другого пастуха<sup>9</sup>. Так, Вицор и его супруга дарят одному мальчику богатство и красоту в благодарность за то, что он вырастил их дочь-змейку (сказка о Фурга-бурга)<sup>10</sup>. Сходен сюжет и сказки о Пахоне, который вы-

Рис. 6. Изображение змеи на завершении лобных досок в с. Селиште Ниспоренского р-на. Фото Ю. В. Поповича

растил змейку — дочь царя змей — и получил за это в благодарность от царя волшебный камень; этот камень принес Пахону благосостояние и счастье<sup>11</sup>.

Представления молдаван о змее как о добром существе связаны только с одним из ее видов — «шарпеле», другие образы змей в молдавском фольклоре — «эмэул» и особенно «балаур», олицетворяли злые силы, которые приносили засуху, огонь, град, ураган, заморозки, пожирали людей, домашних животных и т. п.<sup>12</sup>. Двойственное восприятие молдаванами змеи, с одной стороны, как доброго, а с другой — как злого начала, заставляет предполагать, что истоки этих представлений были различны. Оставляя в стороне вопрос о причинах бытования в молдавском фольклоре образа злой змеи, для характеристики верований в добрую змею — «шарпеле» — мы обратимся к дохристианским религиозным представлениям фракийских (в том числе и северофракийских племен — гетов, даков) племен, генетически связанных с предками молда-

<sup>6</sup> A. Gogovei, Credință și superstiții ale popului român, București, 1915, p. 316, № 3711.

<sup>7</sup> А. Арнаудов, Вградена невеста. Студии върху българските обреди и легенди, «Сборник на народни умстворения и народопис», кн. 34, София, 1920, стр. 309.

<sup>8</sup> G. Călinescu, Estetica basmului, București, 1965, p. 38—39.

<sup>9</sup> Там же, стр. 40.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же, стр. 40—41.

<sup>12</sup> I. Mușlea, O. Bîrlea, Указ. раб., стр. 182—185.

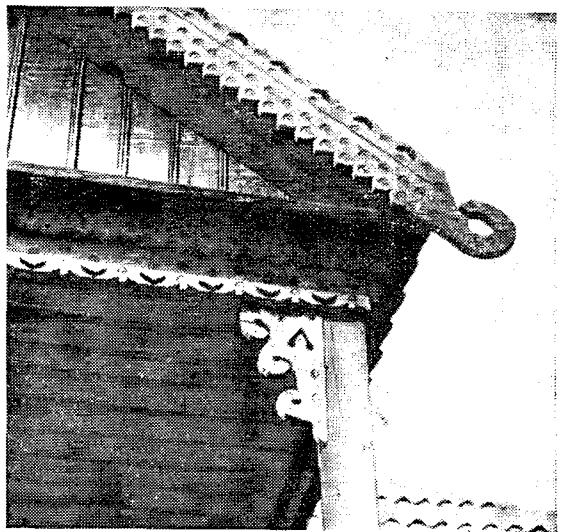


Рис. 7. Изображение змеи на завершении лобных досок в с. Чутешты Ниспоренского р-на. Фото Ю. В. Поповича

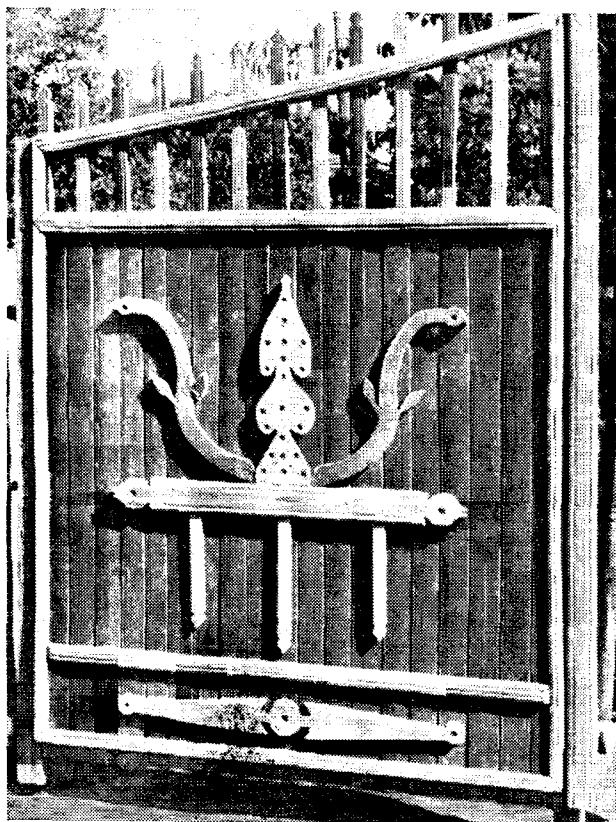


Рис. 8. Изображение змей с листьями на туловище в с. Но-вач Ниспоренского р-на. Фото М. Я. Лившица

ван. Эти представления уходят своими корнями в еще более глубокие пласты верований древнейшего населения Балкано-Дунайского региона.

Культ змеи в Балкано-Дунайских областях засвидетельствован литературными, эпиграфическими, монументальными и нумизматическими памятниками, датируемыми последними веками до нашей эры и главным

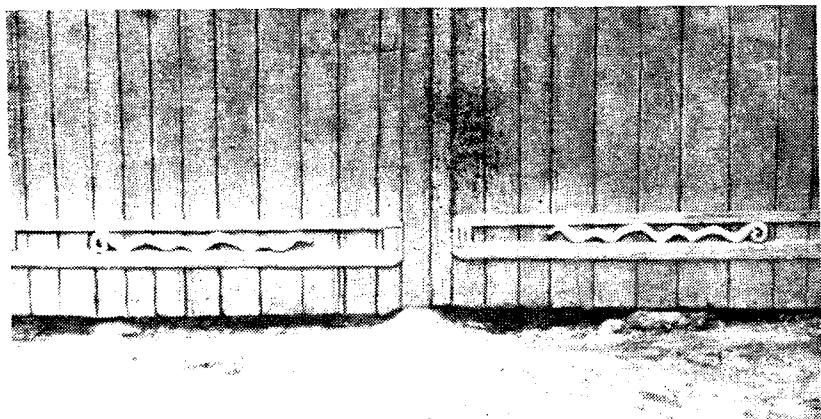


Рис. 9. Изображение змей в нижней части ворот в с. Селиште Ниспоренского р-на. Фото Ю. В. Поповича

образом первыми веками нашей эры, т. е. античным временем. Тем не менее в названиях и прозвищах божеств, в их облике и атрибутах ощущается самобытная местная культурная традиция, относящаяся к значительно более ранней, чем античная, эпохе. Круг местных божеств, кult которых связан со змеей, обширен. К нему следует отнести Сабазиса, Фракийского всадника (Героса), Збелсурда и Ямбадулу, Залмоксиса (=Гебелейзиса?), Диониса и Асклепия<sup>13</sup>. Змея во фрако-фригийском культе Сабазиса была воплощением божества; при виде ее фригийцы восклицали: «Сабазис!» Члены религиозных союзов, поклоняющиеся Сабазису, изображали священный брак бога в образе змеи; во время процессий в честь бога несли корзины, в которых находились змеи, или же держали змей над головами. На столах, установленных в честь Сабазиса (в том числе и в Дакии), змея — постоянный атрибут

<sup>13</sup> Местное фракийское происхождение пяти первых из названных божеств не вызывает сомнений, так как регион распространения их культов достаточно четко очерчен. Об этом имеются также прямые указания письменных источников (Герос, Залмоксис, Збелсурд, Ямбадула) или данные литературной традиции (Сабазис). Фракийское (точнее, фригийское) происхождение Сабазиса признается большинством исследователей. Во Фригию (Малую Азию) его кult был занесен в результате передвижения из Европы фракийских племен — фригов в период миграций II тысячелетия до н. э. На малоазийской почве кult Сабазиса пустил прочные корни, впитав многие элементы сходных с ним дофригийских оргиастических культов — Великой матери и др. (см. P. M. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion, München, 1955, S. 565—568 и указанную там литературу). Вопрос о фракийском происхождении культа Диониса, неоднократно обсуждавшийся в научной литературе, следует считать решенным положительно (об истории этого вопроса см. Т. Д. Златкова, Ранние монеты южно-фракийских племен. К вопросу о происхождении культа Диониса, «Нумизматика и эпиграфика» VII, М., 1968, стр. 11—14). О фракийском происхождении культа и имени Асклепия написан специальный труд (Д. Дечев, Асклепий като трако-гръцко божество, «Известия на Българския археологически институт», III, 1925, стр. 131—155). Мнение Д. Дечева, однако, некоторые из исследователей не разделяют: они считают все же Асклепия греческим богом. Тем не менее существование у фракийцев божеств, подобных Асклепию, но носивших различные племенные наименования, следует признать безоговорочно; этому вполне соответствует и концепция Д. Дечева.

бога<sup>14</sup>. Она является также постоянным атрибутом и других фракийских божеств — Збелсурда и Ямбадулы<sup>15</sup>.

Обширные данные имеются о культе Асклепия, который был широко распространен на фракийских землях. Об этом красноречиво свидетельствуют многочисленные храмы и святилища бога. Статуи и стелы, поставленные в его честь, а также изображения на монетах указывают на связь культа Асклепия со змеей<sup>16</sup>. Облик змеи имели и другие, сходные по функциям с Асклепием, племенные фракийские божества (Делолт, Керсблепт), вытесненные с IV в. до н. э. Асклепием<sup>17</sup>. Изображение символа этого бога-змеи встречается на храмах Асклепия (чаще всего на фронтонах)<sup>18</sup>. Реже со змеей или в образе змеи появляется и бог Дионис<sup>19</sup>. Атрибут его — *cista mystica* (короб с плодами, из которого выползает змея) постоянно присутствует на посвятительных плитах из Дакии и Фракии. В «Вакханках» Эврипода (V, 1017), действие которых разворачивается во фракийских землях, Дионис появляется то в образе быка, то льва, то змеи. Родившийся от Зевса, обернувшегося змеей, Дионис, по преданию, тоже имел ее облик (Diodor, IV, 4). Змея является атрибутом и Фракийского всадника: она изображается то обвившейся



Рис. 10. Изображение змей на кровле ворот.  
Фото Ю. В. Поповича

<sup>14</sup> M. Mac gaea, Le culte de Sabazius en Dacie, «Dacia», N. S., t. III, 1959. p. 325—339; O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Bd 1, München, 1906, S. 1423; E. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Giessen, 1913, S. 147—148; Е. Кацаров, Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции, СПб., 1913, стр. 294; Г. Кацаров, Принос към старата история на София, София, 1910, стр. 49—57.

<sup>15</sup> Я. Тодоров, Паганизът в Долна Мизия, София, 1928, стр. 48—51; Д. Дечев, Една семеяна триада в религия на траките, «Известия на Българския археологически институт», XVIII, 1952, стр. 7—28, рис. 6—8.

<sup>16</sup> Д. Дечев, Асклепий..., стр. 151—152; «Thracica», «Dacia», N. S., t. II, 1958, p. 465; В. Добруски, Тракийско светилище на Асклепия до Глава Панега, «Археологически известия на Народния музей в София», кн. I, София, 1907, стр. 3—86; его же, Други памятници по култа на Асклепия в Тракия, там же, стр. 87—98; Б. Якович, Фриза на здравеносните божества на Тракия и култ на Ескулап в Пловдив, «Годишник на народната библиотека Пловдив», 1921, стр. 127—178; D. Tsonchev, Le sanctuaire thrace près du village de Batkoun, Sofia, 1941; И. Иванов, Кюстендилският Хисарък и неговите стариини, «Известия на българското археологическо дружество», т. VII, 1920, стр. 68—88; V. Bazała, The cult at Epidaurus (Cávata) and Dubrovnik of Aesculapius, «XVII Congrès International d'Histoire de la Medicine», t. I, Athènes, 1960; Н. А. Мушков, Античните монети на Балканския полуостров и монетите на българските царе, София, 1912, № 4074, 4078, 4087, 4126, 4127, 4153 и множество других изображений Асклепия со змеей.

<sup>17</sup> Д. Дечев, Асклепий..., стр. 149—150.

<sup>18</sup> Г. И. Кацаров, Принос..., стр. 46 и Приложение; стр. 76, № 19 (монета из Сердика); В. Добруски, Тракийско светилище на Асклепия..., стр. 7, прим. 5, рис. 1, 1.

<sup>19</sup> G. Tocilescu, Monumentele epigrafe și sculpturale, București, 1902, 1, № 26 и 27; Е. Кегп. Dionysos, «Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft», (RE) s. v., S. 1941; Г. И. Кацаров, Принос..., стр. 42 и указанная там литература; Н. А. Мушков, Античните монети..., № 990, 967, 1096, 2546, 2761, 4348; Д. Дечев, Асклепий..., стр. 164; М. Ростовцев, Святилище фракийских богов и надписи бенефициариев в Ай-Тодоре, «Известия археологической комиссии», вып. 40, 1911, рельеф № 8 (из Торду в Дакии); Зл. Ракева-Морфова, Новопоставили паметници на Диониса в Софийский музей, «Разкопки и проучвания», I, 1948.

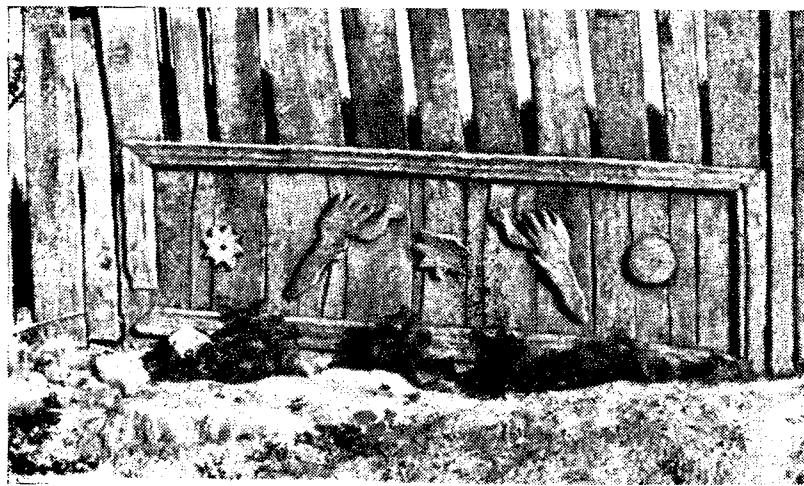


Рис. 11. Изображение рук и змей на воротах в с. Крокмазы Суворовского р-на. Фото М. Я. Лившица

вокруг дерева, около которого стоит или мимо которого скачет всадник, то ползущей между ног его лошади, то над его головой и т. д.<sup>20</sup>. В свою очередь гето-дакийское божество Залмоксис было отождествлено с драконом или змеей<sup>21</sup>. Фракийского происхождения был, вероятно, и бог-лекарь Телесфор. Его постоянно изображают на стелах во фракийской одежде *ξειρα* (накидка с заостренным на верху колпаком); ее Геродот (VII, 75) и Ксенофонт (Anab., VII, 4) считают частью народной одежды. Фракийское имя бога дошло до нас в греческой транскрипции<sup>22</sup>.

Постоянство и традиционность связи образа змеи с основными персонажами как северо-, так и южнофракийского пантеона, дают возможность выяснить, что символизировало это животное и какие силы, по религиозным представлениям древнего населения, олицетворяли эти персонажи. Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что во фракийских землях все змееобразные (или связанные с культом змеи) боги представляли собой варианты верховного божества, управлявшего главными силами природы. Так, в литературных источниках и посвятительных надписях из Балкано-Дунайских земель Дионис надеялся прозвищами, указывающими на его всеобъемлющую власть над природой: «Небесный» (*Οὐράνιος*), «Даритель дождя, влаги» (*Υγρός*), «Несущий свет» (*Φεραυγὴς*). Он считался также властителем подземного мира (*Χθόνιος*), спасителем (*Σωτήρ*) и лекарем (*Ιατρός*)<sup>23</sup>. Вообще кульп Диониса у фракийцев имел гораздо более широкий характер, чем у греков (по крайней мере классического и эллинистического времени) и римлян, у которых Дионис превратился лишь в бога вина и виноградной лозы.

<sup>20</sup> D. Tidog, I cavalieri Danubiani, «Ephemeris Dacorumana», VII, 1937 (Из Дакии: р. 293, № 5; р. 296, № 10; р. 302, № 21; р. 305, № 24; р. 309, № 30; р. 313, № 36. Из Мэзии: р. 315, № 39; р. 324, № 56; р. 333, № 65); G. Kazagow, Die Denkmäler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien, Budapest, 1938, passim, особенно четко: tabl. XXIII, № 135, 137; XXVI, № 155; XXVIII, № 165; XXIX, № 168; XXX, № 177; LIX, № 352; LXIV, № 382 и др.

<sup>21</sup> V. Pârvan, Dacia, Bucureşti, 1967, p. 80; I. L. Russu, Religia geto-dacilor, «Aziagul Institutului de studii clasice», V, Cluj, 1947, p. 103—112; Г. И. Кацаров, Залмоксис, «Годишник на Софийския Университет», III—IV, 1906—1907, стр. 160.

<sup>22</sup> В. Добруски, Тракийско святынище на Асклепия..., стр. 12, прим. 8.

<sup>23</sup> Д. Дечев, Една семейна триада..., стр. 43—46; Г. И. Кацаров, Антични паметници на България, «Известия на Българското историческо дружество», V, 1915, стр. 11.

То же можно сказать и о культе Асклепия, охватывавшем у фракийцев очень широкий круг явлений природы. Сходство, а иногда даже идентичность образов Асклепия и Диониса в религиях племен Балкано-Дунайских земель подтверждаются совпадением иконографии, прозвищ и атрибутов богов и свидетельствуют о вере в покровительство Асклепия силам природы: плодородию почвы, солнцу, свету<sup>24</sup>. Интересно, что на рельефах из святилища Асклепия в Глава Панега бог изображался в виде Фракийского всадника — божества, как мы увидим ниже, ведавшего самыми различными силами природы<sup>25</sup>. На связь Асклепия с Фракийским всадником указывают и эпиграфические материалы из другого святилища — у с. Батакун (р-н Пазарджика, НРБ). Оба божества здесь имеют одно и то же прозвище *Zylmidrenos*, которое Д. Дечев образует от *zēto*, *zemlja*. Г. Кацаров возводит его к топонимическому термину *Zylmisd* и ассоциирует с названием священного холма *Zilmisso* во Фракии, где находилось знаменитое святилище<sup>26</sup>. О том же божестве — покровителе фракийцев — *Asclepius Zimidrenus* мы узнаем из перечня фракийских божеств (*di paterni*), которым поклонялись фракийцы-преторианцы в Риме<sup>27</sup>, и из других материалов<sup>28</sup>.

Как великого бога — покровителя природы следует характеризовать и гетское божество Залмоксиса. Свидетельства античной литературной традиции об отношении Залмоксиса к земным и небесным силам, о смерти и воскрешении бога, его пророчествах, искусстве врачевания и, наконец, сообщение Гесихия о том, что Залмоксиса называли также Кроносом (*Hesych.*, s. v., *Zά λμόξις*) свидетельствуют, что этот змее- или драконообразный бог представлял собою еще один вариант верховного фракийского божества и был подобен фракийским Асклепию и Дионису<sup>29</sup>.

Имена богов Збелсурда (*Zβελσουρδος*) и Ямбадулы (*Ιαμβαδούλη*), обозначающие соответственно « тот, который держит (обладает) молнию » и « та, которая созидает плоды (пищу, хлеб, богатство) », свидетельствуют о том, что эти божества считались у фракийцев соответственно богом неба и богиней земли. На это же обстоятельство указывают сочетания имен « Зевс-Збелсурд » и « Юпитер-Збелсурд », встречающиеся в эпиграфических документах<sup>30</sup>.

Фракийский всадник (Герос) — один из наиболее распространенных богов фракийской религии. Надписи и изображения на посвятительных и надгробных стелах из Мезии, Фракии и Дакии дают возможность судить о характере этого божества. Имеющий прямое отношение к культу мертвых (Герос — героизированный, обожествленный покойник, хтоническое божество), он считался покровителем земледелия и скотоводства; подобно Дионису был дарителем солнечного света, дождя, речной и родниковой воды, лекарем и спасителем, от которого зависели плодородие, здоровье людей и животных<sup>31</sup>.

Чрезвычайно четко черты верховного божества выступают в культе фрако-фригийского бога Сабазиса. Змея у него была основным атрибутом. По древним представлениям, зафиксированным античными авторами, Сабазиса называли также Дионисом, и культ его имел много общего

<sup>24</sup> Д. Дечев, Асклепий..., стр. 131—155.

<sup>25</sup> Я. Тодоров, Паганизът..., стр. 77—78.

<sup>26</sup> Литература по этому вопросу собрана в статье « *Thracica* », « *Dacia* », N. S., II, 1958, p. 465.

<sup>27</sup> Г. И. Кацаров, Принос..., стр. 47, и прим. 19.

<sup>28</sup> G. Kazagow, Zur Religion der alten Thraker, « *Klio* », IV, 1904, p. 116.

<sup>29</sup> I. I. Russu, Religia geto-dacilor, p. 103—112; V. Pârvan, Dacia, p. 39, 126; Г. И. Кацаров, Залмоксис, стр. 153—164.

<sup>30</sup> Д. Дечев, Една семейна триада..., стр. 7—20; Я. Тодоров, Паганизът..., стр. 48—51.

<sup>31</sup> Д. Дечев, Тракийският Херос като бог-ловец, « Списание на Българската академия на науките и изкуствата », LXX, клон ист.-филолог., № 33, София, 1945; ето же, Една семейна триада..., стр. 42—46.

(или даже был идентичен) с культом последнего<sup>32</sup>. В эпиграфических документах из Балкано-Дунайских областей Сабазис сливается с Зевсом и Юпитером (например, *Yovi Sabadio*)<sup>33</sup>. В соответствии с этими представлениями он был покровителем земледелия, растительности; отождествлялся с солнцем и дождем; считался дарителем счастья, удачи, здоровья<sup>34</sup>. Именно в культе Сабазиса наиболее четко выступает вера в змею — покровительницу плодородия. Во время мистерий змея воспринималась и как образ бога Сабазиса и как фаллос — символ оплодотворения<sup>35</sup>. Змею как символ плодородия (в частности, аграрного) изображали на посвятительных стелах в честь фракийских богов во Фракии и Дакии<sup>36</sup>.

Таким образом, культы местных божеств, связанные со змеей, охватывали очень широкий круг явлений природы. В период проникновения античной культуры на северо-восток Балканского полуострова и к северу от р. Дуная эти божества были идентифицированы с верховными богами греко-римского пантеона — Зевсом и Юпитером. В культурах местных богов (по крайней мере в период, засвидетельствованный письменными источниками) в различной степени проявились те или иные стороны культа верховного божества (например, Дионис и Сабазис более всего связаны с культом плодородия; Герос — с культом мертвых, а в культе Залмоксиса нашла наибольшее отражение связь с небесными и земными силами). Тем не менее по религиозным представлениям фракийцев, в целом они олицетворяли плодоносящие силы природы, были (или могли быть) дарителями плодородия, благополучия и здоровья. Несмотря на то что змея не считалась единственным атрибутом этих божеств (для Диониса, например, более характерен бык), культовая ее связь с плодородием, благополучием и здоровьем очевидна.

Рельефы на колонне Траяна дают некоторые сведения, касающиеся затрагиваемого вопроса. Можно с уверенностью сказать, что сказочное животное — змей или дракон, постоянно фигурирующее на дакийских воинских штандартах, выступает как символ доброй воли, покровительствующей дакам. Почти на всех метопах памятника, изображающих атаки даков, их войско стоит под военными штандартами в форме змеи или дракона<sup>37</sup>. Штандарты оберегали как самую священную реликвию: их нельзя было найти среди дакийского оружия, поверженного к ногам победоносных римлян.

К сожалению, невозможно разобрать детали орнамента на деревянных частях домов, ворот, оград и башен даков, хотя наличие их бесспорно<sup>38</sup>, однако над повозками, которые, вмещая детей, женщин, старииков и хозяйствственный скарб, служили дакам жилищем во время походов, видно изображение змей-драконов (не штандартов)<sup>39</sup>. В данном случае

<sup>32</sup> См.: A. Rapp, Die Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien, Stuttgart, 1882, S. 3; P. M. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion, S. 566—567; O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, S. 1532, Anm. 4.

<sup>33</sup> Г. И. Кацаров, Принос..., стр. 56—57.

<sup>34</sup> M. Macsagá, Le culte de Sabazius en Dacie., p. 337, fig. 5.

<sup>35</sup> E. Kuster. Die Schlange..., S. 147—151; O. Gruppe, Griechische Mythologie, Bd. I., S. 1423; M. Macsagá, Le culte de Sabazios en Dacie, p. 325—339; Г. И. Кацаров, Принос..., стр. 49—57.

<sup>36</sup> Д. Дечев, Една семеяна триада..., стр. 23; И. Венедиков. Два новооткрити паметника за религията на траките..., «Известия на Българският археологически институт», т. XIX, ч. II, 1955, стр. 195—205.

<sup>37</sup> C. Daicoviciu, H. Daicoviciu, Coloamna lui Traian, Bucureşti, 1966, tabl. № 17, 18, 29, 37, 38.

<sup>38</sup> Там же, tabl. 33, 36, 55, 58.

<sup>39</sup> Там же, tabl. 21, 22. Такие повозки, в которых едет дакец и его семья, изображены на метопах IX и XXXV памятника в Адамклисси, сооруженного также в честь победы римлян в Дакийской войне (F. B. Flotescu, Monumentul de la Adamklissi, Bucureşti, 1959, fig. 140, 166). Аналогичные изображения, видимо, были и на других метопах: см. A. Vărgăea, Piese arhitecturale inedite din cetatea Tropaeum Traiani, «Studii și cercetări de istorie veche», (SCIV), 1970, № 4, p. 683, fig. 2.

есть основания видеть в змее-драконе символ добродой силы, покровительствующей дакской семье.

Фракийские представления о добродой змее во многом совпадали с греческими и римскими верованиями, касающимися этого пресмыкающегося.

Атрибутом многих божеств, культ которых был связан с плодородием, в античном мире являлась змея. Она была посвящена, например, Деметре, Коре-Персефоне, Гекате, Эриниям, Медузе, Триптолему (*Artemid., Onir.*, 11, 13) <sup>40</sup>.

Роль змей в культе Деметры и Коры особенно заметна по ритуальным действиям, совершающим на празднествах в честь этих богинь.

Так, во время праздника скифорий в пещеры, посвященные Деметре и Коре, в качестве жертвы этим богиням бросали живых поросят, сосновые ветви, а также изображения фаллосов и змей (*Paus.*, IX, 8, 1). Завершение этого ритуала наступало во время фесмофорий, когда полуслгнившие остатки жертвоприношений клади на алтарь и смешивали с зерном; приготовленную таким образом смесь считали средством, повышающим плодородие полей, а также делающим плодовитой женщину <sup>41</sup>.

Как символ плодородия змея была тесно связана не только с культурами чисто хтонических божеств, но также и с культурами олимпийских богов, имевших аграрные функции. Зевс Хтоний — доброжелательный бог земледелия, к которому земледельцы обращали свои молитвы при посеве, и Зевс Ктесий — податель здоровья и благополучия — изображались первоначально в образах змей.

Сохранились известия и связи змеи с культом Аполлона (*Aelian., Nat. an.*, XI, 2), Паллады (*Hegod.*, VII, 41) и Юноны Соспита в Ланувии (*Лациум*) <sup>42</sup>. Асклепий у греков и Эскулап у римлян, считавшиеся богами-лекарями, почитались в образе змей или имели антропоморфный облик. В последнем случае атрибутом у них была змея, обвивающая алтарь или жезл бога. Вера в оплодотворяющую силу Асклепия у греков проявлялась в посещении женщинами храма и рощи этого божества с целью излечения бесплодия. В свою очередь римляне считали, что кожа, сброшенная змей и привязанная к чреслам роженицы, облегчает ей разрешение от бремени (*Plin., HN*, XXX, 129).

Все эти представления античных народов о змее как о дарительнице плодородия могут быть дополнены сведениями из мифологии, где божества, превращаясь в змей, добивались расположения женщин. В образе змеи Зевс овладел Персефоной; Фавн — своей дочерью Воне *Dea*; Пелей — Фетидой. То же рассказывали и о материах Александра Македонского, Сципиона Старшего, Октавиана Августа и других героев, обладавших божественной силой.

С мыслью о плодородии как основе всяческого благополучия связано распространенное в античном мире представление о змее (*serpens draco*) — покровительнице дома или какой-нибудь местности (*'αγαπώ* <sup>43</sup>

<sup>40</sup> Так, например, Геката у Лукиана называется «змеею», а в одном магическом гимне — «змей»; Персефона изображалась со змеями в волосах (L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1887, S. 806; O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, S. 1289; B. Клингер, *Животное в античных и современных суевериях*, Киев, 1911). Змея считалась символом Деметры, ее хтонической силы. (E. Küster, *Die Schlange...*, S. 146—147).

<sup>41</sup> L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1956, S. 40 fl.; Pfister, Skira, «Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft» (RE); P. Arbesmann, *Thesmophoria* RE; M. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, 1906, S. 313 fl.; E. Küster, Указ. раб., стр. 140—142; Н. Харузин, *Этнография*, т. 4, СПб., 1906, стр. 377—378.

<sup>42</sup> E. Küster, *Die Schlange...*, S. 126, 143—145 (здесь собраны данные античной традиции по этому вопросу); O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, S. 808; E. Карапов, *Культ фетишей...*, стр. 293—294.

да́мов) <sup>43</sup>. С этой верой связан обычай держать в домах змей, которым приписывали защитную и сулящую благополучие силу. Жизнь домашней змеи, по римским поверьям, была связана с жизнью хозяина дома: ее смерть влекла за собой и его гибель. Очень интересны в этой связи рассказы Цицерона, Плинния, Плутарха и Веллия Максима о Тиберии Гракхе, который убил в своем доме змею-самца и вскоре сам погиб. Известно аналогичное предание о Леллии — легате Помпей <sup>44</sup>. С этой же верой в защитную и благословляющую силу змей-покровительницы связан обычай изображать ее на жилище, а также зарывать голову этого пресмыкающегося под порогом дома. Как сообщает Плиний (NH, XXIX, 67), голова змеи, зарытая под порогом, делает дом счастливым <sup>45</sup>. Отзвуки веры в змею-покровительницу можно уловить и в сказаниях эллинистического времени <sup>46</sup>.

Широкая волна эллинизации, а затем и романизации, охватившая Балкано-Дунайские земли, повлекла за собой проникновение греческих и римских культов в религию местного населения. Многие из них слились со сходными культурами местных божеств. Синкремизм фракийских и греко-римских верований проявляется, например, в двойных фрако-греческих и фрако-римских именах божеств, в приобретении греческими или римскими божествами фракийских прозвищ или наоборот <sup>47</sup>. Особенно важно отметить, что на фракийской почве верховные божества (у греков Зевс и римлян Юпитер) помимо своих традиционных атрибутов (молнии и орла) приобретают в качестве культового символа змею, характерную для верховного фракийского божества <sup>48</sup>. Такой же символ приобретает здесь и греческий Аполлон <sup>49</sup>.

Традиционные представления о змее у молдаван, дошедшие до нас в памятниках изобразительного искусства и в фольклоре, как можно заметить, имеют общие черты с теми представлениями об этом пресмыкающемся, которые существовали у фракийцев, а также у греков и римлян. Это сходство прежде всего можно отметить в одинаковом восприятии змеи как существа, наделенного доброй силой, способного принести благополучие, связанного с силами природы, несущего плодородие полям, здоровье людям и т. п. Изображения змеи на молдавском жилище в сочетании с солярными знаками, символами растительного плодородия и животными, связанными с культом солнца, а также данные устного народного творчества молдаван о змее могут служить тому доказательством.

Силой традиции можно объяснить и отдельные черты духовной жизни молдаван, сохранившие реликты представлений и обрядов, бытовавших в древности у фракийцев. К ним следует отнести прежде всего обычай изображать змею на зданиях. Общеизвестно, что символ бога часто изображали на фронтонах античных храмов и на жилищах. Античная традиция такого рода имела широкое распространение и в ис-

<sup>43</sup> O. Gruppe, Griechische Mythologie, S. 807 fl.; G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München, 1912, S. 307; E. Kuster, Die Schlange..., S. 145 fl.; B. Клингер, Животное..., стр. 163, 169; М. Арнаудов, Вградена невеста..., стр. 308—311.

<sup>44</sup> Подобные примеры тщательно собрал В. Клингер («Животное...», стр. 155—175).

<sup>45</sup> O. Gruppe, Griechische Mythologie, S. 807; В. Клингер, Животное..., стр. 169.

<sup>46</sup> E. Kuster, Die Schlange..., S. 144—145.

<sup>47</sup> Например, Зевс — Збелсурд, Юпитер — Сабазис и т. п.; Зевс Димеранский (от фракийской местности Димеран); Аполлон Аулархий (имя фракийского бога-лекаря — Аулархий, Ауларкен). См.: Я. Тодоров, Паганизмът в Долна Мизия, София, 1928, стр. 43, 59—60, 76—78; Г. И. Кацаров, Принос към старата история на София, стр. 56 и прим. 41.

<sup>48</sup> И. Венедиков, Указ. раб., стр. 195—205; Я. Тодоров. Указ. раб., стр. 45—49; Г. И. Кацаров, Антични памятници из България, «Известия на българского историческо дружество», т. V, 1915, стр. 17, прим. 1.

<sup>49</sup> Я. Тодоров, Паганизмът, стр. 61.

следуемых областях. Особый интерес вызывают монета из Сердики, на которой отчеканен храм Асклепия со змеей на фронтоне, и бронзовое украшение из Карансебеш (античн. *Tibiscum?*), где изображен храм Сабазиса со змеей<sup>50</sup>. Можно, однако, предположить, что изображение змеи на жилище — не только греко-римская, но и фракийская (точнее, дакийская) традиция. Имеется в виду уже упоминавшееся изображение змеи-дракона над повозками даков<sup>51</sup>.

Христианизация населения Балкано-Дунайских земель в первые века нашей эры должна была повлечь за собой исчезновение изображений змееборзых символов на культовых зданиях. Тем сильнее, видимо, была потребность сохранять их на домах, воротах и у входа в жилище; это говорит о жизненности фракийских верований в начальный период существования христианства.

Следует также обратить внимание на сохранившийся обычай зарывать змею у входа в дом с целью привлечь счастье. Реминисценцию этого обряда можно отметить и в обычаях изображать змею на воротах или калитках, ведущих во двор.

Нельзя не обратить внимания еще на один мотив молдавской резьбы по дереву. Это изображение двух рук, держащих змей<sup>52</sup> (рис. 11). Здесь, видимо, есть основание искать отголосок культа Сабазиса. Изображение рук божества и змеи в мистериях Сабазиса всегда было в центре ритуальных действий. Руки бога символизировали защиту от злых сил, плодородие, здоровье, счастье и удачу; сочетание его рук и змеи как бы подчеркивало животворящую силу бога<sup>53</sup>. Этот сюжет не случаен для молдавского искусства и имеет глубокие корни, о чем свидетельствуют гето-дакийские археологические памятники. Ритуальная керамика, миниатюрная глиптика, где изображались руки со змеями, вотивные бронзовые изображения рук Сабазиса<sup>54</sup> указывают на широкое распространение в Дакии культа Сабазиса.

Возможно, как реминисценцию этого же культа следует рассматривать и особый способ заговаривания змей, встречающийся у румын юго-восточных районов Румынской Народной Республики, примыкающих к Молдавской ССР и северо-востоку Народной Республики Болгарии. Согласно сохранившимся здесь представлениям, существуют люди, которые могут заговаривать змей, протаскивая их под рубашкой за пазухой<sup>55</sup>. Выше уже говорилось о том, что во время мистерий Сабазиса совершался ритуал, имитирующий брак с этим богом в образе змеи. Античная традиция (Агнов., V, 21; Demosth., *De corona*, 259) донесла до нас интересную деталь этого обряда: поклонники Сабазиса протаскивали под одеждой за пазухой живую змею или ее золотое изображение. Имея в виду широкое распространение культа Сабазиса у фракийцев (в том числе у гетов и даков) и генетическую связь восточных романцев с этими племенами, может быть, следует усматривать в упомянутом выше обряде заговора змей отголоски ритуала мистерий Сабазиса.

Итак, причину устойчивости представлений молдаван о змее как о символе плодородия, здоровья и благополучия следует видеть в сочета-

50 См. прим. 17; M. Macrea, *Le culte de Sabazius*, p. 336, fig. 5.

51 C. Daicoviciu, N. Daicoviciu, Указ. раб., tabl. 21, 22.

52 Фотографию с таким изображением на деревянных воротах с. Крокмазы Суворовского р-на любезно передал автору М. Я. Лившиц.

53 Ch. Daramberg et E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines*, s. v. Saboziös; E. Kuster, *Die Schlangen...*, S. 147; R. Vulcănescu, *Figurarea mîinii în ornamentica populară româna*, *«Revista de etnografie și folclor»*, t. 9, № 3, 1961.

54 M. Macrea, *Le culte de Sabazius*, fig. 3, 4; R. Vulcănescu, *Figurarea mîinii...*, p. 239 fl; G. Popilian și G. Poenariu Bordeea, *Date noi privind cultele de la Romula — Malva în lumina vaselor cu figuri în relief.*, SCIV, 1973, № 2, p. 248. Последние два автора, однако, не считают, что культ Сабазиса в Дакии был широко распространен.

55 I. Muslea, O. Bîrlea, Указ. раб., р. 288. Обычай засвидетельствован в Бреила, Бузэу, Ковылуй, Дымбовица, Яломица, Мусчела.

нии фракийских (особенно гето-дакийских) религиозных представлений со сходными культурами и обрядами древнегреческой и римской религии. Исторически сложившийся двойной (фракийский и греко-римский) слой языческих верований смог противостоять христианской догме о змие-демоне, олицетворении зла и т. п. Такое сложное историко-религиозное явление способствовало сохранению древней традиции и обеспечивало ее длительное существование. Этот вывод может приобрести окончательный характер лишь после выхода в свет сводных работ, исследующих отрицательное или положительное отношение других народов к змее. Следует, однако, обратить в этой связи внимание на весьма важное, как нам кажется, обстоятельство. Представления молдаван о змее как о добром существе совпадают с аналогичными взглядами тех современных народов, которые сформировались на основе фракийского субстрата или имели непосредственный контакт с фракийцами и их культурой. Так, представления о добре змее-покровительнице помимо молдаван и румын бытуют также у болгар («стопанин», «домакин», «стихя»), сербов («блазна», «чуваркућа»), албанцев («vitoge»). У этих народов, так же как у молдаван, можно встретить изображения змеи на домах и воротах; южноболгарский эпос подобно восточнороманскому изобилует примерами, говорящими о змее-покровительнице дома, местности и народа в целом. Это может послужить подтверждением высказанных выше соображений о некоторых элементах фракийской культуры, воспринятых молдаванами.

#### **ELEMENTS OF THRACIAN CULTURE IN TRADITIONAL MOLDAVIAN ART AND FOLKLORE**

A widespread motif in Moldavian art (the woodwork ornamentation of dwellings) and folklore is that of the benevolent serpent, the protector of home and family, harbinger of health, riches and all kinds of prosperity. The sources of such conceptions lie in the religious beliefs of Thracian tribes who form one of the substrata in Moldavian ethnogenesis. In the Thracian religion the serpent was related to the cults of the chief divinities embodying the forces of fecundity and granting people fertility and health. In the period when the Balkan and Carpathian regions were undergoing Hellenization and Romanization (the middle of the First Millennium B. C. to the middle of the First Millennium A. D.) these beliefs became amalgamated with similar cults of Greek and Roman divinities whose attribute was the serpent. This complex historico-religious phenomenon gave birth to an enduring double layer of beliefs; the ancient popular beliefs about the benevolent serpent were thus kept up over a long period of time.

# ДИСКУССИИ И ОБСУЖДЕНИЯ

Н. М. Гиренко

## СИСТЕМА ТЕРМИНОВ РОДСТВА И СИСТЕМА СОЦИАЛЬНЫХ КАТЕГОРИЙ

Открытие Л. Г. Морганом определенной корреляции между системами терминов родства и социальной организацией, высоко оцененное классиками марксизма, дало этнографии, и в особенности этнографии бесписьменных народов, дополнительный источник для изучения их прошлого. Со времени Л. Г. Моргана этнографической наукой накоплен огромный фактический материал, который вызвал к жизни новые методы изучения систем родства в их отношении к структуре общества. В настоящее время исследование терминов родства, особенно в типологическом отношении, постепенно превращается в относительно самостоятельную дисциплину в рамках этнографии. Создаются специальные методы структурного анализа, вырабатывается особый научный аппарат<sup>1</sup>. Такого рода исследования, в частности с использованием формально-структурного подхода, особенно плодотворны в типологических исследованиях. Но, как видно по результатам работы М. В. Крюкова<sup>2</sup>, компонентный анализ может быть с успехом использован при изучении системы терминов родства и в историческом аспекте, по крайней мере в том случае, когда речь идет о терминологии одного этноса, зафиксированной в письменных источниках разного времени. Насколько такая методика пригодна для анализа терминологии родства народов, не имеющих письменных памятников, еще не до конца ясно. Несмотря на более чем вековую историю исследования систем терминов родства, остается не вполне изученным вопрос о том, что представляет собой система родства, каковы закономерности корреляции номенклатуры родства и системы родственных отношений. Решение этого вопроса помогло бы понять, в какой степени можно полагаться на этот специфический исторический источник и как его читать, а также уяснить, в какой мере формально-структурный анализ применим к системе терминов родства, как интерпретировать результаты такого анализа.

Мы не будем излагать все существовавшие подходы к исследованию систем родства; ограничимся лишь сопоставлением двух традиционных подходов, в той или иной степени затрагивающих отношение «система терминов родства — социальная система».

Наиболее традиционный из них восходит к работам Л. Г. Моргана, где система родства рассматривается как развивающаяся система семейно-брачных отношений, в основе динамики которой лежит социально-экономическое развитие всего общества. Однако уже Л. Г. Морган отмечал несоответствие терминологической схемы и реальной системы семейно-брачных отношений. Это противоречие объяснялось тем, что

<sup>1</sup> Краткое рассмотрение методов формально-структурного анализа см.: М. А. Членов, «Формальные методы изучения систем родства в современной американской этнографии», в кн. «Этнологические исследования за рубежом», М., 1973, стр. 143—169.

<sup>2</sup> М. В. Крюков, «Система родства китайцев», М., 1973.

терминологическая схема отражает прошлое состояние системы семейно-брачных отношений. Такой подход не позволяет установить соотношение терминологической схемы с реальными социальными отношениями в каждый конкретный момент или на данной стадии развития общества; не вполне ясно также, в каком смысле следует понимать реальное существование «терминов-пережитков» в данной системе семейно-брачных отношений. Вот, например, определение системы родства У. Риверсом: «...Родственные отношения — это отношения, которые определяются и могут быть описаны через генеалогии»<sup>3</sup>. Отношения родства противопоставляются отношениям свойства, или отношениям по браку<sup>4</sup>.

Более четко, на наш взгляд, понятие о том, что такая система родства, было сформулировано представителем другого направления (функционального) А. Р. Рэдклифф-Брауном в его «Предисловии» к сборнику «Африканские системы родства и брака». А. Р. Рэдклифф-Браун пишет: «Система родства (a kinship system) — это... сеть социальных связей, которые составляют часть общей сети социальных связей, представляющих собой структуру общества. Права и обязанности родственников по отношению друг к другу, а равно и термины, используемые в обращениях к родственникам или для обозначений их, составляют часть этой системы»<sup>5</sup>. Из такого определения очевидно следует, что терминология родства отражает реальную социальную структуру в той ее части, которая покрывается «сетью» родственной номенклатуры. Но тут же автор указывает на различие между относительно быстро меняющимися условиями общества (что мы бы назвали общественными отношениями) и относительно стабильной, инертной системой терминов родства<sup>6</sup>. Это существенное уточнение противоречит приведенному выше определению системы. По мнению А. Р. Рэдклифф-Брауна, вследствие того, что система родства признается системой норм, типов поведения различных групп и индивидуумов (родственников) по отношению друг к другу, это противоречие снимается. Вероятно, для синхронного описания систем родства такой подход в какой-то мере возможен. Но он исключает рассмотрение системы терминов родства как исторического источника (по определению здесь номенклатура и отношения фактически отождествляются). Не случайно А. Р. Рэдклифф-Браун провозглашает: «Мы не можем получить историю африканских (социальных.—Н. Г.) институтов»<sup>7</sup>. Тем не менее работы, в основе которых лежит приведенное выше определение, дают систематизированный материал, допускающий возможность иной интерпретации.

Несмотря на большое расхождение в основных теоретических посылках, два противоположных подхода к исследованию систем родства обнаруживают ряд принципиальных общих моментов.

Соотношение родственной номенклатуры и системы родственных связей трактуется следующим образом: 1) система родства и в том и другом случае рассматривается как система, гомогенная в стадиальном отношении; 2) в основе этой системы лежат отношения кровного родства и свойства; 3) система терминов родства также представляет собой гомогенную в стадиальном отношении систему, которая является отражением системы родственных отношений (или являлась таким отражением в прошлом). Здесь целесообразно обратить внимание на то, что, согласно А. Р. Рэдклифф-Брауну, считать систему родства системой типов поведения, необходимо раскрыть материальную основу возникновения этих типов и их эволюции. Без этого, принимая материал син-

<sup>3</sup> W. H. R. Rivers, Social organization, London, 1923, p. 53.

<sup>4</sup> Там же, стр. 52.

<sup>5</sup> A. R. Radcliffe-Brown, D. Ford (eds.), African systems of kinship and marriage, London, 1950, p. 13.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же, стр. 2.

хронных наблюдений, вряд ли есть смысл говорить о закономерностях возникновения тех или иных «поведенческих» родственных норм. С другой стороны, если обратиться к исследованиям другого направления, известно, что система родства не может рассматриваться только как система собственно семейно-брачных отношений, так как «термин родства определяет статус, имущественное положение, права на наследство, на занятие должности или, точнее, на звание и пр.»<sup>8</sup>. Здесь следует отметить, что, вероятно, М. В. Крюков не совсем точен в трактовке взглядов Д. А. Ольдерогге и неправомерно соединяет его точку зрения с точкой зрения А. Р. Редклифф-Брауна<sup>9</sup>. Принципиальное расхождение в данном случае состоит в том, что последний не ставит вопрос об основе этих отношений, в то время как Д. А. Ольдерогге полагает, что система семейно-брачных отношений основывается на определенном виде социально-экономических отношений<sup>10</sup>.

Но семейно-брачная система далеко не всегда распространяется на весь комплекс социальных отношений в пределах данного социального организма<sup>11</sup>. Во многих конкретных случаях можно говорить только об определенной подсистеме в полном комплексе социальных отношений, и в этом случае — о социальном организме родства.

Соотношение этих категорий — системы социальных отношений и социального организма родства — для разных этапов развития общественных отношений различно. Изменение этого соотношения в процессе общественного развития четко сформулировано в работе Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства»: «Развитие семьи в первобытную эпоху состоит в... непрерывном суживании того круга, который первоначально охватывает все племя и внутри которого господствует общность брачных связей между обоими полами»<sup>12</sup>. Тенденция к сужению круга лиц, которые считаются родственниками и отношения между которыми определяются в терминах родства, в процессе эволюции приводит к тому, что некоторые группы родственников, брак между которыми запрещен, присутствуют в различных племенах. Одновременно становится возможным брак не только в пределах собственного племени (уже как формы примитивной организации власти), но и вне его<sup>13</sup>. В дальнейшем, с выделением отдельных знатных семей, противопоставляющих себя роду, происходит окончательное крушение рода-племенной организации в целом<sup>14</sup>.

Исследования собственно систем терминов родства полностью подтверждают схему социальной эволюции коллективов родственников, предложенную Ф. Энгельсом. В частности, эволюция систем терминов родства обнаруживает тенденцию к сужению социального организма родства. Так, согласно выводам М. В. Крюкова, историю развития систем родства можно разделить на две эпохи со средним этапом — арабской (линейной) системой родства. «Первая из них характеризуется классификационными системами австралийского типа, вторая — включает всю

<sup>8</sup> Д. А. Ольдерогге, Основные черты развития систем родства, «Сов. этнография», 1958, № 1, стр. 25.

<sup>9</sup> М. В. Крюков, Указ. раб., стр. 48.

<sup>10</sup> См., например: Д. А. Ольдерогге, Из истории семьи и брака (Система лобала и различные формы кузенного брака в Южной Африке), «Сов. этнография», 1947, № 1, стр. 13—29.

<sup>11</sup> См. Ю. И. Семенов, Категория «социальный организм» и ее значение для исторической науки, «Вопросы истории», 1966, № 8, стр. 94.

<sup>12</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 51.

<sup>13</sup> Л. Н. Морган, *Ancient society*, N. Y., 1877, p. 513. Из приложения к этой работе (дискуссия Л. Моргана с Мак-Ленном) видно, что Л. Морган терминологически не разграничивал понятие «племени» как социальной структуры, объединяющей в единый социальный организм отдельные социально-родственные организмы, и «племени» как этнической общности на той стадии развития, для которой характерна родо-племенная организация.

<sup>14</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 108.

последующую эволюцию этих систем»<sup>15</sup>. Если начальную (условно) и условно-конечную ступени этого ряда представить в виде двух полюсов эволюции, то терминология систем, стоящих ближе к «австралийскому» полюсу, будет охватывать более широкую социальную группу в пределах общей системы социальных связей, нежели терминология систем, близких к противоположному полюсу. В ходе развития социальный организм родства охватывает все меньшее количество реальных (или потенциальных) социальных связей относительно общей системы общественных отношений. Если на «австралийском» полюсе термины родства служат для выражения типа отношений между группами родственников, то впоследствии происходит постепенная индивидуализация терминов; генеалогическая преемственность групп (и через это — индивидуумов) начинает трактоваться уже и как собственно генетическая или биологическая связь ряда лиц — родственников. Наиболее четко это выражено в системах терминов родства так называемого арабского (или линейного) типа, например, в китайской системе. В ней система социально-родственных связей охватывает весьма значительный коллектив родственников, но все связи сугубо индивидуальны, дифференцированы по линиям и поколениям. Тенденцию образования линейной терминологической схемы из так называемой бифуркативно-сливающейся с последующим формированием современного изолирующего типа, связь этой тенденции с общими процессами социально-экономического развития общества показывает в своих работах Г. Доул<sup>16</sup>.

Возникает вопрос: правомерно ли считать, что терминологическая схема родства, стоящая ближе к «австралийскому» полюсу (к ней можно отнести все турано-гановские системы), основана на кровном родстве и свойстве, если известно, что все родственные связи полностью отождествляются с собственно генетическими, или биологическими, связями только на относительно позднем этапе эволюции социального организма родства?

Трактовка некоторыми зарубежными учеными социального организма родства с позиций кровного родства приводит к принципиальному несоответствию терминологии и социальной структуры, в то время как сама структура была основана не на «представлениях» об индивидуальных биологических связях, а на реальном половозрастном разделении труда и первобытной коллективной собственности<sup>17</sup>.

Изменение хозяйственного аспекта в эволюции социальных организмов родства может быть самостоятельным предметом исследования. Имеются работы, посвященные систематизации типов организации хозяйственной деятельности в их историческом развитии<sup>18</sup>.

Означает ли это, что при рассмотрении систем родства, стоящих ближе к «австралийскому» полюсу, совершенно неприменима такая категория, как «родство»? Представляется, что это было бы не совсем точно. Социальные связи, существующие в этих обществах, собственно, и воспринимаются как родственные связи групп и отдельных людей, из которых эти группы состоят. В свое время, оспаривая концепцию «расширительного толкования родственных терминов» на материале фиджийцев, А. М. Хокарт удачно, на наш взгляд, хотя и не совсем точно, это сформулировал: «В использовании термина „тама“ для обозначения „отец“, „вати“ для обозначения „жена“ мы имеем зародыш, а не пережиток генеалогической (т. е. в нашем понимании генетиче-

<sup>15</sup> М. В. Крюков, Указ. раб., стр. 270.

<sup>16</sup> См., например: G. E. Dole, The lineage pattern of kinship nomenclature: its significance and development, «Southwestern Journal of Anthropology», vol. 21, № 1, 1965, p. 55.

<sup>17</sup> См. К. П. Калиновская, О соотношении функций и структуры возрастных групп у галла, «Сов. этнография», 1972, № 4, стр. 137, 138.

<sup>18</sup> См. Н. А. Бутинов, Разделение труда в первобытном обществе, сб. «Проблемы истории первобытного общества», М.—Л., 1960, стр. 80—108.

ской.—Н. Г.) системы»<sup>19</sup>. Упомянутыми терминами фиджийцы обозначали гораздо более широкие группы лиц, нежели, например, «отец», «жена» в современной русской системе родства. Кровное родство как генетическая связь в какой-то мере присутствует (точнее, при желании может быть выделено) и здесь, но оно не определяется его носителями как особый тип социальной связи вне зависимости от групп, к которым относятся конкретные лица. Такой позиции, очевидно, придерживался У. Риверс, несмотря на приведенное ранее определение системы родства<sup>20</sup>.

Вопрос о критериях подхода к системе родства при ее анализе сам по себе весьма сложен. Здесь следует заметить, что он не снимается созданием особого способа записи родственной номенклатуры. Наиболее логичным из известных нам способов записи и одновременно одним из наиболее трудночитаемых можно признать способ, предложенный Ю. И. Левиным<sup>21</sup>. Этот метод удобен для определения места того или иного термина в абстрактной генеалогической схеме и для кодирования терминологии множества систем терминов родства в целях дальнейшей машинной обработки. Но значит ли это, что применение кода делает запись системы терминов более соответствующей реальности? Думается, что нет, даже в том случае, когда записываются «живые» системы самим исследователем, применяющим код. Использование данных других исследователей при кодировании (а они составляют большую часть сравнительного материала) также не сделает их сведения более объективными. Следует заметить, что сам код представляет собой систему, в основе которой лежит определенный принцип. Принцип кода Ю. И. Левина основан на представлениях именно о кровном родстве и свойстве (Д — дитя, Р — родитель). Здесь генеалогические связи выражены наиболее однозначно, хотя сам автор утверждает: «Никаких содержательных аспектов систем родства... мы не затрагиваем»<sup>22</sup>.

Мы ни в коем случае не считаем «содержательность» предложенного Ю. И. Левиным способа записи терминологии его недостатком. Скорее наоборот. Любая кодовая система — это в некотором роде эталон, относительно которого «сопротивляются» явления, предположительно имеющие то же качество, что заведомо предусмотрено в эталоне. Дело в том, какое качество в системах терминов родства мы выделяем и в какой мере это качество соотносится с эталоном. В этой связи вызывает сомнение возможность описания какой-либо системы родства вне сопоставления с известной системой или с каким-либо «эталоном». Такое стремление можно увидеть, например, у М. В. Крюкова<sup>23</sup>. Впрочем, такого рода «безотносительные» описания пока неизвестны. Гораздо важнее, на наш взгляд, не путать используемый эталон с самим явлением. К такому смешению, например, приведет попытка видеть кровнородственные связи, в их современном понимании, на тех стадиях эволюции семейнородственных коллективов, когда эти связи еще не выделяются из общей системы социальных отношений. То же самое относится к трактовке системы родства только как отражения брачных норм или форм брака. Как отмечал Д. А. Ольдерогге, «система родства значительно сложнее и не может быть объяснена только ими»<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> А. М. Носагт, *Kinship system*, «Anthropos», 1937, № 2, p. 551.

<sup>20</sup> Динамический процесс выделения собственно кровнородственной биологической связи как социально значимой в процессе эволюции родственных коллективов отчетливо виден в лекционном курсе У. Риверса, подготовленном Б. Перри: W. Rivers, Указ. раб., стр. 188—191.

<sup>21</sup> Ю. И. Левин, Об описании системы терминов родства, «Сов. этнография», 1970, № 4, стр. 18—30.

<sup>22</sup> Там же, стр. 18.

<sup>23</sup> М. В. Крюков, Указ. раб., стр. 23.

<sup>24</sup> Д. А. Ольдерогге, Система нкита, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. 54, М., 1960, стр. 193.

Нам представляется, что в комплексе явлений, скрытых за терминологией родства, можно условно выделить ряд основных свойств, характерных для любого социального организма родства. Прежде всего этот социальный организм характеризуется определенной системой внутренней организации жизнеобеспечения группы, на которую распространяется терминология родства. Это свойство условно можно обозначить как экономический, или хозяйственный, аспект. В любом социальном организме родства в той или иной степени существует разделение труда между его членами, и это разделение обычно традиционно. Кроме того, в социальном организме родства всегда существует традиционная регламентация воспроизведения людского состава; этот аспект можно условно обозначить как генеалогический. И наконец, в социальном организме родства всегда регулируется изменение социального положения индивидуума или группы лиц по отношению к другим членам. Это свойство можно обозначить как возрастной, или собственно биологический, аспект (учитывая, что изменяются и собственно биологические свойства лиц).

Социальный коллектив, как правило состоящий из трех реальных поколений, в терминологическом отражении будет представлен пятью-терминологическими поколениями. Это естественно, если учесть, что терминологическая схема как средство выражения при помощи слов некоторых связей, социальных явлений действительности эгоцентрична. В ней отражаются все типы отношений, в которых «Ego» потенциально может участвовать. Ребенок связан с поколением родителей и дедов. Зрелый человек вступает в отношения уже со своими детьми и, будучи стариком,— с внуками. Кроме этого он находится в постоянном отношении со старшими и младшими представителями собственного поколения. Пятипоколенная терминологическая схема отнюдь не означает, что в одном социальном организме реально обязательно сталкиваются пра-прадеды и пра-правнуки. В действительности в социальной группе «нулевого поколения» нет. Это лишь эгоцентрическая точка отсчета для всей системы, со всеми потенциально возможными типами отношений, в которых «Ego» может участвовать.

Все три условно обозначенных аспекта социального организма родства неразрывно связаны; он возник, развивался и функционирует как бы в трех плоскостях одновременно, хотя на разных этапах эволюции наиболее значимым для общества мог быть тот или иной аспект — хозяйствственный (экономический), возрастной или генеалогический. В зависимости от этого «социально значимым» и в силу этого фиксируемым определенным термином могло быть то или иное свойство группы или индивидуума.

Перенесение родственно-социальных связей «эталона» на все типы систем родственных отношений можно видеть в определении основной родственной группы, с которой соотносятся все связи в социальном организме родства. Такая взаимосвязь «эталона» и явления в значительной степени присутствует в выделении так называемого ядра родственной группы, или «нуклеарной» семьи. Так, Д. Мердок основным «ядром» системы родственных отношений считает группу, состоящую из отца, матери и их детей<sup>25</sup>. Аналогичное определение основной группы социального родства предлагает и К. Леви-Стросс<sup>26</sup>. Такой взгляд характерен для большинства этнографов английской школы. Несколько специфичен в этом отношении подход М. Фортеса, который, рассматривая социальную структуру только в синхронном плане, выделяет основные подгруппы в пределах системы родственных отношений как единые,

<sup>25</sup> G. P. Murdoch, Social structure, N. Y., 1949, p. 92.

<sup>26</sup> См., например, C. Levi-Strauss, Structural anthropology, N. Y., 1967, p. 44—46.

с точки зрения лица «со стороны», и затем анализирует взаимодействие, функции таких групп, их соподчинение<sup>27</sup>.

Однако следует вновь рассмотреть взгляды А. Р. Рэдклифф-Брауна. Он обращает внимание на особую роль в пределах социального организма родства такой категории родственников, как сиблинги (в русской системе — брат, сестра). В уже упоминавшемся «Предисловии» А. Р. Рэдклифф-Браун констатирует, что «принцип, на котором базируется классификационная терминология родства, может быть назван принципом единства группы сиблингов»<sup>28</sup>. Эта группа в значительной степени выходит за пределы привычной европейцам семейной группы. А. Р. Рэдклифф-Браун это объясняет следующим образом: «Так, в определенной системе сын может быть обучен относиться к группе сиблингов своего отца как к единой группе, к которой он относится как их „сын“»<sup>29</sup>. К аналогичному выводу об основе родственного принципа и роли группы поколения в функционировании африканских систем родства (т. е. в данном случае турано-ганованских), но уже в отношении систем родства собственно народов Восточной Африки, еще в 1909 г. пришел О. Демпвольф, рассматривавший связь тотемизма и системы родства<sup>30</sup>. Он объяснял это явление религиозными представлениями африканцев, «считающих братьями всех, кто является сородичем по клановому имени или тотему»<sup>31</sup>. О. Демпвольф отождествлял эти понятия. Между тем в социальной жизни африканцев, например в Восточной Африке, где широко представлена так называемая «расширенная» (относительно английской системы родства) группа сиблингов, можно найти более веские, на наш взгляд, объяснения существования такой формы группы сиблингов. Здесь можно было бы обратить внимание на активное функционирование половозрастных объединений, выполняющих экономические задачи, такие, как совместные сельскохозяйственные операции, охотничьи облавы, охрана скота, а в прошлом и военные набеги. Есть все основания полагать, что в недалеком прошлом эти группы действовали еще более активно, имели гораздо большее социальное значение<sup>32</sup>. Помимо таких «формализованных» образований, существует традиционное половозрастное разграничение хозяйственных функций и в пределах современных домохозяйств и групп родственников. У некоторых этносов лица одной возрастной группы в рамках инициированного поколения еще совсем недавно образовывали самостоятельные поселения и представляли собой в значительной степени самостоятельную социально-экономическую единицу. Классическим примером в этом отношении могут служить ньякьюса<sup>33</sup>. Широкое распространение в недалеком прошлом так называемых домов юношей и домов девушек, мужских и женских «клубов», где в общине люди одного поколения и одного возраста связаны между собой гораздо теснее, нежели со своими родителями,— все это говорит скорее о том, что единство группы сиблингов основано на реалиях общественной жизни и коренится в общих принципах социальной организации и, в частности, в аналогичных принципах, лежащих в основе социального организма родства. Продвижение по социальной лестнице невозможно было вне этой группы. Брак, так же как акт вступления в социальную степень взрослых, невозможен был

<sup>27</sup> M. Fortes, Structure of unilineal descent groups, «American Anthropologist», vol. 55, № 1, 1953, p. 25—39.

<sup>28</sup> A. R. Radcliffe-Brown, Указ. раб., стр. 23.

<sup>29</sup> Там же, стр. 24.

<sup>30</sup> O. Dempwolff, Totemismus in Deutsch Ostafrika, «Deutsches Kolonialblatt», I Januar, 1909, S. 22—26. Подробный конспект статьи Демпвольфа был мне любезно предоставлен Д. А. Ольдерогге.

<sup>31</sup> O. Dempwolff, Указ. раб.

<sup>32</sup> См. К. П. Калиновскую, Взрослые группы народов Восточной Африки, структура и функции, Л., 1972, Автореферат канд. дис.

<sup>33</sup> M. Wilson, Good company. A study of Nyakyusa age-villages, London, 1951.

вне пределов определенных инициированных поколений, но с ограничениями, накладываемыми местными представлениями об экзогамии.

Если принять тезис, что эволюция систем родства ведет к сужению социального организма родства, а для того, чтобы принять это положение, имеются все основания, то очевидно, что отношение «группа родителей — группа детей» не может представлять собой некое расширение действия поведенческих норм от «нуклеарной» семьи на более широкую группу лиц. Более реально предположение, что так называемая «нуклеарная семья» в данном случае для индивидуума имеет меньшее социальное значение, нежели принадлежность к более широкой группе, т. е. к группе сиблингов, являющихся потомками аналогичных групп. В пользу именно такого решения в данном случае говорит практика этнографических исследований со временем крушения патриархальной теории.

На роль социальной группы сиблингов в системе социальной организации народов Восточной Африки обращал внимание В. М. Мисюгин, анализируя тенденции развития общественных отношений у суахили<sup>34</sup>. Историю суахили в отличие от большинства африканских этносов можно в какой-то мере проследить не только на основании этнографических сопоставлений, но и по местным письменным памятникам. Насколько можно судить на основании этих источников, группа ндугу (так, используя термин для сиблингов на языке суахили, называет эту группу В. М. Мисюгин), в основе которой лежат связи, аналогичные связям в группе сиблингов, на разных этапах эволюции социальных отношений суахили обозначала и экзогамную группу, и эндогамную<sup>35</sup>. Таким образом, основным значением термина (как категории, указывающей на принадлежность к этой группе) в данном случае было: «равный мне», «такой же, как я». И в современном языке суахили термин «ндугу» в определенных сочетаниях используется для обозначения родственника, брак с которым запрещен, в переносном значении — лица вне этого критерия, например соплеменника. Последнее наиболее заметно при межэтническом общении. Старое значение — «член моей возрастной категории» — сохранилось в свадебных песнях суахили, где жених и невеста именуются ндугу<sup>36</sup>.

Правила наследования титула вождя, права пользования земельным участком, своеобразие обычая левирата и сорората у многих народов этого региона убеждают нас в том, что основной социально значимой группой во многих системах родства здесь еще в недалеком прошлом была группа сиблингов, а не группа «нуклеарной семьи»<sup>37</sup>. В системе родства ее можно определить как основную группу «Ego», или основную ячейку родства, которая объединяет лиц, обладающих одинаковыми социальными связями, отражаемыми в терминологии родства. Вся система родства в этом случае соответствует социальному организму, состоящему из основных ячеек с социальными связями, выражаемыми в терминах родства. Нам представляется, что такое понимание соотношения системы родства и основной ячейки родства позволяет избежать обязательного привнесения в эту социальную подсистему принципа индивидуальных биологических связей в качестве социально значимых. Это тем не менее не исключает соотнесения систем родства различного уровня общественного развития с условным или, точнее, потенциальным конечным этапом их эволюции — современным изолирующим типом, или условной системой родства, например упомянутым кодом. Генетическая, или биологическая, связь предков и потомков присутствует реально

<sup>34</sup> В. М. Мисюгин, Суахилийская хроника средневекового государства Пате, «Труды Ин-та этнографии», т. 60, М.—Л., 60, 1966, стр. 52—84.

<sup>35</sup> Там же, стр. 63.

<sup>36</sup> S. A. Farsi, Ada za Harusi katika Uenguja, Nairobi, 1967, p. 28, 31.

<sup>37</sup> См., например: N. D. Yongolo, Maisha na desturi za wanyamwezi, London, 1953, p. 57, 58.

(или как вариант может присутствовать) и в том и другом случае, но она в разной мере социально значима, что и позволяет, вероятно, сопоставлять системы разных уровней. Выяснение же конкретных причин образования тех или иных форм связи в пределах социального организма родства и является собственно целью этнографического исследования в каждом случае. В свое время Н. А. Бутинов говорил о необходимости «..выработать новый метод записи систем родства, который фиксировал бы не только систему абстрактных родственных терминов, но и скрытую за ней структуру общественных отношений»<sup>38</sup>. Нам представляется, что сейчас дело не столько в выработке метода записи терминов, сколько в выявлении сущности разного рода социальных связей, в той степени, в какой они могут отражаться в системе терминов родства.

Известно, что система родства не представляет собой мертвую, застывшую структуру. Она трансформируется в процессе изменения общей социально-экономической структуры общества, хотя и относительно медленнее, чем реальные производственные отношения. Последнее в какой-то степени может быть объяснено большей схематизацией, формальной традиционностью системы. Но эти изменения зафиксированы этнографическими описаниями, и такие примеры служат основой для выработки наших представлений о тенденциях развития социального организма родства<sup>39</sup>. Инерционность системы родства в значительной степени объясняется и тем, что каждая новая характеристика системы возникает в пределах уже сложившихся традиционных норм, и в этом смысле это новое качество несет на себе отпечаток предыдущего состояния. Отношения лиц и групп, входящих в систему родства, не только в значительной степени формализованы, но и терминологически фиксированы в языке народа. Терминология родства, как явление языка, еще более консервативна, нежели собственно система родственных отношений — явление социальное. В каждый конкретный момент система терминов родства отражает реальные отношения, связи в пределах социального организма родства, но посредством социальных категорий, которые возникли еще на предшествующих стадиях развития общества. Новые элементы терминологии, очевидно, возникают при невозможности использования старых категорий или при их недостаточности. В связи с этим в системе терминов родства возможно существование таких групп терминов, которые относятся к различным этапам образования системы в целом, а также наличие терминов-категорий, не имеющих аналогий в системе предшествующего периода. Такая специфика системы терминов родства как системы социальных категорий и дает основание для рассмотрения ее в качестве конкретного исторического источника по социальной организации. С другой стороны, эта же специфика системы терминов родства дает основание считать ее не гомогенной, а гетерогенной системой в том смысле, что отдельные элементы, из которых она состоит, относятся к различным стадиям ее образования и несут на себе отпечаток этих стадий.

В качестве наиболее консервативного типа отношений, представленных в системе родства, могут рассматриваться отношения в основной ячейке родства — группе сиблингов. В процессе эволюции систем родства эта группа претерпевает изменения. Так, по мере «движения» системы к возникновению линейной структуры она сокращается или, в специфических условиях, когда образуются бифуркативно-генерационные системы, формально расширяется. Однако в принципе сохраняется ее основное содержание: это коллектив, обладающий одинаковыми социальными связями в социальном организме родства; сохраняется и ее принципиальная дуальная структура.

<sup>38</sup> Н. А. Бутинов, Проблема экзогамии, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. 14, М., 1951, стр. 21.

<sup>39</sup> См., например: W. Rivers, Kinship and social organization, London, 1914, p. 68.

Дуальная структура основной группы «Ego» названа здесь принципиальной, так как для нее характерно единство двух взаимосвязанных социальных категорий. В основе этого дуального членения (явление социального), очевидно, лежала дуальность полов (явление биологическое). Во многих системах терминов родства термины для сиблингов выражают не только принадлежность к определенному полу, как, например, «сестра», «брать», а, например, принадлежность к группе противоположного пола. Такая терминология для основной группы «Ego» имеется у многих этносов Меланезии, широко представлена она и на Африканском континенте<sup>40</sup>. Так, у ньямвэзи (Восточная Африка) термин «илюмбу» имеет значение «сиблинг противоположного пола»<sup>41</sup>, и в зависимости от пола «Ego» и «Alter» могут быть условно переведены на русский язык как «брать», и как «сестра». У некоторых народов, в языках которых имеются грамматические показатели рода, термин, для сиблингов имеет аналогичное значение. Например, у консо (Эфиопия) термин «алауда» имеет значение «брать», термин «алауда» может использоваться в значении «сестра»<sup>42</sup>. Или у туарегов (Сахара): термин «амеккар» примерно соответствует русскому «брать», а термин «тамеккар» — русскому «сестра»<sup>43</sup>. (Обе системы терминов относятся к турано-гановским). В обоих примерах здесь аффиксами выражается собственно грамматический род. Совпадение основ в этих терминах нам не представляется случайным или специфическим явлением.

Гетерогенный в стадиальном отношении характер системы терминов родства как системы социальных категорий, восходящих к различным этапам становления системы, позволяет, вероятно, судить о некоторых особенностях социальной структуры того периода, когда та или иная группа терминов могла появиться. Такая фрагментарная реконструкция, конечно, нуждалась бы в корреляции с другими гетерогенными в том же отношении системами. К ним, вероятно, можно отнести некоторые произведения фольклора, ритуалы, связанные с браком, погребением, возведением в сан, производственные ритуалы и многие другие собственно этнографические источники исследования традиционной культуры народов.

#### THE SYSTEM OF KINSHIP TERMS AND THE SYSTEM OF SOCIAL CATEGORIES

The system of kinship terms is considered in the article as a particular type of system of social categories. The author proceeds from the category «the social organism of kinship» and regards it as a relatively independent dynamic and historically conditioned subsystem within the system of social relations as a whole. Its structure is formed by the system of social-kinship relations. The «social organism of kinship» exists and evolves in three aspects: the economic, the genealogical and the biological. The specificity of any given system of social-kinship relations should, in the author's view, be determined simultaneously by all three above parameters. The smallest structural unit of the kinship system is, according to the author, represented by a group of persons having identical social links within the «social organism of kinship», such as the dual group of siblings. The system of kinship terms is regarded in the article as an ego-centred expression of social links within the «social organism of kinship». It should be taken into account that the kinship system and the system of terms are heterogeneous since the terminological expression of each type of social-kinship relations originates at a different stage in the formation of the system as a whole than the relations themselves. Thus it may be employed, together with other ethnographic data, as a special kind of source in the study of the social organization of a concrete community.

<sup>40</sup> Примеры такой терминологии у народов языковой семьи банту (23 примера) см.: Д. А. Ольдерогге, Система родства баконго в XVII в., «Африканский этнографический сборник», III, М., 1959, стр. 33.

<sup>41</sup> W. Blohm, Die Nyamwezi, vol. II, Hamburg, 1933, S. 33.

<sup>42</sup> C. R. Hallpike, The Konso of Ethiopia, London, 1972, p. 106.

<sup>43</sup> J. Nikolaisen, The structural study of kinship behaviour with particular reference to Tuareg concept, «Folk», vol. 3, Kobenhavn, 1971, p. 107.

М. А. Членов

## ЕЩЕ РАЗ ОБ «АВСТРАЛИЙСКОЙ КОНТРОВЕРЗЕ» И МЕТОДИКЕ ЕЕ РАССМОТРЕНИЯ

Статья Ю. И. Семенова «Проблема перехода от материнского рода к отцовскому (опыт теоретического анализа)<sup>1</sup>», содержащая ряд интересных построений теоретического характера, вызвала оживленную дискуссию, которая продемонстрировала, на мой взгляд, неослабевающую заинтересованность советских историков первобытности в разрешении некоторых спорных вопросов о характере социальной организации человечества на ранних стадиях его развития. Таким вопросом продолжает оставаться так называемая «австралийская контроверза», заключающаяся в существовании у аборигенов Австралии (традиционную культуру которых принято считать в теоретической этнографии весьма архаичной) счета родства по отцовской линии, т. е. патрилинейности, и базирующихся на ней форм социальной организации. Разрешение этого противоречия следует признать одной из насущнейших задач, стоящих перед учеными, защищающими концепцию об исконной изначальности и универсальной распространенности именно материнского счета родства в первобытном обществе. Попытку разрешить это противоречие предпринял один из наиболее видных сторонников этой концепции, Ю. И. Семенов, которому, в частности, принадлежит заслуга уточнения многих положений Л. Г. Моргана. Некоторые из построений Ю. И. Семенова я пытался прокомментировать в заметке «Можно ли считать австралийскую контроверзу разрешенной?» на страницах того же журнала<sup>2</sup>. Ю. И. Семенов в ответной статье «Проблема исторического соотношения материнской и отцовской филиации у аборигенов Австралии»<sup>3</sup> уточнил некоторые теоретические положения и позволил более четко представить систему аргументов в пользу предлагаемого им решения контроверзы. Рассмотрение системы доказательств, которыми пользуется Ю. И. Семенов, на мой взгляд, достаточно важно, так как оно показывает, какими путями происходит обогащение арсенала аргументов и доводов и в каких новых направлениях стремится развиваться теоретическая мысль сторонников изначальности материнско-родового строя.

Свою задачу Ю. И. Семенов видит в том, чтобы «...раскрыть новый, ранее неизвестный механизм превращения материнского рода в отцовский...» и доказать, «...что и у австралийцев отцовскому роду предшествовал материнский» (Семёнов, 2, стр. 102). Первое положение, т. е. зависимость характера филиации от того, какой образ жизни, бродячий или оседлый, вел тот или иной народ к моменту зарождения

<sup>1</sup> «Сов. этнография», 1970, № 5 (далее ссылки на эту статью даются в тексте: Семёнов, 1).

<sup>2</sup> «Сов. этнография», 1971, № 4.

<sup>3</sup> «Сов. этнография», 1971, № 6 (далее ссылки на эту работу даются в тексте: Семёнов, 2).

распределения по труду, уже был подвергнут критике в статье А. М. Хазанова<sup>4</sup>, поэтому я не буду касаться его сейчас.

Оба отмеченные Ю. И. Семеновым положения, т. е. как могло случиться, что бесклассовое австралийское общество пришло к созданию отцовского рода и каким образом отцовскому роду у них предшествовал материнский, и составляют вместе существо «австралийской контрверзы», которая, как справедливо подчеркивает Ю. И. Семенов, может существовать только для тех, кто придерживается концепции первичности и универсальности материнского рода. Это не лишает, конечно, противников этой концепции права употреблять этот термин, не вступая в противоречие с собственными взглядами.

Как же решается эта контрверза Ю. И. Семеновым? В первой статье он прибег к построению формальной схемы, в которой из гипотетического состояния двух материнских родов; связанных отношениями группового дислокального брака, порождались брачные классы современных австралийцев. Схема эта, которая представлялась читателю (как выяснилось из второй статьи, совершенно напрасно) центральным моментом доказательства, была критически рассмотрена в моей заметке. Ю. И. Семенов полностью отверг эту критику, заявив: «Во-первых, вопрос о характере первоначального рода у австралийцев рассматривается в ...статье не в качестве самостоятельного, а как один из моментов более сложной проблемы, носящей теоретический характер. Во-вторых, матрилинейный характер первоначального рода аборигенов Австралии обосновывается вовсе не методом создания чисто формальных моделей. Наконец, в-третьих, М. А. Членову... не удалось даже чисто формально вывести брачноклассовую систему австралийцев из пары патрилинейных родов» (Семенов, 2, стр. 102). Из этой цитаты явствует, что доказательства, приведенные Ю. И. Семеновым для подкрепления гипотезы, следует искать в иной плоскости. Остановлюсь, прежде чем перейти к анализу основ аргументации, на этих замечаниях Ю. И. Семенова.

То, что вопрос об австралийцах является частью более крупной проблемы, к делу отношения не имеет. Речь идет о частной проблеме, решаемой на конкретном материале. Материал этот не может измениться в зависимости от теоретических взглядов интерпретатора. Так что первое возражение Ю. И. Семенова не может быть принято в качестве аргумента, опровергающего мои соображения. Второе замечание, очень полезное, говорит лишь о том, что та часть статьи (Семенов, 1, стр. 65, 66), которая была принята многими читателями за основную, на самом деле носит подчиненный характер и чисто формальная правильность ее не имеет решающего значения.

Таким образом, остается третье замечание, разворачивая которое Ю. И. Семенов приводит пространное изложение принципиальных различий между матрилинейными и патрилинейными группами и рассматривает, например, вопросы о соотношении брака и половых связей, биологического и социального отцовства, индивидуального брака и филиации, достаточно подробно дебатировавшиеся в специальной литературе. Все эти данные приведены для того, чтобы подчеркнуть, что «существование матрилинейной группы не предполагает с необходимостью наличия брачных отношений между индивидами», а «патрилинейная группа без индивидуального брака существовать вообще не может» (Семенов, 2, стр. 104). Вывод этот, при безусловной справедливости некоторых посылок, не соответствует тем не менее этнографической реальности. Так, например, если мы рассмотрим даже такой поздний, стойкий и последовательный случай «матрилинейной группы», как современная социальная организация минангкабау, то неизбежно

<sup>4</sup> А. М. Хазанов, Природно-хозяйственные различия в каменном веке и проблема первичности материнского рода, «Сов. этнография», 1973, № 1.

придем к выводу о несомненном существовании в этом обществе индивидуального брака, при котором муж и жена, даже несмотря на то, что они не живут вместе, ведут общее хозяйство и воспитывают детей, хотя мужчина несет весьма существенные обязательства и в отношении своих «племянников», т. е. детей его собственного матрилинейного рода<sup>5</sup>. Отношения между родами регулируются при помощи механизма так называемого асимметричного коннубиума или «кольцевой связи», вместе с тем оставляя достаточную свободу в выборе брачного партнера. Совершенно аналогичный механизм межродовых брачных регуляций встречается и в патрилинейных обществах, например у батаков, сумбанцев, танимбарцев и др.<sup>6</sup> С другой стороны, у австралийцев, у которых общество организовано по отцовско-родовому принципу, система брачных классов в гораздо большей степени приближена к так называемому «групповому браку». Хотя у австралийцев, как известно, существовала парная семья, выбор брачного партнера был крайне ограничен. При четырехклассовой системе мужчина мог выбирать жену только из одного класса; это неизбежно приводит к выводу, что в австралийском обществе наряду с индивидуальным браком имел место прочный союз между брачными классами, т. е. своего рода «групповой брак». Кроме того, известно, что в большинстве матрилинейных обществ роль отца и рода отца не является чисто формальной. Отец и муж не просто довесок к материнско-родовой системе, а, напротив, весьма важный функциональный элемент этой системы. Можно сослаться хотя бы на такое хрестоматийное матрилинейное общество, как кроу, где связи между детьми и отцами необычайно сильны, где родственники со стороны отца выполняют ряд важных функций в жизни ребенка. В частности, на них возлагается дача имени, защита и помощь в определенных условиях и т. д.<sup>7</sup> В патрилинейных обществах часты случаи, при которых аналогичные функции возлагаются на род матери.

Все это, очевидно, говорит о том, что вывод Ю. И. Семенова чрезмерно категоричен, что следует видеть разницу между матрилинейными и патрилинейными обществами различных типов, а не рассматривать, скажем, гипотетический первоначальный материнский род и материнско-родовую организацию современных миангкабау как нечто одинаковое.

Но даже если бы все, что говорит Ю. И. Семенов, и соответствовало истине, все же непонятно, какое отношение это может иметь к той схеме, которую я пытался набросать в своей статье. Ведь Ю. И. Семенов в своей схеме (Семенов, 1, стр. 65, 66) оперирует материнскими родами и тем не менее применяет к ним понятия отца и мужа, в которых они, по его собственному заверению, не нуждаются. В моей же схеме в качестве исходных были взяты два отцовских рода, которые, как известно, без статуса отца и мужа существовать не могут. Что же не устраивает Ю. И. Семенова в этой схеме? Видимо, то, что исходным пунктом является отцовский род, так как на основании работ самого Ю. И. Семенова известно, что первоначальной формой социальной организации человечества была дуальная материнско-родовая система при господстве дислокального брака (Семенов, 2, стр. 105). Здесь мы впервые сталкиваемся с системой доказательств, идущей по замкнутому кругу. Существует гипотеза, в которой ход эволюции представляется таким-то и таким-то образом. В рамках этой гипотезы утверждается, что существовало определенное явление. Автор гипотезы развивает ее дальше для

<sup>5</sup> P. E. de Josselin de Jong, *Minangkabau and Negri Sembilan. Socio-political structure in Indonesia*, Djakarta, 1960, p. 45—97; «Народы Юго-Восточной Азии», (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М., 1966, стр. 507—510.

<sup>6</sup> F. A. E. van Woudenberg, *Sociale Structuurtypen in de Grote Oost*, Leiden, 1935; P. Drabbe, *Het leven van den Tanimbarees. Ethnographische studie over het Tanimbarsche volk*, Leiden, 1940; J. C. Vergouwen, *The social organization and customary law of the Toba-Bataks of Northern Sumatra*, The Hague, 1964.

<sup>7</sup> R. Lowie, *The Crow Indians*, N. Y., 1956, p. 18—22.

доказательства того, что данное явление действительно существовало, и пытаются обосновать это ссылками на саму же гипотезу! Подобного рода система аргументации порочна по существу.

Ю. И. Семенов справедливо упрекнул меня в попытке декларировать существование системы двух отцовских родов, связанных групповым дислокальным браком. Я полностью согласен, что гипотеза о дислокальном браке излишня как применительно к данному рассуждению, так, по моему мнению, и вообще в теории первобытности. Гипотеза эта носит в целом умозрительный характер, ибо, во-первых, подкрепляется весьма ненадежными доказательствами, во-вторых, имеет скорее подсобное, чем самостоятельное значение, так как призвана главным образом подкрепить тезис о роде как об основной хозяйственной единице первобытности. Критикуя построения Ю. И. Семенова, я хотел максимально близко следовать его рассуждениям, и этот чисто полемический прием привел к появлению «дислокального брака» на страницах моей заметки. Вполне достаточно в качестве исходного пункта просто предположить два патрилинейных рода либо с произвольной локальностью, либо с матрилокальными правилами послебрачного поселения.

Локальность все же оказывается в данном случае весьма существенной. Попробуем предположить, что развитие бродячих локалей (этот не вполне удачный термин введен Ю. И. Семеновым) австралийцев происходило следующим образом. Каждый локаль состоял из представителей двух материнских родов *А* и *Б*. Локаль 1, таким образом, включал в себя группу *1Ам* (мужчины из рода *А*) и *1Бж* (их жены из рода *Б*). Локаль 2 соответственно состоял из групп *2Бм* и *2Аж*. Допустим, что брачное поселение утверждалось в матрилокальной форме. В этом случае дети *1Ам* и *1Бж* — *1Бм* по достижении определенного возраста должны были уходить из локала (если они не хотели жениться на собственных сестрах *1Бж*) в поисках жен в другой локаль 2, где женились на женщинах группы *2Аж*, т. е. дочерях *2Бм* и *2Аж*, и оставались жить в локале 2. Соответственно мужчины из локала 2, *2Ам*, переходили в локаль 1, где женились на женщинах *1Бж*. Как легко заметить, в локаль 1 в этом случае будут постоянно входить группы *1Бж* и *2Ам*, а в локаль 2 — *2Аж* и *1Бм*. Никаких брачных классов в этом случае не получается. Не получатся они и в случае, если мы предположим систему двух патрилокальных отцовских родов. Стало быть, для того чтобы посредством подобной схемы «породить» брачные классы, необходимо, чтобы линейность и локальность все же имели разные знаки. Я не буду утверждать, что эта разница является решающим условием для возникновения брачных классов вообще (вопрос об их возникновении достаточно сложен), но для данного логического построения это условие необходимо. Стало быть, для рассматриваемого случая возможны только два варианта: матрилинейность — патрилокальность или патрилинейность — матрилокальность.

Еще раз приходится вернуться к тому, что переход к патрилокальности в условиях гипотетического матрилинейного рода должен быть аргументирован. Ю. И. Семенов утверждает, что этому вопросу в его статье уделено специальное внимание на стр. 65 (Семенов, 2, стр. 109). Действительно, на этой странице читаем: «результатом ослабления отношений сусу было возникновение тенденции к замене перехода мальчика в группу дяди по матери переходом в мужскую группу отца, т. е. к оставлению его в родном локале» (Семенов, 1). Здесь, правда, ничего не говорится о патрилокальности, но проницательный читатель может понять, что раз мальчики остаются в локале, то девочкам из локала придется уйти, дабы не нарушились экзогамные запреты, а уйти им остается единственно только к мужу в другой локаль. Хотя возможен вариант, при котором они вместо мальчиков будут уходить к дяде по

матери, но такой вариант Ю. И. Семенов не предусматривает. Все же и такое объяснение не убеждает в том, что этот процесс был необходим при бродячем образе жизни. Считается, что по мере того как крепли узы между отцом и детьми в локале, детям стало неудобно уходить к материнскому дяде. Но почему это оказалось неудобным для мальчиков, но удобным для девочек? То, что кажется сейчас естественным Ю. И. Семенову, а именно, что отец желал укреплять связь со своими сыновьями за счет своих дочерей, не могло казаться естественным тем гипотетическим австралийцам, у которых, наоборот, десятки, если не сотни поколений росли именно на том, что мальчики переходят с места на место, а девочки остаются всегда там, где и родились. Что же все-таки привело к такой решительной перемене ролей? Неужели только стремление мальчиков остаться с отцом?

Я не случайно упомянул о том, что переход к патрилокальности в условиях матрилинейного рода должен был быть особенно осложнен тем обстоятельством, что отцовство в условиях гипотетического группового брака должно было быть неясным. В своем ответе Ю. И. Семенов указывает, что социальное отцовство всегда ясно в условиях парного брака (Семенов, 2, стр. 109). При групповом же браке, пишет он, «...отцовство не всегда могло быть точно установлено» (Семенов, 1, стр. 60). Об установлении какого отцовства говорит в данном случае автор, неясно. Биологического? Но знание или незнание его, как он сам справедливо отмечает в другом месте, никакой социальной роли не играло. Социального? Но ведь появление такого знаменует собой появление парного и конец группового брака. Оставим на совести Ю. И. Семенова вопрос: о каком отцовстве идет речь в данном случае? Для нас важно то, что становление индивидуального брака должно было протекать одновременно с установлением какой-либо локальности, т. е. патрилокальность должна была как-то выкристаллизоваться еще при господстве группового брака. Каким образом? Этот вопрос все же остался неясным, несмотря на уверения Ю. И. Семенова в том, что ответ на него можно найти на стр. 65.

Рассмотрев возражения Ю. И. Семенова по поводу моего варианта формальной порождающей схемы, обратимся теперь к тому, как строит систему доказательств сам автор. Мы уже выяснили, что формальная схема не являлась для Ю. И. Семенова решающим аргументом в пользу существования у австралийцев изначального материнского рода, а лишь иллюстрировала его общие теоретические положения, в основе которых лежала посылка об универсальности материнского рода как изначальной стадии общественного развития. Соответственно и у австралийцев исходная точка была задана общей концепцией, которой придерживается автор. Доказывать это специально не надо, так как автор неоднократно подчеркивал, что первоначальный род «не мог не быть» материнским, «не мог существовать» вне дуальной организации и, следовательно, «первой формой брака был дуально-родовой брак, который по самой своей природе не мог не быть дислокальным» (Семенов, 2, стр. 105). Что же в таком случае надо было показать в социальной организации австралийцев? Очевидно, лишь то, что материнская филиация как-то присутствует и в ней. Как только это будет сделано, так, в соответствии с концепцией автора, будет доказана и изначальность материнской филиации. Сделать это, очевидно, достаточно легко. Существование «двойной филиации», в соответствии с которой каждый член общества считается принадлежащим сразу к двум унилинейным группам (матрилинейной по линии своей матери и патрилинейной по линии своего отца), известно уже довольно давно: Еще со времен работ Ф. Гальтона появилась теория о том, что австралийские брачные классы обязаны своим возникновением именно «двойной филиации», т. е. наложению патрилинейной филиации на матрилинейную. Впоследствии эта теория была

развита в работах А. Б. Дикона, В. Е. Лоуренса и Дж. П. Мердока<sup>8</sup>. Ссылки на эти работы мы находим в обеих статьях Ю. И. Семенова. Так что сама идея о существовании двойной филииции у австралийцев не нова.

Но раз так, значит, либо материнская филиация предшествовала отцовской, либо отцовская — материнской, либо обе они возникли одновременно. Последнюю возможность Ю. И. Семенов вообще не рассматривает. Что же касается первых двух, то автор безоговорочно отдает предпочтение первой, руководствуясь следующими соображениями, которые, в сущности, и составляют основную систему доказательств Ю. И. Семенова. «Основываясь на том, во-первых, что по самой своей структуре материнский род более архаичен, чем отцовский, во-вторых, что науке не известен ни один случай перехода от отцовской филииции к материнской, в то время как зарегистрировано множество примеров обратного движения, в-третьих, что во всех известных обществах с двойной филиацией патрилинейность представляет собой явление более позднее, чем матрилинейность, можно сделать вывод, что у аборигенов Австралии развитие шло от материнского рода к отцовскому, а не наоборот» (Семенов, 2, стр. 108).

Первый аргумент, как известно, оспаривается многими исследователями, не только зарубежными, но и советскими<sup>9</sup>. В целом в этнографической науке было высказано много доводов против архаичности материнского рода. Изложение их на страницах этой статьи заняло бы слишком много места, так что я ограничусь лишь приведенными ссылками. Очевидно, что для исследователей, не придерживающихся концепции изначальности материнского рода, этот аргумент не может считаться весомым.

Утверждение, что науке не известен ни один случай перехода от патрилинейности к матрилинейности, не соответствует действительности. Такой случай известен, и даже не один. Переход от патрилинейных родов к матрилинейным совершился в 30-х годах XX в. у 18 южносуматранских этносов, среди которых самый крупный — реджанг. Этот случай описан в исследовании М. Джаспена<sup>10</sup>. Что касается реджангов, то здесь налицо как раз пример, подтверждающий, что материнская филиация может быть моложе отцовской. Таким образом, второй аргумент, несмотря на его кажущуюся весомость, также уязвим.

Наконец, третий аргумент о том, что везде, где существует двойная филиация, доказано, что материнский счет родства старше, чем отцовский, может вызвать только удивление. Кем доказано? Соответствующих ссылок в работе Ю. И. Семенова мы не находим. Нельзя же, действительно, делать такой вывод на основании цитаты из Дж. П. Мердока, приведенной на стр. 107 (Семенов, 2). Насколько мне известно, двойная филиация привела к образованию особых социальных групп, названных тем же Дж. П. Мердоком секциями, только в Австралии и на некоторых островах Меланезии. Выводы некоторых авторов, доказывающих большую архаичность именно материнского счета родства по сравнению с отцовским не стали общепринятыми. Следовательно, и

<sup>8</sup> F. Galton, Note on the Australian marriage systems, «Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», vol. XVIII, 1889; A. B. Deacon, The regulation of marriage in Ambryum, «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», v. LVIII, 1927; W. E. Largen, Alternating generations in Australia, in: «Studies in the Science of Society», New Haven, 1937, p. 319—354; G. P. Murdoch, Social structure, 2 ed., New York — London, 1965, p. 50—56.

<sup>9</sup> R. M. Keesing, F. M. Keesing, New perspectives in cultural anthropology, N. Y., 1971, p. 161, 162; Н. А. Бутинов, Папуасы Новой Гвинеи, М., 1968, стр. 182—188.

<sup>10</sup> M. A. Jaspal, From patriliney to matriliney. A structural change among the Redjang of Southwest Sumatra, vol. 1—2, s. 1., 1964.

третий аргумент навеян скорее теоретическими воззрениями автора, нежели анализом конкретного материала.

Итак, мы имеем еще один пример системы аргументации, которая, по моему мнению, представляет собой порочный круг. Доказательство подменяется ссылкой на то, что требуется доказать. В математике подобная система доказательства и аргументации не признается правомерной. Я не вижу оснований, в силу которых она должна признаваться таковой в истории первобытного общества или этнографии.

\* \* \*

Выдвигая альтернативную схему возникновения австралийских брачных классов, я неставил себе целью доказать, что реальный исторический механизм возникновения этого своеобразного социального института был именно таков. Моеей целью было всего лишь продемонстрировать, что можно представить себе этот путь и таким образом; можно, очевидно, и другими способами. Для меня, поскольку я не собираюсь здесь заниматься происхождением брачных классов, существенно другое. Модель, предложенная Ю. И. Семеновым, возможно, не хуже любой другой; более того, возможно, что все именно так и было, но следует доказать, что из всего множества теоретически мыслимых моделей только эта удовлетворяет всем условиям поставленной задачи. К сожалению, ни в первой статье Ю. И. Семенова, ни в его ответе на мою критическую заметку подобного доказательства нет.

#### **ONCE AGAIN, ON THE «AUSTRALIAN CONTROVERSY» AND THE METHODS EMPLOYED IN ITS EXAMINATION**

The article provides an analysis of the argumentation methods employed by those adhering to the conception of the primordial character of the matriarchal clan system; this is illustrated by Yu. I. Semionov's study dealing with the so-called «Australian Controversy». It is affirmed that in arguing his hypothesis about the way the transition from matri- to patriclan among the Australian aborigines came about, Yu. I. Semionov substitutes references to the hypothesis itself for its substantiation. Thus the argumentation represents a vicious circle and cannot be accepted as permissible and sufficient proof of the theoretical conceptions of the author thus criticized.

А. М. Хазанов

## О СВЯЗИ ЛИНЕЙНОСТИ И ЛОКАЛЬНОСТИ С ОБРАЗОМ ЖИЗНИ

Моя предыдущая статья на эту тему<sup>1</sup> в основном была посвящена конкретной модели первичной материнско-родовой организации, которую предложил Ю. И. Семенов, т. е. материинскому роду с дуально-групповым, дислокальным и дисэкономичным браком<sup>2</sup>. Эта модель по целому ряду причин казалась мне неубедительной.

В частности, для того чтобы подобный род вообще мог функционировать, необходим оседлый образ жизни, из наличия которого в верхнем палеолите и исходил Ю. И. Семенов. Между тем до возникновения производящего хозяйства длительная оседлость была скорее исключением, чем общим правилом.

Оправданию моего мнения Ю. И. Семенов посвятил специальную статью<sup>3</sup>. Со своей стороны, не желая затягивать дальше и без того уже весьма затянувшуюся дискуссию, ограничусь лишь несколькими краткими замечаниями по существу, объясняющими, почему я по-прежнему не могу принять доводов Ю. И. Семенова.

1. Ю. И. Семенов полагает, что термины «оседлость» и «бродяжничество» слишком широкие и неконкретные. Совершенно с ним в этом согласен. Но раньше он пользовался именно ими («Сов. этнография», 1970, № 5, стр. 62; «Сов. этнография», 1971, № 6, стр. 109). Если теперь Ю. И. Семенов предпочитает писать о «переменно-оседлом», «сезонно-оседлом», «оседло-бродячем» и т. д. образах жизни («Сов. этнография», 1973, № 4, стр. 57), то я усматриваю в этом положительное влияние дискуссии.

Однако в результате остался обойденным очень важный вопрос. Раньше Ю. И. Семенов полагал, что конкретные формы, которые принимало развитие реконструируемого им первичного материнского рода после появления минимального избыточного продукта и возникновения индивидуального брака, «во многом зависят от того, сохранился ли у данной этнической группы оседлый образ жизни, характерный для начала позднего палеолита, или же он сменился бродячим» («Сов. этнография», 1971, № 6, стр. 109). Теперь он должен показать, существует ли взаимосвязь (и какая именно) между линейностью, с одной стороны, и «вековой оседлостью», «годовой оседлостью», «переменной оседлостью», «сезонной оседлостью», «передвижным бродяжничеством», «подвижным бродяжничеством» — с другой. В своем ответе на мою статью он этого не сделал.

2. По мнению Ю. И. Семенова, «в начальную эпоху позднего палеолита, несомненно, существовали прочные постоянные жилища, нередко

<sup>1</sup> См. А. М. Хазанов, Природно-хозяйственные различия в каменном веке и проблема первичности материнского рода, «Сов. этнография», 1973, № 1.

<sup>2</sup> Ю. И. Семенов, Проблема перехода от материнского рода к отцовскому (опыт теоретического анализа), «Сов. этнография», 1970, № 5; его же, Проблема исторического соотношения материнской и отцовской филиации уaborигенов Австралии (по по-воду статьи М. А. Членова «Можно ли считать «австралийскую контроверзу» разрешен-ной»), «Сов. этнография», 1971, № 6.

<sup>3</sup> Ю. И. Семенов, О материнском роде и оседлости в позднем палеолите, «Сов. этнография», 1973, № 4.

образовывавшие целые поселки, в которых люди жили годами. В более позднее время (мадленская эпоха) наряду с человеческими коллективами, продолжавшими жить оседло, появляются группы, ведущие бродячий образ жизни. Мезолит в целом, как известно, характеризуется господством бродячего образа жизни, что не исключает полностью возможности существования отдельных оседлых групп» («Сов. этнография», 1970, № 5, стр. 62). В другой своей статье Ю. И. Семенов также писал про «оседлый образ жизни, характерный для начала позднего палеолита» («Сов. этнография», 1971, № 6, стр. 109).

Возражая Ю. И. Семенову, я стремился показать, что на самом деле картина была значительно более пестрой, что известны и другие варианты развития, такие, когда оседлость характерна именно для мезолита в противоположность верхнему палеолиту или же когда и в верхнем палеолите, и в мезолите тип подвижного охотничье-собирательского хозяйства продолжал сохраняться без существенных изменений. Для этого я привел некоторые археологические материалы («Сов. этнография», 1973, № 1, стр. 114—118). Ю. И. Семенов считает, что в них не содержится достаточного количества данных для подобного заключения. Поскольку ссылки на соответствующую литературу имеются в подстрочных примечаниях к моей статье, любой желающий может сам проверить, кто из нас прав.

Однако и в этом вопросе позиция Ю. И. Семенова, кажется, не осталась неизменной. Раньше он полагал, что люди в начале верхнего палеолита жили «оседло» (практически же не только в начале, потому что мадлен, когда, по Ю. И. Семенову, впервые появляются группы, ведущие бродячий образ жизни,— это самый конец верхнего палеолита<sup>4</sup>). Теперь он уточняет, что «вопрос о том, была ли оседлость в верхнем палеолите всеобщим явлением или же наряду с оседлыми группами существовали и бродячие, не имеет принципиального значения» («Сов. этнография», 1973, № 4, стр. 55—56). Или: «вряд ли могут быть сомнения, что в верхнем палеолите наряду с оседлыми существовали человеческие группы, которые вели бродячий образ жизни» («Сов. этнография», 1973, № 4, стр. 64). Для меня сомнений, действительно, нет. Рад, что для Ю. И. Семенова теперь тоже.

3. Итак, в признании факта существования в верхнем палеолите «оседлого» и «бродячего» образов жизни у нас с Ю. И. Семеновым разногласий уже нет. Мы расходимся теперь лишь в деталях, в оценке того, насколько широко был распространен «подвижный образ жизни». Тем более уместными представляются два вопроса, которые я задал Ю. И. Семенову в своей предыдущей статье. К тому же оба они непосредственно связаны с Австралией, занимающей столь видное место в его построениях.

Первый вопрос — как отразилось (и отразилось ли вообще) на гипотетической первоначальной материнско-родовой организации с дуально-групповым дислокальным и дисэкономичным браком переселение в Австралию из Юго-Восточной Азии и последующее расселение по континенту? Ю. И. Семенов обошел его молчанием.

Второй вопрос — как конкретно функционировал первоначальный материнский род с дуально-групповым, дислокальным и дисэкономичным браком, предлагаемый Ю. И. Семеновым, точнее, как подвижность могла сочетаться с дислокальным браком?

Ю. И. Семенов полагает, что на него отвечают материалы этнографии и фольклористики. Под материалами этнографии он подразумевает обычай типа *улатиле* и *катаайауси* меланезийцев Тробрианских островов, *куонанде* и *аваиро* папуасов гор Новой Гвинеи.

<sup>4</sup> А. Л. Монгайт, Археология Западной Европы, М., 1973, стр. 140.

На слишком вольное обращение Ю. И. Семенова с так называемыми пережитками уже указывали некоторые исследователи<sup>5</sup>. Прежде чем ссылаться на обычай типа *улатиле* надо доказать, что они восходят к началу верхнего палеолита, а не к гораздо более позднему времени, что их можно объяснить, только признав наличие в далеком прошлом дислокального группового брака, а не каким-либо иным образом. Методом пережитков нельзя пользоваться так, будто после Э. Тейлора не было Б. Малиновского, т. е. пользоваться, конечно, можно, но насколько это будет убедительно?

Однако дело не только в этом. И у меня, и у Ю. И. Семенова в данном конкретном случае речь идет обaborигенах Австралии. При этом Ю. И. Семенов признает справедливость моего предположения, что в Австралии в верхнем палеолите сколько-нибудь длительная оседлость отсутствовала («Сов. этнография», 1973, № 4, стр. 61—62). Между тем примеры, на которые он ссылается, относятся не к подвижным охотникам и собирателям, а к оседлым земледельцам.

Единственное исключение — обычай *дзамалаг* у австралийцев Арнхемленда. Но я уже отмечал — и Ю. И. Семенов в данном случае, по-видимому, согласен, — что именно австралийцы Арнхемленда к тому времени, когда у них был зафиксирован этот обычай, вели сложившийся сравнительно поздно полуоседлый образ жизни рыболовов и собирателей моллюсков.

Но главное — сам обычай *дзамалаг*. Р. Бернхт, тот самый автор, на которого ссылается Ю. И. Семенов, описывает его как церемониальный обмен между группами, принадлежащими к различным племенам. Обмен сопровождался пением, танцами, весельем с эротическим оттенком, даже половыми сношениями. По мнению Р. Бернхта, «церемония не только служила целям обмена желаемыми предметами (*commodities*), но и была эмоциональным клапаном, и давала средства для консолидации дружественных отношений между членами различных племен». Тот же автор подчеркивает, что «хотя в недавнее время эротический аспект *дзамалага* усилился (разрядка мои. — А. Х.), обмен благами все еще имеет существенное значение»<sup>6</sup>. И этот обычай Ю. И. Семенов приводит в качестве объяснения, как совместить дислокальный брак с подвижным образом жизни!

Остается еще фольклор: легенды об амазонках и мифы аранда (арунта).

Если строго следовать логике рассуждений Ю. И. Семенова, привлечение их неправомерно. Ведь в легендах и мифах речь идет не о дислокальном браке, а об эпизодических встречах самостоятельных мужских и женских групп. А по Ю. И. Семенову, первоначальный материнский род по крайней мере не был однополым, а состоял лишь из нескольких обособленных групп: мужчин и женщин с детьми.

Но опять же дело даже не в этом, а в принципиальной правомерности прямолинейного использования данных фольклора. Несостоятельность антропологической школы в фольклористике (Лэнг, Мак-Кэллок, Харрис и др.), представители которой считали, что некогда существовавшие обычаи и взгляды находят свое непосредственное отражение в легендах, мифах и сказках, была продемонстрирована уже в начале нашего века. Походя ее не возродить. Впрочем, думаю, что и более серьезные попытки в этом направлении обречены на провал<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> В. Р. Кабо, Проблема пережитков в этнографии, «Доклады Восточной комиссии Географического общества СССР», вып. 1 (2), Л., 1965, стр. 51—61; А. М. Решетов, Об использовании данных фольклора для изучения ранних форм семейно-брачных отношений, сб. «Фольклор и этнография», Л., 1970, стр. 241—242.

<sup>6</sup> R. M. Berndt, Ceremonial exchange in Western Arnhem Land, «Southwestern Journal of Anthropology», 1951, vol. 7, No. 2, p. 162.

<sup>7</sup> Критику антропологической школы в фольклористике см. Е. М. Мелетинский, Герой волшебной сказки, М., 1958.

4. М. А. Членов и М. В. Крюков<sup>8</sup> показали, что остальные аспекты предложенной Ю. И. Семеновым модели также весьма уязвимы для критики. Поэтому его гипотеза, на мой взгляд, остается недоказанной.

### ON THE RELATION OF LINEALITY AND MARRIAGE LOCALITY TO THE WAY OF LIFE

The author notes, in reply to the article by Yu. I. Semionov (Sovetskaya Etnografija, 1973, № 4), that the latter has considerably revised his views: thus he now recognizes the existence in the Upper Palaeolithic not only of a «sedentary» but also of a «wandering» way of life. However, in the present author's opinion, a mobile way of life is not easily compatible with the matrilineal clan, with the dual-group, dislocal and diseconomic marriage which Yu. I. Semionov attempts to reconstruct as the primary and universal one. The article demonstrates the improper use made by Yu. I. Semionov of ethnographic and folkloristic data in arguing his hypothesis. The author draws his opponent's attention to the circumstance that the method of survivals cannot be employed in such a way, as though there had been no Malinowski after Taylor, and that the unsoundness of the anthropological school in folklore study had already been demonstrated early in the present century.

---

<sup>8</sup> М. В. Крюков, Даёт ли система брачных классов ключ к разгадке «австралийской контроверзы?» «Сов. этнография», 1974, № 3.

Примечание редакции. Ответ Ю. И. Семенова на статью М. В. Крюкова, М. А. Членова и А. М. Хазанова и заключение редколлегии будут опубликованы в следующем номере журнала.

---

# Сообщения

А. П. Новицкая

## ЧИСЛЕННОСТЬ И СОСТАВ СЕМЬИ В МОЛДАВСКОЙ ССР

(ПО МАТЕРИАЛАМ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОГО  
ИССЛЕДОВАНИЯ)

Настоящее сообщение посвящено проблемам, касающимся внешнего строя семьи, т. е. ее численности, состава и формы, которые в последнее время привлекают внимание многих исследователей<sup>1</sup>. Оно написано по материалам этносоциологического исследования, проведенного в Молдавии по проекту «Оптимизация социально-культурных условий развития и сближения наций в СССР», осуществляющему сектором конкретно-социальных исследований Института этнографии АН СССР<sup>2</sup>.

Сбор материала проводился путем опроса — в городах среди молдаван и русских, в сельской местности — среди молдаван. Кроме того, использованы официальные статистические источники, так как вопросы о численности, составе и форме семьи можно решить только на массовом материале.

В городах республики было проинтервьюировано 3802 чел. (из них 1984 молдаванина и 1818 русских), в деревнях — 1631 чел. В выборке представлены города разных типов: Кишинев с населением более 200 тыс. чел., «средние» — Бельцы и Тирасполь с населением от 51 до 200 тыс. и, наконец, «малые» — Кагул и Сороки с населением от 21 до 50 тыс., Фалешты и Калараш с населением до 20 тыс. В Кишиневе молдаване и русские представлены почти поровну, в «средних» городах преобладает русское население, в «малых» — молдаване.

Опросный лист заполнялся не на семью, а на респондента. Однако поскольку в анкете содержались вопросы о том, состоит ли респондент в браке и о национальности супругов, обработка полученных материалов позволила установить число однонациональных и разнонациональных браков (в сообщении браки считаем за семью). Анализ собранных материалов показывает, что в городах всех типов преобладают однонациональные семьи.

В столице республики русские и молдавские семьи представлены поровну (русских семей больше всего лишь на 1,2%), в «средних» городах русских семей больше на 11,8%, а в «малых» — больше молдавских семей (на 14,1%). Объяснить это можно соотношением численности молдаван и русских в этих городах<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «Аннотированная библиография работ по проблемам семьи в СССР (1957—1971 гг.)», вып. I—II, М., 1972; О. А. Ганцкая, Этнос и семья в СССР, «Сов. этнография», 1974, № 3; «Динамика изменения положения женщины и семья» в сб. «XII Международный семинар по исследованию семьи», М., 1972, стр. 7.

<sup>2</sup> Подробно об исследовании, его программе, методике и перспективах см. Ю. В. Арутюнян, Социально-культурные аспекты развития и сближения наций в СССР, «Сов. этнография», 1972, № 3.

<sup>3</sup> По переписи 1970 г. в Тирасполе («средний» город) проживало 84,6% русских, и только 15,4% молдаван. В «малых» городах, наоборот, проживает больше молдаван, например, в г. Калараш молдаван 84,2%, русских — 15,8%. См. «Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года», т. VII, М., 1974.

В целом по городам одна пятая всех семей — смешанные в национальном отношении. Более всего таких семей в «средних» городах (25,1%)<sup>4</sup>.

В столице республики Кишиневе женщины (молдаванки и русские) почти так же часто создают межнациональные семьи, как и мужчины этих национальностей. В «средних» городах больше таких смешанных семей, где муж молдаванин, а в «малых» — где муж русский. Это, вероятно, зависит от соотношения молдаван и русских в этих городах, и в особенности мужчин и женщин этих национальностей<sup>5</sup>.

Опыт исследования семейных отношений у других народов нашей страны показывает, что у мужчин и женщин одной и той же национальности частота вступления в брак с лицами других национальностей неодинакова. Русские женщины пока несколько активнее, чем русские мужчины, вступают в межнациональные браки, в то время как у лиц иных национальностей отмечается противоположная тенденция<sup>6</sup>.

Аналогичную картину отмечают исследователи и в Молдавии. Так, Л. С. Соловей пишет: «В городах и селах в каждой второй семье, в которой мать — русская, отец — другой национальности»<sup>7</sup>. У молдаван, наоборот, пока несколько чаще вступают в браки с лицами другой национальности мужчины.

Чтобы судить о тенденциях, характерных для изменения размера семьи в Молдавской ССР, сравним наши данные и статистические материалы за 70-е годы с материалами переписи 1959 г. В 1959 г. как в городе, так и в сельской местности были наиболее распространены семьи, состоявшие из трех человек. Значительной была доля семей из двух человек, что объясняется последствиями войны 1941—1945 гг., вызвавшей сокращение численности семьи. В 1959 г. сельская семья была по размеру больше городской (3,9 чел. в селе, 3,5 чел. в городе). В сельской местности семьи из двух человек составляли 25,0%, из трех — 24,1%, в городах соответственно 28,3 и 29,5%<sup>8</sup>.

Обратимся к материалам переписи 1970 г. В городе и в селе преобладали семьи из двух и трех человек. Среди семей из двух человек значительный процент составляли семьи пожилых супружеских пар, у которых взрослые дети живут отдельно. По-прежнему сельская семья многочисленнее городской — ее средний размер, как и в 1959 г., — 3,9 чел., городской же — 3,4 чел., т. е. немного меньше, чем в 50-е годы<sup>9</sup>.

Семьи из двух человек в селе составляли 26,8%, из трех — 21,3%, в городах соответственно — 26,9 и 31,2%. Обращает на себя внимание тот факт, что в городе крупных семей меньше, чем в селе. Так, если семей из четырех членов в городе — 25,2%, а в селе — 20,4%, то уже из пяти членов в городе — 10,2%, в селе — 13%, из шести и более — в городе — 6,3%, в селе — 17,6%.

<sup>4</sup> «Средние» города — растущие. В них развиваются новые отрасли промышленности, требующие много рабочих рук. Сюда приезжает значительное число лиц других национальностей, в основном несемейная молодежь. Вступая в брак, они часто создают межнациональные семьи.

<sup>5</sup> По переписи 1970 г. в Тирасполе мужчины-молдаване составляли 17,5%, мужчины-русские — 82,5%; женщины-молдаванки 13,4%, женщины-русские — 86,6%; в г. Калараше мужчины-молдаване составляли 81,2%, русские — 17,8%, молдаванки — 79,7%, русские — 21,3%.

<sup>6</sup> См.: Э. К. Васильева, Этнодемографическая характеристика семейной структуры населения Казани в 1967 г., «Сов. этнография», 1968 № 5, стр. 13—15; Л. Н. Терентьев, Определение своей национальной принадлежности подростками в национально-смешанных семьях, «Сов. этнография», 1969, № 3, стр. 26; Я. С. Смирнова, Национально-смешанные браки у народов Карабаево-Черкесии, «Сов. этнография», 1967, № 4, стр. 130 и др.

<sup>7</sup> Л. С. Соловей, К вопросу о национально-смешанных семьях в Молдавии, «Сов. этнография», 1969, № 5, стр. 90.

<sup>8</sup> «Итоги Всесоюзной переписи населения, 1959 г., Молдавская ССР», М., 1962, табл. 59.

<sup>9</sup> «Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года», т. VII, табл. 25.

Наши экспедиционные материалы подтверждают указанную тенденцию. Они показывают, что за последнее десятилетие резких изменений в численности семей не произошло. Так, в 1959 г. в Кишиневе большая часть семей насчитывала три человека. В 1971 г., по нашим материалам, в Кишиневе наблюдалась такая же картина.

В материалах переписи 1970 г. зафиксированы данные о средней численности городской и сельской семьи. Установить, как различаются размеры семей в городах разных типов, невозможно. Результаты нашего обследования частично восполняют этот пробел. Анализ показывает, что в «средних» и «малых» городах преобладают семьи из трех — четырех человек. Об этом говорит табл. 1.

Таблица 1

Семьи из 3—4 человек в малых и средних городах, в %

Размер города	Семья из трех человек		Семья из четырех человек	
	русск.	молд.	русск.	молд.
«Малый» город	25,0	20,7	29,8	26,6
«Средний» город	25,2	23,1	30,8	24,1

В селах так же, как и в городах значительное место занимают семьи из трех — четырех человек. Однако наши данные, как и материалы переписи 1970 г., свидетельствуют о том, что в сельской местности, как правило, размер семьи больше, чем в городе.

Отчетливо выявляется общая тенденция в изменении размера семьи в разных типах поселений<sup>10</sup>. Так, в столице республики у обеих национальностей наиболее многочисленна группа семей из трех человек, в «средних» и «малых» городах первое место занимают семьи, состоящие из четырех человек. Семей из 5 и более человек в Кишиневе и «средних» городах около 14%, а в «малых» городах их 25,2%. Это объясняется тем, что в «малом» городе преобладают многодетные молдавские семьи.

Улавливаются небольшие различия в численности молдавских и русских семей в поселениях разных типов. Так, например, в Кишиневе семьи, состоящие из шести человек, чаще встречаются у молдаван.

Анализ размеров семьи в «средних» городах показывает, что среди семей любой численности русских несколько больше. Это объясняется тем, что в городах доля молдаван, не состоящих в браке, выше, чем русских. Основную массу одиночек составляют молодые люди, недавно приехавшие на работу или учебу в город. Анализ возрастного состава русских и молдаван по Кишиневу (по другим городам таких данных пока нет) показывает, что молдаван в возрасте от 18 до 24 лет значительно больше, чем русских. Молдаван в возрасте 18—19 лет — 9,9% (русских — 4,0%), в возрасте 20—24 года — 25,1% (русских — 11,8%).

Однако указанные выше различия в численности семей у обеих национальностей не слишком значительны. Можно утверждать, что в Молдавской ССР национальные факторы не оказывают заметного влияния на размеры семьи.

Исследователи, изучавшие семейные отношения в других регионах страны, отметили зависимость между размерами семьи и социально-экономическими, профессиональными, культурными и другими факто-

<sup>10</sup> Это положение было отмечено и другими исследователями. См., например, Э. Васильева, Влияние современных общественно-экономических условий в СССР на структуру и стадии развития советской семьи, в кн. «XII Международный семинар по исследованию семьи», М., 1972, стр. 13.

Таблица 2

Численность семей у различных социально-профессиональных групп на селе, в %\*

Число членов семьи	Работники не квалифицированного физического труда	Работники физического труда средней квалификации	Работники физического труда высшей квалификации	Служащие	Специалисты средней квалификации	Специалисты высшей квалификации	Руководители средней квалификации	Руководители высшей квалификации
2	13,4	14,6	8,07	10,1	10,9	11,05	13,5	5,7
3	16,4	24,0	21,7	22,6	20,7	30,9	19,8	30,2
4	15,3	20,0	25,9	21,09	35,6	30,4	21,9	30,2
5	19,09	9,3	15,5	11,7	12,6	11,05	14,6	22,6
6 и более	24,1	14,6	15,3	13,2	9,8	5,1	23,05	13,2

\*Проценты во всех таблицах рассчитывались от всего массива отобранных респондентов, а не от числа ответивших на данные вопросы.

Таблица 3

Распределение семей по поколенному составу, в %

Число поколений в семье	Состав семей	Весь городской массив		Кишинев		Средние города		Малые города		Село	
		русск.	молд.	русск.	молд.	русск.	молд.	русск.	молд.	молд.	молд.
Одно	Супруги	12,9	11,4	11,8	11,2	13,9	14	13,3	10,0	10,0	10,0
Два	Супруги, дети	49,9	47,6	43,3	42,3	57,2	47,7	50	55,2	61,0	
Три	Супруги, дети, родители	10,6	7,3	12,1	6,0	8,2	6,3	10,8	9,0	6,0	

рами<sup>11</sup>. Наши материалы по Молдавской ССР не выявили резких различий в размерах семей в разных социально-профессиональных группах городского населения как среди молдаван, так и среди русских. На селе пока еще можно отметить влияние социально-профессиональных факторов на численность семьи (табл. 2).

На селе, как видим наиболее многочисленны семьи работников неквалифицированного физического труда и руководителей среднего звена (бригадиров, заведующих фермами и т. д.). В большинстве случаев они состоят из 5—6 членов.

Мы исследовали также влияние доходов семьи на ее размеры. Выяснилось, что в городах Молдавской ССР, по-видимому, не существует прямой зависимости между этими двумя величинами. Многодетные семьи чаще встречаются у молдаван, хотя их доходы не больше, чем у русских семейств.

В селе больше всего детей у малоквалифицированных работников физического труда, хотя их доходы меньше, чем у специалистов более высокой квалификации.

Для характеристики «внешней» структуры семьи важны также такие показатели, как поколенный состав, характер родственных отношений, число детей и т. д. Как видно из табл. 3, основная часть семей у обеих национальностей в городе и в селе состоит из двух поколений. В настоящее время повсеместно преобладает двухпоколенная семья, состоящая

<sup>11</sup> Э. К. Васильева, Этнодемографическая характеристика семейной структуры населения Казани в 1967 г., стр. 16.

Таблица 4

Распределение семей по поколениям у различных социально-профессиональных групп в Кишиневе, в %

Состав семьи	Работники не квалифицированного физического труда		Работники квалифицированного физического труда		Служащие		Специалисты и руководители среднего звена		Специалисты и руководители высшего звена		Специалисты и руководители научных и творческих организаций	
	русск.	молд.	русск.	молд.	русск.	молд.	русск.	молд.	русск.	молд.	русск.	молд.
Супруги (одно поколение)	12,1	—	12,6	11,0	12,0	6,8	14,9	11,0	10,4	5,7	5,6	2,6
Супруги, дети (два поколения)	41,1	48,4	49,4	49,5	47,0	47,7	49,0	45,1	40,6	30,6	61,1	63,2
Супруги, дети, родители супружеских пар (три поколения)	11,3	5,2	8,6	5,7	9,6	6,8	13,9	4,4	17,0	7,5	8,3	2,6

Таблица 5

Число детей в семье, в %

Дети	Весь городской массив		Кишинев		Средние города		Малые города		Село	
	русск.	молд.	русск.	молд.	русск.	молд.	русск.	молд.	молд.	молд.
Один	29,6	23,0	30,6	21,7	28,1	24,4	28,0	24,0	17,0	17,0
Двое	29,8	22,8	25,2	19,7	34,2	23,9	32,0	26,5	20,0	20,0
Трое	8,9	9,5	9,3	8,7	9,0	9,4	8,1	11,2	17,0	17,0
Четверо и больше	4,5	7,3	3,4	4,9	4,6	4,6	6,3	11,8	21,0	21,0

из родителей и их малолетних или неженатых (незамужних) детей, она типична и для Молдавии.

Более половины однопоколенных семей составляют брачные пары, взрослые дети которых создали свою семью и живут отдельно от родителей; примерно треть таких семей — супруги, не имеющие детей. Семьи из трех поколений состоят из супружеских пар, их детей и родителей одного из супружеских пар (чаще всего одного из родителей). Семьи из трех поколений у молдаван несколько меньше, чем у русских в городах всех типов (особенно в Кишиневе). Объяснить это можно в первую очередь тем, что в городах всех типов лиц старшего возраста среди русского населения несколько больше, чем среди молдаван. Например, в Кишиневе русские в возрасте от 40 до 60 лет составляют 54,2% всего русского населения, молдаване этой возрастной группы — только 21,5% молдавского населения. Меньше всего молдавских семей из трех поколений в Кишиневе, где, как уже было сказано, живет много молодежи коренной национальности. Их родители нередко остаются в селе.

Проанализировав зависимость поколенного состава семьи от социально-профессиональных факторов, мы пришли к выводу, что как в городе, так и в селе у всех социально-профессиональных групп преобладают двухпоколенные семьи, что вообще характерно для структуры современной семьи в нашей стране. Трехпоколенные семьи несколько чаще встречаются у специалистов и руководителей (в Кишиневе у специалистов высшей квалификации таких семей — 17,0%, а в селе у группы руководителей — 13,5%), что можно объяснить очень боль-

шой занятостью представителей этих социально-профессиональных групп на работе, в связи с чем они нуждаются в помощи родителей по дому и в воспитании детей.

Мы рассмотрели также вопрос о детности молдавских и русских семей в городах и молдавских семей в сельской местности (табл. 5). Сопоставляя города разных типов, мы видим, что чем крупнее город, тем меньше в нем семей, имеющих трех — четырех детей и более<sup>12</sup>. В селе таких семей и еще более многодетных — 38%. Подчеркнем, что ближе всего к селу по этому признаку стоит «малый» город — 23,0% таких семей.

В крупных индустриальных городах Молдавской ССР детность снижается. Причиной этого, на наш взгляд, являются возросшая активность женщин во всех сферах общественной жизни и рост профессионального и культурного уровня населения. Такая тенденция характерна для всех народов нашей страны<sup>13</sup>.

Семьи молдаван и русских, как мы видели, не имеют существенных различий ни в численности, ни в составе. В силу указанных выше причин у русских пока больше трехпоколенных семей. За счет этого средний размер русских семей в городе немного выше (у русских — 3,1%, у молдаван — 2,9%), но детей больше в молдавских семьях.

Из приведенных выше материалов видно, что в настоящее время в Молдавии и у молдаван, и у русских наиболее распространенной формой семьи, как в городе, так и в селе является семья, состоящая из двух поколений — родителей и их неженатых (незамужних) детей, т. е. семья с одной супружеской парой (см. табл. 3). Это малая семья<sup>14</sup>. Специалисты иногда называют ее отдельной малой семьей. Исследования, проведенные в разных районах нашей страны, показали, что формированию отдельных малых семей способствовали различные факторы: экономическая самостоятельность всех взрослых членов семей, повышение культурно-образовательного и материального уровня населения и т. д.<sup>15</sup>. Масштабы современного жилищного строительства в городах, не говоря уже о селах, позволяют жить отдельными малыми семьями. Собранные нами материалы свидетельствуют о сравнительно хороших жилищных условиях населения Молдавской ССР — 69% семей, попавших в нашу выборку в Кишиневе, имеют отдельную квартиру, 10,9% — живут в коммунальных квартирах, 8,8% — в общежитиях. В «средних» городах в отдельных квартирах (домах) живут — 78,2% семей, в «малых» — 83%. Высок в городах и размер жилой площади, приходящейся на одного человека (от 6 до 10 м<sup>2</sup> у половины обследованных нами семей). В селах республики практически каждая семья хорошо обеспечена жилой площадью (имеет отдельный дом, реже квартиру).

Итак, материалы исследования показывают, что в Молдавской ССР в настоящее время национальные, культурные, профессиональные факторы не оказывают решающего влияния на численность, состав и форму семьи.

Правда, небольшие различия между семьями в городах разных типов еще сохраняются. Так, в «малых» городах семьи по размерам и по числу детей ближе к сельским семьям. Население «малых» городов в значи-

<sup>12</sup> Это же положение было отмечено и в других районах страны. См. Э. В. Васильева, Влияние современных общественно-экономических условий в СССР на структуру и стадии развития советской семьи, стр. 43.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Материалы переписи 1970 г. подтверждают наш вывод о преобладании малой семьи в Молдавской ССР. Она составляет в городах — 83%, в селах — 85,4%. Интересно еще раз подчеркнуть, что в сельской местности таких семей больше (как и по нашим материалам). См. «Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года», т. VII, табл. 27.

<sup>15</sup> См., например, С. А. Макарчук, Рабочая семья на Украинском Прикарпатье, в кн.: Этнографическое изучение быта рабочих, М., 1968; М. Г. Панкратова, Опыт социологического изучения внутрисемейных отношений, в кн.: «Социологическое изучение села: культура, быт, расселение», вып. 1, М., 1968, и др.

тельной мере состоит из недавних выходцев из деревень, имеющих с селом глубокие связи. В образе жизни «малого» города еще сохраняются традиционные образцы поведения и мышления.

Семьи «средних» городов ближе к семьям больших городов. Здесь больше молодых супружеских пар, выше процент межнациональных браков. Однако в целом семьи городов разных типов отличаются незначительно.

Нами не отмечено также резких различий по численности, форме, составу между сельской и городской семьей, между молдавскими и русскими семьями. Можно, по-видимому, говорить о том, что идет процесс формирования единого типа семейной структуры. «Внешняя» структура семьи обуславливается общим ходом социально-экономического развития. Современная семья любой национальности — продукт существующих социально-экономических условий. Наши материалы показывают также, что различия между семьями отдельных социально-профессиональных групп быстро исчезают.

Сопоставление «внешней» структуры семьи в Молдавской ССР с имеющимися данными по ряду других районов Европейской части РСФСР свидетельствуют об идентичности процесса развития структуры современной семьи в нашей стране.

---

## Х. Аргынбаев

# СВАДЬБА И СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ У КАЗАХОВ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ<sup>1</sup>

Обширный этнографический материал о формах брака у казахов и связанных с ними различных обычаях и обрядах, которые содержат порой древние пережиточные элементы, позволяет понять сложную и длительную историю развития казахской семьи.

Браку у казахов до Великой Октябрьской социалистической революции предшествовали сватовство и договоренность о размере калыма. Несовершеннолетние дети вступали в брак по воле родителей или старших родственников, желание совершеннолетних нередко учитывали.

До начала официальных переговоров о сватовстве обе стороны старались собрать сведения о женихе, невесте, их семьях, материальном положении и условиях жизни. Зачастую устраивались предварительные смотрины девушки. Если в результате подобной «разведки» выяснялась взаимная склонность невесты и жениха, то отец последнего мог послать доверенных лиц (*жашы*), чтобы сделать официальное предложение<sup>2</sup>.

В случае согласия отца невесты на брак, доверенные лица возвращались, получив в подарок халаты, так называемые *шеге шапан*<sup>3</sup>. После этого в семью невесты направлялось от 3 до 30 сватов со стороны жениха, во главе которых стоял близкий родственник или же отец жениха. Сваты вели переговоры о размерах калыма, сроках его выплаты, о приданом, расходах на свадьбу и времени свадьбы.

Обоюдное согласие закреплялось чтением молитвы, так называемым *ак бата*. Затем все сваты отпивали воду из деревянной чаши (*аяк*), а главный сват со стороны жениха сообщал о количестве скота, подаренного в честьговора (*бата аяк*) семье невесты.

До принятия казахами мусульманского вероисповедания договор сторон о предстоящем браке сопровождался следующим обрядом; в жертву приносился баран, затем деревянную чашу наполняли артериальной кровью животного (*бауыздау кан*) и тут же преподносили ее приехавшим в аул невесты главным сватам (*бауыздау куда*), которые одновременно макали в нее пальцы (в отдаленные времена острые концы своих пик), а затем один за другим отпивали еще не остывшую кровь. Считалось, что клятвопреступника покарают священная кровь жертвенного животного и пика оскорбленного. Такие обряды давно исчезли.

<sup>1</sup> Статья написана на основе изучения архивных и литературных источников, а также полевых исследований автора, проведенных в 1966—1970 гг. на территории Казахской ССР; библиографию по проблеме статьи см. Н. А. Кисляков, *Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана*, М.—Л., 1969, стр. 98—114.

<sup>2</sup> И. Алтынсарин, *Очерки обычаяев при сватовстве и свадьбе у киргиз Оренбургского ведомства*, «Записки Оренбургского отд. Русского географического о-ва», 1870, вып. 1, стр. 104.

<sup>3</sup> А. Диляев, *Несколько слов о свадебном ритуале киргиз Сырдарыинской области*, «Ученые записки Казанского университета», 1900, кн. 4.

В честь засватанной невесты ее отцу преподносили специальный подарок, так называемый каргыбау (ошейник) или *укітагар*<sup>4</sup>, означавший, что дочь засватана. Лишь после этого договаривающиеся стороны официально считались сватами. В ознаменование этого события они съедали специальное блюдо (*куйрык-бауыр*) из свежесваренного курдючного сала и печени. Взаимное угощение сватов символизировало установление родственных отношений обеих сторон на долгие годы. При этом приговаривали: «Зять на столетия, а сват на тысячелетия» (*куйеу жуз жылдык, күда мын жылдык*).

Во время пиршества в честь завершения сватовства женщины — родственницы невесты по обычаям подвергали сватов различным испытаниям: заставляли петь, играть на музыкальных инструментах, рассказывать легенды. В случае отказа сваты должны были откупаться подарками (*кәде*).

Перед отъездом каждый из сватов получал подношение (*күйт*). Если среди них не было отца жениха, то ему обязательно передавали в подарок хорошего верхового коня или взрослого верблюда, покрытого большим ковром (*калы кілем*)<sup>5</sup>.

Через некоторое время отец невесты наносил ответный визит, чтобы познакомиться с семьей жениха. Ему показывали животных, выделенных для уплаты калыма. При этом одну овцу передавали пастуху, одну лошадь — табунщику. Кроме того, еще одно животное оставляли за смотрины жениху (*корімдік*)<sup>6</sup>.

Незадолго до свадьбы калым вносился почти полностью, тогда же жених наносил первый официальный визит невесте (*урын бару*), во время которого будущие супруги, как правило, встречались впервые.

Случалось, что эта встреча предотвращала неравный и неудачный брак. Казахский термин *урын* происходит, возможно, от древнетюркского слова *urun* (приникать, прижиматься). Существует древнетюркское выражение: «Если найдешь милосердного, прижмись к груди»<sup>7</sup>.

Господствовавшее до сих пор мнение некоторых авторов о первом визите жениха как о тайной встрече не соответствует подлинному смыслу и значению обряда *урын бару*<sup>8</sup>.

Родители жениха и невесты тщательно готовились к проведению этой встречи. Свitu жениха (из пяти или шести человек) возглавлял опытный дружка (*куйеу жолдас*). Семья жениха одаривала будущих родственников множеством подарков. Для свиты жениха в ауле невесты ставили особую юрту, которую постоянно окружала молодежь. У родственников невесты на следующий день устраивали традиционный вечер *кыз кашар*. К концу вечера замужние женщины, несмотря на сопротивление сверстниц невесты, уводили ее в отцовский дом, где заранее была подготовлена постель для молодых. Затем несколько молодых женщин (*женге* — жены старших братьев и старших родственников невесты) приводили жениха. При этом они получали от него подарок за приглашение (*куйеу*)

<sup>4</sup> «Центральный государственный архив Казахской ССР», ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 170.

<sup>5</sup> И. И. Ибрагимов, Этнографические очерки киргизского народа, «Русский Туркестан», вып. 1, М., 1872, стр. 130.

<sup>6</sup> М. Леваневский, Очерки киргизских степей (Эмбенского уезда), «Землеведение», 1895, кн. 2—3, стр. 77.

<sup>7</sup> «Древнетюркский словарь», Л., 1969, стр. 615.

<sup>8</sup> Н. Гродеков, Киргизы и каракирызы Сырдарьинской области, т. I, Ташкент, 1889, стр. 63; Х. Кустанайев, Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов, Ташкент, 1894, стр. 27; Н. Малышев, Обычное семейное право киргизов, Ярославль, 1902, стр. 24; А. Дибаев, Указ. раб., стр. 17; «Народы Средней Азии и Казахстана», т. II, М., 1963, стр. 434; Н. А. Кисляков, Указ. раб., стр. 104—105, и др.

шакыру). Другие женщины бросали под ноги жениха длинный шест для поднятия купольного круга юрты (бакан), натягивали перед ним веревку для привязи жеребят (жел), создавая на его пути искусственные препятствия. По народному поверью, эти предметы были священными, поэтому через них нельзя было перешагивать, а в данном случае и обходить их не полагалось. Поэтому жених давал женщинам выкуп (подарки), и они постепенно убирали препятствия с его пути. Пожилая женщина, открывавшая дверь юрты отца невесты, получала за услугу особый подарок (есик ашар)<sup>9</sup>. В самой юрте жениха встречала мать невесты. Она помогала ему подлить жир в очаг (отка май кую), а затем подавала в чашке какой-либо молочный напиток под собирательным называнием «ак» (белый)<sup>10</sup>. Сoverшив эти обряды и пожелав счастья молодым, будущая теща уходила за ширму к своей постели.

Затем молодые женщины, сопровождавшие невесту, получив от жениха подарки за то, что приоткрывали занавеску (шымылдык ашар), готовили постель (тосек салар), позволяли жениху пожать руку невесты (кол устатар) или погладить ее по волосам (шаши спатар), оставляли молодых наедине. В эту ночь жених и невеста могли до утра сидеть и любоваться друг другом, разговаривать шепотом, даже спать рядом, но не имели права на интимную близость. Рано утром, еще до пробуждения будущих тестя и тещи, жених должен был уйти в свою юрту. После этой традиционной имитации первой ночи жених мог тайно встречаться с невестой (калындык ойнау) вплоть до самой свадьбы. Иногда случалось так, что вопреки обычаям они начинали супружескую жизнь.

Если свадьба расстраивалась после официального визита жениха по воле отца невесты, бии присуждали ему лишь долю внесенного стороны жениха калыма. Все рассмотренные выше церемонии, связанные с официальными и тайными посещениями жениха, а также имитацию первой брачной ночи можно считать пережитками матриархата.

После первой официальной встречи жениха и невесты обе стороны начинали готовиться к свадьбе. Отец жениха отдавал последнюю долю калыма, отправлял определенное количество скота для свадебного пира (той малы) и те части сведенной юрты (войлоки и др.), которые предусматривались условиями сватовства. Родители невесты в свою очередь готовили основную часть свадебной юрты, свадебный головной убор (саукеле) и др.

Получив приглашение, жених отправлялся на свадебный пир, который устраивала семья невесты (узату тойы). Свиту жениха возглавляла его мать. Сопровождавшие жениха везли какой-либо ценный подарок матери невесты, символизирующий плату за ее молоко (саят акы), а также ткань, которую раздавали гостям на свадьбе в виде лоскутов (жыртыс), и много мелких вещей и денег.

До начала свадьбы устанавливали свадебную юрту (отау). Женщины, принимавшие участие в установке юрты, получали от матери жениха подарки за помощь при поднятии купольного круга (шанрак кетерер), за покрытие юрты войлоками (отау жабар) и за ее осмотр (отау кордик). В честь установки свадебной юрты приносили в жертву барана и его мясом угождали всех женщин. В юрте готовилось брачное ложе, на котором молодые должны были провести первую супружескую ночь<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> И. Алтынсарин, Указ. раб., стр. 110; Х. Кустанаев, Указ. раб., стр. 28; «Обычаи киргизов Семипалатинской области», «Русский вестник», 1878, т. 137, стр. 35.

<sup>10</sup> И. Ибрагимов, Указ. раб., стр. 138.

<sup>11</sup> А. Левшин, Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей, СПб, 1832, ч. III, стр. 107; П. Е. Маковецкий, Материалы для изучения юридических обычаяв киргиз, вып. 1, Омск, 1886, стр. 12; Х. Кустанаев, Указ. раб., стр. 32; М. Леваневский, Указ. раб., стр. 84; Н. Изразцов, Обычное право (адат) киргизов Семиреченской области, «Этнографическое обозрение», кн. XXXIV, 1897, № 3, стр. 77; А. Диева, Указ. раб., стр. 12—13.

Свадебная юрта включалась в приданое, что принято рассматривать как пережиток матрилокального брака. Однако в Казахстане половину кошемного покрова, купольный круг (*шанрак*) и дверные косяки (*босага*) для свадебной юрты всегда готовил отец жениха<sup>12</sup>. Очевидно, это делалось для того, чтобы впоследствии муж мог считаться законным хозяином свадебной юрты. Недаром, видимо, сложились выражения: «Смотри на шанрак», «Чей шанрак?» и др. Думается, что эти обряды были связаны уже с господством патриархальных отношений.

И на этот раз инсценировалась борьба за невесту, создавались всевозможные искусственные препятствия, которые устраивались за выкуп. Теперь свидание молодых происходило наедине в свадебной юрте и по сути дела служило началом супружеской жизни. Если невеста оказывалась нецеломудренной, жених мог отказаться от нее. В XVII — XVIII вв. дружки в таких случаях распарывали живот у коня, разрубали седло и рвали одежду жениха, что означало решительный отказ от свадьбы. Оскорбленный бесчестием отец мог приговорить и дочь, и человека, лишившего ее девственности, к смерти<sup>13</sup>. Подобные крайние меры в начале XIX в. предпринимались уже очень редко, а к концу века в большинстве случаев на отца невесты налагались различные штрафы (*айып*) за плохое воспитание дочери. Во избежание подобных позорных явлений казахи строго следили за поведением девушек. Недаром народная поговорка гласила: «Запрет девице от сорока семей» (*кызга қырык үйден тыю*).

Если невеста оказывалась девушкой, обе стороны приступали к организации свадебного пира, на который приглашались многие соседние аулы.

После обильного угощения устраивались различные национальные игры, борьба и состязания бегунов (*байге*). В бедных семьях подобные пиршества организовывались скромнее. Сразу же после бэйги исполнялась обрядовая песня *жар-жар*. Джигиты поздравляли и утешали невесту, а она в свою очередь выражала сожаление, что оставляет родной очаг, родные места, родственников и т. д.

Накануне отъезда к жениху невеста с подругами обходила всех родственников, прощалась с их очагом (*кыз танысу*) и получала от них в качестве памятных подарков ковры, халаты и различные украшения. В далеком прошлом в таких случаях ее носили из юрты в юрту на ковре<sup>14</sup>. К вечеру в отцовской юрте совершали обряд венчания (*неке кыю*) по мусульманскому обычаю.

В день отъезда невесты сватам показывали приданое, разбирали свадебную юрту, готовили свадебный караван к отправке и преподносили подарки сватам, жениху и невесте. Затем в отдельной юрте невесту переодевали в костюм молодухи. На голову ей надевали свадебный головной убор (*саукеле*) с особым покрывалом (*желек*), в котором она должна приехать в аул жениха. По покрывалу молодуху обычно узнавали среди других женщин и спрашивали друг друга: «Не это ли молодуха с красиво развевающимся покрывалом?». Это выражение нередко употреблялось и в ироническом смысле по отношению к некоторым кокетливым женщинам в годах.

Снарядив праздничный свадебный караван невесты, ее отправляли в путь в один из «счастливых» дней недели, т. е. не во вторник и пятницу, считавшиеся тяжелыми днями для любого путника. Сопровождали

<sup>12</sup> Г. Бонч-Осмоловский, Свадебные жилища турецких народностей, Л., 1926, стр. 109.

<sup>13</sup> И. Андреев, Описание средней орды киргиз-кайсаков..., «Новые ежемесячные сочинения», ч. CXII, СПб., 1795, стр. 43—44; «Позорище. Странных и смешных обрядов при бракосочетаниях», СПб., 1797, стр. 201—202; Г. Спасский, Киргиз-кайсаки большой, средней и малой орды, «Сибирский вестник», ч. IX—X, СПб., 1820, стр. 154; А. Левшин, Указ. раб., стр. 106.

<sup>14</sup> А. Левшин, Указ. раб., стр. 105.

ее мать, невестка (женге — жена старшего брата) и несколько близких родственников.

Невеста со своей женге останавливалась у аула жениха, а остальные гости въезжали в аул, где женщины тут же принимались разбирать приданое и устанавливать свадебную юрту. Навстречу невесте выходили молодые женщины и девушки и вели ее пешком, прикрывая свадебной занавеской (*шымылдык*), чтобы ее не увидели старшие родственники жениха.

До начала свадебного пира (*үйлену тойы*) проходило торжественное знакомство невесты с родственниками жениха — бет *ашар*. В юрту жениха, где собирались наиболее уважаемые люди аула, приводили невесту в полном свадебном наряде; свекровь помогала ей подливать жир в очаг. После этого церемониала джигит-импровизатор начинал традиционную бытовую песню — бет *ашар*. В ней говорилось, что невестка должна уважать мужа, его родителей и всех родственников, не сплетничать, с почтением относиться к народным обычаям и традициям, честно трудиться. Вслед за тем невесте представляли родственников будущего мужа, каждому из которых она должна была поклониться. В ответ на это близкие родственники объявляли о своих подарках новой семье.

После свадебного пира родственников невесты одаривали и провожали домой. Через некоторое время невесте вместо саукеле надевали женский головной убор (*жаулык* или *кимешек*) и этим приобщали ее к группе замужних женщин. После рождения первого ребенка поверх жаулыка в торжественных случаях накручивали тюрбан (*кундык*) из белой бумажной ткани, что свидетельствовало о переходе женщины в следующую «возрастную группу».

Согласно обычаям, молодая женщина до рождения первого ребенка не имела права посещать своих родителей (*торкін*). После рождения ребенка она в сопровождении мужа с подарками для родственников обязана была поехать со своим первенцем к родителям (*торкін-деу*). Во время их посещения отец молодой матери или ее брат должны были выделить ей особый наряд (*еній*). Этим визитом завершались все обычай и обряды, связанные с бракосочетанием.

Вкратце остановимся на некоторых обрядах, неоднократно повторявшихся на всех этапах сватовства и свадьбы.

Очень популярным был обряд осыпания (*шашу*) молодых, выполнившийся как в ауле невесты, так и в ауле жениха женщинами почтенного возраста. Осыпали обычно сушеными сырками (*сыкпа*), жареным хлебом (*бауырсак*), конфетами, сушеными фруктами, сахаром и мелкими монетами, произнося при этом самые лучшие пожелания молодым. Судя по выражению «нур жаусын» (пусть свет с небес прольется на тебя), часто произносившемуся при выполнении этого обряда, он больше всего тяготеет к космогоническим поверьям. Осыпание как бы олицетворяет льющийся на молодых дождь, что, по поверью, должно принести им счастье.

Во время первого официального посещения женихом невесты и свадебного пира как в ауле жениха, так и в ауле невесты сотни метров различной ткани разрывали на лоскутки и раздавали присутствующим. Согласно магическим представлениям, лоскут (*жыртыс*) приносил счастье тем, кто хранил его как реликвию.

Во время сватовства и свадьбы с женихом и невестой общались только люди, живущие счастливой семейной жизнью, а также многодетные женщины. Считалось, что это принесет молодым счастье и многочисленное потомство. Особенно остерегались участия в свадьбе бездетных женщин. Все приведенные выше обряды связаны с так называемой синдиасмической (по сходству и подобию) магией.

Во время первой встречи жениха с невестой в юрте тестя жених подливал жир в очаг под руководством матери невесты, а по приезде неве-

сты в аул жениха в юрте свекра этот обряд совершила невеста под руководством свекрови. Подливание жира в огонь очага связано с культом предков. По поверью, это могло задобрить умерших предков, чтобы они не мешали счастью молодых. Поскольку у очага тестя этот обряд совершился женихом, а у очага свекра — невестой, можно предположить, что он проводился с целью приблизить жениха к роду невесты, а невесту — к роду жениха. Так или иначе, связь этого древнего обряда с культом предков не вызывает сомнения.

Великая Октябрьская социалистическая революция и вызванные ею прогрессивные преобразования в экономике, культуре и быте казахского народа способствовали изменению семейно-брачных отношений, в том числе сватовства и свадьбы. Брачно-семейные отношения изменились не сразу. Так, в 20-х годах еще проводилось длительное сватовство с соблюдением множества старинных обычаев. Калым и женитьба молодых по воле родителей были отменены законом, но их пережитки в свадебной обрядности еще встречались.

В годы коллективизации сельского хозяйства и особенно в тяжелые годы Великой Отечественной войны сватовство и проведение свадьбы значительно упростились. В это время были окончательно ликвидированы неравные браки и многие религиозные обряды.

В послевоенные годы в результате улучшения условий жизни, подъема материального благосостояния и роста культурного уровня казахского населения ожили и получили дальнейшее развитие многие положительные народные традиции, сложились новые обычаи и обряды, соответствующие современной действительности. Теперь браки заключаются по взаимной склонности молодых, самостоятельно решают соединить свои судьбы, создать семью. Длительная совместная учеба юношей и девушек в школах, техникумах, в высших учебных заведениях, а также совместная трудовая деятельность в различных отраслях народного хозяйства помогают им сблизиться и лучше узнать друг друга. И хотя любящие друг друга молодые люди советуются с родителями и близкими родственниками, но поступают в соответствии со своими чувствами.

Молодые люди, предварительно договорившись о женитьбе, сообщают об этом своим родителям и лишь затем совершается обряд сватовства, который в настоящее время значительно изменился, в частности, потеряли свое прежнее значение обязательные выкупы, исчез такой важный элемент, как переговоры о калыме. В сельской местности в состав сватов включаются три — пять человек во главе с отцом или старшим родственником жениха. Обычно они берут с собой различные подарки для родителей, родных братьев, невесток и сестер невесты, главным образом верхнюю одежду и отрезы на платья. Кроме того, «для очага отца невесты» готовят корову (быка) или их стоимость в деньгах, а для невесты деньги (100—200 руб.). По случаю приезда сватов отец невесты режет барана и приглашает на вечер близких родственников. Затем главный сват со стороны жениха сообщает о том, что молодые люди полюбили друг друга и договорились соединить свои судьбы, и просит согласия родителей невесты на этот брак. Отказа, как правило, никогда не бывает, так как это предложение для отца и матери невесты не является неожиданностью. Обе стороны договариваются об условиях и сроках свадьбы. Обычно отец жениха заявляет о готовности принять участие в устройстве свадьбы, но иногда родители невесты отказываются от его помощи.

После завершения переговоров сватам преподносят ритуальное блюдо — *куйрык-бауыр*, за что женщины со стороны невесты получают денежное вознаграждение. Этот древний обычай утратил свой прежний правовой смысл.

В заключение вечера сватов заставляют петь, играть на домбре или

откупаться подарками. Широко распространенные прежде различные забавы, иногда унижавшие достоинство сватов, сейчас ушли в прошлое. Перед отъездом гостей им преподносят подарки.

Через некоторое время после сватовства жених должен нанести свой первый официальный визит невесте. Этот церемониал теперь также утратил свой прежний смысл. Старый термин *урын бару* сейчас не употребляется. Вместо него появился новый — *коржин апару*, что означает доставку женихом подарков семейству невесты в переметной суме (*хирукуме*) из домотканной шерстяной или ковровой ткани. Правда, подарки зачастую привозят в чемоданах, но термин *коржын апару* все еще бытует. В большинстве случаев свадебные пиршества устраиваются сначала родителями невесты, затем родителями жениха. Если же молодые живут в одном ауле, то стороны могут объединиться и провести свадьбу либо в семье жениха, либо в семье невесты, либо в просторных общественных помещениях, где всех гостей собирают вместе, независимо от их возраста. В домашних условиях приглашенных обычно угошают в несколько приемов: старших — днем, людей средних лет, актив и интеллигенцию аула, а также молодежь — вечером. Иногда сверстники молодых приглашаются отдельно. Такая свадьба может продолжаться два — три дня.

В сравнительно небольших аулах на свадьбу приглашаются все взрослые люди без исключения. Лет 10—15 назад о свадьбе просто извещали аул. Сейчас таким образом приглашают лишь представителей старшего поколения, а остальных приглашают персонально, посыпая пригласительные билеты.

Для угощения приглашенных режут обычно пять-шесть баранов или одну лошадь и двух-трех баранов. Широкое распространение получили сейчас всевозможные холодные закуски из овощей и мяса, консервы, а также кондитерские изделия. Из напитков старшему поколению подается кумыс, людям среднего возраста и молодежи — различные вина и прохладительные напитки. В большинстве случаев, особенно для молодежи, стол накрывают по городскому образцу, а пожилых людей предпочтитаю принять в соответствии с национальной традицией. После угощения начинается веселье, открывающееся всегда свадебной песней — *той бастар*. Певцу преподносят подарки (жолы): бутылку коньяка или шампанского, холодные закуски, дорогие конфеты — все это сверху накрыто квадратным куском шелковой ткани. Вино тут же разливают по рюмкам и выпивают, закуску и конфеты съедают, а шелковую ткань рвут на лоскутки и раздают присутствующим. Готовится несколько комплектов таких подарков, ибо певцы из каждой возрастной группы гостей могут самостоятельно исполнить песню *той бастар*, за что их полагается одаривать. Песни, игры и танцы продолжаются допоздна.

Все большее распространение получает сейчас в сельской местности комсомольская свадьба, в организации которой участвуют комсомольская организация и общественность села. Такая свадьба проводится в столовых, сельских клубах или домах культуры. Всех гостей независимо от возраста и положения собирают одновременно. Приглашаются духовой оркестр, местные художественные самодеятельные коллективы и даже профессиональные певцы-музыканты. В торжественной обстановке молодым вручается свидетельство о браке, а иногда и ключи от новой квартиры. Им преподносят также дорогие коллективные подарки.

Необходимо отметить, что на комсомольских свадьбах соблюдаются некоторые традиционные элементы казахской свадьбы, в частности, исполняются бытовые песни *жар-жар* и *бет-ашар*, а также свадебные — *той бастар*.

Все расходы по устройству комсомольской свадьбы ложатся, в основном, на плечи жениха и его родителей. В случае необходимости, об-

щественные организации колхозов и совхозов оказывают им материальную поддержку.

Заслуживает особого внимания студенческая свадьба. Совместная учеба нередко соединяет судьбы молодежи из разных районов Казахстана. Договорившись между собой и получив затем разрешение родителей, молодые люди устраивают свадьбу в городе. Расходы ложатся на плечи родителей жениха, а приглашенные со стороны невесты присутствуют как гости и не претендуют ни на какие подарки.

Для организации и проведения студенческой свадьбы создается комиссия из числа близких жениха, которые распределяют между собой обязанности и заранее продумывают все детали, начиная от подготовки пригласительных билетов до заключительной части свадебного вечера. Свадьбу празднуют в банкетных залах ресторанов, кафе или же в столовых, нанимают музыкантов. Приглашаются сокурсники, преподаватели, друзья и земляки. На свадьбах присутствуют родители молодых.

После того как все приглашенные соберутся, молодые входят в зал в сопровождении дружков. Их встречают пением жар-жар и бет-ашар, а мать женихасыпает молодых конфетами. Затем все садятся за стол и выбирают тамаду из числа студентов. Тамада заранее узнает, кому и в какой очередности предоставлять слово, так как он должен кратко и метко охарактеризовать в стихах каждого оратора.

На студенческих свадьбах проводятся игры и танцы, исполняются сольные и хоровые песни. В специальных альбомах гости пишут свои пожелания молодым. После завершающего тоста один из родственников жениха желает молодым счастья и благодарит всех присутствующих. Гости расходятся, а молодые отправляются в сопровождении дружек к себе на квартиру. Во время каникул или же после окончания учебы они могут навестить сначала родителей невесты, а затем — жениха, которые устраивают свадебные вечера для родственников и односельчан. Родители жениха и невесты совершают взаимные визиты и обмениваются подарками уже после женитьбы детей.

Где бы свадьба ни проходила, все приглашенные приходят с индивидуальными или коллективными подарками для молодых. Это главным образом мебель, различная современная утварь, ковры, отрезы на платья и костюмы, а также деньги.

Различные группы гостей заранее согласовывают между собой, что подарить. Если свадьба устраивается у родителей невесты, все подношения включаются в приданое невесты.

Брак регистрируется перед свадьбой в сельских советах, районных загсах или во дворцах бракосочетания. В сельской местности вступающие в брак иногда регистрируются и после свадьбы. В основном это бывает тогда, когда жених и невеста живут далеко друг от друга в разных районах (регистрация брака оформляется по месту жительства жениха).

В последнее время и среди сельской молодежи все большее распространение получает взаимный обмен обручальными кольцами, а в городах этот обычай соблюдается повсеместно.

Для свадьбы молодые готовят нарядные свадебные костюмы, которые приобретают в магазинах для молодоженов или же специально заказывают в ателье мод. Жених обычно надевает черный костюм и белую сорочку, невеста — свадебный наряд белого цвета.

Раньше жених и невеста во время свадебных пиршеств строго соблюдали обряд избегания старших родственников. Поэтому они обычно находились в отдельных юртах, в узком кругу младших родственников. Теперь этот обычай окончательно изжит. Все гости, независимо от возраста, поздравляют молодых со знаменательным событием в их жизни, желают им благополучия и счастья.

Из многих традиционных обычаем до сих пор соблюдаются такие как

смотрины невесты и приданого (*коримдик*), осыпание молодых шашу, подливание жира в огонь (*отка мой күйю*) невестой и женихом, подношение жениху блюда с грудинкой (*тос*), а сватам — мяса с бедра животного (*жамбас*), исполнение бытовых обрядовых песен (*жар-жар* и *беташар*), взаимное одаривание сватов и т. д.

Институт калыма, как известно, был ликвидирован законом, а его остаточные пережиточные формы, существовавшие еще в первые десятилетия Советской власти, сейчас почти исчезли. Но остался обычай давать невесте приданое. Однако нынешнее приданое существенно отличается по своему назначению и содержанию от того, которое готовилось к дореволюционным свадьбам. Приданое ныне должно служить исключительно интересам новой семьи. Никто из родственников мужа, не может претендовать на долю приданого как это было прежде.

С каждым годом увеличиваются размеры материальных затрат со стороны жениха на устройство свадьбы в ауле невесты, а также ценность и число взаимных подарков для сватов. Хотя сельское казахское население достаточно зажиточно и расходы на свадьбу доступны большинству семей, нельзя считать положительным явлением мещанское желание похвастаться перед соседями и знакомыми устройством излишне дорогой и многолюдной свадьбы. Такие чересчур пышные свадьбы, вызывающие большие расходы, иногда порождают иждивенческие настроения у молодежи.

Подведем итоги. За годы Советской власти произошли огромные изменения в обрядах и обычаях казахского народа, связанных со сватовством и свадьбой. Возникают новые обычаи, основанные на принципах полного равенства сторон, взаимной любви и уважения.

Исчезли пережиточные, давно изжившие себя социально-бытовые институты и религиозные обряды. Вместе с тем сохранились или же видоизменились многие положительные традиции, а также сложились совершенно новые и привились некоторые интернациональные традиции и обычай, которые соответствуют современному социалистическому укладу жизни.

---

Р. Я. Рассудова

## ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА *кош* В НЕКОТОРЫХ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИХ РАЙОНАХ СРЕДНЕЙ АЗИИ В XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Для Средней Азии зачастую характерна неустоявшаяся терминология для выражения мер и весов. Эти меры могли иметь разное значение в зависимости от времени и особенно от места, где они применялись. Более того, одним и тем же названием выражались совершенно различные понятия.

Указанное обстоятельство иногда вызывает сомнение в правильности употребления этих терминов и в ряде случаев приводит даже к неверному их социальному осмыслению.

На основании имеющихся литературных и полевых материалов мы попытаемся показать конкретные значения широко известного в Средней Азии термина *кош* или, иначе, *джуфти гау* (пара волов).

Первоначально слово *кош* (в джагатайском — *куш*, в казахском — *кус*, в монгольском *хоши*) означало пары<sup>1</sup>. Одно из наиболее распространенных производных дополнительных значений этого слова, бытовавших среди населения в XIX в., — «парная упряжка волов запряженных в омач», а также «рабочий с мотыгой», иногда только «упряжка». Кроме того, словом *кош* обозначали определенную площадь земли, которую могла вспахать упряжка волов. В этом случае *кош* служил мерой измерения земли.

Понятие *кош* в значении меры земли большей частью формулируется следующим образом: «земельный участок, обрабатываемый упряжкой волов за сезон» (малый *кош*).

При этом имелись в виду в основном поливные земли. Объяснялось это тем, что именно они имели первостепенное значение в хозяйстве и уже издавна служили предметом купли-продажи, что и было зафиксировано в источниках, используемых исследователями.

В литературе встречаются различные значения величины одного *коша*: два танапа<sup>2</sup>; 20—24 танапа<sup>3</sup>; 40—60 танапов<sup>4</sup>. *Кош*, равный

<sup>1</sup> Л. З. Булагов, Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. II, СПб., 1871, стр. 82; В. Радлов, Опыт словаря тюркских наречий, т. 2, вып. 8, СПб., 1896, стр. 635—636.

<sup>2</sup> К. К. Пален, Орошение Туркестана, СПб., 1910, стр. 46. *Танап* — единица измерения земли, площадь которой составляла в Ферганской долине 400 кв. саженей, или  $\frac{1}{6}$  га; в Зеравшанской долине — 625 кв. саженей, или  $\frac{1}{4}$  га; в низовьях Амударьи — 900 кв. саженей, или  $\frac{1}{3}$  га.

<sup>3</sup> В. Л. Вяткин, Каршинский округ, организация в нем войска и события в период 1215—1217 (1800—1803) гг., «Изв. Азиатского отд. РГО», т. XVIII, Ташкент, 1928, стр. 17—18; «История таджикского народа», кн. 2, М., 1964, стр. 387.

<sup>4</sup> Л. Н. Соболев, Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе, «Зап. РГО по отд. стат.», т. IV, СПб., 1874, стр. 261—389; П. П. Иванов, Хозяйство джуйбарских шейхов, М.—Л., 1954; стр. 56—57; М. Хамраев, Очерки истории Хисарского бекства конца XIX и начала XX в., «Труды АН ТаджССР», т. XIV, 1959, стр. 17; А. А. Семенов, Очерки поземельного устройства быв. Бухарского ханства, «Труды Среднеазиатского гос. университета» (далее — «Труды САГУ»), сер. 2, вып. 1, Ташкент, 1929, стр. 53; Е. А. Давидович, Материалы по метрологии средневековой Средней Азии, М., 1970, стр. 122, 123.

двум танапам,— это норма пахоты волов за один день. Среди населения был в ходу также термин *кунлук йер*, т. е. «земля, вспаханная за один день». В некоторых местах существовал равнозначный термин *таб*, который, однако, в ряде районов крестьяне употребляли, обозначая небольшой участок, вспаханный волами до первого отдыха. Таким образом, таб земли не представлял какой-либо определенной величины и уж во всяком случае не превышал одного танапа.

В литературе встречаются еще две величины, составляющие один кош: 40—60 танапов и 20—24 танапа. Независимо от района или от категории земель историки упоминают чаще всего кош в 48—50 танапов. Одним из первых эту меру приводит Л. Н. Соболев, который посетил Зеравшанскую долину вскоре после присоединения ее к России и написал о ней очень содержательную работу<sup>5</sup>. О коше он говорит в связи со сбором налога *кафсан*, который шел на содержание местных властей, в особенности аппарата по ирригационному управлению. Из работы Л. Н. Соболева ясно видно, что налог мог взиматься только с поссовов. 40—50 танапов — большая земельная площадь и при господствующем характере мелкого землевладения в Зеравшане, конечно, могла принадлежать только целой группе хозяев; у крестьян же повсеместно сохранились мелкие наделы. Однако такое предположение отвергается Л. Н. Соболевым, который категорически утверждает, что эту площадь могла обработать пара волов. А. А. Семенов также упоминает о зеравшанском коше в связи со сбором налога с постоянной засеянной площади и тоже утверждает, что пара волов обрабатывала за сезон 48—50 танапов. П. П. Иванов, комментируя отрывок из описания жития Ходжа Ахрара и основывая на ряде исследований А. А. Семенова, устанавливает размер коша в 48—50 танапов. В отрывке говорится о совместной обработке под Ташкентом коша земли двумя работниками: молодым, тогда еще бедным Ходжа Ахраром и его компаньоном. Однако экономические исследования, подтверждающие наши этнографические материалы, отвергают возможность обработки столь большой площади силами всего лишь двух человек. Тем более, что П. П. Иванов говорит о коше не только в 48—50, но и в 60 танапов. Однако он не объясняет, какие виды земель измеряются этими единицами. Исчисляя площадь земли крупных землевладений, расположенных отдельными участками в районах с разными природно-хозяйственными условиями, он пользуется одним и тем же кошем<sup>6</sup>.

Другие авторы тоже приравнивают кош к 48—50 танапам или же несколько уменьшают его. М. А. Абдураимов считает, что кош, будучи собственностью одного человека, издавна равнялся 48—50 танапам<sup>7</sup>, О. Д. Чехович, связывая размер этой площади с видами культур, уменьшает кош до 40 танапов, хотя и не указывает, что возделывали на таком участке земли<sup>8</sup>.

При переводе коша в другие местные меры, например в танапы, и наоборот авторы не всегда учитывают величину самого танапа. В результате этого также появляются различные размеры коша.

По П. П. Иванову, кош в 48—50 танапов равняется 8—9 га. Таким образом, для определения площади землевладения в Зеравшанской долине он берет Ферганский танап, равный  $\frac{1}{6}$  га<sup>9</sup>. О. Д. Чехович, уменьшив кош до 40 танапов, при переводе в метрические меры увеличивает

<sup>5</sup> Л. Н. Соболев, Указ. раб., стр. 201, 203, 389.

<sup>6</sup> П. П. Иванов, Указ. раб., стр. 10—12, 52, 56—57.

<sup>7</sup> М. А. Абдураимов, *Очерки аграрных отношений в Бухарском ханстве в XVI—первой половине XIX в.*, т. 1, Ташкент, 1966, стр. 294.

<sup>8</sup> О. Д. Чехович, *Документы к истории аграрных отношений в Бухарском ханстве XVII—XIX вв.*, Ташкент, 1954, стр. 245, прим. 195.

<sup>9</sup> П. П. Иванов, Указ. раб., стр. 52, 56. Он использовал неправильные сведения из работы: М. И. Бродовский, *Заметки о земледелии в Самаркандском районе, «Русский Туркестан»*, вып. 2, М., 1872, стр. 240.

его до 10—12 га, так как в своих измерениях правильно исходит из са-маркандского танапа, равного  $\frac{1}{4}$  га. Совершенно неверными являются расчеты ферганского коша, когда для них используют несоответствующее этому району определение зеравшанского коша в танапах, а сам танап исчисляется исходя из каршинских мер<sup>10</sup>.

Немало сведений имеется и о коше, равном 20—24 танапам. Их при-водят Н. М. Вирский<sup>11</sup> и И. В. Чертов<sup>12</sup>, исследовавшие в конце 90-х го-дов XIX в. экономические и бытовые условия населения Зеравшанской долины в районах, где сложилось хозяйство зерно-рисо-хлопкового на-правления. По их мнению, пара рабочих волов (кош) в условиях этой долины обрабатывали за год не свыше четырех-пяти десятин земли<sup>13</sup>. Подобные сведения о соседней Каршинской долине содержатся в ком-ментариях В. Л. Вяткина, связанных с его трактовкой приказов бухар-ского эмира Хайдара. Такие же данные зафиксированы в Шахрисяб-зском оазисе, расположенному в верховьях р. Кашкадары.

Определение коша, данное этими авторами, аналогично предыдуще-му: «площадь, которую можно вспахать за сезон на паре волов». Кош в 24 танапа они также связывают со взиманием с этой площади налога или освобождением от него. Однако здесь следует обратить внимание на следующее важное обстоятельство. Считая кош мерой земли, ука-занные авторы кошем в Зеравшанской и Кашкадарьинской долинах на-зывают не землю вообще, а лишь засеянную, налог с которой исчис-лялся с полученного урожая, а не с пашни.

Таким образом, размер коша по работам различных авторов колеб-ляется от 20 до 60 танапов.

Однако и определение самого понятия *кош*, и его размер не исчерпываются приведенными данными. Известно, что в Средней Азии кресть-яне вели свое хозяйство на поливных и неполивных землях. Это обсто-ятельство весьма существенно обусловливало различия как в направле-нии земледелия, так и в экономике того или иного района. С точки зре-ния интересующего нас вопроса различие видов земель, в значительной мере влиявшее на агротехнику сельскохозяйственных культур, требова-ло в свою очередь различной последовательности работ и продолжи-тельности их выполнения. Из существующего же определения понятия *коша* совершенно невозможно установить ни характера земли, ни сезон, ни время работы волов, затраченное на пахоту определенной площа-ди. В одних районах, например в Ферганской долине и Ташкентской обла-сти, время работы рабочих быков определялось одним днем, в других — Зеравшанской, Кашкадарьинской и Сурхандарьинской долинах — це-лым сезоном. В соответствии со всей системой земледелия, особенно полеводства, крестьяне пахали землю, а следовательно, и использовали волов в течение девяти месяцев, т. е. всего хозяйственного года, который делился на три сезона. Зимой в хозяйстве волов не использовали; иногда их даже продавали. Весной пахали под посевы яровых, а также маслич-ных, бобовых культур. Летом пахали под пары (черные и особенно белые), распахивали земли под плодовые сады, но не под виноградники. Осенью снова начинали готовить почву под посевы озимых. При этом

<sup>10</sup> А. Л. Троицкая, Заповедник «курук» Кокандского хана Худояра, «Сборник Гос. публ. библ. им. М. Е. Салтыкова-Щедрина», вып. III, Л., 1953, стр. 128. Отмечен-ная нами неточность в работах А. Л. Троицкой и П. П. Иванова объясняется их ссыл-кой на ошибочные данные М. И. Бродовского.

<sup>11</sup> Н. М. Вирский, Дюрткульская волость. Опыт исследования экономических и бытовых условий населения Дюрткульской вол. Самаркандской области, «Справочная книжка Самаркандской области» (далее — СКСО), вып. III, Самарканд, 1895, стр. 78.

<sup>12</sup> И. В. Чертов, Дағбітская волость. Данные экономических исследований воло-стии за 1892 и 1893 гг., СКСО, вып. IV, 1896, стр. 28.

<sup>13</sup> Некоторые авторы считают, что и в X в. в районах Бухары, в низовьях Зеравшана, один кош равнялся примерно 5 га, т. е. 20 танапам («Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР», ч. I, вып. 3, Л., 1932, стр. 10, прим. 5).

время и продолжительность пахоты во все сезоны были различны в зависимости от агротехнических условий, чередования культур, площади земли. Кроме того, использование волов на поливных землях — *оби* или *сувли* — было иным, чем на неполивных — *ляльми* или *кайраки*. На этих землях на одну и ту же площадь высевалось также различное количество семян. Поэтому размер коша не совпадал по всем районам.

Из всех авторов, которые упоминают кош в своих работах, только один А. Д. Гребенкин еще в 1873 г. указывал, что эта мера, равная 48—50 танапам, характерна для неполивных земель Зеравшанской долины. Тем не менее более поздние исследователи не учитывали этого замечания и пользовались кошем, равным 48—50 танапам, для определения размеров поливных земель или же совсем не оговаривали характера земель. А. Д. Гребенкин в своем сообщении о величине коша на неполивных землях не говорит о пахотном сезоне. Несомненно, это объясняется тем, что в этих районах возделывали лишь яровые злаки и пахали только весной. Вспахать же участок неполивной земли в 48—50 танапов за весенний посевной сезон было вполне возможно, так как почвы были рыхлыми и землю перепахивали всего один раз (после посева), да и то не особенно глубоко. В дождливые же годы, когда крестьяне спешили посеять побольше, ее даже не пахали плугом, а лишь взрыхляли тяжелыми ветвями деревьев<sup>14</sup>.

Согласно устному сообщению Е. М. Пещеревой, такой примитивный способ пахоты (поверхностное и потому довольно быстрое взрыхление увлажненной мягкой земли) наблюдался еще в 1928 г. в западной части Зеравшанской долины, на территории от Каттакургана до Бухары. Это подтверждается и нашими сведениями, собранными во время поездок по восточной части этой же долины, а также по северной, восточной и южной окраинам долины Ферганы и в Ташкентском оазисе.

Полевые материалы, которые мы собирали в 1957—1966 гг. в Кашкадаргинской долине и в тех же самых местах Зеравшанской долины, где почти сто лет назад побывал Л. Н. Соболев, подтвердили, что кош следует рассматривать как меру именно поливной земли, равную 20—24, а не 40—60 танапам. По сообщениям крестьян, на поливных землях пара волов (кош) могла вспахать за сезон только 20, от силы 24 танапа земли. Желая убедить нас в правильности своего многовекового опыта, крестьяне объясняли, что можно было бы вспахать 50 и даже 100 танапов, но это не обеспечит урожая. «Ваш хирман<sup>15</sup> будет пустым, урожая не получите».

Указанная величина коша определялась агротехническими требованиями для поливных земель. Чтобы взрыхлить и довести до требуемого состояния затвердевшую лёссовую почву, ее необходимо было вспахать не менее 5—10 раз<sup>16</sup>; при этом пахали попеременно, сначала вдоль, потом поперек. Однако для получения хорошего урожая со всей обработанной площади необходима была не только взрыхленная почва. Большое значение имело также завершение пахоты и посева в определенный срок. При этих условиях один рабочий на паре волов успевал обработать и засеять не более 20—24 танапов.

При определении размера коша учитывался весенний сезон пахоты. Крестьяне считали, что он продолжался 30 дней, а в некоторые годы можно было сеять и все 40 дней. Чтобы успеть с севом, они часто не придерживались строгих правил агротехники и ограничивались тремя-четырьмя вспашками вместо шести-семи или десяти; число вспашек по-

<sup>14</sup> А. Д. Гребенкин, Сугуд, «Материалы для статистики Туркестанского края», вып. 1, СПб., 1873.

<sup>15</sup> Хирман — ток для молотьбы; в Бухарском ханстве на хирмане определялась налоговая часть смолотого зерна, которую и вывозили ханские сборщики.

<sup>16</sup> М. И. Бродовский, Указ. раб.; «Современный кишлак Средней Азии», вып. VI, Ташкент, 1927, стр. 27.

рой ограничивалось и из-за недостатка рабочего скота. При этом подготовленную за день почву обязательно засевали, а затем бороновали. Так крестьяне поступали в течение всех 30 дней весны.

Как показывают полевые материалы, сезон пахоты и посева, о котором так неопределенно говорится в литературе, определялся в основном яровыми культурами. В условиях Зеравшанской долины это были злаковые (пшеница и ячмень), джуугара.

Привлеченные к расчетам таких косвенных данных, как время полива, количество высеваемых семян, доля исчислявшегося налога, число рабочих, производивших очистку ирригационных каналов, подтверждает, что один кош приравнивался в этом районе 20—24 танапам.

Так, например, установлено, что в конце XIX — начале XX века кош посевов поливался в течение одних суток, а танап в течение одного часа.

Таким образом, можно констатировать, что в орошаемых районах Зеравшанской и Кашкадарьинской долин кошем как мерой земли следует считать участок, который обрабатывала пара волов за весенний (30-дневный) сезон пахоты. Равнялся он 20—24 танапам (при условии, что один танап достигал 625 кв. саженей, т. е. 5—6 га). По определению крестьян, такой кош назывался малым — *кичик кош*.

Основываясь на сообщениях местного населения, можно отметить, что кошем кроме меры земли в XIX — начале XX в. обозначалось и определенное производственное объединение крестьян. По-видимому, это значение у термина кош появилось не сразу, а постепенно, по мере оседания кочевого населения и освоения им земель. Во всяком случае известно, что этот термин первоначально применялся в значении: «военное общество», «военный лагерь», «войинский отряд», а затем стал означать и небольшое объединение скотоводов, выпасавших совместно свой скот. Наконец, кошем стали называть юрты, расположенные вдали от селения, около пашен, где жили слуги во главе со старшим слугой (кош агасы)<sup>17</sup>, а в XIX — начале XX в. кошем стали обозначать земельную меру и объединение крестьян земледельцев (большой кош).

Необходимость того или иного хозяйственного объединения постоянно возникала у крестьян Ферганской и Зеравшанской долин, а также Шахрисябзского оазиса в верховьях Кашкадарья. Они выступают под разными названиями, и мы не будем здесь касаться их всех. Вопрос этот в литературе освещается весьма односторонне. Так, сообщая о крестьянских объединениях в районах искусственного орошения, исследователи связывали его с водными проблемами или ирригационными работами, касаясь областей, где ощущался недостаток рабочей силы или скота, его рассматривали в связи с организацией совместного труда крестьян или использованием скота. О размерах земельных наделов этих групп сведения приводятся крайне редко. Их приходится выводить на основании косвенных материалов и аналогий. Однако вследствие постоянной изменчивости терминов не всегда удается получить достоверные данные.

Наиболее ранние документальные сведения (начала XVIII в.) о существовании производственных объединений крестьян относятся к Шавдорскому туману<sup>18</sup>, расположенному к югу от Самарканда. Из документов, опубликованных О. Д. Чехович, видно, что такие объединения состояли из родственников. Судя по тем группам крестьян, на которые начислялся налог с земли, в такие коллективы входило от 3 до 25 человек<sup>19</sup>. Площадь земель, принадлежавших этим группам, нигде не указана.

<sup>17</sup> В. Радлов, Указ. раб., стр. 635—636.

<sup>18</sup> В XIX — начале XX в. на территории бывшего Шавдорского тумана располагались волости Самаркандинского уезда: Ходжа-Ахарская, Ургутская, Янги-казанарыкская, Джумабазарская и др.

<sup>19</sup> О. Д. Чехович, Документы к истории аграрных отношений в Бухарском ханстве XVII—XVIII вв., Ташкент, 1954, стр. 106, 143, 155, 163.

зываются. Определить ее хотя бы для одного объединения не представляется возможным. Имеющиеся материалы по другим районам долины характеризуют крестьянские объединения более позднего времени — конца XIX — начала XX в. Из них видно, что объединения крестьян для совместной обработки земель были широко распространены в Самаркандской области как в центре, так и на периферии.

По сообщению ирригатора Н. Дингельштедта, пахотные земли вокруг большого селения Нураты были разделены на отдельные участки. Они орошались водой одной киризной системы. Такую систему создавала, а затем очищала (постоянно) группа из 30 домохозяйств. Большие участки поливали частями, причем интервалы между поливами длились от 6 до 10 дней<sup>20</sup>. Используя эти данные, можно сделать следующие выводы: во-первых, земля, поливавшаяся из одной киризной системы, была разбита на несколько мелких участков; во-вторых, соответственно этому и объединение крестьян из 30 человек также делилось на более мелкие группы; в-третьих, сопоставив число людей в большой группе и интервалы между поливами отдельных участков, удается рассчитать состав маленьких групп. В них входило четыре-пять человек, следовательно, самих групп было шесть или семь. Таким образом, участком земли, орошавшимся одной киризной системой, в Нурате постоянно владел коллектив крестьян, который для возделывания и поливов разделялся на шесть-семь небольших групп из четырех-пяти человек.

Сделанные нами выводы совпадают с утверждением Н. Дингельштедта о том, что земля одной киризной системы перераспределялась между 30 хозяевами. Однако автор не сообщает, имел ли каждый крестьянин свой определенный надел или нет; возможно, что члены мелких групп могли трудиться лишь на том участке, который в текущем году получала по жребию его группа.

В Форише, соседнем с Нуратой селении, для обработки земель крестьяне также объединялись в группы. Известно, что в одну группу входило здесь шесть человек и участок поливался около шести часов<sup>21</sup>. Последнее обстоятельство говорит о незначительности земельного участка одного объединения.

В восточной части долины реки Исфани-саю крестьяне делились на 35 групп, в каждую из которых входило 10 человек<sup>22</sup>. Судя по равному числу людей в группах, последние, несомненно, пользовались участками одинакового размера. Величину их можно установить лишь приблизительно, исходя из данных о средних размерах наделов крестьян в Самаркандской области, или из того, сколько земли может обработать один крестьянин.

По расчетам одного из лучших знатоков края, много лет служившего начальником Ходжентского уезда, Н. С. Лыкошина<sup>23</sup>, в Чапкуллукской волости более 50% хозяйств для обработки своих полевых земель объединялись в группы. В каждой имелась лишь одна-две пары волов. Отсюда можно примерно установить общую площадь земли и число членов одной группы. Посевной участок одной группы имел, по-видимому, площадь от 24 до 48 танапов, а следовательно, при средней норме надела в хозяйстве шесть-восемь танапов в одну группу входило от четырех до восьми человек. Возможно, что в Чапкуллукской волости крестьянские объединения были более многочисленны, ибо, как говорит тот же Н. С. Лыкошин, «для общей обработки земель объединялись здесь

<sup>20</sup> Н. Дингельштедт, Опыт изучения ирригации Туркестанского края, т. II, ч. III, СПб., 1895, стр. 281—282.

<sup>21</sup> «Статистический ежегодник», т. 2, Ташкент, 1924, стр. 15.

<sup>22</sup> Б. А. Лыко, Итоги сельскохозяйственных переписей 1917 и 1920 годов в Самаркандской области, «Материалы Всероссийских сельскохозяйственных переписей 1917 и 1920 гг.», вып. 1, Ташкент, 1924, стр. 21—24.

<sup>23</sup> Н. С. Лыкошин, Чапкуллукская волость Ходжентского уезда, СКСО, вып. VIII, 1906, стр. 27.

в основном бедняки, т. е. малоземельные»<sup>24</sup>. Аналогичное положение отмечается и в Янгиурганской волости Джизакского уезда. Судя по числу рабочего скота, крестьянские объединения в этом районе были весьма значительными. Точно известно, что каждое из них имело 10 кошней, т. е. 10 пар волов<sup>25</sup>. Следовательно можно предположить, что самая маленькая группа включала 10 человек. Если же учесть, что подобные объединения практиковались здесь обычно в бедняцкой среде, где скота было мало, то число их членов могло и превышать эту цифру. Исходя из количества воловых упряжек в группе, можно сделать вывод, что общая посевная площадь объединений достигала 240 танапов, или 60 га. Поэтому здесь, как и в районе Нураты, большие группы, видимо, распадались на более мелкие, куда входило несколько соседей.

Как отмечают исследователи-экономисты, в конце XIX в. в Мианкале (Зеравшанская междуречье) трудовые объединения крестьян вытесняли постоянно. Количество хозяйств, вступавших в эти объединения, например в Дюрткульской волости Самаркандского уезда, колебалось от двух-трех до восьми. Большой частью в них насчитывалось от четырех до шести хозяйств<sup>26</sup>. О постоянных хозяйственных связях крестьян Дагбитской волости (восточная часть Мианкаля) сообщает В. И. Чертов. Здесь в крестьянские объединения входило также от четырех до шести человек. Причем, как нами выяснено, каждый крестьянин состоял одновременно членом двух групп. Эта особенность объясняется тем, что они имели наделы в двух местах, соответствовавших двум видам угодий, так называемом «мокром» и «сухом». На «мокром» участке, где выращивали исключительно рис, крестьянин являлся членом одной группы, на землях же с «сухими» посевами (хлеб, хлопчатник) он работал с другими людьми (земли под паром находились в общем пользовании всего населения).

Наши полевые материалы показывают, что число членов в группах было различно, доходя до 10 человек. Крестьяне отмечали, что наиболее многочисленные группы создавались там, где было много воды, т. е. там, где формировались оросительные системы. По-видимому, это объясняется тем, что здесь складывалось более интенсивное земледелие, а это приводило к большей социальной дифференциации. Размер земли, обрабатывавшейся одной группой, в верховьях каналов колебался, в низовьях же, где крестьянские группы были малочисленны, общая площадь земли везде составляла 10—12 десятин.

В Янгиурганской волости (Самаркандский уезд), где риса из-за недостатка воды засевали мало, крестьянам не было необходимости состоять членами сразу двух групп. Но здесь, как и в Дагбитской волости, численный состав групп колебался; общая же площадь их земель не превышала 40 танапов, или 10—12 десятин. Особенно стабильным это положение было на западной оконечности Мианкальского междуречья, на правом берегу Акдары (Хатырчинское бекство) и далее, в Вабкентском бекстве<sup>27</sup>.

На левом берегу Зеравшана (Карадары), в нижнем бассейне канала Даргома многие виды полевых работ крестьяне выполняли совместно. Для этого составлялись небольшие группы. Здесь, как и в указанных ранее районах, состав группы зависел от земельных наделов ее членов. Но общая площадь их земель была постоянной и равнялась примерно 12 десятинам. Эта величина настолько устоялась (по-видимому, издавна), что служила основанием для определения доли воды, отпус-

<sup>24</sup> Н. С. Лыкошин, Указ. раб.

<sup>25</sup> Н. М. Вирский, Очерки Янги-Курганской волости Джизакского уезда Самаркандской области, СКСО, вып. X, Самарканд, 1912.

<sup>26</sup> Н. М. Вирский, Дюрткульская волость..., вып. III, 1895, стр. 107, 150—188.

<sup>27</sup> В. И. Неровецкий, Обзор Янгиурганской волости Самаркандского уезда в экономическом отношении, СКСО, вып. V, 1897, стр. 6.

каемой кишлакам. Такое же положение сложилось и в районе Хатырчи и в бассейне Нарпая.

В Шахрисябском оазисе, расположенному к югу от Зеравшанской долины, так же как и в упомянутой Дагбитской волости, крестьяне объединялись в производственные группы, причем и здесь они являлись членами одновременно двух групп, образовавшихся отдельно для выращивания риса, и отдельно — для сухих культур. Как отмечает А. Ф. Миддендорф, в конце XIX в. такие производственные объединения были распространены по всей Фергане. Они не исчезли еще и в начале XX в. По сведениям А. И. Шахназарова, в Уч-курганской волости (восточная Фергана) все поливные земли разделялись на столько частей, сколькими арыками орошались. По-видимому, все участки были одинакового размера. Это видно из того, что каждый из них обрабатывался одной группой из четырех рабочих<sup>28</sup>. В Араванской волости (юго-восток Ферганы) крестьяне организовывались в небольшие группы для совместного выполнения ирригационных повинностей. Эти группы в некоторых местах назывались *туп*. Каждый такой *туп* имел право получать всю воду в течение суток; внутри самой группы вода распределялась по взаимному соглашению<sup>29</sup>. Время полива показывает, что посевы одного *тупа* не могли превышать 24 танапов, а общая пашня была еще больше.

Как видно из приведенных материалов, хотя все крестьянские объединения и отличались друг от друга своей численностью, общая площадь их земель почти всюду была одинакова.

Как правило, входившие в объединение крестьяне были, в основном из бедняцких и середняцких слоев. Группы создавались по различным причинам хозяйственного характера. Это — и необходимость коллективных работ на оросительных каналах, и общее распределение воды для орошения посевов, и сложившаяся система полеводства, и недостаток рабочей силы. Не каждый крестьянин был также в состоянии содержать рабочий скот. В первую очередь крестьяне объединялись для совместных ирригационных работ, а также для правильного использования воды. Дело в том, что, владея маленьким участком земли, крестьянин получал на него небольшое количество воды, причем на короткое время. Для нормального использования земли воды могло хватить лишь при условии объединения крестьян в коллективы. Тогда воду, предназначенную отдельным хозяйствам, объединяли и использовали поочередно для полива каждого участка. В дальнейшем эти же обстоятельства заставляли крестьян располагать посевы на своих участках в определенном согласованном с соседями порядке (или совершенно отделять мокрые посевы от сухих), а также соблюдать строгий севооборот и сеять только те культуры, которым хватало приходившейся на их долю воды.

В каждой группе составлялась упряжка из рабочего скота. Крестьяне, не имевшие скота, могли поочередно пользоваться ею и вспахивать свои участки. Пользование «кошем» они компенсировали своим трудом в зависимости от размера наделов. Они помогали друг другу в полевых работах (прореживание, окучивание растений, уборка урожая, обмолот и т. д.). Нередко каждая группа имела один общий ток, иногда две группы объединялись для устройства одного тока.

В Зеравшанской и Кашкадарьинской долинах каждая группа крестьян выбирала из своей среды одного человека — руководителя. Обычно он был более зажиточным по сравнению с остальными крестьянами. Нередко встречались и такие, хозяйство которых было невелико. Их выбирали за хорошие организаторские способности, знание земледелия и т. д. Руководители групп организовывали общие работы, были

<sup>28</sup> А. И. Шахназаров, Сельское хозяйство в Туркестанском крае, СПб., 1908, стр. 69—70.

<sup>29</sup> «Современный кишлак Средней Азии. Араванская волость (Ошский кантон Киргизской АССР)», Ташкент, 1927, стр. 25.

первыми советниками в хозяйственных, а затем и в общественных делах, помогали мирабам (если такие имелись) в распределении воды между крестьянскими наделами, присутствовали на току во время молотьбы и при уплате налогов.

Во всей Зеравшанской долине и Шахрисябзском оазисе эти крестьянские коллективы, постоянно возникавшие для взаимной помощи на поливных землях, также носили название кош. Однако, в отличие от малого коша, как меры земли, которую засевали весной с помощью пары волов, а также воды, необходимой для орошения этой земли, объединение крестьян для совместных работ на полях называли большой кош — катта кош, а его выбранного руководителя — кош бashi.

Итак, общий размер земель всех крестьян одной группы доходил здесь до 12 га (а в некоторых местах даже превышал эту обычную цифру), т. е. до 48—50 танапов. Однако по условиям местной агротехники и по ряду экономических причин крестьяне не распахивали и не засевали всю пашню. Как правило, третью часть, а нередко и половину они оставляли под паром, всюду переходившим наряду со живицем в общее пользование общины. Налогов с земель под паром не брали; их высчитывали с урожая. Площадь же засеянной части земель крестьянских групп, а следовательно, и всей общины достигала двух третей и даже половины пашен, т. е. 5—6 десятин, или 20—24 танапов. Иными словами, следует различать малый кош как меру площади посевов и большой кош как объединение крестьян, общий размер пашен которых составляет два малых коша.

Термин кош как мера земли, равная 4—5 га, и как объединение определенной группы крестьян, которой принадлежала земля общей площадью в 10 га, был принят среди населения, проживающего в долинах рек Зеравшана, Кашкадарья и Сурхандарья и касался только поливных земель. На остальной территории Средней Азии, в частности в Ферганской и Сырдарьинской областях, термин кош также был известен, однако здесь он имел другое значение. В этих двух областях кошем называли дневную норму пахоты волов, не превышавшую 2 танапов или  $1/3$  га<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> В литературе имеется еще одно определение ферганского коша как древней нормы пахоты рабочих волов; она равнялась якобы 12 га (Р. Н. Набиев, Новые документальные материалы к изучению феодального института «суюргал» в Фергане XVI—XVII вв., «Известия АН УзССР», Серия общественных наук, 3, 1959, прим. 27, стр. 48). Подобное утверждение мы считаем недоразумением и поэтому не останавливаемся на нем.

---

И. А. Кремлева

## ОТМИРАНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В ЗАВОЛЖСКОЙ ДЕРЕВНЕ

Изучение религиозных верований всегда было одной из важных задач этнографии. Анализ данных, характеризующих процесс преобразования традиционных культур на современном этапе их развития, приводит к выводу, что сейчас происходит «перемещение... этнической специфики из сферы материальной в сферу духовной культуры...»<sup>1</sup>. Поэтому исследование религиозных верований (пожалуй, наиболее консервативного элемента духовной культуры) приобретает ныне особый интерес, ибо оно может дать материал не только для решения религиеведческих проблем, но и для выявления закономерностей современных этнокультурных процессов.

В этой статье излагаются некоторые сведения о состоянии старообрядчества, собранные мной в ходе экспедиционных работ в Горьковском Заволжье в 1972—1973 гг.<sup>2</sup> Использованы и материалы Горьковского отряда Комплексной экспедиции Института этнографии АН СССР, работавшего в Заволжье в 1959—1960 гг.<sup>3</sup> Данных о современном старообрядчестве опубликовано немного<sup>4</sup>, почти ничего нет и по Горьковскому Заволжью<sup>5</sup>. Приведенные здесь факты могут оказаться полезными для исследователей современного состояния религиозных верований в нашей стране.

Горьковское (Нижегородское) Заволжье хорошо известно как один из традиционных очагов старообрядчества. Быт старообрядцев во многом отличался от быта православных, что обусловлено прежде всего причинами религиозного порядка. Благодаря обособленности староверческих общин у них сохранились многие обряды, обычай и воззрения допетровской России.

Своеобразие жизненного уклада последователей «старой веры», культурно-бытовые особенности старообрядчества делают закономерными вопросы: каким путем происходит отмирание религиозных верований в районах традиционного распространения старообрядчества? Есть ли

<sup>1</sup> Ю. В. Бромлей, Этнографическое изучение народов, «История СССР», 1972, № 6, стр. 64.

<sup>2</sup> «Материалы Волжского отряда Кафедры этнографии МГУ», 1972—73 гг., Архив Кафедры этнографии МГУ.

<sup>3</sup> «Материалы Горьковского отряда», 1959—60 гг., Архив Ин-та этнографии АН СССР, ф. № 1, ед. хр. № 15.

<sup>4</sup> Об этом, в частности, писал исследователь старообрядчества В. Ф. Миловидов; см.: В. Ф. Миловидов, Старообрядчество в прошлом и настоящем, М., 1969, стр. 6.

<sup>5</sup> Некоторые материалы Горьковского отряда приведены в работах: Л. Пушкарев, Г. Снесарев, М. Шмелева, Религиозно-бытовые пережитки и пути их преодоления, «Коммунист», 1960, № 8; В. Ф. Миловидов, Указ. раб., стр. 91, 94, 108. Отдельные сведения по частным вопросам содержатся в статьях: В. Н. Басилов, О происхождении культа невидимого града Китежа (монастыря) у озера Светлояр, «Вопросы истории религии и атеизма», вып. XII, М., 1964 г.; Н. И. Савушкина, Фольклорный быт одного колхоза, «Современный русский фольклор», М., 1966, стр. 53—77.

здесь какие-либо отклонения от тех тенденций, которые отмечены среди православных, не придерживавшихся «старой веры»?

В разных углах Заволжья наблюдались свои особенности религиозно-бытовых традиций. Кроме того, как показали и мои наблюдения, отмирание религиозных верований в разных районах и даже в разных населенных пунктах одного и того же района происходит неодинаковыми темпами. Я опишу здесь только одну деревню — Климово Уренского района.

Не отрицая полезность, а во многих случаях необходимость сбора массовых материалов посредством очень популярного сейчас метода анкетирования, я тем не менее убеждена, что такой путь нельзя избирать на исходном этапе исследования религиозной жизни. Ориентация на массовый материал оправдана только в тех случаях, когда главные явления религиозной жизни стали по существу ясными, и перед исследователем стоит задача уточнить их количественную характеристику, чтобы с большей уверенностью выделить основные тенденции развития. Религиозные явления целесообразно изучать традиционными методами этнографической полевой работы, причем объектом изучения следует избирать именно населенный пункт, ибо религиозная община находится в его границах, а проявления религиозности зависят от характера связей внутри общин.

Наблюдения, сделанные мною ранее в ряде районов Заволжья, дают возможность характеризовать Климово как одну из таких деревень, в которых процесс разложения старообрядчества зашел достаточно далеко.

Собранные в Климове и окрестных деревнях сведения позволяют составить представление о некоторых особенностях жизни местного старообрядчества в прошлом. Еще в начале XX в. основная идея раскола о появлении в мире антихриста, от которого христианам предписывалось бежать «в горы и вертепы» для спасения души, оказывала здесь сильное влияние на умы<sup>6</sup>. В конце прошлого века в Климове получила распространение оживившаяся в Нижегородской и ряде других губерний России нетовщина (или спасово согласие) — один из наиболее крайних беспоповских толков, который зародился в конце XVII в., видимо, в Нижегородском крае<sup>7</sup>. Неясно, вся ли деревня состояла из нетовцев или только часть ее, однако о том, что в Климове были последователи секты, говорят сообщения его старейших жительниц («Мы по Спасову согласию...», «Нашу веру в Климове раньше дедушка называл нетовщиками...»)<sup>8</sup>.

Местный центр нетовщины находился в соседней деревне Буренино, расположенной в 5 км от Климова. В конце прошлого века житель Буренина крестьянин Федор Григорьевич Коробейников выступил с призывом покинуть мир, где царствует антихрист. Его последователи удалялись в лес, где многие из них умерли от голода. Одной из первых умерла его жена. Движение нетовцев получило известность, и к Коробейникову начали приходить люди даже из Вятки, среди них были и девушки. По-видимому, очень скоро учение утратило свой фанатический экстремизм. У приверженцев Коробейникова появилось своеобразное поселение из землянок, вырытых на склоне оврага у реки. Рядом было их кладбище. Сам Коробейников не спешил умирать. Он женился второй раз и имел от второго брака троих детей. Поселение в лесу, судя по сообщениям старожилов, существовало еще в первое десятилетие нашего века. Обитатели землянок носили одежду только из холста, сотканного своими руками. Мельничной мукой они не пользовались и сами мололи

<sup>6</sup> Подробнее см. Н. М. Никольский, История русской церкви, М., 1930, стр. 117 и др.

<sup>7</sup> В. Ф. Миловидов, Указ. раб., стр. 28, 29.

<sup>8</sup> «Материалы Горьковского отряда», 1959, тетр. 1, стр. 18; 1960, тетр. 2, стр. 38.

зерно на жерновах. Хлеб ели несоленый. Они не крестились (ибо «рука запечатлена антихристом: денежки берешь — они антихристом напечатаны») и не держали икон («если бы ранние иконы — поклонились бы, а сейчас их табашники и пьяницы делают»). Последователи Коробейникова носили нательные кресты только из кипариса, не употребляли спичек и огонь высекали из кремня. Многие приверженцы секты и сочувствующие продолжали жить в окрестных деревнях. В Буренине, по словам рассказчика, они составляли половину деревни. Вступая в споры со священниками, нетовцы умело отставали свои взгляды<sup>9</sup>. Судя по ряду деталей, в частности по собраниям последователей Коробейникова на огороде у одного старика (он никогда не был женат), где они пели духовные стихи, сектанты принадлежали к так называемой «поющей нетовщине»<sup>10</sup>.

Собранные сведения показывают, что в прошлом в Климове, как и повсюду в Заволжье, долго сохранялся консервативный быт, свойственный староверческим общинам. Как известно, староверы строго соблюдали многочисленные ритуалы и предписания, регламентирующие повседневную жизнь, ибо прочно держалась вера в их магическую силу. В Климове прежде существовал запрет есть из одной посуды с «мирскими», который стал терять силу, видимо, уже в конце прошлого века, так как старожилы рассказывают об этом запрете со слов своих родителей. Быт старообрядцев был основан и на принципе полной власти родителей в неразделенных семьях. Раньше полагалось «благословляться» у родителей, начиная любую работу, даже выходя из дома по воду. Бывали случаи, когда вода из колодца, принесенная снохой без благословения у свекрови, выливалась<sup>11</sup>.

Большая роль ритуала в религиозной жизни старообрядцев проявлялась и в формах соблюдения христианских праздников, которые отмечались долгими и торжественными молениями. На пасху, например, прежде молились всю неделю. Кроме общеправославных праздников, здесь была популярна так называемая «Варнавьева година», когда ходили по полям. Святой Варнава, мощи которого находились в г. Варнавине, почитался в этих местах<sup>12</sup>. Процессия несла «престол», на котором лежали крест и Евангелие. Чтобы исцелиться от своих недомоганий, больной ложился на землю и к нему прикладывали крест или икону<sup>13</sup>.

Наряду с особенностями религиозных традиций, связанных непосредственно с расколом (двуперстное крестное знамение, употребление лестовок и подрушников при молитве и т. п.), старообрядцы в силу застойности и консервативности своего быта в гораздо большей степени, чем основная масса русского населения, сохраняли многочисленные пережитки дохристианских религиозных представлений и обрядов. Как и в других деревнях Заволжья, в Климове верили в домовых («дворовой»), лещих, водяных («лещиха водяная»), шишигу и вообще «бесей» и «духа лукавого». Как особый демонологический персонаж представлялась и смерть. Прочно держалась вера в колдовство, причем и здесь можно отметить некоторые архаические черты. По существовавшим поверьям, тот, на кого колдун «надевал шкуру» сороки, будто бы превращался

<sup>9</sup> «Материалы Горьковского отряда», 1960, тетр. 2, стр. 42—45.

<sup>10</sup> См., в частности, Энциклопедический словарь, изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, т. XXXI, СПб., 1900, стр. 145, 146.

<sup>11</sup> «Материалы Волжского отряда», 1972, тетр. 1, стр. 62. Такие эпизоды были типичны для старообрядческого быта и в других областях страны. См., например, В. Ю. Крупянская, Н. С. Поплищук, Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX — начало XX вв.), М., 1971, стр. 62.

<sup>12</sup> Варнава, умерший в XVII в., признавалась святым и православной церковью. См., И. К. Херсонский, Рукописное житие преподобного Варнавы Ветлужского, Кострома, 1890.

<sup>13</sup> «Материалы Волжского отряда», 1972, тетр. 1, стр. 77.

в сороку и выполнял все приказания колдуна. Вот почему про сороку в Клинове говорили: «Ведьма долговостая»<sup>14</sup>.

Отдельные языческие традиции в течение веков стали истолковывать-ся в соответствии с христианскими представлениями. Так, несомненно древнее почтительное отношение к хлебу переплелось с христианской символикой. Объяснение, почему в овине не водятся «беси», звучало так: «В овине сушилось тело Христово — зерно». Еще в начале нашего века старики не разрешали молодежи петь и плясать в период цветения ржи. «Даже караульного ставили к воротам, чтобы воротами сильно не хлопали, чтобы хлеб, тело Христово, не дрожал»<sup>15</sup>.

Еще в годы первой мировой войны в Клинове совершался чрезвычайно древний обряд — «вытиранье огня из дерева», чтобы спастись от холеры. В поле устраивались «ворота» — два столба с палкой, помещенной между ними в пазах. Веревкой (обязательно новой) палку вращали, и оба конца ее от трения загорались. Этим огнем зажигали можжевельник. Через огонь прогоняли скотину, проходили все жители, матери несли младенцев на руках, следя за тем, чтобы и детей «окурило дымком». Старожилы рассказывали, что в соседней деревне Мокроносово огонь добить трением не сумели и пришли за ним в Клиново. В деревне Холкино обряд не был совершен — «так почти все Холкино вымерло», — сообщала рассказчица. Клиновцы помнят и о другом не менее архаичном ритуале, совершившемся в те же годы. В целях предохранения от холеры шесть девушек и шесть взрослых женщин тащили соху, проводя борозду вокруг всей деревни. Вместе с ними шли пожилые женщины со свечами и крестом и молились<sup>16</sup>.

По воспоминаниям старожилов, еще в начале XX в. почти вся деревня бойкотировала мужчину, предоставившего свой дом для школы; считалось, что в его доме завелся антихрист.

И все же именно в начале века, когда и заволжскую деревню затронуло влияние капиталистических отношений, стало заметно ослабление прежних традиций. Разрушению старины способствовало проведение железной дороги. Служба в армии во время первой мировой войны уничтожила многие предрассудки у мужчин, составляющих ныне старшее поколение. «Старичок», возглавлявший тогда общину, не разрешал вернувшемуся из армии односельчанину посещать молельный дом, пока ему не будет прочитано «прощение», ибо он общался с людьми «другой веры». Однако полностью отгородиться от новшеств уже было нельзя. В частности, в это время в старообрядческих деревнях утвердился обычай курения табака, что прежде считалось грехом («с бритоусом, с табашником не молись»).

Революцию в этих местах старообрядцы восприняли недоброжелательно. Воспользовавшись тем, что еще со времен Никона они привыкли видеть во всех нововведениях печать антихриста, контрреволюционеры пытались убедить крестьян, что с приходом Советской власти в России воцарился антихрист, и конец света близок. С этой целью использовались различные туманные места из Апокалипсиса. Эта агитация оказывала воздействие на часть крестьян, ибо отсталость заволжской деревни удалось преодолеть только в период коллективизации.

Важным переломным этапом, изменившим облик заволжской деревни, явился 1931 год, когда в Клинове и соседней деревне Мокроносово были организованы колхозы, создававшиеся в очень сложных условиях. Зажиточные крестьяне оказывали давление на бедноту, противодействуя ее вступлению в колхоз; колхозники на первых порах с трудом смикались с новой формой хозяйствования, с обобществлением инвентаря и

<sup>14</sup> «Материалы Волжского отряда», 1972, тетр. 1, стр. 78.

<sup>15</sup> «Материалы Горьковского отряда», 1960, тетр. 2, стр. 12, 33. Имеются в виду ворота в изгороди, защищавшей посевы от скота.

<sup>16</sup> «Материалы Волжского отряда», 1972, тетр. 1, стр. 77.

тягловой силы. Еще в конце 1940-х годов оба колхоза отставали от передовых хозяйств; сказывалась недостаточная производственная база. В 1950 г. сельхозартели деревень Климово и Мокроносово слились в один колхоз «Прожектор», что позволило более эффективно использовать технику и рабочую силу. К концу 1950-х годов значительно выросло производство товарной продукции. В начале 1950-х годов еще две сельхозартели объединились с колхозом «Прожектор». Укрепление и развитие экономики способствовало преобразованию быта колхозников. Развернулось массовое строительство новых домов, были переоборудованы детский сад, ясли, медпункт. Большую роль в повышении культурного уровня населения сыграла библиотека, уже в начале 1960-х годов насчитывавшая свыше 10 тыс. книг. Многие юноши и девушки, окончив школу, продолжали учебу в специальных учебных заведениях и институтах, нередко сочетая ее с работой в колхозе; ныне уроженцев Климова и соседних деревень, получивших различные специальности, можно встретить не только в родных местах, но и в разных областях страны<sup>17</sup>.

Преобразование всего жизненного уклада в соединении с антирелигиозной пропагандой затронуло и обыденное религиозное сознание, что проявилось, в частности, в распространении атеистического мировоззрения. Значительную часть населения деревни Климово, расположенной всего в 2—3 км от районного центра, составляют сейчас неверующие<sup>18</sup>. Следовательно, религиозная община объединяет здесь лишь часть жителей, а не всю деревню. История старообрядчества показывает, какое огромное значение беспоповцы придавали принадлежности к тому или иному толку. У нас нет сведений, когда произошел окончательный распад нетовщины в этих местах. Уже в 1959—1960 гг. лишь отдельные жители Климова помнили, к какому толку принадлежали их отцы и деды. «Старообрядцы мы, беспоповцы», — вот все, что обычно могли сказать о своей «вере» даже старики. В прошлом в Климове был специальный «молебный дом» с характерным для беспоповцев делением на две половины — мужскую (справа) и женскую (слева). Перегородка отделяла девушек от парней, чтобы они не переглядывались во время богослужения. В начале 30-х годов «молебный дом» сгорел, его не восстановили, и с тех пор верующие собирались для совместных молений в частном доме. Отвергнув в свое время официальное православное духовенство, беспоповцы обходились собственными силами и при исполнении религиозных треб. Общину возглавлял «настоятель» («старичок», «духовный отец»), который руководил всей религиозной жизнью деревни. Как и в 1959—1960 гг., в 1972 г. у климовских верующих был свой «старичок» («наставник»), выбранный не за знания и авторитет, а, скорее, для того, чтобы община возглавлялась мужчиной; «старичок» крестил младенцев, начиндал моления, принимал «покаяние», но фактически не являлся главой верующих, и религиозной жизнью общины руководили несколько женщин.

Прежде климовские беспоповцы не пускали в свой «молебный дом» приверженцев других направлений старообрядчества. Но в 30-х годах, когда в селе Темта была закрыта единоверческая церковь, отдельные жители соседней деревни Мокроносово (единоверцы) стали посещать праздничные моления в Климове. Благодаря миграции населения, связанной с причинами личного или служебного характера, в Климове осели люди не только из других деревень района, но и из разных областей страны. Сейчас в Климове есть и приверженцы православной церкви, и «австрийского согласия». 42-летняя женщина, выросшая в селе Непряхино в семье, которая придерживалась «австрийского согласия», рассказы-

<sup>17</sup> Подробнее о колхозе «Прожектор» см.: Д. М. Коган, Изучение современного колхозного быта Центральным отрядом Комплексной экспедиции Института этнографии АН СССР, «Сов. этнография», 1964, № 5.

<sup>18</sup> С 1 января 1974 г. деревня Климово стала частью территории г. Урень.

вала в 1960 г., что, когда она ходила на пасху молиться вместе с климовскими женщинами, никому не пришло в голову ее прогонять. О стирании граней между религиозными направлениями свидетельствует и обряд крещения. Так, уже в 20-е годы были случаи, когда климовские беспоповцы крестили своих детей в церкви<sup>19</sup>. Поповцы также стали прибегать к услугам беспоповского «старичка». Например, упомянутая выше представительница «австрийского согласия» окрестила одного из своих троих детей в Климове, в липовом кадушке («Сейчас я уже не австрийской вены», — сказала она, имея в виду свой отход от старых традиций).

Границы религиозной общины сейчайс очень неопределенны. По сути дела, говоря о коллективных проявлениях религиозности (например, о праздничных молениях), мы должны подчеркнуть, что их организаторами выступают всего несколько старых женщин, которые могут читать церковные книги, знают, как совершать обряды крещения, погребения, какие молитвы читать на поминках и т. п. До сих пор эта группа верующих устраивает совместные моления по большим религиозным праздникам. По рассказам местных жителей, обычное число участников молений — 20—30 старушек (это в деревне, состоящей из 300 дворов!). Лишь на пасху собирается гораздо больше людей. Малочисленность коллективных богослужений была характерна для Климова уже свыше 15 лет назад. Так, на рождественской вечерне, 6 января 1960 г., присутствовало 20 человек, все старые и пожилые люди, из них четверо — мужчины; на заутрене — около 50 человек, были и женщины средних лет, кое-кто пришел из г. Урена и соседней деревни Мокроносово. Уже тогда от строгости и торжественности старообрядческого богослужения не осталось и следа. Хотя старушки считали недопустимым зажигать свечи спичками, и огонь был высечен из кремня, во время службы они охотно отвлекались и громко разговаривали о посторонних делах<sup>20</sup>. И в 1972 г. верующие сообщали, что на моленях бывают разговоры и шум; некоторые люди приходят почти к самому концу богослужения. Если религиозной общиной можно условно считать совокупность всех верующих деревни, то надо заметить, что в настоящее время на моленях бывает представлена лишь незначительная ее часть — наиболее религиозные люди. (Впрочем, отдельные верующие старшего поколения, как правило мужчины, пренебрегают молениями потому, что, по их словам, на них нет должного порядка и руководят ими женщины.) Богослужения устраиваются не только по праздникам. Засушливым летом 1972 г. несколько старушек совершили моленеье о дожде, выйдя за окопицу деревни.

До сих пор в соответствии со старыми обычаями проводятся похороны и поминки. 21 июля 1972 г. во время пребывания участников Волжского отряда в Климове умерла 52-летняя женщина. Это печальное событие дало возможность воочию убедиться в том, что руководители религиозной общины стараются сохранять традиции старообрядчества. Женщины, фактически возглавлявшие общину, не желали принимать участие в похоронах. Возможно, свою роль сыграло здесь осуждение образа жизни умершей («пила покойница много»), но была и причина другого рода: усопшая «не приняла покаяние»<sup>21</sup>. И хотя она в течение двух лет лежала парализованная, это не смягчало вины: «Могла покойница или близкие справить ее, да вот не сделали». Вот почему организаторы совместных молений не хотели ее отпевать. Однако многие верующие выражали недовольство такой непримиримостью, а одна женщина

<sup>19</sup> Впрочем в этом, возможно, сказывались и традиции нетовщины.

<sup>20</sup> «Материалы Горьковского отряда», 1960, тетр. 1, стр. 120—124.

<sup>21</sup> В пятницу первой недели Великого поста бывает исповедь: «В Великий пост всегда покаяние принимают. Каждый год ходят к старцу исповедоваться. Старичок читает покаяние, дает епитимью, лестовки» (т. е. говорит, сколько раз надо прочитать положенные молитвы за совершенные проступки). См. «Материалы Волжского отряда», 1972, тетр. 4, стр. 149.

(67 лет), которая обычно обмывает и отпевает умерших, явилась в дом покойной и прочла над телом молитвы («не все, а только канон, и молилась не за нее, а за родителей»). Старый запрет молиться за человека, не принявшего покаяния, проявился и на кладбище, где было человек сорок, из них три четверти — пожилые и старые женщины. Две из них стояли в воротах кладбища и предлагали присутствующим в память покойной сладости (конфеты, печенье); большинство отказывалось и запрещало детям брать подаяние, ибо «если берешь милостыню, то надо молиться за умершую, а покойница неисправлена». Однако этого запрета придерживались не все присутствующие, кроме того, восемь женщин из числа бывших на кладбище пришли и на поминки, где собралось 17 человек.

Соблюдение старинного ритуала на поминках<sup>22</sup> во многом объясняется тем, что руководят поминальным обрядом те же старые женщины, которые составляют ядро общины. До сих пор соблюдается определенный набор блюд. Так, поминки 21 июля 1972 г. пришлись на постный день, поэтому кушанья подавались рыбные и грибные, приправленные подсолнечным маслом. Многие представители старшего поколения знают, в какой последовательности и какие молитвы должны быть прочтены на поминках. Правда, случаи отступления от традиционного порядка становятся все более распространенными. Уже в 1959—1960 гг. отмечалось, что на поминках («обед») читались не все положенные молитвы<sup>23</sup>.

Таким образом, функционирование религиозной общины еще проявляется в целом ряде ритуалов. Однако эти ритуалы, совершаемые с некоторыми отступлениями от старинных правил, фактически исполняются небольшой кучкой верующих, поэтому для характеристики общего состояния религиозности не менее важно другое: сведения о религиозных представлениях, сохраняемых населением деревни. Важно не только проследить внешние проявления религиозности, но и уяснить, в какой мере религия живет еще в сознании людей, отражается в их поведении. Следует отметить, что существует огромная разница в мировоззрении различных групп населения Климова, как правило, совпадающая с возрастными различиями: чем старше человек, тем больше сохраняет он религиозных представлений.

Многие люди старшего поколения (60 лет и выше) стараются, насколько это возможно, придерживаться старых обычаяев и взглядов, объясняя это тем, что им хотелось бы «умереть в той жизни, в какой родились». «Нам поздно меняться», — говорят они. Большинство стариков и старух верят в загробный мир, соблюдают пост, отмечают религиозные праздники, молятся каждый день. Они верят в чудесные силы мощей святого Варнавы<sup>24</sup> или в святость озера Светлояр, куда некоторые старики ходили на паломничество еще в пятидесятых годах. У части верующих старшего поколения, преимущественно женщин, сохраняются кое-какие дохристианские представления, например, вера в колдовство. В Климове есть старуха, про которую говорят, что она может наслать порчу на скот и сглазить. Стойкой оказалась вера в лешего («в кустах тебя заблудит так, что не выйдешь»), в домового или дворового («живет в доме, заплetaет у лошади гриву в косички»). Для старообрядческого деревенского быта были очень характерны представления о нечистой силе. Полагалось закрывать печь и трубу с молитвой, чтобы не было доступа нечистой силе; все ведра, горшки, бочонки и т. п. обязательно должны были быть покрыты, чтобы там не завелись «беси». Некоторые

<sup>22</sup> Подробнее см.: «Материалы Волжского отряда», 1972, тетр. 3, стр. 60—65, тетр. 5, стр. 205—213, тетр. 6, стр. 77—82.

<sup>23</sup> «Материалы Горьковского отряда», 1960, тетр. 2, стр. 29.

<sup>24</sup> О формах поклонения Варнаве (ползут вокруг его могилы и др.), наряду с материалом Горьковского и Волжского отрядов есть сведения и у М. М. Пришвина. См. М. М. Пришвин, Светлое озеро, Собр. соч., т. 2, М., 1956, стр. 411, 415.

из прежних поверий, связанных с боязнью «бесей», сохранились и в наши дни. Встречаются еще старые и пожилые женщины, которые молятся, ступая первый раз за порог, считают, что в бане, где может особенно напугать бес, надо мыться до захода солнца, не снимая нательный крест. Не исчезло еще убеждение, что «лукавый дух» прилетает по ночам к одиноким женщинам; после его визита будто бы остаются синяки на руках.

Многие старики соблюдают характерный для религиозного быта старообрядцев обычай; они при жизни заготавливают себе гроб, сделанный из цельной колоды. Однако этого обычая сейчас придерживаются далеко не все. Целый ряд ритуальных предписаний, оказывавших влияние на быт, совершенно отошел в прошлое: Раньше, например, в течение двенадцати дней после праздника крещения запрещалось мыться в бане («вода в речке в это время святая»); теперь этот запрет никем не соблюдается.

Вообще, отмечая сохранение прежних воззрений у верующих старшего поколения, мы должны обратить внимание и на то, что они соблюдают свои религиозные обязанности без особой убежденности, неполностью, нерегулярно; проявляется даже своего рода равнодушие к религии. Так, уже в 1959—1960 гг. нередкими были такие признания: «От бога не отказываемся, но молиться недосуг как-то»; «Пост соблюдаю. Вот когда работала летом — не соблюдала»; «Вся семья не постится — что же я одна буду?». Часто старушки ссылаются на то, что молиться и поститься нет сил, что они устают от домашней работы.

Но ссылки на занятость не могут объяснить пренебрежение некоторыми религиозными предписаниями. В прежние времена женщина в этих местах была ничуть не меньше загружена, притом несравненно более тяжелым трудом, однако никакая усталость не мешала ей молиться и поститься. Если бы религиозная вера оставалась такой же фанатичной, как в старину, для выполнения религиозных обязанностей нашлись бы и силы, и время. Все дело в том, что религия в жизни верующих отходит на задний план, оттесняемая другими интересами, связанными с новым образом жизни. Показательна такая бытовая деталь: во многих домах иконы висят не в комнатах, а на кухне.

Многие старики, считающие себя верующими, не молятся и не исполняют религиозные обряды. Среди старшего поколения встречаются люди (обычно мужчины), которые отвергли все предписания религии, кроме требования верить в бога. Так, еще в 1959 г. 72-летний старик говорит: «Библия написана людьми, людьми же сделаны и иконы, поэтому не молюсь, пост не соблюдаю». Это не было старообрядческим вольнодумствием, направленным против «никонианства». Он отрицал и существование загробного мира: «Чепуха все это. Никакого рая и ада не будет. помер — и все. Из земли вышел, в землю уйдешь». Все же высшую силу он признавал: «Есть — в это я верую — невидимая сила над нами. Земля, луна — все это кем-то создано, кем — неизвестно. Про это никто ничего не может доказать, никакие спутники. Бог — это название». Другой житель Климова (65 лет) излагал свои взгляды менее логично, но в том же духе: «Пост не соблюдаю, все ем. Что за грех — стакан вина выпить? Нет никакого греха. Раньше у нас темный народ был, вот и говорил: грех, грех. Я вот подумал: не будешь работать — никто ничего не даст. В тот свет не верю — его нету»<sup>25</sup>.

Таким образом, даже верующие люди старшего поколения в своих взглядах и поступках далеко отошли от старообрядчества в его традиционном виде. Обыденное сознание современного верующего отличается от прежнего образа мыслей старообрядца не только отсутствием многих религиозных элементов, но и неизмеримо большим влиянием свет-

<sup>25</sup> «Материалы Горьковского отряда», 1959—1960 гг., тетр. 1, стр. 33, 80.

ских интересов. Исчезла былая замкнутость старообрядческой деревни, основанная на противопоставлении «старой веры» (причем только своего толка) всему прочему миру. Религиозные убеждения, как правило, уже не отграживают старообрядца от жизни страны. Многие верующие сейчас хорошо осведомлены о том, что происходит и в СССР, и за рубежом, знакомы с успехами науки и техники. Записи 1959—1960 гг., в частности, говорят о большом впечатлении, которое произвел на верующих запуск спутников. В те годы в Климове еще были избы, где жили старики, не пожелавшие провести электричество и радио. В 1972 г. жители деревни не смогли назвать мне дома без радиоточки и электричества. Сейчас почти над каждым домом возвышаются телевизионные антенны; старики охотно смотрят телепередачи. В деревне нет семьи, которая не выписывала бы газеты.

Более молодые жители деревни, тесно связанные с производственной жизнью колхоза или предприятий Урена, уже фактически не являются средой, в которой держатся традиции старообрядчества. В значительной степени эти поколения полностью отошли не только от «старой», но и от всякой иной религии: среди мужчин моложе 55 лет верующие составляют редкое исключение. А те, кто называет себя верующими (как правило, это люди старше 40 лет), соблюдают ничтожную долю того, что предписывалось соблюдать старообрядцу еще лет 30 назад. Внешне они также не похожи на старообрядцев. Еще в 20-х годах мужчину, возвратившегося из армии, не признавали «своим» и не допускали к участию в религиозной жизни общины до тех пор, пока у него не отрастет борода, только после этого старишок читал ему «прощенье». Теперь же мужчины моложе 60 лет, в том числе и верующие, как правило, бреют лицо. Среди мужчин этого возраста преобладают неверующие. Атеизм их нередко стихийный и не является научно обоснованным мировоззрением. Другую, меньшую, но все же значительную группу составляют колеблющиеся — люди, которые еще не стали атеистами, но и не убеждены в существовании бога или сверхъестественных сил. Для колеблющихся характерен образ мыслей, который один 44-летний мужчина выразил следующими словами: «Не пощусь, не молюсь — и забыл, когда все это было. Трудно сказать, верю ли в бога. Не до конца разобрался я в этом». Верующие и колеблющиеся в основном встречаются среди мужчин старше 40 лет.

Среди женщин доля верующих значительно больше, чем среди мужчин, а средний возраст верующих значительно ниже. Есть верующие женщины 30—35 лет. Однако, как правило, молодые женщины не соблюдают почти никаких религиозных обрядов и предписаний, а их верование образуют совсем иную систему, чем у людей пожилых и старых. Они признают бога «в душе». Вот слова 32-летней женщины: «В бога верю. Молитвы знаю, но не молюсь, пост не соблюдаю. Крест не ношу. Душа у человека есть, в это верю...». Другая женщина говорила: «В бога верю, значит, и в загробную жизнь. Крест ношу, но не молюсь никогда. Когда мать заставит — перекрещусь. Не пощусь. Вообще у нас никто в семье пост не соблюдает». Многие молодые женщины, признающие себя верующими, никогда не посещают совместные моления, устраиваемые старухами.

Молодежь Климова (до 30 лет) за редчайшими исключениями в бога не верит. Следует заметить, что еще в 1959—1960 гг. среди девушек и молодых женщин были верующие. В освобождении климовской молодежи от старых традиций большую роль сыграл деревенский клуб, построенный в середине 50-х годов. С его появлением прекратились посиделки («поседки»), устраивавшиеся в частных домах; молодежь в то время вынуждена была подчиняться требованию хозяев соблюдать религиозный запрет гулять и веселиться перед воскресеньем, «христовым днем». Клуб дал возможность нарушить эту традицию. В 1959 г. моло-

дежь стала приходить в клуб на просмотр кинофильмов или на танцы и в субботу. Клубная работа оказала большое влияние на культурную атмосферу деревни. Здесь был открыт Народный университет культуры, регулярно читались лекции на различные темы, в том числе и по вопросам атеистического воспитания<sup>26</sup>. В 1959—1960 гг. старые обычаи еще сказывались, и в дни религиозных праздников (рождество, крещение, пасха) девушек в клубе бывало мало. Но работа, которая постоянно велась с молодежью, вскоре увенчалась успехом. В 1972 г. запрет окончательно потерял свою силу. Правда, в отдельных ситуациях мнение религиозной общины берет верх: детей крестят. Молодые родители, как правило, не препятствуют в этом старикам, чтобы не возбуждать по деревне ненужные пересуды и сплетни<sup>27</sup>. Кроме того, верующие старики отказываются нянчить некрещенных детей. Изредка бывают еще такие случаи, когда по окончании сватовства родители жениха и невесты молятся («кладут начал») и благословляют молодых (вряд ли нужно пояснять, что браки давно заключаются только по инициативе молодых людей и вне зависимости от вероисповедания родителей).

В 1959—1960 гг. по настоянию верующих стариков некоторым детям ясельного и школьного возраста надевали нательные кресты; воспитатели и учителя вели с родителями разъяснительную работу. В 1972 г. деревенские дети уже не носили нательных крестов.

Большая часть молодежи работает в районном центре и в деревне проводит сравнительно немного времени (часть из них приезжает в Климово только на субботу и воскресенье). Религиозная жизнь деревни связана с людьми старшего возраста.

\* \* \*

Хотя изложенный материал получен в деревне Климово, некоторые предварительные выводы правомерно распространить на все Горьковское Заволжье, тем более, что их подтверждают этнографические данные, полученные в ряде других населенных пунктов. Наши сведения, прежде всего, характеризуют процесс разложения старообрядчества. Первые признаки этого процесса стали заметны уже в конце прошлого века, когда в старообрядческих деревнях начало сказываться влияние православной церкви, когда, наряду с переходом отдельных людей в православие или единоверие, претерпел кое-какие изменения и деревенский быт. Тем не менее старая вера еще держалась крепко (пример — секта Коробейникова) вплоть до первых лет Советской власти. В советское время, в связи с социальными и культурными преобразованиями старообрядчество стремительно пошло на убыль как в сфере бытового поведения, так и в области идеологии. В наши дни проблема «истинной веры», порождавшая прежде многочисленные толки и секты, не волнует верующих. Одним из свидетельств этого может служить, в частности, и отношение жителей Климова к появившейся в Урене организации евангельских христиан-баптистов. В 1959—1960 гг. в составе секты была и одна климовская семья; и в 1972 г. по-прежнему только она представляла секту в деревне. Рассуждения стариков говорят о том, что поиски истины привели их не к новым формам религии, а к отрицанию многих религиозных положений. Основная масса верующих сейчас не противопоставляет старообрядчество православию, и это фактически стихийное сближение двух ветвей русского христианства явилось основой для официального примирения православной церкви с последователями раскола (как известно, в 1971 г. Поместный Собор Русской православной церкви

<sup>26</sup> О работе климовского клуба см. Н. И. Савушкина, Указ. раб., стр. 56—58.

<sup>27</sup> Такое явление отмечено у русских в разных областях страны, в том числе и среди старообрядческого населения. См., например, Ю. В. Гагарин, Старообрядцы, 1973, стр. 94—96.

принял решение, полностью приравнявшее старообрядчество к официальной православной церкви).

Сейчас уже опубликован не один обзор состояния религиозности в разных частях нашей страны, и появляется возможность для сопоставлений, которые позволили бы выявить общие закономерности процесса отхода от религии. Изложенный материал дает некоторые дополнительные сведения. Как и в других местах, в заволжской деревне число верующих значительно сокращается. В Климове, как мы уже говорили, анкеты не распространялись, и точных данных о количестве верующих нет. Однако наблюдения автора в сопоставлении с высказываниями жителей деревни позволяют в общих чертах представить соотношение различных по отношению к религии групп. Неверующие составляют больше половины населения, колеблющиеся — примерно пятую часть, верующие — вряд ли свыше трети от общего числа жителей (дети дошкольного и школьного возраста не берутся в расчет). Согласно данным, полученным в других областях нашей страны, прослойка верующих там несколько меньше, она составляет пятую часть населения (в Пензенской и Воронежской областях)<sup>28</sup>.

Такая разница легко объясняется историческими особенностями Заволжского края. А данные о количестве верующих в сельских районах Белоруссии (25,8% в восточных областях и 60,6% в западных областях)<sup>29</sup> могут служить лишним свидетельством того, сколь велики преобразования в старообрядческой деревне. Как и в других местах страны, и здесь состав верующих неоднороден. Религиозные представления большинства верующих скучны и неопределенны, и лишь у незначительной части людей религиозность проявляется в формах, близких к каноническому старообрядчеству. Преобладающую часть верующих составляют женщины. Как и в других местах, здесь теряют прежний облик и религиозная идеология, и обрядность, и христианские верования, и дохристианские пережитки.

Собранный материал позволяет яснее понять, что этнографические особенности старообрядчества в Горьковском Заволжье тесно связаны со своеобразием религиозных традиций. Своеобразие традиционной культуры, выделяющее старообрядцев среди других групп русского населения, заключается в старинных обрядах, обычаях и поверьях, которые сохранились в быту благодаря особенностям религиозного уклада староверческих общин. Полученные сведения о современном состоянии религиозных верований и обрядности подтверждают такой вывод. В более отдаленных районах Горьковского Заволжья (например, Тонкинском), где религиозные традиции старообрядцев еще сохраняют целый ряд прежних черт, живы и былье культурно-бытовые особенности. В тех же деревнях, где, как в Климове, идеология старообрядчества в значительной мере забыта, а традиционные связи внутри общины разрушены, постепенно исчезает и своеобразие быта. Если не считать незначительных отличий, то быт жителей этих деревень ныне такой же, как и быт современного сельского русского населения, никогда не следовавшего за «старой верой».

<sup>28</sup> См. П. К. Курочкин, Эволюция современного русского православия, М., 1971, стр. 93; М. К. Тепляков, Победа атеизма в различных социальных слоях советского общества, «Вопросы научного атеизма», вып. 4, М., 1967, стр. 137.

<sup>29</sup> «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков», Минск, 1965, стр. 173.

Нгуэн Куок Лок

## СИСТЕМЫ РОДСТВА ГОРНЫХ ИНДОНЕЗИЙСКИХ НАРОДОВ ВЬЕТНАМА

Среди нескольких десятков народов, населяющих плато Тэйнгуен и восточные склоны Чонгшона в Южном Вьетнаме, есть народы, говорящие на языках индонезийской группы малайско-полинезийской семьи. Это джарай (160 тыс. чел.) и эде (148 тыс. чел.), обитающие на плато, а также хрой (10 тыс. чел.), раглай и тюру (около 20 тыс. чел.), живущие в горных районах провинций Биньдинь, Фуйен, Кханьхоя, Ниньтхуан и Биньтхуан. Среди эде выделяют 15 различных этнографических групп, среди джарай — 7<sup>1</sup>.

Основу экономики горных индонезийских народов Вьетнама до сих пор составляет натуральное хозяйство, в котором ведущую роль играет подсечно-огневое земледелие. Социальное развитие этих народов характеризуется сложными процессами, свойственными этапу перехода от доклассового общества к классовому. Длительность процесса классообразования, застойность традиционных родо-племенных форм, сохраняющихся вплоть до настоящего времени, существование значительных пережитков материнско-правовых норм в общественной и семейной жизни — все это составляет специфику социального строя этих народов.

Большой интерес представляет исследование систем родства и свойства горных индонезийских народов Вьетнама, которые в этом отношении изучены пока еще чрезвычайно слабо. Единственной работой, в которой были использованы данные по системе родства одного из рассматриваемых народов — джарай, была до недавнего времени статья Дж. Мердока<sup>2</sup>. К сожалению, этот автор не приводит полного списка терминов родства и не дает ссылки на источник, что затрудняет пользование его данными. Кроме того, как будет показано ниже, терминология родства у различных групп джарай, а также эде и других горных индонезийских народов Вьетнама обнаруживает значительные расхождения. Поэтому вряд ли можно говорить о единой системе родства у джарай, как это делает Дж. Мердок.

Указанное обстоятельство как раз и представляется чрезвычайно интересным и перспективным в плане выяснения общих закономерностей формирования и функционирования систем родства. В основу настоящей статьи положены данные, собранные нами во время пребывания у исследуемых народов.

Терминология родства и свойства джарай, эде, хрой, раглай и тюру в основном едина по своей лексике, но отличается по следующим принципам группировки родственников: 1) поколение; 2) родство и свойство; 3) прямая и коллатеральная линии родства; 4) линии отца и матери; 5) относительный возраст в пределах *alter'a* поколения; 6) пол *alter'a*; 7) пол *ego*.

<sup>1</sup> Нгуэн Куок Лок, Этнический состав современного населения плато Тэйнгуен, «Сов. этнография», 1974, № 1, стр. 158—162.

<sup>2</sup> G. R. Murdock, Kin term patterns and their distribution, «Ethnology», 1970, vol. IX, № 2.

Системы родства отдельных групп индонезийских народов Вьетнама

	Д ж а р а й				Э д е			Хрой	Раглай
	теорео	буонхо	тыти	хдрунг	кпа	адхам	мтхур		
РмРж	oi	ay	ay	oi	ay	ay	oi	oi	kay
РжРж	gia	gia	gia	gia	aduon	aduon	duon	mo	mo
РмРм	oi	ay	ay	oi	ay	ay	oi	oi	kay
РжРм	gia	gia	gia	gia	aduon	aduon	duon	mo	mo
Рж	ami	ami	amι	mi	ami	ami	ami	ami	ami
Рм	ama	ama	ama	ma	ama	ama	ama	ama	ama
↑ДмРРж	ava	ava	ava	va	ava	ava	ava	va	wa
Сж↑ДмРРж	ava	ava	ava	va	ava	ava	ava	va	wa
↓ДмРРж	amet	amet	met	va	amiet	amiet	amet	met	miet
Сж↓ДмРРж	neh	mne	neh	va	mne	mne	mne	ne	ne
↑ДжРРж	ava	amibron	g	mibrong	brong	brong	ava	va	wa
См↑ДжРРж	ava	amabrong	ava	mabrong	brong	brong	ava	va	wa
↓ДжРРж	neh	ami ne	neh	ddet	ne	mne	mne	ne	ne
См↓ДжРРж	amet	ama ne	met	miet	mne	mne	amet	met	miet
↑ДмРРм	ava	amabrong	ava	mabrong	brong	brong	ava	va	wa
Сж↑ДмРРм	ava	amibrong	ava	mibrong	brong	brong	ava	va	wa
↓ДмРРм	amet	amamne	met	mne	mne	mne	amet	met	miet
Сж↓ДмРРм	neh	ne	neh	ne	ne	ne	mne	ne	ne
↑ДжРРм	ava	ava	ava	va	brong	brong	ava	va	wa
См↑ДжРРм	ava	ava	ava	va	brong	brong	ava	va	wa
↓ДжРРм	neh	ne	neh	ne	ne	ne	mne	ne	ne
См↓ДжРРм	amet	amet	met	mne	mne	mne	amet	met	miet
РмСж	ava	ama	ava	va	ava ekay	ava	tamha	ama	ama
РжСж	ava	ami	ava	va	ava mnay	ava	tamha	ama	ama
РмСм	ava	ama	ava	va	ava	ava	tamha	ama	ama
РжСм	ava	amι	ava	va	ava	ava	tamha	ama	ama
Сж	mo	mo	pnay	mo	mo	mo	mo	atiu	xidi
См	ung	ung	koi	ung	un	ung	un	lua cay	pixa
↑ДмР	ayong	ayong	ayong	ayong	yong	ayong	ayong	ayong	ayong
Сж↑ДмР	ai	ai	ai	ai	e	ai	e	ai	xaai
↓ДмР	adoi	aday	doi	adoi	aday	oday	aday	oduoi	oday
Сж↓ДмР	adoi	aday	doi	adoi	aday	oday	aday	oduoi	oday
↑ДжР	amai	mai	omay	amai	amai	amai	amai	xaay	xaai
См↓ДжР	ai	ai	ai	aj	e	ai	e	ai	xaai
↓ДжР	adoi	aday	doi	adoi	aday	oday	aday	oduoi	oday
См↓ДжР	konai	konai	konai	undai	undai	oday	aday	oduoi	oday
Дж	ana	anak	ana	ana	anak	anak	anak	anak	ana
СмДж	han	mtau	ptau	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau
Дм	ana	anak	ana	ana	anak	anak	anak	anak	ana
СжДм	hodu	mtau	ptau	mtau	mtau	du	hdu	mtau	mtau
ДДмРэм	amon	anak	amon	amon	anak	anak	mon	amon	mon
ДДжРэм	amon	amon	amon	amon	amon	amon	amon	amon	mon
ДДмРж	amon	amon	amon	amon	anak	anak	amon	amon	mon
ДДжРж	ana	anak	ana	ana	anak	anak	anak	amon	mon
ДмД	tocho	kchau	cho	tocho	cho	kchau	tocho	cho	cho
ДжД	tocho	kchau	cho	tocho	cho	kchau	tocho	cho	cho
СжДмД	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau
СмДжД	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau	mtau
ДДД	tore	koche	toche	che	tore	kche	che	che	che

Учитывая дифференциацию родственников в плане перечисленных признаков, можно представить системы родства отдельных групп индонезийских народов Вьетнама в виде помещенной на стр. 99 таблицы. В ней используется код Левина: С — супруг, Р — родитель, Д — дитя;  $\uparrow$  — старший,  $\downarrow$  — младший; м — мужской, ж — женский; эм — Эго мужчина, эж — Эго женщина<sup>3</sup>.

Рассмотрим теперь те системы родства и свойства, которые обнаруживаю наибольшие взаимные расхождения:

#### Термины родства и свойства джарай теорео

1. <i>oi</i>	РмР
2. <i>gia</i>	РжР
3. <i>ama</i>	Рм
4. <i>ami</i>	Рж
5. <i>ava</i>	$\uparrow$ ДРР; С $\uparrow$ ДРР; РС
6. <i>amet</i>	$\downarrow$ ДмРР; См $\downarrow$ ДжРР
7. <i>neh</i>	$\downarrow$ ДжРР; Сж $\downarrow$ ДмРР
8. <i>ayong</i>	$\uparrow$ ДмР; $\uparrow$ ДмДжРРж
9. <i>omai</i>	$\uparrow$ ДжР; $\uparrow$ ДжДжРРж
10. <i>adoi</i>	$\downarrow$ ДР; $\downarrow$ ДДжРРж; Сж $\downarrow$ ДмР
11. <i>konai</i>	См $\downarrow$ ДжР
12. <i>ai</i>	Сж $\uparrow$ ДмР; См $\uparrow$ ДжР
13. <i>ung</i>	См
14. <i>mo</i>	Сж
15. <i>ana</i>	Д
16. <i>han</i>	СмДж
17. <i>hodu</i>	СжДм
18. <i>amon</i>	ДДР
19. <i>tocho</i>	ДД
20. <i>mtau</i>	СДД
21. <i>tore</i>	ДДД

#### Термины родства и свойства джарай буонхо

1. <i>ay</i>	РмР
2. <i>gia</i>	РжР
3. <i>ama</i>	Рм; РмС
4. <i>ami</i>	Рж; РжС
5. <i>ama brong</i>	$\uparrow$ ДмРРм; См $\uparrow$ ДжРРж
6. <i>ami brong</i>	$\uparrow$ ДжРРж; Сж $\uparrow$ ДмРРм
7. <i>ama tpe</i>	$\downarrow$ ДмРРм; См $\downarrow$ ДжРРж
8. <i>ami tpe</i>	$\downarrow$ ДжРРж; Сж $\downarrow$ ДмРРм
9. <i>ava</i>	$\uparrow$ ДмРРж; См $\uparrow$ ДжРРм; $\uparrow$ ДжРРм; Сж $\uparrow$ ДмРРж
10. <i>amet</i>	$\downarrow$ ДмРРж; См $\downarrow$ ДжРРм
11. <i>ne</i>	$\downarrow$ ДжРРж; Сж $\downarrow$ ДмРРж
12. <i>ayong</i>	$\uparrow$ ДмР
13. <i>mai</i>	$\uparrow$ ДжР
14. <i>ai</i>	Сж $\uparrow$ ДмР; См $\uparrow$ ДжР
15. <i>aday</i>	$\downarrow$ ДР; Сж $\downarrow$ ДмР
16. <i>konai</i>	См $\downarrow$ ДжР
17. <i>anak</i>	Д; ДДмРэм; ДДжРэж
18. <i>amon</i>	ДДжРэм; ДДмРэж
19. <i>mtau</i>	СД; СДД
20. <i>kchau</i>	ДД
21. <i>koche</i>	ДДД

<sup>3</sup> Ю. И. Левин, Об описании системы терминов родства, «Сов. этнография», 1970, № 4, стр. 18, 19.

1. ay	РмР
2. aduon	РжР
3. ama	Рм
4. ami	Рж
5. ava	↑ ДмРРж; Сж ↑ ДмРРж; РСм
6. ava ekay	РмСж
7. ava mlay	РжСж
8. amiet	↓ ДмРРж
9. mpe	↓ ДмРРм; Сж ↓ ДмРРм; См ↓ ДжРРж; См ↓ ДжРРм
10. ne	↓ ДжРРж; ↓ ДжРРм; Сж ↓ ДмРРм; Рм
11. brong	↑ ДжРРж; ↑ ДмРРм; ↑ ДжРРм; См ↑ ДжРРж; Сж ↑ ДмРРм; См ↑ ДжРРм
12. ayong	↑ ДмР
13. amai	↑ ДжР
14. e	Сж ↑ ДмР; См ↑ ДжР
15. aday	↓ ДР; Сж ↓ ДмР
16. unday	См ↓ ДжР
17. anak	Д; ДДРЭж; ДДмРЭм
18. amon	ДДжРЭм
19. un	См
20. mo	Сж
21. cho	ДД
22. mtau	СмДж; СжДм; СДД
23. tore	ДДД

Перейдем теперь к анализу типологических расхождений в приведенных системах родства. Рассмотрим поочередно группы терминов, соответствующие отдельным поколениям.

#### Второе восходящее поколение (+2)

Несмотря на различие терминов (РмРм — кау у раглай, оі или ау у эде и джарай; РжР — то у хрой и раглай, aduon у эде, gia у джарай), все приведенные выше системы родства совпадают между собой по принципам группировки родственников этого поколения.

#### Первое восходящее поколение (+1)

Общей чертой всех систем родства горных индонезийских народов Вьетнама является то, что родители всегда четко отделены от своих сиблиングов. Однако группировка таких сиблиングов неодинакова в различных системах.

Так, у джарай теорео (а также у джарай тыти, эде мтхур, хрой и раглай) для обозначения сиблиングов родителей существует три термина (старший сиблинг родителей, младший дядя, младшая тетя), у джарай буонхо — семья (старший брат отца, младший брат отца, старшая сестра матери, младшая сестра матери, старший сиблинг родителя противоположного пола, младший брат матери, младшая сестра отца), у эде кпа и ажхам — пять (старший брат матери, старший сиблинг отца + старшая сестра матери, младший брат матери, младший брат отца, младшая тетя). В первом случае линии отца и матери полностью сливаются, во втором они разграничены; третий случай представляет собой переходную форму. Во всех системах налицо дифференциация старших и младших сиблиングов родителей.

#### Мое поколение (0).

Термины для обозначения родственников и свойственников в этом поколении почти полностью идентичны по своей лексической форме и

совпадают по типологическим признакам. Сиблинги здесь не дифференцированы от кузенов; проводится разграничение по относительному возрасту. Поэтому терминов для родственников всего три (старший брат, старшая сестра, младший сиблинг). Исключение составляет система родства раглай, где существует всего два термина для кровных родственников моего поколения (*xaai* — старший сиблинг; *oday* — младший сиблинг).

Следует отметить, что все горные индонезийские народы Вьетнама называют одними и теми же терминами как собственных сиблингов, так и детей сестер матери. Дети братьев отца, братьев матери и сестер отца вообще не считаются родственниками, так как они носят другую фамилию (последняя передается по материнской линии).

### Первое нисходящее поколение (—1)

Термин *ana* (или *anak*) распространен у всех групп изучаемых народов. Однако отнюдь не во всех системах он имеет одинаковое значение. У джарай теорео (а также у большинства других групп) он служит для обозначения своих детей в отличие от племянников (*aton*); у джарай буонхо мужчина называет термином *anak* не только своих детей, но и детей брата, а женщина — своих детей и детей сестры. Наконец, у эде кпа женщина употребляет в первом нисходящем поколении только один термин *anak*, тогда как в терминологии, используемой мужчиной, *aton* имеет значение «ребенок сестры».

### Второе и третье нисходящие поколения (—2, —3)

Эта группа терминов обнаруживает как лексическое, так и типологическое сходство у всех горных индонезийских народов Вьетнама.

Итак, наиболее существенные различия наблюдаются в терминах первого восходящего и первого нисходящего поколений. Если исходить из четырехчленного деления всех терминологий родства и свойства на «ирокезские» («турано-ганованские»), «арабские», «гавайские» («малайские») и «английские» («описательные»)<sup>4</sup>, то группировка родственников трех центральных поколений у рассмотренных групп может быть представлена в следующем виде (типы систем родства обозначаются римскими цифрами):

Группы	Поколения		
	+1	0	—1
Джарай теорео	IV	III	IV
Джарай буонхо	II	III	II
Эде кпа	III—IV	III	II—III

Поскольку все горные индонезийские народы Вьетнама говорят на чрезвычайно близких между собой языках и их системы родства обнаруживают значительное терминологическое сходство, есть основание полагать, что первоначально предки рассматриваемых народов имели единую протосистему родства, в различной степени трансформированную впоследствии у разных групп. Не располагая диахронными данными по системам родства джарай и эде, можно тем не менее высказать некоторые соображения о закономерностях их типологического развития.

Если верно наблюдение о том, что формирование «арабской» системы характеризуется наибольшей подвижностью терминов поколения +1, а ее разложение — опережающими изменениями терминов поколения 0, тогда как в отношении «гавайской» системы действует обратное правило<sup>5</sup>, то следует признать систему родства джарай теорео дальше всего

<sup>4</sup> М. В. Крюков, Система родства китайцев, М., 1972, стр. 42.

<sup>5</sup> М. В. Крюков, Эволюция систем родства: механизм трансформации, М., 1973, стр. 13.

продвинувшейся по пути исторической эволюции. Она представляет собой переходный этап от III к IV типу, причем в этом случае наиболее консервативными оказываются в ней термины нулевого поколения.

Наиболее архаической из числа описанных выше является система родства джарай буонхо, также представляющая собой переходный этап, но в данном случае от II к III типу. Термины нулевого поколения в этом случае представляют собой прогрессивный элемент структуры.

Еще более интересный пример переходной терминологии дает нам система эде кпа, где даже в пределах одного и того же поколения группировка родственников не проводится последовательно. Заслуживает внимания то обстоятельство, что термины первого нисходящего поколения, употребляемые женщинами, как бы обгоняют в своем развитии «мужские» термины: женщина пользуется обозначениями «гавайского» типа, а мужчина — «ирокезского».

Все вышесказанное определяет значительный теоретический интерес, который представляют системы родства горных индонезийских народов Вьетнама. Они относятся к своеобразным переходным типам, сравнительно слабо изученным в этнографической литературе, и поэтому могут дать ценный дополнительный материал для исследования проблемы исторической эволюции систем родства народов мира.

Изучение систем родства горных индонезийских народов Вьетнама позволяет сделать некоторые интересные выводы об уровне их общего социально-экономического развития. Терминология родства обнаруживает здесь значительное сходство с системой родства тямов. В целом приведенные материалы свидетельствуют о том, что эти народы прошли в прошлом большой, сложный путь развития. Нынешняя социально-экономическая отсталость горцев носит, по-видимому, вторичный характер, вызванный неблагоприятным влиянием географической среды и изоляции в условиях горного плато. В XX в. к этим факторам прибавилась политика французских колонизаторов, которые для укрепления своего господства проводили принцип «разделяй и властвуй», искусственно нарушая исторически сложившиеся связи между народами Вьетнама.

---

## Э. Влчек

### ПРОПОРЦИИ КОНЕЧНОСТЕЙ НЕАНДЕРТАЛЬСКОГО РЕБЕНКА ИЗ КИИК-КОБЫ

Изучение онтогенеза неандертальского человека было до сих пор сосредоточено главным образом вокруг исследования развития черепа. Посткрайиальному скелету надлежащего внимания не уделялось.

Редкость костных остатков плодов и маленьких детей неандертальцев заставляет нас основательно изучать каждую находку.

Самую большую коллекцию плодов и детей ископаемого человека, происходящую из местечка Ла-Ферраси (Дордонь) во Франции, я видел в Музее Человека в Париже. Находки обнаружены в 1909—1921 гг. В последний раз кратко об этом материале писал Ж. Л. Хейм<sup>1</sup>.

Меньшая коллекция костных остатков неандертальцев (взрослого и маленького ребенка) найдена выдающимся советским ученым Г. А. Бонч-Осмоловским при археологических раскопках в пещере Киик-Коба в Крыму в 1925 г.<sup>2</sup>.

Во время раскопок в этой пещере, продолжавшихся несколько полевых сезонов, обнаружены пещерные наслоения с двумя культурными горизонтами, относящимися по археологическим данным к мустырской культуре — культуре неандертальского человека (рис. 1).

В центре нижнего мустырского слоя (участки № 21 и 25) ученым открыл могилу взрослого индивидуума. Могильная яма была вытесана в каменном дне пещеры. Во время второго заселения пещеры, соответствующего верхнему мустырскому слою,  $\frac{2}{3}$  содержимого могилы вместе со скелетными остатками были удалены. От скелета, лежащего на левом боку в немного скроченном положении, остались только кости нижних и верхних конечностей. Части пальцев ноги и руки, зуб, найденные в верхнем культурном слое, свидетельствуют о том, что основные части скелета, кости которого были связаны соединительными тканями, были вынуты в период образования второго мустырского слоя. Это явление, по-видимому, можно объяснить культовыми причинами.

Рядом с погребением взрослого человека, в 30 см на север от места первоначального положения головы взрослого индивидуума, на участке № 13 в маленькой, вытесанной в дне пещеры яме было обнаружено погребение маленького ребенка. Ребенок лежал на левом боку в скроченном положении. Это погребение также принадлежит к нижнему мустырскому слою. О типичном мустыре свидетельствуют сопровождающие находки каменные орудия. Обе находки неандертальского человека с учетом стратиграфии наслоений в центре пещеры, а также палеонтологического и палеоботанического содержания культурных слоев, можно датировать началом последней ледниковой эпохи (Вюрм I), т. е. по абсолютной хронологии периодом в 60—40 тысяч лет.

<sup>1</sup> J.-L. Heim, Les restes néandertaliens de la Ferrassie. Nouvelles données sur le stratigraphie et inventaire des squelettes, «Comptes Rendus de l'Académie des Sciences», Paris, 1968, t. 266, p. 576—578.

<sup>2</sup> Я признателен ленинградским коллегам за предоставленную мне возможность изучить скелет ребенка, хранящийся в Институте этнографии АН СССР в Ленинграде (инв. № 5496).

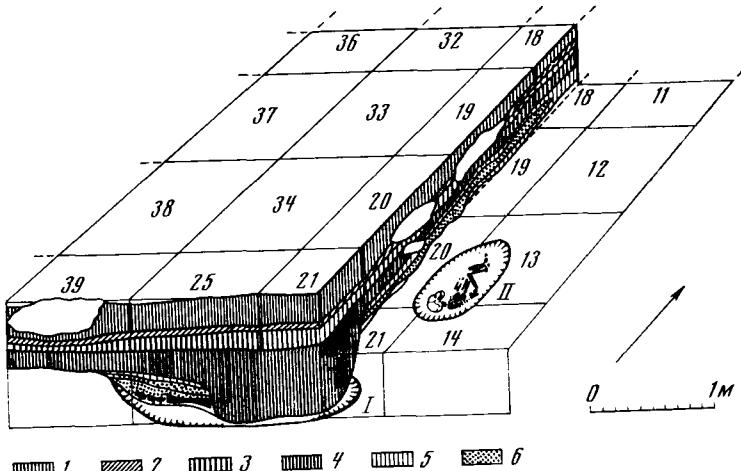


Рис. 1. План раскопанного участка в гроте Кик-Коба (реконструкция плана Г. А. Бонч-Осмоловского): 1 — черный современный слой; 2 — бу́рый; 3 — надочажный желтый; 4 — верхний мустъерский горизонт; 5 — межочажный желтый; 6 — нижний мустъерский слой; I — погребение взрослого; II — погребение ребенка

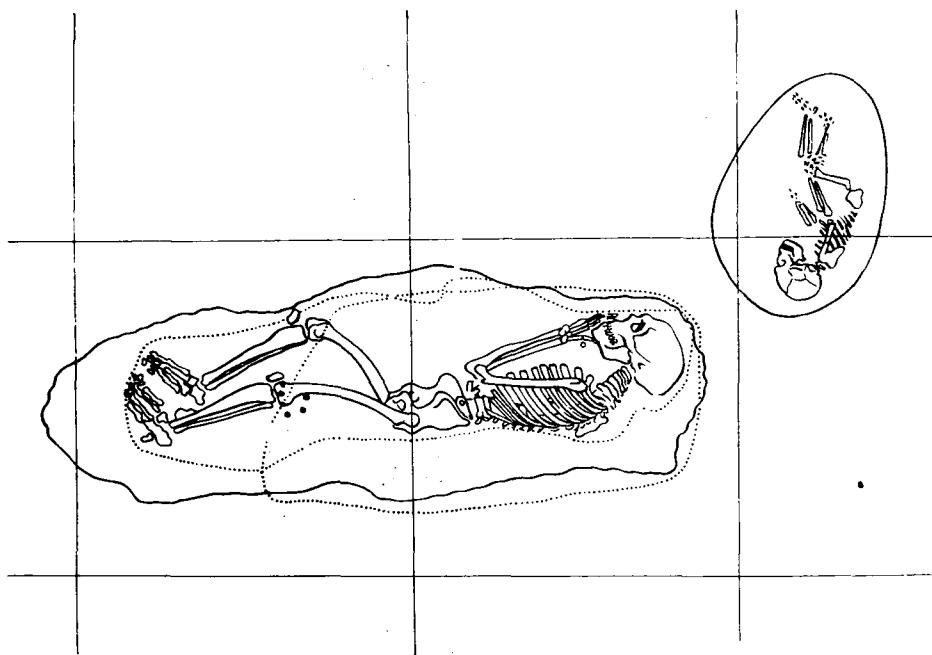


Рис. 2. План погребения взрослого и ребенка в гроте Кик-Коба (реконструкция положения скелетов М. М. Герасимова, дополнения и изменения Э. Влчека)

Геологические, стратиграфические, палеонтологические и археологические материалы и результаты их изучения Г. А. Бонч-Осмоловский опубликовал в первом томе своей монографии «Палеолит Крыма» уже в 1940 г. Во втором томе автор описал морфологию скелета кисти взрослого индивидуума из Кик-Кобы. В третьем томе<sup>3</sup>, вышедшем уже после

<sup>3</sup> Г. А. Бонч-Осмоловский, Палеолит Крыма, вып. I, М.—Л., 1940; его же, Палеолит Крыма, вып. II, М.—Л., 1941; его же, Палеолит Крыма, вып. III. М.—Л., 1953 (здесь сосредоточена литература о гроте Кик-Коба и общая литература).

смерти автора под редакцией В. В. Бунака, описана морфология стопы и голени взрослого человека. Скелет ребенка оставался до сих пор не исследованным. Данные, полученные при изучении остатков ребенка, являются предметом настоящей краткой информации.

Скелет ребенка был открыт в ненарушенном анатомическом порядке, но состояние костей очень плохое. Нам удалось реконструировать несколько длинных костей, левую бедренную кость и правую лопатку. Мог-

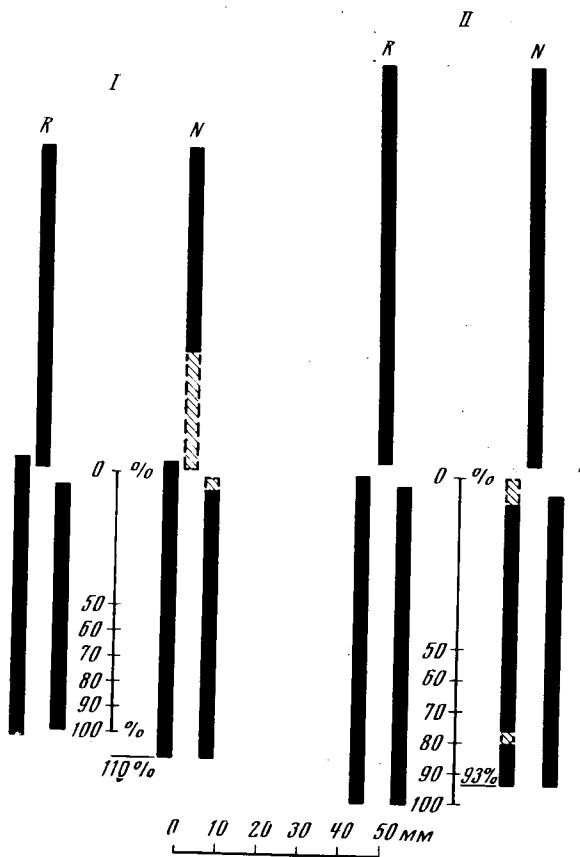


Рис. 3. Сравнение пропорций отдельных сегментов конечностей ребенка из Кииик-Кобы (*N*) и современного ребенка (*R*), имеющего ту же длину бедренной кости

нолитом в глыбе глины взяты кости части правого предплечья и части руки без пальцев. Из мелких фрагментов оказалось возможным выделить отдельные кости пальцев руки и ноги, сравнительно хорошо сохранившиеся позвонки и ряд фрагментов позвоночных дуг.

Скелетные остатки ребенка из Кииик-Кобы во многом помогают получить представление о развитии посткраниального скелета неандертальцев в возрасте инфант I (5—7 месяцев). Я попытаюсь показать специфику пропорций его верхних и нижних конечностей, а также другие важные диагностические признаки скелета обеих конечностей.

Прежде всего удалось более или менее достоверно реконструировать длину трех длинных костей. Длина бедренной кости равна 98, малой берцовой — 72, а локтевой — 72 мм.

Длинные кости ребенка из Кииик-Кобы были соотнесены со скелетом современного ребенка. Бедренная кость современного ребенка равна 98 мм. Такая аналогия позволила сопоставить размеры и пропорции отдельных верхних и нижних конечностей, а также определить рост ребенка

из Киик-Кобы. Кроме того, сравнение соотносящихся длинных костей позволило нам получить выразительные и филогенетически важные признаки для дифференциальной диагностики различий между формами неандертальского и современного ребенка.

Пропорции отдельных сегментов конечностей. При сравнении костей ребенка из Киик-Кобы с костями ребенка современного вида с теми же размерами бедренной кости видна большая разница

Таблица 1

Размеры длинных костей неандертальского ребенка из Киик-Кобы и современного пятимесячного ребенка

Длина, мм	Ребенок из Киик-Кобы	Современный ребенок
Плечевая (Humerus)	(78)	78
Локтевая (Ulna)	72	68
Лучевая (Radius)	—	60
Бедренная (Femur)	(98)	96
Малая берцовая (Fibula)	72	78
Большая берцовая (Tibia)	(78)	80

и в размерах отдельных сегментов скелета обеих конечностей (рис. 3, табл. 1).

Разница в соотношении длины отдельных сегментов верхних и нижних конечностей может быть выражена двумя способами: а) индексами пропорции (табл. 2); б) процентным выражением разницы отдельных сегментов обеих конечностей.

В случае одинаковой длины бедренных костей голень неандертальского ребенка из Киик-Кобы короче на 7% голени современного ребенка и составляет таким образом только 93% его голени.

Обратное соотношение получаем при сравнении длины предплечья. Длина предплечья неандертальского ребенка из Киик-Кобы на 10% больше, чем у современного, и, следовательно, составляет 110% длины предплечья современного ребенка (рис. 4—5).

Итак, мы наблюдаем у неандертальского ребенка такое же соотношение пропорций конечностей, какое находим у взрослых индивидуумов. Эти данные показывают, что общая длина тела неандертальских детей (при одинаковой с современными детьми длине бедра) вследствие более короткой голени должна была быть меньше, чем у современных детей.

Длина тела. Для вычисления длины тела мы пользовались методом Д. Стюарта (1948)<sup>4</sup>. Длина тела, вычисленная по длине диафиза бедра, оказалась у неандертальца из Киик-Кобы равной 64 см. Для уточнения мы вычислили длину тела также по формулам С. Смита<sup>5</sup>, Г. Оливье — Х. Пино<sup>6</sup> и Т. Бальтазара-Девье<sup>7</sup>. По Смиту, длина тела

Таблица 2  
Сравнение пропорций конечностей неандертальского ребенка из Киик-Кобы и современного пятимесячного ребенка

Индекс, мм	Ребенок из Киик-Кобы	Современный ребенок
Fem.— Tib.	(79.6)	81.6
Fem.— Fi.	73.4	79.5
Hum.— Ul.	(92.3)	87.2

<sup>4</sup> См.: G. Olivier, *Pratique anthropologique*, Paris, 1960, p. 259.

<sup>5</sup> S. Smith, *Forensic Medicine*, London, 1945.

<sup>6</sup> G. Olivier, H. Pineau, Nouvelle détermination de la taille foetale d'après les longueurs diaphysaires des os longs; «Annales de Médecine Légale», 1960, t. 40, p. 141—144.

<sup>7</sup> T. Balthazard-Devieux, *Etudes anthropologiques sur le foetus humain*, «Annales de Médecine Légale», 1921, t. 1, p. 37—42.

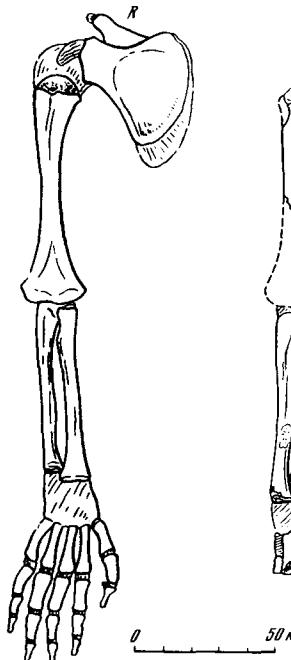


Рис. 4. Сравнение костей верхней конечности современного ребенка и ребенка из Кинк-Кобы

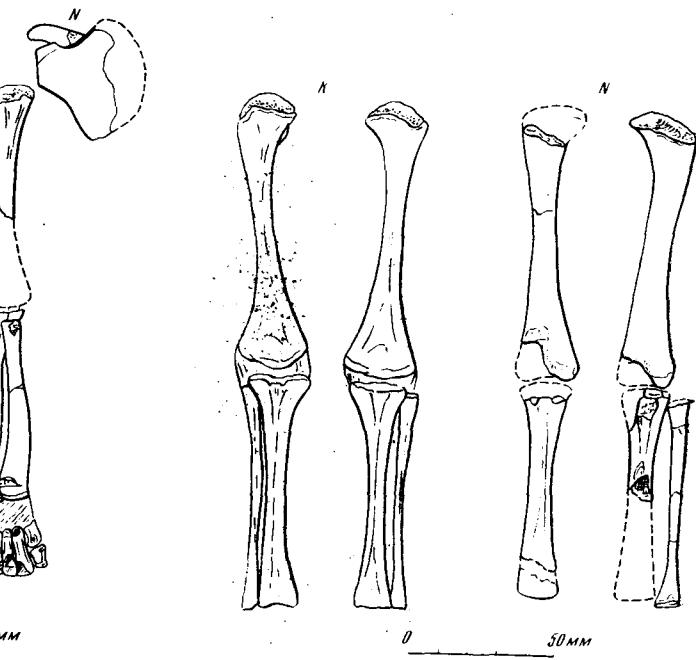


Рис. 5. Сравнение костей нижней конечности современного ребенка и ребенка из Кинк-Кобы

равна 65,8 см., по Г. Оливье — Х. Пино, —  $66,06 \pm 1,82$ . Довольно значительную разницу дает метод Т. Бальтазара-Девье, а именно — 62,9 см.

Итак, исходя из среднего показателя, полученного на основе разных методов, можем заключить, что длина тела кинк-кобинского ребенка была, по-видимому, равна 64—65 см. После установления факта более

Таблица 3  
Массивность длинных костей ребенка из Кинк-Кобы  
в сравнении с современным пятимесячным ребенком

Индекс середины диафиза	Ребенок из Кинк-Кобы	Современный ребенок
Humerus	87.5	92.8
Radius	72.7	88.9
Ulna	100.0	77.8
Fibula	88.9	100.0
Индекс массивности бедра	16.8	13.8

короткой голени неандертальского ребенка надо эту вычисленную величину уменьшить на 7% общей длины его голени, т. е. конкретно у ребенка из Кинк-Кобы на 6 мм. Поэтому правильней ориентироваться на минимальный размер вычисленной длины тела — 64 см.

Возраст. Сравнивая длину тела ребенка из Кинк-Кобы с соответствующими показателями современного ребенка, приходим к выводу, что возраст кинк-кобинца 5—7 месяцев.

Массивность костей конечностей. Кости ребенка из Кинк-Кобы в общем более массивны, в особенности диафизы, что выражает индекс массивности бедренной кости и индексы середины диафиза остальных длинных костей (табл. 3).

Искривление диафизов костей предплечья. Одним из самых выразительных признаков кинк-кобинца является медио-лате-

ральное искривление диафиза лучевой кости и значительное дорсо-воклюрное искривление локтевой кости. Межкостное пространство у ребенка из Кийк-Кобы в 2 раза шире, чем у пятимесячного современного ребенка. Ширина межкостного пространства у кийк-кобинца равна 9 *мм*, у современного ребенка оно составляет только 4 *мм*. Эту разницу ясно выражает индекс ширины межкостного пространства, равный у кийк-кобинца 12,5, у современного ребенка — только 5,9.

Таким образом, признаки, типичные для взрослых неандертальцев, хорошо выражены у них уже в раннем детстве.

Изгиб диафиза бедра. Переднезадний изгиб диафиза бедра, типичный для взрослых неандертальцев, также четко выражен у ребенка из Кийк-Кобы.

Ретроверсия верхнего эпифиза большой берцовой кости. У ребенка из Кийк-Кобы прослеживается ясная ретроверсия верхнего эпифиза большой берцовой кости, являющаяся характерной особенностью взрослых неандертальцев. У современного человека ретроверсия, типичная для зародышей и новорожденных, позже исчезает.

## Вывод

В результате изучения пяти-семимесячного неандертальского ребенка (длина тела 64 *см*) из грота Кийк-Коба установлено, что пропорции отдельных частей его верхней и нижней конечностей отличаются от соответствующих показателей современного ребенка; выявлен и ряд морфологических особенностей, таких как искривление костей предплечья, переднезадний изгиб диафиза бедра, ретроверсия верхнего эпифиза большой берцовой кости, массивность длинных костей и т. д. Эти особенности можно рассматривать как важные диагностические признаки для определения филогенетической принадлежности посткраниального скелета ископаемых форм человека не только во взрослом состоянии, но и в детском возрасте.

---



# ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Н. И. Гаген-Торн

## АНИМИЗМ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СИСТЕМЕ «СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

На IV Археологическом съезде, состоявшемся в 1877 г. в Казани, был поднят вопрос: «Можно ли из упоминания языческих божеств (Велеса, Даждьбога, Стрибога, Хорса) в „Слове о полку Игореве“ сделать вывод, что автор был проникнут языческим мировоззрением или же присутствие этих имен может найти иное объяснение»<sup>1</sup>. Впоследствии к обсуждению этого вопроса возвращались не раз, но ученые так и не пришли к единому мнению.

Е. В. Аничков, занимавшийся изучением Древней Руси, считал, что к XII в. среда дружинников была вполне христианизирована: «Христианин не только автор „Слова“, но и тот „песнетворец старого времени“ Боян, на традиционную мудрость которого ссылается автор „Слова“»<sup>2</sup>.

В своей работе Е. В. Аничков рассказывает, как длителен и сложен был период внедрения введенной Владимиром государственной религии — православия, как долго сохранялись остатки прежних верований и обрядов. После принятия христианства греческого образца на Руси сложилось «двоеверие», т. е., с одной стороны, — христианство, а с другой, — вера в пантеон языческих богов (государственная религия при Владимире) и вера в неопределенные, аморфные и меняющиеся духов, в неведомые силы, на которые люди стремились воздействовать магически<sup>3</sup>.

Е. В. Аничков считал, что Владимир создал единый культ, целый пантеон богов, в состав которого вошли местные боги разноплеменного государства. Во главе пантеона стоял Перун, первоначально дружинный, военный бог.

Исследователи XIX в. тщетно старались упорядочить славянские верования и объяснить их, придав пантеону языческих богов подобие греческого Олимпа. Введенная Владимиром религия довольно быстро сменилась другой государственной религией — православием, которое считало «бесиями» всех языческих богов и повело упорную борьбу с ними. В народе, особенно в сельских местностях, сохранились древние верования, связанные с культом Солнца. Об этом свидетельствуют археологические и этнографические памятники древнерусского прикладного искусства.

В «Слове о полку Игореве» Е. В. Аничкова интересовали не эти верования, а боги киевского пантеона. «Первая проблема, какую надо разрешить, — писал он, — и сводится к тому, зачем понадобились автору „Слова о полку Игореве“ древние языческие боги? Она тесно связана,

<sup>1</sup> «Труды IV Археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 г.», т. I, Казань, 1884, стр. VIII.

<sup>2</sup> Е. В. Аничков, Язычество и древняя Русь, СПб., 1916, стр. 329.

<sup>3</sup> Там же, стр. 308—328.

конечно, с выяснением взгляда автора „Слова“ на языческих богов. Что он думал о них? Как понимал их?»<sup>4</sup>.

По мнению Е. В. Аничкова, к XII в. формы борьбы церкви с язычеством уже изменились: она больше не считала языческих богов «бесиями», которых следует бояться так, что нельзя даже произносить их имена. Это, с точки зрения Е. В. Аничкова, и объясняет то обстоятельство, что в «Слове» языческие боги являются лишь чисто стилистическим укращением.

Д. С. Лихачев придерживается такого же мнения: «Языческие боги,— писал он,— художественные образы, поэтические понятия...». «Перед нами поэтические перифразы. Языческие образы приобрели для автора „Слова“ лишь поэтическое значение... Вернее, языческие боги для автора „Слова“— это часть одушевленной природы. Это одухотворение чисто художественное и отнюдь не культовое»<sup>5</sup>.

Итак, боги для автора «Слова» лишь часть одушевленной природы. С этим можно согласиться. Но что значило для него одушевление природы? Стилистический ли это прием или анимистическое восприятие мира?

В. Л. Комарович писал, чтоrudименты древних верований, заложенные и сохранившиеся в обычном праве, отражены во взглядах на единство княжеского рода и его права на владение Русской землей. В правовых представлениях сохранились пережитки родовой идеологии. В период византизации (т. е. внедрения централизованной власти государства с помощью христианских догм) велась борьба с пережитками родовой идеологии<sup>6</sup>.

Древние верования наложили свой отпечаток на вещи и сохранились в обычаях. Об этом говорят памятники древнерусского прикладного искусства: археологи усматривают в предметах быта и укращениях того времени элементы солнечного культа, солярные знаки. Они сохраняются в народном искусстве вплоть до XX в. Л. А. Динцес писал об отражении солярного культа в орнаментике вышивок и резьбы<sup>7</sup>, Б. А. Рыбаков— о культе матери-богини<sup>8</sup>.

В элементах древней архитектуры храмов также оказывается эпоха «двоеверия». Укращения храмов отличны от канонических христианских воззрений. «Мировоззрение, складывавшееся под влиянием живого контакта с природой, отразилось в причудливых белокаменных садах, покрывающих стены соборов Владимира и Ярослава, в памятниках прикладного искусства, в рисунках заглавных букв древнерусских книг и в других памятниках. Искусство, порожденное „двоеверием“, обращалось к темам и образам, которые были совершенно изъяты из сферы религиозного искусства»,— писал Б. В. Сапунов, приводя археологические материалы для характеристики древнерусского прикладного искусства<sup>9</sup>.

Золотые змеевики, лунницы из золота и серебра, изображение древа жизни и птиц или коней по его сторонам— все это говорит о том, как широко распространялись древние традиции.

В «Слове» упоминаются не только имена языческих богов, но чувствуется и более глубокая связь с народными верованиями, особенно в плаче Ярославны. Е. В. Барсов указал на близкую его связь с народ-

<sup>4</sup> Там же, стр. 330.

<sup>5</sup> Д. С. Лихачев, Возникновение русской литературы. М.— Л., 1952, стр. 191.

<sup>6</sup> В. Л. Комарович, Культ Рода и Земли в княжеской среде XII в., «Труды отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы АН СССР», т. XVI, М.— Л., 1959, стр. 84—104.

<sup>7</sup> Л. А. Динцес, Древние черты в русском народном искусстве, «История культуры древней Руси», т. II, М.— Л., 1951, стр. 471, 477 и др.

<sup>8</sup> Б. А. Рыбаков, Древние элементы в русском народном творчестве, «Сов. этнография», 1948, № 1.

<sup>9</sup> Б. В. Сапунов, Ярославна и древнерусское язычество, сб. «Слово о полку Игореве— памятник XII века», М.— Л., 1962, стр. 326.

ными причитаниями<sup>10</sup>, но в то же время считал плач Ярославны молитвой, обращенной к богу.

Ярославна выходит «на три зари» на «заборол» города. Это не просто причитание, но настоящий магический заговор — заклинание стихий, которые не могут противостоять могуществу слов. Окончен заговор, и автор сразу же рассказывает о бегстве Игоря, давая читателю почувствовать зависимость между этими событиями.

Отличие дошедших до нас заговоров, записанных в XIX в., от заговора Ярославны — в христианизации их начальной формулы. Ее нет у Ярославны, так как здесь не христианская молитва, а чистая магия, обращенная к силам природы.

Аналогия с сохранившимися в записях XIX в. заговорами видна в ритуале. Обычно они начинаются формулой: «Стану я благословясь, выйду я перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в вороты, во чистое поле...»

Человек, творящий заговор, действительно выходит в поле, навстречу заре. Полагается говорить заговор «на три зари», только тогда он имеет магическое действие. Если соблюсти все условия, силы, которые призывают, по существующим представлениям, не могут не прийти на помощь.

Связь плача Ярославны с позднейшими заговорами была отмечена и Б. В. Сапуновым. Он писал: «Можно легко установить, что по своему характеру „плач“ Ярославны в основной своей части (три абзаца из четырех) является типичным языческим заговором. Структура „плача“ повторяет обычную четырехчастную форму заговора, сохранившуюся до XX в. — обращение к высшим силам, прославление их могущества, конкретная просьба и заключение. Большое количество заговоров, записанных в XIX в., еще сохранили обращения к Солнцу, месяцу, звездам, заре, ветрам, огню, молнии и другим силам природы»<sup>11</sup>.

Поэт не отделяет себя от окружающего мира, в котором все живое связано между собой и может изменять свою ипостась: камень — заговорить, река — сознательно действовать на пользу или во вред людям. Человек может быть превращен в камень, обратиться в волка, птицу или дерево, а дерево — говорить с человеком.

Связь с природой выражается в эпосе и фольклоре таким художественным приемом, как метафора.

В. П. Адрианова-Перетц писала: «Всеми исследователями „Слова“ отмечалась большая склонность автора к метафорическому способу выражения. Выше мы указывали, что для этого способа материал автору давала и устная поэзия, и выработанная уже своеобразная символика воинской стилистики. Но и все другие виды переводной и русской литературы XI—XII вв. практически учили метафорическому языку, широко применяемому, особенно в украшенном историческом, библейском, ораторском и гимнографическом стиле»<sup>12</sup>.

Может быть, то, что мы называем метафорами в «Слове о полку Игореве», вовсе не художественный прием, а живое восприятие жизни?

Рассмотрим художественную систему образов «Слова о полку Игореве» (по изданию 1971 г., Калининград).

В человеческой судьбе участвуют здесь не только растения, животные и стихии, но также предметы и отвлеченные понятия: 1) «крычать тъльги полунощы рци лебеди роспущены: Игорь к Дону вои ведеть» (стр. 58); 2) «стязи глаголють: „половцы идуть отъ Дона, и отъ моря и отъ всѣхъ странъ...“» (стр. 64); 3) «трубы трубятъ городеньский: „Ярос-

<sup>10</sup> Е. В. Барсов, Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси, т. II, М., 1889, стр. 67—68.

<sup>11</sup> Б. В. Сапунов, Указ. раб., стр. 321.

<sup>12</sup> В. П. Адрианова-Перетц, «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII веков, Л., 1968, стр. 27.

лавеи вси внуци Всеславли“!...» (стр. 92); 4) «копия поють на Дунаи!» (стр. 96).

Отрывки из «Слова», где неодушевленные предметы говорят как живые, всегда привлекали внимание ученых. Но их не рассматривали как систему мышления автора «Слова», комментируя и объясняя каждое выражение особо. Брали, например, выражение «крычать тѣлѣги полунощы рци лебеди роспущены» без связи его с дальнейшим: «Игорь к Дону вои ведеть». Так поступали многие переводчики, когда ставили точку в конце фразы о телегах, отделяя тем самым последующую фразу: «Игорь к Дону вои ведет», как не связанную с предыдущим, неизвестно ком сказанную.

Но если мы проследим за всей системой образов, то станет ясно, что неодушевленные предметы в «Слове» действительно говорят, как живые. Стоит принять эту точку зрения, как отпадут противоречивые толкования отдельных выражений, которыми так богата литература о «Слове». Например, строфа «Стязи глаголють: половци идутъ отъ Дона и отъ моря и отъ всѣхъ странъ» объясняется по-разному. Л. А. Булаховский считал, что здесь текст искажен переписчиками: «глаголють» поставлено вместо непонятного, устаревшего к этому времени слова «плаполять», что означало «развеваются». Л. А. Булаховский мотивировал свое исправление тем, что «сказуемое к „стязи“ плохо вяжется с ним по смыслу»<sup>13</sup>.

Подобный подход — постараться «исправить» «Слово», если выражение непонятно, — предстает ненаучным.

Болгарский ученый Н. М. Дылевский посвятил большую статью выражению «Стязи глаголять». Он привел обзор многочисленных толкований по этому вопросу и пришел к выводу, что под словом «глаголять» все-таки имеется в виду звучание знамен, а не сигнализация знаменами. Так же не следует понимать это место, как голос войсковых частей (в переводе А. Югова). «Глаголять» — поэтическое выражение, воплощающее общее звуковое изображение тревоги и напряжения перед началом боя, в котором принимает участие вся природа. Н. М. Дылевский считает, что такая передача звуком — поэтическая удача автора и обращает внимание на то, что все неодушевленные существительные у автора одушевлены: они взяты как символы<sup>14</sup>.

Фразу «копья поют на Дунае» В. Ф. Миллер считал необходимым исправить как ошибочно понятою. «Кажется, в народной песне, из которой взят Дунай и образ тоскующей жены-кукушки, — писал он, — говорилось не о пенье копий, а о поении коней. Выражение о копьях, что они поют, крайне слабо, ибо копья не бренчат»<sup>15</sup>. На что А. А. Потебня возразил: «Толкований В. Миллера не могу принять, между прочим, потому, что не вижу повода к ним: „Выражение о копьях, что они поют, крайне слабо, ибо копья не бренчат“, но весьма изобразительно, если под ним понимать то, что понимал уже А. Пушкин, у которого „пение стрел“»<sup>16</sup>.

Возвращаясь к этой фразе, Н. Лернер пояснял, что выражение «копья поют» послужило А. С. Пушкину «для более удачного применения — в пенье стрел. Видимо, именно выражение „Слова о полку Игореве“ создало А. С. Пушкину этот образ»<sup>17</sup>.

Во всех переводах «Слова» предложение «трубы трубят городские» отделено от дальнейшего текста «Ярославеи вси внуци Всеславли». «Тру-

<sup>13</sup> Л. А. Булаховский, «Слово о полку Игореве» как памятник древнерусского языка, «Слово о полку Игореве», Сб. исследований и статей под ред. В. П. Адриановой-Перетц, М.—Л., 1950, стр. 158.

<sup>14</sup> Н. М. Дылевский, Бележки върху «Слово о полку Игореве», «Известия Института на българска литература», жн. 3, София, 1955, стр. 116—117.

<sup>15</sup> В. Ф. Миллер, Взгляд на «Слово о полку Игореве», М., 1877, стр. 236.

<sup>16</sup> А. А. Потебня, «Слово о полку Игореве», Воронеж, 1878, стр. 135.

<sup>17</sup> Н. Лернер, Из истории занятий Пушкина «Словом о полку Игореве», сб. «Пушкин, 1834», Л., 1934, стр. 107.

бы трубят городские» воспринимается как отдельная, оборванная мысль, а что они «трубят» остается неизвестным. Обращение же к Всеславичам идет от лица князя Святослава или, вернее, самого автора. Но мы могли убедиться, что наделение речью неодушевленных предметов входит в поэтическую структуру поэмы. Мне оно представляется не только чисто-стилистическим приемом, но одним из способов восприятия мира. Истоки его станут понятными, если вспомнить воззрения народностей северо-востока Азии, на которые в конце XIX в. обратили внимание В. Г. Бого-раз и Л. Я. Штернберг.

Л. Я. Штернберг описал их в статье «Анимизм»<sup>18</sup>. Гиляки, которых он тщательно наблюдал, рассматривали мир по аналогии со своей собственной жизнью. По их мнению, видимая неодушевленность предметов лишь кажущаяся, временное состояние, словно сон, обморок или смерть у человека. В действительности же все живет, обладает разумом, волей и активностью. «Это та самая психология, — писал Л. Я. Штернберг, — которая заставила гениального астронома Кеплера серьезно говорить о разуме движущихся планет».

Исследователи «Слова о полку Игореве» искали объяснения персонификации неодушевленных предметов, но рассматривали, как уже было сказано, это явление обособленно, вне связи с общей концепцией автора.

В «Слове» персонифицируются не только предметы, но и отвлеченные понятия, что вызывало еще большее недоумение и оживленную полемику исследователей.

Кто такие «див, връжеся с древа»; дева Обида; Карна и Жля, мчащиеся по Руси? «Первые издатели полагали, что див значит пугало, слепо-ворон или ночной ворон... „Див кличет връху древа“, они перевели: кричит филин на вершине дерева», — писал Е. В. Барсов. Затем Барсов обобщает различные точки зрения, высказанные до него. Наиболее характерные из них лучше всего привести именно по Барсову, так как сопоставления дают яркую картину существовавших разногласий.

Адмирал Шишков писал: «Речь сия в подлиннике весьма темна, в переложении — тоже. Если див точно значит филин, то птица сия, сидящая вверху дерева и при том кличуя, повелевающая разным странам себя слушати, без сомнения, изображает нечто подразумеваемое под нею, как например, попеченье, бодрствование правительства, или верховной власти, прорицанье, провозглашение или что-нибудь сему подобное, а посему высказанные слова должны заключать в себе следующую или подобную мысль: „правительство, или верховная власть, пекущаяся о безопасности народной, видя приближение неприятеля, возвещала или слава разглашалась, разносилась по всем выше объявленным странам, даже до Тмутараканской земли, клича или созывая обитающие в них народы, дабы они стекались, соединились с половцами к отражению идущих на них войск Игоревых“. По крайней мере мысль сия здесь весьма прилична и потому вероятна». Пожарский возражал: «Чтобы под словом „див“ разумелось половецкое правительство, пекущееся о безопасности народной, с сим согласиться невозможно! Во-первых, потому, что див явился войску Игореву и давал о себе знать, как кажется большей частью русским землям; во-вторых, потому, что див давал знать крик свой по Суле. Могло ли половецкое правительство звать к себе на помощь те города, против которых вооружалось?» Далее он заключает: один «Польский поэт в стихах своих такое же точно употребил выражение, какое употреблено в „Слове“. Итак, под словом „див“ разумеется чудо, а не половецкое правительство».

Н. Грамматин ответил: «Пожарский толкует, что див значит не филин, а диво или чудо, которое представлялось на вершине дерева и пред-

<sup>18</sup> Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии (исследования, статьи, лекции), Л., 1936, стр. 231—232.

вещало несчастье не только войску Игореву и некоторым отдаленным странам. Жаль, что он не сказал, какой вид имело это чудо? Цель замечания — объяснять, а не затемнять автора, но толкователи Шишков и Пожарский оказывают ему дурную услугу. Нет ничего проще мысли автора: крик филина от простого народа почитается и теперь самым несчастным предзнаменованием. Как стихотворец он воспользовался народным суеверием, которое в поэзии есть источник чудесного»<sup>19</sup>.

М. А. Максимович, много лет работавший над «Словом», рассматривая вопрос о диве, придерживался другой формулировки. Он писал: «Слово „див“ значит буквально то же, что диво, чудо, чудовище, попольски *dziv*, но сие имя и значение его напоминает нам злых духов дивов, служителей верховного духа тьмы Аримана, Чернобога персидского»<sup>20</sup>.

В. Ф. Миллер тоже считал, что див «по имени и по мифической роли живо напоминает персидских дивов, злых духов Шахнамэ и восходит к дэвам (*dalva*), упоминаемым в Зендавесте. Слово «див» общее ряду народов название бога: латинское *deus*, литовское *dëvas*, санскритское *deva*. Это слово взято автором из болгарского текста. Среди болгар до сих пор есть вера в дивов...»<sup>21</sup>.

А. Н. Веселовский, подробно разбирая книгу В. Ф. Миллера, возражал ему относительно заимствования слова див от болгар. Он писал: «Див и Обида представлялись мне двуличными представлениями одного и того же народно-мистического образа: то зловещая птица, то дева, плещущая лебедиными крыльями в синем море. Лебединые крылья не смущали меня и я понял их как самостоятельное развитие русского народно-поэтического эпитета: девушки-лебеди вне связи с северными Валькириями...»<sup>22</sup>.

Мнения исследователей сменяли друг друга как узоры в калейдоскопе.

Так, А. С. Орлов писал: «Не находя ни в древних русских сочинениях, ни в русском фольклоре существа с именем „Див“, толкователи „Слова“ искали созвучных параллелей в других языках...»<sup>23</sup>.

Д. С. Лихачев констатировал: «Слово „див“ не получило общепризнанного объяснения. Большинство исследователей считает дива мифическим существом (чем-то вроде лешего или вещей птицы). В „Слове о полку Игореве“ див предупреждает враждебные Руси страны; это божество восточных народов, сочувствующее им, а не Руси»<sup>24</sup>. Д. С. Лихачев поясняет в переводе: «Взвился Див (божество восточных народов), кличет на вершине дерева (предупреждая своих о походе русских), велит прислушаться (к походу русских) земле незнаемой»<sup>25</sup>.

Здесь чувствуется некоторое влияние взгляда М. Д. Приселкова, который считал, что див олицетворяет слухи о походе Игоря, расходившиеся по половецкой степи, но в то же время выражал сомнения в том, что автор «Слова» причислял дива к божеству<sup>26</sup>. Соображения М. Д. Приселкова помогают представить себе, как шел творческий процесс у поэта, превращавшего реальный факт в символ, в образ, оживленный его воображением.

<sup>19</sup> Е. В. Барсов, «Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси, т. III, 1890, стр. 194—195.

<sup>20</sup> М. А. Максимович, *Песнь о полку Игореве*, Собр. соч., т. III, Киев, 1886, стр. 536.

<sup>21</sup> В. Ф. Миллер, Указ. раб., стр. 88—89.

<sup>22</sup> А. Н. Веселовский, Новый взгляд на «Слово о полку Игореве», «Журнал Министерства народного просвещения», 1877, т. СХСИ, стр. 276.

<sup>23</sup> А. С. Орлов, Слово о полку Игореве, М.—Л., 1938, стр. 96—97.

<sup>24</sup> Д. С. Лихачев, Слово о полку Игореве, Калининград, 1971, стр. 199 (примеч.).

<sup>25</sup> Там же, стр. 170.

<sup>26</sup> М. Д. Приселков, «Слово о полку Игореве» как исторический источник, «Историк-марксист», 1938, № 4, стр. 121.

Символика была свойственна средневековой литературе, свойственна она и фольклору. Отвлеченные понятия в фольклоре персонифицируются и антропоморфизируются. Таковы, например, образы Судьбы, Горя-Злосчастья, Доли, Лихорадки-Лихоманки и т. п. в русском фольклоре.

М. А. Максимович и А. А. Потебня, изучавшие «Слово о полку Игореве», исходя из фольклорных материалов, чувствовали связь девы Обиды с лебедиными крыльями с другими фольклорно-антропоморфизированными понятиями. М. А. Максимович писал, что дева Обида в «Слове» напоминает литовскую Деву Черну (оспу), которая «огневым платом навевает заразу и смерть»<sup>27</sup>. А. А. Потебня указывал на связь Обиды из «Слова» с образами народной поэзии: «Образ Обиды,— писал он,— в этом месте „Слова о полку Игореве“ ёнеотделим и от Бесталанницы, Кручины, Горя, Нужды, Лихой доли, противополагаемых — Таланту, Доброй доле, постоянно персонифицируемым в народных песнях. Вопрос о разнице между мифологической личностью и олицетворением здесь можно оставить в стороне...»<sup>28</sup>.

Многие исследователи, начиная с Ф. И. Буслаева, тщательно искали аналогии между девой Обидой и другими мифическими образами. Ф. И. Буслаев писал: «Женские мифические существа тоже находили себе место в древнерусском историческом эпосе. Обида в мифическом образе девы с лебедиными крыльями, которая плещется в море, вполне соответствует воинственным валькириям северного эпоса»<sup>29</sup>. Подобного рода попытки встречаются не только у представителя мифологической школы Ф. И. Буслаева, но и у советских исследователей, не принадлежащих к этой школе. В своих комментариях к «Слову» В. П. Адрианова-Перетц пишет: «Название „Обида“ согласуется с теми собственными именами, какие приданы небесным воинственным девам в преданиях греков и германцев... Распрыя, Победа и пр.»<sup>30</sup>.

В образах «Слова», бесспорно, наблюдается сходство с персонажами народной поэзии. Эпитеты народной поэзии, такие, как «серый волк», «сине море», «красное солнце» и т. д., застыли как каменные барельефы и сохранились на долгие века. В этой устойчивости есть особая сила воздействия: традиция здесь помогает воображению. А в «Слове» воздействие основано не на традиции. Эпитеты кажутся рожденными вновь силой поэтического воображения, символы превращаются в живые существа. «Клину Карна и Жля, поскаки по русской земле, смагу людям мычючи в пламенъ розъ». «Карна» — скорбь, «Жля» — жалость. Эти термины встречаются в летописных сводах, отмечены они и у И. И. Срезневского в «Материалах к словарю древнерусского языка». Но в «Слове» они воздействуют на воображение как живые существа. Поэтому одни исследователи считают, что это имена половецких ханов, а другие — божества славян.

Их следует, однако, понимать как ожившие символы. Игорь и Все-волод разбудили «лжу», которую усыпал Святослав. Ложь можно пробудить и усыпить, как живую. И это не просто оборот речи, но и восприятие мира, где нет грани, разделяющей живое и мертвое, как нет и статичности образа, генеалогию которого можно проследить.

Язык «Слова» полон ожившими символами, не переходящими в мифические образы. Мыслению исследователей, воспитанных на мифах классического Олимпа, было чуждо такое неполное воплощение. Дива делали то вещей птицей, то лесным духом, стремясь найти всеобъемлющее определение по аналогии с другими произведениями. Обиде подыскивали генеалогию в других мифах, сближали с фольклором разных народов.

<sup>27</sup> М. А. Максимович, Собр. соч., т. III, стр. 536.

<sup>28</sup> А. А. Потебня, Указ. раб., стр. 69.

<sup>29</sup> Ф. И. Буслаев, Русская народная поэзия, СПб., 1861, стр. 384.

<sup>30</sup> В. П. Адрианова-Перетц, Указ. раб., стр. 114.

Указывалось и на связь «Слова» с литературными произведениями XI—XIII вв. Но сила любого гениального произведения состоит не в его сходстве с предшествующими, а в его отличии от них, в новом видении мира. Сходство не проясняет творческий процесс. Важно установить, как поэт добился того, что для нас его мир тоже становится одушевленным. Что помогло ему в этом?

Прекрасен миф о Пигмалионе, который так возлюбил созданную им статую, такую страсть поклонения вложил в нее, что дева сошла с пьедестала и тело ее из мраморного превратилось в живое. Так и гениальное произведение. Оно продолжает жить в веках потому, что творец его вложил в созданный им мир огромное желание воздействовать своими переживаниями на людей. Этот мир для него — подлинная реальность.

Д. С. Лихачев отрицает возможность анимистических представлений автора «Слова». «Когда автор „Слова о полку Игореве“, — пишет он, — передает беседу Игоря с Донцом, он, конечно, не предполагает, что эта беседа имела место в действительной жизни. Эта беседа — художественное обобщение, она символизирует в широком смысле дружественное отношение русской природы в Игорю... Природа поэтически, а отнюдь не реально оживает в «Слове». Это поэтическое одухотворение природы только генетически восходит к первобытному анимизму, но само по себе этим анимизмом не является»<sup>31</sup>. Далее он развивает свою мысль: «Нельзя себе представить, чтобы автор „Слова“ на самом деле верил в то, что деревья реально оплакивают юношу Ростислава „с тugoю“ приклоняясь до земли, что дева Обида реально плескалась на синем море у Дона, что печаль действительно „текла“ „средь земли Русской“... Автор „Слова“ христианин, а не язычник. Он не верит в языческих богов, как не верит в реальность разговоров Игоря с Донцом... Автор „Слова“ только поэтически одухотворяет природу и только поэтически видит в ней живое существо, сочувствующее русским», — считает Д. С. Лихачев<sup>32</sup>.

Но настоящая поэзия для творца это и есть истинная реальность. Все остальное — однолинейное сцепление причинностей, хронологическое их изложение.

Сила художественного творчества — это способность увидеть мир в своем собственном восприятии и поверить тому, что увидел. Для творца это не просто «художественный прием», а страстное, свойственное лишь одному ему восприятие мира. Это дает ему возможность воздействовать на слушателя и читателя. Если сам творец не верит в то, о чем говорит и пишет, его образы не будут иметь эмоциональной силы. Созданный им мир для него реален; но совершенно в ином смысле: это двойственная реальность, существующая в художественном мышлении поэта. Воздействуя образом поэзии, он берет иные цепи причинностей, раскрывает их вне хронологической или формально логической последовательности.

Аксиомой такого мышления в «Слове» взята одушевленность мира.

В теории литературы одушевление отвлеченных понятий носит название «прозопопея». Оно нередко встречается не только в фольклоре, но и в литературе. Н. К. Гудзий отмечал, что старая русская теория словесности, несколько расширяя понятия «прозопопея», для обозначения этого художественного приема, пользовалась иногда термином «заимословие». «Генетически, — продолжал он, — происхождение прозопопеи коренится в склонности первобытного человека к анимизму и в свойствах его мифологического мышления. Впоследствии прозопопея в большинстве случаев, как и любая метафора, стала чисто стилистическим приемом, однако не всегда: новейшая поэзия пантеистов (философское мировоззрение поэтов) в ряде случаев свидетельствует о том, что изображение у них природы как одухотворенного космоса являлось не столько поэтическим приемом, сколько результатом живого ощущения одушев-.

<sup>31</sup> Л. С. Лихачев, Возникновение русской литературы, стр. 190.

<sup>32</sup> Там же, стр. 190—191.

ленности вещного мира. Но теоретик литературы вправе игнорировать те психологические и мировоззрительные основания, которые кроются за тем или иным поэтическим выражением, тем более что у него нет достаточного критерия для разграничения условного стилистического приема от того, что может быть названо непосредственным выражением мировоззрения или мироощущения поэта»<sup>33</sup>.

Если нет критерия у теоретика литературы, его следует, с нашей точки зрения, искать в этнографии: в отыскании связи мироощущений автора с социальной и этнической средой, в которой он живет.

Материалы, приведенные Е. В. Аничковым и В. Л. Комаровичем, показывают, что в XII в. были еще живы древние верования. Так, плач Ярославны явно связан с магическими заговорами. Все это позволяет считать, что антропоморфные образы предметов и отвлеченных понятий не просто стилистический прием, а живое мироощущение поэта. Система его поэтического мышления, сила мироощущения и придает образам эмоциональную убедительность.

---

<sup>33</sup> Н. К. Гудзий, Прозопея у Пушкина, «Сборник статей памяти П. Н. Сакулина», М., 1931, стр. 56.

---



## ВЫСТАВКА КОЛЛЕКЦИЙ МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ К 250-ЛЕТИЮ АКАДЕМИИ НАУК СССР

25 июня в Музее антропологии и этнографии Академии наук СССР (МАЭ) в Ленинграде состоялось торжественное открытие выставки, посвященной 250-летию Академии наук.

Прежде чем разрезать традиционную ленточку, заведующий сектором Африки Института этнографии АН СССР Д. А. Ольдерогге (много лет руководивший Музеем) отметил неразрывную связь работы этнографов и антропологов в Академии наук с деятельностью Музея в течение всей его истории. Он кратко охарактеризовал 250-летний путь Академии наук, подчеркнув, что за последнее пятидесятилетие число академических учреждений неизмеримо выросло. В противоположность странам Западной Европы и Америки, где научными центрами служат университеты, в нашей стране Академия наук издавна являлась центром и штабом отечественной науки.

По замыслу устроителей, юбилейная выставка, разместившаяся на галерее 3-го этажа, с помощью основных коллекционных и вспомогательных материалов раскрывает основные страницы истории комплектования этнографических и археологических фондов МАЭ и ту огромную организующую роль, которая принадлежала в этом деле Академии наук.

Чтобы не дублировать материалы постоянных экспозиций Музея, на выставке экспонируются уникальные собрания академических экспедиций и отдельных ученых по народам и темам, не представленным в основных экспозициях.

Первый раздел выставки (рис. 1) посвящен доакадемическому периоду Петербургской Кунсткамеры, основанной в 1714 г. Выдержки из указов Петра I («О приносе родившихся уродов») и программы В. Н. Татищева характеризуют методику планомерного сбора коллекций и сведений по анатомии и этнографии, применявшуюся в то время. Здесь же экспонируются старейшие анатомические препараты Кунсткамеры, приобретенные Петром I у голландского анатома Ф. Рюйша (1717 г.), восковая модель головного мозга («церебрум в кране»), выполненная (1721 г.) в Анатомическом театре Кунсткамеры академиком И. Дювернуа, а также муляжи скифских и сарматских золотых украшений, поступивших в Кунсткамеру по петровским указам и подаренных (1715 г.) заводчиком А. Н. Демидовым.

Остальные материалы экспозиций показывают, что включение Кунсткамеры в основанную в 1724 г. Академию наук способствовало развитию науки: работники Академии наук использовали музейные коллекции для своих исследований; Кунсткамера же в свою очередь получила большие возможности для сбора экспонатов и лучшей постановки музеино-собирательской и музейно-экспозиционной работы.

Рисунки, изображающие экспозиции Музея, который содержал к 1770-м годам не только «все, что в иностранных Кунсткамерах между редчайшими и достопамятными вещами почитается, но и такие вещи, которых нигде не обретается» (И. Бакмейстер); издания трудов академиков XVIII — начала XIX в.; прекрасно выполненные в стиле эпохи карты маршрутов академических экспедиций перемежаются с коллекциями, собранными академиками для Музея. В их числе уникальная одежда народов Поволжья, собранная в 1768—1774 гг. руководителем академической экспедиции в Оренбургский край академиком П. С. Палласом (рис. 2). Коллекция Палласа — старейшее в музеях мира собрание по этнографии народов Поволжья. Она представляет исключительный



Рис. 1. Входной и заключительный стены выставки

интерес, так как содержит архаические виды женской одежды, украшенной богатейшей вышивкой<sup>1</sup>.

П. С. Паллас не ограничивался собирательством: он занимался разработкой плана экспозиции Кунсткамеры и популяризацией ее коллекций, за что был награжден большой медалью Академии наук.

Начало систематическим сборам этнографических материалов по культуре и быту народов Сибири было положено Второй Камчатской экспедицией (1733—1743 гг.). Участники ее — академики Г. Ф. Миллер, С. П. Крашенинников собрали великолепную коллекцию одежды, оружия, бытовых и культовых предметов многих народов Сибири и Камчатки. В дальнейшем в пополнении коллекций по народам Сибири приняли участие видные ученые, путешественники, общественные деятели и энтузиасты-любители. В настоящее время фонды Музея содержат ряд уникальных собраний, характеризующих культуру долган, эвенков, нанайцев, нивхов, ульчей, якутов, кетов, ноганасан, хантов, какасов, алтайцев, тофаларов, бурят, коряков и эскимосов. Особую ценность представляет впервые экспонируемая редкая коллекция предметов вооружения чукотского воина: шишак, панцирь из моржовой кожи, праща, лук, стрелы и др.

Для наглядности в витрине помещены гравюры, выполненные по зарисовкам, сделанным во второй половине XVIII в. во время путешествий Д. Кука и Г. А. Сарычева.

Сбор материалов по народам Северо-Западной Америки проходил под непосредственным руководством Академии наук. Во время экспедиций И. Биллингса и Г. А. Сарычева (1785—1795), кругосветных плаваний Ю. Ф. Лисянского и И. Ф. Крузенштерна (1803—1806), В. М. Головнина (1817—1819), Ф. П. Литке (1826—1829) фонды Музея

<sup>1</sup> Т. А. Крюкова, Коллекции П. С. Палласа по народам Поволжья, «Сб. Музея антропологии и этнографии», т. XII, М.—Л., 1949, стр. 139—160.



Рис. 2. Витрина, посвященная собирательской деятельности акад. П. С. Палласа

пополнились интереснейшими коллекциями. Много предметов поступило в Музей от служащих Российско-Американской компании (К. Т. Хлебникова, И. А. Куприянова, И. Д. Тебенькова и др.). Особо следует отметить экспедицию Л. А. Загоскина (1842—1845), обогатившую науку ценных этнографическими сведениями. Из предметов, присланных Л. А. Загоскиным, большой интерес представляют уникальные маски и ритуальный пояс, украшенный зубами (рис. 3).

Еще большее значение для этнографической науки имеют коллекции, собранные И. Г. Вознесенским, командированным в 1840—1845 гг. в Америку специально для сбора материалов для академических музеев. Используя врученную ему Академией «Инструкцию для собирания этнографических предметов», снабженную списком «главных категорий, коих не должно Вам опускать из виду», И. Г. Вознесенский подобрал комплексы и серии предметов, характеризующих быт и верования индейцев Калифорнии и Северо-Западной Америки.

В витрине, где сосредоточены материалы, посвященные этому замечательному собирателю, экспонируются предметы, отражающие быт и народное искусство эскимосов, алеутов, тлинкитов и атапасков, а также зарисовка И. Г. Вознесенского, зафиксировавшая похороны тлинкитского таэна<sup>2</sup>.

Еще более интересный материал экспонирован в разделе Южной Америки, весомый вклад в изучение которой внес академик Г. И. Лангсдорф, совершивший кругосветное плавание (1803—1808 гг.) и экспедицию в Бразилию (1821—1829 гг.). Его спутники, художники Г. Флоранс, А. Тонэй, М. Ригендас в своих акварелях и зарисовках отразили различные стороны природы и быта населения, главным образом Бразилии, а также Океании, Японии и Северной Америки. Большая часть этих акварелей до сих пор еще не опубликована.

В особой вертикальной витрине демонстрируются украшения из перьев индейцев мундуруку и одежда индейцев бороро. Головной убор из перьев, пояс из человеческих волос экспонируются на контурном абрисе человеческой фигуры. Основная часть

<sup>2</sup> Ленинградское отделение Архива АН СССР, фонд 46, оп. 1, № 3, л. 156.



Рис. 3. Уникальные предметы из эскимосской коллекции МАЭ: маска, топорик, ритуальный пояс

собранного и зафиксированного Г. И. Лангсдорфом материала представляет уникальный интерес, так как изученные им племена к началу XX в. по большей части были уничтожены или ассимилированы.

Роль Н. Н. Миклухо-Маклая в этнографическом и антропологическом изучении народов Океании общеизвестна. В 1885 г. он подарил Музею антропологии и этнографии коллекцию предметов и зарисовки. На стенах и в витринах помещены материалы, посвященные этому замечательному ученому-гуманисту; они дают краткую характеристику его разносторонней деятельности. В их числе — карта маршрутов экспедиций Н. Н. Миклухо-Маклая, подлинная зарисовка папуаса (во весь рост), образцы собранных им в Полинезии и Меланезии коллекций.

В основу этнографического и антропологического собрания МАЭ по народам Центральной и Восточной Африки положена коллекция, подаренная в 1879 г. Музею стечесвенным исследователем Африки В. В. Юнкером. Он был первым европейцем, проникшим на крайний юг Судана, в северо-восточные районы водораздела Конго и Нила и проводившим там этнографические исследования. На выставке представлены ритуальные маски (бонго), скульптурные изображения предков и оружие (занде, пигмеев) и др. Многие предметы из собранной Юнкером коллекции являются уникальными.

Фонды МАЭ по этнографии народов Кавказа также комплектовались академическими экспедициями XVIII—XX вв., во главе которых стояли такие крупные ученые, как академики П. С. Паллас, И. А. Гильденштедт, А. М. Шёгрен. Благодаря собирательской и организационной деятельности Академии наук Музей располагает редчайшими собраниями одежды и предметов народного искусства из ряда областей Кавказа. Громадный интерес, в частности, представляет полный костюм и вооружение закавказского курда (рис. 4), поступивший в МАЭ в 1840-х гг., а также прекрасная коллекция женских украшений народов Дагестана.

Старейшие экспонаты МАЭ, характеризующие жизнь народов Китая, одновременно являются старейшими этнографическими предметами, поступившими в Кунсткамеру. Их можно датировать концом XVII — началом XVIII в. Фонды МАЭ по народам этого региона пополнялись в течение более чем двух веков и отличались богатством и разнообразием. Однако большая часть этих коллекций отражала культуру и быт



Рис. 4. Курдский костюм и дагестанские украшения из коллекции МАЭ



Рис. 5. Предметы из Хивинской коллекции акад. А. Н. Самойловича

народов Северного Китая; южные же его области не получили должного освещения. Поэтому собранные академиком В. М. Алексеевым в начале XX в. материалы по культуре и быту населения Южного Китая, представляют особый интерес. Помимо того, экспонируемые в витрине костюм невесты, сверху донизу покрытый великолепной многоцветной вышивкой, а также металлические украшения к нему являются интереснейшим памятником народного искусства народов Южного Китая.

Комплектование фондов МАЭ по народам Средней Азии и Казахстана относится к гораздо более позднему времени, а именно ко второй половине XIX в. В нем принимали участие такие видные ученые и путешественники, как академики В. В. Розен, Л. С. Берг, А. Н. Самойлович, а также Н. Ф. Катанов, Б. А. Громочевский, Н. М. Пржевальский, Г. Е. Грум-Гржимайло. В начале XX в. коллекции МАЭ пополняли Русское Географическое общество, Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии, а также ряд отдельных исследователей. Большую научную ценность, в частности, имеют материалы, собранные А. Н. Самойловичем в экспедициях 1908—1925 гг. Очень интересны представленные на выставке коллекции художественной вышивки и вязки, металлических изделий, украшенных чеканкой, и другие образчики художественных промыслов населения Хивы, а также поступившие оттуда полный традиционный костюм: мужчины и женский свадебный костюм (рис. 5).

В заключительном разделе выставки подводятся итоги собирательской деятельности МАЭ и характеризуется научная, практическая, научно-просветительная работа созданного в 1933 г. на базе МАЭ Института этнографии. На стенах отражается работа ленинградского отделения по созданию письменности для ряда малых народов СССР (учебники, словари), подготовка специалистов через соответствующие кафедры университета и аспирантуру, музейная и лекционная деятельность (афиши лектория, путеводители, учебники, научно-популярная литература).

С помощью титульных листов последних изданий выявляется основная проблематика научной работы Института в области антропологии и этнографии.

В подготовке юбилейной выставки участвовала бригада сотрудников Института этнографии (Ленинград) в составе В. В. Антроповой, Ю. Е. Березкина, И. И. Гохмана, Г. И. Дзенискевич, И. В. Жуковской, Ю. В. Ионовой, Р. Г. Ляпуновой, З. Л. Пугач, Т. Д. Равдоникас, М. В. Сазоновой, Л. А. Фирштейн, Э. Е. Фрадкина, Т. К. Шафрановской и А. В. Шевченко. Научная разработка выставки проводилась под руководством автора настоящей статьи. Выставка чрезвычайно удачно оформлена художниками И. Г. Каменевым, И. И. Каракиным и А. В. Беловым, которые нашли правильное соотношение между плоскостным и предметным материалом, сумели избежать перегрузки экспонатами, использовали новейшие методы экспонирования.

Несомненной удачей оформления является цветовое решение экспозиции: светло-серый фоновый материал в сочетании с белыми планшетами для портретов и отдельных экспонатов, а также декоративный фриз из прекрасно выполненных метровых черно-белых фотографий, протянувшийся над всеми шкафами и стенами, удачно вписались в барочную лепку XVIII в. и бело-серую окраску стен и потолка двусветного зала, на галерее которого разместилась экспозиция.

Т. В. Станюкович

## КОНФЕРЕНЦИЯ «ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГЕНЕЗА НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА»

С 18 по 20 декабря 1973 г. в Новосибирске проходила Вторая Всесоюзная конференция по проблемам происхождения народов Северной Азии, организованная Институтом истории, филологии и философии (ИИФиФ) Сибирского отделения Академии

наук СССР и Институтом этнографии АН СССР<sup>1</sup>. В ее работе участвовали археологи, антропологи, филологи, этнографы и социологи из Владивостока, Иркутска, Кемерово, Кызыла, Ленинграда, Москвы, Саратова, Читы и других городов страны. Конференцию открыл директор Института ИФИФ СО АН СССР акад. А. П. Окладников; со вступительным словом к ее участникам обратился заместитель председателя Президиума СО АН СССР акад. Г. И. Марчук.

На конференцию было представлено 76 докладов<sup>2</sup>. Три из них заслушивались на пленарном заседании, остальные — на секциях: археологии и антропологии, этнографии и этносоциологии, филологии.

На пленарном заседании выступили: А. П. Окладников (Новосибирск), Е. И. Убягатова (Новосибирск) и Л. Р. Кызласов (Москва).

Подчеркивая необходимость комплексного изучения вопросов, связанных с формированием и развитием этнических общностей, А. П. Окладников в докладе «Этногенез и культурогенез» уделил особое внимание проблемам возникновения и становления конкретных культур, отметив при этом, что этнос и культура столь же неразрывно связаны между собой, как этнос и язык. Докладчик подробно остановился на различных проблемах культурогенеза и этногенеза Северной и отчасти Центральной Азии, привлекая для обоснования своих выводов материалы археологических раскопок, проведенных за последние десятилетия на территории Сибири, Монгольской Народной Республики и Дальнего Востока. Подвергая критике взгляды на историю культуры сторонников расистских концепций, для которых «расовый дух», «кровь расы», «расовая психология» представляют нечто вечное и неизменное, как и культуры, рождающие ими, А. П. Окладников выразил уверенность в том, что этносы и культуры развиваются по законам диалектики — они формируются, видоизменяются и перемещаются во времени и пространстве. Он привел веские аргументы в пользу целесообразности продолжения и углубления этногенетических исследований. Докладчик указал, что эти исследования связаны с большими общими задачами, стоящими перед советской исторической наукой, с борьбой против расизма и шовинизма (как против европоцентризма, так и азиатоцентризма), за выявление самобытности и суверенности культур народов Сибири и Дальнего Востока, за правильное освещение их места в мировой истории.

Е. И. Убягатова в докладе «Языки народа — важнейший исторический источник» отметила исключительную важность исследований лингвистов для решения вопросов, связанных с различными аспектами проблемы этногенеза народов, особенно бесписьменных и младописьменных. В качестве примера она привела результаты сравнительного анализа языков киргизов, тюрков Южной Сибири с надписями на енисейских памятниках, свидетельствующие о наличии в них общих элементов, в частности единой системы первичных и вторичных причастных форм глаголов, выделяющих эти языки в особую группу кыпчакских языков, не связанных с огузским языком енисейских памятников.

Заключительный доклад на пленарном заседании был посвящен роли археологических источников в изучении истории якутов, бурятов, хакасов, тувинцев, алтайцев, чуымских и обских тюрков, селькупов и хантов. Используя материалы, полученные за последние 20 лет на поселениях, селищах и городищах различного времени по всей Сибири, Л. Р. Кызласов в докладе «Роль археологических источников для изучения истории малых народов Сибири» убедительно показал, что в формировании каждого из малых народов приняло участие несколько этнических групп.

На секции археологии и антропологии было сделано более 20 докладов и сообщений. Проблема первоначального заселения территории Северной Азии и Северной Америки стала темой докладов Н. Д. Оводова (Новосибирск) «Первоначальное заселение человеком Сибири по данным спелеологических исследований», Н. Н. Дикова (Магадан) «Основные контуры этнической истории Северо-Восточной Сибири», Р. С. Васильевского (Новосибирск) «К вопросу об истоках и эволюции культур морс-

<sup>1</sup> Первая конференция, посвященная той же проблематике, проводилась в мае 1969 г. Тезисы докладов, сделанных на ней, опубликованы в сборнике «Материалы конференции „Этногенез народов Северной Азии“», Новосибирск, 1969.

<sup>2</sup> Тезисы их изданы в сборнике «Проблемы этногенеза народов Сибири», Новосибирск, 1973.

ких зверобоев северной части Тихоокеанского бассейна» и И. П. Ларичевой (Новосибирск) «Сибирь и проблема происхождения американских индейцев: гипотезы, теории, факты».

В отдельных докладах и сообщениях сделана попытка обобщить накопленную информацию о культурно-исторических эпохах в различных районах Северной Азии, начиная с палеолита. Палеолитические стоянки в бассейне р. Алдан стали темой выступлений Ю. А. Мочанова (Якутск); о неолитических стоянках в Кузнецкой котловине рассказал Ю. Б. Бородкин (Кемерово). Об этногенезе народов Южной Сибири эпохи бронзы шла речь в докладе Г. А. Максименкова (Ленинград). Вопрос о формировании культуры лесостепных племен Южной Сибири в VI—I вв. до н. э. рассматривал А. И. Мартынов (Кемерово).

Вопросам истории культуры и этногенеза были посвящены доклады: Н. Н. Мамоновой (Москва) «Антропологический материал неолитических погребений Прибайкалья», В. В. Боброва (Кемерово) «Генезис тагарского искусства», О. О. Кулемзина (Кемерово) «Этнокультурная принадлежность некоторых новых археологических памятников Кемеровской области», А. К. Конопацкого (Новосибирск) «Новые исследования по древним культурам острова Ольхона и их значение для проблемы древних этнических взаимоотношений в Прибайкалье», В. И. Молодина (Новосибирск) «К вопросу о месте керамики с жемчужным орнаментом в неолите Приобья».

В ряде докладов освещались результаты недавних раскопок отдельных памятников на территории Сибири и Дальнего Востока. О новых памятниках верхнего палеолита в Западной Сибири (Могочинская стоянка) и в Западном Забайкалье (поселение Толбага в долине р. Хилка) сообщили М. В. Анникович (Томск) и М. В. Константинов (Чита). Амаголану — многослойной стоянке каменного века, расположенной в бассейне р. Онон, посвятил доклад И. И. Кириллов (Чита).

О культурных горизонтах у поселения Усть-Белая говорилось в выступлении Г. М. Георгиевской (Иркутск). Интересные сведения о раскопках Куюмского монгильника эпохи бронзы на Алтае сообщила Е. И. Берс (Новосибирск). Активное участие в работе конференции принял старейший археолог Сибири П. П. Хороших.

Доклады, прочитанные на заседаниях секции археологии и антропологии, свидетельствовали об успешном изучении древнейших культур Сибири и Дальнего Востока. Учеными был накоплен значительный материал по Сибири, позволивший во многом по-новому рассмотреть ряд важнейших проблем древней истории Северной Азии. Во время обсуждения докладов выявился ряд проблем, заслуживающих особо пристального внимания и концентрации коллективных усилий, направленных на их разработку: а) обстоятельства и время появления на территории Сибири *Homo sapiens*, процесс расселения его в пределах Северной Азии, вопрос о первоначальном заселении человеком Нового Света; б) периодизация позднеплейстоценовых памятников Сибири и Дальнего Востока и соседних с ними культурных регионов; в) выделение локальных неолитических культур, уточнение границ, анализ процесса взаимодействия и взаимовлияния их; г) происхождение, хронология и периодизация культур эпохи бронзы; д) культурно-этническая принадлежность памятников лесной зоны Западной Сибири; е) народы Сибири в скифское и гунно-сарматское время; ж) культуры народов Сибири в эпоху раннего средневековья; з) этногенез малых народов Сибири по археологическим источникам; и) проблема культурных взаимоотношений Северной Азии и сопредельных стран.

На секции этнографии и этносоциологии рассматривались проблемы изучения процессов этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока методами этнографии и этносоциологии. Актуальность рассматриваемых здесь вопросов привлекла широкий круг участников. Этнографы Москвы, Ленинграда, Томска, Якутска, Улан-Удэ и Горно-Алтайска, этносоциологи Новосибирска и Абакана представили около 30 докладов и сообщений, в которых рассматривались различные аспекты проблемы происхождения населения различных регионов Сибири и Дальнего Востока.

Заседание секции открылось докладом И. С. Гурича (Москва) «К вопросу об этнической принадлежности древнего населения междуречья Енисея и Лены». Основываясь на анализе ряда источников, в частности хосунных легенд, записанных в низовьях Оленека и Лены, он высказал предположение о том, что междуречье Лены и Енисея до вторжения в арктическую тундру восточных тунгусов являлось зоной непосредственных контактов западноюкагирских племен, осваивавших территорию от Лены до Таймыра.

ра, с самодийскими и ассилированными ими группами, жившими на этом полуострове и в районах, примыкающих к нему с запада.

Значительный интерес вызвал доклад Ш. Ф. Мухамедьярова (Москва) о сибирско-половецких этнических связях и этногенезе тюркских народов Восточной Европы.

Этнографы Томска представили ряд докладов по этногенезу и этническим связям народов Западной Сибири. Оживленную дискуссию вызвал доклад Г. И. Пелих «Таксономическая характеристика селькупского этноса», в котором было высказано предположение, что селькупы к моменту прихода русских находились на стадии формирования раннеклассовых отношений. Доклад В. Б. Богомолова и Н. А. Томилова (Томск) был посвящен этногенезу и этнокультурным связям сибирских татар.

Для раскрытия древних этнических связей между народами Северо-Востока нашей страны М. Я. Жорницкая (Москва) использовала данные оригинального источника — традиционного хореографического искусства.

Большой интерес вызвали доклады по проблемам этногенеза народов Нижнего Амура и Сахалина, в частности, Ч. М. Таксами (Ленинград) «Формирование культуры рыболовов в бассейне Нижнего Амура и Сахалина» и А. В. Смоляк (Москва) «Тунгусо-язычные компоненты в родовом составе нивхов». Сведения, приведенные в них, позволяют говорить о древнем происхождении культур Нижнего Амура и о своеобразии их формирования, а также о сложности проходивших здесь этногенетических процессов.

Специальное заседание секции было посвящено проблемам изучения современных этнических процессов у народов Сибири и Дальнего Востока. За годы Советской власти многие народы этого огромного региона перешли от отсталости к высокоразвитому социалистическому обществу, что способствовало прогрессивному процессу сближения и взаимного обогащения культур больших и малых национальных групп.

Доклады, заслушанные на этом заседании, были посвящены, во-первых, изучению методологии и методики исследования современных процессов развития народов Северной Азии и, во-вторых, рассмотрению результатов проведенных исследований.

Из докладов первой группы, например, можно назвать «Исследование адаптации хакасов к нетрадиционным занятиям (цели и методы)» В. Н. Белошапкиной (Абакан) и «Изучение мнений о количестве детей в нанайской семье» Г. С. Гончаровой (Новосибирск). Из докладов второй группы — доклады ученых из Новосибирска В. И. Бойко «Ценностные ориентации народов Нижнего Амура в области духовной культуры» и В. Г. Костюка «Вопросы профессиональной ориентации молодежи коренных народов Сибири (на примере хакасов)».

Для изучения этнической общности как системы ученые привлекли широкий круг источников (данные ЦСУ, документы учреждений, предприятий и т. д.), а также материалы, полученные при опросе. Материалы обработаны на ЭВМ с применением современных методов, что позволяет исследователям сделать достаточно широкие выводы в области изучаемых ими проблем.

На совместном заседании секции филологии и этнографии были заслушаны доклады В. В. Иванова (Москва) «Проблема древнейших этнических связей кетов и американских индейцев в свете данных сравнительной мифологии» и В. М. Надеялева (Новосибирск) «Киданьская монголизация якутского языка (рабочая гипотеза)».

В. М. Надеялев выделил четыре этапа в развитии якутского языка. Для обоснования своей гипотезы В. М. Надеялев использовал данные фонетики, лексики и морфологии якутского и монгольских языков, а также материалы фольклора и истории.

На секции филологии были заслушаны 11 докладов. К. И. Петров (Фрунзе) сделал два доклада — «Проблемы обитания носителей тюркоязычной общности Восточной Европы до рубежа н. э.» (по древнегреческо-латинским источникам) и «Опыт сравнительно-этимологического словаря ювразийской языковой общности (к протогенезу субстратного населения Сибири и Азии)». В первом докладе К. И. Петров, принимая за основу антропологические сведения, описания в древнегреческих источниках монголоидной внешности некоторых племен Восточной Европы, а также расшифровку некоторых алтайских и тюркских этнотерминов (например, саргат, сармат, яйзыз), высказал предположение о возможности совместного проживания разнозычных этносов в

данном районе в очень отдаленные времена. Этой же проблеме он посвятил второй доклад.

Б. И. Татаринцев (Кызыл) прочел доклад «О енисейской гипотезе происхождения фарингализации в тувинском и тофаларском языках».

Я. Н. Попова (Новосибирск) в докладе «О роли экстралингвистического влияния в процессе формирования языка» указала, что на формирование наречия лесных ненцев влиял язык хантов.

Селькупскому языку были посвящены доклады ученых из Новосибирска—А. Д. Ильиной «К вопросу о заимствовании и освоении русских слов селькупским языком» и А. И. Кузьминой «О развитии лабиализованных согласных в селькупском языке». Во втором докладе автор устанавливает корреляции согласных селькупского языка по лабиализации. Лабиализация согласных южноселькупских диалектов связывается ею с палеосибирским субстратом. Ю. А. Морев (Томск) в докладе «Место ласкинского говора в диалектной системе селькупского языка» высказал мнение, что этот говор относится к среднеобскому варианту чумылькупов селькупского языка.

З. П. Демьяненко (Томск), продолжившая работы А. П. Дульзона о контактах между тюрками и енисейцами, в докладе «Лексический материал как источник по истории долган и якутов» сообщила о выделении ею двух хронологически разновременных слоев тюркско-кетских лексических совпадений.

С. И. Николаев (Якутск), рассмотрев три одинаковых по значению этнонима Восточной Сибири (уранхай, тунгус и юкагир), пришел к выводу об их семантическом единстве.

В докладе Н. Н. Широбоковой (Новосибирск) «О якутско-монгольских контактах» шла речь о том, что якутский язык испытал влияние различных монгольских языков, в том числе и языка хоролов — одного из основных племенных объединений, вошедших в состав бурято-монголов.

Трудно охарактеризовать все представленные на конференцию доклады, но нельзя не отметить, что большинство из них было сделано на высоком научном уровне. Принимая во внимание сложность исследования этногенетических процессов, участники заседаний секций неоднократно обращали внимание на необходимость комплексного подхода к изучению проблем этногенеза.

На заключительном совместном заседании было принято решение провести Третью конференцию по этногенезу народов Сибири и Дальнего Востока в 1975 г. в Иркутске.

**В. С. Золототрубов, И. П. Ларичева,  
Н. Н. Широбокова**

## **КОНФЕРЕНЦИЯ «ПРОЗАИЧЕСКИЕ ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА НАРОДОВ СССР»**

21—23 мая 1974 г. в Минске проходила Всесоюзная научная конференция «Прозаические жанры фольклора народов СССР», организованная Научным советом по фольклору, Институтом мировой литературы им. А. М. Горького, Институтом русской литературы (Пушкинский дом), Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР и Институтом искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР.

На конференцию съехались фольклористы почти изо всех союзных и автономных республик и областей, из разных городов Советского Союза. Всего на конференции было заслушано 55 докладов и выступлений<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. «Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов на Всесоюзной научной конференции», Минск, 1974.

Подобная конференция проводилась у нас впервые. Советские фольклористы неоднократно собирались для обсуждения основных проблем теории и истории фольклора, закономерностей развития традиционного и современного народного поэтического творчества. Много всесоюзных и региональных совещаний было посвящено эпосу и другим песенным жанрам, специального же совещания по устной народной прозе еще не было. Это в какой-то степени отражало состояние нашей фольклористики: народная проза вообще привлекала меньше внимания, а жанры несказочной прозы, имеющие большое историко-культурное и художественное значение, стали у нас предметом подлинно научного исследования только в последние годы. Усиление интереса к ним вызвано еще и тем, что изучение несказочной прозы было выдвинуто как одна из основных задач современной фольклористики, и ряд международных совещаний был специально посвящен проблемам систематизации и составления национальных и международных указателей преданий, легенд и других устных прозаических жанров. Перед исследователями народной прозы стоит ряд важных теоретических проблем, требующих всестороннего обсуждения, поэтому минская конференция явилась очень своевременной и полезной.

Для обсуждения на конференции были выдвинуты проблемы: система и типология устных прозаических жанров, их взаимодействие между собой и с другими фольклорными жанрами, международные связи фольклора, поэтика сказки, коллективное и индивидуальное в сказочном творчестве, особенности жанров несказочной прозы, классификация и каталогизация фольклорных прозаических жанров. Очень важно, что все они решались с привлечением разнообразного материала по национальному фольклору: это дало возможность не только углублять их, но в ряде случаев и по-новому поставить.

Открыл конференцию директор Института искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР член-кор. АН БССР В. К. Бондарчик.

С основным докладом «Прозаические жанры в системе фольклора» выступил К. В. Чистов (Ленинград). Он остановился на особенно важной и сложной проблеме разграничения жанров народной прозы и их определения. Докладчик отметил, что стихотворные, песенные и прозаические жанры разграничиваются сравнительно легко, выделить же различные виды и жанры прозы значительно сложнее, тем более что в некоторых случаях трудно отделить фольклорную прозу от деловой речи. Критерий художественности, обычно выдвигаемый в таких случаях, недостаточен, а по отношению к некоторым видам традиционного фольклора может оказаться и ошибочным.

Исходя из основной функции, отношения к речевой практике, содержания и морфологических особенностей различных устных прозаических произведений, К. В. Чистов выделил следующие группы народной прозы.

1. Входящие в языковую практику любой социальной группы фразеологизмы, языковые клише (от элементарных до сложных), которые могут приобретать переносный смысл, становиться образным выражением — присловьем.

2. Пословицы и поговорки (отчасти загадки), тесно связанные с присловьями. В этих простейших видах фольклорной прозы сочетаются эстетическое и неэстетическое начала: генезис их речевой, а основная функция коммуникативная. Граница между фольклорными и нефольклорными явлениями здесь проходит между фразеологизмами, употребляемыми в прямом и переносном смысле.

3. Обрядовая проза (к ней частично относятся и загадки), основная и жанровообразующая функция которой магическая, эстетическая же вторичная, сопутствующая.

4. Предания, легенды, былички, сказы. Для этой группы характерно преобладание информационно-мнемонической функции. Разграничить жанры этой группы трудно, так как нет не только общепринятой научной, но и народной терминологии их, что связано и с особенностями этих жанров — они не выделялись из деловой речи. Реальные критерии их дифференциации: время, к которому относится рассказ; локальная приуроченность или неприуроченность; наличие или отсутствие сверхъестественных образов. Выделяются рассказы, не оторвавшиеся еще от их первоначальных исполнителей — участников событий.

5. Сказки, распадающиеся на несколько жанров, анекдоты, притчи, небылицы. Для этой группы характерно преобладание эстетической функции, тексты произведений наиболее стабильны.

6. Особую группу у ряда народов составляют прозаические формы героического эпоса.

К. П. Кабашников (Минск) в докладе «Прозаические жанры белорусского фольклора» разделил белорусскую народную прозу на три основные группы: 1) сказки, анекдоты, небылицы; 2) легенды и предания; 3) различные виды устного рассказа. Наиболее детально докладчик остановился на сказках, отличающихся широтой охвата жизненных явлений, глубиной обобщения и яркостью образов. Говоря об анекдоте, докладчик особое внимание уделил распространявшимся перед революцией сатирическим анекдотам. Он отметил также, что все прозаические жанры тесно связаны друг с другом, создаются и переходные формы.

Доклад А. С. Федосика (Минск) «Некоторые проблемы изучения прозаических жанров белорусского фольклора» в основном был посвящен рассмотрению их взаимодействия. Указав на важность выявления закономерностей, которым подчинены взаимосвязь и взаимопроницаемость жанров, докладчик отметил, что эта проблема неразрешима без выяснения специфики и принципов классификации жанров.

В. А. Юзенко (Киев) выступила с докладом «Волшебная сказка в системе жанров фольклора (на общеславянском материале)».

В ряде докладов рассматривались разного типа межжанровые связи и взаимоотношения. Ф. М. Селиванов (Москва) проанализировал связи былин и сказок главным образом в генетическом плане. Он утверждал, что теория происхождения героического эпоса из волшебной сказки не подтверждается материалами восточнославянского фольклора; историко-героический эпос закономерно возникает на основе всех видов предшествующей культуры как качественно новый этап развития общественного сознания. М. Г. Ларченко (Минск) говорил о героическом эпосе в белорусских сказках. У. Б. Далгат (Москва) остановилась на проблеме взаимодействия сказки с эпосом на Северном Кавказе. У народов этого региона, имеющих древнюю эпическую и сказочную традицию, сказки и эпос имеют свою специфику, но наблюдается и их взаимопроникновение. Процесс этот имеет стадиальный характер и определяется условиями развития жанра и особенностями фольклорной традиции разных народов. Вхождение же эпоса в сказочный жанр в наше время свидетельствует о разложении эпической традиции.

В. К. Соколова (Москва) рассмотрела взаимодействие преданий с другими прозаическими фольклорными жанрами и историческими песнями на разных этапах их развития. Она пришла к выводу, что пока жанры жили полной творческой жизнью, доминантная функция и своеобразие их ощущались отчетливо, поэтому воздействие на предания других жанров было ограниченным; для этого нужны были соответствующие условия, сходство функции, одинаковое осмысление действительности, известное сходство содержания отдельных мотивов и образов. Наблюдающееся на позднем этапе развития преданий расширение их межжанровых связей свидетельствует о размывании и угасании жанра.

О связях сказки и баллады говорили А. В. Кулагина (Москва) — «Баллада и сказка (на общеславянском материале)», В. Г. Шомина (Калинин) «Сказка и романтическая баллада» и Л. В. Соловей (Минск) — «Взаимосвязи белорусской баллады со сказкой и легендой».

Б. Мамедязов и А. Дурдыева (Ашхабад) выступили с докладом «Местопроязы в туркменском народном эпосе».

Л. Г. Бараг (Уфа) в докладе «Межнациональные взаимосвязи прозаических жанров» указал на важность изучения межнациональных связей и схождений — генетических, контактных, типологических в фольклоре разных народов. В наше время, когда идет процесс сближения социалистических культур, взаимодействие между фольклором разных народов нашей страны стало особенно интенсивным. Очень широко, хотя и неравномерно, на территории всей страны наблюдается сейчас влияние восточнославянских сказок на сказки неславянских народов. Влияние это проявляется на разных уровнях: сюжеты и образы русских сказок, соответственно переработанные, становятся национальной традицией других народов, отмечается воздействие композиции. Кроме того, в национальные сказки проникают русские сказочные формулы и русские слова. Вместе с этим расширяется влияние и переских сказок; закономерность здесь в основном та же. На развитие межнациональных фольклорных связей оказывают воздействие и современные этнические процессы; с развитием двуязычия все больше появляется двуязычных и даже трехязычных рассказчиков, изучение творчества которых представляет большой интерес. Межнациональные отношения жанров несказочной прозы не

вполне сходны с взаимодействием сказок, так как предания более непосредственно связаны с исторической действительностью и условиями местной жизни.

Межнациональным связям и национальной специфике отдельных прозаических жанров посвятили доклады: Р. А. Богомольная (Кишинев) «Русская народная проза в Молдавии», И. М. Колесникова (Ленинград) «Сказки русских колымчан по записям В. Г. Тан-Богораза», Б. П. Кербелите (Вильнюс) «О характере заимствования из славянского фольклора в литовских сказках», И. П. Бerezовский (Киев) «Украинские народные сказки и восточнославянская сказочная традиция», Ф. В. Ахметова (Казань) «Сходное и различное в поэтике татарских и башкирских богатырских сказок».

Заседание, посвященное поэтике сказки, открылось докладом Е. А. Тудоровской (Ленинград) «Поэтика волшебной сказки». По мнению докладчицы, сказку необходимо изучать не как скелет отдельных эпизодов («ходов»), а как единый сюжет. В каждой сказке есть главный конфликт, являющийся основой ее структуры. Без него сюжет не может существовать, остальные же эпизоды могут варьироваться, вставляться или опускаться, они являются лишь подготовкой к основному подвигу героя, который воплощает положительную сферу сказки, а не является только посредником, «медиатором», как то считает Леви-Стросс. Метод анализа по ведущему конфликту дает возможность установить историческую последовательность сюжетов. Выделяются архаические сказки («конфликт между человеческим родом и волшебными антагонистами — хозяевами стихий»); героические, возникающие в период распада родового общества; сказки с семейным конфликтом и, наконец, сказки с классовым конфликтом — наиболее поздний тип сказки. Каждый тип сказок имеет свое построение. При анализе поздних сказок надо считаться с чисто художественной переработкой архаических мотивов. Анализ сказочных образов должен вестись в соответствии с сюжетной основой. По мнению Е. А. Тудоровской, анализ структуры сказочного сюжета должен лечь в основу изучения всех поэтических особенностей сказки.

В. П. Анкин (Москва) в докладе «Поэтика сказок о животных» исходил из положения, что условность художественной формы сказок о животных состоит в создании образов животных, наделенных человеческими качествами. В соответствии с этим строится сюжет. В сказках наблюдаются аналогии между поведением животных и человека, иногда они трактуются как иносказание (в этих случаях преобладают сатирико-юмористические аналогии).

Г. С. Сухобрус (Киев) посвятила доклад сказочной аллегории. По ее мнению, аллегория — одна из существенных жанровых особенностей сказки, высшая форма художественного вымысла, обладающая эффективными художественными средствами широчайшего обобщения.

Н. И. Савушкина (Москва) в докладе «Поэтика комического в русской бытовой сказке» рассмотрела средства создания комического эффекта. Объектами смеха в бытовых сказках служили люди и явления, воплощавшие противоречия общественной и частной жизни. Исходный момент создания комического эффекта — комическая ситуация, из которой вытекает комическое поведение высмеиваемых персонажей (комизм здесь создается главным образом за счет бессознательного автоматизма поступков). Для усиления комического эффекта используются кроме повторов перестановки (персонажи меняются местами) и совмещения. Своеобразен и язык этих сказок.

Отдельные поэтические особенности русских сказок охарактеризовали: Н. М. Ведеников (Москва) — «Взаимодействие волшебных и бытовых сказок», Л. А. Астафьева (Москва) — «Средства эмоциональной изобразительности в поэтике волшебной сказки», В. А. Бахтина (Саратов) — «Время в русской народной сказке».

Х. Г. Короглы (Москва) рассмотрел поэтику прозаических фольклорных дастанов — ираноязычных и тюркоязычных, имеющих рамочную конструкцию со вставными новеллами; основной стилистический прием прозаических дастанов — садж (особый вид ритмизированной прозы). Докладчик остановился на отдельных художественных особенностях дастанов и отметил близость дастанов к сказке (общность тематики, образной системы и стилевых приемов). С. Л. Каскасов (Алма-Ата) поделился некоторыми наблюдениями над поэтикой тюркоязычной сказки, в которой наряду с чертами, присущими сказкам многих народов, есть и свои особенности. У них нет присказок и других обрамляющих формул. Начинаются они сразу с зачина, после которого часто

следует предыстория (пролог). Сюжет может продолжаться и после завершения эпической части — в форме повествования о дальнейшей судьбе героя или его близких (подобный эпилог появился в сказках, очевидно, под воздействием родо-племенного эпоса). Е. В. Баранникова (Улан-Удэ) в докладе «Поэтика бурятской волшебной сказки» остановилась на национальном своеобразии бурятских сказок. О поэтике сказок говорили также Т. Д. Курдаванидзе (Тбилиси) — «Ритмическая организация прозы в грузинских сказках» и Л. И. Саука (Вильнюс) — «К вопросу об интонациях литовских сказок».

О коллективном и индивидуальном началах в сказочном творчестве сделала доклад Э. В. Померанцева (Москва). Она подчеркнула, что без учета взаимодействия этих двух начал нельзя разобраться не только в поэтических особенностях сказки и условиях ее бытования, но и понять всю глубину идейного содержания сказки, ее связь с действительностью. Докладчица остановилась на двух наиболее важных вопросах, связанных с этой проблемой: значения взаимодействия коллективного и личного начал для художественного мастерства сказочника и роли этого взаимодействия в исторических судьбах жанра. Изучение судьбы русской сказки в связи с историей и бытом народа свидетельствует о том, что традиция оказывается сильнее новаций, приносимых в сказку новой действительностью. Основная причина творческих неудач при создании новых сказок, по мнению Э. В. Померанцевой, заключается в отказе от традиций, в превышении нормы индивидуального вмешательства в сказку. В. М. Гацак (Москва) в докладе «Сказочник и его текст» детально сопоставил тексты (русские и восточнославянские), записанные в разное время от одних и тех же сказочников. Это позволило выявить систему традиционных ориентирующих координат не только в событийной части повествования (сюжет и мотивы, действующие лица и их функции и пр.), но и в устойчивых понятиях, словосочетаниях и т. п. (помимо традиционных формул). Устойчивость сказки сочетается с «добранием» сопутствующих подробностей, текст может расширяться или сокращаться, но такое варьирование не беспредельно, принципиальные ограничения кроются в самой сущности жанра и игнорирование их выводит текст за пределы сказки.

Я. Я. Рудзитис (Рига), говоря об исполнении и восприятии прозаических жанров (на латышском материале XIX — начала XX в.), остановился на рассказывании устной прозы для детей и особенностях детского восприятия. Е. И. Шастина (Иркутск) проанализировала коллективное и индивидуальное в творчестве и исполнительстве ленских сказочников. В. Г. Леонова (Омск) выступила с докладом «Образ рассказчика в народной и литературной сказке (выражение коллективного и авторского сознания)».

С докладом о классификации и каталогизации прозаических жанров выступил Н. В. Новиков (Ленинград). Он остановился на основных принципах и сложностях классификации устной прозы. В основу классификации должен быть положен жанр, но, как отметил докладчик, имеются расхождения в определении круга и особенностей жанров несказочной прозы; исследователи выделяют жанры по разным признакам. Есть жанры, которые не считают фольклорными, существует и терминологический разнобой. Для рассказов наиболее приемлема классификация тематическая. При разработке систем классификации очень важно также учитывать межжанровые связи. Классификации должно предшествовать составление указателей, которые всегда имеют подсобный характер.

В. С. Мецеберидзе (Тбилиси) познакомил собравшихся с опытом классификации и описания грузинских народных прозаических жанров.

Много докладов и выступлений было посвящено характеристике и классификации отдельных жанров несказочной прозы, главным образом преданий.

С. Н. Азбелев (Ленинград) в докладе «Отражение действительности в преданиях, легендах, сказаниях» развивал уже высказывавшуюся им мысль, что поскольку у преданий и легенд, составляющих основу русской народной несказочной прозы, преобладают функции неэстетические, в основу разграничения нужно положить принцип отражения ими действительности. Легенды всегда отражали действительность сквозь призму того или иного верования, былички — явления того же порядка, предания же отражают главным образом обыденные представления о мире. Стадиально предания

предшествовали науке, легенды же возникали на основе уже сложившихся верований и исчезали с исчезновением этих верований. Существует и в прошлом была достаточно развита такая область народной прозы, как героические сказания, которые уже целиком могут быть отнесены к области искусства, им присущи и устойчивые морфологические признаки. С. Л. Зухба (Сухуми) охарактеризовал жанровый состав абхазской народной несказочной прозы: мифы-былички, легенды, предания, сказания, анекдоты. Л. П. Кузьмина (Улан-Удэ) доложила о прозаических жанрах рабочего фольклора Сибири.

И. В. Трекков (Нальчик) попытался выделить некоторые своеобразные жанровые признаки сказа и определить его место в системе прозаических жанров. По мнению докладчика, сказами следует считать лишь такие рассказы, в которых уже имеется известная типизация, художественное обобщение. В качестве первоначальной рабочей гипотезы он предложил следующую «триаду»: 1) воспоминания о конкретных событиях — исторические документы, содержащие и зерна эстетического начала; 2) после известной «обкатки» некоторые воспоминания переходят в другую жанровую категорию — сказы; 3) некоторые из сказов благодаря общезначимости содержания могут становиться преданиями.

Л. Е. Элиасов (Улан-Удэ) в докладе «Жанровые особенности преданий» на материале русских сибирских преданий выделил некоторые признаки, свойственные как преданиям в целом, так и отдельным их группам (о первых поселенцах и их взаимоотношениях с аборигенами, об исторических лицах, топонимические). Л. С. Шептав в (Ленинград) в докладе «Предания о Кудеяре» проследил, как этот цикл, возникший, видимо, в период, предшествовавший крестьянским войнам, в дальнейшем испытал известное воздействие преданий о Ермаке, Разине и Пугачеве. Э. Лий (Тарту) дала детальную систематизацию сюжетов и мотивов эстонских преданий об озерах, Н. Велюс (Вильнюс) проанализировал структуру литовских этиологических сказаний. Г. Г. Ботезату (Кишинев) в докладе «К вопросу о классификации и систематизации молдавских народных преданий», говоря, что научные принципы классификации преданий еще недостаточно разработаны, указал, на значение народной терминологии для выявления национальной специфики фольклорной традиции. Наиболее детально он остановился на преданиях топонимических. И. А. Пухов (Москва) охарактеризовал якутские предания как жанр и указал на их значение как исторического источника. Все предания якутов он разбил на две основные группы: 1) о древней жизни якутов, 2) о жизни якутов после вхождения их в состав Русского государства. Последние, в свою очередь, делятся на тематические подгруппы. В. Сангиг (Москва) рассказала о преданиях нивхов. Н. А. Шаракшина (Иркутск) посвятила доклад легендам бурят о Байкале (на материале русского и бурятского фольклора). В. П. Круглякова (Свердловск) рассмотрела соотношение устных рассказов о современности и преданий. По ее наблюдениям, устные рассказы являются тем первоначальным тематически-сюжетным фондом, из которого предания отбирают материал. Помимо этой первичной генетической существует и вторичный вид связи — уже бытующие сюжеты дополняются новыми фактами из рассказов.

На конференции закономерно встал вопрос о современном состоянии прозаических жанров фольклора и тенденциях их развития. Специально этой проблеме был посвящен доклад В. А. Захаровой (Минск) «Современное состояние прозаического фольклора». Основываясь главным образом на записях, сделанных фольклорными экспедициями Белорусского государственного университета в последние годы, докладчица показала, что сейчас в Белоруссии живут разного вида предания, причем для современных их вариантов характерна четкая установка на историзм и реальность повествования. Популярным жанром остается сказка, хотя в новых записях она встречается уже реже. Мало быличек, они сохраняются лишь в памяти старшего поколения. Особого внимания заслуживает устный рассказ, который продолжает создаваться. В. А. Захарова подчеркнула, что фольклор живет и развивается во взаимодействии с другими формами социалистической культуры. Г. А. Бараташевич (Минск) проанализировала современные записи белорусских сказок. В. В. Митрофанова (Ленинград) говорила о русской сказочной традиции в наши дни (по материалам экспедиций в Новгородскую область). Сопоставление записей 1963—1973 гг. с записями, сделанными на Новгородчине в конце XIX — начале XX в., показывает определенную преемственность традиции (общие

сюжеты, художественные приемы и др.) и в то же время очевидный ее упадок в наши дни.

Все выступавшие в прениях подчеркивали, что на конференции были поставлены важные проблемы, которые в заслушанных докладах порою рассматривались в новом аспекте, что внесло определенный вклад в их разработку. Ряд выступавших отметил большое значение доклада К. В. Чистова для дальнейшего изучения несказочной прозы. З. Я. Можейко (Минск) сказала, что по теоретической и методической значимости этот доклад выходит за пределы словесного фольклора и представляет большой интерес также для этнографов. Были и возражения по отдельным пунктам доклада. Так, В. П. Аникин считает, что жанровую природу произведений нельзя раскрыть, если принимать во внимание только функцию произведения, и что К. В. Чистов неправомерно отрицает наличие эстетической функции у некоторых прозаических жанров; об этом же говорила и Г. С. Сухобрус. Г. Х. Короглы и И. В. Пухов высказали сожаление, что докладчик не привлек национальный фольклор, в частности народов Востока. Отвечая своим оппонентам, К. В. Чистов сказал, что отрицание эстетической функции у некоторых жанров приписано ему по недоразумению; он считает, что эстетическая функция этим жанрам присуща, все дело в том, какая функция у них основная. Доклад имел теоретический обобщающий характер, национальный фольклор, так же как и русский, в нем не рассматривался.

Многие выступавшие подчеркивали большой интерес докладов о поэтике сказки, но некоторые из них возражали против основного положения доклада Г. Г. Сухобруса: по их мнению, аллегория не свойственна сказке и свидетельствует о распаде сказки как жанра.

Говоря о важности классификации, С. Н. Азбелев подчеркнул, что необходимо определить основные общие признаки, по которым следует выделять жанры, однако и классификации, не удовлетворяющие строгим научным требованиям, практически бывают очень полезны для работы.

По мнению Б. П. Кербелите, нельзя систематизацию и классификацию фольклорных жанров откладывать до того, как будут выработаны общие принципы и уточнена терминология; исследователям крайне нужны элементарные справочники, которых так мало.

В. П. Аникин и В. А. Василенко высказали пожелания, чтобы были опубликованы труды конференции или тематические сборники, составленные на основе заслушанных докладов и выступлений.

В. М. Гацак, подводя итоги конференции, как положительный факт отметил, что впервые на Всесоюзной конференции были рассмотрены основные проблемы изучения прозаических жанров фольклора. Доклады имели определенную теоретическую направленность. Очень ценно, что в них привлекался большой материал по национальному фольклору, выдвигались новые проблемы и аспекты исследований. Сейчас важно совершенствовать методы исследования. Нужен эксперимент, четко запрограммированный, теоретически и технически оснащенный, необходимо брать предмет исследования в раз- витии.

В заключение В. М. Гацак отметил три обстоятельства, способствовавших успешному проведению конференции: 1) конференция была очень хорошо организована Институтом искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР, и участники ее имели возможность ознакомиться с работой белорусских коллег; 2) удачно были объединены ученые разных поколений, что обеспечило преемственность научных традиций; 3) в организации конференции помимо белорусского Института участвовали институты АН СССР разного профиля — это творческое содружество надо закреплять и раз- вивать.

Закрывая конференцию, К. В. Чистов отметил, что было заслушано много интересных докладов. Еще больше было заявок, что, так же как и число выступавших в прениях, показывает, насколько актуальны и остры выдвинутые проблемы. Очень важно изучение межнациональных связей в фольклоре, так как сейчас культурный взаимообмен между народами нашей страны становится особенно интенсивным. Конференция показала, что мы значительно продвинулись в изучении несказочной прозы, однако надо повышать теоретический уровень наших исследований, необходимо уточнить терминологию, для чего целесообразно создать терминологическую комиссию.

В заключение К. В. Чистов поблагодарил Академию наук БССР и Институт искусствоведения, этнографии и фольклора за прекрасную организацию конференции и за гостеприимство.

Для участников конференции был дан концерт, на котором продемонстрировали свое искусство коллективы и отдельные народные исполнители из разных районов Белоруссии.

В. К. Соколова

## ТРЕТЬЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ»

С 13 по 15 ноября 1973 г. в Ленинградском отделении Института этнографии АН СССР проходила третья научная конференция «Фольклор и этнография»<sup>1</sup>, в которой приняли участие ученые Ленинграда, Москвы, Риги, Еревана, Тбилиси, Душанбе, Петрозаводска. Обсуждались проблемы взаимоотношения в фольклоре архаических форм мировоззрения, социальных институтов и элементов материальной культуры. Всего было прослушано 22 доклада, всесторонне рассмотревших три группы вопросов: 1) мифология, верования и фольклор; 2) вопросы этнической истории и фольклор; 3) обрядовый фольклор.

К первой группе относятся доклады Р. В. Кинжалова, Л. П. Потапова, С. В. Арутюняна, И. И. Шангиной, О. М. Муродова, Е. С. Новик, Е. Л. Мороза, В. В. Сенкевич-Гудковой.

Р. В. Кинжалов (Ленинград) в докладе «Проблема реализации мифа в повествовательном фольклоре и изобразительном искусстве» показал, как отражались фольклорные произведения в памятниках изобразительного искусства древнего Востока, греко-римского мира и Месоамерики. В результате сравнительного анализа повествовательного фольклора и произведений изобразительного искусства докладчик пришел к выводу, что в последних воспроизводится, как правило, иная, зачастую более архаическая версия мифа. Докладчик объясняет это древними представлениями о принципиальном различии между произнесенным словом и мыслью, запечатленной в изображенном предмете, памятнике. Действительно, слово менялось, а образ, закрепленный в дереве, камне и т. п., оставался неизменным.

К. В. Чистов, Б. Н. Путилов, К. Д. Лаушкин, Л. В. Хомич поддержали выдвинутые в докладе положения, подчеркнув их большое методологическое значение.

Доклад Л. П. Потапова (Ленинград) «Ритуальное значение мастей коня у народов Саяно-Алтая» был построен на этнографических, фольклорных, археологических и письменных источниках. Докладчик подчеркнул специфику эпоса как истебрико-этнографического источника, указав, что он отражает реальную действительность по законам жанра, в рамках своей структуры и образов, в своей эпической интерпретации. Л. П. Потапов показал глубокую древность представлений о ритуальном значении масти коней, возникших на основе культа коня у кочевников.

С. В. Арутюнян (Ереван) в докладе «Мифический образ солнца в загадке о лампаде» проанализировал более 50 вариантов загадки, записанных в различных районах Восточной и Западной Армении. Метафорические образы в загадке (море, в море — змея, в змеиной пасти или на голове драгоценный камень или золото, цветок, яблоко, огонь, прекрасная девушка) имеют много типологических параллелей у других народов; они говорят о древних космических представлениях, которые нашли отражение в верованиях и фольклоре армян.

Докладчик полагает, что образы солнца и змеи-дракона семантически ассоциировались у армян со старинной лампадой, лампадное масло — с небесным морем, фи-

<sup>1</sup> Первая конференция «Фольклор и этнография» состоялась в 1968 г. (о ней см. «Сов. этнография», 1968, № 5, стр. 143—149), вторая конференция — в 1971 г. (см. «Сов. этнография», 1971, № 6, стр. 164—167).

тиль — со змеей, огонек лампады — с драгоценными камнями (кораллами, яхонтами и т. д.), золотом.

Для поэтического образа загадки о лампаде функционально и семантически готовым художественным материалом послужило традиционное мифическое представление о небесном свете.

И. И. Шангина (Ленинград) в докладе «Образ орла в русской крестьянской вышивке и волшебной сказке» рассмотрела взгляды ученых о времени появления в русской вышивке образа двуглавого орла, встречающегося в двух вариантах — с опущенными и с поднятыми крыльями. По мнению докладчицы, первый вошел в русскую вышивку намного раньше XV в., второй — с середины XVII в. под влиянием вешей, украшенных русским гербом.

О. М. Муродов (Душанбе) в докладе «Некоторые фольклорные жанры, связанные с древними верованиями таджиков» классифицировал фольклорные жанры, в которых отразились верования таджиков, следующим образом: 1) демонологические рассказы, 2) шаманские рассказы, 3) призывания (муночот), 4) заговоры и заклинания (дво, уланг), 5) благопожелания. Произведения этих жанров встречались как в прозаической, так и в поэтической формах и были связаны с обрядами. Их изучение, по мнению докладчика, имеет большое теоретическое и практическое значение.

Е. С. Новик (Москва), выступившая с докладом «Роль элементов театрализации в камланиях шаманов Сибири», видит специфику камлания, в отличие от других магических действий, в разыгрывании шаманом «спектакля» со своеобразным «сценарием» — устойчивой сюжетной основой и определенным набором действующих лиц. Элементы сценария меняются в соответствии с целью и адресатом камлания, что характерно для любой известной формы театра. Диалогическая форма камлания анализируется Е. С. Новик в двух планах: 1) в пространственной композиции действия, основанной на мизансценировании как способе установления изоморфизма между объектами макро- и макромира; 2) в двустороннем характере коммуникаций между шаманом и миром духов.

Е. Л. Мороз (Ленинград) в докладе «Следы шаманских представлений в эпической традиции древней Руси» сделал попытку охарактеризовать образ Бояна в «Слове о полку Игореве» в свете представлений шаманского типа. Еще Р. Якобсон обратил внимание на изображение в «Слове» трех зон (небо, мировое древо, земля). Докладчик приходит к выводу, что творчество Бояна описывается как путешествие по трем космическим зонам, во время которого он превращается в орла, мышь, волка. Это напоминает путешествие шамана во время камлания. Сам набор животных, последовательность превращений, особая цель путешествия, по мнению докладчика, сближает «Слово» также и со скандинавской мифологией, в частности с легендой о добывании Одином меда поэзий. Е. Л. Мороз считает, что существует типологическая близость представлений, которые лежат в основе описания творчества Бояна и в древнескандинавских мифах; возможно также предположение об их общем происхождении.

В. В. Сенкевич-Гудкова (Петрозаводск) в докладе «К вопросу об элементах шаманства в саамском и ненецком эпосах» вслед за языковедами и финно-угроведами К. Нильсеном, Б. Вакlundом, Ю. Тойвореном, П. Хайду и другими относит саамов к самодийскому племени. Это доказывается типологическим анализом саамского и ненецкого эпосов, в которых докладчик находит много общих черт, особенно в эпизодах, связанных с шаманством. Шаманское мировосприятие в настоящее время уже не находит отражения в эпических повествованиях, но оно осталось запечатленным в изображении на шаманском бубне картины трех миров: небесного — верхнего, земного — среднего и подземного — нижнего. Это представление лежит в основе саамского и ненецкого эпосов.

По теме «Вопросы этнической истории и фольклор» выступили семь докладчиков.

А. Д. Мачинский (Ленинград) в докладе «Этапы древнейшей истории славян и некоторые образы русского фольклора» высказал мысль, что корни мотива оборотничества и связанного с ним мотива змея-врага в Восточной Европе восходят к середине первого тысячелетия до нашей эры. В докладе анализируется образ волка-оборотня в древнерусской мифологии и делается вывод о его тотемном характере. А. Д. Мачинский связывает сакрализацию Дуная с культом рек. Мотив «священной реки Дунай»

он относит к VI в. н. э. и выдвигает гипотезу об истоках и древнейших этапах эволюции образа Дуная-Богатыря и сюжетно связанного с ним образа полянцы-амазонки.

С. М. Абрамзон (Ленинград) в докладе «Фольклорные мотивы в киргизских народных преданиях генеалогического цикла» показывает, что генеалогические предания вследствие их насыщенности фольклорным материалом могут служить источником для историков, этнографов и фольклористов. В наиболее концентрированном виде фольклорные мотивы представлены в преданиях о происхождении киргизов от 40 девушек («кырк-кыз», отсюда народная этимология «кыргиз»), о предках киргизов «правого крыла» — братьях Тагае и Адигине и их сестре Нааль-Эдже, о происхождении отдельных племен, в частности племени бугу (бугу — самец олена).

В докладе подчеркивалось, что традиционные фольклорные мотивы в генеалогических преданиях восходят к эпохе усуньского племенного союза. Так, в преданиях киргизов выступает связь их легендарных предков с животными-тотемами.

Докладчик выявил родство генеалогии преданий с генеалогией героев эпоса «Манас», объясняя это как влиянием эпоса на предания, так и историко-культурными связями киргизов и их предков с племенами и народами Центральной и Средней Азии, Южной Сибири и Казахстана.

Л. С. Толстова (Москва) в докладе «Элементы масагето-аланского субстрата в каракалпакском историческом фольклоре» показала сложный этногенез каракалпаков и других народов Приаралья. Этногенез каракалпаков связан с сако-масагетскими племенами Приаралья (VII—II вв. до н. э.), говорившими на восточно-иранских языках, а также со сменившими их позже аланами. В раннее средневековье происходит тюркизация этих племен. В докладе анализируются те слои исторического фольклора каракалпаков, которые, по мнению Л. С. Толстовой, восходят к сако-массагетскому и аланскому элементам этногенеза. Это прежде всего мотив амазонок, получивший яркое отражение в каракалпакском эпосе «Кырк-кыз», в нартском и огузском эпосах народов Кавказа. Можно также отметить и ряд соответствий этих эпосов с эпосом «Шахнаме», мотивами Авесты и с образами скифо-массагетского фольклора. Л. С. Толстова выявляет целый ряд общих элементов (сюжетов, образов), которые в ряде случаев могут служить важным аргументом в пользу генетического родства этих народов.

В докладе Р. Тавере (Рига) «Проблема тотемизма в латышском фольклоре» отмечалось, что существуют два источника возникновения тотемических мотивов и образов в фольклоре — с одной стороны, самые древние представления, с другой — заимствования у других народов уже в качестве художественных образов и мотивов. Последнее характерно для латышского фольклора. Сравнительное изучение археологических, этнографических и фольклорных материалов дает основание считать тотемами в Латвии медведя, некоторых птиц, деревья и рощи. Но, по данным археологии, эти тотемы существовали еще до заселения данной территории латышами. В латышский фольклор они могли войти лишь в преобразованном виде.

В докладе «К изучению мотива гибели великанов» Г. А. Левинтон (Ленинград) рассмотрел возможность реконструкции этого мотива в славянской традиции, на основании лексических данных.

А. С. Мыльников (Ленинград) в докладе «Исторические и бытовые сюжеты в чешском фольклоре» говорил о некоторых особенностях исторического, тематического и жанрового развития чешского фольклора. Одна из характерных черт чешского народного творчества состоит в своеобразной исторической многослойности фольклора. По мнению докладчика, это вызвано ранним развитием городов и относительно высоким уровнем грамотности уже с XIV—XV вв.

Анализируя сказания о происхождении чешского народа в «Чешской хронике» Козьмы Пражского и в «Легенде Христиана», докладчик приходит к выводу, что в этих произведениях получила отражение устная традиция, бытовавшая в предшествующий период.

А. З. Розенфельд (Ленинград) в докладе «Великаны в Таджикском фольклоре и топонимике» выделила среди разного рода преданий, легенд и сказок в таджикском фольклоре самостоятельный цикл о великанах — *войт* (*хойт*), *од*, *одж* (*адж*). Некоторые из этих терминов зафиксированы и в таджикской топонимике, например *калаи одиён* — «крепость одов» (Пенджикентский район). Докладчица высказала предположение, что истоки образов великанов в одних случаях следует искать в древних иранских мифах, а в других — в библейских или коранических преданиях.

Несколько докладов было посвящено обрядовому фольклору.

К. В. Чистов (Ленинград) в докладе «Севернорусские причитания как источник для изучения истории семьи» показал, что анализ причитаний помогает проследить эволюцию форм крестьянской семьи. В 40—60-х годах XIX в. в севернорусских губерниях было записано более 50 текстов похоронных и рекрутских причитаний, в которых нашли отражение как «малые», так и «большие» семьи. В шести из 10 причитаний, в которых речь идет о «больших» семьях, упоминаются не только прямые, но и боковые родственники (двоюродные и троюродные братья и их дети). Привлекают внимание также некоторые особенности терминологии: «родителями» называют не только отца и мать, но и дядей и теток; различаются тетки-родственницы и тетки-свойственницы; родственники — члены семьи в одном поколении — объединяются обращением «братьи» и «сестрицы» и т. д. Все это позволяет думать, что социально-психологические нормы, связанные с большой семьей, продолжали еще активно бытовать в 40—60-х годах XIX в. Характерно, что в причитаниях, записанных в 70—90 годах в тех же губерниях, рисуются исключительно малые семьи, иногда несколько усложненные (включающие недееспособных родителей, племянников-сирот, неженатых братьев и т. д.).

Доклад Б. Н. Путилова (Ленинград) был посвящен связям фольклора с народным бытом. Связи эти, по мнению докладчика, до известной степени определяют истоки и генезис жанровых систем, фольклорной сюжетики, образности и поэтической структуры, характер и особенности историко-фольклорных процессов. Художественное познание и моделирование действительности в фольклоре происходит в значительной степени через систему последовательных трансформаций этнографических субстратов, воспринимаемых в качестве первичных обобщений.

И. М. Колесницкая (Ленинград) рассказала о русских свадебных песнях. Ею были охарактеризованы простейшие виды русских свадебных песен, направлявших и комментировавших свадебное действие, показано наличие в них эстетического начала, близость их аналогичным видам украинского фольклора.

М. Б. Руденко (Ленинград) прочла доклад на тему «Отражение в современном курдском фольклоре древнего обычая, связанного с участием коня в погребальном обряде». Археологические данные и источники другого рода, которые позволяли бы судить о древнейшем виде погребального обряда у курдов, а также о связанных с ним верованиях и культурах, отсутствуют. Именно поэтому особую ценность как источник приобретает обрядовый фольклор, в частности, похоронные песни-прочтания. Текст одного из записанных докладчицей прочтаний позволяет восстановить интересные детали похоронного обряда с участием коня, в настоящее время уже нигде не бытующего, а также реконструировать своеобразные представления курдов о загробной жизни.

Символика стрелы в свадебном фольклоре монголов была раскрыта в докладе Л. Г. Скородумовой (Москва). Лук и стрелы символизируют в свадебном обряде монголов плодородие. Истоки этой символики докладчика видит в охотничьей магии эпохи палеолита.

Г. Г. Шаповалова в докладе «Майский цикл весенних обрядов» предложила расширить понятие «майские песни», включив в него семиковые и троицкие песни, поскольку христианские весенние праздники семик и троица приходились главным образом на май. Структура и функция майских обрядов и связанных с ними песен особенно отчетливо выступает, если, как это сделано в докладе, рассматривать их независимо от всего, что привнесло христианство, и постараться связать весь отразившийся в них сложный комплекс первобытных верований с фазами луны и солнца. Тогда семиковые и троицкие обряды окажутся завершающими обрядами весеннего аграрного календаря, направленными на «приветствие начал» (весеннее равноденствие, первое весенне новолуние, первый дождь, первый выгон скота, первая трава, первая зелень деревьев — березка). Докладчица указала на тесную связь весенней и свадебной обрядности.

В докладе С. Г. Абашидзе (Тбилиси) — «К вопросу о генезисе „Меха“» говорилось о том, что гудой называли изготовленную для сыра шкуру животного, в которой заключена по поверью «божественная энергия» — внутренняя добрая сила животного.

В докладе А. А. Байбурина (Ленинград) «Некоторые черты мировосприятия в русских колядках» было рассмотрено восприятие времени и пространства в колядках и некоторых других произведениях народного творчества, приуроченных к зимнему солнцевороту. В колядках эти представления основаны на параллелизме и взаимовыводимо-

чи элементов, наиболее важных для характеристики систем вселенной (пространство, время, космос, социальная организация, жилище и т. д.).

К. Д. Лашкин (Ленинград) в докладе «Первобытные представления о сверхъестественном в Карело-финском эпосе» говорил о двух тенденциях в «Калевале», которые диалектически переплетаются и вступают в «единоборство»: с одной стороны, это первобытные представления о сверхъестественном, с другой — рационалистический и первобытно-материалистический взгляд на окружающий мир. Докладчик подчеркнул важную роль народного поэтического творчества как одного из способов познания мира, помогающего, в частности, привести накопленные сведения в организованную систему.

Закрывая конференцию К. В. Чистов подчеркнул важность и плодотворность подобного научного обмена. Хочется надеяться, что эта хорошая традиция будет продолжена.

Г. Г. Шаповалова

## ДВА СИМПОЗИУМА ПО ПРОБЛЕМАМ РАННИХ ЭТАПОВ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Коллективом сотрудников Института этнографии и Института Дальнего Востока АН СССР готовится капитальная монография «Этническая история китайцев и проблемы формирования китайской нации». При подготовке этого труда обнаружилась недостаточная разработанность ряда проблем, особенно касающихся наиболее ранних этапов этнической истории. Было решено провести несколько симпозиумов, каждый из которых должен быть посвящен определенному этапу в развитии восточноазиатских этносов, и пригласить для участия в них специалистов различных профилей — антропологов, археологов, этнографов, лингвистов, историков из различных учреждений страны. 31 мая — 1 июня 1973 г. в Москве состоялся первый симпозиум, посвященный вопросам древнейшего заселения Восточной Азии. О важности и политической актуальности подготавливаемой работы говорили на открытии симпозиума директор Института Дальнего Востока М. И. Сладковский и заместитель директора Института этнографии С. И. Брук.

В докладе М. И. Урысона «Проблема прародины древнейшего человека в свете палеоантропологических и археологических данных» были сообщены результаты изучения древнейшей палеолитической культуры Олдувай (Танзания) и связанных с нею палеоантропологических находок. В течение ряда десятилетий наука находилась под гипнозом двух выдающихся открытий в Азии — питекантропов на Яве и синантропов в Китае. Многие исследователи были убеждены в том, что эти гоминиды были древнейшими на Земле. Однако находки в Танзании свидетельствуют о том, что питекантропы и синантропы были в действительности очень далекими потомками тех поистине древнейших людей, которые почти за 2,5 млн. лет до существования яванских и китайских гоминид создали в Африке самую раннюю культуру в истории человечества — олдувайскую культуру. Таким образом, гипотеза Дарвина о том, что «черный континент» был колыбелью человечества, спустя более чем сто лет получила свое научное подтверждение.

Доклад на тему «Первичные очаги расообразования» был прочитан В. П. Алексеевым. Используя археологические данные о территориальном подразделении нижне-палеолитической эйкумены, он рассматривает палеоантропологические материалы как аргумент в пользу дискретного расообразования. Докладчик выделяет два первичных очага расообразования: западный и восточный. Восточная Азия была заселена в нижнем палеолите, но, по мнению В. П. Алексеева, не входила в область прародины чело-

вечества. Ее заселение произошло на каком-то отрезке ранней четвертичной истории из областей Центральной, Восточной и Южной Африки, которые составляли зону выделения человека из животного мира.

С докладом «Одонтологические данные по вопросу о двух первичных очагов расообразования» выступил А. А. Зубов. Имеющиеся в настоящее время одонтологические материалы показывают, что современному делению человечества на три больших расовых ствола, по-видимому, предшествовало деление на два первичных ствола — западный и восточный. Позже, вследствие широкого расселения человечества и освоения им новых территорий, имела место дивергенция исходных типов на южные и северные формы в пределах каждого первичного ствола. При этом в тропических областях на западе и на востоке оба первичных ствола могли дать в силу адаптации к сходным условиям внешне сходные по основным адаптивным признакам (цвет кожи, ширина носа, форма волос) расовые особенности, которые принято относить к негроидному или экваториальному комплексу. Таким образом, западная (африканская) и восточная части экваториальной расы, по-видимому, возникли независимо друг от друга. Нейтральный, неадаптивный характер многих особенностей зубной системы при этом не менялся и сохранил черты исходных расовых общностей. Так, по ряду важнейших одонтологических признаков европеоиды близки к негроидам Африки, а монголоиды обнаруживают много общих одонтологических черт с австралийцами и меланезийцами. Новые материалы, подтверждающие подобную точку зрения, получены нами во время работы в Индии. Мундоязычные и дравидоязычные племена Восточной Индии, которые в своем расовом типе имеют выраженный веддоидный комплекс, оказались по одонтологическому типу весьма близкими к представителям восточного первичного ствола, в частности к монголоидам. Таким образом, веддоидные особенности, многие из которых внешне совпадают с чертами негроидного комплекса, возникли, вероятно, на основе восточного расового ствола, независимо от западного (африканского) центра негроидных особенностей. Одонтологические материалы дают, по мнению А. А. Зубова, новые ценные аргументы в пользу идеи двух центров расообразования, высказанной в разное время и в разных вариантах несколькими исследователями (Ф. Вейденрейх, Я. Я. Рогинский, Г. Ф. Дебец, А. Тома). Эти данные, как полагает А. А. Зубов, позволяют более детально и точно определить состав первичных расовых стволов и проследить миграции масс населения, ведущего свое происхождение от того или иного ствола.

Доклад Г. П. Григорьева был посвящен проблемам заселения Азии. Новейшие представления о расселении человека по территории Азии основаны на недавно выделенных вариантах палеолитической культуры. Как и в Европе, ашельские памятники на территории Азии могут быть сгруппированы в зависимости от присутствия рубил или же рубил в сочетании с колунами и чопперами. Ашельские памятники Ближнего Востока и Индии, а именно те, которые характеризуются рубилами, имеют сходство с африканскими памятниками ашельского времени и отличны от этого же типа памятников Северной Европы и Кавказа. Далее к Востоку от Индии таких памятников нет. Их можно непосредственно связать с расселением ашельского населения из Африки, начавшимся около миллиона лет назад. Памятники с колунами и чопперами, сочетающимися с рубилами, до сих пор в Юго-Восточной Азии неизвестны. Однако там есть другие, до некоторой степени сходные по формам с каменными орудиями Африки олдувайского периода. В ашельскую эпоху культура азиатского материка была неоднородной. В культуре его западных областей можно обнаружить сходство с африканским ашелем и даже прямое происхождение от него. Китайские памятники ашельского времени (Чжоукоудянь) нельзя с уверенностью связывать с африканским прошлым человечества, как нельзя и называть их совершенно оригинальными.

Примерно в начале последнего оледенения или в конце последнего межледникового периода в Европе наблюдаются существенные перемены в составе каменных орудий, означающие начало эпохи каменного века — мустерьской. Однако свойственные ей особенности сохранились только на части азиатского материка — Ближнем Востоке. В Юго-Восточной Азии и в Африке изменения каменного инвентаря не позволяют говорить о начале какой-то новой эпохи. В Азии и Африке продолжается развитие ашеля или эволюционируют памятники такого рода, как Чжоукоудянь (не получившие специального обозначения в отечественной литературе ввиду их спорности).

Таким образом, при всей сложности культуры каменного века Юго-Восточной Азии можно считать, что своеобразие ее складывается достаточно рано, возможно, в ашеле, т. е. во время первоначального заселения Азии, и бесспорно для времени пост-мистье.

Был заслушан также доклад Н. Н. Чебоксарсва об антропологическом составе древнейшего населения Восточной Азии в эпоху позднего палеолита, мезолита и неолита. Докладчик отметил, что на современном уровне наших знаний гипотеза об африканской прародине представляется все более и более вероятной. Сейчас можно было бы принять точку зрения, согласно которой гоминиды заселили Восточную Азию очень поздно, около 500 тыс. лет назад. Затем наблюдалось непрерывное развитие, которое, вероятно, сопровождалось неоднократным проникновением древних людей с более западных смежных территорий. В восточном очаге расообразования — возможно, не только в междуречье Хуанхэ — Янцзы, но и в более южных районах — формировались предки монголоидов и восточных популяций экваториальной большой расы (австралоидов), а в западном очаге — европеоиды и негроиды.

В докладе «Проблема генезиса древнекитайского очага земледельческого неолита» Л. С. Васильев анализировал данные археологии о культуре эпохи неолита, развившейся в бассейне р. Хуанхэ и междуречье Хуанхэ — Янцзы, рассматривая их в контексте с современными представлениями о центрах «неолитической революции» и о взаимовлиянии культур как одного из решающих стимулов их эволюции. Неолит бассейна Хуанхэ появляется на несколько тысячелетий позже «неолитической революции» в ближневосточной зоне. Он выступает в достаточно развитом виде, обладая всеми основными признаками, свойственными евразийским культурам расписной керамики (возделывание злаков, домашнее скотоводство, развитый погребальный обряд, специфическая техника изготовления и росписи керамики). Наряду с этим археологические исследования последних десятилетий свидетельствуют о существовании в бассейне Хуанхэ нескольких локальных культур или вариантов: Мацзяо (Ганьсу), Мядигуо (Хэнань), Баньпо (Шэньси). Типологический анализ приводит автора к выводу, что Мацзяо хронологически и генетически предшествует крашеной керамике в среднем течении Хуанхэ. Вопрос о формировании неолитического населения Великой Китайской равнины, по мнению Л. С. Васильева, не может решаться без учета возможных контактов земледельцев развитого неолита, мигрировавших в поисках новых земель, с монголоидными охотниками и собирателями. В связи со своей концепцией Л. С. Васильев ставит под сомнение достоверность радиокарбонных датировок, свидетельствующих о том, что культура Баньпо предшествует Мацзяо более чем на полторы тысячи лет.

В докладе М. В. Крюкова «Неолитическое население бассейна Хуанхэ в IV—III тысячелетиях до н. э.» была предпринята попытка обобщить значительный археологический материал, свидетельствующий о том, что в IV—III тысячелетиях до н. э. в бассейне Хуанхэ и ее притоков существовало несколько культур неолитического типа, материальные остатки которых, наряду с палеоантропологическими данными, позволяют судить о ранних этапах этногенеза китайцев. Интерпретация этих данных вызывает столкновение различных, порой взаимоисключающих, точек зрения. Наиболее спорной была проблема соотношения отдельных локальных типов культуры Яншаша (Баньпо и Мядигуо) и соседней с ними культуры крашеной керамики Мацзяо. До недавнего времени эта проблема решалась либо на основании типологического сопоставления наиболее характерных элементов керамики, либо по данным относительной хронологии. В частности были установлены случаи, когда в яншашских стоянках слой Баньпо перекрывается слоем Мядигуо. Результаты определения абсолютного возраста культурных остатков неолитического времени, опубликованные в 1972 г., свидетельствуют о том, что слой Баньпо, появляющийся в бассейне р. Вэйхэ не позднее конца V в. до н. э., — древнейший из всех известных в настоящее время локальных вариантов, представляющих культуру крашеной керамики в Северном Китае. В IV тысячелетии на смену ему приходит культура Мядигуо, а восточнее (prov. Цзянсу) получает развитие культура Цинляньган. Лишь в III тысячелетии до н. э. на территориях, прилегающих к ареалу распространения Яншаша с запада, появляется культура Мацзяо — последняя в серии культур крашеной керамики севера Китая. Результаты абсолютной датировки культур китайского неолита по  $C^{14}$  полностью вписывают в имеющиеся сейчас данные относительной хронологии их локальных вариантов. Без учета этих результатов любая схе-

ма формирования неолитического населения на территории бассейна Хуанхэ сомнительна.

В докладе А. Б. Долгопольского рассматривались связи обширной ностратической языковой общности, в состав которой входит ряд семей Старого Света, с тибето-бирманской семьей языков (в реконструкции П. Бенедикта). По мнению автора, говорить о родстве этих семей нельзя, хотя контакты между ними, бесспорно, имели место, о чем свидетельствует некоторое число ностратических заимствований в тибето-бирманских языках, относящихся, впрочем, к периферийным областям лексики. Поскольку сравнение тибето-бирманских праформ с китайскими у П. Бенедикта отсутствует, докладчик не рассматривал китайские материалы и не касался вопроса о хронологической глубине контактов с ностратическими языками.

В докладе С. Е. Яхонтова «Языки Восточной и Юго-Восточной Азии в IV—I тысячелетиях до н. э.» на основе метода глоттохронологии была нарисована картина формирования и распределения лингвистических семей и входящих в них групп. По мнению докладчика, сино-тибетские языки уже были распространены около 5 тыс. лет назад ст Непала и Ассама на юге до верхнего течения Хуанхэ на севере. В Индокитае распространялись аустроазиатские языки, а в Китае к югу от Янцзы — языки, позднее давшие начало группе мяо-яо (предположительно родственные аустроазиатским). Аустронезийские языки были характерны для островов от Меланезии до Тайваня и, вероятно, часто побережья Китая. Уже существовала тайская группа языков (возможно, не задолго до этого времени отделившаяся от аустронезийской).

В конце IV и в III тысячелетии до н. э. народы, говорящие на сино-тибетских языках, появляются в Бирме; сначала это карены, потом группа нага-чин. В III—II тысячелетиях до н. э. складываются важнейшие группы тибето-бирманских (тибетская, ицзу) и мон-кхмерских (монская, кхмерская, вьет-мыонгская) языков. Вьет-мыонгская группа, вероятно, имеет тайский субстрат.

Примерно за тысячу лет до нашей эры происходят первые крупные передвижения тайских народов. Ли заселяют Хайнань; дун-шуйская группа продвигается на север, в Гуйчжоу. Центром формирования группы мяо был юг современной провинции Гуйчжоу. Несколько позже в Индокитае появляются аустронезийские народы — предки чамов и малайцев.

Уже после начала новой эры произошло отделение бирманцев от ицзу и переселение их в Бирму, а также распространение тайских языков в Лаосе, Таиланде, Бирме и Ассаме.

\* \* \*

5—6 февраля 1974 г. состоялся второй симпозиум, который был посвящен теме «Этническая история древнего Китая во II—I тысячелетиях до н. э.».

С докладом «Население бассейна Хуанхэ во II—I тыс. до н. э.» выступил М. В. Крюков. Он отметил, что анализ материалов археологических раскопок на территории Северного Китая в 1950—1960 годы и появление первых серий радиокарбонных датировок памятников этого района позволяют составить достаточно конкретное представление об основных группах населения в бассейне р. Хуанхэ в период, предшествующий формированию иньской этнополитической общности. В III тысячелетии до н. э. неолитическая культура Яншоа, возникшая в нижнем течении р. Вэйхэ, распространяется в юго-восточном направлении, приходя в соприкосновение с культурой Цюйцзялии (бассейн р. Ханьшуй). Зона контактов этих двух культур, резко отличающихся по особенностям ведения хозяйства и, надо полагать, по этнической принадлежности их создателей, явилась тем ареалом, где в середине II тысячелетия до н. э. складывается раннеиньская общность. По мере расширения сферы своей гегемонии иньцы сталкиваются с другими группами населения, сложившимися севернее и восточнее среднего течения р. Хуанхэ: с кочевыми племенами — создателями культуры ордосской бронзы и с «восточными варварами», обитавшими на полуострове Шаньдун и на смежных территориях к югу от него.

В своем докладе «Возникновение и генетические связи иньской цивилизации» Л. С. Васильев основное внимание уделил культурным достижениям, принесенным в бассейн Хуанхэ с запада. Докладчик полагает, что иньская цивилизация в Китае сло-

жилась на местной неолитической основе в результате заимствования с запада ряда важнейших культурных достижений (прежде всего — техники бронзолитейного производства). Что касается механизма этого заимствования, то Л. С. Васильев допускает здесь две альтернативные возможности: или «миграцию идей», или проникновение на среднекитайскую равнину групп населения из евроазиатского степного коридора.

В докладе «Современные представления о происхождении китайского языка» М. В. Софронов поставил проблему типологической характеристики языка иньских надписей. При современных знаниях об этом языке наиболее полные сведения можно получить прежде всего о порядке значимых элементов. Этот порядок представляет собой структуру, части которой находятся в отношениях строгой зависимости. При этом структура в целом, а не какой-либо из ее членов, может быть положена в основу типологической характеристики языка. На территории Восточной Азии существуют языки двух типов: северный с последовательностью объект — глагол и южный с последовательностью глагол — объект и другими структурно связанными с ним чертами. На основании анализа языка иньских надписей могут быть сделаны этнолингвистические выводы при следующих двух допущениях: 1) структура порядка значимых элементов стабильна во времени, и ее изменения происходят лишь в результате активных контактов с языками других типологических классов, 2) современное географическое распределение языков северного и южного типов в Восточной Азии существовало уже во время создания иньских надписей. В языке иньских надписей основным порядком значимых элементов является порядок глагол — объект и структурно связанные с ним черты, что относит этот язык к южному типу. Однако наличие альтернативного порядка в отдельных надписях свидетельствует о наличии лингвистических контактов с языками северного типа.

В докладе А. М. Карапетяна «О происхождении китайской письменности» рассматривалась проблема ее генетических связей. С этой целью автором было проведено сопоставление китайской письменности с шумерской и египетской, которое показало, что египетская письменность возникла, скорее всего, под влиянием шумерской, а китайское письмо, с типологической точки зрения, в некоторой степени приближается к шумерскому. Однако близость эта объясняется стадиально, а не генетически. Влияние шумерского письма на процесс возникновения китайского исключается автором ввиду недоказанности существования контактов между этими народами, а предполагаемое промежуточное звено —protoиндийское письмо — типологически резко отличается от китайского. В Китае, в отличие от Египта, не наблюдается внезапного перехода от пиктографии к идеографии и имеются вместе с тем все виды дописменной и раннеписьменной передачи информации (узелковое письмо, зарубки, рисунчатое письмо, различные иллюстрированные схемы).

В докладе В. В. Иванова «О древнейших контактах китайского языка с индоевропейскими» рассматривались языковые данные, свидетельствующие о наличии таких контактов. Наиболее достоверны материалы, свидетельствующие о китайско-тохарских контактах. Имя правителя Юэ-чжи анализируется в связи с историей соответствующего тохарского слова со значением «бог», греческого «царь». Заимствование общетохарского названия слова «мед» (\**mtiēt*) древнекитайским языком можно связать с историей пчеловодства в Центральной и Восточной Азии. Предположение Паллиблэнка о влиянии индоевропейских представлений о конях и колесницах на китайские согласуется с такими фактами, как использование в Китае иероглифа, обозначающего колокольчик на упряжи. Современные данные об одомашнивании лошади в Западной Евразии говорят о заимствовании из языков этого ареала термина, который представлен в алтайских языках в виде монгольского слова *mrin*, а в китайском в форме *ma* (японское *uma*) при наличии подобного же термина в западных индоевропейских языках (кельтском и германском). Бирманское *mt̪ā* указывает на древний характер этого заимствования в тибето-китайском. К скотоводческой терминологии, заимствованной из индоевропейского китайским языком, примыкают слова «собака» и «молоко».

Доклад И. И. Пейроса и С. А. Старостина «О генетическом сравнении китайского и тибетского языков» был посвящен рассмотрению степени генетического родства китайского языка с языками тибето-бирманской группы. Авторы не согласны с мнением некоторых исследователей, в частности П. Бенедикта, что китайский язык наиболее обособлен в пределах китайско-тибетской семьи. Одной из основных причин

такой оценки является, по мнению докладчиков, неудовлетворительность прежних реконструкций древнекитайского языка. Реконструкция С. А. Старостина позволила по-новому осветить генетические связи китайского языка.

В докладе показано, что древнекитайский язык близок к классическому тибетскому, приведено значительное число звуковых соответствий между этими языками и тем самым доказано родство между ними. Кроме того, докладчик рассмотрел вопрос о происхождении двухтоновой системы древнекитайского языка. Приведено также значительное число новых китайско-тибетских словарных сопоставлений.

В докладе П. М. Кожина был поставлен вопрос о происхождении иньских колесниц. По мнению докладчика, колесница не могла быть заимствована иньским Китаем из ближневосточно-восточносредиземноморских районов. Проникновение колесницы в Китай проходило через Центральную Азию, где местные народы видоизменили ее. В Китае колесница была освоена уже в условиях развитого бронзолитейного производства, в период формирования ранней государственности. Будучи первоначально явлением, чуждым иньской культуре, колесница претерпела ряд технических инноваций. Расцвет локального типа древнекитайских колесниц наступил лишь в чжоуское время.

С докладом «К вопросу о происхождении монгольско-маньчжурско-корейского очага древнего земледелия» выступил В. С. Стариков. Докладчик считает, что этот очаг земледелия возник независимо от севернокитайского и отличался рядом специфических особенностей (например, применение плуга и лошади в качестве тяглового животного).

Я. В. Чеснов в докладе «Земледельческие культуры как источник по этногенезу народов Восточной Азии», опираясь на работы Н. И. Вавилова, старался раскрыть понятие земледельческой культуры с тем, чтобы затем сопоставить его с понятием хозяйственно-культурных типов и историко-этнографических областей. Земледельческие культуры оказываются ценным историческим источником, в том числе и по проблемам этногенеза. Рассматривая историю земледелия в бассейне Хуанхэ, Я. В. Чеснов показывает, что на раннем этапе здесь главенствующую роль играли связи с приморскими районами Восточной и Юго-Восточной Азии, откуда были получены просяные растения. Эти связи позднее привели к распространению риса. Данные, характеризующие Юго-Восточную Азию как центр своеобразной развитой земледельческой культуры, получены также из других районов — Южной и даже Передней Азии. Рис вместе с целым комплексом хозяйственных черт (например, разведением буйволов) достиг Ассирии по крайней мере в IX в. до н. э. Объективная картина, которую вскрывает история земледельческих культур, полагает докладчик, дает основание для этногенетических интерпретаций, например, южномонголоидных элементов в физическом типе древних китайцев.

Д. В. Депик в докладе «Соотношение центральной и южной части Восточной Азии во II и I тыс. до н. э.», высказал мнение о том, что очаг раннего классового общества, возникший в середине II тысячелетия до н. э. в бассейне Хуанхэ, не оказал влияния на более южные территории. Такое влияние, правда, очень поверхностное, начинает распространяться на юг лишь с VIII—VII вв. до н. э. Ситуация в этом регионе существенно отличалась, к примеру, от северо-причерноморской, где археологически прослежено влияние эллинской культуры на все слои общества, в том числе и на его основную часть — трудовое население.

В докладе Р. Ф. Итса «Южная периферия иньской цивилизации» был поставлен вопрос о том, что «неожиданно» резкий подъем бронзовой культуры в долине р. Хуанхэ, возможно, станет объяснимым, если учесть вероятные генетические связи ее с южными районами. Доказательством таких связей, по мнению докладчика, является теория С. Е. Яхонтова о том, что формирование языков китайско-тибетской семьи происходило в Красном бассейне (провинция Сычуань), откуда в дальнейшем они проникли в долину р. Хуанхэ. В пользу этого предположения говорит и наличие высокоразвитой неолитической культуры Даси, чьей преемницей стала культура Ба, а затем бронзовая культура Шичжайшаня, созданная предками тибето-бирманских народов, в частности ицзу.

Доклад А. М. Решетова был посвящен основным проблемам этнической истории древнего Китая эпох Инь и Чжоу. По мнению докладчика, во II—I тысячелетиях до н. э. существовала древнекитайская этнолингвистическая общность. Формированию на ее основе единого древнекитайского этноса, равно как и нескольких этносов, не способствовала общая ситуация. Прежде всего мешало отсутствие единого централизован-

ного государства как проявления общности территории, этого важного условия вычленения этноса из этнолингвистических первобытных общностей, в которых этнической структурной единицей было племя или группа племен. Поэтому формированию единого этноса противостояла другая, весьма сильная тенденция к партикуляризму, уходящая своими корнями в старое племенное деление, в специфику раннеклассового общества в Китае с его сильными общинно-территориальными связями. При анализе этнического развития Китая эпохи Инь и Чжоу не следует переоценивать уровень социально-экономического развития Китая. По существу, Китай этого периода переживал этап перехода от первичной, доклассовой формации к вторичной, классовой. Факторы, влияющие на этническое развитие, надо рассматривать как явление историческое, могущее обеспечить то или иное направление этнических процессов. Для центральноокитайских царств можно скорее говорить о зарождении и формировании политического и экономического, а не культурного единства. К сожалению, до сих пор учёные еще мало занимались проблемой развития общности культуры и экономики в древнем Китае. Языковое единство рассматривается обычно как само собой разумеющееся явление. Переоценивается степень централизации власти иньского и чжоуского ванов. На самом деле их власть проявлялась преимущественно в ритуальной сфере. Иньская и чжоуская коалиции не были стойкими этнополитическими образованиями. Новейшие исследования говорят в пользу значительных этнокультурных связей этих коалиций с соседями, особенно южными и западными. В Инь и Чжоу были сильны процессы ассимиляции. Пожалуй, можно говорить, что только к концу III в. до н. э. впервые возобладала тенденция к формированию более или менее прочной китайской этнической общности.

\* \* \*

Прошедшие рабочие симпозиумы привлекли внимание широкого круга учёных, работающих в научных центрах Москвы и Ленинграда, которые принимали активное участие в обсуждении докладов, высказывали в своих выступлениях новые положения, дополняя или даже пересматривая точки зрения основных докладчиков. С докладами и в прениях выступали этнографы, антропологи, археологи, лингвисты, историки. Особенно активно в дискуссии по докладам участвовали Г. Г. Стратанович, А. А. Воронов, Ю. Х. Сирк, Э. А. Новгородова и др.

Несомненно, что творческий характер симпозиумов во многом способствовал разработке ряда сложных вопросов, связанных с этнической историей народов Восточной Азии.

Основная ценность этих симпозиумов состоит в том, что они позволили специалистам ряда смежных наук — этнографии, археологии, антропологии, лингвистики — встретиться и обменяться мнениями, информацией о новейших данных, результатами собственных недавних исследований. Благодаря этим встречам учёных уровень наших знаний об этнической истории Восточной Азии в древности существенно повысился. Симпозиумы наметили наиболее пресpectивные пути решения ряда дискуссионных вопросов, а главное, позволили правильно оценить соотношение автохтонных элементов и черт, связанных с внешними влияниями в формировании физического облика древнего населения Восточной Азии, в его языковом и культурном развитии.

Хочется высказать пожелание, чтобы материалы прошедших симпозиумов были напечатаны.

**В. И. Гохман, А. М. Решетов**

## КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

С 27 июня по 5 августа 1974 г. уйгуро-дунганский отряд Среднеазиатской этнографической экспедиции Института этно-

графии АН СССР провел свой пятый полевой сезон в республиках Средней Азии. Отряд работал в следующем со-

ставе: А. М. Решетов (начальник отряда), Е. В. Ревуненкова, З. А. Листвинова и А. А. Свиридов. В работе отряда принимали участие также научный сотрудник отдела дунгановедения АН Киргизской ССР М. Хасанов, научный сотрудник Института языкоznания АН Казахской ССР Г. М. Исхаков и зав. сектором этнографии Института истории им. Ш. Батырова АН Туркменской ССР А. Оразов. Цель экспедиции — этнографическое изучение уйгуров (западная группа расселения). Отряд работал в Туркменской ССР (Туркмен-Калинский и Байрам-Алинский районы Марийской обл.), Узбекской ССР (Ленинский и Пахта-абадский районы Андижанской обл.) и Киргизской ССР (Карасуский район Ошской обл.). Члены экспедиции собирали также сравнительный материал у белуджей, туркмен, узбеков и немцев. Дополнительные сведения были получены в Шахриханском городском Музее Андижанской обл. и в Самаркандском Государственном Музее истории культуры Узбекской ССР им. А. Икрамова.

Основное внимание уделялось сбору материала по современным этническим процессам у уйгуров для завершаемой в этом году коллективной монографии «Этнические процессы у национальных и этнографических групп Средней Азии и Казахстана». В связи с этой темой, в частности, были просмотрены архивы загсов в вышенназванных районах Туркменской и Узбекской ССР.

Одновременно был собран значительный материал для «Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана» по темам «Земледелие», «Животноводство», «Хозяйство». По этим разделам опрос информаторов преимущественно вели Г. М. Исхаков и А. А. Свиридов. По дорелигиозным верованиям и народной медицине опрос информаторов проводили преимущественно Е. В. Ревуненкова и З. А. Листвинова. Получены также данные по традиционной и современной материальной культуре и семейно-брачным отношениям. А. А. Свиридовым и Г. М. Исхаковым были сделаны фотосъемки на цветную и черно-белую пленку, З. А. Листвиновой — ряд зарисовок наиболее интересных интерьеров старых и современных уйгурских домов, а также различных предметов материальной культуры. Членами отряда, как и прежде были собраны этнографические коллек-

ции для Музея Антропологии и Этнографии им. Петра Великого в Ленинграде.

Собранные материалы обрабатываются.

**А. М. Решетов**

\* \* \*

В мае — июне 1974 г. по плану работ Сектора народов Средней Азии и Казахстана Института этнографии АН ССР я собирала этнографический материал в городах Таджикистана — Душанбе, Ура-Тюбе, Исфаре и Кулябе, продолжая исследование этнографических особенностей таджикского городского населения, начатое ранее в городах Душанбе, Регаре и Орджоникидзеабаде.

Цель работы — сбор материала для монографии «Этнографические особенности социальных слоев городского населения Таджикской ССР».

Материал собирался методом непосредственного наблюдения, путем бесед с информаторами, изучались также архивы городских загсов названных городов Таджикистана.

Основное внимание было уделено проблемам брака и семьи. В связи с этим исследовались статистические материалы архивов загсов, на основании которых рассчитываются показатели однонациональной и смешанной брачности населения изучаемых городов (с момента получения статуса города каждым из них). В Душанбе получены статистические материалы за 1970 г.; в Ура-Тюбе за 1937, 1940, 1945, 1950, 1955, 1960, 1965, 1970; в Исфаре — за 1952, 1955, 1960, 1965, 1970; в Кулябе — за 1934, 1940, 1945, 1950, 1955, 1960, 1970 годы. Важным источником для выявления социального положения вступающих в брак являются также книги Записей актов о регистрации браков.

Для изучения структуры семьи были использованы домовые книги, которые в старых городах, таких как Ура-Тюбе, составлены в границах старинных кварталов (гузаров). Домовые книги, отражающие изменения, происходящие в численности и социальном положении членов каждой семьи, дают конкретный материал и о национальном составе семьи.

Полученные сведения позволили выявить существенные различия в степени бытования традиционной обрядности, в положении женщин в семье и обществе,

во взаимоотношении между членами семьи старшего и младшего поколений. Собранные материалы (полевые записи, статистические сведения и фотопленки) обрабатываются.

Л. Ф. Моногарова

\* \* \*

В апреле — мае 1974 г. по плану работы Сектора этнографии Института истории им. А. Дониша АН Таджикской ССР мною изучалась традиционная ирригация в Южном Таджикистане (в границах бывших Кобадианского, Курган-Тюбинского и Кулябского бекств).

Цель полевых исследований — сбор материалов для «Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана» по теме «Хозяйство» («Ирригация»).

Собранные материалы позволяют говорить о преемственности хозяйственных традиций местного оседлого земледельческого населения. Поливное земледелие имеет в изучаемом регионе древнюю традицию. В частности, основные оросительные каналы в XIX веке (и часто в настоящее время) проходили и проходят по руслам древних каналов.

Исходя из данных полевых исследований, можно выделить три типа орошения, характерных для изучаемого региона: высокогорный, предгорный и долинно-равнинный. Особенность традиционной ирригации в данном регионе заключается в том, что в зависимости от рельефа земледельцы сочетали разные элементы вышеупомянутых типов орошения. Высокогорный тип орошения (часто в сочетании с предгорным) преобладал в Кулябском бекстве, а долинно-равнинный (в сочетании с предгорным) — в Кобадианском и Курган-Тюбинском.

В Южном Таджикистане повсеместно распространены одни и те же способы распределения воды на полях: способы полива «напуск» и «напуск по полосам» в основном применялись для полива зерновых культур, «затопление» — для риса; «струйчато-бороздковый» и «по извилистым грядкам» — для огородно-бахчевых культур, хлопчатника и джугары; «лиманский» применяли редко и только для зерновых, клевера и других трав на равнине по обоим берегам рек Кафирнигана и Вахша. Однако в зависимости от рельефа местности, структуры почвы и этнографических традиций в возделывании

различных земледельческих культур сочетание этих способов полива различно.

Полевые материалы (записи, схемы полива и фотопленки) обрабатываются.

И. Мухиддинов

С 15 мая по 21 июля 1974 г. Киргизская группа Среднеазиатской экспедиции Института этнографии АН СССР в составе Г. Н. Симакова, Л. А. Фирштейн и Б. А. Афанасьева работала в Киргизии.

Цель экспедиции — сбор полевого материала для «Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана». Материал собирался, в основном, для первого выпуска атласа «Хозяйство» (разделы «Земледелие» и «Животноводство»), а также по темам, относящимся к материальной и духовной культуре киргизов.

Г. Н. Симаков и Л. А. Фирштейн работали в Таласском районе, а также на Тянь-Шане, в Нарынской области. Здесь они побывали в Тогуз-Тороуском и Ак-Талинском районах.

Г. Н. Симаков собирал материал по темам «Животноводство» («Типы животноводческих хозяйств») и «Игры, развлечения и зрелища у киргизов», Л. А. Фирштейн — по темам «Земледелие» («Способы молотьбы, перевозки и хранения урожая») и «Животноводство» («Молочное хозяйство», «Способы обработки молочных продуктов и типы маслобоек»). Получены также данные по теме «Традиционная и современная пища киргизов».

Г. Н. Симаков и Л. А. Фирштейн фотографировали предметы быта, типы жилищ, одежду и т. п. Всего ими снято более 20 катушек пленки. Собрана коллекция предметов для Музея этнографии народов СССР (утварь, предметы прикладного искусства, одежда, конская упряжь, земледельческие орудия, предметы, связанные с охотой и т. д.) — всего около 70 предметов.

Б. А. Афанасьев, работавший около месяца в Иссык-Кульской области (г. Пржевальск, сел. Покровка, Тюп, Николаевка, Ананьево, Семеновка, Григорьевка, Темировка, Долинка, Чолпон-Ата), собирая материал по теме «Хозяйство» у местного русско-украинского населения.

Собранные материалы обрабатываются.

Л. А. Фирштейн



## **КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ**

**Н. М. Кейзеров, Г. В. Мальцев**

### **СОВРЕМЕННЫЕ БУРЖУАЗНЫЕ ТЕОРИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ**

В современных условиях обострилось противоборство двух идеологий на международной арене. В документах и материалах XXIV съезда КПСС<sup>1</sup>, решениях апрельского и декабрьского (1973 г.) Пленумов ЦК КПСС, Постановлениях ЦК КПСС по идеологическим вопросам перед общественными науками поставлена задача усиления непримиримой наступательной борьбы против буржуазной ревизионистской идеологии.

Противоборство двух мировоззрений охватывает весь мир, все основные области общественной жизни: экономику, политику, идеологию, культуру. Большую остроту в настоящее время приобретает идеологическая борьба в сфере общественных наук, в том числе и по вопросам происхождения человеческого общества; особенно много споров возникло вокруг комплексной научной проблемы — происхождения политической организации.

Обращаясь к критическому анализу современных буржуазных теорий генезиса политической власти, следует подчеркнуть, что в этой области ныне весьма активизировались представители различных областей буржуазной общественной науки: исторической, социологической, философской, юридической, этнографической и т. д.

В процессе дифференциации буржуазного обществоведения усиливается интерес к проблемам первобытности. В этом отношении примечательна политическая антропология, претендующая на исследование происхождения и функционирования политических институтов.

Вместе с тем, нельзя не обратить внимание на то, что некоторые антропологи на Западе до сих пор отрицают необходимость исторического подхода к общественным явлениям. Например, в Англии последователи А. Рэдклиф-Брауна склонны утверждать относительную иррелевантность прошлого для настоящего<sup>2</sup>. Общество, согласно их точке зрения, можно понять, лишь изучая его нынешнюю структуру, выясняя характер связи между частями этой структуры, функции институтов, действующих в целях интеграции общества и т. д. Подобный отрыв структурно-функционального анализа от исторического, как показывает опыт англо-американской этнографии, приводит к утрате критерия социального прогресса в оценке отдельных обществ и политических институтов. В итоге оказывается, что нет народов передовых и отсталых, а просто есть народы с разными культурами. Все существующие в рамках одной

<sup>1</sup> «Материалы XXIV съезда КПСС», М., 1971, стр. 205.

<sup>2</sup> «History and social anthropology», N. Y., 1968, p. XII—XIII.

исторической эпохи политические организации трактуются сугубо позитивистски, как равнозначные. В свое время К. Маркс, критикуя Г. Гугу, основателя немецкой исторической школы права, резко осудил такой псевдонаучный объективизм<sup>3</sup>.

Смысль исторического монизма, утверждаемого марксистско-ленинской теорией, состоит в том, что человеческую историю во всем ее бесконечном многообразии можно представить себе как закономерное единство, позволяющее применить к каждой общественно-экономической формации, к любой эпохе научные критерии социального прогресса, в основе которого лежит степень освобождения человека и общества от стихийного и неконтролируемого действия природных и социальных законов. Даже в рамках единой эпохи отдельные синхронно существующие элементы исторического процесса, оцененные по данному критерию и масштабу, могут оказаться весьма неравнозначными. Возможно, что одни компоненты общественной системы, действительно, развились и ушли вперед (собственно прогресс), другие — затормозились, законсервировались в определенном состоянии (стагнация), третий — деградировали или совершили движение вспять, к отсталым формам и процессам (ретресс) и т. д. Противоречие между современной технологией и политическими структурами нынешнего капитализма ярко показывает, насколько вопиюще неравнозначными могут стать отдельные элементы развивающейся общественной системы. Сугубо дифференцированна в этом смысле оценка разновременных факторов исторического процесса, явлений, последовательно сменяющих друг друга и образующих линии мировой истории, — эпох, общественно-экономических формаций, культур и т. д. В качестве доминирующей тенденции, общего вектора движения истории прогресс существовал всегда, определяя известную последовательность и дистанцию между указанными явлениями, характеризуя их по отношению друг к другу как передовые или отсталые, развитые или примитивные, новые или устаревшие. В конечном счете историческое значение отдельных формаций, эпох, культур может быть полностью осмыслено лишь в сравнении и на основе единого критерия социального прогресса, в общем контексте мировой истории.

Системное и сравнительно-историческое исследование культур обнаруживает довольно широкий диапазон различий между ними, выражающих неодинаковость, специфичность и вместе с тем их неравнозначность с точки зрения общечеловеческого прогресса. Империалистические страны, используя определенные преимущества, долгое время проводили колониальную политику угнетения народов, отставших в своем развитии, насаждали великородственные порядки в мире, тормозили исторический процесс. Они до сих пор не отказываются от методов колониализма там, где есть малейшая возможность их применять. Возникновение социалистической общественной системы привело к утверждению нового типа отношений к отсталым народам, который получил широкую поддержку со стороны демократических сил во всем мире. Поскольку «уровни культуры народов и различия между ними — весьма изменчивы»<sup>4</sup>, каждый народ в принципе способен и должен иметь возможность ликвидировать свою отсталость, выйти на новые, передовые рубежи развития. При этом он может использовать не только технологические и иные достижения более развитых культур, но, что более важно, известные современному человечеству общественные законы, обеспечивающие сравнительно быстрое продвижение вперед. Народам, освободившимся от колониальной зависимости, социализм дает возможность совершить рывок к социальному прогрессу.

Для многих представителей современной буржуазной антропологии главным является то, что культура существует, действует, интегрирует

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 87.

<sup>4</sup> «Основы этнографии», М., 1968, стр. 6.

(неважно, каким образом!) общественную систему, и этого достаточно, чтобы признать ее абсолютно равноценной всем другим одновременно развивающимся в мире культурам. Этот прием типичен для сторонников так называемого культурного релятивизма. «Отрицание идеи прогресса и поступательности в истории человечества „культурные“ релятивисты оправдывали невозможностью суждений о том, что является прогрессивным. Все относительно: то, что прогрессивно для одних, может быть регрессом для других. История понималась как количественные изменения в рамках уникальной традиции. Человеческое общество в целом понималось как сумма уникальных культур и цивилизаций»<sup>5</sup>.

Подобные теоретики часто делают вид, будто они внушают «примитивным» народам гордость за свою культуру, тогда как на самом деле они фактически стремятся лишить их стимула к прогрессивному развитию, к восприятию передовых форм общественной жизни, в особенностях тех, которые открыли миру социализм.

В последнее время социальная антропология на Западе стала модной и авторитетной наукой и в этом не последнюю роль сыграло, по-видимому, то обстоятельство, что ее теории все чаще используются в современной идеологической борьбе для блокирования и нейтрализации влияния социалистических идей и институтов в развивающихся странах Африки, Азии и Латинской Америки. Абсолютизация и восхваление «примитивных» общественных и политических форм становится одним из идеологических приемов, с помощью которого империализм «оказывает поддержку реакционным кругам, тормозит ликвидацию отсталых социальных структур и стремится затруднить развитие по пути к социализму или по прогрессивному, некапиталистическому пути, открывающему социалистическую перспективу»<sup>6</sup>.

Данная идеологическая направленность современной политической антропологии и других социальных наук отражается различным образом в трактовке проблемы генезиса политической власти в обществе. Идеологи буржуазии пытаются поставить под сомнение марксистско-ленинскую теорию происхождения политической организации общества. Примечательно, что если некоторое время тому назад буржуазные специалисты по первобытной истории почти не выходили за рамки академических журналов и изданий, имеющих сравнительно узкий круг читателей, то сейчас положение существенно изменилось. Стали практиковаться выступления, ориентированные на массовую аудиторию. Например, в известной французской буржуазной газете «Монд» была опубликована статья Ж. Лапужа, в которой он говорит о том, что среди известной части буржуазных специалистов распространено мнение о неприменимости марксистской методологии к изучению первобытного общества; в то же время Лапуж признает, что исторический материализм как метод исследования общественных явлений доказал свою плодотворность и правильность применительно к изучению капиталистической формации классового общества<sup>7</sup>. Подобные попытки поставить под сомнение исторический материализм не содержат ничего нового, они делаются и раньше. Новизна состоит в известном смещении акцентов. Если раньше идеологи буржуазии вообще отрицали применимость марксистской методологии к анализу общественных явлений, то теперь делаются реверансы в сторону марксизма, подчеркивается плодотворность диалектико-материалистического метода в изучении капитали-

<sup>5</sup> Ю. П. Петрова-Аверкиева, Неоэволюционизм и релятивизм в современной этнографии, Доклад на VII Международном социологическом конгрессе, М., 1970, стр. 6.

<sup>6</sup> «Международное совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы», М., 1970, стр. 287.

<sup>7</sup> G. Lapouge, Marx chez les courrois. Le marxisme devant les sociétés primitives d'Emmanuel Terray, «Le Monde», 12.VII.1969, p. 6.

стической формации, ее отдельных этапов (например, первоначального накопления и некоторых других), за исключением современного этапа развития капитализма, и — как это ни парадоксально — первобытнообщинного строя.

Известный французский политолог М. Дюверже, признавая заслугу марксизма в интерпретации политической власти под углом зрения классовой борьбы, в то же время отвергает марксистско-ленинскую трактовку происхождения политической организации человеческого общества<sup>8</sup>.

Чем объяснить противоречивость и непоследовательность такой позиции? На наш взгляд, весьма важной причиной является ставшая уже традицией в буржуазной науке идеалистическая и антиисторическая интерпретация происхождения политической организации общества. Эта традиция игнорирует социально-экономические и классовые критерии и опирается на широко распространенную фальсификацию первобытной истории в буржуазной науке, о которой говорил К. Маркс: «... читая истории первобытных общин, написанные буржуазными авторами, нужно быть настороже. Они не останавливаются даже перед подлогами»<sup>9</sup>.

Буржуазные теории происхождения политической власти выполняют идеологическую функцию апологетической защиты существующего при капитализме политического строя. Например, из усиленно прокламируемой буржуазными учеными идеи извечности политической организации следуют далеко идущие практические выводы.

Следует, однако, подчеркнуть, что в произведениях основоположника французской политической социологии Ш. Монтескье содержался исторический подход к пониманию процесса возникновения власти. Он писал, критикуя внеисторизм Гоббса: «Гоббс неправ, когда приписывает первобытным людям желание властвовать друг над другом. Идея власти, господства настолько сложна и зависит от такого множества других идей, что она не может быть первой во времени идеей человека»<sup>10</sup>. Но современная буржуазная социология сделала шаг назад от подобных элементов исторического, рационалистического подхода к анализу политической власти, антиисторическая традиция взяла верх. Антиисторический подход способствует созданию своеобразного психологического отношения к политическим учреждениям как к чему-то неизыглемому. Политическая власть в буржуазном обществе представляется в этом случае своего рода реликвией, освященной древностью происхождения, а посягательство на нее рассматривается как подрыв вековых устоев человеческого общежития. Кроме того, изображение политических учреждений как существующих вечно дает возможность уйти от вопроса о причинах их возникновения, игнорирует роль классовой борьбы в их генезисе.

Философские истоки взглядов современных буржуазных социологов на политическую власть коренятся в неопозитивистском отождествлении биологических закономерностей с социальными, при котором политическая организация и власть трактуются как универсальные явления, присущие в одинаковой степени животному миру и человеческому обществу. Успешное развитие сравнительно новых отраслей современного естествознания — генетики, молекулярной биологии и в особенности этологии (науки о поведении животных) — в значительной мере стимулировало тягу представителей современной буржуазной политической

<sup>8</sup> M. Duverger, *Introduction à la politique*, Paris, 1964, p. 32—40.

<sup>9</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 19, стр. 463. В то же время К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали элементы исторического подхода к анализу политической организации у идеологов буржуазной революции.

<sup>10</sup> Ш. Монтескье, Избранные произведения, М., 1965, стр. 166.

науки к использованию биологических данных для объяснения сущности и происхождения политики и ее институтов.

В буржуазной политологии, так же как и в этнографии, биологизм не представляет собой отдельной теории или четко выделившегося методологического направления. За ним стоит скорее всего усиливающаяся склонность политологов чаще и шире привлекать материалы и выводы современного естествознания для анализа политических проблем. Этот процесс сам по себе закономерен, но он сплошь и рядом сопровождается попытками ошибочной трактовки соотношения биологического и социального. Ныне все чаще появляются политические теории, основанные на биологическом эволюционизме, на представлении о человеке как существе, деятельность которого направляется прежде всего врожденными инстинктами, психологическими и физиологическими реакциями. Говорят о том, что политическая наука должна быть создана заново как биополитика и предлагают отказаться от концептуальных схем и методов естественных наук, требующих поисков фундаментальных закономерностей мира и обобщения эмпирических наблюдений. Вместо них-де следует применять биологические схемы, фиксирующие во времени результаты длительного эволюционного процесса. Новая биополитика должна рассматривать человека главным образом в качестве биологического организма, каким он стал в процессе биологической и культурной эволюции<sup>11</sup>. В другом случае предлагаю некую эволюционную политическую этику, для которой выживание вида есть конечная норма, а политика выступает как адаптивный процесс колективного выживания<sup>12</sup>.

Уже упоминавшийся французский политолог М. Дюверже считает, что большое значение биологическим факторам в политической жизни придают сторонники двух направлений: «социального дарванизма» и всевозможных расистских концепций, которые берут на вооружение теоретики фашизма и неофашизма — ожесточенные противники нормализации международных отношений и разрядки напряженности. Однако, отвергая расистские идеи о естественной предназначенности одной расы подавлять другую, Дюверже считает, что нельзя отрицать биологическую основу политики. Изучение общества животных, согласно его точке зрения, показывает, что и здесь проявляется политическая организация власти. Следовательно, она возникает раньше человека. Дюверже предлагает поэтому расширительно толковать формулу Аристотеля о человеке как «животном политическом»<sup>13</sup>.

Бывший сотрудник З. Фрейда, американский психиатр Р. Уэлдер, развивая подобные взгляды на организацию «власти» в сообществах животных, предлагает различать статусы господствующих и лидирующих особей. И тот и другой связаны с определенными привилегиями в смысле доступа к пище, самкам, с возможностью без риска для себя нападать на других животных. Но различие между лидером и господствующими особями обнаруживается, например, в случае опасности для стада. Господствующее животное может уходить первым. Здесь происходит, замечает Р. Уэлдер, примерно то же, что во время гибели «Титаника», когда спасли, как известно, больше мужчин из первого класса, чем детей из третьего. Лидер же уходит последним, он рискует собой ради сохранения стада. Установив подобным образом наличие в сообществе высших животных «политических» институтов лидерства, привилегии, ответственности и т. д., Р. Уэлдер обобщает: «Иерархия среди

<sup>11</sup> T. Thorson, *Biopolitics*, N. Y., 1970, p. 3, 82—83; F. Willhoite, *Ethology and the tradition of political thought*, «The Journal of Politics», 1971, vol. 33, № 3.

<sup>12</sup> P. Corning, *The biological bases of behavior and their implications for political theory*, N. Y., 1969, p. 60—68.

<sup>13</sup> M. Duverger, Указ. раб., стр. 32.

людей проявляется таким же способом, хотя, конечно, с гораздо большими вариациями и сложностями»<sup>14</sup>.

М. Дюверже предлагает различать «социально-политические институты» в обществах насекомых (пчелиный улей, муравейник, термитник) и у высших позвоночных, где политические учреждения образуют определенную систему доминирования, воплощенную в руководителе (вожак стаи птиц, стада слонов, кабанов, оленей и т. д.). «Власть» в таких образованиях основывается на чисто физиологических факторах. М. Дюверже использует для аргументации своих положений материалы о жизни животных, содержащиеся в трудах М. Сира, А. Пьерона, и др.<sup>15</sup>.

М. Дюверже считает также, что иерархия в мире животных доставляет вожакам существенные преимущества в рамках биологических объединений, напоминающие в этом отношении те, которые политическая власть дает человеку в обществе. В то же время он отмечает существенные различия между человеческим обществом и миром животных, что требует осторожности в проведении аналогии между ними. Отношения граждан к политической власти, по мнению Дюверже, строятся по схеме «дети — родители», порождающей многочисленные патерналистические метафоры вроде «король — отец подданных», «государыня-матушка», «полковник — отец солдатам» и т. д. Например, Б. де Жувенель, рассматривая вопрос о происхождении власти, анализирует концепцию, согласно которой власть отца является первой формой власти, осуществляющей в рамках семьи над домочадцами и в более широком плане, когда отцы семейств образуют совет общины<sup>16</sup>.

Остановимся на некоторых концептуальных и методологических аспектах биологизации проблемы происхождения власти в человеческом обществе. Современные политологи довольно часто ссылаются на концепцию, предложенную видным современным биологом К. Лоренцом, согласно которой человеческое поведение обеспечивается и мотивируется прямо или косвенно спонтанными инстинктами, идентичными с инстинктами животных. Рассматривая исторический генезис власти среди людей, некоторые ученые придают особое значение отмеченной К. Лоренцем связи между «агрессивным» и «территориальным» инстинктами. Агрессия, по его определению, есть инстинкт животных и человека, направленный против особей того же вида. К. Лоренц высказывает мнение, что территория — предмет борьбы внутри вида, а разделение животных на обитаемом пространстве — наиболее важная функция внутривидовой агрессии<sup>17</sup>. Этот так называемый «территориальный императив» и врожденную агрессивность буржуазные идеологии нередко изображают в качестве основных факторов политики, видят в них ключ к пониманию всей социальной и политической истории<sup>18</sup>. Биологическая схема используется для фальсификации истории, обосновывает попытки представить человека как изначально «агрессивное существо». Подобные взгляды встречают возражения со стороны ряда буржуазных социологов. Один из них отмечает, в частности, что концепция Лоренца «имеет много общего с предположением, которое доминировало в западной политической мысли, от греков до шестнадцатого столетия, будто существует неизменная и вечная природа человека...»<sup>19</sup>. Многое и в самом деле свидетельствует о том, что западная политиче-

<sup>14</sup> R. Waelder, The concept of justice and the quest for an absolutely just society, «The Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science», 1966, vol. 57, № 1, p. 4.

<sup>15</sup> M. Sire, La vie sociale des animaux, Paris, 1960; H. Piéron, Psychologie zoologique, Paris, 1941.

<sup>16</sup> B. de Juvénal, Du pouvoir, Paris, 1947, p. 86—92.

<sup>17</sup> K. Lorenz, On aggression, N. Y.—Toronto—London, 1969, p. IX, 35.

<sup>18</sup> R. Ardrey, The territorial imperative, London, 1967, p. 103.

<sup>19</sup> F. Willhoite, Указ. раб., стр. 623.

ская мысль стоит ныне перед перспективой нового возрождения естественного права, современную модель которой пытаются, как правило, строить на основе биологических эволюционных теорий.

Политические проблемы, рассматриваемые в свете биологической эволюции и с применением ее масштабов времени, так или иначе утрачивают исторический характер. У биолога, имеющего дело с эволюцией видов на протяжении многих миллионов лет, с очень медленными и незаметными для многих поколений людей изменениями, совершенно иное ощущение времени, чем у историка. Для него современный человек мало чем отличается от своего дикого предка, а нынешняя культура — от культуры первобытной. «Мы не должны забывать, — пишет английский биолог Дж. Хаксли, — что человек чрезвычайно юн. Он юн не только в том смысле, что тысячелетия на шкале эволюционного времени — небольшой срок, но и в том смысле, что он еще очень несовершен, и такова вся человеческая культура, включая европейскую»<sup>20</sup>. Другой биолог, Д. Моррис, в книге, многозначительно озаглавленной «Человеческий зоопарк», как бы продолжая эту мысль, утверждает, что современные политики, администраторы и другие облеченные властью лица должны стать хорошими биологами. Человечество, говорит он, сможет выжить, если достаточно ясно поймет, что человек есть животное, примитивный охотник племени, под маской цивилизованного человека борющийся за свои древние, наследственные качества в новой чрезвычайной ситуации<sup>21</sup>.

Необходимо указать, что буржуазные теории, в которых политические явления рассматриваются как атрибут животного мира, имеют существенный методологический порок, который заключается прежде всего в том, что для характеристики отношений политической власти приводятся признаки, ровно ничего не дающие для понимания специфики власти как особого исторически обусловленного общественного явления.

В какой-то мере доминирование биологического было присуще первичным объединениям людей. Во всяком случае «первобытное стадо» — переходная форма от чисто зоологического объединения предгоминид к обществу людей, как отмечалось в советской литературе, может быть охарактеризовано в качестве биосоциального образования<sup>22</sup>. Уже в «первобытном стаде», отмечал В. И. Ленин, был преодолен «зоологический индивидуализм». Большинство советских этнографов согласны с точкой зрения, что существовало несколько этапов в становлении первобытного коллектива людей как социального<sup>23</sup>. «Характеризуя племя как социальный организм первобытности, — пишет Ю. В. Бромлей, — следует особо подчеркнуть, что его целостность в значительной мере обеспечивалась определенными органами власти. Но эта власть еще не имела политического характера»<sup>24</sup>. Власть в институционализированной форме (в данном случае представленная в особых органах и лицах, а следовательно, в специфических функциях и нормах реализации и т. д.) есть, стало быть, продукт довольно зрелой стадии исторической социализации человека, когда господство неподконтрольных или слабо-контролируемых зоологических инстинктов ушло в прошлое. Политический характер власть приобретает в результате качественного изменения характера общественных отношений, причем данный процесс становится наиболее заметным в эпоху зарождения общественных классов. Появление крупных социально-политических общностей людей (госу-

<sup>20</sup> J. Huxley, *The human crisis*, Washington, 1963, p. 19—20.

<sup>21</sup> D. Morris, *The human zoo*, N. Y.—San-Francisco, 1969, p. 248.

<sup>22</sup> Ю. И. Семенов, Категория «социальный организм» и ее значение для исторической науки, «Вопросы истории», 1966, № 8, стр. 94.

<sup>23</sup> «Проблемы этнографии и антропологии в свете научного наследия Ф. Энгельса», М., 1972, стр. 16—24; Ю. В. Бромлей, *Этнос и этнография*, М., 1973, стр. 15.

<sup>24</sup> Ю. В. Бромлей, Указ. раб., стр. 15.

дарств) совпадает со временем вступления человечества в историю классовых формаций. Очевидно, что закономерности, лежащие в основе социального развития и происхождения политики, существенно отличаются от биологических законов развития человека как вида и в особенности законов, которым подчиняется жизнь его организма. В свое время, подвергая критике так называемую органическую теорию политического строя, К. Маркс писал: «... не существует такого моста, который от общей идеи организма вел бы к определенной идеи государственного организма, или политического строя, и этот мост никогда нельзя будет перекинуть»<sup>25</sup>.

В буржуазной социологии существуют различные точки зрения по частным вопросам возникновения политической организации. Французский ученый А. Кювийе, перечисляя типы политической организации, в качестве первого из них называет «клан, или род, существовавший в первобытном обществе»<sup>26</sup>. Из его концепции следует, что политика сопутствует человечеству с первых шагов его истории. «Политическими отношениями,— пишут английские авторы,— являются те, в которых лица и группы осуществляют власть или авторитет для поддержания социального порядка в пределах одной территории»<sup>27</sup>. Поскольку такой порядок существует, очевидно, уже в стаде предгоминид, постольку, считают они, можно говорить об изначальном характере политики в жизни человечества. Однако некоторые представители буржуазной науки понимают, что сегодня нелепо отрицать идею развития общественных учреждений и поэтому предлагают несколько иное решение проблемы. По утверждению современных последователей Э. Дюркгейма, например, Ж. Гурвича и др., правовые и политические явления существовали, хотя и в неразвитой форме, в качестве составных компонентов других общественных явлений, уже на ранних стадиях первобытного общества. Подобная позиция создает лишь видимость исторического подхода, ибо применительно к родовому строю, каким он был в эпоху своего расцвета, ни о политической власти, ни о праве вообще говорить нельзя. Не исключено, однако, что в период интенсивного разложения этого строя и формирования раннеклассовых отношений могли возникать и действительно возникали древнейшие формы некоторых политических и правовых институтов, активно способствовавших процессу классообразования.

В концепции французского правоведа Л. Дюги политические категории произвольно и неправомерно перенесены на доклассовое общество. Политическая власть, по мнению Л. Дюги, всегда и повсюду носит один и тот же характер: в примитивном состоянии, в орде, где она принадлежит вождю или группе стариков, или в общине, где она принадлежит главам семейств, или в больших современных странах, где она принадлежит более или менее сложной совокупности лиц или групп — князей, регентов, королей, императоров, парламентов и т. д. Отсюда Л. Дюги делает вывод, что природа политической власти всегда неизменна, есть разница лишь в степени ее проявления<sup>28</sup>. Модификации концепции Л. Дюги воспроизводятся в трудах современных буржуазных социологов, причем некоторые из них прямо указывают на первоисточник, породивший их теорий.

По мнению французского политолога Ж. Фрейнда, политика есть неотъемлемый атрибут человеческого существа как такового; не может быть такого состояния общества, которое было бы неполитическим или предшествовало бы политической организации. Обычно сторонники

<sup>25</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 232.

<sup>26</sup> А. Сувилье, *Manuel de sociologie*, vol. 2, Paris, 1960, p. 603.

<sup>27</sup> «Studies in African segmentary systems», London, 1956, p. 1.

<sup>28</sup> Л. Дюги, Конституционное право. Общая теория государства, М., 1908, стр. 24—25.

взглядов об изначальности, вечности политических явлений предпочитают не упоминать о существовании этнографического и исторического материала, опровергающего их умозрительные построения. В отличие от них Ж. Фрейнд ставит под сомнение исторические, в том числе этнографические и археологические, данные о сравнительно позднем возникновении политических учреждений, рассматривает существование мавзолеев и захоронений вождей как аргумент в пользу своей точки зрения<sup>29</sup>, хотя, как известно, памятники и ритуалы, связанные с институтом политической власти, относятся к поздним этапам распада первобытного общества, когда возникла частная собственность и начался раскол общества на классы.

Взгляд Ж. Фрейнда страдает полной бездоказательностью. То же можно сказать о проводимых им аналогиях между семьей и политической организацией. Семья рассматривается им как прототип и элементарная модель политической структуры (триада: «Отец—вождь, мать—министр, дети—подданные»).

Свообразную теорию происхождения и развития политической власти в социальной группе выдвигает американский автор Л. Тайгер.

По его мнению, в любом обществе, будь то древнее или современное, власть — это доминирование социально активной группы мужчин (мужского союза). Опираясь на данными и выводами современной социальной антропологии, Л. Тайгер пытается в то же время использовать данные биологических наук, в особенности этологии. Он принимает, например, тезис об изначальности «территориального императива» и переносит этот принцип в область политики. Основная функция политики, по Тайгеру, — поддержание порядка и права в границах территории группы. Территория — это арена, на которой действует право, а право представляет собой накопление принятых решений и традиций господствующих мужчин<sup>30</sup>. Л. Тайгер считает доказанным, что в центре политических групп, занимающих определенную территорию, находится иерархия взрослых, обычно старших, мужчин<sup>31</sup>. Политические, как и всякие культурные формы, всегда выражают «генетически запрограммированные поведенческие склонности». Женщины всех возрастов и не достигшие зрелости мужчины находятся в подчинении у взрослых мужчин, которые защищают их, когда кто-либо нападает на группу, и укрепляют социальный порядок в случае внутренних возмущений. Взрослые мужчины либо сами определяют направление групповой реакции на возникающие трудности, либо присоединяются к тем индивидам, которые уже имеют план действий и широкую поддержку, необходимую для его осуществления. Таким образом, не только политическая власть (проблема лидеров и последователей), но и весь политический порядок в группе — это в основном мужское дело. Войны и агрессия, «уточняет» Л. Тайгер, — это не человеческая, но мужская проблема<sup>32</sup>.

Следуя своей основной концепции, Л. Тайгер много внимания уделяет проблеме мужских (военных и др.) союзов в древних обществах. В их положении он видит проявление извечной «генетической запрограммированности» особого статуса взрослых мужчин в человеческой группе, в их власти — естественную политическую власть, отвечающую врожденным поведенческим склонностям людей. В действительности, эти довольно распространенные и пока недостаточно изученные институты древности имели прежде всего социальные корни. Они не были изначальными органами власти группы, а многие общества вообще не имели особых мужских, военных, закрытых для непосвященных организаций. Там, где они имелись, их возникновение и функционирование можно оп-

<sup>29</sup> J. Freind, *L'essence du politique*, Paris, 1965, p. 25—49.

<sup>30</sup> L. Tiger, *Men in groups*, London, 1970, p. 60.

<sup>31</sup> Там же, стр. 62.

<sup>32</sup> Там же, стр. 84.

ределенно связать с началом социальной дифференциации первона-чально гомогенного первобытного коллектива. В некоторых случаях муж-ские союзы противопоставляли себя родовым органам и вождям, систе-ме традиционных обычаяев и порядков. «В эпоху разложения первобыт-ного общества тайные общества являются по существу зародышевыми органами власти аристократической верхушки, оружием, с помощью ко-торого достигалось ею господство и угнетение рядовых общинников»<sup>33</sup>. В Африке членство в «тайном обществе Поро» у менде или «тайном об-ществе Огбони» у йоруба давало мужчине большую власть над сопле-менниками, возможность действовать в одних случаях как «полицей-ский», в других — как «судья» и т. д.<sup>34</sup>. Именно мужские союзы чаще всего были органами, задачей которых было поддержание общественно-го порядка в целях господства над массой простых членов общества.

Заслуживают критического рассмотрения теории, в которых делает-ся попытка проследить развитие политических явлений от элементарных форм к более сложным. Такова, например, доктрина известного фран-цузского юриста Ж. Бюрдо, который говорит о переходе от предгосу-дарственных, коллективных форм власти к государственным под влия-нием объективных и субъективных факторов<sup>35</sup>.

Ж. Бюрдо считает, что наличие власти коллектива препятствует со-циальному прогрессу самой группы, подавляет ее инициативу и поэтому руководитель группы должен «вылечить власть» от паралича безлично-сти; нельзя смешивать власть с тем, кто ее осуществляет. Индивидуали-зация власти — это концентрация и воплощение права в одном руково-дителе или в руководящем меньшинстве. Первобытное общество, по мнению Бюрдо, вышло из состояния оцепенения только тогда, когда вместо власти коллектива, первобытной демократии, возникла едино-личная власть вождя<sup>36</sup>.

Ж. Бюрдо учитывает новейшие бесспорные данные этнографии и истории, свидетельствующие о том, что в отдаленные времена не сущес-твовало политической классовой дифференциации внутри человеческой группы, не было государства, но дает этим фактам идеалистическую интерпретацию. По его мнению, возникновение власти детерминировано «идеей права». В архаическую эпоху, утверждает Ж. Бюрдо, сущес-твовал агрегат человеческих существ, в котором власть не была индиви-дуализирована, не существовало ее дифференциации, а в некоторых племенах, как отмечают исследователи, непосредственно наблюдавшие их быт, вообще отсутствовали руководители<sup>37</sup>. Это позволяет, по мне-нию Ж. Бюрдо, выделить догосударственные формы, так называемые безличные, или анонимные формы власти. Такая власть рассеяна в мас-се индивидов: обычай, верования, групповые представления навязыва-ются обществом индивиду непосредственно.

Держит власть и осуществляет ее в этом случае сама группа. Рас-средоточение власти в группе препятствует социальному прогрессу, по-эому она концентрируется в руках вождя в интересах общего блага и обеспечения правопорядка. Это, утверждает Ж. Бюрдо, является пред-посылкой интенсификации жизненного ритма группы. Впоследствии личная власть воплощается в государственных институтах. В этих по-ложении превратно интерпретируются не только причины происхожде-ния власти, но и ее социальная сущность. Суммируя отмеченные в марк-систско-ленинской науке признаки власти, необходимо отметить, что

<sup>33</sup> А. М. Хазанов, Ф. Энгельс и некоторые проблемы классообразования, в кн. «Проблемы этнографии и антропологии в свете научного наследия Ф. Энгельса», М., 1970, стр. 155.

<sup>34</sup> T. O. Elias, *The nature of African customary law*, London, 1956, p. 97.

<sup>35</sup> J. Burdeau, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Paris, 1966, p. 15.

<sup>36</sup> J. Burdeau, *Traité de science politique. Pouvoir politique*, Paris, 1966.

<sup>37</sup> B. Spencer, F. Gillen, *The northern tribes of Central Australia*, London, 1903, p. 21.

власть есть присущее обществу и определяемое его базисом волевое отношение между людьми (а в классовом обществе — между классами). Применение ее носителем особой системы средств и методов обеспечивает выявление и доминирование властной воли через общественные организации в целях управления и обеспечения соблюдения социальных норм<sup>38</sup>. Политическая власть — особая разновидность власти в классовом антагонистическом обществе — выражается в политическом господстве одного класса.

Известный французский философ-идеалист А. Бергсон выдвинул своеобразную концепцию происхождения власти. Он считает, что власть вождя в первобытном обществе ничем не ограничена, она существует с согласия членов общества, которым свойственен своеобразный инстинкт «повиновения». Первопричина власти — потребность быть руководимым, которую испытывают люди и на основе которой вырабатывается привычка к повиновению, оказывающая давление на их волю<sup>39</sup>.

В буржуазной социологии весьма широкое хождение имеет теория религиозного происхождения власти, сакрализация которой начинается уже в неолите и продолжается на следующих этапах. Очевидный факт подчинения индивида общественным установлениям буржуазная социология объясняет влиянием религии<sup>40</sup>.

Марксистско-ленинская теория, как известно, исходит из того, что в условиях первобытнообщинного строя, действительно имеет место подчинение индивида правилам общежития; существуют органы управления. Однако ввиду отсутствия антагонистических классов в этот период нет необходимости в институтах систематического государственного принуждения. Ф. Энгельс отмечал добровольное и сознательное выполнение правил общежития членами родовой общины, высокий авторитет их органов управления<sup>41</sup>. И если буржуазная наука оказывается неспособной установить тот исторический рубеж, где рождается государство и появляются правовые нормы, то для марксистской науки этот рубеж четко определен разделением общества на классы эксплуататоров и эксплуатируемых.

В буржуазной правовой науке существует тенденция объяснять сложный процесс возникновения государства и права теми или иными человеческими качествами, рассматривать его через призму отдельной человеческой личности. Так, Ж. Гурвич полагает, что функции руководителя первоначально были очень неотчетливыми, он предводительствовал только на войне. Но постепенно личность вождя стала центром, вокруг которого вращалась вся общественная жизнь. Ж. Гурвич считает, что уже на заре человечества существовала юридическая регламентация поведения, связывающая права с обязанностями, однако право теснее, чем когда-либо, было связано с религией и моралью<sup>42</sup>.

Ж. Гурвич пытается выработать типологические признаки так называемого «традиционного общества», одним из важнейших признаков которого он считает систему социальных норм, где мораль, традиции и право в сочетании с магией занимают одинаковое место<sup>43</sup>.

Ж. Гурвич выделяет ряд признаков, действительно характерных для государственной общественной организации, однако он недопустимо смешивает явления, присущие разным эпохам и ступеням общественного

<sup>38</sup> Н. М. Кейзеров, Власть и авторитет. Критика буржуазных теорий, М., 1974, стр. 16.

<sup>39</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1937, p. 299—300.

<sup>40</sup> J. Moreau, G. Dupuis, J. George, *Element de sociologie politique*, Paris, 1966, p. 12; «Le pouvoir et le sacre», Paris, 1962.

<sup>41</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 171.

<sup>42</sup> G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, 1963, p. 226—227.

<sup>43</sup> Там же, стр. 233.

развития. Он подводит под рубрику «традиционного» общественный строй различных по уровню развития народов Латинской Америки, Африки, Азии и др. Такой подход противоречит принципу историзма.

Французский социолог Ж. Кардье отмечает отличие юридических и политических институтов в историческом плане, ибо право есть в любом обществе, в то время как далеко не каждое общество приходит к политической дифференциации и образованию государства<sup>44</sup>. Ж. Кардье вслед за Ж. Гурвичем допускает серьезную методологическую ошибку, когда отождествляет социальные нормы доклассового, родового строя с правовыми. Право и государство представляют собой результат раскола общества на враждебные классы. В этом общность их происхождения и классовой сущности. Однако это не исключает специфики появления правовых норм в отличие, например, от государственных учреждений.

Одна из особенностей современных буржуазных теорий заключается в том, что объектом критических выпадов против марксистско-ленинской теории является концепция взаимосвязи государства и права. По мнению известного английского этнографа Б. Малиновского, правовые нужды общества первичны по отношению к его политической организации, а основная задача политической власти, вызванной к жизни этими потребностями,— продвигать в жизнь юридические нормы. В одной из своих последних работ он писал: «Политический авторитет, как мы знаем, является необходимым даже на примитивных уровнях; мы считаем, что он юридически облечен властью устанавливать нормы, принимать решения и проводить их с использованием принудительных санкций»<sup>45</sup>. А. Леви-Брюль утверждает, что главный недостаток марксизма якобы состоит в том, что он не признает существования права в любом обществе, и предлагает следующее определение права: «Право есть совокупность обязательных правил, детерминирующих социальные отношения и навязываемых группой, к которой индивид принадлежит»<sup>46</sup>. Это определение отрицает классовый характер права, отсюда вся путаница, связанная с констатацией наличия права на тех ступенях развития первобытного общества, когда оно не могло еще существовать.

Буржуазные социологи порой ощущают несоответствие своих позиций этнографическим и историческим материалам. В связи с этим следует отметить тенденцию к пересмотру некоторых традиционных для буржуазной науки взглядов на происхождение политической власти и права, наметившиеся совсем недавно.

Р. Пэнто и М. Гравиц считают необоснованной точку зрения, согласно которой юридические нормы существуют в самых древних человеческих обществах<sup>47</sup>. Они связывают возникновение права с началом дифференциации между нормами религиозными, моральными и техническими, однако отрицают главную причину возникновения права, состоящую в разделении общества на классы<sup>48</sup>, и рассматривают возникновение права как результат усложнения процессов общественной жизни.

Среди новых теорий обращает на себя внимание концепция французского социолога Г. Бутуля, который считает решение проблемы происхождения и функционирования политических институтов одной из важнейших задач политической науки. В своей работе «Социология политики» он объединил под рубрикой микрополитических организаций

<sup>44</sup> J. L. Cardies, *Le dépréisement du droit et la disparition de l'Homo Juridicus*, «Les études philosophiques», 1965, № 2, p. 174.

<sup>45</sup> B. Malinowski, *Freedom and civilization*, N. Y., 1944, p. 248.

<sup>46</sup> H. Lévy-Bruhl, *Sociologie du droit*, Paris, 1967, p. 21—22.

<sup>47</sup> R. Pinto, M. Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, 1967, p. 2—3.

<sup>48</sup> Там же, стр. 74—77.

племена, малые античные государства, корпорации, профсоюзы, касты, партии и т. д. Эклектичность такой позиции очевидна. Г. Бутуль считает, что исследование примитивных форм племенной организации поможет определить функции современного государства<sup>49</sup>. Вождь племени, по его мнению, выполняет две задачи: во-первых, надзор за соблюдением традиций, обеспечение общественного порядка и осуществление правосудия; во-вторых, использование прибавочного продукта для организации общественных праздников, игр, военных экспедиций. Вторая функция, как утверждает Г. Бутуль, получает развитие в экономической функции современного государства.

Такого рода аналогии не облегчают, а затрудняют изучение экономической политики современного государства, ведут к утрате исторической дистанции и в конечном счете камуфлируют классовую природу современного буржуазного государства.

Сказанное отнюдь не противоречит утверждению, что исследование характера власти при племенной организации способствует познанию природы власти в обществе. Необходимо, однако, рассматривать каждый тип общественной власти с учетом исторических условий его возникновения и своеобразия.

Резюмируя критический очерк буржуазных теорий генезиса политической власти, следует подчеркнуть, что среди них оформились два направления. С одной стороны, выделяются концепции, авторы которых отвергают применимость понятий исторического материализма к анализу первобытнообщинного строя. С другой — существует попытка экстраполировать категории, применяемые только к классовому обществу (понятие политической власти, права, политики), на первобытную, бесклассовую историю человечества. В. И. Ленин называл самой характерной чертой буржуазных ученых стремление «принимать категории буржуазного режима за вечные и естественные»<sup>50</sup>.

Разнообразие концепций, выдвигаемых в рамках рассмотренных методологических подходов, свидетельствует о том, что буржуазная наука до сих пор не нашла адекватного историческому процессу решения проблемы генезиса политической власти, переживает глубокий кризис, заостряет и модернизирует антимарксистскую направленность своих схем становления и развития человечества.

---

<sup>49</sup> G. Boutthouil, *Sociologie de la politique*, Paris, 1965, p. 25.

<sup>50</sup> В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 1, стр. 222.

О. Р. Бу дина, Ю. В. Иванова

## ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГРАФИИ

### В АЛБАНСКОЙ НАУЧНОЙ ПЕЧАТИ

29 ноября 1974 г. Народная Республика Албания отметила тридцатилетие освобождения от фашистской оккупации. В связи с этим албанские ученые подводят итоги своей деятельности со времени освобождения и намечают планы на будущее.

До освобождения в Албании не было ни одной научной организации, ни одного печатного органа, музея и т. п., которые систематически занимались бы албанской этнографией. По существу этнографическая работа в Албании началась в 1947 г., когда в Институте наук (в то время — центральном научно-исследовательском учреждении в стране) был образован Сектор этнографии<sup>1</sup>. В 1957 г. был основан Тиранский государственный университет и при нем несколько научно-исследовательских институтов; сектор этнографии работал в Институте истории и языкоизнания (позже — в Институте истории). В 1973 г. была создана Академия наук Народной Республики Албания; научно-исследовательские институты вошли в ее состав.

Чтобы создать базу для научных исследований, коллектив албанских этнографов с самого начала своего существования проводил работу по сбору и систематизации этнографического материала. В результате образовался довольно солидный, ежегодно пополняемый фонд, который состоит из коллекций вещей, архива полевых материалов, собрания рисунков<sup>2</sup>. Первая этнографическая экспозиция была открыта в Музее археологии и этнографии в Тиране в 1947 г.; в дальнейшем она неоднократно обновлялась<sup>3</sup>. В связи с изучением материального и семейного быта были разработаны вопросники и анкеты, которые дают возможность собирать материал по единой схеме. В дальнейшем при составлении Историко-этнографического атласа Албании это поможет картографировать собранный обширный материал.

Усилия специалистов-этнографов удачно дополняются работой местных краеведов, благодаря которой научные фонды обогащаются большим запасом фактического материала.

Наряду с деятельностью Сектора этнографии по накоплению фактического материала с первых же лет началась научно-исследовательская работа. Достаточно упомянуть в этой связи работы старейшего албанского этнографа Рока Зойзи «Следы примитивного календаря нашего народа», «Традиции мореходства у албанского народа». «Об обычном

<sup>1</sup> Подробнее о работе Сектора этнографии с 1948 по 1956 г. см.: Ю. В. Иванова, Научная работа в Народной Республике Албания, «Сов. этнография», 1950, № 3; ее же, «Buletin i Institutitit të shkencave» (обзор за 1948—1950 годы) «Сов. этнография», 1953, № 1; ее же, Научная командировка в Народную Республику Албанию, «Сов. этнография», 1957, № 3.

<sup>2</sup> A. Dojaka, A. Gjergji, Rezultatet e punës në fushën e etnografisë shqiptare gjatë 25 vjeteve, «Studime historike», 1969, № 4.

<sup>3</sup> О деятельности Музея и его коллекциях см. подробнее: Р. Зойзи, Ю. Иванова, Музей археологии и этнографии в Тиране, «Сов. этнография», 1959, № 2

праве албанского народа»<sup>4</sup>, серию статей по истории национального костюма и многие другие.

Изучение самых различных сторон жизни албанцев нашло отражение и в журнальных статьях о народных музыкальных инструментах<sup>5</sup>, транспортных средствах и коммуникациях в Албании<sup>6</sup>, о семейных обрядах и других обычаях. Было издано несколько альбомов, содержащих образцы народного прикладного искусства: «Искусство в Народной Республике Албания» (на албанском, русском и французском языках, 1953 г.)<sup>7</sup>; «Народное искусство в Албании» (отдельные издания на албанском и русском языках, 1959 г.), где представлены варианты национальных костюмов из различных областей страны, типы жилых домов, образцы художественного тканья и вышивки, художественные изделия из металла и дерева<sup>8</sup>; альбом-каталог орнаментальных мотивов на текстильных и трикотажных изделиях<sup>9</sup>.

В 1962 г.—в год 50-летия освобождения Албании от власти Османской империи—было начато специальное издание «Албанская этнография»<sup>10</sup>. Кроме того, албанские этнографы печатают свои сообщения и научные статьи в журналах «Исторические исследования»<sup>11</sup>, «Албанские исследования»<sup>12</sup> и в тематических сборниках. В настоящем обзоре рассматриваются работы по основным этнографическим темам, опубликованные главным образом в этих трех изданиях за 1960—1970-е годы.

Албанские этнографы изучают традиционные занятия и ремесла в сельской местности и в городе. В работах, посвященных сельскохозяйственным кооперативам в районе г. Корчи и в области Курвелеш, значительное место отводится рассмотрению скотоводства и земледелия. О рыболовстве в области Брег Бунэс пишет А. Дояка<sup>13</sup>. В его статье содержится описание снастей и приемов рыбной ловли. Лесопильному промыслу в окрестностях г. Эльбасана, которым занимаются в этом крае с XVIII в. и до наших дней, посвящена работа Х. Чатипи<sup>14</sup>. Ружейное дело в г. Эльбасане рассматривается А. Чаushi<sup>15</sup>. Описание производственного процесса и самого оружия хорошо сочетаются в этой работе с воссозданием обстановки мастерской ремесленника XIX в. и взаимоотношений между людьми в процессе производства.

Этому же автору принадлежит описание транспортных средств в окрестностях г. Эльбасан<sup>16</sup>. Интересны приводимые в этой статье сведения о караванных перевозках в старой Албании.

Большая работа по изучению такого обширного раздела материальной культуры, как народное жилище, нашла отражение в ряде публикаций. В изданиях «Албанская этнография» и «Исторические исследова-

<sup>4</sup> Rr. Zojzi, Gjurmët e një kalendari primitiv në popullin t'onë, «Buletin i Institutit të shkëncave» (далее—Bul. Inst. shk.), Tiranë, 1949, № 1; его же, Traditat e lundrimit detar të popullit shqiptar, Tiranë, 1959; его же, Mbi tre drejtë kanunore të popullit shqiptar, «Buletin për shkencat shqërore» (далее—Bul. shk. shoq.), Tiranë, 1956, № 2.

<sup>5</sup> Bul. shk. shoq., 1954, № 4; 1956, № 2.

<sup>6</sup> Bul. shk. shoq., 1953, № 1, 3, 4.

<sup>7</sup> Рецензию см.: «Сов. этнография», 1955, № 1.

<sup>8</sup> Рисунки выполнены художником Д. Мбория, текст написан Р. Зойзи.

<sup>9</sup> «Motive populllore shqiptare. Tekstili e trikotazhi», Tiranë, 1959. Рисунки выполнены И. Мустафа. Текст Р. Зойзи.

<sup>10</sup> «Etnografija shqiptare» (далее—ESh), Tiranë, I—1962, II—1963, III—1966, IV—1973; резюме на французском и русском языках.

<sup>11</sup> «Studime historike» (далее—SH), выходит с 1964 г. четыре раза в год, резюме на французском языке.

<sup>12</sup> «Studia albanica» (далее—SA), выходит с 1964 г. два раза в год, помещает материалы на французском, немецком, английском, русском и других европейских языках.

<sup>13</sup> A. Dojaka, Mjetët e peshkimit në Bregun e Bunës, ESh, III.

<sup>14</sup> H. Qatipi, Prodhimi e drurit më anë të sharrës së ujut në krahinat e Elbasanit. nga sh. i XVIIIe deri në ditë tona, ESh, I.

<sup>15</sup> A. Caushi, Dyfekçinjt dhe armet në Elbasan sh. e XIX-të, ESh, I.

<sup>16</sup> A. Caushi, Transporti në Elbasan gjatë shekujsht, ESh, II.

ния» имеются статьи, посвященные жилищу в отдельных селах и областях страны.

Большой, документированный материал по традиционному жилищу в селениях области Мюзечея и в окрестностях г. Тираны представлен в работах К. Жеку<sup>17</sup>. Автор исследует строительный материал, технику строительства, планировку жилых построек, стремится проследить их эволюцию. Описания жилища различных сел снабжены сведениями о географии изучаемой местности и ее заселении. В связи с этим в статье, посвященной селению Поян, автор останавливается на особенностях жилища различных по происхождению групп населения — лялей, косоваров (этнографические группы албанцев) и влахов, отмечает исчезновение этих особенностей в современном жилищном строительстве. Этот вопрос, важный для изучения культурно-бытовых процессов в этнически неоднородной среде, заслуживает дальнейшего изучения.

Нужно отметить, что в статьях К. Жеку, которые, если судить по названию, посвящены изучению жилых построек в одном, иногда в двух селах, по существу дается более широкая картина жилища и его развития, ибо села, обследованные автором, характерны для определенной области или района в целом.

Задачей статьи А. Муки явилась характеристика жилища целой области<sup>18</sup>. Обладая большим, систематизированным материалом, собранным в селах области Черменика, автор успешно справился с этой задачей. Традиционный жилой дом в этой области имеет черты укрепленного жилища; это каменная двух- или трехэтажная постройка с деревянным балконом (*teliz*) на верхнем этаже. Автор рассматривает жилые дома в развитии — от более простых к сложным вариантам, объясняя их формирование влиянием социально-экономических условий. Основой для систематизации построек служит число жилых помещений и их назначение. Изменения, произошедшие в жилище под влиянием перемен в хозяйственно-экономической и социальной сферах жизни после освобождения, касаются перераспределения функций помещений в жилом доме. Так, нижний этаж освобождается от хлева — там устраивают кладовую или дополнительное жилое помещение. Расширяются оконные проемы; при этом широко используется стекло, чего не было прежде. Хозяйственные постройки на усадьбе исчезают. Все эти и многие другие изменения в жилом доме и застройке усадьбы отвечают новому способу хозяйствования и возросшим культурно-бытовым запросам жителей Черменики. Впрочем, изменения в жилище, обусловленные общими для всей страны явлениями, наблюдаются и в других областях страны.

Изучению укрепленного жилища — *кулы*, которое широко бытовало в Северной Албании еще в первой половине XX в., посвящено несколько статей в различных изданиях<sup>19</sup>. Нужно сказать, что этот вид постройки, в прошлом известный в Южной Албании и других горных районах Балканского полуострова, уже привлекал к себе внимание исследователей. Однако в данных публикациях содержится как новый фактический материал, так и дальнейшее развитие историко-архитектурного анализа. Нам представляется вполне справедливым, что укрепленное жилище Северной Албании рассматривается как определенный результат в развитии народного жилища именно этой зоны, а не простое заимствование

<sup>17</sup> K. Zheku, Shtëpia e banimit në fshatin Mullet dhe zhvillimi e saj, ESh, I; его же, Tiparët karakteristike të arkitekturës së fshatit Linzë, ESh, II; его же, Shtëpitë e banimit në fshatin e Pojanit (Myzeqe), ESh, III; его же, Disa shtëpi banimi karakteristike në fshatrat Farkë dhe Lundër, ESh, IV.

<sup>18</sup> A. Muka, Banesa popullore e Çermenikës, SH, 1974, № 1.

<sup>19</sup> P. Thomo, Banesa popullore e tipit kullë në Mat dhe në Mirditë, ESh, IV. (см. также SH, 1970, № 1); его же, Banesat e fortifikuara në Malësinë e Gjakovës, SH, 1973, № 3. K. Zheku, Kulla krutane, «Konferenca e dytë e studimeve albanologjike», vol. II, Tiranë, 1969; E. Riza, Banesa e fortifikuar Gjirokastritë, «Monumentet», 1971, № 1; A. Meksi, Arkitektura e kullës si banesë, там же.

«звне. На обоснование, в частности, этого положения направлено изучение укрепленного жилища в областях Мати, Мирдита, Гъякова, предпринятое П. Томо; оно основано на обширном полевом, а также литературном материале. Для выявления эволюции укрепленного жилища ценной находкой являются новые экземпляры дома-чардака, известного в ряде областей Северной Албании в XIX — начале XX в. Жаль, правда, что не указано время постройки этих домов, что в данном случае существенно, так как постройки могли быть как последними экземплярами отжившего типа, так и поздними сооружениями, повторяющими в какой-то мере старую традицию. Некоторая неясность возникает в связи с характеристикой, которую дает П. Томо *дому-чардаку*. Автор справедливо утверждает, что название чардак не связано ни с общим характером укрепленного жилища, ни с употреблением камня и дерева в качестве строительных материалов (стр. 75). Однако создается впечатление, что П. Томо не считает укрепленность жилища и наличие верхнего этажа из дерева отличительными признаками того типа дома, который жители районов Северной Албании, где он бытовал в XIX — начале XX в., называли чардаком. Нам кажется, что материалы самого П. Томо и других авторов, писавших о доме-чардаке, характеризуют дом-чардак именно этими чертами<sup>20</sup>.

При изучении эволюции укрепленного жилища в Северной Албании (в частности, перехода от дома-чардака к куле) П. Томо считает необходимым учитывать совокупность условий экономического и социального характера. Несомненно, комплексный подход в изучении факторов, влияющих на развитие народного жилища, на примере многих исследований показал свои преимущества. Действительно, ни существование кровной мести или отсутствие общественной безопасности, ни распространение в Северной Албании нового оружия (кстати, эта причина имела узкое локальное значение<sup>21</sup>), взятые изолированно, не могут в достаточной мере обосновать эволюцию типа жилища. Автор прав, указывая на общий уровень экономического развития края (в частности, на материальный достаток населения) как на необходимое условие дальнейшего усложнения жилого дома. Но неверно противопоставлять экономические условия социальным, которые в значительной мере определяют характер усложнения жилища. Не случайно ведь при сходных экономических возможностях в одних областях развиваются дома с открытыми галереями, балконами, многими надворными постройками, а в других — дома-крепости.

С темой «Жилище» тесно связано изучение домашней утвари, проводившееся в связи с работой над атласом. В «Албанской этнографии» опубликованы статьи А. Дояки по материалам областей Дукагыни и Ляберия<sup>22</sup>. В них дается обстоятельное описание предметов домашнего обихода, подсчитано среднее число предметов в крестьянском доме, отмечен процент вещей домашнего, кустарного и фабричного производства. Таким образом, автор останавливается не только на материальной оснащенности домашнего быта, но и на связях семьи с внешним миром, на изменениях, вызванных перестройкой в социальной и экономической сферах жизни.

<sup>20</sup> P. Thomo, *Banesat e fortifikuraga në Malësinë e Gjakoves*, f. 75; О. Р. Будина, Народное жилище Северной Албании (деревянные постройки), «Культура и быт народов зарубежной Европы», М., 1967, стр. 122—130; П. А. Ровинский, Черногория в ее прошлом и настоящем, т. II, ч. 2. СПб., 1901, стр. 42—46; М. Краспич, *Shtëpia shqiptare në Kosovë*, «Gjurmët e albanologjike», Prishtinë, 1971, № 1, f. 43.

<sup>21</sup> О. Р. Будина, Указ. раб., стр. 129—131; к сожалению, П. Тома (Указ. раб., стр. 85) отметил у Будины только одну эту причину перехода от укрепленного жилища типа чардак к жилищу типа кула, оставив в стороне остальные причины.

<sup>22</sup> А. Dojak a, *Enë dhe orendi të Dukagjinit*, ESh, I; его же, *Enë dhe orendi të Labërisë*, ESh, II.

Одна из наиболее интенсивно разрабатываемых тем этнографии — национальный костюм. В этой области много сделал Р. Зойзи<sup>23</sup>. Исторический подход к изучению объектов материальной культуры дал возможность ученому выявить основные исходные формы народного костюма, наметить линии его развития, определить генетическую преемственность современного костюма, оттенить общее и особенное в культуре албанского и соседних балканских народов. Такова его обширная работа о *гуне* (gune) — общеалбанском элементе мужского и женского костюма. Распашная безрукавная верхняя одежда типа гуны известна у всех балканских народов. В Албании она примерно с начала XVIII в. стала заменяться другими видами одежды (в некоторых местностях ее локальные варианты сохранились до сих пор). Из повседневного костюма она превратилась в праздничный, позднее — в церемониальный, ее последнее назначение — погребальная одежда<sup>24</sup>.

Историческая трансформация албанского национального костюма освещена также в работах А. Гьергьи. Эта исследовательница описала костюм эпохи Георгия Кастириoti-Скандербега, изучила одежду населения отдельных областей Албании, останавливаясь на изменениях, которые время вносит в повседневный быт народа. Она выявила также интересные параллели в албанской и румынской традиционной одежде<sup>25</sup>.

Наряду с работами по отдельно взятой теме албанские этнографы проводят комплексное изучение той или иной группы населения. В числе этих работ — этнографическое описание сельскохозяйственных кооперативов. На примере кооператива им. Асима Зенели (вблизи г. Гырокастры, Южная Албания)<sup>26</sup> показано, как благодаря закреплению за кооперативом пастбищ в близлежащих горных и низменных районах отгонное скотоводство горцев превратилось в полуотгонное (со стойловым содержанием скота зимою и заготовкой кормов); основание нового поселения на плоскости позволило кооператорам заняться поликультурным земледелием и превратить свое хозяйство (в прошлом скотоводческое) в комплексное.

Традиции земледельческого населения окрестностей г. Корчи (Юго-Восточная Албания) и изменения, произошедшие в производственной деятельности и быту в связи с кооперированием крестьянских хозяйств, отражены в обширном исследовании А. Гьергьи<sup>27</sup>.

Этнографические описания локальных групп населения составляют также местные краеведы<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Rr. Zojzi, Mbi veshjet tradicionale të popullit tonë, SH, 1965, № 4. См. также серию его статей более ранних изданий: Bul. Inst. shk., 1950, № 1—3; 1951, № 1, 2; «Vijlet i Universitetit shtetëror të Tiranës. Serie shkencat shqërore» (далее — Bul. Un. sht.), 1958, № 3.

<sup>24</sup> Rr. Zojzi, Guna në veshjet tradicionale të popullit shqiptar dhe të popujve të tjera të Ballkanit, ESh, III. На эту же тему им был представлен доклад на Первый конгресс балканских исследований (София, 1966): Rr. Zojzi, La «guna» dans la tradition vestimentaire des peuples balkaniques (текст доклада напечатан также в SA, 1966, № 1).

<sup>25</sup> A. Gjergji, Të dhena mbi veshjen në Shqipëri në sh. XIV—XV, SH, 1967, № 4; е же, Veshja e vllëhëve të rrëthit të Korçës, ESh, III; е же, Dy variante të veshjes së grave në gredhin e siperme të Shkumbinit, ESh, IV; е же, Veshja në qytetin e Korçës gjatë sh. XIX, SH, 1965, № 3; е же, Vërejtje rrëth, veshjes së grave në Zadrimë, SH, 1970, № 1; е же, Mbi disa analogji shqiptaro-rumune në veshjen popullore, SH, 1967, № 2. На эту же тему А. Гьергьи представила доклад на Первый конгресс балканских исследований: A. Gjergji, Analogies albano-rumaines dans les costumes populaires, Tirana, 1966 (текст доклада напечатан также в SA, 1966, № 1).

<sup>26</sup> F. Haxhiu, Kooperativa blegtoreale-bujqësore «Asim Zeneli» (1947—1959), ESh, II.

<sup>27</sup> A. Gjergji, Provë për një studim etnografik në kooperativën bujqësore «Shkëndia» (rrëthi i Korçës), ESh, I, II.

<sup>28</sup> M. Repushi, Veshtrim ethnografik mbi krahinën e Kallmetit, ESh, II; K. Ulqini, Doke, veshje, zeje e besime në Mat, Bul. Un. sht., 1960, № 4.

Албанские археологи, языковеды и другие ученые в последнее десятилетие обсуждают вопросы этногенеза и этнической истории албанцев. Известный вклад в эту проблематику внесли этнографы. На симпозиуме, посвященном этногенезу албанцев (Тирана, 1969), выступила А. Гьергьи с сообщением об общих элементах в одежде различных иллирийских племен<sup>29</sup>. Она рассказала о нательной рубахе, сборчатой юбочке, верхней плащевидной одежде, головных уборах и обуви. Все названные элементы костюма изображены на документированных памятниках иллирийской эпохи и упомянуты в трудах античных авторов. Каждому из них автор находит аналогии в современном традиционном костюме албанцев, а также у других балканских народов — в Югославии и Румынии.

Нельзя не согласиться с выводом А. Гьергьи о том, что типологическое сходство в одежде иллирийцев и албайцев указывает на иллирийскую культуру как на базу формирования многих элементов албанской культуры. Верно и то, что вскрытые аналогии в одежде древних наследников Балкан выявляют связи, существовавшие между иллирийцами и их соседями на протяжении длительного времени (стр. 161). Однако А. Гьергьи слишком увлекается, на наш взгляд, идеей возникновения каждого исходного элемента одежды на определенной ограниченной территории, связанной с определенным этносом (в данном случае иллирийским), и последующего заимствования его другими этносами. Ведь речь идет о самых простых, даже примитивных формах. Четырехугольный некроеный плащ, скрепленный застежкой, рубаха прямого покроя встречаются у стольких народов, что вряд ли есть необходимость искать центр их возникновения и пути распространения. Отнюдь не убедительно предположение автора о том, что кельты заимствовали юбочку как принадлежность мужского костюма у иллирийцев, а от них в свою очередь ее унаследовали шотландцы (стр. 156). По мнению авторитетных ученых, шотландская юбочка возникла в XV в. и генетически связана с плащом (нижняя его часть превратилась в юбку, а верхняя — в короткий плащ-плед)<sup>30</sup>. Албанский и греческий фустан (или, как его чаще именуют, фустанелла) имеет иную генетическую основу: это гипертрофированный подол рубахи (на что указывает сама А. Гьергьи), превратившийся в самостоятельный элемент костюма.

Гораздо более плодотворным представляется другое исследование А. Гьергьи — о соотношении албанского и иллирийского орнамента. Сообщение на эту тему она сделала на I Симпозиуме иллирийских исследований (Тирана, 1972 г.)<sup>31</sup>. Рассмотрению подверглась одна группа орнаментальных мотивов — геометрических, которые украшают предметы сельского быта еще в наши дни. Для определения возраста указанных элементов привлекаются археологические материалы. Наибольшее число совпадений относится к предметам эпохи поздней бронзы и раннего железа по всей зоне расселения иллирийских племен. Тезис о непосредственной связи албанской средневековой культуры с иллирийской развит во многих работах албанских археологов<sup>32</sup>.

При изучении этнической истории албанцев последующих периодов — средневековья и нового времени — основной темой является характерис-

<sup>29</sup> A. Gjergji, Elemente të përbashkëta të veshjës së viseve të ndryshme ilire dhe vazhdimësia e tyre në veshjet tona popullore, «Jliret dhe gjeneza shqiptareve», Tirane, 1969.

<sup>30</sup> A. Campbell, Highland dress, arms and ornament, London, 1969; Y. F. Grant, Highland folk ways, London, 1961.

<sup>31</sup> A. Gjergji, Përkime midis ornamentikës popullore shqiptare e asaj ilire, SH, 1973, № 1.

<sup>32</sup> S. Amalai, Mbi kulturen e hershme shqiptare, SH, 1969, № 2.

тика локальных этнографических групп. Прежде всего здесь нужно назвать работу Р. Зойзи «Областное деление албанского народа»<sup>33</sup>.

На протяжении многих веков албанцы не составляли единого государственного образования; с XV до начала XX в. они были включены в различные административные единицы Османской империи, границы которых не совпадали с этническими. Неустойчивость политического положения, слабость внутренних экономических связей наряду с естественной изоляцией (расселение преимущественно в горной и предгорной зоне) — все это было причиной формирования небольших этнических групп внутри единого албанского этноса. Территорию расселения каждой такой группы принято называть *краиной*.

Краины имели различия в говорах, в особенностях костюма и других бытовых традициях и вошли в сознание народа каждая под своим собственным именем.

Как любое историческое явление, краины были подвержены времененным изменениям. Под влиянием самых разнообразных событий политической, экономической и общественной жизни несколько соседних краин тесно сближались, но при этом в каждой из них сохранялись какие-то свои, ей одной присущие черты быта и собственное имя. Автор предлагает называть такое переходное историческое образование «группой этнографических областей» (стр. 16). Иногда же в результате каких-либо политических или общественных коллизий крупная краина дробилась на более мелкие. Большая заслуга Р. Зойзи заключается в том, что он подметил эту динамику исторического развития областных групп, в то время как до него исследователи смотрели на этнографическое (областное) деление народа как на неизменяемое явление.

Малые краины исследователь возводит к социально-экономическим образованиям XIII—XV вв. — периоду феодальной раздробленности Албании.

Автор перечисляет этнографические области, существовавшие в XVII—XVIII вв. В южной зоне расселения албанцев — к югу от р. Шкумбини — в силу целого ряда исторических причин довольно оживленные и разносторонние связи между отдельными краинами привели к тому, что уже в XVII—XVIII вв. для Южной Албании утвердилось общее наименование Тоскрия или Тоскния (*Toskëria*, *Toskënia*) и имя тоски (*toskët*) для ее населения. На севере Албании этот процесс шел медленнее. В течение XVIII в. в результате сближения этнографических групп вся зона к северу от р. Шкумбини стала именоваться Гегнией или Гегрией (*Gegnia*, *Gegëria*), а ее население — гегами (*gégët*).

Деление Албании на Гегнию и Тоскрию несколько условно, как условна и граница между ними по р. Шкумбини: между двумя названными областями лежит зона переходных говоров и культурных вариаций. Эти две части страны не являются этнографическими областями, что справедливо подчеркивает сам автор статьи, определяя их как две большие группы этнографических областей (стр. 20). Вызывает некоторое сомнение попытка Р. Зойзи найти признаки, которые характеризуют каждую из групп в целом и отличают их одну от другой (стр. 19). Поиски эти пока не принесли убедительных результатов. По нашему мнению, в современном культурно-бытовом комплексе можно выделить черты, особенности, традиции или областные, или общеалбанские, или общеалбанские но отнюдь не специфически «гегийские» или «тоскские». Наиболее реальны лишь языковые различия: в современном албанском языке различаются тоскский диалект и группа близких между собой гегийских диалектов.

<sup>33</sup> Rr. Zojzi, Ndamja krahinore e popullit shqiptar, ESh, I. Доклад на эту же тему был прочитан на I Конференции по албанологии (Тирана, 1962): Nendamjet e vjetra krahinore të popullit shqiptar, «Konferenca e parë e studimeve albanologjike», Tiranë, 1965.

Р. Зойзи справедливо считает, что в результате интенсификации социально-экономических связей между краинами, особенно заметной с середины XIX в., в период национального возрождения, на базе древней этнической общности албанцев возникли условия для формирования албанской нации. Это нашло выражение, в частности, в распространении общего для всего народа этнонима *shqipëtar* (мн. число *shqipëtarët*) и общего названия страны — *Shqipëri* или *Shqipni*.

В общественной жизни Албании в настоящее время очень актуальны проблемы семьи и брака. Для подлинной победы новых отношений в семейном быту необходима большая воспитательная работа среди населения. Положению женщин и другим вопросам становления современной семьи посвящены многие статьи в научной периодической печати, написанные историками, философами, экономистами. Большие задачи стоят и перед этнографами. С конца 1960-х и в 1970-е годы их усилия направлены на изучение семьи. Семья рассматривается как социально-экономическая единица общества; главное внимание обращается на преодоление пережитков прошлого в современной семье и установление равноправных отношений между поколениями и полами. Описываются также семейные обычаи и обряды в прошлом и настоящем.

Статья Р. Зойзи «Аспекты перехода от патриархальной семьи к социалистической»<sup>34</sup> трактует имущественно-правовые проблемы. Автора интересует главным образом одна форма семьи — большая патриархальная семья деспотического типа, во главе которой стоял старший по возрасту мужчина. Такой тип семьи — носитель наиболее консервативных традиций. Равные права граждан, в том числе и имущественные, установленные законодательством Народной Республики Албания, уничтожили саму основу, на которой строилась большая патриархальная семья. Однако, по наблюдениям автора, полному утверждению семьи социалистического типа в Албании мешают пережитки патриархальных отношений в сознании людей, и не только в деревне, но и в городе, не только у крестьян, но и среди рабочих и служащих. Эти пережиточные явления Р. Зойзи подробно охарактеризовал в другой своей работе<sup>35</sup>. Так, в районах, где преобладала в прошлом мусульманская религия, заметно ограниченное участие молодых замужних женщин в кооперативном производстве; вековые традиции отхожих промыслов среди христианского населения Южной Албании привели к тому, что сельское хозяйство лежало почти целиком на женщинах, и ныне они составляют основной контингент полеводческих бригад. О путях преодоления традиций отхожих промыслов и о привлечении мужчин к полевым работам (через профессиональную сельскохозяйственную ориентацию учеников средних школ на селе) рассказывает А. Дояка в статье, посвященной положению женщины в краине Загори<sup>36</sup>.

Для борьбы с пережиточными явлениями в быту необходимо проследить причины их возникновения; надо знать исторические события, явления общественной жизни, бытовые особенности, которые закрепляли эти традиции и придавали им высокий авторитет в глазах народа. Этой цели служит небольшая по объему, но чрезвычайно насыщенная фактами статья К. Нова об обычном праве краины Ляберии (так называемый *Sharti i Jdriz Sulit*) и положении женщин согласно этому праву<sup>37</sup>.

Основные демографические аспекты современной крестьянской семьи осветила А. Гьерги на материалах своих полевых работ в окре-

<sup>34</sup> Rr. Zojzi, Aspekt të kalimit nga familija patriarkal në familjen e re socialiste, ESh, IV.

<sup>35</sup> R. Zojzi, Mbeturina të familjes patriarkale që i bëhen pengesë emancipimit të plotë të gruas shqiptare, SH, 1969, № 1.

<sup>36</sup> A. Dojaka, Pozita e gruas në familje dhe në shoqëri në krahinën e Zagorisë, SH, 1969, № 1.

<sup>37</sup> K. Nova, Pozita e gruas sipas së drejtës zakonore të Labërisë, ESh, IV.

стностях Люшни и Фиери<sup>38</sup>. В этой зоне ныне преобладают семьи, состоящие из двух поколений: родители с детьми, среднее число членов семьи от 4 до 10 человек, что совпадает с общими показателями по стране.

Очень важно проследить, на каких принципах создаются новые семьи в современной Албании, как происходит выбор брачного партнера. В прошлом право выбора почти всегда принадлежало старшим по возрасту: родителям (в горских обществах — только отцу, мать не имела права голоса в этом вопросе), в семейной общине — главе семьи (в этом случае от решения вопроса устранился даже отец юноши или девушки). Чрезвычайно усложнялись брачные связи строгой родовой экзогамией и конфессиональными различиями.

Во многих этнографических работах рассказывается о новых принципах заключения брака в наши дни — на основании взаимной склонности молодых людей. Специальным исследованием на эту тему установлено, что наибольшее число браков по выбору самих молодоженов имеет место среди рабочих и служащих, в то время как в крестьянском быту новые принципы при выборе супруга внедряются медленнее<sup>39</sup>.

Население страны придерживалось в прошлом четырех религиозных направлений: ислама суннитского толка (большинство населения), ислама шиитского толка (немногочисленная, но авторитетная секта бекташей), католицизма и православия. Разумеется, это не может не оказывать и в наши дни известного влияния на психологию людей. Поэтому чрезвычайно интересны сведения о заключении браков между представителями разных вероисповеданий<sup>40</sup>. Из всех браков, заключенных с 1950 по 1968 г. в г. Шкодре (в прошлом — центр пропаганды католического духовенства и одновременно центр фанатичного мусульманства), смешанными в конфессиональном отношении оказалось немногим более 1,5%; в г. Гирокастре (где преобладали мусульмане, а меньшинство придерживалось православия) этот показатель составил 4,3%. Анализ данных на таком крупном предприятии, как текстильный комбинат в Тиране, показал, что с 1960 по 1969 г. выходцы из разных религиозных групп составили 14,5% всех брачных пар.

Значительная группа журнальных статей посвящена семейным обрядам, большая часть их описывает свадебную церемонию в различных областях Албании<sup>41</sup>. Накопление конкретного материала далеко еще не завершено. Но и сейчас уже можно отметить узловые моменты, важные для выявления этнической специфики свадебного обряда. Так, в ряду элементов, возникших в эпоху родового строя, хорошо известных в этнографической науке, для Албании характерен институт кумовства, который влечет за собой запрещение браков между семьями и группами семей, из которых происходят брачующиеся и кумовья.

В документальных записях, касающихся недавнего прошлого, отчетливо проступает облик большой семьи (семейной обины) как элементарной ячейки общества в хозяйственном и правовом отношении.

<sup>38</sup> A. G e g j i, *Disa probleme në lidhje me zhvillimin e familijes së sotme fshatare*, SH, 1973, № 4.

<sup>39</sup> A. D o j a k a, *Disa ndryshime në lidhjet martesore pas qirimit*, ESh, IV (см. также SH, 1969, № 4).

<sup>40</sup> M. T i r t j a, *Mbi martesat e bëra pas qirimit midis personash nga besime të ndryshme*, ESh, IV (см. также SH, 1970, № 2).

<sup>41</sup> M. M y f t a g, *Dasma e malësisë së Gjakovës*, ESh, I; L. M i t r u s h i, *Dasma në lalet e Myzeqesë*, ESh, II; K. S h t j e f n i, *Doke mirditore (darsma)*, ESh, II; Q. A l u s h i, *Dasma në Mat*, ESh, IV; K. L u k a, *Kërkime mbi Viletin si institucion i hershëm mesjetar në vendin tonë*, ESh, IV; см. также статьи в других журналах: A. D o j a k a, *Dasma çamë*, SH, 1966, № 2; Sh. H o x h a, *Fejesa e martesa në Lumë*, Bul. Un. sht., 1960, № 4; V. X h a ç k a, *Lindja dhe martesa në Devoll*, Bul. Un. sht., 1959, № 1; R. r. Z o j z i, *Dasma në krahinën e Skraparit*, Bul. Un. sht., 1958, № 2.

Не получило еще достаточного освещения соотношение выкупа за невесту (raja), уплачиваемого семьей жениха (первоначально он состоял из традиционного свадебного костюма невесты) и приданого невесты (prika), приготовляемого ее семьей, которое становилось отдельной собственностью замужней женщины в семейной общине ее мужа. Со временем содержание их дополнялось, а стоимостное выражение увеличивалось, сюда включались и наличные деньги. Ценна в этой связи публикация образцов письменных договоров о выкупе и приданом (1819—1843 гг.), извлеченных из монастырских архивов<sup>42</sup>. В некоторых районах Албании, особенно в горной зоне, *пайя* значительно превосходила *прику*, следовательно, семья жениха несла основные расходы, почти буквально «покупала» невесту. В других местах (главным образом на юге страны и среди горожан) картина была противоположная: чтобы выйти замуж, девушка должна была иметь солидное приданое. Эти различия связаны с сословными, экономическими, а также демографическими факторами.

Несколько публикаций посвящено обрядам, совершающимся при рождении ребенка, при первом подстригании волос и т. д.<sup>43</sup> Эти публикации носят пока только информационный характер. При дальнейшей разработке темы следует, на наш взгляд, обратить особое внимание на институт кумовства (в Албании различают три вида его: при венчании, крещении ребенка и подстригании волос). Самостоятельным сюжетом является традиция наречения имени. Древнейшими именами следует признать те, которые восходят к наименованию животных, растений и явлений природы<sup>44</sup>.

В настоящем обзоре мы остановились на нескольких темах, наиболее полно представленных в «Албанской этнографии» и других периодических изданиях за последние полтора десятка лет. Кроме того, этнографы, а также историки, фольклористы, краеведы обращались к другим этнографическим или близким к этнографии сюжетам, среди которых — история *обычного права*<sup>45</sup> (в последнее время большое внимание уделяется конкретным задачам преодоления его пережитков в сознании людей<sup>46</sup>), описание многих традиционных обрядов, развлечений (в частности, очень подробное описание народных игр, бытующих в окрестностях г. Шкодры)<sup>47</sup>, использование народных традиций в изделиях художественной промышленности<sup>48</sup> и др.

<sup>42</sup> L. Mitrushi, Kodiku i Monastirit të Shën Kozmait për kontratat e fajesave, ESh, III. Указанные договоры, как справедливо отмечает автор публикации, могут служить также источником для изучения одежды первой половины XIX в. в области Миозечея, а также ономастики и топонимики.

<sup>43</sup> M. Memi a, Lindja dhe kumbaria në Malësinë e Gjakovës, ESh, II; L. Mitrushi, Zakone mbi lindjen e fëmijës ndër lalët e Myzeqesë, ESh, IV; Sh. Hoxha, Lindja në Lumë, Bul. Un. sht., 1961, № 2.

<sup>44</sup> ESh, II, f. 262, 263; ESh, III, f. 185—187.

<sup>45</sup> K. Ulqini, Gjurmime etnografike në trojet e Skanderbegut, Bul. Un. sht., 1961, № 2; J. Zamputi, Pozita shoqnonre e grues malësore shqiptare sipas kanunit, там же, Rr. Zojzi, Question concernant le droit contumier albanais, SA, 1967, № 2; его же, Aspekte të Kanunit të Skenderbeut të para në kuadrin e per gjithshëm të së drejtës kanunore, SH, 1967, № 4.

<sup>46</sup> A. Kostallari, Mbi shtrirjen dhe shtesëzimin e së drejtës kanunore në Shqipëri dhe mbi disa çështje që lidhen me studimin e saj e me organizimin e luftës kundër mbeturinave të së vjetrës, ESh, IV.

<sup>47</sup> E. Bushati, Lojnat popullore të rrethit të Shkodrës, ESh, III; A. Fico, Kerkime folklorike në krahinën e Zagorisë, Bul. Un. sht., 1961, № 2.

<sup>48</sup> J. Bihiku, Për nje shfrytëzim më të drejtë të motiveve tona popullore në tekstile e artizanat, ESh, IV (см. также SH, 1970, № 1, f. 155—162).

Сельские поселения Прибалтики XIII—XX вв. М., 1971, 250 стр.

Создание региональных историко-этнографических атласов — большая и интересная задача, стоящая сейчас перед многими этнографическими учреждениями нашей страны. Эти важные обобщающие труды требуют от работающих над ними коллективов разностороннего изучения многообразных источников, в результате которого перед исследователями возникают новые серьезные проблемы. К числу таких проблем относится еще мало разработанная этнографами проблема сельского расселения — проблема сложная, комплексная, затрагивающая широкий круг вопросов, связанных как с этнической, так и с социально-экономической и политической историей региона.

Рецензируемая книга — серьезная попытка характеристики сельского расселения, типизации сельских поселений — необходимый этап подготовки к картографированию.

Книга представляет собой сборник, в который вошли 10 статей (4 посвящены Эстонии, 4 — Латвии и 2 — Литве). Авторы пользуются в основном историческими источниками — хрониками, актами, инвентарями — сопоставляя их данные с более поздними планами и картами отдельных местностей. Широко использован и ономастический материал, позволяющий авторам, например, установить существование прежде единства поселений, впоследствии рассеянных. Особое внимание обращено на изменение характера землевладения и землепользования.

Статьи, посвященные Эстонии и Латвии, рассматривают, как правило, с большой степенью подробности сельское расселение в отдельных частях этих республик в ограниченные отрезки времени. Так, в статье С. Аннист «О заселении прихода Ряянина в XVI—XVII вв.» рассмотрен характер расселения в небольшом пограничном районе на Юго-Востоке Эстонии на протяжении примерно ста лет — с 1582 по 1690-й г. (стр. 13); в этом смысле содержание статьи несколько уже, чем можно предполагать по ее названию). Этнический состав населения прихода в ту пору не был однороден: здесь жили эсты, финны, латыши и в небольшом количестве — русские. Автор прослеживает сгущение на протяжении столетия сети поселений, представлявших собой в большинстве малодворные деревни кучевого плана (меньше было деревень рядовых или, как С. Аннист называет эту значительно разреженную разновидность рядовой планировки, «цепочечных»).

Более обширная территория и притом на большем отрезке времени рассмотрена в статье Г. Троска и Н. Шлыгиной «Особенности развития крестьянских поселений в Вильдисском районе Эстонии». Авторы убедительно показывают древность многодворных поселений. Распад деревень они справедливо связывают с исчезновением общинных отношений у эстонских крестьян. Разбирая множество примеров, они приходят к выводу, что поселения «рассеянной» планировки, в которых расстояние между дворами колеблется от нескольких сот метров до 1—1,5 км, сложились не потому, что, как утверждали некоторые авторы, «эстонец любит самостоятельность», а в силу особенностей землепользования, при котором «дворы, не связанные общими пахотными землями, были объединены довольно слабо» (стр. 59, 81). Традиции расселения деревнями были настолько сильны, что и поселения-однодворки стремились объединиться в группу с общим названием, а обычай располагать дворы по краю пашни приводил к рассеянной планировке деревень. Можно спорить с авторами по частным вопросам (например, об их «полном праве» говорить, что перед нами единое многодворное поселение, «даже если его дома отстоят друг от друга на 1—1,5 км — стр. 28), но в целом древность деревень линейного или кучевого плана компактной или разреженной застройки нужно признать доказанной. Однодворные же поселения появились значительно позднее и получили широкое распространение уже в XX в.

В статье Г. Троска «Деревни Северной Эстонии в XIX в.» рассматриваются тенденции развития этих поселений в условиях проникновения капитализма в сельское хозяйство. Автор выявляет деревни различной планировки — кучевые (компактные и разреженные), рядовые и «цепочкой», редкие уличные — и отмечает общую тенденцию, с одной стороны, к росту числа дворов в деревне, с другой — к менее компактному расположению дворов. Последнюю тенденцию он связывает с аграрной реформой. Вполне обоснованным представляется вывод, что особенности планировки селений — не этнический, а социальный признак, показатель степени развития капиталистических отношений (стр. 114).

И. Лейнасаре в краткой статье «О поселениях крестьян и их собственности на землю в Латвии в период раннего феодализма» анализирует сведения «Хроники Ливонии» Генриха Латвийского и некоторых средневековых актов, останавливаясь на терминах «вилла» и «виллута», которыми обозначались поселения крестьян-общинников в отличие от «каструм» — феодального замка с его замковым округом («кастеллатура»). Поселения в данном случае рассматриваются только в социальном плане, но не в аспекте географическом и собственно этнографическом. Это видно хотя бы из формулировки на стр. 121: «...основной формой поселения крестьян в Латвии была территориальная община с ее традициями коллективной собственности».

Более позднему периоду посвящена статья Д. Лиепиня «О типах поселений латышских крестьян в XVII в.». Сосредоточив внимание в основном на Северной Латвии (Видземе), автор показывает, что уже в XVII в. там бытовали как небольшие деревни, так и однодворки. Соотношение этих типов селений в различных районах Видземе неодинаково, но существовали районы, где одиночные дворы составляли до 90% всех сельских поселений (рис. 1). Главную тенденцию развития поселений автор видит в увеличении процента однодворок за счет распада деревень. Процесс этот шел в Видземе быстрее, чем в районах с ливским населением, но дело здесь, как подчеркивает автор, не в этническом составе населения, а в экономических и природных условиях (стр. 141).

Та же территория рассматривается в статье Л. Терентьевой «Крестьянские поселения Северной Латвии (Видземе) эпохи капитализма (1860—1917 гг.)». Л. Терентьева не видит в развитии видземских селений столь явных тенденций к преобладанию однодворных, как Д. Лиепиня. Подробно проанализировав обильный конкретный материал по микрорайонам, она устанавливает преемственность многих поселений и приходит к выводу, что «процесс развития поселений был вовсе не так прямолинеен, и в ходе его происходил не только распад деревень, но и образование новых многодворных поселений, дворы которых оказывались связанными общими формами землепользования» (стр. 200). Сложным представляется нам и вопрос о «ваках» — «пагастах», которые автор склонен, кажется, противопоставить деревням, как особый тип поселения (стр. 189, 192, 194). Если отправляться от воспринятого латгалам восточнославянского термина «погост», то следует прежде всего отметить, что термин этот не однозначен. Он обозначал и определенную административно-территориальную единицу, включавшую обычно несколько селений, и само поселение — центр этой территории<sup>1</sup>. Это следовало как-то отразить и на приложенной автором интересной схеме (рис. 13).

Вторая статья Л. Терентьевой — «Крестьянские поселения Латгалии эпохи феодализма (XVII — первая половина XIX в.)» возвращает читателя к периоду даже более раннему, чем указано в заголовке, поскольку автор касается и волочной реформы, оказавшей большое влияние на планировку поселений Восточной Латвии, длительное время не составлявшей единого административного целого с другими латвийскими землями (стр. 201, 216—217). На обильном, новом для науки материале показано развитие типов поселений, в этой провинции более разнообразных (поскольку более сложным был и этнический состав ее населения). Отмечая, в частности, влияние русских соседей, автор приходит к выводу, что в эпоху феодализма еще не возникли условия для хуторского расселения. Дробление крестьянских хозяйств вело в тогдашней обстановке лишь к увеличению числа дворов в деревнях (стр. 219). Нужно отметить, что эта статья — единственная в сборнике, в которой рассматривается не только планировка поселений, но и состав крестьянских дворов.

Ю. Юргинис статью «Внутреннее устройство литовской крестьянской деревни в XIV—XVII вв.» начинает с анализа Помезанской правды (1340 г.), судебника Казимира (1486 г.) и подробно освещает влияние на устройство деревень волочной реформы второй половины XVI в. Можно спорить с автором по поводу того, насколько правомерен его вывод о численности дворов в деревне (указанные на стр. 220 численность в 12 дворов представляется для XIV в. несколько завышенной), но ценность привлечения ранних письменных источников к изучению более поздних крестьянских поселений несомненна.

Статья И. Буткевичюса «Уличные деревни в Литве» во многом соприкасается со статьей Ю. Юргиниса. Автор выделяет типы уличных (полосовые, двойные, свободные) и линейных деревень, связывая их происхождение с землепользованием, регулируемым волочной реформой. В статье даны не только карты микрорайонов, но и картосхема распространения намеченных автором типов поселений на всей территории республики, что особенно важно, если учесть, что рецензируемый сборник является в значительной мере подготовительной работой к атласу региона.

Мы видели, что в книге собраны продуманные этюды к будущему интересному разделу атласа. Надо сказать, что не все региональные атласы в настоящее время включают такой раздел. В частности, разработка его пока не ведется для атласа «Украина, Белоруссия, Молдавия», в северной своей части соприкасающегося с атласом Прибалтики. Может быть, следовало бы в дальнейшем заняться этой проблемой хотя бы для пограничных территорий.

Но вернемся к сборнику. Ознакомив читателя с его содержанием, хочется обратить внимание на некоторые недочеты этой полезной книги. Представляется, в частности, не вполне удачным заглавие: «Сельские поселения...». В задачу авторского коллектива, кажется, не входило дать полный очерк сельских поселений. Ни в одной статье не освещены сколько-нибудь подробно, например, мызы — селения дворян — они лишь иногда упоминаются. Не рассматриваются и поселения бобылей. В этом смысле заглавие шире содержания книги, в которой рассматриваются только крестьянские поселения. Насколько нам известно, именно таково было первоначально заглавие — «Крестьянские поселения...» — оно было бы более точным.

В трех последних статьях недостаточно подчеркнуто наличие деревень рядового плана. В некоторых случаях авторы не видят четкой грани между рядовой и уличной планировкой (можно встретить, например выражение: «поселение рядовой или даже

<sup>1</sup> М. Г. Рабинович, Поселения. Очерки русской культуры XIII—XV вв., М., 1970, стр. 234—235.

уличной планировки — стр. 179) или прямо относят к уличным деревням прибрежно-рядовой планировки (стр. 237). Между тем, уличную планировку всегда отличает положение усадеб по обеим сторонам улицы-дороги «лицом» (большой частью — фасадами домов) друг к другу. Если же дворы стоят друг к другу «в затылок» и дома обращены фасадами в одну сторону, то это — рядовая планировка, даже если бы они и располагались через дорогу. С этой точки зрения планировка, о которой говорится на стр. 244, по-видимому, рядовая, а не уличная, как утверждает автор.

Имеются повторы, которые легко было бы устраниТЬ. Так, в статьях Ю. Юргиниса и П. Буткявичюса (стр. 226—228, 231—232) повторяется характеристика планировки деревень в связи с волочной реформой, ее можно было дать лишь в одной из статей.

Не всегда выдержана единая транскрипция названий, например: Кайвены — Кайвени, Сильяни — Сильяни (стр. 154—155, и рис. 4). Картосхемы республик и отдельных областей сделаны «немыми». Между тем, указание названий хотя бы крупных городов, памятников которых сейчас легко спутать с условными обозначениями иного порядка (например, на стр. 193, 236, 244), намного облегчило бы пользование картосхемами для тех, кто не занимается специально Прибалтикой.

Все эти мелкие замечания мы делаем в надежде на то, что они пригодятся в дальнейшем издании материалов и исследований о поселениях Прибалтики. Этот интересный и полезный труд, значение которого выходит за пределы Прибалтийского региона, несомненно, должен быть продолжен.

М. Г. Рабинович

Декоративное искусство Дагестана (Автор-составитель Д. Чирков). М., 1971, 277 стр., 165 илл.

За последние годы оживился интерес к быту и культуре народов Дагестана. Этому способствуют произведения дагестанских писателей и поэтов, издаваемые на русском языке, труды историков, этнографов, археологов и искусствоведов. Однако до сих пор отсутствовали популярные издания, посвященные местному декоративному искусству. И вот первая такая книга издана. Это альбом, составленный Д. А. Чирковым. Введение принадлежит перу народного поэта Дагестана Расула Гамзатова.

Текст дан на трех языках: русском, французском и английском.

В альбоме четыре раздела. Первый — посвящен керамике Дагестана: здесь воспроизведены древние сосуды, поливная расписная посуда XVIII—XX вв. из села Испик, керамические сосуды с ангобной росписью и резным узором из села Сулемкент. Представлено много оригинальных расписных кувшинов, тарелок, а также мелкая пластика (глиняные игрушки) из села Балхар. Автор показывает своеобразие форм и декоративные особенности керамики каждого центра гончарного производства Дагестана.

Во втором разделе, самом большом по объему, рассматривается художественный металл. В иллюстрациях этого раздела воспроизводятся древние и средневековые изделия, вещи кубачинских и гоцатлинских мастеров, изготовленные в XVIII—XX вв. и в наши дни. Много различных женских серебряных украшений работы аварских, кубачинских и лакских мастеров: ажурные серьги, подвески, массивные женские поясные пряжки XIX в., покрытые зернью, чернью и сканью; здесь показано и богато отделанное оружие XIX в.

В этом же разделе даны работы народных мастеров декоративно-прикладного искусства Дагестана, много раз экспонировавшиеся на всесоюзных и всемирных выставках: Г. Кишева (перечница в форме кубачинского водоносного кувшина «мучал» и флакон для духов), Р. Алиханова (туалетная тарелка, сервиз для вина, декоративная ваза «Юбилейная»), Г. Магомедова (декоративный кувшин, вазы, флакон для духов, браслет с эмалью), А. Абдурахманова (пудреница, декоративная ваза в виде кувшина «мучал»), М. Джамалудинова (декоративный кувшин), М. Магомедовой (серебряный, с цветной перегородчатой эмалью, переплет книги Р. Гамзатова «Мой Дагестан») и др.

В следующем разделе альбома представлены резной камень и дерево. Здесь приведены фотографии ступок для чеснока, каменной подставки для прялок, мерок для муки, а также инкрустированных мельхиором изделий из дерева, изготовленных унцукульскими мастерами — курильных трубок, ступок, солонок, тарелок. Интересны декоративные панно с изображениями животных.

Последний раздел посвящен ковроткачеству, вязанию, ткачеству. В нем воспроизведены образцы узорного ткачества, вышивки XVIII—XIX вв., ковровые изделия аварцев, даргинцев, лезгин и других народов Дагестана и т. д. Д. А. Чирков показывает специфику и художественные особенности ковроткачества, вязания и вышивки, характерные для каждой народности, прослеживая при этом то общее, что присуще искусству всех народов Дагестана (стр. 203).

Всего в альбоме помещено 165 иллюстраций различных предметов декоративного искусства Дагестана из собраний крупнейших музеев СССР — Государственного Эрмитажа (Ленинград), Государственного исторического музея (Москва), Музея народ-

ного искусства (Москва), Музея искусства народов Востока (Москва), Дагестанского музея изобразительных искусств (Махачкала), и также частных коллекций С. Ханукаева, Д. Чиркова, Д. Митлянского, А. Власовой, Д. Маркевича и др.

Прекрасно оформленный, хорошо изданный альбом представляет интерес для искусствоведов, этнографов, историков, художников, а также для широкого круга читателей.

К сожалению, в тексте, написанном Д. А. Чирковым, допущены серьезные ошибки в датировке древних и средневековых предметов, а также в изложении развития керамического производства и художественной обработки металла. Так, расписную керамику IV тыс. до н. э., найденную в селе Гинчи, Д. А. Чирков считает наиболее характерной для Дагестана, а сосуд середины I тыс. до н. э. (рис. на стр. 19) выдает за образец типичной керамики эпохи бронзы.

Кувшин (стр. 21, рис. 2), названный автором «Поросенок», в подписи к иллюстрации неверно датирован III-VI вв. н. э., а в тексте он отнесен к еще более раннему времени: «для Нагорного Дагестана I—III вв.—пишет Д. Чирков, типичны небольшие светло-красные кувшинчики с головой свиньи» (стр. 20). Между тем среди огромного керамического материала I-III вв. н. э., а также памятников III-VI вв. н. э. (Таркинский, Карабудахкентский, Хабадинский, Урцекский могильники, Большой Буйнакский курган, Урцекское, Верхнечирюртовское городище и ряд других) такие кувшины не встречаются. Следовательно, светло-красные кувшины с головой свиньи не были типичны для Дагестана ни в I-III вв. н. э., ни в III-VI вв. н. э. В эти периоды здесь была распространена зооморфная керамика совершенно другого облика. Что касается кувшина «Поросенок», то он впервые был опубликован Э. В. Кильчевской и А. С. Ивановым (найден в сел. Хури)<sup>1</sup>. Указав примерную датировку его—III-VI вв. н. э. Э. В. Кильчевская и А. С. Иванов несколько удреднили эту находку. В свете последних археологических исследований такую керамику следует датировать X-XII вв. н. э.

Во втором разделе «Изделия из металла» на стр. 85 воспроизведена бронзовая литая подвеска (изображение женщины с ребенком на руках), которую Д. А. Чирков считает пряжкой пояса. Он датирует ее II-I тыс. до н. э. (!) и относит к коллекциям Государственного исторического музея (?). В действительности эта подвеска датируется VII-началом VIII вв. н. э., найдена она в раннесредневековом Верхнечирюртовском могильнике (раскопки 1956 г.), хранится в Институте истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР.

Об этой подвеске, за которой уже закрепилось название «мадонна» (или «Верхнечирюртовская мадонна»), неоднократно писали<sup>2</sup>. Она экспонировалась на выставке декоративно-прикладного искусства Дагестана в Москве и Ленинграде, в Польше и Чехословакии.

Бронзовая пряжка, воспроизведенная на той же странице, также хранится не в Историческом музее, а в Институте истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Датируется она не II-I тыс. до н. э., а VIII-X вв. н. э. и найдена во время раскопок Бежтинского могильника в 1958 г.<sup>3</sup>.

Неточна датировка (конец I тыс. до н. э.) бронзовых культовых статуэток (стр. 81—83). В 1940-е гг. такие статуэтки относили к середине I тыс. до н. э.<sup>4</sup>, а в 1960-е гг. на основе новых данных времени их бытования было уточнено—рубеж II—I тыс. до н. э.<sup>5</sup>.

Допущены ошибки и в датировке ювелирных изделий, изготовленных в сравнительно позднее время. Например, браслет конца XIX в., воспроизведенный на стр. 109, датирован Д. А. Чирковым XVIII в.

Неверно указано время возникновения и расцвета ювелирного дела в Дагестане. На стр. 82 говорится, что «...во II в. н. э. получает расцвет ювелирное производство», а на стр. 106 читаем: «искусство ювелирной обработки серебра, возникшее в Дагестане в эпоху средневековья, было тесно связано с художественной традицией бронзового литья». Если расцвет ювелирного дела относится ко II в. н. э., значит зародилось оно раньше, а следовательно, искусство ювелирной обработки серебра возникло в Дагестане не в эпоху средневековья и не во II в. н. э., а в гораздо более отдаленную эпоху.

Неверно утверждение автора, что «с появлением изобразительности в значительной мере утрачена декоративность и орнаментальность вещей» (стр. 164). Очевидно, речь идет о серебряных изделиях, созданных в последние годы дагестанскими мастерами. В альбоме представлены две работы, в отделке которых наряду с традиционным кубачинским орнаментом использованы изобразительные элементы—брраслет с эмалью Г.Б. Магомедова (стр. 153, рис. 57) и декоративная ваза А. Абдурахманова (стр. 155,

<sup>1</sup> Э. В. Кильчевская, А. С. Иванов, Художественные промыслы Дагестана, М., 1959, рис. 26.

<sup>2</sup> «Материалы по археологии Дагестана», т. II, Махачкала, 1961, стр. 261, рис. 11, 8; «Декоративное искусство СССР», 1969, № 12.

<sup>3</sup> Д. М. Атавеев, Археологические исследования у Главного Кавказского хребта, «Уч. зап. Ин-та истории, языка и литературы Даг. филиала АН СССР», т. VII, Махачкала, 1959; его же, Археологические исследования в Дидо, «Сов. археология», 1961, № 1.

<sup>4</sup> А. П. Круглов, Культовые места горного Дагестана, «Краткие сообщения Ин-та истории материальной культуры», вып. XII, 1946.

<sup>5</sup> «История Дагестана», т. I, М., 1967, стр. 93.

рис. 59). На этих изделиях изображения птиц настолько органично вплелись в орнамент, что вряд ли можно говорить об утрате декоративности или орнаментальности.

В разделе «Резной камень и дерево» камнерезное искусство Дагестана представлено всеми двумя предметами — ступкой и подставкой для прялки XIX в. Правда, в иллюстрациях к вводной части показан еще кубачинский камин с резьбой (отметим, кстати, что первые пять фотоиллюстраций альбома почему-то не имеют подписей). Но эти предметы не раскрывают все особенности и богатство камнерезного искусства народов Дагестана, получившего широкую известность по работам ряда исследователей<sup>6</sup>. Автор не всегда удачно раскрывает символику декоративных элементов, а назначение отдельных предметов истолковывает порой неверно. В тексте и в подписях к иллюстрациям встречаются неточные термины и выражения, такие как «задымленная керамика», часто применяемое Д. А. Чирковым для обозначения расписной керамики Балхара.

Помещенная в альбоме карта художественных промыслов Дагестана дает читателю представление о степени распространенности различных промыслов в тех или иных районах республики. Но почему-то на этой карте не обозначен широко известный центр производства художественной керамики Дагестана — село Балхар. Не указаны на карте и центры ткачества, хотя они помещены в указателе под номером 11. Карта содержит и другие неточности.

К числу недостатков рецензируемой книги относится и отсутствие рекомендательной или справочного характера литературы по декоративному искусству Дагестана. Судя же по тексту альбома, автор пользовался такой литературой, особенно работами Э. В. Кильчевской и А. С. Иванова.

Эти и другие недостатки сильно снижают значимость альбома «Декоративное искусство Дагестана».

М. М. Маммаев

<sup>6</sup> См.: А. С. Башкиров, Искусство Дагестана. Резные камни, М., 1931; И. А. Орбели, Албанские рельефы и бронзовые котлы, «Памятники эпохи Руставели», Л., 1938, стр. 301—326; Е. М. Шиллинг, Кубачинцы и их культура. Историко-этнографические этюды, М.-Л., 1949; Э. В. Кильчевская, Декоративные искусства аула Кубачи, М., 1962; П. М. Дебиров, Резьба по камню в Дагестане, М., 1966; Э. В. Кильчевская, От изобразительности к орнаменту, М., 1968.

\* \* \*

Перед нами книга-альбом, составленная Д. А. Чирковым, тираж ее 2500 экз. Полиграфически она исполнена безупречно: красивы опубликованные в ней фотографии, интересно задуман макет книги. Когда открывашь первые страницы, искренне радуешься горячим строкам предисловия. Написано оно поэтом Расулом Гамзатовым. На вопрос — почему же так богато и разнообразно искусство Страны гор, поэт отвечает: «Просто потому, что он горен! Просто потому, что учили его этому искусству тысячу и семь лет! Просто потому, что в нем живет поэт, композитор, художник!» (стр. 14). Такое предисловие могло бы украсить любой труд, посвященный культуре народов Дагестана. Откроем же книгу и внимательно прочитаем ее текст, посмотрим иллюстрации.

Первый раздел — «Керамика» — начинается с утверждения, что местное керамическое производство имеет тысячелетнюю историю (с VI—V тыс. до н. э.). Это документируется находками В. М. Котовича на поздненеолитической стоянке Малин-Карат близ села Ругуджа. А далее следует уже вывод самого автора, пока, к сожалению, ничем не подкрепленный. Д. А. Чирков пишет, что с IV тыс. до н. э. вплоть до конца II тыс. до н. э. по всему Дагестану встречается «красно-лощеная керамика с ангобной росписью» (стр. 17). В действительности это не так. Только на стоянке Гинчи (у сел. Тидиб) М. Г. Гаджиев нашел древнюю (IV тыс. до н. э.) расписную керамику, которая, кстати, появилась в центральной части высокогорного Дагестана под воздействием культур Передней Азии<sup>1</sup>. За огромный период III — начало I тыс. до н. э. на остальной территории Дагестана вырабатывалась лишь керамика с темной поверхностью, украшенная редким налепным орнаментом в виде поясков, выпуклостей и несложным углубленным узором. Видоизменились формы посуды, менялся характер декора, но почти всегда местная керамика была покрыта шероховатой и грубой обмазкой, а не росписью и ангобом<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> М. Г. Гаджиев, Новые данные о южных связях Дагестана в IV-III тысячелетиях до н. э., «Краткие сообщения Ин-та археологии АН СССР», вып. 108, М., 1966, стр. 59—61.

<sup>2</sup> В. М. Котович, Верхнегунибское поселение — памятник эпохи бронзы горного Дагестана, Махачкала, 1965; М. Г. Гаджиев, Из истории культуры Дагестана в эпоху бронзы, Махачкала, 1969; М. И. Пикуль, Эпоха раннего железа в Дагестане, Махачкала, 1967; В. И. Марковин, Дагестан и горная Чечня в древности, «Материалы и исследования по археологии СССР», вып. 122, М., 1969.

Версия о повсеместном и очень длительном использовании росписи в декорировании посуды, очевидно, понадобилась автору, чтобы как-то связать прошлое с настоящим — с расписной керамикой сел Балхар и Сулемкент.

В книге есть и другие ошибки в освещении археологического материала. Так, на стр. 19 воспроизведен типичный средневековый сосуд IX—XIII вв. н. э. (они встречаются даже и в более позднее время), в подписи же к рисунку сказано, что это кувшин III—I тыс. до н. э. Подобные сосуды хорошо известны по множеству памятников (могильники Агач-Кала, Дегва, Кули)<sup>3</sup>. Такую керамику, звонкую, со следами работы лоцилом, покрытую поясками с орнаментом змейкой и имеющую лепестковый слив (по типу эйнохой) все археологи Кавказа относят к албано-хазарскому времени. Эта керамика не имеет ничего общего с керамикой эпохи бронзы и раннего железа, т. е. III—I тыс. до н. э.

Касаясь общих вопросов развития гончарного дела в Дагестане, Д. А. Чирков следуя за текстом книги Э. В. Кильчевской и А. С. Иванова о художественных промыслах Дагестана, иногда чрезмерно упрощая концепции авторов, но об этом я скажу позднее. Вызывают сомнения многие предлагаемые Д. А. Чирковым датировки. Так, например, он пишет, что в VIII в. в Сулемкенте уже существовало «развитое производство глиняной посуды» (стр. 32), а Э. В. Кильчевская и А. С. Иванов говорят о таком производстве только предположительно, относя его к VIII—X вв.<sup>4</sup>. И больше веришь им, чем категорическому утверждению Д. А. Чиркова. Автор датирует XIII—XV вв. появление гончарного круга в Дагестане (стр. 42), а вот знаток дагестанского ремесла М. М. Маммаев считает, что гончарный круг вошел в употребление с первых веков н. э.<sup>5</sup>. И когда после подобных «экскурсов» Д. А. Чирков говорит о поселениях «начала нашей эры» (стр. 40) у села Балхар, то уже с сомнением относишься к его датам, тем более, что в археологической литературе эти поселения не упоминаются.

Обычно, что, говоря о современном искусстве гончаров, Д. А. Чирков не привел ни одного конкретного имени, не рассказал о мастерстве балхарских женщин. Даже глиняные статуэтки, что с такой любовью лепит Зубайдат Умалаева, в книге поданы как безымянные. А ведь им посвящена специальная статья искусствоведа И. Ш. Арбухановой<sup>6</sup>.

Балхарские статуэтки Д. А. Чирков совершенно справедливо рассматривает как «персонажи лакских народных сказок» (стр. 72), хотя и существует ничем не подкрепленное мнение Д. Митлянского, что их образы навеяны «Змеями-Горынчами, Тяни-Толкяями, сиренами», пришедшими уже в наше время из русских книжек<sup>7</sup>.

Второй раздел альбома — «Изделия из металла» — также начинается с небольшого археологического экскурса, в котором также имеются неточности. Д. А. Чирков пишет, что изделия эпохи бронзы «отличались сложной формой и орнаментом» (стр. 79). А это не совсем верно. В эпоху бронзы — в III—II тыс. до н. э. — формы предметов были крайне просты. Их орнамент можно назвать монументальным, но только не сложным.

Совершенно несерьезно представлено декоративное искусство Кавказской Албании. Можно подумать, что в период с IV в. до н. э.—VII в. н. э. здесь изготавливались лишь бронзовые котлы, которые весьма условно принято называть «албанскими». А где же зооморфные водолеи, кувшины, блюда и чаши, что были найдены в Дагестане? Известно, что именно в это время сасанидское искусство получило широкое развитие, оно обогащало искусство самых различных народов и само обогащалось за их счет<sup>8</sup>.

Меньше всего возражений вызывают те страницы, на которых Д. А. Чирков описывает бытовую медную посуду кубачинцев и гоцатлинов (стр. 90—104). Здесь только можно заметить, что автор совершенно упустил из вида медночеканное производство лакцев. Их продукция пользовалась большим спросом как в Дагестане, так и за его пределами<sup>9</sup>.

Ювелирному делу в книге отведено большое место. Однако, говоря о глубинных истоках дагестанского мастерства, Д. А. Чирков не использовал материалы ряда могильников (Новолакский, Мугерганский, Агачкалинский, Акушинский и др.), в которых найдено много ювелирных изделий — прототипов украшений, характерных для настоящего времени.

<sup>3</sup> К. Ф. Смирнов, Агачкалинский могильник — памятник хазарской культуры Дагестана, «Краткие сообщения Ин-та истории материальной культуры», вып. XXXVIII, М., 1951.

<sup>4</sup> Э. В. Кильчевская, А. С. Иванов, Художественные промыслы Дагестана, М., 1959, стр. 25.

<sup>5</sup> М. М. Маммаев, Ремесло Дагестана албано-сарматского и ранне-средневекового времени, Автореферат канд. дис., М., 1970, стр. 7.

<sup>6</sup> И. Ш. Арбуханова, Сказочное царство Зубайдат Умалаевой, «Сов. Дагестан», Махачкала, 1970, № 3.

<sup>7</sup> Д. Митлянский, Маленькие шедевры из Балхара, «Декоративное искусство СССР», 1967, № 9, стр. 48.

<sup>8</sup> К. В. Тревер, Очерки по истории и культуре Кавказской Албании, М.-Л., 1959.

<sup>9</sup> Д.-М. С. Габиев, Металлообработка у лаков, Автореферат канд. дис., Тбилиси, 1959, стр. 11, 12.

Описывая современное ювелирное дело у дагестанцев, Д. А. Чирков говорит: «изготавливались они (ювелирные изделия — В. М.) на заказ лишь как подспорье к занятию сельским хозяйством. В то же время это ремесло передавалось из поколения в поколение и было профессиональным» (стр. 106). Это замечание не очень удачно перефразирует мысль Э. В. Кильчевской и А. С. Иванова из упоминавшейся выше книги. Цитирую: «Изготавливались эти изделия (ювелирные — В. М.), как правило, на заказ, Ювелирное дело являлось для мастеров лишь подсобным ремеслом к основному занятию сельским хозяйством. Тем не менее, это ремесло было профессиональным и большей частью передавалось из поколения в поколение»<sup>10</sup>. К сожалению, и в дальнейшем тексте раздела встречаются подобные «созвпадения».

Неудачна композиция раздела об изделиях из металла. Так работы кубачинских мастеров описываются вперемежку с работами аварских мастеров. При этом последующее утверждение порой противоречит предыдущему. Так, например, Д. А. Чирков подчеркивает, что чернь на аварские изделия из серебра не накладывалась (стр. 112), а далее пишет о черневых рисунках, которые особенно умело делали мастера селений Ругуджа, Согратль, Гамсутль.

Известно, что ювелирные изделия дагестанцев часто украшаются камнями. Их набор невелик: черный агат, красно-оранжевый сердолик, вишнево-красные альмандины, сине-черная ляпис-лазурь (лазурит), лазоревая бирюза, а также красный коралл. Камни и кораллы поступали в основном из стран Востока. Д. А. Чирков в аннотациях к рисункам упоминает не характерные для Дагестана топазы, янтарь и проч. Эти камни могли быть использованы для украшения в самое позднее время, или же они неверно определены.

Третий раздел книги — «Резной камень и дерево» — довольно беден. Здесь отсутствуют знаменитые кубачинские рельефы, нет известных своей красотой надмогильных стел, даже не упомянута архитектурная резьба по дереву: читатель так и не узнает о существовании «корневых столбов» с солярными знаками, о «кукби» — символическом изображении женской груди, украшавшей каменными выступами старинные аварские дома и башни. Искусство резьбы по камню и дереву в альбоме сводится, в основном, к чесночным ступкам, и лишь несколько страниц посвящены деревообделочному мастерству Унцукуля. Но и здесь, как в предыдущих разделах, фигурируют безликие вещи, а две-три деревянные пластины с инкрустированными изображениями драконов и крылатых лис трактуются как подражания средневековым каменным рельефам селения Кубачи, о которых ранее ничего не говорилось.

Последний раздел, «Ковроделие, вязание, ткачество», занимает большую часть книги. К сожалению, там, где автор не описывает конкретные изделия, он просто-напросто перефразирует отдельные положения из упоминавшейся уже книги Э. В. Кильчевской и А. С. Иванова. Для этого достаточно сравнить стр. 201, 203, 224, 234, 240, 242, 254 из альбома Д. А. Чиркова и, соответственно, стр. 69, 71, 81, 83, 81, 74 из работы Э. В. Кильчевской и А. С. Иванова.

Итак, рецензируемая книга, изданная с параллельными текстами на английском, и французском языках, не дает, к сожалению, ничего нового, не информирует широкого читателя о последних успехах археологов, искусствоведов, этнографов. Она написана на низком научном уровне, к ней не приложен даже список литературы. Ведь чтобы писать популярно, необходимо, прежде всего, хорошо знать материал. На наш взгляд, издательство «Советский художник» явно поспешило с публикацией этой книги.

В. И. Марковин

<sup>10</sup> Э. В. Кильчевская, А. С. Иванов, Указ. раб., стр. 51.

Исторические песни XVIII века. Издание подготовили О. Б. Алексеева и Л. И. Емельянов. Л., 1971, 356 стр. Исторические песни XIX века. Издание подготовили Л. В. Домановский, О. Б. Алексеева, Э. С. Литвин. Л., 1973, 284 стр.

В 1960 г. вышел в свет первый выпуск свода исторических песен в серии «Памятники русского фольклора» — «Исторические песни XIII—XVI веков», в 1967 г. — второй выпуск — «Исторические песни XVII века», в 1971 г. — третий — «Исторические песни XVIII века». С опубликованием в 1973 г. последнего, четвертого сборника «Исторические песни XIX века» завершено первое в истории русской и советской фольклористики фундаментальное издание исторических песен XIII—XIX вв. Настоящее издание, наиболее полное по охвату материала и по числу публикуемых текстов: в четырех выпусках опубликовано 1665 исторических песен с нотными приложениями (218 нотных примеров). Сборники подготовлены к печати с учетом современных текстологи-

ческих требований к изданию произведений фольклора: заново просмотрены и критически проверены тексты печатных источников, выявлены тексты, подлинность которых нуждается в уточнении, дан обстоятельный научный комментарий к песням. Песни напечатаны со всеми известными вариантами или со ссылками на них, благодаря чему читатели и исследователи могут получить более полное представление о сюжетном составе произведений, о характере разработки каждого сюжета, о содержании песенных циклов. Усилия фольклористов Института русской литературы (Пушкинского дома), осуществлявших сводное издание исторических песен, несомненно, заслуживают признания и высокой оценки.

В рассматриваемых сборниках, как и в предыдущих, сюжеты песен расположены по историко-тематическому принципу. В целом этот принцип соблюдается строго и последовательно. Однако встречаются и отступления. Например, в сборнике «Исторические песни XVIII века» песни о пострижении Е. Лопухиной, относящиеся к концу XVII в., расположены после песен о Северной войне, песни о сбore солдат под Полтаву предшествуют более ранним песням о взятии Орешка (Шлиссельбурга). Песни об И. Краснощекове, связанные с событиями русско-шведской войны 1741—1743 гг., напечатаны перед песнями о Булавинском восстании 1707—1709 гг. Аналогичные отступления от хронологической последовательности мы находим и в сборнике «Исторические песни XIX века». Здесь песни об Аракчееве даны после песен о смерти Александра I, а песни о походе под Варшаву (1831 г.) расположены после песен о событиях на Кавказе (40—50-е годы XIX в.).

Иногда близкие по сюжету песни печатаются в составе разных циклов и, наоборот, сюжеты, далекие по тематике и не имеющие даже внутренней художественной взаимосвязи, объединяются в циклы под общим названием. Например, в сборнике «Исторические песни XVIII века» песня об осаде Выборга (№ 103), по всей вероятности относящаяся к периоду Северной войны, включена в цикл песен об И. Краснощекове; в то время как песня «Краснощеков утешает своих солдат» (№ 204) почему-то не вошла в состав этого цикла. Песня с характерным началом «Нам то не дорого было злато, чисто серебро» (№ 202) включена в группу песен, объединенных названием «Корабельщики бранят князя», хотя ее место, безусловно, в цикле песен «Солдаты судят Долгорукого» и т. д. В сборнике «Исторические песни XIX века» песня о похвальбе французов завоевать Россию (№ 47) оторвана от цикла песен «Русские войска разбивают французов», в составе которого напечатаны близкие ей по сюжету песни с теми же начальными строками «Похвалялись злы французы». В сборник «Исторические песни XVIII века» можно было бы включить одну из популярнейших песен петровского времени «Как на матушке на Неве-реке», известную в большом количестве вариантов.

В выпуске «Исторические песни XIX века» встречаются неточные ссылки на тексты, напечатанные в предыдущих сборниках. Например, в комментариях к варианту песни № 301, извлеченному из сборника А. Пивоварова<sup>1</sup>, дается ссылка на сборник Б. Н. Путилова<sup>2</sup>, хотя в нем опубликован совсем другой вариант, из сборника А. Савельева<sup>3</sup>. Вариант песни № 339 был впервые напечатан П. В. Шейном не в 1877 г., как указано в выпуске, а в 1859 г.

Есть в рецензируемых сборниках и более серьезные недостатки. Так, одна и та же песня опубликована и в сборнике «Исторические песни XVIII века» (№ 113), и в сборнике «Исторические песни XIX века» (№ 28) под разными названиями и с различным комментарием. По непонятным причинам без последних четырех строк приведен текст известной песни о Пугачевском восстании (№ 504), записанной А. С. Пушкиным, хотя в сборнике «Песни, собранные писателями» (М., 1968), откуда перепечатан этот вариант, приводится полная запись текста песни.

Конечно, все эти погрешности и неточности не умаляют той большой работы, которую проделали составители рецензируемых сборников, подготавливая исторические песни к печати.

Сборникам предпосланы содержательные вступительные статьи, авторы которых не ограничиваются, как обычно, тематическим обзором материала, а ставят ряд интересных проблем, связанных с изучением поздних исторических песен. Однако среди теоретических положений, выдвигаемых ими, есть и спорные. Таково, например, утверждение Л. И. Емельянова (во вступительной статье к первому сборнику), что варианты исторических песен всегда «...отражают последовательное изменение одного текста, его сложную историческую жизнь в условиях устной традиции» (стр. 10). В связи с этим автор отвергает возможность отдельных редакций и версий сюжета. Но, и это как раз свойственно историческим песням, первоначальное художественное оформление сюжета может быть различным в зависимости от характера события, положенного в основу песни, от среды, от поэтической традиции, от условий, в которых бытует песня. Отсюда и различия в разработке и трактовке отдельных сюжетных моментов, появление различных редакций и версий. Для примера сошлемся на два варианта песни об уходе казаков-некрасовцев с Дона, опубликованных в сборнике «Исторические песни XVIII ве-

<sup>1</sup> «Донские казачьи песни» (Собрал и издал А. Пивоваров), Новочеркасск, 1885.

<sup>2</sup> «Народные исторические песни» (Вступительная статья, подготовка текста и примечания Б. Н. Путилова), М — Л., 1962.

<sup>3</sup> А. Савельев, Сборник донских народных песен, СПб., 1866.

ка». Различны их начала, по-разному объясняются причины ухода казаков на Кубань, есть отличия и в характеристике самого И. Некрасова. Но сюжет песен один.

Спорные положения есть и во вступительной статье Э. С. Литвин к сборнику «Исторические песни XIX века». Одну из причин угасания исторической песни во второй половине XIX в. автор видит в том, «что историческая песня не успевала обобщить политический опыт борьбы» (стр. 15). Почему же в таком случае более ранние исторические песни успевали отражать многообразные явления исторической действительности, в том числе и классовую борьбу? Причина постепенного исчезновения исторических песен в конце XIX в., по-видимому, кроется в художественных возможностях исторической песни, пришедших в противоречие с новыми формами жизни трудящихся масс, с новыми историческими условиями этого времени. В целом же и в статье Л. И. Емельянова, и в статье Э. С. Литвин содержатся интересные и ценные наблюдения над судьбами жанра исторической песни, его эволюцией в XVIII и XIX вв.

Рецензируемые работы помогают нам глубже уяснить смысл и значение политических событий XVIII—XIX вв., понять те процессы, которые происходили в это время в жизни и мировоззрении русского народа. Сборники раскрывают перед читателями поэтический смысл и художественное своеобразие исторических песен XVIII и XIX вв.

Большую пользу принесут исследователям указатели географических названий и исторических имен, упоминаемых в песнях XIII—XIX вв., приложенные к сборнику «Исторические песни XIX века». Завершение сводного издания исторических песен в серии «Памятники русского фольклора» — хороший подарок фольклористам, историкам, этнографам и всем любителям народной поэзии.

С. А. Джанумов

Antoni Kuczynski. *Syberyjskie szlaki*, Wrocław, 1972, 468 str.

Рецензируемая работа принадлежит перу молодого польского этнографа и социолога — Антони Кучинского. Она посвящена вкладу поляков в изучение материальной и духовной культуры народов Сибири.

Интерес Польши к восточным землям, прымкающим к ее основному соседу — развивающейся и крепнущей Руси, а также к народам, населяющим их, возник еще в эпоху средневековья. Оставленные польскими путешественниками, учеными, политическими ссылочными и военнопленными в течение столетий сведения о Сибири — значительный вклад в мировую науку.

А. Кучинский проделал большую работу, вычленив сведения этнографического характера из всей польской литературы о Сибири и расположив их в хронологической последовательности.

А. Кучинский не раз бывал в Советском Союзе, где изучал различные материалы и документы по этой теме, хранящиеся как в государственных, так и в личных архивах.

Структура работы, состоящей из вступления и пяти глав, строго продумана в соответствии с поставленной автором целью — отобрать, систематизировать и проанализировать основные польские источники, дающие представление о материальной и духовной культуре народов Сибири.

В первой главе «Сибирь во времени и пространстве» автор кратко излагает историю, ход и характер освоения русскими этого огромнейшего региона и приводит данные о площади, административном делении, климате, флоре и фауне, естественных богатствах Сибири, характеризует численность населения и его этнический состав. В заключение главы автор пишет об изменениях, произошедших в Сибири за годы Советской власти. А. Кучинским составлена карта постепенного освоения Сибири (XVI—начало XIX в.), на которой отражены походы «первых Колумбов Сибири» — Т. Ермака, В. Пояркова, С. Дежнева, экспедиции Е. Хабарова, В. Беринга; дана характеристика экономического освоения новых земель; роста сельскохозяйственного производства, ремесла и промышленности и т. п. Автор пишет также о тяжелом положении русского и нерусских народов Сибири, об общности их судеб, а также о благоприятном влиянии политических ссылочных на материальную и духовную жизнь народов Сибири.

Вторая глава «Истоки исторической традиции и мемуарной литературы» вводит нас в курс исторических событий, положивших начало неизменному интересу поляков к стране их изгнания, появившемуся еще задолго до того, как Сибирь стала их невольной родиной — в период татаро-монгольского нашествия на Европу. Именно тогда папа римский Иннокентий IV, напуганный неожиданной, но вполне реальной угрозой со стороны воинственных, неведомых дотоле народов, вышедших из глубин Центральной Азии, организовал дипломатическую миссию в Монголию (1245—1247 гг.) во главе со знаменитым Плано Карпини. Его единственным помощником был поляк Бенедикт Поляк, родом из Вроцлава, выполнивший роль писца и переводчика. Описанное ими путешествие в ставку монгольского хана Гуюка и отчет, представленный папе, явились

первыми документами, принесшими достоверные сведения о территории и населении Центральной Азии.

Позднее, в результате постоянных польско-русских столкновений, многие пленные поляки попадали за Урал. Некоторые из них, по сведениям источников, оставили после себя записки, но до нас, к сожалению, дошли лишь немногие из них.

Наиболее ранний сохранившийся польский документ XVII в. о Сибири и ее народах (копия его была отпечатана в 1874 г. Г. Марянским) принадлежит перу польского военнопленного Адама Каменского-Длужика<sup>1</sup>. Автор рецензируемой книги уже не раз обращался к этому интересному сочинению и считает его ценным источником, представляющим большой интерес с точки зрения исторической этнографии коми, хантов, манси, сибирских татар, эвенков, якутов, гиляков, нивхов и других народов.

Кучинский использовал также неизвестные нашей историографии работы участника Барской конфедерации (1768) Любича Хоецкого. В них много сведений по истории Сибири, о крестьянском восстании Е. Пугачева<sup>2</sup>, а также различные этнографические материалы. Заинтересовали автора рецензируемой книги работы большого знатока общественно-политической жизни Сибири XVIII в. Ф. Цецерского<sup>2</sup> (1760—1832).

«Итак, для тех, кого интересует Сибирь XVIII века,— пишет А. Кучинский в своей работе,— «Дневник» Ф. Цецерского — это бесценный источник, достойный внимания и воспоминания» (стр. 197).

Глава третья «Тропы ссыльных в первой половине XIX столетия» посвящена новой польской мемуарной и научной литературе о Сибири. Это описание Сибири Т. Машевского, научные труды Ю. Ковалевского, реляции А. Янушкевича, первая польская монография о Сибири Ю. Кобылецкого, воспоминания Е. Фелинской, Р. Блонского и др.

Лишь немногие работы из этого списка по достоинству оценены в науке. Завершая список основных работ первой половины XIX в., автор подчеркивает, что он дает лишь общее представление о них, чтобы обратить внимание исследователей на эти труды, как на наиболее ранние и малоизученные.

В IV главе «Сибирские дороги бродячей науки» автор представляет нам работы, относящиеся ко второй половине XIX в. Это труды Я. Черского, А. Чекановского, Б. Дыбовского, В. Серошевского, Э. Пекарского, Н. Виташевского, А. Шиманского, А. Коня, С. Ястремского, Ф. Коня и других, чьи научные изыскания получили всемирное признание. Работы этих политических ссыльных поляков, сформировавшихся как учены на русской почве, хорошо известны нашей историографии и даже, как правильно замечает автор, изучены у нас намного глубже, чем в Польше. Видимо, в связи с этим А. Кучинский довольно подробно изложил нам жизненный и творческий путь этих ученых, но почти не касался их политических убеждений и философского мировоззрения.

В главе «По следам исследователей культуры аборигенов Сибири XX века» автор останавливается на малоизвестных нам работах Ю. Талько-Гринцевича (1850—1936) в области этнографии и антропологии Монголии и Забайкалья, на исследованиях М. А. Чаплицкой (1886—1921), занимавшейся выяснением общности культур тюрksких народов, а также этнографией эвенков и ненцев.

А. Кучинский пишет о польском ученом С. Понятовском (1884—1944), внесшем свой вклад в изучение антропологии нивхов. Оставленный им большой рукописный материал, к сожалению, очень пострадал в годы второй мировой войны во время фашистской оккупации Польши.

Новейшая польская литература о Сибири представлена рядом исследований — это работы Т. Ходзидло, Б. Евсевицкого, С. Калужинского, а также труды самого автора рецензируемой книги.

Подводя итоги, следует сказать, что книга в целом удалась. Можно приветствовать автора, который, взявшись за нелегкую задачу систематизации научных исследований поляков в области материальной и духовной культуры народов Сибири, не только восполнил многие фактические пробелы в ее историографии, но и, проанализировав основные работы, определил их ценность с позиций марксистской методологии.

Книга хорошо иллюстрирована: в ней 60 иллюстраций и 7 карт, составленных автором. Хорошо оформлен спиртовой аппарат.

Было бы целесообразно, учитывая большой интерес советских читателей к истории освоения Сибири, издать русский перевод книги.

Н. И. Плотникова

<sup>1</sup> «Dyaryusz więzienia moskiewskiego miast i miejsc spisany przez Adama Kamińskiego», Poznań, 1874.

<sup>2</sup> «Pamiętnik księdza Ciecierskiego preora dominikanów wileńskich», Lwów, 1865. Его рукопись относится к 1806 г.

## НАРОДЫ АФРИКИ

*La tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine. Édité par Diouldé Laya. Centre Régional de documentation pour la tradition orale. Niamey — Niger, 1972, 197 p.*

В исторических исследованиях африканистов уже давно используется устная традиция африканских народов. Так, при воссоздании средневековой истории Судана широко оперировали данными исторического предания мандеязычных народов французские ученые М. Делафосс и Ш. Монте; нигерийские историки С. Джонсон и С. Биобаку строили свои концепции истории народа йоруба в значительной степени на материале йорубских исторических преданий; анализ хаусанских преданий позволил Д. А. Ольдерогге прийти к интересным выводам о происхождении народа хауса и его культуры. Однако в последние полтора десятилетия интерес как африканских исследователей, так и их коллег из других стран мира к устной исторической традиции народов континента резко возрос. В особенности это проявилось после принятия в 1964 г. XIII годичной сессии ЮНЕСКО резолюции об издании многотомной международной «Всебоющей истории Африки». Именно на этом этапе стала совершенно очевидной необходимость, во-первых, какой-то координации разрозненных работ по сбору и изучению исторических преданий и, во-вторых, выработки общего подхода к последним, общих критериях их оценки и использования в качестве исторического источника. ЮНЕСКО и научные учреждения ряда стран Африки посвятили этим проблемам специальные совещания экспертов в Ниамее (1967 г.) и в Уагадугу (1968 г.).

Рецензируемая книга содержит основные материалы этих двух совещаний. «Настоящая работа, — пишет во введении редактор книги, нигерийский ученый Диулье Лайя, — составлена на основании документов, подготовленных для совещаний в Ниамее и Уагадугу или же выработанных на них» (стр. 15). Как отмечает далее Д. Лайя, непросто было осуществить уже сам отбор документов для публикации, поскольку разнообразие представленных на обоих совещаниях материалов отражало и реально существующее разнообразие типов преданий. Тем не менее такой отбор был проделан, и сборник материалов обоих совещаний стал первым изданием Регионального центра документации по устной традиции (CRD'TO), организованного в Ниамее по рекомендации совещания 1967 г.

Рассмотрение книги целесообразно начать с последней, четвертой главы, «Избранные доклады», в особенности с ее первого раздела, озаглавленного «Проблематика и методология изучения устной традиции» (стр. 95—136). Здесь сосредоточены работы, основные тезисы и методологические посылки которых легли в основу решений совещания в Уагадугу. И здесь же четко отразились сильные и слабые стороны подхода большинства африканских исследователей к изучению доколониального прошлого их континента. К сожалению, только в трех из шести напечатанных в этом разделе докладов более или менее пропорционально изложены точки зрения их авторов. Остальные же представляют скорее тезисы, хотя в них и затронуты интересные и важные вопросы, например оценка некоторых специфических видов устной традиции (Б. Сомэ «Некоторые источники информации для исторического исследования», стр. 115—122) или характеристика ее существенных особенностей, в частности ее локально ограниченного, статичного и этноцентрического характера (Р. Пажар «Размышления об историческом исследовании в Западной Африке», стр. 123—125).

Доклад видного вольтийского историка Ж. Ки-Зербо «Устная традиция как источник по африканской истории», имеющий программный характер, служит как бы общей «декларацией принципов» подхода к изучению исторических преданий, разделяемых ныне большинством африканских историков (стр. 96—112).

Вольтийский ученый начинает свое выступление с решительных выражений против попыток некоторых западных авторов объявить доколониальную историю африканских народов недоступной для исследования из-за скучности фонда письменных источников. Эту позицию он определяет словами: «Нет письменных документов — нет и африканской истории!». Но, продолжает Ки-Зербо, этих документов не так уж и мало; скорее можно говорить, что они очень неравномерно распределены географически, да к тому же далеко не все уже выявлены и собраны. И даже если бы все они были уже известны, то и тогда картина была бы неполной. Ибо речь должна идти об истории «многоисточниковой» (poly-sources), ведь человек делает историчным все, к чему прикасается его созидающая рука, подчеркивает Ки-Зербо, напоминая тут же слова Марка Блока о «невольных» свидетелях исторических событий (стр. 98—99). Подлинная история немыслима, например, без археологических данных, и здесь главная беда Африки — это отсутствие нужных финансовых средств для массовых и систематических археологических работ.

Другой источник, тоже дополняющий письменные материалы, но очень быстро исчезающий в наше время, — устная историческая традиция. Ки-Зербо определяет ее как «совокупность всех типов свидетельств народа о своем прошлом, передаваемых в устной форме» (стр. 100). При этом он подчеркивает необходимость именно сочетания двух элементов: самого свидетельства и его передачи. Дав такое определение, автор сразу же переходит к полемике с теми, кто сомневается в возможности использо-

зования предания в качестве исторического источника. В конечном счете, говорит он, любое письменное свидетельство, а не одна только устная традиция выполняет в момент своего появления определенную социальную функцию в рамках породившего его общества. Возражая тем, кто ссылается на ненадежность устной формы передачи информации, поскольку смысл передаваемого по-разному может восприниматься в различных условиях (стр. 102), Ки-Зербо по существу здесь приближается вплотную к признанию классовой детерминированности любого невещественного исторического свидетельства. Но как раз этого он и не делает, как бы старательно избегая самой такой постановки вопроса.

Можно заметить, что подобная «осторожность» характерна как для данной работы Ки-Зербо, так и для трудов многих африканских историков вообще. В итоге проблема классового характера источника, особенно ощущимая, когда исследователь имеет дело с такими развитыми в социально-экономическом отношении обществами, как скажем, ашантайское, йорубское или сонгайское, по существу, полностью отсутствует во всех материалах рецензируемой книги. Между тем, не учитывая эту сторону дела, историк может прийти к искажающим смыслу источника толкованиям его содержания.

Возвращаясь к вопросу об устной форме передачи информации, нужно сказать, что система «гарантий» истинности передачи текста предания все же серьезно занимает Ки-Зербо (стр. 106—110). К таким гарантиям он относит, помимо привлечения других категорий источников (археологических, лингвистических, этнографических), в первую очередь некоторые внутренние особенности традиции, в частности наличие широкого круга лиц, заинтересованных в неискаженной ее передаче (стр. 107). Достаточно эффективным средством контроля может служить и сопоставление вариантов предания, сохраняемых в разных родственных линиях и в разных поколениях: именно это заставляет исследователя стремиться к максимально полному сбору всех вариантов предания (там же). В этой части доклада вольтийский ученый снова говорит о недопустимости противопоставления народов, располагающих письменными историческими источниками, тем, которые имеют лишь устную историческую традицию. Утверждать, что только первые достойны иметь историю, тогда как у вторых была лишь «этноистория», — значит придерживаться, по его словам, куцой и несвободной от расизма концепции (стр. 110)<sup>1</sup>.

Заметное место в своем докладе Ки-Зербо уделил и сложному вопросу датировки устного предания. Он в общем признает, что «хронология в течение еще длительного времени остается самой трудной проблемой изучения устной традиции» (стр. 105). Однако он не соглашается с предлагавшимися в свое время М. Херсковицем делением исторических источников на «твердые», т. е. дающие нам достоверное знание, и «рыхлые», позволяющие говорить лишь о вероятностях. Обоснование такой позиции он видит в том, что представление о хронологии не чуждо африканской устной традиции. Ки-Зербо указывает, например, что учет системы возрастных классов при использовании данных предания дает в ряде случаев возможность с достаточной достоверностью восстановить хронологию событий вплоть до конца XVIII в. Характерно, что, отстаивая возможность плодотворного использования предания в качестве исторического источника, Ки-Зербо обращается к опыту советской науки, ссылаясь на выступления на VI МКАЭН (Париж, 1960) М. Г. Левина и В. К. Соколовой, продемонстрировавших, как он пишет, «важность устной традиции для истории бесписьменных народов, таких, как народы Сибири» (стр. 103).

В заключение Ки-Зербо еще раз подчеркивает необходимость комплексного подхода к изучению истории африканских обществ, использования самых различных категорий и групп источников. Сбор произведений устной традиции не может при этом рассматриваться как самоцель: речь идет, говорит он, цитируя нигерского ученого Бубу Хама, об огромной научной задаче — «объяснить нас самих и объяснить наш континент» (стр. 111). Однако здесь же, возвращаясь к проблеме хронологии, вольтийский ученый, справедливо в целом возражая против абсолютизации поиска точных дат, приходит к сомнительному релятивистскому утверждению, будто по мере ускорения исторического процесса «Вильгельм Завоеватель, битвы под Вальми, Верденом и Сталинградом все больше и больше оказываются на едином временном уровне». Бессспорно, время сглаживает остроту восприятия исторических событий. Однако именно поэтому долг историка заключается в том, чтобы сохранять и показывать последующим поколениям истинное значение событий прошлого, не допуская их «расщепления» в безликой массе дат и названий.

Доклад Д. Джонса «Деление Западной Африки на регионы в целях исследований по африканской хронологии» (стр. 130—136) был посвящен итогам коллективной работы ученых разных стран, имевшей целью уточнение косвенными методами хронологии событий, упоминаемых в преданиях. Это исследование, прозодившееся по инициативе Школы восточных и африканских исследований Лондонского университета в 1964—1966 гг., должно было проверить возможность сколько-нибудь точных датировок по материалам генеалогических преданий различных народов. Результаты попыток

<sup>1</sup> Ки-Зербо имеет здесь в виду распространенное во французской науке отнесение изучения истории доклассовых обществ к сфере не исторической, а этнографической науки.

установления средней продолжительности правления, отмечал автор, не могут считаться достаточно убедительными. Например, средняя продолжительность правления по Западной Африке в целом составила 12,5 лет. Однако в более развитых политических образованиях, таких, как Бенин или Дагомея, цифра оказалась значительно более высокой — около 30 лет. Вместе с тем эта работа показала, что, хотя и нельзя полностью доверять данным о продолжительности правлений, сообщаемым в преданиях, есть много способов проверки таких сведений. В частности, наряду с сопоставлением исторических преданий сравнительно небольших общностей (племен, патриархий и т. п.) полезные результаты может дать и сравнение таких преданий с преданиями соседних крупных этнических общностей, таких, например, как хауса или ашанти. Видимо, к достаточно интересным результатам приведет и предложенное видным историком-африканистом Н. Левицоном изучение генеалогий цариц-матерей в обществах с матриархальным наследованием власти.

Не менее важным итогом этой работы стало то, что на основе полученных и изложенных в докладе Д. Джонса данных была разработана та схема регионализации Западной Африки и определена та последовательность объектов исследования, которые вошли в рекомендации совещания в Уагадугу. При этом, как видно из доклада, определяя примерные границы регионов, участники международного исследования старались установить их на том географическом пределе, до которого распространялись представления изучаемого этноса об окружающем мире и населяющих его народах.

Детальный согласованный план региональных исследований, построенный на основе доклада Джонса, вместе с информационными разделами о межафриканском сотрудничестве и о сотрудничестве между африканскими научными учреждениями и ЮНЕСКО составил третью главу книги — «Проблема сотрудничества» (стр. 81—94). План включает 12 проектов работ по изучению исторических преданий отдельных народов или групп народов, например фульбе, моси-дагомба, эве-аджа-йоруба-фон, западных акан. Часть проектов относится не столько к этническим общностям, сколько к тем или иным субрегионам, характеризуемым определенным культурно-историческим единством. Так обстоит дело с «Проектом Организации государства долины реки Сенегал», охватывающим территорию Гвинеи, Мали, Мавритании и Сенегала, или с «Проектом Боргуд», включающим пространство древней исторической области на стыке границ Дагомеи, Нигера и Нигерии. Все они объединены в две группы: одна — для зоны саваны (8 проектов), другая — для зоны тропического леса и Гвинейского побережья (4 проекта). В плане ясно определены темы, которые должны пользоваться бесспорным приоритетом: торговые пути, связывавшие в доколониальное время саванну и лесную зону; группы кузнецов и рыбаков в долине Нигера; религиозные движения в бассейне этой реки (стр. 87). Такое определение приоритетов вполне обоснованно и логично: как раз традиционные формы и пути экономических связей и положение замкнутых профессиональных групп (обычно определяемых как кастовые, хотя это и не всегда точно) в наибольшей степени подвержены быстрому разрушению в ходе модернизации социально-экономических структур в независимых странах Африканского континента. Изучение же религиозных движений практически означает изучение распространения ислама; это весьма важно, если учитывать, что последний зачастую выступал как идеология антиколониальной борьбы.

Характерно, что все проекты могут осуществляться лишь совместными усилиями двух или более стран региона, причем такая направленность свойственна не только региональному плану работ, выработанному совещанием в Уагадугу. Идеи межафриканского и международного сотрудничества исследователей, комплексного подхода к изучению исторических преданий, недопустимости ограничения работ только их сбором и исследованием буквально пронизывают всю книгу. Это неудивительно. Ознакомление с информационными докладами авторитетных специалистов, представлявших научные учреждения восьми стран — Камеруна, Дагомеи, Ганы, Верхней Вольты, Мали, Нигера, Нигерии и Того, сразу же обнаруживает, что исследования, проводившиеся до совещания, осуществлялись по разным методикам и поэтому не всегда могли дать сравнимые результаты. Если, скажем, сравнивать программы, которыми руководствовались в Гане, Верхней Вольте и Нигере, то оказывается, что в первом случае главное внимание было уделено изучению общего социально-экономического и политического облика исследованного общества, тогда как интерес составителей вольтийской и нигерской программ концентрировался в основном на миграциях, на истории заселения тех или иных местностей и создания поселений. К тому же исследования в границах одной страны не могут дать достаточно полной картины положения дел и в силу хорошо известного факта разделения этими границами некогда единых этнических общностей. Обобщая смысл докладов, составивших вторую главу книги, «Исследования устной традиции» (стр. 39—79)<sup>2</sup>, редактор издания с полным основанием делает в заключительном параграфе вывод о невозможности продолжения работ по изучению устных преданий народов западноафриканского региона без действенного и систематического сотрудничества ученых всех его государств (стр. 76—78).

В книге отсутствует — и это, как мне представляется, совершенно правильно — жесткая граница между информационной и методико-теоретической частями. Напри-

<sup>2</sup> В числе их авторов были такие широко известные исследователи, как А. Аджайи, Дж. Нкетия, Ф. Н. Агблеманьон, Ж. Руш, М. Изар.

мер, первая глава, «Принципы сбора и изучения» (стр. 17—38), формально посвящена изложению итогов ниамейского совещания экспертов 1967 г. Но самые рекомендации совещания содержат обширный материал чисто методического характера. Сюда относятся, скажем, такие вопросы, как определение предмета исследования и типологии устной исторической традиции (стр. 18—22) или взаимоотношение собственно сбора исторических преданий и изучения их (т. е. работы по сути своей прежде всего фольклористической) с исследованиями в области смежных дисциплин — лингвистики, этнографии, археологии, музыковедения (стр. 34—38). Отрадно отметить реалистический и деловой подход участников совещания к, казалось бы, «чисто технической» стороне проблем: в Ниамее огромное внимание было уделено материально-техническому обеспечению работ и подготовке местных кадров, необходимых для использования современных технических средств при фиксации устного материала (стр. 26—33).

Сочетанием информационного и методического материала интересны и доклады, вошедшие во вторую часть четвертой главы. На первое место среди них следует, видимо, поставить исследование нигерийского историка Э. Алагоа «Песнь как источник исторической информации» (стр. 176—188), где рассматриваются как общие вопросы методики использования данного вида устных источников, так и отражение в песнях исторических событий, происходивших в одном из княжеств народа иджо в дельте Нигера. В работе упоминавшегося уже ученого Бубу Хама «Традиционная история фульбе Даллоль Бобойе» (стр. 150—175) привлекают внимание прежде всего два обстоятельства: во-первых, приводимый текст предания, в свое время записанный самими его хранителями, воспроизводится информатором по памяти на основании этой записи, единственный экземпляр которой погиб во время пожара уже после второй мировой войны; во-вторых, наряду с изложением предания и его интерпретацией исследователь приводит два варианта одного из отрывков, представляющих соответственно фульбскую и сонгайскую версии предания, что делает возможной их перекрестную проверку. Наконец, работа западногерманского африканиста Ю. Цвернемана «Основание По: опыт истолкования преданий одного из городов народа касена» (стр. 138—149) демонстрирует возможности успешного восстановления на основе устной исторической традиции картины миграций населения в пограничных с Ганой областях Верхней Вольты. Эти три доклада убедительно показывают как сравнительно широкие возможности извлечения исторической информации из предания, так и слабые стороны этой информации, в первую очередь, конечно, отсутствие устойчивой и надежной хронологии.

Завершая обзор, можно сказать, что, ознакомившись с книгой «Устная традиция. Проблематика и методология источников по африканской истории», читатель получит достаточно полное представление о современном состоянии работ по сбору и изучению исторических преданий народов Западной Африки, об общей перспективе дальнейшего развертывания этих работ и о том, как эта перспектива оценивается видными представителями мировой африканистики. В книге рассмотрены основные аспекты важной и очень сложной проблемы, проанализирован огромный фактический материал. В итоге те, кто занимается историей народов Африканского континента, получили в высшей степени полезный обобщающий труд, причем, что особенно ценно, обращенный главным образом в будущее, к предстоящим исследованиям.

Л. Е. Куббель

## УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 1974 ГОДУ

### Статьи

	№	стр.
Аверкиева Ю. П., Бромлей Ю. В. IX Международный конгресс антропологических и этнологических наук	1	3
Абрамзон С. М., Симаков Г. Н., Фирштейн Л. А. Новь киргизского села	5	29
Алексеев В. П. Антропология в Академии наук за 250 лет	4	3
Андреанов Б. В., Итина М. А., Кесь А. С. Земли древнего орошения юго-восточного Приаралья: их прошлое и перспективы освоения	5	46
Аннаклычев Ш. К истории формирования рабочего класса Туркменистана	5	17
Баряктарович М. К вопросу об изменении этнического самосознания (на материалах Югославии)	2	51
<b>Борозна Н. Г.</b> Виды женских ювелирных украшений у народов Средней Азии и Казахстана (в связи с подготовкой Историко-этнографического атласа)	1	32
Богина Ш. А. Межэтнические отношения в США (XIX в.)	4	63
Бромлей Ю. В.— см. Аверкиева Ю. П.	1	3
Бромлей Ю. В. Этнография в Академии наук СССР в послевоенные годы	2	20
Васильева Г. П. Современное состояние народного декоративно-прикладного искусства туркмен	5	60
Ганцкая О. А. Этнос и семья в СССР	3	20
Гиренко Н. М. Колониальный режим и традиционные социальные институты (на примере Танзании)	1	59
Дахшлейгер Г. Ф. К истории объединения казахских земель в Казахской ССР	6	13
Дробижева Л. М. Об изучении социально-психологических аспектов национальных отношений (некоторые вопросы методологии)	4	15
Зеленчук В. С. Этнографическое изучение населения Молдавии	6	3
Златковская Т. Д. Элементы фракийской культуры в традиционном изобразительном искусстве и фольклоре молдаван	6	25
Итина М. А.— см. Андреанов Б. В.	5	46
Кесь А. С.— см. Андреанов Б. В.	5	46
Клементьев Е. И. Развитие языковых процессов в Карелии (по материалам конкретно-социологического исследования карельского городского населения)	4	26
Колева Т. А. Весенние девичьи обычай у некоторых южнославянских народов	5	74
Лукин Б. В. О жанровом своеобразии поэтического фольклора Кубы	2	65
Маркова Л. В. О проявлении этнической специфики в материальной культуре болгар	1	45
Миненко Н. А. Брак у русского крестьянского и служилого населения Юго-Западной Сибири в XVIII—первой половине XIX века	4	37
Окладников А. П. Лоси на Долгом пороге (периодизация нижнеангарских наскальных изображений)	3	53
Померанцева Э. В. Изучение устной прозы в Германской Демократической Республике (1955—1970 гг.)	4	55
Седов В. В. Славяне Среднего Поднепровья (по данным палеоантропологии)	1	16
Симаков Г. Н.— см. Абрамзон С. М.	5	29
Славный юбилей	5	3
Соколова В. К. Фольклористика в Академии наук	3	3
Станюкович Т. В. Музей антропологии и этнографии в системе Академии наук	2	3
Токарев С. А. Из истории этнографических исследований в Академии наук	2	11
Файнберг Л. А. Роль индейцев в истории формирования бразильского народа	2	42

Фирштейн Л. А.—см. Абрамзон С. М.	5	29
Шмелева М. Н. Об основных тенденциях развития материальной культуры русского городского населения за последнее столетие (из опыта изучения малых и средних городов средней полосы РСФСР)	3	31
Шнирельман В. А. Некоторые проблемы происхождения и распространения животноводства	3	41
<b>Из истории науки</b>		
Давидсон А. Б. И. И. Потехин и советская африканистика	4	73
Итина М. А. Средняя Азия на карте Страненберга	1	70
Ольдерогге Д. А. Готтлоб Краузе — выдающийся немецкий ученый-африканист (1850—1938 гг.)	5	86
<b>Дискуссии и обсуждения</b>		
Алексеев В. П. О некоторых биологических факторах, важных для формирования социальной организации	5	104
Арутюнов С. А. О форме стада предлюдей	5	106
Бунак В. В. О формах полового поведения обезьян	5	107
Гиренко Н. М. Система терминов родства и система социальных категорий	6	41
Козлов В. И. Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса	2	79
Крамаржик Я. Некоторые замечания в связи с дискуссией по аграрной этнографии	3	71
Крюков М. В. Дает ли система брачных классов ключ к разгадке «австралийской контроверзы»?	3	60
Марков Г. Е. К проблеме возникновения социальной организации гоминид	5	112
Семенов Ю. И. Объединения обезьян и человеческое общество	5	115
Фабри К. Э. Стадное поведение обезьян и социальная организация	5	120
Файнберг Л. А. О некоторых предпосылках возникновения социальной организации	5	94
Файнберг Л. А. Ответ оппонентам	5	123
Хазанов А. М. О связи линейности и локальности с образом жизни	6	58
Членов М. А. Еще раз об «австралийской контроверзе» и методике ее рассмотрения	6	51
<b>Сообщения</b>		
Аншба А. А., Зухба С. Л. Этнографические и фольклористические исследования в Абхазии за годы Советской власти	1	84
Аргынбаев Х. Свадьба и свадебные обряды у казахов (в прошлом и настоящем)	6	69
Ахметшин Б. Г. Отражение условий труда и быта горнорабочих Башкирии в преданиях и других устных рассказах (по материалам фольклорных экспедиций Башкирского государственного университета)	1	119
Бусыгин Е. П., Зорин Н. В. Декоративное оформление русского сельского жилища в Чувашской и Татарской АССР	3	96
Влечек Э. Пропорции конечностей неандертальского ребенка из Кинк-Кобы	6	104
Гемуев И. Н., Пелих Г. И. Селькупское оленеводство	3	83
Зорин Н. В.—см. Бусыгин И. Н.	3	96
Зухба С. Л.—см. Аншба А. Л.	1	84
Калиновская Я. П. Возрастные группы как элемент социальной организации консо	3	120
Колосова Ю. А. Программирование развития индейских резерваций в США	4	129
Кремлева И. А. Отмирание старообрядчества в заволжской деревне	6	87
Кузьмина Л. П. Песни горнозаводских и присковых рабочих как источник изучения положения сибирского пролетариата (XVIII — начало XX века)	1	113
Лебедева А. А., Сафьянова А. В. Русское население Курганской области и его хозяйственный быт во второй половине XIX — начале XX века (материалы к Историко-этнографическому атласу)	1	93
Мальцев Н. В. Типы народной художественной резьбы в бывшей Олонецкой губернии	4	88
Мартынова А. Н. Опыт классификации русских колыбельных песен	4	101
Мартынов В. Н. Материалы по резному орнаменту мордвы	1	125
Меновщикова Г. А. Дикие растения в рационе коренных жителей Чукотки	2	93
Нгуен Куок Лок. Этнический состав современного населения плато Тейнгуен	1	158
Нгуен Куок Лок. Системы родства горных индонезийских народов Вьетнама	6	98

Николаев Р. В. Общие элементы в кетских и хакасских эпических сказаниях	1	145
Новицкая А. П. Численность и состав семьи в Молдавской ССР (по материалам этносоциологического исследования)	6	62
Оразов А. Скотоводческие отряды у туркмен долин Сумбара и Чендыра (материалы к Историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана)	2	100
Островский Г. С. О природе русского городского изобразительного фольклора	1	104
Пелих Г. И.—см. Гемуев И. Н.	3	83
Петросян Э. Х. Образы животных в армянском народном театре	5	131
Покровская Л. А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов	1	139
Полевой Б. П. Еще раз о Каменском-Длужике	4	116
Рассудова Р. Я. Значение термина «кош» в некоторых земледельческих районах Средней Азии в XIX—начале XX века	6	78
Ревуненкова Е. В. О личности шамана	3	104
Сафьянова А. В.—см. Лебедева А. А.	1	93
Серебрякова М. Н. Формы современной семьи в сельских районах Центральной Анатолии	1	151
Смирнова О. И. К вопросу о среднеазиатских культурах (о культурах Артавахисты и Митры по данным топонимики)	1	131
Смоляк А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев	2	106
Соколова З. П. Финноуровведение в Венгерской Народной Республике	4	121
Трофимова Т. А. Краинологические материалы из могильника Тумек-Кичиджик (предварительные данные)	5	139
Тудоровская Е. А. Проблема взаимоотношений народных верований и сказки (на материале сюжета «О запродаже Водяному»)	3	112
<b>Поиски, факты, гипотезы</b>		
Басилов В. Н. Легенда: верить или не верить?	1	163
Гаген-Торн Н. И. Анимизм в художественной системе «Слова о полку Игореве»	6	110
Гурвич И. С. Комментарий этнографа (к статье К. Г. Уманского)	4	143
Крюков М. В. А остров свой они называют Эроманга	2	114
Мухин И. А. Орудия лова фазана в Маньчжурии	5	150
Путилов Б. Н. Остров песен (на атолле Фунафути)	3	126
Уманский К. Г. «Бохор» (Этнографический анализ проблемы вилюйского энцефаломиелита)	4	133
<b>Хроника</b>		
Басилов В. Н. Работа Института этнографии АН СССР в 1973 году	4	145
Куббель Л. Е. Заседание, посвященное памяти И. И. Потехина	1	173
<b>Научная жизнь</b>		
Арутюнов С. А., Хазанов А. М. Конференция «Возникновение раннеклассового общества»	4	155
Белов М. И., Ляпунова Р. Г. Советские ученые на юбилейной сессии Орегонского исторического общества	4	162
Волкова Н. Г., Тер-Саркисянц А. Е. Сессия, посвященная итогам этнографических и антропологических работ в 1973 году	5	155
Гохман В. И., Решетов А. М. Два симпозиума по проблемам ранних этапов этнической истории народов Восточной Азии	6	139
Гусев В. Е. Поездка в Польшу	3	147
Джарылгасинова Р. Ш. Основная проблематика исследований группы ономастики Института этнографии АН СССР	3	141
Золототрубов В. С., Ларичева И. П., Широбокова Н. Н. Конференция «Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока»	6	124
Коротко об экспедициях	1	177
Коротко об экспедициях	2	140
Коротко об экспедициях	3	154
Коротко об экспедициях	4	164
Коротко об экспедициях	5	166
Коротко об экспедициях	6	145
Ларичева И. П.—см. Золототрубова В. С.	6	124
Ляпунова Р. Г.—см. Белов М. И.	4	162
Некрылова А. Ф. Чтения памяти П. Г. Богатырева	3	144
Путилов Б. Н. Научная конференция «Эпическое творчество народов Сибири»	1	175

Решетов А. М.—см. Гохман В. И.	6	139
Смусин Л. С. Выставка «Русский пряник и фигурное печенье»	4	158
Соколова В. К. Конференция «Прозаические жанры фольклора народов СССР»	6	128
Станюкович Т. В. Выставка коллекций Музея антропологии и этнографии к 250-летию Академии наук СССР	6	119
Тер-Саркисянц А. Е.—см. Волкова Н. Г.	5	155
Тумаркин Д. Д. Пятая Всесоюзная конференция океанистов и австралиеведов	3	139
Федянович Т. П. IV Конференция по ономастике Поволжья	2	136
Хазанов А. М.—см. Арутюнов С. А.	4	155
Чистов К. В. Совещание представителей этнографических учреждений славянских стран	2	132
Чистов К. В. Фольклористика и этнография на VII Международном конгрессе славистов	2	133
Шаповалова Г. Г. Третья научная конференция «Фольклор и этнография»	6	135
Широбокова Н. Н.—см. Золототрубов В. С.	6	124

## Критика и библиография

### Критические статьи и обзоры

Будина О. Р. Иванова Ю. В. Проблемы этнографии в албанской научной печати	6	161
Дридэ А. Д. Новые работы об индийцах Тринидада	2	144
Иванова Ю. В.—см. Будина О. Р.	6	161
Кейзеров Н. М. Мальцев Г. В. Современные буржуазные теории происхождения политической власти	6	148
Мальцев Г. В.—см. Кейзеров Н. М.	6	148
Ольдерогге Д. А. Японские исследования по этнографии Африки	3	165
Юхнева Н. В. Вопросы формирования, положения и облика рабочего класса Петербурга—Ленинграда (заметки этнографа по поводу книги «История рабочих Ленинграда», т. I и II)	3	156

## Общая этнография

Александрова Т. М. И. П. Труфанов. Проблемы быта городского населения СССР	2	152
Гурвич И. С. В. А. Куманев. Революция и просвещение масс	4	166
Козлов В. И. А. Т. Базиев, М. И. Исаев. Язык и нация	1	180
Остапенко Л. В. Л. А. Гордон, Э. В. Клопов. Человек после работы. Социальные проблемы быта и внерабочего времени	2	150
Першиц А. И. Ю. В. Кнышенко. История первобытного общества	1	179
Пушкирев Л. Н. Славянский фольклор	2	156
Решетов А. М. Музей антропологии и этнографии	3	178
Сабирзянов Г. С. Социальное и национальное. Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР	5	168
Свет Я. М. Н. Г. Фрадкин. Географические открытия и научное познание Земли	2	154
Семенов Ю. И. M. Sahlin. Stone age economics	4	168
Токарев С. А. Wendel H. Oswalt. Other peoples, other customs. World ethnography and its history	4	172
Файнберг Л. А. Р. С. Васильевский. Древние культуры тихоокеанского Севера	3	179

## Народы СССР

Байпаков К. М. Л. М. Левина. Керамика Нижней и Средней Сырдарьи в I тысячелетии н. э.	3	182
Басилов В. Н. Г. П. Снесарев. Под небом Хорезма	2	167
Басин В. Я., Жданко Т. А. В. В. Востров, Х. А. Кауанова. Материальная культура казахского народа на современном этапе	2	162
Белорукова Г. П., Пименов В. В. Новые работы по этнографии народов Коми АССР	1	182
Бусыгин Е. П., Халиков А. Х. В. Н. Белицер. Народная одежда мордвы	4	176
Виноградов В. Б. Н. Г. Волкова. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа	2	165
Гин Е. М. Дзйачы фольклор	4	180
Джанумов С. А. Исторические песни XVIII века. Исторические песни XIX века	6	181

Жданко Т. А.—см. Басин В. Я.	2	162
Имяреков М. Г. <i>Устнopoэтическoe творчество мордовского народа, т. VII, ч. 1-я—Эрзянские причитания-плачи</i>	3	181
Кисляков Н. А. <i>Из культурного наследия народов России. «Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР», т. 28</i>	2	159
Костюхин Е. А. <i>Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина (архивные материалы и публикации)</i>	5	177
Кочешков Н. В. Ю. А. <i>Сем. Нанайцы. Материальная культура (вторая половина XIX—середина XX в.). Этнографические очерки</i>	4	178
Литвин Э. С. В. Н. <i>Морохин. Хрестоматия по истории русской фольклористики</i>	1	184
Маммаев М. М., Марковин В. И. <i>Декоративное искусство Дагестана (автор-составитель Д. Чирков)</i>	6	173
Марковин В. И.—см. Маммаев М. М.	6	173
Пармон Ф. М. <i>Крестьянская одежда населения Европейской России (XIX—начало XX в.) Определитель</i>	4	180
Пилипенко М. Ф. <i>Исследования по истории белорусской этнографии</i>	5	172
Плотникова Н. И. <i>Antoni Kuczynski. Syberyjskie szlaki</i>	6	179
Плисецкий М. М. <i>Украинские народные думы</i>	5	174
Померанцева Э. В. Н. В. Новиков. Павел Васильевич Шейн	2	169
Рабинович М. Г. <i>Сельские поселения Прибалтики XIII—XX вв.</i>	6	171
Халиков А. Х.—см. Бусыгин Е. П.	4	176
<b>Народы зарубежной Европы</b>		
Маркова Л. В. Ю. В. Иванова. Северная Албания в XIX—начале XX в. Общественная жизнь	2	171
Кербелите В.—см. Померанцева Э. В.	1	186
Померанцева Э. В. <i>Die gläserne Linde. West-Slavische Märchen</i>	5	178
Померанцева Э. В., Кербелите В. <i>Gy. Ortutay. Hungarian folklore. Essays</i>	1	186
<b>Народы зарубежной Азии</b>		
Кисляков В. Н. Л. <i>Грюнберг. Языки Восточного Гиндукуша. Мундзанский язык. Тексты, словарь, грамматический очерк</i>	4	182
Королев С. И., Кочнев В. И. А. Ф. <i>Коробков. Буржуазная общественно-политическая и философская мысль Индонезии</i>	2	175
Кочнев В. И.—см. Королев С. И.	2	175
Кузнецова А. И. <i>Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии</i>	5	179
Покшишевский В. В. R. C. <i>Nigam. Language handbook of mother tongues in Census, «Census Office of India, 1971»</i>	1	187
Шелов Д. Б. Е. С. <i>Голубцова. Сельская община Малой Азии III в. до н. э.—III в. н. э.</i>	2	177
<b>Народы Америки</b>		
В. Г. Сергеева. <i>Estudios de cultura Nàhuatl</i>	5	182
<b>Народы Африки</b>		
Арутюнов С. А. Л. Е. <i>Куббель. Сонгайская держава. Опыт исследования социально-политического строя</i>	5	186
Калиновская К. П. C. R. <i>Hallpike. The Konso of Ethiopia. A study of the values of a Cushitic people</i>	2	183
Куббель Л. Е. <i>La tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine. Edité par Diouldé Laya</i>	6	181
Лабзина В. П. <i>Etudes Maliennes. Revue périodique de l'Institut des Sciences Humaines</i>	4	184
Токарев С. А. Р. Н. <i>Исмагилова. Этнические проблемы современной Тропической Африки</i>	2	181
<b>Народы Океании</b>		
Бутинов Н. А. E. <i>Ogan. Business and cargo: socio-economic change among the Nasioi of Bougainville</i>	2	187
<b>Письма в редакцию</b>		
Э. И. Ханпира. «Разведка об Ахиллесе», или несостоявшееся открытие	4	187
Николай Андреевич Кисляков	3	186

## СОДЕРЖАНИЕ

В. С. Зеленчук (Кишинев). Этнографическое изучение населения Молдавии	3
Г. Ф. Дахшлейгер (Алма-Ата). К истории объединения казахских земель в Казахской ССР	13
Т. Д. Златковская (Москва). Элементы фракийской культуры в традиционном изобразительном искусстве и фольклоре молдаван	25
<b>Дискуссии и обсуждения</b>	
Н. М. Гиренко (Ленинград). Система терминов родства и система социальных категорий	41
М. А. Членов (Москва). Еще раз об «австралийской контроверзе» и методике ее рассмотрения	51
А. М. Хазанов (Москва). О связи линейности и локальности с образом жизни	58
<b>Сообщения</b>	
А. П. Новицкая (Москва). Численность и состав семьи в Молдавской ССР (по материалам этносоциологического исследования)	62
Х. Аргынбаев (Алма-Ата). Свадьба и свадебные обряды у казахов в прошлом и настоящем	69
Р. Я. Рассудова (Ленинград). Значение термина «кош» в некоторых земледельческих районах Средней Азии в XIX — начале XX века	78
И. А. Кремлева (Москва). Отмирание старообрядчества в заволжской деревне Нгуэн Куок Лок (Ханой). Системы родства горных индонезийских народов Вьетнама	87
Э. Влчек (Прага). Пропорции конечностей неандертальского ребенка из Кинк-Кобы	98
104	
<b>Поиски, факты, гипотезы</b>	
Н. И. Гаген-Торн (Ленинград). Анимизм в художественной системе «Слова о полку Игореве»	110
<b>Научная жизнь</b>	
Т. В. Станюкович (Ленинград). Выставка коллекций Музея антропологии и этнографии к 250-летию Академии наук СССР	119
В. С. Золототрубов, И. П. Ларичева, Н. Н. Широбокова (Новосибирск). Конференция «Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока»	124
В. К. Соколова (Москва). Конференция «Прозаические жанры фольклора народов СССР»	128
Г. Г. Шаповалова (Ленинград). Третья научная конференция «Фольклор и этнография»	135
В. И. Гохман, А. М. Решетов (Ленинград). Два симпозиума по проблемам ранних этапов этнической истории народов Восточной Азии	139
Коротко об экспедициях	145
<b>Критика и библиография</b>	
<b>Критические статьи и обзоры</b>	
Н. М. Кейзеров, Г. В. Мальцев (Москва). Современные буржуазные теории происхождения политической власти	148
О. Р. Будина, Ю. В. Иванова (Москва). Проблемы этнографии в албанской научной печати	161

## Народы СССР

М. Г. Рабинович (Москва). Сельские поселения Прибалтики XIII—XX вв.	171
М. М. Маммаев (Махачкала), В. И. Марковин (Москва). Декоративное искусство Дагестана (автор-составитель Д. Чирков)	173
С. А. Джанумов (Москва). Исторические песни XVIII века. Исторические песни XIX века	177
Н. И. Плотникова (Москва). A. Kuczynski. Syberyjskie szlaki	179

## Народы Африки

Л. Е. Куббель (Москва). <i>La tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine. Edité par Diouldé Laya.</i>	181
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 1974 году	185

На первой странице обложки: Праздник детей в Молдавии (г. Кишинев, 1 июня 1972 г.). Фото АТЕМ

## SOMMAIRE

V. S. Zieléntchouk (Kichinev). Etude ethnographique des populations de la Moldavie	3
G. F. Dakhchileiguer (Alma-Ata). Contribution à l'histoire de l'unification des terres kazakh au sein de la RSS des Kazakh	13
T. D. Zlatkovskaia (Moscou). Quelques éléments de la culture thrace dans l'art figuratif traditionnel et le folklore des Moldaves	25

## Discussions et délibérations

N. M. Guirienko (Léningrad). Système de termes de parenté et système des catégories sociales	41
M. A. Tchilénov (Moscou). Encore une fois sur la «controverse australienne» et la méthode de l'examen de celle-ci	51
A. M. Khazanov (Moscou). Du rapport du type linéaire et de la localisation au mode de vie	58

## Communications

A. P. Novitskaia (Moscou). Composition numérique et constitution de la famille en RSS de Moldavie (d'après les matériaux d'une étude ethnosociologique)	62
Kh. Arghynbaïev (Alma-Ata). Notes et rites de noces chez les Kazakh au passé et à présent	69
R. Ya. Rassoudova (Léningrad). La notion du terme «koch» dans quelques régions agricoles de l'Asie Centrale aux XIXe—début XXe siècles	78
I. A. Kriemliova (Moscou). Disparition des rites pré-niconiennes à la campagne des régions d'Outre-Volga	87
Nguyen Quoc Loc (Hanoi). Systèmes de parenté des populations indonésiennes montagnardes du Vietnam	98
E. Vlček (Prague). Proportions des extrémités d'un enfant néandertalien de Kiik-Koba	104

## Recherches, faits, hypothèses

N. I. Gaghen-Torn (Léningrad). L'animisme dans le système artistique du «Slovo o polkou Igorévé»	110
	191

## Vie scientifique

T. V. Staniukovitch (Léningrad). Une exposition des collections du Musée d'anthropologie et d'ethnographie pour le 250e anniversaire de l'Académie des Sciences de l'URSS	119
V. S. Zolototroubov, I. P. Laritchéva, N. N. Chirobokova (Novossibirsk). Une Conférence dite «Problèmes de l'ethnogenèse des peuples de la Sibérie et de l'Extrême-Orient»	124
V. K. Sokolova (Moscou). Une Conférence dite «Les genres prosaïques du folklore des peuples de l'URSS»	128
G. G. Chapovalova (Léningrad). La 3e Conférence scientifique — «Folklore et ethnographie»	135
V. I. Gokhman, A. M. Riechétov (Léningrad). Deux symposia pour les problèmes des étapes primaires de l'histoire ethnique des populations de l'Asie Orientale	139
Missions en bref	145

## Critiques et bibliographie

### Articles de critique et revues

N. M. Keizérov, G. V. Maltsev (Moscou). Théories bourgeoises modernes de l'origine du pouvoir politique	148
O. R. Boudina, Yu. V. Ivánova (Moscou). Les problèmes de l'ethnographie dans la presse scientifique albanaise	161

### Peuples de l'URSS

M. G. Rabinovitch (Moscou). Agglomérations rurales des régions Baltiques (XIIIe—XXe ss.)	171
M. M. Mammäiev (Makhatchkala), V. I. Markovine (Moscou). L'art décoratif du Daghestan (auteur-éditeur D. Tchirkov)	173
S. A. Djanoúmov (Moscou). Chansons historiques du XVIIIe siècle. Chansons historiques du XIXe siècle	177
N. I. Plotnikova. A. Kuczyński. Syberyjskie szlaki	179

### Peuples de l'Afrique

L. Ye. Koubbel (Moscou). La tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine. Édité par Diouldé Laya	181
Index des articles et matériaux publiés par la revue en 1974	185

*Sur la couverture: une fête des enfants en Moldavie (la ville de Kichinev, 1 juin 1972). Cliché ATEM*

Технический редактор Л. И. Глинкина

Сдано в набор 13/IX-1974 г. Т-20906. Подписано к печати 28/XI-1974 г. Тираж 2550 экз.  
Зак. 4288. Формат бумаги 70×108<sup>1/16</sup>. Усл. печ. л. 16,8. Бум. л. 6,0. Уч.-изд. л. 18,9.

2-я типография издательства «Наука», Москва, Шубинский пер., 10