

# СОВЕТСКАЯ ФОТОГРАФИЯ

1979



ИЗДАТЕЛЬСТВО • НАУКА •



ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

# О В Е Т С К А Я Т Н О Г Р А Ф И Я

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

1

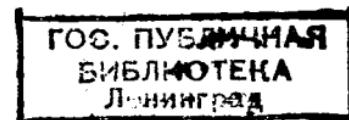
Январь — Февраль

1979



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. Полищук**  
(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

**С. М. Мирхасилов**

**СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ  
И ОТРАЖЕНИЕ ИХ В СОВРЕМЕННОЙ СЕМЬЕ  
СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ УЗБЕКИСТАНА**

Забота о дальнейшем развитии культуры быта села стала важнейшей составной частью аграрной политики КПСС на современном этапе. Генеральный секретарь ЦК КПСС тов. Л. И. Брежnev в своем докладе на июльском (1978 г.) Пленуме ЦК КПСС сказал: «Не только производство, но и отношения между людьми, их быт, культура, психология, сознание являются предметом постоянного внимания партии. Одна из важнейших задач сегодня состоит в соединении сельскохозяйственного производства с культурой, понимаемой в самом широком смысле слова как культура труда, быта, человеческих отношений»<sup>1</sup>.

Изучение этих вопросов стоит ныне в центре внимания советских этнографов<sup>2</sup>. Особенно актуально исследование такой социальной ячейки общества, как семья, отражающей характерные для общественной жизни отношения и быт народа.

Семья играет большую роль в формировании личности, воспитании подрастающего поколения, регулировании взаимоотношений и поведения взрослых, во многом определяет духовный облик человека, его общественную и трудовую активность. Через семью реализуются и процессы воспроизведения населения в его этническом своеобразии. Особенности семейно-бытовых традиций оказывают определенное влияние на социальную мобильность населения, на миграции, производственную занятость женщин, ценностные ориентации людей, их образовательный уровень и культурные интересы. Таким образом, изучение семьи позволяет расширить наши представления о ряде этнокультурных и социальных процессов<sup>3</sup>.

Вследствие своеобразных исторических условий в Узбекистане накануне Великой Октябрьской социалистической революции еще сохранялись патриархально-феодальные отношения, были еще сильны пережитки родовых отношений, общинных порядков и традиций.

До Великой Октябрьской социалистической революции у узбеков преобладал большесемейный уклад. Еще в начале XX века на селе господствовала так называемая неразделенная семья, которая достигала в среднем 10—12 человек. Отдельные семьи состояли из нескольких десятков человек; иногда число членов таких семей доходило до 100 человек.

<sup>1</sup> «Коммунист», 1978, № 10, с. 42.

<sup>2</sup> Ю. В. Бромлей. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности. — «Сов. этнография», 1977, № 1, с. 3—18.

<sup>3</sup> О. А. Ганцикая, Л. Н. Терентьева. Семья — микросреда социальных процессов. — «Современные этнические процессы в СССР». М., 1977, с. 433—460.

Большесемейный уклад по традиции считался обязательным. Отношение к выделению из большой семьи было отрицательным.

Однако наряду с такими семьями бытоваля и малая, отдельная семья, состоявшая из мужа, жены и их несовершеннолетних детей<sup>4</sup>. Она чаще встречалась среди несостоительных слоев населения, поскольку здесь семейные патриархальные устои были менее прочны. Малая семья была распространена в селениях, где существовало общинное землепользование или было много пришлого населения, приехавшего на временные работы. В дореволюционном прошлом такая семья нередко носила временный характер. Многие малые семьи с течением времени превращались в обычные неразделенные: сыновья, став взрослыми и женившись, продолжали жить с родителями. Малые семьи образовывались главным образом за счет дробления неразделенных семей.

Развитие товарно-денежных отношений, наем рабочих на промышленные предприятия, а также расширение наемного труда в сельском хозяйстве (особенно в хлопководстве) вели к разложению большесемейного уклада и распаду неразделенной семьи. Молодежь в ряде случаев отделялась от родительской семьи, уходя из дома в поисках заработка. Появились случаи выделения сравнительно молодых сыновей. Незыблемо хранившиеся в течение веков обычаи и нормы семейной жизни начали меняться. Возникало все больше малых отдельных узбекских семей. Но приходившая на смену большесемейному укладу малая семья по характеру взаимоотношений ее членов по существу оставалась патриархальной. В семейном быту и семейных отношениях узбеков еще в начале XX в. сохранялись многие черты патриархальной семьи и прежде всего: неравноправное положение женщины и молодых членов семьи, деспотическая власть главы семьи — полновластного распорядителя судеб жены, детей, внуков.

Это особенно характерно для богатых семей. Власть главы семьи и бесправное положение женщины определяли и форму брака, представлявшего собой по существу куплю-продажу девушки, за которую семья жениха должна была выплачивать отцу невесты калым. Нередко девушку выдавали замуж в очень раннем возрасте. Браки заключались, как правило, по воле родителей и старших родственников, преимущественно отца. К главе семьи в тех семьях, где традиции патриархальности были прочнее, проявлялось особое почтение.

Положение женщины в семье определялось ее местом в обществе. В сельском хозяйстве и промышленности работало в основном мужское население. Вся жизнь женщины ограничивалась домашними делами, в том числе некоторыми работами, связанными с земледелием и домашними промыслами. Она была изолирована от общественной жизни, замкнута в рамках домашнего хозяйства. Узбечка в течение многих столетий находилась в рабском бесправном положении, являясь собственностью хозяина — мужа и его семьи. Приниженное, зависимое положение ее закреплялось шариатом и адатом, и всякое отклонение от них сурово осуждалось феодально-патриархальной общественностью. Если муж выгонял жену, то детей он мог оставить у себя. Шариатом допускалось многоженство, которое было распространено преимущественно среди зажиточных узбеков. Так, у крупного бая Расул Ходжи из кишлака Янгимахалла (Ташкентская область) было шесть жен. Четыре из них считались законными (по шариату), а две, бывшие раньше его законными женами, фактически находились на положении домашней прислуги. Кроме того, у бая были и другие жены, которых он прогонял, оставляя у себя

<sup>4</sup> Археологическими исследованиями установлено, что малая семья получает распространение в Хорезме еще в XII — начале XIII в. См. Е. Е. Неразик. Поселения и жилища Хорезма как источник для исследования семьи в I—XIV вв. н. э.—«Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана». М., 1978.

рожденных ими детей, также пополнявших затем число домашней прислуги<sup>5</sup>.

Вся тяжесть домашнего труда, начиная от воспитания детей, которых в узбекских семьях было всегда немало, и кончая работой в сложном полунатуральном хозяйстве, ложилась на женщину-мать. Отсутствие свободного времени в трудовых семьях приводило к тому, что элементарные духовные потребности женщины оставались неудовлетворенными. Она даже не имела возможности отдохнуть. Постоянное переутомление, антисанитарные условия подрывали здоровье узбекской женщины; средняя продолжительность ее жизни была ниже, чем у мужчин.

По канонам мусульманской религии главной добродетелью женщины считалась покорность. Поэтому девочек с малолетства воспитывали в традициях покорности и беспрекословного подчинения воле отца, а впоследствии — мужа. Эти традиции были настолько сильны, что они порой проявляются и поныне в виде пережитков. Даже после смерти женщины ей рыли более глубокую могилу, поскольку ее прах не мог находиться в земле на одном уровне с мужским. Рождение девочки встречалось с досадой.

Глубокие прогрессивные изменения, произошедшие в Узбекистане после победы Великой Октябрьской социалистической революции, способствовали преобразованию семейно-брачных отношений. Советская власть сразу же после революции приняла ряд декретов, направленных на осуществление равноправия полов в обществе и семье. Декретами от 19 и 20 декабря 1917 г. был установлен гражданский брак; затем были изданы декреты об охране материнства и младенчества, о равной заработной плате для мужчин и женщин, об охране женского и детского труда. Были запрещены унизительный обычай калыма, насилиственная выдача замуж, многоженство, брак малолетних.

О значении этих декретов В. И. Ленин писал: «От неравенства женщины с мужчиной по закону у нас, в Советской России, не осталось и следа. Особенно гнусное, подлое, лицемерное неравенство в брачном и семейном праве, неравенство в отношении к ребенку уничтожено Советской властью полностью»<sup>6</sup>.

Преобразование семейно-брачных отношений не было бы успешным, если бы одновременно не проводилась борьба против принятого в исламе затворничества женщин. Осуществление задачи раскрепощения женщин в Узбекистане было сопряжено с большими трудностями, обусловленными живучестью патриархально-феодального уклада и влиянием религии, поддерживавшей нормы старого быта. В 1927 г. началось наступление на старый быт (*худжум*), и в частности на закон о затворничестве. Оно ознаменовалось массовым отказом от паранджи — символа закрепощения женщин. Это была коренная ломка вековой традиции, нанесшая сильный удар влиянию духовенства.

Раскрепощение женщин проходило в острой борьбе с ревнителями старого быта, стремившимися сохранить затворничество женщин. Реакционеры не останавливались перед актами жестокого террора против женщин, боровшихся за равноправие полов. В 1928 г. их было убито 118, а в первой половине 1929 г. — 63<sup>7</sup>. Всего по Узбекистану в конце 20-х годов было убито и тяжело ранено реакционерами около 300 женщин<sup>8</sup>.

Однако ничто не могло приостановить закономерного для советского общества процесса раскрепощения женщин. Их участие в народном хозяйстве, государственном и культурном строительстве создало все условия для установления фактического равенства с мужчинами.

<sup>5</sup> Полевые записи автора, 1960 г.

<sup>6</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 42, с. 369.

<sup>7</sup> Р. Х. Аминова. «Октябрь и решение женского вопроса в Узбекистане». Ташкент, 1975, с. 98.

<sup>8</sup> М. А. Бикжанова. «Семья в колхозах Узбекистана». Ташкент, 1959, с. 38.

Преобразование семейно-брачных отношений непосредственно связано с важнейшими мероприятиями Коммунистической партии и Советского правительства по устранению фактического неравенства во всех областях жизни населения бывших колониальных окраин, в том числе и Узбекистана. Ускоренными темпами создавалась промышленность, росли национальные кадры рабочего класса, преобразовывалось сельское хозяйство, ликвидировались феодально-патриархальные пережитки в экономике и быту, развивалась национальная государственность.

Процесс развития новых форм семьи и семейно-брачных отношений изживания старых, отживших, происходил постоянно. В первые десятилетия Советской власти большинство населения заключало брак в соответствии со старыми нормами. Еще в 20—30-х годах встречались ранние браки (особенно девушек), заключаемые по воле родителей, выплата калыма (после его запрещения уже в скрытой форме)<sup>9</sup>.

В первые послереволюционные годы и особенно в период земельно-водной реформы распалась значительная часть больших семей, представлявших собой пережиточные формы большой патриархальной семьи<sup>10</sup>. Накануне и в период проведения земельно-водной реформы протекал также интенсивный процесс распада неразделенной семьи в среде зажиточной части сельского населения. Боясь лишиться земельной собственности, скота, имущества, сельские байи стали делить свои семьи, давая сыновьям и братьям землю, орудия производства и другое имущество. В этот период распались и многие середняцкие неразделенные семьи, владевшие в целом значительными земельными площадями. После раздела каждая семья получала земельный надел установленной нормы, который она могла сама обработать.

Процесс распада неразделенных семей принял массовый характер в 1929—1930 гг. в связи с коллективизацией сельского хозяйства, ликвидацией эксплуататорских классов, раскулачиванием баев. В эти годы усилился распад байских семей, оплот большесемейного уклада. Тогда же происходил наиболее интенсивный процесс распада неразделенной семьи среди трудовых дехкан, в частности середняков. Вступление в колхоз и передача в общественное хозяйство земельной собственности привели к тому, что исчезла экономическая база этой формы семьи. Более того, стремление получить приусадебный участок побуждало колхозные семьи к разделу, так как приусадебный участок предоставлялся в личное пользование каждой семье. Например, неразделенная семья Худайбергеновых (кишлак Ниязбashi Ташкентской области), состоявшая из пяти женатых братьев с детьми (всего 30 человек) в 1930 г., после вступления в колхоз распалась, образовав пять семей. Все братья получили земельные участки. Семья Рахматуллаходжи (кишлак Жаханабад Андижанской области), состоявшая из родителей и трех женатых сыновей (всего 20 человек), и Газибаева (кишлак Шаханд Наманганской области), состоявшая из родителей и четырех женатых сыновей (всего 20 человек), после вступления в колхоз также разделились. Все братья получили земельные участки<sup>11</sup>.

Старые семейные устои пошатнулись. В послевоенные годы этот процесс развивался еще более быстрыми темпами и к настоящему времени уже близок к завершению. Современные условия сельской жизни стимулируют переход к малой отдельной семье. Теперь, когда все трудоспособные взрослые члены семьи могут получать индивидуальные доходы, когда колхоз или совхоз предоставляет выделившейся семье приусадеб-

<sup>9</sup> Подробнее см. Н. П. Лобачева. Формирование новой обрядности у узбеков. М., 1975.

<sup>10</sup> Такие же процессы происходили и в Таджикистане. См. Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. М.—Л., 1959, с. 3.

<sup>11</sup> Полевые запись автора 1960, 1969, 1974 гг.

ный участок, помогает в постройке жилища или продает в рассрочку готовый дом, малая семья у сельского населения становится преобладающей<sup>12</sup>. Важную роль в развитии этого процесса на современном этапе играет деятельность КПСС, направленная на всемерное повышение культуры быта села. Июльский (1978 г.) Пленум ЦК КПСС подчеркнул, что «сельское строительство сегодня — очень важное звено в решении социальных проблем»<sup>13</sup>, поэтому его следует «ориентировать на обеспечение семей, как правило, отдельными благоустроенным домами с приусадебными участками и надворными постройками для домашнего скота, птицы и личных транспортных средств.

Очень важно обеспечить развитие индивидуального и кооперативного строительства с привлечением средств сельского населения. На этот счет принято постановление, которым предусмотрены меры по стимулированию льготными долгосрочными кредитами индивидуального жилищного строительства»<sup>14</sup>. Мероприятия партии обеспечивают дальнейший рост культуры села, повышение культуры семьи и семейного быта сельских тружеников.

Этнографические материалы и социологические исследования, проведенные в Узбекистане в 1974—1976 гг. Институтом этнографии АН СССР и Институтом истории АН УзССР, дают возможность проследить, как влияют социально-культурные изменения на культуру и быт сельского населения республики, в частности в такой социальной ячейке, как семья<sup>15</sup>.

Если в предвоенные годы решающее значение для изменения семейного уклада жизни узбекского сельского населения имели коллективизация и внедрение в быт норм социалистического общежития, то в послевоенные годы главными детерминантами культурно-бытовых изменений выступали такие процессы, как урбанизация, дальнейшее изменение классовой структуры узбекской нации, профессионализация, громадный сдвиг в образовательном уровне широких кругов населения, в том числе женщин, как в городе, так и на селе. Эти изменения стимулируют повышение трудовой занятости женщин.

Определенное влияние на развитие узбекской семьи оказывает урбанизация. Хотя устойчивость трудовых и семейных традиций в значительной мере ориентирует узбеков на сельский образ жизни, эта закономерность проявляется все ощущимее. Так, за период с 1959 по 1975 г. городское население почти удвоилось, оно выросло с 2729 тыс. до 5259 тыс.<sup>16</sup> Удельный вес городских жителей в общей численности населения республики в 1975 г. составил 38,4% против 33,6% в 1959 г. Доля горожан среди узбеков за период между последними переписями возросла с 22 до 25%.

Под влиянием индустриализации сельского хозяйства произошли заметные сдвиги в социальной структуре населения, занятого сельскохозяйственным трудом, особенно за счет роста индустриального авангарда тружеников села — механизаторов. Если в 1939 г. их доля среди узбе-

<sup>12</sup> А. Н. Жилина. Жилище и семья у узбеков (на материалах Ташкентской и Хорезмской областей). — «Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана». М., 1978, с. 55—93.

<sup>13</sup> «Коммунист», 1978, № 10, с. 37.

<sup>14</sup> Там же, с. 39.

<sup>15</sup> Руководил исследованием Ю. В. Арутюнян. Выборка была представительной для населения республики. О программе и методике исследования см. Ю. В. Арутюнян. Социально-культурные аспекты развития и сближения наций в СССР (программа, методика и перспективы исследования). — «Сов. этнография», 1972, № 3, с. 3—20. «Опросный лист» для Узбекистана разработан Ю. В. Арутюняном при участии автора этих строк и сотрудников Сектора конкретно-социологических исследований Института этнографии АН СССР и Сектора этнографии советского периода Узбекистана Института истории АН УзССР.

<sup>16</sup> «Народное хозяйство Узбекской ССР в 1974 г.». Ташкент, 1975, с. 8, 9.

ков не превышала 1,3%, то уже в 1959 г. она составила 4,3%, а в 1970—6,7%<sup>17</sup>. Растет удельный вес работников квалифицированного труда в сельском хозяйстве — увеличивается сходство семейного быта, культурных запросов и ценностных ориентаций работников умственного и физического труда.

Все большее распространение городских стандартов жизни на сельскую местность вместе с ростом материального благосостояния и культуры привело к тому, что в сельских районах республики, как и повсеместно в Узбекистане, основной формой семьи сейчас является малая семья. По материалам указанного выше исследования, более половины сельских узбекских семей — малые семьи, состоящие из супружеских пар и их детей.

Разделы семьи стали бытовой нормой. Отделение взрослых детей от родителей, конечно, не означает разрыва родственных связей. Уважительное, любовное отношение к старшим родственникам сохраняется. Нередко освобожденные от мелочей быта, эти отношения становятся чище и глубже. В малой семье молодежи легче наладить свою жизнь повторно. Конечно, содержание семейной жизни определяется не только формой семьи; в малой семье складываются более свободные отношения, не чувствуется былой власти главы семьи.

Вместе с тем в сельских районах еще распространена неразделенная семья. Чаще всего она состоит из брачной пары и родителей мужа с несемейными детьми, реже — брачной пары и родителей жены. Такие семьи составляют одну треть всех узбекских семей на селе, около четверти — в городе, у русского же городского населения — одну десятую часть всех семей. Советская действительность, однако, вносит большие изменения во внутреннюю жизнь неразделенной семьи, наполняя ее новым содержанием. Существенно изменилось положение членов неразделенной семьи и их взаимоотношения.

По традиции муж и сейчас считается главой семьи и его слово во многих случаях является решающим. Так, 43,7% опрошенных ответили, что важнейшие вопросы в семье решает муж. Однако в настоящее время он имеет прежде всего моральный авторитет, поскольку члены семьи не зависят от него материально. Конечно, характер внутрисемейных отношений определяется не только формой семьи, но в неразделенных семьях чаще наблюдается столкновение интересов, возникают недоразумения, сложные отношения.

Как известно, советское законодательство признало законным единобрачие, или моногамию. Форма же семьи законами не устанавливается. Советские люди по своему желанию, в зависимости от личных склонностей или национальных традиций и материальных возможностей избирают себе форму семьи.

В связи с распространением малой семьи в силу традиционных семейных отношений возникла новая семейно-родственная группа, включающая в себя родительскую семью и отдельно живущих семейных детей, в том числе и дочерей. Всех их объединяют только родственные чувства и связи, обычай родственной взаимопомощи в повседневной жизни и в семейных событиях, связанных с рождением детей, свадьбой, днями рождения и другими семейными торжествами, а также похоронами, поминками, помощью в строительстве дома, в приобретении крупных вещей.

Вместе с тем значительно расширился и неродственный круг друзей узбекских семей, включающий соседей, друзей и товарищей по работе, учебе. В этом кругу встречаются представители самых различных национальностей. По данным указанного исследования 34% сельских узбеков дружат с людьми иной национальности.

<sup>17</sup> «Национальные отношения в развитом социалистическом обществе». М., 1977, с. 95.

Почетом и уважением пользуются в семье старшие, мужчины и женщины. В среде узбеков практически нет престарелых, которые остались бы без поддержки и заботы взрослых детей. Раньше обязанность заботиться о престарелых родителях лежала только на сыновьях, так как дочери уходили в семью мужа, от которого они полностью зависели, и не имели своих средств. Теперь эта обязанность в равной мере возлагается и на дочерей, и есть немало родителей, которые живут с дочерьми, даже имея сыновей. В настоящее время в 33,5% узбекских сельских семей помимо супругов и их детей живут родители мужа или жены. Оставить стариков без помощи считается у узбеков позором. Поэтому, например, в одном из колхозов, где выстроен отличный дом для престарелых, в котором старики действительно окружены заботой, живут всего лишь несколько человек, совершенно не имеющих родных. Анализ состава сельских семей показывает, что доля одиноких составляет 1,4%, а среди престарелых немногим более 6%.

По своей численности сельские семьи различны. Наблюдения и опрос показывают, что наиболее типичны семьи, состоящие из 6—7 человек. Наряду с ними есть семьи, насчитывающие по 10—12 членов и больше, и семьи, в которых не более 3—4 человек. По материалам переписи населения 1970 г. средний размер семьи сельского населения Узбекистана составляет 5,8 человек (против 4,8 в 1959 г.)<sup>18</sup>. Встречается немало семей, имеющих по 8—10 детей и более. Рост числа больших семей и увеличение среднего размера семьи в Узбекистане обусловлены главным образом сохранением относительно высокого уровня рождаемости, снижением смертности населения, особенно детской, а также более медленным по сравнению с другими республиками дроблением семей<sup>19</sup> и в известной степени бытованием неразделенной семьи. По переписи населения 1970 г. 32,9% сельских семей Узбекистана имеют по пять и более детей<sup>20</sup>. По результатам социологического обследования 1974 г. половина сельских семей имеют четырех и более детей, 12,6% — троих, 10,2% — двоих и 8,3% — одного ребенка.

Любовь к детям, стремление иметь большую многодетную семью традиционны для узбеков. Обычно говорят: «Если их даже десять — каждому свое место», т. е. каждый дорог. Раньше патриархальный обычай предусматривал удочерение и усыновление детей своих сородичей. В условиях советской действительности он получил новое содержание. Теперь детей берут не только из других узбекских семей, но и детей другой национальности из детских домов, воспитывая их как родных.

Гуманность этого народного обычая особенно ярко проявилась в тяжелые для страны годы Великой Отечественной войны, когда в Узбекистан были эвакуированы эшелоны с осиротевшими или потерявшими родителей детьми. Тысячи узбеков брали на воспитание детей из детских домов и эвакопунктов, заменяя им родителей. Многие дети навсегда остались в узбекских семьях. Широко известен воспетый в литературе и искусстве гражданский подвиг ташкентского кузнеца Шаахмеда Шамахмудова и его жены Бахри, усыновивших и воспитавших 14 эвакуированных детей разных национальностей. 13 детям дал родительский кров житель Каттакургана Хамид Саматов, демобилизованный после тяжелого ранения. В некоторых областях, например Бухарской, желающих взять на воспитание детей было больше, чем прибывших туда эвакуированных. Всего в Узбекистане в те годы было эвакуировано 200 тыс. детей<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> «Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года», т. IV. М., 1974, с. 227.

<sup>19</sup> Там же, т. VII, с. 4, а также табл. 27, с. 240.

<sup>20</sup> Там же, с. 240.

<sup>21</sup> М. А. Ахунова. Ратные и трудовые подвиги женщин советского Узбекистана. — «Общественные науки в Узбекистане», 1975, № 5, с. 43, 44; «Вклад трудящихся Узбекистана в победу в Великой Отечественной войне». Ташкент, 1975, с. 41—43.

Материальная обеспеченность, помошь государства матерям, бесплатное обучение и медицинское обслуживание, широкая сеть дошкольных учреждений облегчают воспитание детей. В Узбекистане свыше двух миллионов многодетных матерей имеют почетное звание «Мать-героиня», награждены орденом «Материнская слава» и «Медалью материнства», многодетные и одинокие матери ежегодно получают более 90 млн. рублей государственных пособий<sup>22</sup>. В одном только колхозе им. академика И. М. Муминова Шафриканского района Бухарской области 48 матерей имеют почетное звание «Мать-героиня»<sup>23</sup>.

Новая Конституция СССР уделяет значительное внимание укреплению семьи, подчеркивая, что семья находится под защитой государства. Брак основывается на добровольном согласии мужчины и женщины; супруги полностью равноправны в семейных отношениях. «Государство проявляет заботу о семье путем создания и развития широкой сети детских учреждений, организаций и совершенствования службы быта и общественного питания, выплаты пособий по случаю рождения ребенка, предоставления пособий и льгот многодетным семьям, а также других видов пособий и помощи семье»<sup>24</sup>. Все эти мероприятия предусматриваются государственными планами развития народного хозяйства. Проявляя заботу о подрастающем поколении, Конституция СССР обязывает советских граждан заботиться о воспитании детей, готовить их к общественно полезному труду, растить их достойными членами социалистического общества. Дети также обязаны заботиться о родителях и оказывать им помощь<sup>25</sup>.

Характерным для нашего времени и советского образа жизни является установление между супружами, независимо от их национальной принадлежности, и всеми членами семьи небывалых прежде товарищеских отношений. Активно идет процесс изживания старых традиций и семейных отношений и формирования новых<sup>26</sup>. Особенно благотворно для узбекской семьи изменение отношений между свекровью и невестками, чрезвычайно сложных и напряженных в старой семье. Сейчас между свекровью и невесткой устанавливаются, как правило, нормальные, дружеские отношения. Молодые женщины участвуют в производственно-общественной работе, имеют самостоятельный заработок, в семью они приходят как избранницы сыновей и пользуются в ней уважением и вниманием.

По оценкам опрошенных, в 73,3% семей отношения вполне хорошие, в 8,1% семей отношения скорее хорошие, чем плохие; в 2,2% — удовлетворительные и только в 0,4% — неудовлетворительные. Мужчины больше, чем женщины, довольны сложившимися семейными отношениями. Среди ответивших, что у них в семье отношения очень хорошие, мужчин 79,4%, женщин 66,8%.

<sup>22</sup> Х. Пулатова. Советские женщины — активные строители коммунизма. — «Коммунист Узбекистана», 1975, № 4, с. 41, 42.

<sup>23</sup> «Кишлак хакикати», 8 марта 1978 г.

<sup>24</sup> «Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик». М., 1978, с. 23, ст. 53.

<sup>25</sup> Там же, с. 25, ст. 66. См. также: «Конституция (Основной закон) Узбекской Советской Социалистической Республики». Ташкент, 1978, с. 17—19, ст. 51, 64.

<sup>26</sup> Аналогичные изменения произошли в семье и семейном быту и других народов Средней Азии и Казахстана. См.: Н. Н. Ершов, Н. А. Кисляков, Е. М. Пещерева, С. П. Русакина. Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XXIV, М.—Л., 1954, с. 160—190; А. Джумагулова. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960, с. 42—86; Г. П. Васильева. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969, с. 267—307; А. Т. Бекмуратова. Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус, 1970, с. 81—106; Л. Ф. Моногарова. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М., 1972, с. 103—155; Х. А. Аргынбаев. Семья и брак у казахов. Автореф. докт. дис. Алма-Ата, 1975, с. 109—124, и др.

Изменилось положение молодежи в семье. Если раньше власть родителей, прежде всего отца, носила деспотический характер и взрослые дети обязаны были беспрекословно повиноваться ему, то теперь они пользуются уважением и равными правами в решении семейных вопросов. Сейчас более одной трети важнейших вопросов решается членами семьи совместно. Таким образом, в семейном быту узбеков утверждаются равноправные отношения между всеми членами семьи. Теперь женщины наравне с мужчинами распоряжаются семейным бюджетом. В 20% семей женщины зарабатывают больше мужей. Работа обеспечивает женщине экономическую самостоятельность, а в случае потери мужа она становится главой семьи, тогда как раньше, овдовев, она по обычаю левирата должна была выйти замуж за брата покойного мужа или возвратиться к отцу. При заключении брака уже почти никогда не принимаются во внимание меркантильные соображения, что необычайно повысило его моральную ценность. На смену экономическим соображениям выступают взаимная склонность, сходство характеров, общность культурных или профессиональных интересов, совместная работа и т. п. Главным достоинством вступающих в брак теперь считаются образование и квалификация, основным источником дохода — работа в общественном производстве.

Многочисленные социологические исследования в стране свидетельствуют, что справедливое распределение домашних обязанностей все чаще определяет удовлетворенность женщины браком. Если в семьях, где домашние обязанности целиком или почти целиком выполняет жена, только 21,6% женщин оценивают свой брак как счастливый, а больше 40% — как неудачный, то в семьях, где оба супруга участвуют в домашней работе, счастливых браков 60,8%, а неудачных — лишь 5,6%<sup>27</sup>.

Узбеки отводят домашнему хозяйству и воспитанию детей значительную часть нерабочего времени. В 51,7% семей мужья помогают женам в хозяйстве, воспитании детей, в 21% — домашние обязанности распределяются равномерно, и только в 6,5% семей муж не помогает жене в домашнем хозяйстве.

При всей общности основных тенденций в изменении норм взаимоотношений в быту уклад домашней жизни еще в значительной мере обладает национально-традиционной спецификой. В семейном быту узбеков сохраняются, в частности, традиционные особенности распределения обязанностей в семье, специфика ведения домашнего хозяйства, некоторые связанные с этим этические нормы. Мужчины-узбеки в силу своей склонности к хозяйству и благодаря владению навыками в различных домашних работах принимают деятельное участие в домашнем хозяйстве, в частности в приготовлении пищи, особенно праздничной. Эта традиция имеет очень давние корни и сложилась под влиянием традиционных мужских собраний, на которых угощение готовили и готовят сами мужчины. И это умение готовить теперь шире, чем в прошлом, используется дома, особенно в семьях, где жена работает. Традиция эта, заслуживающая одобрения, облегчает домашние хлопоты жены, способствует укреплению семьи, развитию в ней чувства товарищества, взаимопомощи, подлинной дружбы между мужем и женой.

Многие мужья помогают женам, не считаясь с традиционным разделением домашней работы на мужскую и женскую, активно участвуют в воспитании, уходе за детьми, охотно нянчат их после прихода с работы, видя в этом приятный отцовскому сердцу отдых. Они обычно водят и носят своих детей к врачу, в ясли и детсады, которыми пользуется теперь большинство сельских семей. Между тем ведь еще до недавнего времени считалось зазорным, «немужским» занятием, особенно в при-

<sup>27</sup> См.: Э. Н. Новикова, В. С. Языкова, З. А. Янкова. Женщина, труд, семья. М., 1978, с. 60; Н. Г. Юркевич. Работа женщины на промышленном предприятии и стабильность семьи. — «Материалы XII Международного семинара по исследованию семьи», М., 1972.

существии посторонних и даже родителей и старших членов семьи, ухаживать за детьми, носить их на руках, и всячески проявлять любовь к ним.

Отцы часто общаются и с детьми постарше, вместе выполняют различные домашние работы, тепло и радушно беседуют в семейном кругу, и дети, как правило, отвечают отцу горячей привязанностью, которую они сохраняют на всю жизнь. Значительное участие в воспитании ребенка и уходе за ним принимают старшие сестры и братья, на которых нередко возлагается немалая доля забот. Это воспитывает чувство любви между детьми. Дружба между детьми также составляет характерную черту узбекской семьи.

Сейчас в корне изменилась ориентация сельского населения на занятие домашним хозяйством, на взаимоотношения и распределение ролей в семье, на систему поведения в быту. Опрашиваемым было предложено избрать, какой из двух нижеприведенных образов семейной жизни для них более привлекателен, на следующем примере: две женщины получили одинаковую специальность, вышли замуж, имеют детей. В одной семье жена работает, муж и взрослый сын принимают участие во всех домашних работах и обычно сами обслуживаются себя. В другой — жена всецело занимается домом, муж и дети ухожены, благодаря жене в доме полный порядок. 71,8% опрошенных выбрали образ жизни первой семьи, причем доля мужчин среди них составляет 67,6%, женщин — 76,8%. Это свидетельство больших сдвигов в культуре, быту и сознании народа. На вопрос о том, следует ли работать жене, если семья вполне материально обеспечена и совершенно не нуждается в ее заработке, или же ей достаточно заниматься домашним хозяйством и детьми, 58,7% сельских узбеков ответили, что замужней женщине лучше работать. Престиж трудовой деятельности женщин среди населения повсюду чрезвычайно высок.

Исследования показали, что в семейном быту разных народов нашей страны с ростом образования и квалификации людей утверждаются все более равноправные отношения между супружами, возрастает самостоятельность детей. Более квалифицированные и образованные люди чаще выступают за предоставление женщине активных общественных и профессиональных ролей. Они меньше внимания уделяют хозяйственности женщины и высоко оценивают ее общественный труд<sup>28</sup>. Это подтверждается этнографическими наблюдениями и материалами этносоциологического исследования в Узбекистане. О том, как рост культуры семей влияет на формирование жизненных идеалов, свидетельствует и тот факт, что большинство опрошенных, определяя понятие «хорошая жизнь», выдвигает на первый план дружную семью и интересную работу.

Брачный возраст, установленный советскими законами, как правило, сейчас соблюдается. Нередки случаи, когда девушки откладывают свое замужество до окончания учебы — техникума или вуза. Это большое достижение. Еще в 50-х годах далеко не все осознавали необходимость соблюдать закон о брачном возрасте. Нередки бывали случаи, когда старались завысить возраст невесты, а иногда и жениха, стремясь как можно скорее сыграть свадьбу в доме.

Из опыта разных народов установлено, что рост образования населения приводит к повышению брачного возраста<sup>29</sup>. Так же действует этот фактор и в современном узбекском селе. О повышении брачного возраста свидетельствуют данные переписи населения 1959 и 1970 гг. В то же время браки в возрасте 16—19 лет (особенно среди женщин) еще распространены. Так, на 1000 человек этой возрастной группы узбеков в браке

<sup>28</sup> Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижева. Советский образ жизни: общее и национально-особенное. — «Сов. этнография», 1977, № 3, с. 19.

<sup>29</sup> «Социальное и национальное. Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР». М., 1973, с. 193.

состояли в 1959 г. 65 мужчин и 318 женщин, а в 1970 г.—27 мужчин и 217 женщин<sup>30</sup>.

В дореволюционном прошлом брачный возраст мужчин из бедных семей был довольно высок. Некоторые не могли жениться до 30—40 лет, пока не накопят достаточно средств для расходов на свадьбу и для уплаты калыма. Так, например, здравствующий ныне 105-летний Худойберды бобо Тогаев из колхоза «Гулистан» Шахрисябзского района только к 42 годам смог накопить средства на свадьбу, уплату калыма и жениться. Этим объясняется и значительная разница в возрасте между ним и его детьми. Старшему его сыну сейчас 62 года, младшей дочери — около сорока. У него 105 внуков и правнуков, его потомство росло в советское время и живет радостной и зажиточной жизнью. Большинство внуков учатся в высших и средних учебных заведениях и готовятся стать педагогами, врачами, агрономами, мелиораторами и т. п.

Теперь калым в его старой форме платы, выкупа за невесту в значительной мере изжит. Однако этот обычай, называемый «калым пуль», проявляется порой в скрытой форме, когда договариваются об уплате определенной суммы родителям невесты для покрытия части расходов на приданое<sup>31</sup>. Иногда эта сумма достигает внушительных размеров, превышая расходы.

Теперь широкая общественность осуждает обычай «калым пуль». Свыше 86% опрошенных на селе и 83% в городе высказались против этого обычая, без которого в прошлом не обходилась ни одна свадьба. Приведенные данные свидетельствуют об осознанном отрицательном отношении к этому обычая широких слоев населения.

Теперь случаи, когда родители принуждают дочь или сына вступить в нежелательный для них брак,— большая редкость. Однако выбор невесты для сына и жениха для дочери и сейчас часто происходит при активном участии родителей, согласию которых придается большое значение. 92% опрошенных считают обязательным получить согласие родителей при вступлении в брак. И все же это отнюдь не означает, что заключение брака, как это было прежде, находится в полной компетенции родителей и старших родственников. Здесь больше сказывается сохранение национально-традиционной специфики в семейном быту узбеков, традиционного почтения, оказываемого родителям и вообще старшим по возрасту людям.

Вместе с тем благодаря утверждению общих черт в образе жизни народов нашей страны, распространению общесоветских норм морали, общих представлений и ценностей в сознании не только узбекской молодежи, но и людей старшего поколения утвердилось понимание того, что брак должен заключаться по взаимной склонности,— только тогда он будет счастливым и прочным.

О прочности традиционных взглядов на характер взаимоотношений супружеской четы, их устойчивости свидетельствует и то, что узбеки практически отрицают возможность разводов. 86,8% сельского и 84% городского узбекского населения считают, что нет никакого оправдания для развода, если в семье имеются дети.

Интересно отметить, что эти ориентации в какой-то мере воспринимаются и русскими, постоянно проживающими в Узбекистане. Так, например, 63% русских горожан отрицают возможность разводов при наличии детей<sup>32</sup>. Этот факт еще раз свидетельствует о взаимовлиянии куль-

<sup>30</sup> «Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г.», т. VII, с. 383, табл. 34.

<sup>31</sup> См. также: Г. П. Васильева, Н. А. Кисляков. Вопросы семьи и быта у народов Средней Азии и Казахстана в период строительства коммунизма. — «Сов. этнография», 1962, № 6, с. 43, 44.

<sup>32</sup> Такого же мнения придерживаются 58% русских горожан в Грузии и Молдавии, 54% — в РСФСР, 50% — в Эстонии. См. Ю. В. Арутюнян. На орбитах сближения. — «Дружба народов», 1977, № 11, с. 206.

түр народов нашей страны. Об укреплении семьи в Узбекистане свидетельствует и уменьшение числа разводов. Если в 1940 г. в республике на 1000 человек приходилось 2,9 развода, то в 1974 г. их было всего 1,2<sup>33</sup>.

Все более частыми становятся смешанные в национальном отношении браки. Смешанные семьи особенно распространены в совхозах с многонациональным составом населения. Так, например, работник совхоза им. Ленина Тюракурганского района Наманганской области Мамадали Умрзаков — узбек, его жена — молдаванка; сын женат на русской, муж дочери — узбек<sup>34</sup>.

Большинство узбеков благоприятно относится к таким бракам, не менее 1/5 населения считает необходимым сохранять и уважать традиции каждого из супругов. Все же фактическая распространенность смешанных браков пока невелика, так как большинство сел однонациональны<sup>35</sup>. Так, из 8263 браков, заключенных в 1975 г. в сельских районах Наманганской области, только 242 были смешанными. Этнографические исследования семьи узбекского сельского населения Самаркандской области показали, что смешанные в национальном отношении браки чаще всего заключаются с лицами, происходящими из семей, принадлежавших в прошлом к тому же, что и узбеки, вероисповеданию<sup>36</sup>. Это объясняется близостью традиционного быта, определявшегося единой конфессиональной принадлежностью. Узбечки-сельчанки вступают в браки с мужчинами других национальностей редко.

Важно отметить, что в целом межнациональные браки в последние годы несколько участились. Для узбеков, как и для представителей других национальностей нашей страны, они все чаще становятся нормой. В смешанных семьях соединяются обычно черты национального быта обоих супругов. Женщины-неузбечки в сельских семьях, как правило, хорошо овладевают узбекским языком, усваивают тонкости национального быта и этикета и в свою очередь вносят в быт семьи элементы своей национальной культуры. Национальность детей в документах обычно записывается по отцу. Дети, если их мать русская или русскоязычная, говорят и по-узбекски и по-русски, имена им дают узбекские, нередко двойные — узбекские и русские.

Предпочтение однонациональных браков, как правило, не связано у узбеков с национальной замкнутостью в других сферах общения<sup>37</sup>. На производстве они широко контактируют с представителями других национальностей. Так, в колхозе им. Ленина Сырдарьинского района дружной семьей живут и трудятся представители 17 национальностей, в совхозах «Савай» и им. Ленина Андижанской области их более 30. На селе от 80 до 90% (по социальным группам) людей с образованием выше семи классов считают, что национальность не имеет значения при деловом общении (при этом подразумевается, что люди знают язык друг друга), а среди людей с образованием до четырех классов такого мнения придерживаются 60—75%.

В наши дни часто встречаются социально-смешанные семьи, в состав которых входят и колхозники, и рабочие, и интеллигенция. Это одна из важнейших черт советской семьи. Наличие во всех семьях учащихся, студентов является важным фактором преобразования быта и повышения общего культурного уровня семьи. Сейчас родители нередко советуются с детьми, часто более образованными и знающими. В необходимых случаях взрослые сын или дочь возглавляют семью. Родители считают

<sup>33</sup> «Народное хозяйство Узбекской ССР в 1974 г.». Ташкент, 1975, с. 16.

<sup>34</sup> Полевые записи автора, 1976 г.

<sup>35</sup> «Этнографические очерки узбекского сельского населения». М., 1969, с. 225.

<sup>36</sup> Подобное явление отмечают исследователи семьи и других народов. См., например: А. Е. Тер-Саркисянц. Современная семья у армян. М., 1972, с. 121.

<sup>37</sup> Л. М. Дробижева. Сближение культур и межнациональные отношения в СССР. — «Сов. этнография», 1977, № 6, с. 17.

своей основной обязанностью дать детям образование, профессию, подготовить их к трудовой деятельности. Молодое поколение узбеков все чаще получает не только среднее, но и высшее образование.

Весьма показательна в этом отношении семья простых колхозников Койир и Марифат Ходжиевых из колхоза им. И. Муминова Шафриканского района Бухарской области, имеющих 11 детей. Их дочери Шахриой, Рахатой и сын Кабулжан — педагоги с высшим образованием. Мухабат стала врачом, Махмуд — геолог, Сулейман — фармацевт, Мансур — экономист, Шавкат — преподаватель Ташкентского государственного университета, сын Анвар и дочери Муаззам и Рано — студенты физического факультета Ташкентского университета. Это яркий пример того, что дала Советская власть простому узбекскому дехканину.

Поразительны успехи дочерей сельчан в овладении высотами науки в мирные послевоенные годы. Мохира Набиева, Робия Хамраева, Розия Муминова, Муяссар Мавлонбердыева, Рано Маликова стали кандидатами медицинских наук; Рухсора Муминова, Мохира Муминова и Махбуба Абдуллаева — кандидаты филологических наук. Подобного не было и быть не могло в истории дореволюционного Узбекистана и об этом вряд ли могла в то время мечтать женщина-узбечка, особенно дочь простого дехканина.

Таким образом, в результате социально-культурных преобразований, совершившихся в Узбекистане благодаря Великой Октябрьской социалистической революции, в семье и семейном быту сельского населения Узбекистана произошли глубокие прогрессивные изменения. По мере развития нового социалистического общества развивалась и изменялась семья, которая отражает степень культурного развития народа. Многие тенденции развития семьи в селах Узбекистана являются общими для всех советских народов, они отвечают духу времени и советскому образу жизни.

#### **SOCIAL AND CULTURAL CHANGE AS REFLECTED IN THE PRESENT-DAY RURAL FAMILY IN UZBEKISTAN**

A brief description is given of the rural family and of family life in pre-revolutionary Uzbekistan. Attention is focussed upon bringing to light the fundamental progressive changes in the family life and the family itself in the Soviet period.

The influence of social and cultural changes over culture and everyday life in general and over the family as a social unit is traced on the basis of ethnographic and sociological data. The evolution of the forms of family, the changes in the tenor of its everyday life are shown. It is demonstrated how new social customs are transferred to family life, how they bring changes into relations between husbands and wives, parents and children. The author traces the process by which past family relations become obsolete and new ones are formed. It is demonstrated in the paper that with the rise in welfare standards and level of culture a change arises in the cultural aspect of the family, in the attitude towards housekeeping as between different social and professional groups, in intra-family relations and the distribution of roles within the family, in the behaviour and value system. The author examines the influence of specific family and everyday-life traditions over social mobility, migrations, employment of women, distribution and utilization of labour resources, etc.

**М. Г. Абдушишвили, О. М. Павловский**

**ИНТЕГРИРОВАНИЕ СХЕМОГРАФИЧЕСКОГО  
И ФОТОГРАФИЧЕСКОГО МЕТОДОВ ОБОБЩЕНИЯ  
ИЗОБРАЖЕНИЙ ЛИЦА И ИСПОЛЬЗОВАНИЕ  
ПОЛУЧЕННОГО ПОРТРЕТА В КАЧЕСТВЕ ИСТОЧНИКА  
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ИНФОРМАЦИИ**

В расоведении сходство антропологических типов — один из основных критериев для суждения об их генетическом родстве, причем это сходство должно быть выражено не в одном, а в целом комплексе таксономически наиболее ценных признаков. Отличие хотя бы в одном из них, достигающее размаха вариации этого признака во взятых для сравнения группах, уже ставит под сомнение сходство и тем самым возможность родства сравниваемых групп. Таким образом, установление сходства — первый и основной этап межгруппового анализа и в то же время сложный в практическом, наименее унифицированный в методологическом и наименее разработанный в методическом отношении этап, производящий часто к серьезным расхождениям результатов, полученных разными исследователями. Это и понятно, ибо охватить целые комплексы так, чтобы не упустить ни один признак, взвесить его значение для конкретной группы, интегрировать разные показатели и, наконец, установить уровень соотношений между группами — задача не из простых, и часто решение ее выходит за пределы возможностей одной науки. При установлении морфологической или генетической дистанции между изученными группами антропологи используют приемы математических, биологических наук, физико-химические методы. В настоящем сообщении предлагается еще один способ установления внешнего (морфологического) сходства между отдельными, разными по объему группами.

В антропологических исследованиях обычно у каждого обследуемого изучаются признаки измерительные (антропометрические) и описательные (визуальные). Измерительные признаки значительно точнее, однако, к сожалению, характеризуют изменчивость признаков лишь в одном направлении. Вычисление указателей дает характеристику изменчивости формы в одной плоскости. Описательные признаки дают представление о форме той или иной части человеческого лица в нескольких плоскостях одновременно. Именно описательные признаки и являются наиболее характерными для расовых подразделений, так как даже основные расовые подразделения человечества отличаются друг от друга в основном не по измерительным признакам (высота лица, ширина головы и т. д.), а по описательным (пигментация, форма мягких частей лица, наличие монгольской складки века и т. д.). Однако в антропологии до настоящего времени, к сожалению, не разработаны методы точного определения визуальных признаков. Использование разных шкал, схем, моделей и т. п. лишь в некоторой степени снижает долю субъективности.

Антропологам хорошо известны досадные субъективные расхождения в оценке визуальных признаков, причем не только в результатах наблюдений разных авторов, но даже у одного и того же автора, в разные сезоны работы. Кроме того, у описательного метода есть еще один, наиболее существенный, по нашему мнению, недостаток: дается общее представление о форме той или иной части человеческого лица, а не о соотношении разных частей одновременно.

В бланках, которыми пользуются антропологи для описания характерных особенностей лица, представлен более или менее богатый набор признаков. Несмотря на то что над этими программами антропологи работали в продолжение многих лет, их, конечно, нельзя назвать исчерпывающими. Формам и размерам отдельных частей лица присущее такое огромное число вариаций и соотношений, что даже теоретически трудно представить себе полную программу антропологического бланка. Поэтому, говоря об антропологических особенностях лица, расоведы всегда имеют в виду определенный комплекс (набор) признаков, в которых наиболее четко сказываются характерные отличия, дифференцирующие друг от друга расовые подразделения человечества. Этот комплекс всегда дискретен, и, следовательно, в расоведении до настоящего времени нет метода, который позволил бы охватить все возможные вариации человеческого лица в целом, что является идеалом любого расоведческого исследования.

Сказанное выше побуждало и побуждает расоведов предложить для характеристики изучаемых групп помимо цифровых величин еще дополнительные данные, помогающие составить об этих группах наиболее полное представление. Один из авторов настоящей статьи предложил в 1964 г. метод<sup>1</sup> схемографического воспроизведения обобщенного портрета по средним данным метрических и визуальных признаков. Необходимость создания обобщенного портрета диктовалась желанием наглядно показать те характерные особенности, которые отличали друг от друга выделенные им варианты и которые при цифровой или словесной характеристике этих, в общем очень близких друг к другу, вариантов казались малоубедительными.

Создание обобщенного схемографического портрета начинается с расчета средних величин метрических и визуальных признаков по одной или нескольким — в зависимости от числа создаваемых портретов — группам. Некоторые измерительные признаки, являясь наиболее точными, наносятся в виде основных осей на плоскость портрета (рис. 1, а, б).

Так, на вертикальной линии, соответствующей сагиттальной оси, откладывается величина признака «физиономическая высота лица», с верхней точкой — «трихион» и нижней — «гнатион». От нижней точки по этой же линии отмеряется размер «морфологическая высота лица», верхняя точка которой соответствует уровню нижнего края бровей. От верхней точки вниз откладывается отрезок, величина которого соответствует высоте носа от бровей; нижняя же его точка — положению подносовой точки — «субназале». От этой точки вверх отмеряется отрезок, соответствующий высоте носа от переноса, а вниз — отрезок, соответствующий высоте верхней губы. От нижней точки (высота верхней губы) по этой же оси вниз отмеряется отрезок, соответствующий размеру «толщина обеих губ». Все эти размеры абсолютно точны и, безусловно, отражают координацию размеров в действительности. С меньшей долей достоверности наносятся широтные размеры, которые на плоскости представляют горизонтальные оси. Для их получения предлагается следующий способ: на уровне «трихион» справа и слева от сагиттальной линии отмеряются отрезки, каждый из которых соответствует половине

<sup>1</sup> М. Г. Абдушелишвили. Антропология древнего и современного населения Грузии. Тбилиси. 1964.

широких размеров, в данном случае поперечного диаметра головы; через эти точки справа и слева проводятся параллельные сагиттальной оси линии, ограничивающие признак «ширина головы». Подобным путем примерно на уровне верхней части средней трети высоты носа отмечаются вправо и влево половины скелетного диаметра, и проведенные по этим точкам вертикальные линии показывают ширину лица. Таким же способом получаются параллельные сагиттальной плоскости линии, показывающие наименьшую ширину лба, ширину носа, нижнечелюстной диаметр и ширину рта. Соединением точек широких размеров (ширина головы, ширина лица, ширина нижней челюсти) с двумя основными высотными точками («трихион» и «гнатион») получаем общий овал лица, который довольно точно воспроизводит форму и соотношение широких и высотных размеров лица. Остальные детали лица наносятся на эту схему путем использования средних баллов визуальных признаков. При этом в каждом случае уровень точки или положение оси получается следующим образом: максимальный размах того или иного признака принимается за единицу, а средний балл соответствует уровню этой единицы. Так, среднее расстояние между бровями (стандартизированное по общечеловеческому масштабу, примерно 20 мм), соответствует среднему баллу 2.00, и, чем средний балл выше, тем внутренний край бровей ближе к сагиттальной плоскости (исходя из теоретического расчета, что при балле 3.00 соединенные брови образуют сплошную линию), а чем меньше средний балл, тем дальше отходят эти точки от сагиттальной плоскости. Таким же образом вычисляется «толщина» (густота) бровей. Что же касается расположения, т. е. наклона бровей, то он соответствует наклону глазной щели. Для ориентировки наклона глазной щели предлагается следующий способ: через верхнюю точку высоты носа от переносца (соответствует точке «селион») проводится горизонтальная линия; справа и слева от сагиттальной линии отмечаются отрезки по

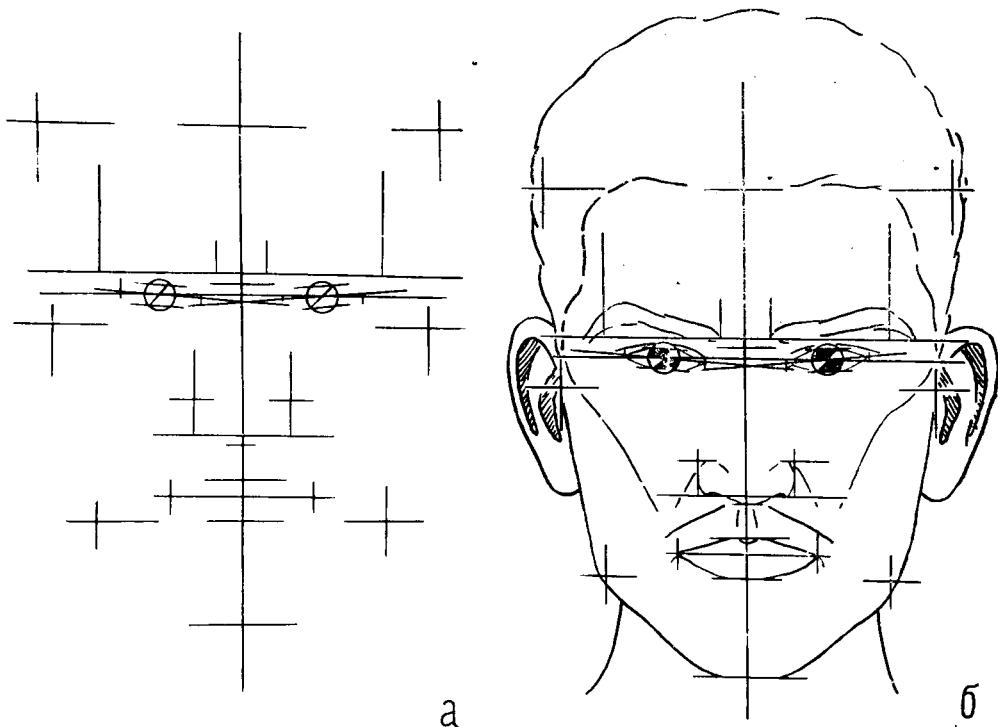


Рис. 1. Начальные этапы воспроизведения схемографического обобщенного портрета — (по М. Г. Абдушишвили): а — нанесение координат, б — построение контуров



Рис. 2. Примеры схемографических обобщенных портретов локальных типов населения Кавказа (по М. Г. Абдушишвили): *а* — западногрузинский тип, *б* — восточногрузинский тип

33 мм (стандартизированное расстояние между зрачками 66 мм). Концы этого отрезка соответствуют центрам зрачков. По этим точкам проводятся линии наклона глазной щели и параллельно им — линии наклона бровей. Средний балл наклона глазной щели 2.00 соответствует горизонтальной линии, и, чем больше средний балл, тем больше наклон указанных линий к сагиттальной линии, и наоборот. От центров расположения зрачков производится отсчет ширины глазной щели. В данном случае балл 2.00 указывает, что края нижнего и верхнего века касаются радужины; чем ниже балл, тем больше края века закрывают радужину и, чем выше средний балл, тем больше расстояние между радужиной и краями века. Таким же образом наносятся линии складок верхнего века и эпикантуса.

Относительная интенсивность радужины выявляется также с помощью схемы. Весь круг, обозначающий радужину, делится на 4 сектора, два из которых соответствуют доле темных оттенков, а два другие — светлым и смешанным. Исходным в данном случае является абсолютно черный круг, который обозначает 100% темных глаз, а совершенно белый — полное отсутствие таковых.

Такие же отсчеты производятся при нанесении точек и линий по значениям средних баллов: высоты крыльев носа, положения кончика носа (балл 2.00 соответствует субназальной точке), толщины верхней и нижней губ (соотношение долей верхней и нижней губ в размере «толщина обеих губ»), роста бороды и т. д.

Нет сомнения в том, что большинство описанных обозначений носит не абсолютный, а относительный характер; тем не менее воссозданный по этим точкам обобщенный портрет довольно наглядно показывает сходство и различия изученных групп (рис. 2, *а*, *б*).

Таким образом, обобщенный схемографический портрет помогает наглядно представить комплекс особенностей, характерных для той или иной группы, а также при сопоставлении двух групп уловить те соотношения характерных типологических особенностей, которые трудно

проследить в цифровых характеристиках комплексов<sup>2</sup>. Все это дает основание считать, что обобщенный схемографический портрет, помимо иллюстративного значения, имеет также и определенное научное значение, которое может возрастать по мере углубления и уточнения методов воспроизведения отдельных частей лица.

Однако недостаточная информативность антропологического бланка, используемого при создании объективного в деталях схемографического обобщенного портрета заставила его автора настойчиво искать пути дополнения портрета другими объективными данными, приближающими схемограмму к реальной действительности и способствующими хорошему восприятию. Такие данные содержатся в обобщенном фотографическом портрете.

У другого автора<sup>3</sup> настоящей работы был некоторый опыт в создании обобщенного фотопортрета по методике, во многом близкой той, которая впервые были предложена Ф. Гальтоном<sup>4</sup>. К настоящему времени было создано 13 обобщенных портретов мужчин и женщин ряда этнических групп СССР (популяции северной Сибири<sup>5</sup>, Средней Азии), а также папуасов деревни Бонгу (Берег Маклая, Новая Гвинея). Практика создания обобщенных фотопортретов позволила выявить также некоторые трудности методического и интерпретационного характера, сопутствующие их созданию. Эти трудности связаны часто с неидентифицируемыми проявлениями результатов фотографических, в частности фотохимических, процессов при формировании итогового изображения, а также с неправильным истолкованием результатов фотообобщения. Основное внимание мы уделяли задачам позитивного характера, а именно:

1. Обнаружение моно- или политипизма в данной группе, а следовательно, чистоты или смешанности изучаемого контингента при отсутствии сколько-нибудь емкой расово-диагностической программы.

2. Установление изменчивости элементов формы, не входящих в программу описательных признаков.

3. Оптимальная оценка обобщенного фотопортрета как общей производной согласованности вариаций формы и размаха изменчивости ее элементов в изучаемой группе.

Обоснованием названной проблематики явилось не только установление истинного «информационного веса» обобщенного фотопортрета, но и его методическая специфика. Последняя предполагает некоторую регрессию величин размерных признаков по ведущим, методически заданным размерам, в то время как общие или частичные элементы формы подобной регрессии не подвергаются.

Группы, на основании которых ранее создавались фотопортретные обобщения, обладали одним общим качеством: в них входили лица, в той или иной мере имеющие детали внешности, присущие крупным расовым консолидациям, а именно европеоидные и монголоидные черты среднеазиатских популяций, негроидные или австралоидные черты папуасского племени бонгу, выраженную монголоидность северосибирских групп. Все это отразилось на обобщенных портретах вне зависимости от численности отдельных лиц, включенных в каждый портрет,— от 38 у папуасов и нганасан до 100 и более в среднеазиатских популяциях. Была подтверждена возможность контроля чистоты выборки с помощью метода портретного фотообобщения. Так, методом обобщенного фо-

<sup>2</sup> М. Г. Абдушелишвили. Указ. раб.

<sup>3</sup> О. М. Павловский, И. В. Перевозчиков. Опыт создания обобщенного антропологического фотопортрета некоторых групп населения Средней Азии. — «Вопросы антропологии», вып. 56, 1977.

<sup>4</sup> F. Galton. Composite portraits, made by combining those of many different persons into a single resultant figure. — «Nature», 1878.

<sup>5</sup> В. А. Спицын, О. В. Ирисова, И. В. Перевозчиков, С. Б. Боева, О. Б. Круковская, И. С. Брук. Генетико-антропологическая характеристика нганасан. — «Вопросы антропологии», вып. 53, 1976.

тоизображения установлена высокая однородность в контрольных краниологических сериях, и наоборот, дискретность фотоизображения заведомо смешанных краниологических серий.

Однако при создании обобщенного фотопортрета более или менее дискретных групп с широким географическим ареалом были и настораживающие моменты. Так, в опыте фотопортретного обобщения восточных славян по отдельным портретам русских различных районов, украинцев, белорусов и представителей сопредельных этнических групп мы столкнулись с удивительной однородностью итогового изображения. В силу сделанных наблюдений не кажется одиозным высказывание о том, что метод портретного фотообобщения ставит в опыте больше вопросов, чем дает на них ответов<sup>6</sup>.

Авторы настоящего сообщения встретились в Отделе антропологии Института истории АН ГССР для решения путем экспериментов ряда вопросов, возникающих при разработке обобщенного портрета. Немаловажным фактом явилось наличие в фондах Отдела антропологии Института истории АН ГССР многих серий фотоснимков представителей одной большой расы в их локальных вариантах. В активе эксперимента было 59 групп (по 12 человек в каждой) населения Грузинской ССР и сопредельных территорий, а также небольшие этнические группы, отличающиеся антропологически от названных серий,— русские (переселенцы), ассирийцы, греки. Все фотосерии были выполнены М. Г. Абдушелишвили в технически оптимальном режиме и сопровождались детальным антропологическим анализом, и в этом отношении могут считаться одной из уникальных антропологических коллекций.

Прежде всего мы должны были проверить однородность вариантов типа лица внутри каждого из шести антропологических типов населения Грузии и Кавказа: причерноморского, западногрузинского, восточногрузинского, южногрузинского, кавкасионского и арmenoидного<sup>7</sup> на разных уровнях репрезентативности фотосерий. Предстояло сравнить выполненные двумя методами обобщенные изображения путем учета действительных различий в элементах формы (и отчасти размеров), известных из антропологических характеристик. Далее предстояло выяснить, как соотносятся фотопортретные обобщения с реконструированными (по средним значениям измерительных и описательных признаков) схемографическими портретами (по методу М. Г. Абдушелишвили).

Первым был выполнен фотопортрет по материалам всех грузинских серий, в который вошли 517 индивидуальных снимков (рис. 3). Затем были обобщены все фотоснимки, представляющие антропологические типы, в том числе западногрузинский (рис. 4, а) — 90 фотоснимков, восточногрузинский (рис. 4, б) — 135 снимков. Визуальное сопоставление полученных результатов обнаружило высокую степень сходства выполненных фотопортретов. Для сравнения произведено фотообобщение

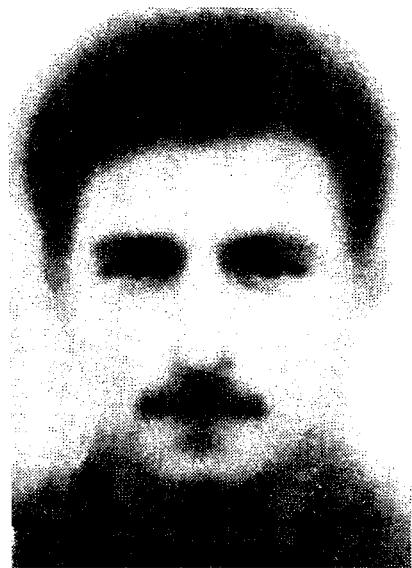


Рис. 3. Фотографический обобщенный портрет всех грузинских серий (по О. М. Павловскому)

<sup>6</sup> О. М. Павловский, И. В. Перевозчиков. Указ. раб.

<sup>7</sup> М. Г. Абдушелишвили. Указ. раб.



Рис. 4. Примеры фотографических обобщенных портретов локальных типов населения Кавказа (по О. М. Павловскому): *а* — западногрузинский тип, *б* — восточногрузинский тип



Рис. 5. Выполнение фотографических обобщенных портретов по нетрансгрессирующим выборкам внутри восточногрузинского типа. Выборка *а* и выборка *б*

серии из 88 фотоснимков армян, где авторы констатировали большое сходство с фотообобщением грузинских серий, а имевшиеся небольшие различия не улавливались ни визуально, ни в сопоставлении с антропологическими данными по признакам, реально дифференцирующим эти группы.

Возник вопрос: не влияет ли на результат портретного обобщения численность исходных фотоснимков и случайность их подбора в создании обобщенного портрета? Для ответа на него две наиболее многочисленные фотосерии (причерноморская и восточногрузинская) были разделены на две случайно выбранные нетрансгрессирующие выборки, численностью 65—77 фотоснимков каждая, и полученные четыре выборки подвергнуты фотообобщению (рис. 5, а, б). Результаты можно было истолковать только в одном направлении: каждая из выборок несет информацию на том же уровне и в том же объеме, что и исходные серии, причем с явной тенденцией к сглаживанию различий во внешности, отмечаемых антропологическими данными. Итак, обобщение 145 и 65 фотоснимков дало весьма близкие, можно сказать, совпадающие результаты. Это наблюдение в методическом отношении важно уже само по себе, хотя бы потому, что вполне допускает привлечение небольших серий снимков для создания достаточно представительных обобщений.

Дальнейшие опыты по фотопортретному обобщению проводились, исходя из теоретического (впрочем, частично проверенного опытным путем) соображения, что итоговое изображение формируется из сочетания однородных и разнородных, но близких по расположению элементов лица, накладывающихся друг на друга при последовательной фотопечати<sup>8</sup>: например, изображение ноздрей с одного снимка проецируется на крылья носа на другом снимке, верхняя губа с одного снимка на нижнюю в последующей проекции и т. д. При формировании обобщенного портрета из многочисленной серии индивидуальные изображения не проявляются, а проявляется суммарный результат изображений двух, трех и более лиц с возможными (подобно указанным выше) накладками. И тем не менее вопрос о том, почему фотообобщение скрывает характерные для данных групп особенности внешности, дифференцирующие их визуально и антропологически, остается открытым. Иными словами, каждый из портретов остается физиономически смазанным, усредненным сверх привычной глазу меры; он неопознаваем.

Что покажет обобщенный фотопортрет при численности, обеспечивающей заметную долю участия каждого из входящих в него фотоснимков, т. е. в серии, не превышающей 10—12 индивидуумов? Нами были созданы обобщенные фотопортреты этнических подразделений, внутри выделенных в Грузии антропологических типов, в том числе имеретины (рис. 6, а) из западногрузинского, кахетинцы (рис. 6, б) из южногрузинского, и сопоставлены с сериями той же численности, т. е. 11—13 лиц, но этнически отличающимися от грузин. Полученные портреты технически несколько проигрывали: они несли в итоговом изображении отдельные черты индивидуальных снимков, но и обладали интересным свойством — были «этнически узнаваемы» и вполне соотносимы с элементами внешности, свойственными данной группой.

Наблюдения, проведенные с целью контроля репрезентативности фотообобщенного портрета малочисленных групп, позволили убедиться в том, что они несут большую информацию о типе внешности данной группы людей. Сочмешение фотообобщений этнически контрастных групп давало изображение, с трудом визуально воспринимаемое. В то же время в группах, близких по антропологическому типу, достигалось уверенное совмещение контуров, особенно наглядное в сериях малой численности (рис. 7, а, б).

<sup>8</sup> О. М. Павловский, И. В. Перевозчиков. Указ. раб.



Рис. 6. Фотографические обобщенные портреты наиболее репрезентативных этнотерриториальных групп локальных типов населения Кавказа: *а* — имеретинцы (западногрузинский тип, численность 12 человек), *б* — кахетинцы (восточногрузинский тип, численность 11 человек)

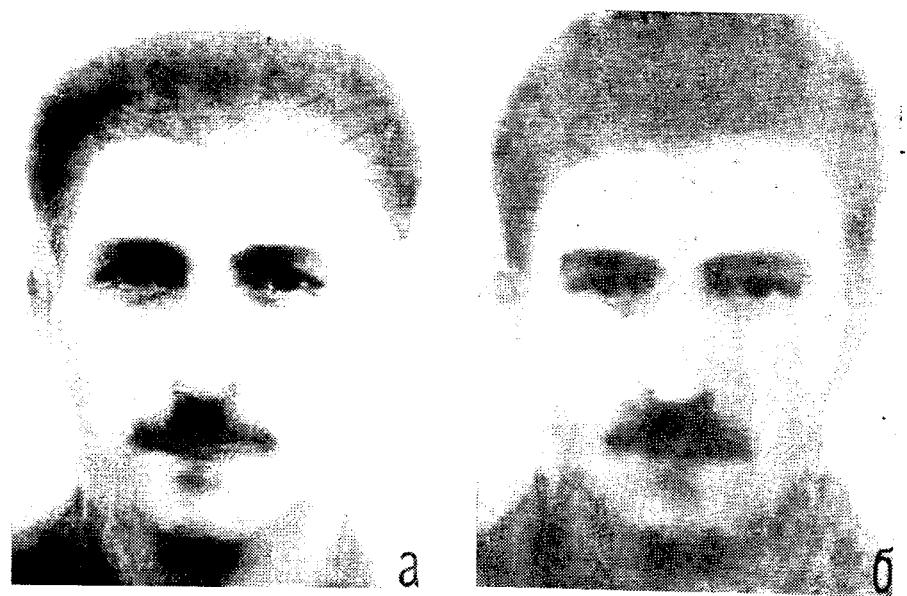


Рис. 7. Примеры совмещения схемографического и фотографического обобщенных портретов локальных типов населения Кавказа: *а* — западногрузинский тип, *б* — восточногрузинский тип

Итак, несколько замечаний о необходимой и достаточной численности индивидуальных снимков для портретного обобщения. По-видимому, включение в итоговый портрет более 70—80 индивидуальных снимков не влечет за собой заметного нарастания антропологической информации, но увеличивает число случайных ошибок; кроме того, смазывается общее впечатление от портрета. В том случае, когда в задачу исследования входит максимальная дифференциация антропологических вариантов, есть основания рекомендовать уменьшение вводимой в обобщение серии до 15—20 индивидуальных снимков. Объем обобщенного фотопортрета в 35—40 снимков наиболее удобен для контроля однородности выборки и дифференцирования одного, двух и более вариантов, значительно отличающихся антропологически. Авторам хорошо известно, насколько велика доля случайности при подобных малочисленных выборках, тем не менее вышеописанные опыты вынудили их ограничить количество накладываемых индивидуальных портретов, ибо дальнейшее увеличение количества вводимых в обобщенный портрет лиц явно приводит к «стирированию» характерных особенностей на уровне региональных вариантов одного и того же антропологического типа. Следует еще подумать (вернее, проэкспериментировать) над тем, какое именно число наблюдений считать оптимальным. Проблема оптимальной численности, несомненно, зависит от уровня морфологической дистанции между сравниваемыми группами, хотя значительную роль в данном случае может играть и сама техника фотографирования. В связи с этим определяется характер требований к технике выполнения индивидуальных антропологических снимков с целью выполнения в дальнейшем обобщенного фотопортрета. Особое внимание следует уделять правильной и однородной пространственной ориентировке фотографируемого. Необходимое условие работы — одинаковое по интенсивности во всех случаях и равномерное освещение лица без глубоких теней, равномерный белый фон. Последнее замечание аргументируется тем, что фоновые изображения в обобщенном портрете также суммируются и имеют нежелательную тенденцию быть включенными в формирование изображения лица на итоговом портрете.

Следует признать исключительно важным делом разработку методики фотообобщения снимков, выполненных в  $\frac{3}{4}$  и профиль. Они несут дополнительную и очень важную в антропологическом отношении информацию о наклоне лба, выступании скул, форме носа, губ, подбородка и др. Техника выполнения фотосовмещений в  $\frac{3}{4}$  нами не разрабатывалась. Пробы совмещения профильных снимков делались ранее двумя способами: по фиксированному размеру «козелок — наружный угол глаза»<sup>9</sup> и по фиксированному размеру «селион — погонион». Возможно, второй метод предпочтительнее, так как он менее нарушает распределение общего профильного очертания лица.

Как видно из всего вышеизложенного, техника выполнения и способы оптимального истолкования результатов в портретном фотообобщении нуждаются в дальнейшей разработке.

Наиболее интересные результаты получены нами путем совмещения обобщенных схемографических и фотографических портретов. Выяснилось, что это совмещение если не полностью снимает, то во всяком случае сводит до минимума все недостатки, которые были отмечены авторами при анализе схемографического и фотографического методов обобщенных портретов в отдельности. Основным недостатком схемографического обобщенного портрета, как уже было сказано, являются нехватка признаков для полного воспроизведения лица, субъективность воспроизведения отдельных его частей, отсутствие уровней широтных размеров и т. д. Главными же недостатками фотообобщения, как также было

<sup>9</sup> О. М. Павловский, И. В. Перевозчиков. Указ. раб.

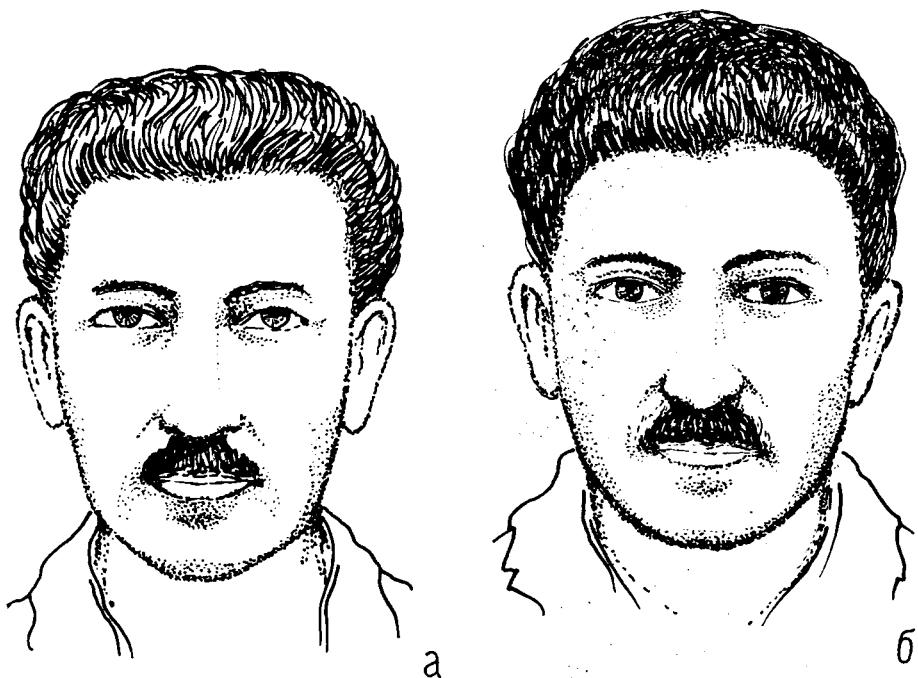


Рис. 8. Графическая акцентировка итогов совмещения ФОП и СГОП на предыдущем рисунке: *а* — западногрузинский тип, *б* — восточногрузинский тип

отмечено выше, являются нечеткость линий и стирание характерных особенностей локальных типов, выделяемых путем антропологического анализа. Все эти недочеты обоих приемов обобщения существенно снижали не только научное значение итогового портрета, но и его иллюстративную ценность. Наложение же схемографического обобщенного портрета на обобщенный фотопортрет сняло почти все основные недостатки, характерные для каждого из этих методов в отдельности. На интегрированном портрете получена оптимальная информация об особенностях строения отдельных частей лица, абсолютно устранена необходимость субъективной «доделки» схематического портрета, линии стали совершенно четкими и точными; портрет несет характерные особенности вариантов, выделенных путем специального антропологического анализа. На этих портретах явно вырисовываются не только соотношения отдельных размеров, но и формы отдельных участков лица с акцентированными деталями морфологических особенностей, присущих данному типу. Таким образом, нанесение схемографического обобщенного портрета (СГОП) на обобщенный фотопортрет (ФОП) является как бы адаптированным переводом вполне объективного, но нечеткого (неразборчивого) ФОП с многочисленными деталями на понятный язык СГОП. Последний является как бы ключом для чтения ФОП (рис. 8, *а*, *б*).

Полученные таким образом портретные обобщения настолько точны, характерны и наглядны, что подают надежду использовать их в качестве хранилища и источника ценнейшей информации о физическом типе современного населения. В наше время усиливаются процессы миграции, смешения, эпохальной трансформации, что снижает стабильность типа внешности многих популяций, в особенности тех, что были ранее исторически изолированы. Может безвозвратно исчезнуть ценнейшая в историческом отношении и интереснейшая в познавательном смысле информация. В то же время внешность населения различных регионов, племен и народов всегда привлекала внимание широких слоев на-

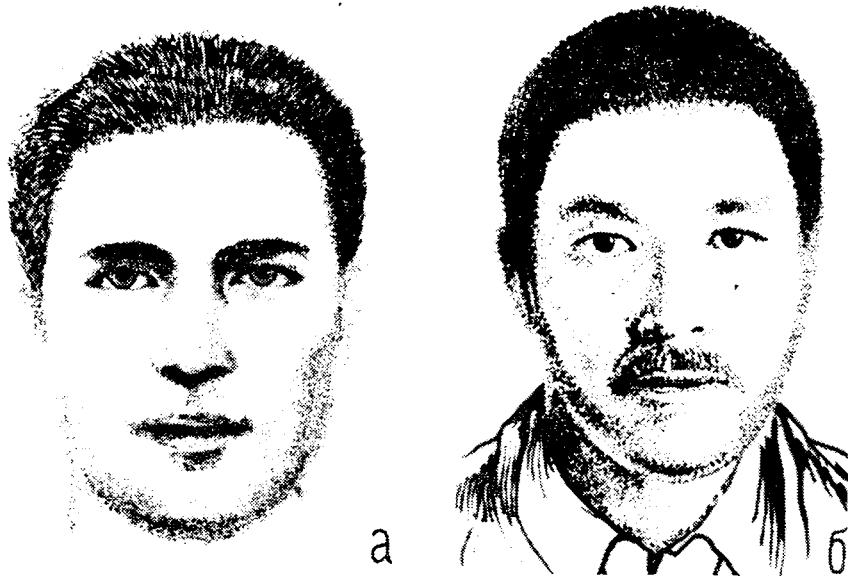


Рис. 9. Графическое воспроизведение ФОП, относящихся к этническим группам с контрастным антропологическим типом: *а* — восточные славяне, *б* — каракалпаки, *в* — папуасы Берега Маклая (по О. М. Павловскому).

селения, не говоря уже о специалистах: антропологах, криминалистах, скульпторах, работниках театров и музеев. Авторы убеждены, что стало время сопровождать итоги антропологических исследований обобщенными портретами вместо индивидуальных фотоснимков, так же как суммирующими таблицами вместо индивидуальных измерений. На основании изложенных методов можно создавать атласы антропологиче-

ских типов с портретами (рис. 9, а, б, в) и картосхемами современной их географической локализации. Все вышеизложенное дает авторам основание полагать, что дальнейшая разработка методов обобщенного портрета будет иметь не только чисто научное, но и несомненное практическое значение.

**THE INTEGRATION OF THE SCHEMATOGRAPHIC  
AND THE PHOTOGRAPHIC METHODS OF COMPILING  
GENERALIZED PORTRAITS AND UTILIZING THE PORTRAIT  
THUS OBTAINED AS A SOURCE OF ANTHROPOLOGICAL INFORMATION**

In the paper the authors analyse two methods of establishing morphological similarity between ethnic groups by means of comparing physiognomic features.

The first method is the schematographic, generalized portrait based upon a graphic delineation of the facial measurements and descriptive characters and presented in the form of average values or points. This method is not sufficiently exact because of the relatively small number of measurements; as a result of this the schematographic portrait has to be artificially expanded by the addition of supplementary details and this inevitably leads to arbitrariness.

The second method is that of blending different photographic portraits into a single comprehensive portrait. This comprises the most complete and objective information but fails to give an idea of the dimensions and partially even of the shape of the face owing to its indistinct main contours. The authors have attempted to combine the two methods using data on several population groups in the Caucasus. They have come to the conclusion that the portrait thus obtained comprises reliable information on the physiognomic type and has good prospects as a method of documenting anthropological research.

Л. И. Лавров

## К ИСТОРИИ СЕВЕРОКАВКАЗСКОГО ФОЛЬКЛОРА (ДО XIX в.)

Ретроспективный метод изучения истории кавказского фольклора не всегда надежен. Ввиду этого важное значение приобретают письменные (в том числе и эпиграфические), иконографические и ономастические источники, проливающие свет на устное народное творчество минувших веков. Правда, источников этих мало и они фрагментарны, но их достоинство состоит в хорошей хронологической привязке и неискаженной временем информацией. За очень редким исключением они еще не привлекали к себе внимания фольклористов.

К числу наиболее ранних памятников северокавказского фольклора принадлежит опубликованный Р. Вирховым рисунок на бронзовом топоре из погребения I тысячелетия до н. э. На рисунке изображена борьба человека с семью змеями: человек стреляет в них из лука. Р. Вирхов детально описал рисунок, но не стал вникать в его фольклорную подоснову<sup>1</sup>. Впервые на нее обратила внимание П. С. Уварова, поставив вопрос: «Нельзя ли связать борца с семью змеями на древнем топоре Кобани с преданиями о змееборцах?»<sup>2</sup>. Более определенно о рисунке высказался Б. Б. Пиотровский: «Это есть древнейшая иллюстрация к легенде о борьбе героя с семью змеями, которая позднее вошла в эпос об Амране, легенда, передающая борьбу солнечного небесного божества со злыми силами преисподней»<sup>3</sup>. Аналогичное мнение высказал А. А. Формозов<sup>4</sup>. Л. П. Семенов кроме лучника и змей усмотрел на топоре символические изображения воды и солнца и заключил, что лучник «борется со змеями, пытающимися отнять у него воду и солнце»<sup>5</sup> и что «этот рисунок воспроизводит один из эпизодов нартского эпоса»<sup>6</sup>, именно «нартских сказаний о семиглавой змее» или «семиглавом чудовище Кандзаргасе»<sup>7</sup>.

Нам все же кажется, что изображения на топоре рискованно связывать с нартским эпосом и сказаниями об Амране. В частности заметим, что хотя на рисунке и представлен мотив змееборчества, но позднейшие северокавказские сказания не знают такого его варианта, в котором действующими персонажами были бы лучник и семь змей. Не подлежит

<sup>1</sup> R. Virchow. Das Gräberfeld von Koban im Lande der Osseten, Kaukasus. Berlin, 1883, S. 84—86.

<sup>2</sup> П. С. Уварова. Могильники Северного Кавказа.—«Материалы по археологии Кавказа», вып. VIII. М., 1900, с. 22.

<sup>3</sup> Б. Б. Пиотровский. Вишапы, каменные статуи в горах Армении. Л., 1939, с. 30.

<sup>4</sup> А. А. Формозов. Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., 1966, с. 102.

<sup>5</sup> Л. П. Семенов. Нартские памятники Северной Осетии. — «Нартский эпос». Дзауджикау, 1949, с. 61.

<sup>6</sup> Л. П. Семенов. Нартский эпос и памятники материальной культуры. — «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, с. 84.

<sup>7</sup> Л. П. Семенов. Нартские памятники Северной Осетии, с. 61.

лишь сомнению, что рисунок отражает некогда бытовавшую северокавказскую разновидность этого мотива, так как доказано местное происхождение бронзовых вещей кобанской культуры.

Сюжетные совпадения некоторых северокавказских мифов с древнегреческими объясняют влиянием древних греков на кавказских аборигенов<sup>8</sup>, либо, наоборот, влиянием последних на первых<sup>9</sup>, либо, наконец, предположением, что у тех и других существовали сходные сюжеты, которые затем подверглись взаимообогащению<sup>10</sup>. Правда, высказывалось мнение и об отсутствии связи между этими сюжетами<sup>11</sup>.

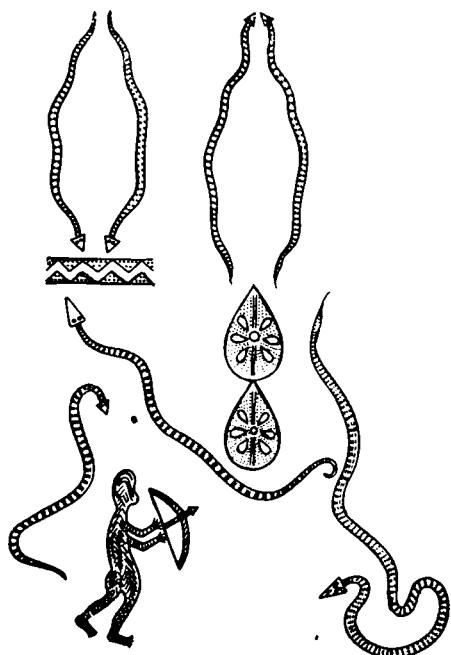


Рис. 1. Рисунок на бронзовом топоре из сел. Кобан в Северной Осетии (конец II—1-я половина I тысячелетия до н. э.).

торая и показывается у подошвы горы — Дамид говорит даже, что там повешены на скале и цепи, громадность которых нелегко и представить себе, — а по словам других — на вершине горы. Вершина эта двуглавая и говорят, что он был прикован руками к этим отрогам, между которыми не меньше стадии расстояния: так громаден-де был он. А птицу орла обитатели Кавказа считают врагом, и гнезда, которые орлы устраи-

<sup>8</sup> С. Сиохов. Черкесы-адыге. — «Известия Общества любителей изучения Кубанской области», вып. VII, Краснодар, 1922, с. 135; Г. А. Кокиев. Некоторые сведения из древней истории адыгов (кабардинцев). Нальчик, 1946, с. 22, 23.

<sup>9</sup> Султан Крым Гирей. Несколько слов о нашей старине. — «Кубанские войковые ведомства», Екатеринодар, 1865, № 21; «Кабардинский фольклор». М.—Л., 1936, с. 77 (комментарий М. Е. Талпы); «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1951, с. 11; Х. Тевунов. Литература и писатели Кабарды. Нальчик, 1955, с. 39; С. А. Токарев. Этнография народов СССР. М., 1958, с. 257; И. В. Трекков. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963, с. 175; А. М. Гадагатло. Героический эпос Нарты и его генезис. Краснодар, 1967, с. 170, 174; А. Т. Шортанов. Фольклор. — «История Кабардино-Балкарской АССР», т. I. М., 1967, с. 96.

<sup>10</sup> П. К. Услар. Древнейшие сказания о Кавказе. — «Записки Кавказского отделения имп. Русского географического о-ва», кн. XII, Тифлис, 1881, с. 482—484; В. Ф. Миллер. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1883, январь, с. 116; Ал. Веселовский. Прометей в кавказских легендах и мировой поэзии. — «Кавказский вестник», Тифлис, 1901, кн. 15, № 3; Е. М. Мелетинский. Место нартских сказаний в истории эпоса. — «Нартский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956 г.». Орджоникидзе, 1957, с. 49.

<sup>11</sup> И. Нусиков. Вековые образы. М., 1937, с. 16—25.

вают на скалах, сожигают посредством огненосных стрел, ставят также и западни на них, объясняя все это местью за Промифея: до такой степени уверены они в справедливости предания»<sup>12</sup>.

Давно обращают внимание на очевидную связь древнего армянского предания об аланской царевне Сатиник с образом Сатэнэй или Сатаны, героини нартского эпоса осетин, адыгов, карачаевцев, балкарцев, абазин и абхазцев.

Армянский историк V в. н. э. Мовсес Хоренаци сообщает предание о том, как воевавшие между собой аланы и армяне стояли друг против друга на противоположных берегах Куры и как аланская царевна Сатиник подошла к реке и обратилась к армянскому царю Арташесу с просьбой освободить из плена ее брата. Она говорила: «Поди, согласись со мною, прекрасноглазою дочерью аланов, и выдай юношу. Ибо не след у потомков богов... отнимать жизнь или держать их в рабском унижении». И Арташес, «увидев прекрасную деву, говорившую слова мудрости, полюбил ее». Этот нехитрый рассказ заканчивается у Мовсеса Хоренаци освобождением пленного царевича, браком Арташеса с Сатиник и заключением мира между армянами и аланами. Мовсес Хоренаци приводит песню о женитьбе Арташеса. В ней армянский царь перепрыгнул на коне через реку и арканом «обхватил стан царевны аланов, и сильную причинил боль стану нежной царевны, быстро промчав ее в свою ставку»<sup>13</sup>. Мовсес Хоренаци, кроме того, упоминает песню о любви Сатиник к потомкам Астиага, другого фольклорного героя армян<sup>14</sup>.

Прежде всего отметим, что рассказ Мовсеса Хоренаци не содержит исторической подоплеки и имеет чисто фольклорный характер. Дело в том, что, во-первых, царь Арташес, правивший во II в. до н. э., не мог сталкиваться с аланами, которые появились на Кавказе лишь со II в. н. э. Во-вторых, рассказ этот приписывает Сатиник божественное происхождение. В-третьих, сам Мовсес Хоренаци ссылается на народные песни, послужившие источником для его рассказа.

Сказание о Сатиник, хотя и было зафиксировано в Армении, обнаруживает северокавказские корни: героиня сказания считалась аланкой, т. е. принадлежащей к реальным предкам осетин; имя Сатиник — всего лишь арменизированный вариант имени нартской героини. Таким образом, есть основание согласиться с Ж. Дюмезилем, что «уже в первые века нашей эры аланы, знавшиеся с армянами,... складывали эпические сказания о своей Сатане»<sup>15</sup>.

Однако прямых сюжетных совпадений в сказаниях о Сатане (Сатэнэй) и Сатиник нет. Однаковые черты встречаются лишь в деталях, которые не обязательно имели общее происхождение. Малоубедительна попытка Ж. Дюмезиля найти связь между заботой Сатиник о попавшем в плен брате и плотской страстью осетинской Сатаны к своему брату Урузмагу, между увлечением Сатиник потомками Астиага и супружеской неверностью Сатаны и пр.<sup>16</sup> То же следует сказать и о попытке В. И. Абаева обнаружить в сказании такие элементы позднего осетинского сюжета, как поход нартов в чужую страну, пленение брата Сатаны, спасение брата сестрой и мотив выкупа<sup>17</sup>. Со своей стороны сошлись на совпадение обстоятельств, при которых пастух воспыпал вожделением к Сатэнэй, а Арташес влюбился в Сатиник. В обоих случаях это произошло, когда герой впервые увидел героиню на другом берегу реки. Ясно, что и эту деталь можно объяснить случайным совпадением.

<sup>12</sup> В. В. Латышев. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе, т. I, вып. 3. СПб., 1900, с. 635.

<sup>13</sup> «История Армении Монсия Хоренского». М., 1893, с. 98, 99.

<sup>14</sup> Там же, с. 45, 97.

<sup>15</sup> Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 55.

<sup>16</sup> Там же, с. 53, 54.

<sup>17</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос. — «Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского ин-та», т. X, вып. 1, Дзауджихау, 1945, с. 43.

Мы опускаем баснословные известия арабских авторов IX—X вв., писавших о принятии ислама дагестанцами от приехавшего к ним на верблюде араба<sup>18</sup>, об иранском золотом троне в Серире (Авария)<sup>19</sup>, о мухах, поедающих скот и людей в Серире<sup>20</sup>, и пр. Эти рассказы сочинены иностранцами и, очевидно, не были распространены в Дагестане.

Но следующая легенда, записанная в XII в. арабским путешественником ал-Гарнати, принадлежит уже дагестанскому фольклору. В ней рассказывается, что когда арабский полководец VIII в. Маслама покорил Дагестан, табасаранцы сказали ему: «„Мы боимся, что когда ты уйдешь от нас, то эти народы отпадут от ислама и мы будем бедствовать из-за их соседства“». Тогда извлек Маслама свой меч и сказал: „Меч мой будет среди вас, оставьте его здесь, и пока он будет среди вас, никто из этих народов не отпадет“. И сделали они для этого меча в скале что-то вроде михраба и поставили его внутри его, на холме, где (Маслама) стоял лагерем. Он и сейчас находится в той земле, люди совершают к нему паломничество»<sup>21</sup>. Легенда эта, появившаяся среди дагестанцев, очевидно, уже после принятия ими ислама, в трансформированном виде дожила до конца XIX в.

Стены одного из дольменов в Карабае покрыты многочисленными рисунками, которые датируются XI—XII вв. Кроме крестов и поминок по покойнику, на них изображены и сцены фольклорного происхождения. Такова борьба вооруженных людей с черепахой, огромной хищной птицей и толстым рогатым чудовищем. Последнее приготовилось броситься на человека с поднятыми руками<sup>22</sup>.

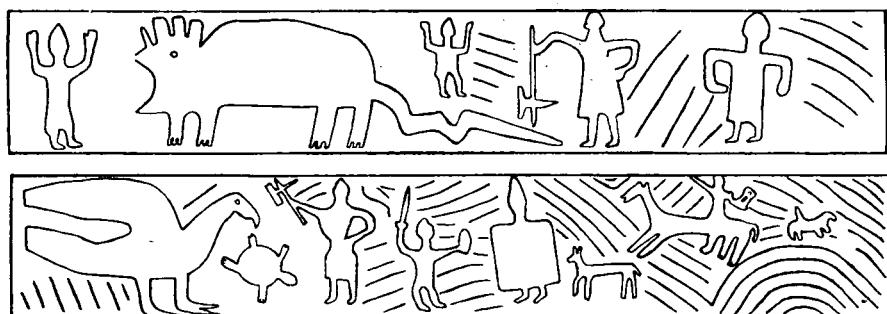


Рис. 2. Изображения на дольмене из Карабая (XI—XII вв.)

На известном Этокском памятнике (Дука-бек), который одни датируют XII, а другие XVII в., имеются рельефные изображения ритуального и бытового характера (винопитие на поминках, поединки конных и пеших лучников), а также явно фольклорной сцены: человек с помощью цепи вытаскивает откуда-то снизу пятиголового змея и замахивается на него саблей. Ниже змея помещен еще один вооруженный человек<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> «Жизнеописания древних, средневековых и нового времени путешественников, посещавших Россию или говоривших о ней и других соседственных с нею странах». М., 1865, с. 112, 113.

<sup>19</sup> См.: В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербента X—XI вв. М., 1963, с. 203, 204.

<sup>20</sup> «Худуд ал-Алем. Рукопись Туманского». М., 1930, с. 31.

<sup>21</sup> «Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153 гг.). Публикация О. Г. Большакова и А. Л. Монгайта». М., 1971, с. 49 (ср. с. 24).

<sup>22</sup> В. А. Кузнецов. Средневековые дольменообразные склепы верхнего Прикубанья. — «Краткие сообщения Ин-та археологии АН СССР», вып. 85, М., 1961, с. 108, 109 и 113; Б. Гнедовский. Памятники Северного Кавказа. М., 1976, табл. 23.

<sup>23</sup> J. A. Güttenstädt. Reisen durch Russland und im Caucasischen Gebürge, II. SPb., 1791, S. 14, 15, Tabl. X; I. Reinegg. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung

В. Ф. Миллер, кажется удачно, сопоставил эту сцену с осетинским мифом об Илье Пророке, который цепью вытаскивал на небо змеевидное чудовище «руймон», чтобы изрубленным его телом накормить пребывающих в раю и тем предохранить их от старения<sup>24</sup>.

Интересна каменная стела в лезгинском сел. Курах. Ее поверхность покрыта арабской надписью и рисунками 1356 г. Рисунки изображают зверя, который преследует фантастическое чудовище, а ниже их помещен всадник с соколом на руке. На спине зверя написано «аслан», т. е. «лев», а в пасти чудовища — «са'бан», т. е. «большая змея». Далекое от реальности изображение льва свидетельствует, что художник никогда его не видел. Так как и чудовище не имеет ничего общего со змеей, то термин «са'бан» в данном случае был использован скорее в значении, близком к «дракону». Рисунок показывает, что в XIV в. лезгины представляли себе дракона в виде большого насекомообразного существа на четырех лапах с четырьмя колючими хвостами, огромной зубастой пастью, с колючками на голове и ногах<sup>25</sup>. Это как бы дальнейшее развитие образа сказочного рогатого животного, изображенного в XI—XII вв. на дольмене из Карабая. Оба чудовища бескрылые, неуклюжие и, очевидно, кровожадные.

Хроника Махмуда Хиналугского 1456—1457 гг.<sup>26</sup>, а также составленные в XIV—XVI вв. «Дербенд-наме»<sup>27</sup> и хроника Мухаммеда Рафи<sup>28</sup> зафиксировали династические предания шамхалов казикумыхских, уцмиев кайтагских и майсумов табасаранских о происхождении их от арабов. Эти предания сохранились в Дагестане до недавнего времени.

Арабская надпись из даргинского сел. Кала-Корейш, составленная не позже XIV в. и обозначающая это селение тем же названием<sup>29</sup>, свиде-

des Kaukasus, I. Gotha und SPb., 1796, S. 262; С. Броневский. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, ч. 2. М., 1823, с. 54; J. Potocki. Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase, t. I. Paris, 1829, p. 182; «Bulletin de la Classe historico-philologique de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg», VII, 1850, p. 234; «Lettre de m. Tokaref à m. Brosset sur quelques antiquités chrétiennes et entres des environs de l'Elbrouz». — «Mélanges Asiatiques», t. I, l. 2, St. Petersbourg, 1850, p. 209—212; «Перечень заседаний имп. Археологического общества за 1850 год». — «Записки имп. Русского археологического общества», т. III, СПб., 1851, с. 68, 69, 136 и 137; А. Тергукасов. Описание памятника, находящегося в Пятигорске. — Там же, с. 139—147; А. Фиркович. Археологические разведки на Кавказе. — Там же, т. IX. СПб., 1857, с. 376; Е. П. Ковалевский. Очерки этнографии Кавказа. — «Вестник Европы», 1867, № 12, с. 19; А. С. Уваров. Сведения о каменных бабах. — «Труды I Археологического съезда в Москве», т. II. М., 1871, с. 515, 516; Г. Д. Филимонов. Древнейшие каменные изваяния в Пятигорске. — «Вестник Общества древнерусского искусства при Московском публичном музее», 1876, № 11—12, с. 74—78; «Отчет гг. Нарышкиных, совершивших путешествие на Кавказ (Сванетию) с археологической целью в 1867 году». — «Известия имп. Русского археологического общества», т. VIII, СПб., 1876, с. 346; И. Помяловский. Сборник греческих и латинских надписей Кавказа. СПб., 1881, с. 17, 18, табл. 5; R. Virchow. Указ. раб., с. 8—10; В. В. Латышев. Кавказские памятники в Москве. — «Записки имп. Русского археологического общества», т. II, вып. 1, нов. сер., СПб., 1886, с. 45, 46, табл. 3, а; П. С. Уварова. Указ. раб., с. 21—23; «Памятники утверждения русского владычества на Кавказе» (под ред. г.-м. Потто), вып. 1. Тифлис, 1906, с. X—XIII; А. С. Башкиров. Искусство Дагестана. М., 1931, табл. 21; А. А. Иессен. Археологические памятники Кабардино-Балкарии. — «Материалы и исследования по археологии СССР», № 3, М.—Л., 1941, с. 33, 34, табл. IX; А. Ж. Кафоев. Адыгские памятники. Нальчик, 1963, рис. 5, 6.

<sup>24</sup> В. Ф. Миллер. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках. — «Материалы по археологии Кавказа», вып. III, М., 1893, с. 119—126, табл. LXIII, LXVI.

<sup>25</sup> Л. И. Лавров. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках, ч. I. М., 1966, надпись 287.

<sup>26</sup> «Акты, собранные Кавказской археографической комиссией», т. II. Тифлис, 1868, с. 1073—1077.

<sup>27</sup> «Тарихи Дербенд-наме». Под. ред. М. Алиханова-Аварского. Тифлис, 1898.

<sup>28</sup> «Извлечение из истории Дагестана, составленное Мухаммедом Рафи». — «Сборник сведений о кавказских горцах», вып. V, Тифлис, 1871, с. 12—21; А. Р. Шихсаидов. Дагестанская историческая хроника «Тарих Дагестан» Мухаммада Рафи. — «Письменные памятники Востока». Ежегодник 1972. М., 1977, с. 105—109.

<sup>29</sup> Л. И. Лавров. Указ. раб., надпись 268.

тельствует, что уже тогда бытowała легенда об основании его выходцами из арабского племени корейшитов.

Упомянутые выше хроники XIV—XVI вв. впервые отметили широко известную позже легенду о том, что ислам в Дагестане был распространен Абу Муслимом.

Дагестанские легенды об Абу Муслиме, а также об арабском происхождении ряда династий, некоторых народов и жителей Кала-Корейша

могли возникнуть немногим раньше XIV в., т. е. тогда, когда действительные события арабского завоевания Дагестана уже были окутаны туманом забвения.

В высокогорном рутульском сел. Ихрек в Дагестане мы обнаружили вырезанную на камне короткую куфическую надпись, относящуюся ко времени не позже XIV в. Она гласит: «Лев Искандар покорил его»<sup>30</sup>. Есть основание предполагать, что речь идет об Искандаре Зу-л-Карнайне, как на Востоке называют Александра Македонского. Популярные на Востоке сказания утверждали, будто он бывал на Кавказе и построил стены Дербентской крепости. Указанная надпись с достаточной долей вероятности может считаться старейшим свидетельством знакомства дагестанцев с преданием об Искандаре Зу-л-Карнайне.

На обломке камня XIV в. из городища Маджары у г. Буденновска высечено по-туркски: «Малик из [рода] Коркута»<sup>31</sup>. Так как древнее тюркское личное имя Коркут в быту почти не употреблялось, но было широко известно в качестве имени героя огузского эпоса<sup>32</sup>, то с известной осторожностью можно предполагать знакомство золотоордынского населения Маджар в XIV в. с циклом эпических сказаний о Коркуте, от которого некий Малик даже вел свой род.

В персидской надписи 1438—1439 гг. над Кырхларскими воротами в Дербенте говорится об избавлении города от иноземцев в такой аллегорической форме: «Смута Иаджуджа возвратилась назад (т. е. прекратилась. — Л. Л.), как при Искандаре»<sup>33</sup>. Значит, легенда об Искандаре, на которую до этого лишь намекала надпись в Ихреке, прочно фиксируется в Дербенте в первой половине XV в. Согласно этой легенде, Искандар Зу-л-Карнайн построил в Дербенте сте-

Рис. 3. Горельеф на Этокском памятнике из Кабарды (XII или XVII вв.)

ну с железными воротами, чтобы преградить чудовищам Иаджуджу и Маджуджу (т. е. Гогу и Магогу) доступ в страны Ближнего Востока.

Другая персидская надпись в Дербенте, датированная 1462 г., свидетельствует о знакомстве тамошних жителей с иранскими фольклорны-

<sup>30</sup> Л. И. Лавров. Указ. раб., надпись 101.

<sup>31</sup> Прорисовка надписи получена от Э. В. Ртвеладзе.

<sup>32</sup> «Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос». Перевод акад. В. Бартольда. Изд. подготовили В. М. Жирмунский и А. Н. Кононов. М.—Л., 1962.

<sup>33</sup> Л. И. Лавров. Указ. раб., надпись 348.

ми героями Гиви, Рустамом и Гударзом, вошедшими в знаменитую поэму Фирдоуси<sup>34</sup>.

На двух христианских могильных памятниках XVI в. с территории нынешней Северной Осетии кроме пеших и конных фигур высечен и всадник, поражающий копьем трехголовую змею<sup>35</sup>. Совокупность этих изображений В. Ф. Миллер嘗试着 связать с позднейшими представлениями осетин о загробном мире<sup>36</sup>, но поскольку его выводы недостаточно убедительны, то ограничимся замечанием, что это старейшие известия о проникновении к горцам мифа о Георгии Победоносце.

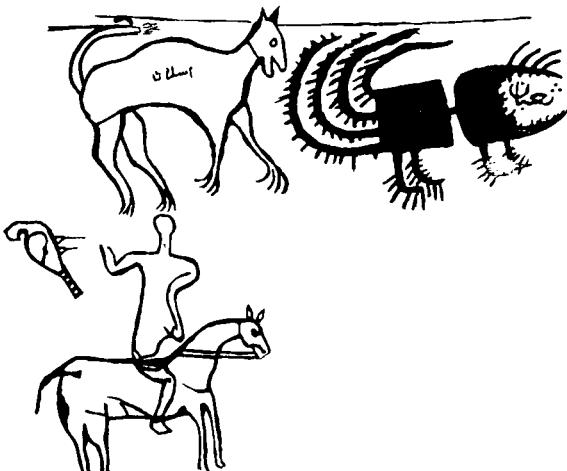


Рис. 4. Изображения на стеле из лезгинского сел. Курех (1356 г.)

Того же типа и рисунок на камне в стене жилого дома в цахурском сел. Мишлеш. На нем изображен всадник, поражающий, подобно Георгию Победоносцу, дракона. Всадника, согласно арабской надписи, звали, кажется, Джалал-мирзой. Шляпа всадника необычна для Кавказа последних столетий, и это обстоятельство побуждает нас отнести рисунок ко времени до XVII в.<sup>37</sup> На рисунке изображен эпизод из какой-то сказки о борьбе с новой для Северного Кавказа разновидностью дракона, имеющего вид змеи с зубастой пастью, когтистыми лапами и покрытого колючками.

Грузинские послы, старец Кирилл и подъячий Савва, в 1604 г. сообщили в Москве о дагестанском раннесредневековом городище Урцеки, что, по преданию, «бывал тот город ставленъ Олександра Макидонскаго»<sup>38</sup>. А персидская надпись 1609—1610 гг., повествующая о ремонте «второй стены Искандара» в Дербенте<sup>39</sup>, еще раз подтверждает знакомство местных жителей с легендой об Александре Македонском.

О знакомстве жителей Дербента в 1638 г. со сказанием о Коркуте рассказывает А. Олеарий. По его словам, недалеко от этого города находится почитаемая могила «Имам-Курхуда», о котором говорят, «что он был другом Магомета, всегда держался у ног его, учился у него и прожил после его смерти еще триста лет. Он направился, как говорят, к

<sup>34</sup> Там же, надпись 356.

<sup>35</sup> J. A. *Güldenstädt*. Reisen durch Russland und im Caucasischen Gebrüge, I. SPb., 1787, S. 502, 503, Tabl. XII; Д. М. С. Крест в Пятигорске.—Ж. «Орел», СПб., 1859, № 2, с. 43; В. Ф. Филимонов. Указ. раб., с. 68—70 и 72; В. Ф. Миллер. Отголоски кавказских верований..., с. 126—134.

<sup>36</sup> В. Ф. Миллер. Отголоски кавказских верований..., с. 128—133.

<sup>37</sup> Л. И. Лавров. Указ. раб., надпись 459 и табл. XXXII.

<sup>38</sup> С. Белокуров. Сношения России с Кавказом. М., 1889, с. 405.

<sup>39</sup> Л. И. Лавров. Указ. раб., надпись 413.

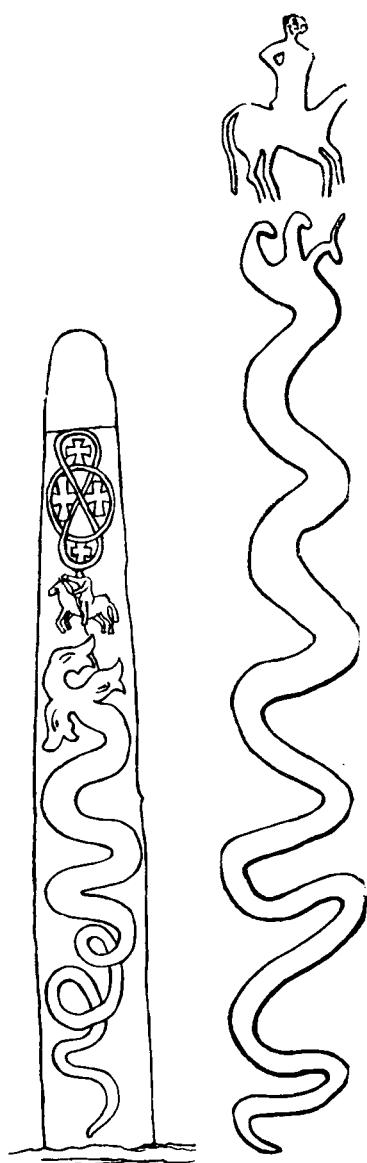


Рис. 5

Рис. 6

Рис. 5. Изображение на каменном кресте из сел. Эльхотово в Северной Осетии (XVI в.)

Рис. 6. Изображение на каменном кресте с р. Камблеевка в Северной Осетии (XVI в.)

<sup>40</sup> А. Олеарий. Описание путешествия в Москвию и через Москвию в Персию и обратно. СПб., 1906, с. 490.

<sup>41</sup> «Эвлий Челеби Сийахатнамеси», дж. II. Истанбул, 1314 [1896/97], с. 312.

<sup>42</sup> В. В. Бартольд. Соч., т. V. М., 1968, с. 380 и 486.

<sup>43</sup> Там же, с. 380.

<sup>44</sup> Там же, с. 379, 380.

<sup>45</sup> А. Олеарий. Указ. раб., с. 488, 489.

<sup>46</sup> Там же, с. 486.

царю Кассану, играл перед ним на лютне и пел песни, в которых убеждал царя к войне с лезги(нами). Когда он предпринял обращение лезги(н) или дагестанских татар, бывших язычниками, и открыто стал среди них проповедывать, они убили его»<sup>40</sup>.

Эвлия Челеби в 1665 г. также отметил, что около Дербента находится почитаемая могила (зийарат) Деде Хорхута, т. е. деда Хорхута, или Коркута, который был «великим султаном», и что «ширванцы поклоняются этому султану»<sup>41</sup>. В. В. Бартольд писал, что «царь Кассан» у А. Олеария — это Салор-Казан или, иначе, Казан-бек<sup>42</sup> — один из главных героев эпических сказаний о деде Коркуте, и что «предания об огузах, Коркуде и Казан-беке несомненно были принесены (из Средней Азии.—Л. Л.) на запад в эпоху сельджукской империи (XI—XII вв.)»<sup>43</sup>. Когда в 1908 г. В. В. Бартольд посетил Дербент, то не нашел могилы Коркута и даже имени его никто из жителей не помнил<sup>44</sup>.

А. Олеарий сообщил предание о том, что древние дербентские корытообразные надгробья XI—XII вв. указывают будто бы на тех, кто погиб от руки царя Кассана из огузов, правившего в Индии. Такие же надгробья на кладбище Кырхлар лежат будто бы на могилах святых князей, погибших в той же битве<sup>45</sup>. Позже погребения Кырхлара стали приписывать уже не огузам, а арабам. А. Олеарий отметил, что в Дербенте «как жители и теперь еще сообщают, город построен Искандером или Александром Великим. Им воздвигнуты, однако, лишь замок и одна стена, именно южная, между тем как другая ... к северу, была, по словам жителей, построена их древним достохвальным царем Науширваном»<sup>46</sup>. Кроме того, А. Олеарий слышал от жителей, что в древности

нижняя часть Дербента будто бы была заселена греками, «вследствие чего,— пишет он,— и по сию пору именуется Шахер-Юнан — „город греков“»<sup>47</sup>.

Наконец, А. Олеарию принадлежит самая ранняя запись легенды о Джум-джуме, приуроченная к древней могиле, в которой, как теперь известно, похоронен некий Махмуд сын Абу л-Хасана, убитый в 1076—1077 гг.<sup>48</sup> А. Олеарий пишет: «Рассказывают, что Эисси (так... называют Господа Христа), проходя однажды этим местом, увидел лежавший здесь череп мертвреца. Так как он желал узнать, что это был за человек, то он попросил Бога, чтобы тот оживил его. Бог... оживил человека. Эисси спросил, кто он такой. Тот отвечал: „Я Джюмджуме, богатый царь этих земель. У меня был пышный двор и всего было вволю; соли ежедневно уходило в пищу — груз сорока верблюдов. У меня было 40 000 поваров, 40 000 музыкантов, 40 000 мальчиков с жемчужинами в ушах и столькож других слуг...“ Потом Джюмджуме спросил: „А ты кто и какова твоя вера?“ Христос ответил: „Я Эисси и владею единой спасающей религией“. Джюмджуме сказал: „В таком случае и я приму твою религию“. Но в то же время он попросил Эисси, чтобы тот вновь позволил ему умереть, так как, оставшись без страны и людей... он не хотел более жить.

После этого Эисси вновь позволил ему помереть, и он здесь теперь похоронен»<sup>49</sup>. Вслед за А. Олеарием эту легенду воспроизвел в XVII в. и О. Даппер<sup>50</sup>.

В сочинении турецкого автора XVII в. Эвлия Челеби содержатся рассказы фантастического характера, во-первых, об остатках ковчега Ноя на горе Бештау<sup>51</sup> и, во-вторых, об арабском происхождении адыгейцев, карачаевцев, абазин и кумыков<sup>52</sup>. Последняя из этих легенд сохранилась и позже.

Соратник Петра I, Д. К. Кантемир, в 1722 г. нашел на стенах Дербентской крепости изображение, очевидно, сказочного персонажа — двухголовой птицы, похожей на голубя<sup>53</sup>. Он же писал, что маленькие ворота Киямат в северной крепостной стене, по преданию, были прежде высокими, но потом начали погружаться в землю, и «когда они целиком уйдут в землю... тогда-то придет конец света»<sup>54</sup>.

Рассказ о людоедах, будто бы живущих в горах Восточной Грузии, записал К. Главани перед 1724 г. от северокавказского ногайца<sup>55</sup>.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Л. И. Лавров. Указ. раб., юднись 10.

<sup>49</sup> А. Олеарий. Указ. раб., с. 487, 488.

<sup>50</sup> О. Dapper. Beschreibung des Königreichs Persien. Nürnberg, 1681, S. 22.

<sup>51</sup> «Эвлия Челеби Сийахатнамеси», дж. VII. Истанбул, 1928, с. 767.

<sup>52</sup> Там же. с. 714—720, 754, 760, 764, 791.

<sup>53</sup> «Operele principelui Demetriu Cantemiru publicate de Academia Romana», т. VI. Висцирси, 1883, р. 15.

<sup>54</sup> Там же, с. 16.

<sup>55</sup> К. Главани. Описание Черкесии 1724 г.— «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. XVII. Тифлис, 1892, с. 161—163.

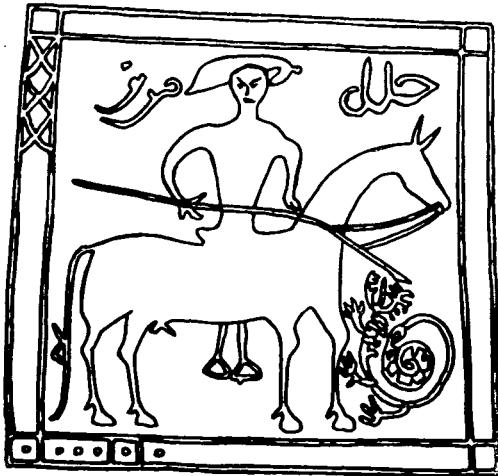


Рис. 7. Камень в стене жилого дома в цахурском сел. Мишлеш (до XVII в.)

На плане Дербента 1730-х годов обозначена могила, где похоронен «святой король Тцумтцума». Речь идет об уже известном нам Джумджуме, о котором жители тогда рассказывали, что «в те времена, когда Христос еще ходил по земле, он зашел в эти края, пробудил Тцумтцуму из мертвых и говорил с ним. Затем Тцумтцума вновь умер и похоронен в этом месте»<sup>56</sup>.

Посол кабардинских князей Мухаммед-бек в 1732 г. сообщил в Москве, что, по преданию, «их предки родились, будто в Малой России и перешли оттуда на житье сперва к Терку и назывались черкесы... и потом поселились в урочище Пятигорском... А потом... жили на Кубани года с три. А после того... с Кубани все ушли... в прежнее свое жилище к Пяти горам, но по прошествии малых лет... перенесли... к реке Баксану. И в то

время были между ими черкесы, знатные и первые князья два брата зовомые Кабарды-беки»<sup>57</sup>. На появление этого предания у кабардинцев могли повлиять, во-первых, бытование этнонима «черкасы», которым в Московии долгое время обозначали и адыгов и украинцев, а во-вторых, официальная московская версия о том, что «изначала кабардинские и горские черкасские князи и шевкальской были холопи наши резанских пределов и от нас збежали с Резани и вселились в горы»<sup>58</sup>.

Косвенным подтверждением существования в Кабарде сказаний о нарте Сосоруко (Сосрыкъюэ) могут служить имя и отчество (или прозвище) кабардинского владельца «Сузарука Нартычева», как он записан по-русски в 1753 г.<sup>59</sup> Заметим, что кабардинское личное имя «Созоруко» встречалось в документах и раньше, например в 1643 г.<sup>60</sup>

Местность Адиюх или Ак-билек на р. Малом Зеленчуке, названная так по имени светлорукой героини эпического сказания у адыгов, абазин и ногайцев, упоминается в 1761 г. в качестве «урочища Акпилек-Акбир»<sup>61</sup>, т. е. «великая Ак-билек», причем ногайское «ак-билек» значит «белая (или светлая) рука». Таким образом, сказание о светлорукой красавице знали в Закубанье и в 1761 г.<sup>62</sup>

В 1730-х годах «от старых черкасов» Я. Райнегг записал следующую легенду: «Когда наши праотители... еще жили на берегах Черного моря, то часто воевали с эммеч (Emmetsch). То были женщины, владевшие теперешней черкасской и сванской горной областью, также как и всей внутренней равниной до Агла-кабака (Aghla-Kabak)<sup>63</sup>. Они не имели у себя мужчин, но, исполненные воинственной отваги, присоединяли к себе любую женщину, которая желала участвовать в их наездничестве и иметь

<sup>56</sup> Л. А. Голденберг. Рукописные карты и планы XVIII века как источник по истории города Дербента.— «Археографический ежегодник за 1963 год». М., 1964, с. 131.

<sup>57</sup> «Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв.», т. II. М., 1957, с. 56—57; С. Белокуров. Указ. раб., с. XXXVIII.

<sup>58</sup> «Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв.», т. I. М., 1957, с. 71.

<sup>59</sup> Там же, т. II, с. 193.

<sup>60</sup> Там же, т. I, с. 239.

<sup>61</sup> «Дневник майора Татарова, веденный в Кабарде в 1761 году».— «Указатель географического, статистического, исторического и этнографического материала в „Ставропольских губернских ведомостях“. Первое десятилетие (1850—1859 гг.)». Под ред. Кобякова. Тифлис, 1879, с. 198.

<sup>62</sup> Л. И. Лавров. О времени постройки кабардинской башни на реке Малом Зеленчуке.— «Уч. зап. Кабардинского научно-исследовательского ин-та», т. IV. Нальчик, 1948, с. 279.

<sup>63</sup> Сел. Ахлово в Малой Кабарде.

доступ в их героическую корпорацию. Наконец, после долгих войн, проходивших с переменным успехом, оба войска однажды снова стояли лицом друг к другу для решительного сражения, когда вдруг предводительница эммечей, известная как великая прорицательница, неожиданно пожелала тайного свидания с черкасским предводителем Тульмом, также обладавшим даром прорицания. Между обоими войсками сразу же был разбит шатер, в который и отправились прорицатель и прорицательница. Через несколько часов предводительница эммечей, наконец, вышла и сообщила своему женскому войску, что, убедившись в сильных пророческих доводах Тульма, она таковым уступила... и поэтому избрала прорицателя своим супругом, но с условием, что все военные действия прекратятся и оба войска должны будут последовать примеру своих предводителей. Так и произошло. Женщины сразу же послушались вступить в брак, оставили черкасов своими мужьями и те, довольные, вместе с женами разошлись по своим жилищам»<sup>64</sup>.

Позже, в 1798 г., Я. Потоцкий просил некоего Лабата разузнать у адыгов подробности предания об эммеч. «Его розыски, — пишет Я. Потоцкий, — долгое время были столь же безрезультатны, как и усилия с моей стороны. Наконец, он разыскал старика, который рассказал всю эту историю в том виде, как ее передает Райнеггс. Что очень ценно, что он говорил, что Тульм был ногайским вождем»<sup>65</sup>.

Сообщая о стаинных кольчугах у адыгов, Я. Потоцкий отмечал, что, по существующему у них мнению, эти кольчуги «производили некие девственницы, которые сейчас исчезли и которых называли „таххуты“ (Tahhuts)»<sup>66</sup>.

П. В. Ган в 1840 г. доставил в Академию наук сделанные от руки копии четырех рисунков (предположительно XVII—XVIII вв.), которые были высечены на каменных стенах жилого дома в сел. Кубачи. На них изображены невооруженные всадники, лани, свиньи, барсы, змеи и пассаженные на цепь собаки<sup>67</sup>. Возможно, что это иллюстрации к какому-то фольклорному сюжету.

Подводя итог сказанному, прежде всего отметим, что целый ряд бытовавших в прошлом фольклорных сюжетов и образов не дожили до наших дней. К ним относятся представление о подобной голубю двухголовой птице, сказания о людоедах в Горной Грузии, о Гиви, Рустаме, Гударзе, деде Коркуте (Курхуд, Хорхут), древних девственницах, которые делали кольчуги, о ковчеге на Бештау, погружении в землю ворот Киямат в Дербенте, былом греческом населении этого города и украинском происхождении кабардинцев. Не сохранились также рассказы о борьбе лучника с семью змеями и черепахой, льва с насекомообразным чудовищем и некоего Джала-мирзы с драконом. Однако дракон на рисунке, датированном временем до XVII в., — существо не летающее, как и его аналоги в позднейших сказках. На представление горцев о нем оказали, видимо, большое влияние фольклорные образы других народов. Очевидно поэтому для обозначения дракона ногайцы и народы Дагестана пользуются различными вариантами его персидского названия «аджаха», а у адыгейцев в 1929 г. нами был зафиксирован термин «дракъ» (от греческого «дракайна») с тем же значением. Персидское «аджаха» объясняется из-зендского, где оно означает «большую змею». В нем нет намека на способность летать.

64 J. Reinegg. Указ. раб., с. 238, 239.

65 «Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв.» Нальчик, 1974, с. 234.

66 Там же, с. 227.

67 Э. В. Кильчевская. От изобразительности к орнаменту. М., 1968, с. 44, 45. Один из рисунков, неточно скопированный, в кн.: «*Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg*»; т. XIX, 1874. р. 307, 308.

Заимствованное на Северном Кавказе выражение «большая змея» было перенесено и на представление о большом и неуклюжем чудовище без крыльев, ничего общего со змеей не имеющем, которое своим телом перегораживает реки и требует человеческих жертв. Несмотря на это его называют «большой змеей» («аздаа» — у ногайцев, «аждагъя» — у лезгинов, «уллу джылан» — у карачаевцев и балкарцев). Адыгейцы и кабардинцы называют его «блэгъю» («блэгъүэ»), где частица «блэ» значит «змея». Свообразно осетинское наименование этого чудовища — «ка-ефхъуындар», т. е. «рыба, шерстью покрытая». Оно напоминает об армянских рыбообразных драконах — «вишапах». Больших неуклюжих чудовищ имели в виду и те, кто изображал в XI—XII вв. рогатого зверя, а в 1356 г. — большое четырехвостое насекомое. Напомню, что такое насекомое обозначено по-арабски «са'бан», т. е. «большая змея». Таким образом, представление об этих чудовищах прошло через века и, несмотря на новые сюжеты, в которых оно встречалось, очень часто сохраняло название «большая змея».

Что касается самого сюжета борьбы с подобными чудовищами и драконами, то и он дожил до наших дней, так же как и мотив поднимания змей на небо. Но информационная фрагментарность средневековых изображений на камне к сожалению лишает нас возможности определить степень сохранности древнего сюжета в целом.

Мы не можем сравнивать и нынешние сказания о нарте Сосруко и Ак-бileк (Адьюх) с их прототипами в XVIII в., так как источники того времени донесли до нас только их имена.

Сопоставление армянской записи V в. об аланской царевне Сатиник со сказанием XIX—XX вв. о Сатэнэй (Сатана) убеждает в совпадении имен обеих героинь и сходстве некоторых деталей повествования при радикальной разнице сюжетов.

Этапы постепенного изменения фольклорного сюжета, привязанного к определенному культовому месту, прослежены А. Н. Генко на примере легенды XII в. о мече Масламы. В XVII в. уже считалось, что меч принадлежал не Масламе, а Хашаму и что он оставлен Хашамом по просьбе наместника страны, а в XIX в. меч превратился в кинжал Абу Муслима и стал всего лишь напоминанием о торжестве ислама в Дагестане<sup>68</sup>.

Записанная Я. Райнеггсом легенда об эммеч поражает близким сходством с древнегреческим мифом об амазонках. Правда, М. О. Косвен утверждал, что вариант Я. Райнеггса представляет собой «фантазию на тему Страбона»<sup>69</sup>. Против столь категоричного утверждения вроде бы свидетельствует, во-первых, то, что Лабат вскоре после Я. Райнеггса записал ту же легенду, и во-вторых, следы эммеч в Карабае, о чем позже писал Н. М. Дрягин<sup>70</sup>. Однако не исключено, что Я. Райнеггс и Лабат указанную легенду записали от одного и того же лица, который мог подогнать устное сказание к услышанной где-то книжной версии. Не случайно Я. Потоцкий отмечал, что все другие горцы, к которым обращались он и Лабат, не знали этой легенды. Что касается заявления Н. М. Дрягина о находке им нового варианта той же легенды, то и оно ничего не доказывает, ибо он не сообщил текст своей записи. Таким образом, вопрос об амазонках в северокавказском фольклоре XVIII в. остается открытым.

Популярные в XIX и XX вв. северокавказские легенды о прикованном к скале великане имеют аналогии в древнегреческом мифе о Прометее и в его кавказском варианте II—III вв. Но есть у них и различия. Главное

<sup>68</sup> А. Н. Генко. Арабский язык и кавказоведение.—«Труды Второй сессии Ассоциации арабистов» («Труды Ин-та востоковедения», вып. XXXVI). М.—Л., 1941, с. 103—107.

<sup>69</sup> М. О. Косвен. Амазонки.—«Сов. этнография», 1947, № 3, с. 25.

<sup>70</sup> Н. М. Дрягин. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с эммеч в свете яфетической теории.—«Яфетический сборник», VI. Л., 1930. с. 27.

состоит в том, что древнегреческий и кавказский Прометей II—III вв.—герои положительные, пострадавшие за добрео дело, и поэтому жители Кавказа истребляли орлов, терзавших тело героя. Прикованные великаны нынешних северокавказских сказаний — это злые честолюбцы, которые могут принести людям много горя, если освободятся<sup>71</sup>. Эволюция сказаний прометеевского цикла на Северном Кавказе за 17 веков привела, как видим, не только к существенным трансформациям фабулы, но и к коренному изменению образа главного героя. Что касается небольшого числа публикаций, в которых прикованный великан изображается борцом за счастье людей и даже добывает для них огонь, то в подобных вариантах нетрудно заметить вольную или невольную попытку сказителя или редактора приблизить фольклорную версию к популярному литературному варианту.

Легенда о Джум-джуме, существовавшая в XVII и XVIII вв., была последний раз отмечена в 1855 г.<sup>72</sup>

До недавнего времени хорошо сохранялись предания об Искандаре Зу-л-Карнайне как строителе дербентских укреплений и об арабском происхождении кумыкской, лакской, кайтагской и табасаранской феодальной знати, а также адыгейского и кабардинского народов.

Итак, на Северном Кавказе, как и везде в мире, фольклор прошел сложный путь развития. Одни сюжеты и образы с течением времени оказались забытыми, другие претерпели большие изменения, а трети имеют еще относительно «молодой» возраст. При этом бросается в глаза, что многие фольклорные произведения либо были заимствованы у закавказских и некавказских народов, либо в той или иной степени испытали на себе их влияние.

Из сказанного вытекает, что механический перенос ныне бытующих фольклорных сюжетов и образов в далекое прошлое, с чем часто приходится встречаться, не всегда себя оправдывает, так как не учитывает сложность процесса формирования фольклорных памятников.

#### ON THE FOLKLORE HISTORY OF THE NORTHERN CAUCASUS (PRE-XIX<sup>th</sup> CENTURY)

The retrospective method is not by itself sufficient for the study of folklore history. For greater reliability written (including epigraphic), iconographic, onomastic and other sources should be drawn upon.

Classical, medieval and the latest authors have recorded North Caucasus legends about Prometheus (2nd to 3d centuries A. D.), Princess Satinik (5th century), the magic sword of Maslama (12th and 17th centuries), Iskander Zu-l-Karnain (17th century), Abu Muslim (14th to 16th centuries), Grandfather Korkut (14th and 17th centuries), the Ark on Beshtau Mountain (17th century), the Emmech Amazons (18th century), the Arab origins of the feudal nobility of Daghestan (14th to 17th centuries) and certain other peoples of the Caucasus (17th and 18th centuries).

Inscriptions upon stone mention: Iskander Zu-l-Karnain (approximately the 14th, 15th and 18th centuries), the monster Yajuj, Givi, Rustam and Gudarza (15th century).

Upon stones and antique articles there are carvings representing the struggle of men with snakes (2nd or 1st millennium B. C., 16th and 17th centuries A. D.), with a dragon, a tortoise, a great bird, and a horned monster (14th century), etc.

Early onomastics also reflect traces of folklore: «Fortress of the Koreishits» (not later than the 14th century), «Sozoruko» (1643), «Suzaruka Nartychev» (1753) and «Akpilek-Akbir» (1761).

The sources show that a number of themes and images that had been current in North Caucasus have been forgotten, while others have undergone great transformations. At the same time some current folklore is fairly recent.

<sup>71</sup> В. Ф. Миллер. Кавказские предания о великанах...; А. Веселовский. Указ. раб.

<sup>72</sup> Н. В. Ханыков. О некоторых арабских надписях в Дербенте и Баку.—«Труды Восточного отделения имп. Археологического общества», ч. II, СПб., 1856, с. 172.

Г. С. Киселев

## О РАННЕМ ЭТАПЕ КЛАССООБРАЗОВАНИЯ У ХАУСА

В последнее десятилетие в африканистике отчетливо выявились тенденции к более углубленному изучению социальной истории африканских народов. Это своевременно и закономерно: накопленный за долгие годы материал по исторической и социологической проблематике отдельных стран континента дает исследователю возможность подняться на более высокий по сравнению с изучением «истории королей» уровень исторической реконструкции и обратиться к постановке и решению фундаментальных проблем эволюции местных этносоциальных организмов<sup>1</sup>.

Сказанное в полной мере относится и к истории крупнейшего африканского этноса — хауса. Социальная история хауса до XIX в. (до фульбского джихада, в определенной степени трансформировавшего социальную структуру хаусанского этноса и обозначившего новый этап его развития) почти не изучена. Между тем исследование социального развития африканского общества, в котором к рубежу XIX столетия наметился переход к уже развитому феодализму, может вызвать интерес не только у африканистов, но и у широкого круга специалистов, занимающихся исследованием процессов классо- и политогенеза. Именно поэтому предметом данной работы были выбраны такие важнейшие аспекты социальной эволюции хауса, как процесс классообразования и генезис государства.

Мы знаем об истории хауса намного меньше, чем о прошлом других суданских государств доколониального времени — Мали, Сонгай и даже Борну. Основную причину этого назвать нетрудно: крайняя скудость местных письменных источников (из внешних источников по интересующему нас периоду имеется лишь описание стран хауса, сделанное в самом начале XVI в. Львом Африканским). Действительно, исследователь хауса не имеет в своем распоряжении ни подлинно исторических хроник — таких, как западносуданские тарихи, ни иммунитетных грамот местных правителей — таких, как махрамы Борну, ни подробно описанных придворными историками царствований — таких, как знаменитый труд имама Ахмеда ибн Фартуа. Собственно хаусанские источники, так называемые хроники, повествующие о временах до джихада, представляют собой по сути дела сравнительно поздние записи устной традиции. (Исторические предания в течение веков передавались от поколения к поколению специальными «хранителями прошлого», близкими ко двору).

<sup>1</sup> Не случайно в недавно вышедшем труде по источниковедению африканской истории подчеркивается, что «от исторической науки нашего времени следует ожидать гармоничной сбалансированности этического уровня (до сих пор преобладавшего) с эмическим» (В. А. Бейлис. Проблемы использования устной традиции для реконструкции истории народов Африки.— «Источниковедение африканской истории». М., 1977, с. 91).

До нас дошли лишь записи, сделанные уже в прошлом столетии. Так, хаусанский вариант важнейшего из источников подобного рода — Хроника Кано — был переведен с арабского манускрипта, созданного в годы правления Мухаммаду Белло (1883—1892). При этом, добавляет составитель сборника хаусанских исторических документов, где и была помещена Хроника Кано, Р. М. Ист, «мы полагаем, что [этую запись сделал] образованный человек... который опирался на труды, не дошедшие до нас»<sup>2</sup>.

То, что до нашего времени действительно не сохранился ни один документ хаусанских дофульбских государств, многие историки объясняют, ссылаясь на немецкого исследователя прошлого века Г. Барта, религиозным фанатизмом фульбе, якобы уничтожавших все попадавшие им в руки манускрипты «неверных». Надо сказать, что сообщение Барта кажется весьма правдоподобным, хотя султан Белло и опровергал это. Ведь прежде всего наиболее странным и неожиданным выглядит само отсутствие подобных документов: уровень осознания и метод реконструкции любым обществом своей истории во многом зависят от уровня социально-экономического развития последнего, а государства хауса к рубежу XIX в. переходили уже к развитому феодализму, и вряд ли требования осознания прошлого, которые предъявляла себе их культура, могли ограничиваться устной исторической традицией.

Как бы то ни было, исследователям дофульбского периода истории хауса приходится работать в основном с упомянутыми выше «хрониками». Кавычки поставлены здесь не случайно: такого названия заслуживают фактически лишь два документа — Хроника Кано и Хроника Зам-фары; остальные представляют собой лишь династийные списки.

Таким образом, историк хауса, ставящий перед собой цель более глубокого изучения социально-экономического и политического развития данного этносоциального организма, оказывается в настоящее время перед следующим выбором: направить свои усилия на поиски новых данных, ввести в научный оборот новые письменные (и не только письменные) источники или, когда это трудно осуществить, попытаться еще раз более внимательно взглянуть на те данные, которыми мы уже располагаем.

Именно на этот, второй путь мы и намерены встать, и объектом нашего исследования станет Хроника Кано. Особая ценность Хроники состоит в том, что помимо материалов, рисующих эпоху сложения государства и ускоренного классообразования, она содержит сведения, в которых отразился наиболее темный период истории изучаемого общества, не нашедший освещения ни в каких других типах источников, — определенный этап перехода от общинно-племенной, потестарной организации общества к раннегосударственной, начальный этап сложения классового общества.

В историческом развитии хауса более или менее ясно прослеживаются выделенные на материале Сонгай и Борну три основных этапа процесса классообразования в суданской зоне<sup>3</sup>. Вместе с тем — и это вполне закономерно — здесь имеется и своя специфика. В наибольшей степени это относится к первому этапу: транссахарская торговля, сыгравшая столь важную роль в образовании правящего «протокласса»<sup>4</sup> в

<sup>2</sup> «*Littafin Tarihin Kanu*».—«*Hausawa da Makwabtansu*». Zaria, 1975, p. 5.

<sup>3</sup> 1 — «выделение зародыша правящего „протокласса“ на основе монополизации организационных функций в торговле со Средиземноморьем», 2 — появление эксплуатации внутри суданских обществ, распространявшиеся, однако, «только на чужаков, прежде всего военнопленных», 3 — включение в систему эксплуатации свободных большесемейных общин (Л. Е. Куббел. Об особенностях классообразования в средневековых обществах Западного и Центрального Судана.—«Становление классов и государства», М., 1976, с. 122, 123).

<sup>4</sup> Мы следим здесь за Л. Е. Куббелем, употребляющим этот термин вслед за Ж. Баландье (G. Balandier. Anthropologie politique. Paris, 1967, p. 101, 107, 110).

Западном Судане и Канеме, начала развиваться в странах хауса (и то далеко не во всех) лишь в XV в. Вместе с тем вряд ли есть основания сомневаться в существовании на территории нынешней Северной Нигерии догосударственных образований (вождество — этот термин все более широко используется в отечественной исторической и этнографической литературе и, на наш взгляд, удачно выражает суть общественного устройства в условиях разложения первобытнообщинного строя) и до указанного времени. Хотя устная историческая традиция, на основе которой была создана Хроника Кано, освещает исторические судьбы династии, захватившей власть в некоторых странах хауса, по-видимому, в XII—XIII вв. н. э., начинается Хроника с краткого рассказа о пяти правителях, предшествующей династии, потомках легендарного охотника Дала<sup>5</sup>, верховных жрецах местного божества Тсумбурбура (Тсумбурбурай). Несомненную ценность для исследователя представляют сообщения Хроники о социальной организации этого догосударственного образования (вождества), где власть концентрировалась в руках верховного жреца. Хроника сообщает: «Всего было одиннадцать... языческих вождей, и каждый из них был главой большого племени. От них и произошел Кано». Исследование общины хауса колониального периода, особенно общины «язычников» магузава<sup>6</sup>, чья социальная организация в наименьшей степени подвергалась влиянию ислама, позволяет предположить, что упоминаемые Хроникой «вожди» представляли правящий слой уже каких-то территориальных образований. Не случайно, видимо, при перечислении этих вождей Хроника называет каждого из них правителем той или иной земли.

В этом обществе, безусловно, шли спонтанные процессы разложения родо-племенных отношений и постепенно формировалась новая социальная верхушка — зародыш правящего «протокласса». О факторах, способствовавших этим процессам, говорилось в одной из наших работ<sup>7</sup>, поэтому вряд ли стоит упоминать их специально и здесь. Не приходится сомневаться, однако, что при таких темпах развития и при отсутствии важнейшего фактора классообразования — транссахарской торговли — общество хауса вряд ли смогло бы к XVI в. сравняться по уровню социально-экономического развития с передовыми в этом отношении странами региона. Несмотря на это, можно, по нашему мнению, говорить о сложении у хауса раннеклассового общества уже к рубежу XV в. Что же послужило здесь катализатором генезиса классового общества и государственности?

На наш взгляд, ответить на этот вопрос можно, лишь опираясь на предположение, что приблизительно в XII—XIII вв. н. э. в потестарных образованиях хауса сменилась правящая династия. Этот факт, сохраненный устной исторической традицией, а именно легендой с «Семи хауса»<sup>8</sup>, использовался разными исследователями для выдвижения самых разно-

<sup>5</sup> В Дауре, первой стране хауса, где появились представители новой династии, к этому моменту правила 17-я по счету царица. Существовала древняя династия и в Кацине (H. R. Palmer. *Sudanese Memoirs*, v. III. Lagos, 1928, p. 79).

<sup>6</sup> См. J. Greenberg. *Influence of Islam on a Sudanese religion*. — «Monographs of the American Ethnological Society. Memoirs», № 10, N. Y., 1946.

<sup>7</sup> См. Г. С. Киселев. Становление государств хауса. — «Народы Азии и Африки», 1978, № 2. Попытку реконструировать в общих чертах генезис государств хауса сделал в свое время М. Смит (M. Smith. *The beginnings of Hausa society*. — «The Historian in Tropical Africa». London — Ibadan — Accra, 1964). В указанной статье мы предлагаем другое, основанное на иных методологических принципах решение этого комплекса проблем.

<sup>8</sup> Так называемая легенда о «Семи хауса» повествует о приходе в страны хауса сына царя Багдада (или, по другой версии, раба правителя Борну), традиционного для мирового фольклора героя-змееборца, потомки которого якобы основали семь исконно-хаусанских государств — Кано, Кацину, Гобир, Заззау, Рано, Бирам и Даур. См. об этом подробнее: Д. А. Ольдерогге. Западный Судан в XV—XIX вв. Очерки по истории и истории культуры. — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. 53, М. — Л., 1960.

образных гипотез — от решения на его основе проблемы этногенеза хауса до попыток в духе миграционных теорий объяснить возникновение здесь государственности цивилизаторской ролью белых пришельцев. И в той и в другой крайности есть, безусловно, элементы истины. Действительно, нельзя разрабатывать вопросы этногенеза хауса, не исследуя роли мигрантов из Сахары в этом комплексе процессов. В то же время очевидно и то, что захват этими мигрантами власти в хаусанских вождествах и образование ими нового правящего слоя (вероятно, типа высшей касты) не могли непосредственно не отразиться на процессах классо- и политогенеза. Попытаемся же на основе Хроники Кано определить действительный вклад сахарских мигрантов в указанные процессы, а также установить обусловившие это явление причины.

Первое же знакомство с Хроникой создает у исследователя ясное впечатление глубокого различия между двумя описываемыми в ней (правда, далеко не в равной степени) историческими периодами. Как уже говорилось, Хроника начинает свой рассказ с появления на территории современной Северной Нигерии мигрантов и захвата ими власти у старых правителей Кано. При этом о последних также сообщаются некоторые сведения, правда, чрезвычайно краткие. Интересно отметить, что указанное различие проявляется здесь прежде всего чисто «внешне» — в разных принципах построения текста. Так, если все изложение Хроники, посвященное правителям новой династии [от первого правителя — Багауды до последнего — Абдуллахи Байаро (1926—1939)], строится на основе своеобразной «анкеты»<sup>9</sup>, то изложение на тех двух страницах, где идет речь об их предшественниках, не имеет ничего общего с этой «анкетой».

Подобная текстологическая особенность ценна для нас прежде всего именно резким противопоставлением в Хронике двух эпох — «до» и «после». Она не может не навести на мысль о возможности проявления во «внешнем» более глубокого различия, когда в построении фрагментов текста, посвященных соответственно периодам «до» и «после», отразилось принципиально разное осмысление «хронистами» места этих периодов в историческом развитии данного общества, а следовательно, и действительное их отличие друг от друга.

В самом деле, в результате внимательного изучения Хроники становится совершенно очевидно, что этот источник убедительно свидетельствует о важнейших процессах генезиса государства и классообразования, шедших в Кано именно при правителях новой династии: постепенном укреплении власти правителя, борьбе новой служилой знати с родоплеменной и, наконец, развитии внутри общества начальных форм эксплуатации.

Так, судя по Хронике, в течение длительного периода представители новой правящей династии вели упорную борьбу с «неверными», т. е. их противниками из старой родо-племенной знати. Сарки Нагуджи (1194—1247), например, возвратясь из очередного похода, «нашел неверных на грани восстания; поэтому он усыпал их бдительность сладкими речами, а потом казнил их вождей...». Гугуа, седьмой сарки (1247—1290), употребил все свои достоинства («он был терпимым, красноречивым, мудрым») на раскрытие тайнств культа «неверных», но не добился успеха: «Неверные ненавидели его». В царствование Шеккарау (1290—1307), несмотря на твердое намерение новой знати раз и навсегда покончить с «неверными», последним удалось убедить правителя дать им свободу исповедовать старый культ<sup>10</sup>. Девятый сарки, Тсамия (1307—1343), возобновил борьбу с «неверными», заявив их вождям: «... между нами не может быть ничего, кроме луков, стрел, копий и щитов...». Хроника сообщает о

<sup>9</sup> См. об этом: Ю. К. Щеглов. Современная литература на языках Тропической Африки. М., 1976, с. 77 сл.

<sup>10</sup> Примечателен их довод: «Если владения правителя обширны, он должен быть терпимым, в противном случае он никогда не сможет овладеть всей страной...».

решающей битве между дружиной сарки и силами «неверных», в которой сарки одержал полную победу, уничтожив священное дерево их божества и проникнув за ограду, куда вход был разрешен только верховному жрецу<sup>11</sup>.

Таким образом, не приходится особенно сомневаться, что переход власти в Кано в руки новых династов означал оттеснение от управления обществом рода-племенной верхушки (последняя в дальнейшем, судя по всему, смешалась с новым правящим слоем, если и выделившимся в особую высококастовую группу, то на весьма недолгий срок). К сожалению, в нашем распоряжении нет данных, которые могли бы пролить свет на вопрос об уровне социального развития мигрантов-завоевателей. В сущности даже неизвестно, насколько массовой была такая миграция<sup>12</sup>. Тем не менее можно предположить, что, поскольку социальная верхушка общества была теперь иноэтнической, не могли не ослабиться родовые связи, а формирующаяся политическая власть еще более отдалилась от общинного организма. При этом военно-организаторская деятельность нового правящего слоя приобрела теперь также новый, чисто внутренний аспект — необходимость постоянной борьбы с частью местного населения, находившейся под значительным влиянием старой родовой знати.

Высказанное предположение находит себе подтверждение во всем дальнейшем историческом развитии общества хауса. Пожалуй, особенно рельефно «катализирующая» роль новой правящей верхушкиказались на ходе процессов классообразования и появления новых, уже не патриархальных форм эксплуатации.

Однако прежде чем перейти к более подробному рассмотрению этих вопросов, следует, по необходимости кратко, затронуть важнейшую сторону процесса политогенеза — проблему взаимодействия социальных и этнических факторов, взаимовлияния процессов развития этнических общностей, сложения исторической территории этноса и появления эксплуатации одних коллективов другими.

Поскольку спонтанное социально-экономическое развитие догосударственных образований предков хауса шло замедленным темпом, а процессы классо- и политогенеза были здесь искусственно «подогреты» иноэтническими мигрантами, выделенные Л. Е. Куббелем общие для всей суданской зоны первые два этапа классообразования оказались здесь как бы слитыми, без четко выраженного временного рубежа.

Тем не менее складывающийся правящий «протокласс» наиболее развитых местных догосударственных образований, подобно тому как это было в Западном Судане, эксплуатировал своих слабых соседей. Существенно, однако, что вначале здесь в этой роли выступило этнически родственное население: шел двуединый процесс сложения исторической территории этноса (с подчинением и эксплуатацией населения завоевывавшихся территорий), с одной стороны, и формирования промежуточного между племенем и народностью типа этнической общности — с другой.

В связи с этим можно предположить, что позднейшие государства хауса (Кано, Кацина, Заззау, Гобир, Замфара и др.), в которых, по мнению Д. А. Ольдерогге, в XVI в. начала складываться народность хауса и получил распространение единый язык хауса<sup>13</sup>, возникли на базе отдельных соплеменности, а последние в свою очередь сложились из разных групп предков современных хауса. В ходе межплеменной (а также внутриплеменной) борьбы происходило массовое перемещение и смешение отдельных этнических групп и в то же время усиливалась социальная дифференциация, развивались отношения эксплуатации, завязыва-

<sup>11</sup> «Littafin Tarihin Kano», р. 26—28.

<sup>12</sup> О роли мигрантов в этногенетических процессах у хауса см.: Г. С. Киселев. Некоторые проблемы этногенеза хауса.— «Сов. этнография», 1977, № 3.

<sup>13</sup> Д. А. Ольдерогге. Указ. раб., с. 76, 77.

лись хозяйственными связи, шел процесс языковой и культурной интеграции.

Возникновение новых этнических общностей, пришедших на смену племенам и стадиально соответствующих переходной эпохе от родоплеменного общества к классовому (в советской литературе последнего десятилетия их обычно называют соплеменостями), точно описано Энгельсом: «... повсюду среди свободных граждан жили рабы, лица, находившиеся под покровительством, чужестранцы»<sup>14</sup>. Сходная картина, разумеется, с учетом всех специфических черт, по всей вероятности, наблюдалась и в странах хауса. Основной тенденцией социально-политического развития хауса была централизация территориальных общин, частично уже объединенных в рамках потестарной организации, вокруг формирующихся городов — бирни.

Имеющиеся в нашем распоряжении источники ярко рисуют картину сложения предгосударственных образований хауса в результате военной экспансии наиболее сильных и развитых вождеств. Описание первых царствований Хроники Кано содержит многочисленные упоминания о войнах с соседними мелкими образованиями — Карайе, Сантоло, Даб, Дебби, Рано и др., позднее попавшими в зависимость от Кано и в конце концов прекратившими самостоятельное существование. Иными словами, вождество, а потом и предгосударство Кано (по сути дела, привилегированная община) подчиняло себе соседние общинно-племенные образования с потестарной организацией и начинало контролировать их земли. Таким образом, шло формирование более широкой этнической общности. Одновременно с этим, однако, выявлялась и другая сторона отмеченного двуединого процесса — возникали первые формы эксплуатации, основанные на подчинении слабых потестарных образований более сильным.

Первоначально, по-видимому, подобная зависимость выражалась в выплате дани. Так, пятый сарки Кано Йуса, по словам Хроники, «...ходил на Карайе (в 60 км к юго-западу от Кано.— Г. К.), и тамошние жители покорились ему после пятимесячной осады... от Гурмай до Фаринруа люди платили ему дань...». Тринадцатый же сарки, Канаджеджи (1390—1410), нанеся поражение княжеству Умбату со столицей в Бету, взял с побежденных дань — 4 тысячи невольников<sup>15</sup>.

Об этом же свидетельствует и Хроника Абужи — хаусанского эмирата, созданного бежавшими в начале XIX в. от фульбе правителями Заззау на территории его доклассовой периферии. Местные племена, оказавшиеся в зависимости от мигрантов, как бы повторили здесь историческую судьбу тех мелких потестарных образований, которые в ходе исторического развития поглощались их более сильными соседями<sup>16</sup>.

Источники не дают нам возможности говорить о существовании в XV—XVIII вв. каких-либо видов кастовой стратификации: по-видимому, первоначально зависимые этнически родственные племена в дальнейшем включались в господствующий этнос и через несколько поколений память об их «инородном» происхождении исчезала. Вполне вероятно поэтому, что когда окрепшая власть заменила на своей территории все возможные нерегулярные подати (в том числе и дань с зависимых коллективов) единым налогом, как это сделал правитель Кано Нагуджи, такие племена уже полностью интегрировались в господствующую этно-социальную структуру.

Хотя правящий слой хаусанских предгосударственных образований эксплуатировал, как было показано выше, периферийные родственные племена и хотя в этих образованиях наверняка существовало домашнее

<sup>14</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 168.

<sup>15</sup> «Littafin Tarihin Қано», р. 32.

<sup>16</sup> См. об этом подробнее: Г. С. Киселев. Становление государства хауса.

рабство (к сожалению, наши источники ничего об этом не сообщают), уровень подобной, собственно говоря даннической, эксплуатации был по-началу, по-видимому, невысок. Надо также иметь в виду, что общество еще не было и психологически подготовлено к возможности эксплуатации человека человеком. Однако те процессы, которые начались в обществе хауса с воцарением новой династии, скоро существенно изменили это положение.

«Мощным толчком к началу использования невольника в общественном производстве, иначе говоря, к возникновению системы эксплуатации внутри самих суданских обществ» Л. Е. Куббель считает появление в составе социальной верхушки этих обществ «новой прослойки — новой аристократии, или «царских людей» рабского происхождения (рабская гвардия, особенно ее командиры)<sup>17</sup>. Хроника Кано, на наш взгляд, иллюстрирует это явление весьма ярко. Проследить его удается при сравнении списков приближенных правителя — для каждого царствования Хроника традиционно перечисляет наиболее видных или же наиболее отличившихся лиц из окружения сарки. Такое сравнение приводит к следующему выводу: начиная с воцарения правителей новой династии в Хронике появляются совершенно новые по сравнению с предыдущим периодом «придворные титулы», явно обозначающие принадлежность к «царским людям» и даже указывающие на личную зависимость их носителей от сарки. Так, в противоположность окружавшим правителей «первой» династии носителям титулов *саркин самари* («повелитель юношней»), *саркин руа* («повелитель воды»), *саркин макафи* («повелитель слепых»), указывающих на родо-племенную природу социальной верхушки общества, правителей «второй» династии сопровождают дружинники — *мадаваки* («начальник кавалерии»), *джармай* («смелчак, герой»), *лифиди* («командир тяжеловооруженной пехоты»), а также носители других военных титулов (*берде*, *макама*, *тураки* и др.), евнухи<sup>18</sup> и прочие представители служилой знати: *алкали* — судья, *дагачи* — стражник, *саркин касуа* — управляющий рынком и многие другие<sup>19</sup>.

Дальнейшая роль «царских людей» в политической жизни Кано хорошо иллюстрируется Хроникой: 12-й правитель, Бугайя (1385—1390), всю власть передал временщику — *галадиме*, то же сделал Умару (1410—1421); Атума (1452) был свергнут, как выражается Хроника, «из-за страха, что произойдет конфликт с галадимой Даудом»; Якуфу (1565) был свергнут с престола и вновь возведен на него только с помощью галадими Сара Катуния; про *вомбай* Гиву, воевавшего много лет на юге и поставлявшего в Кано рабов, Хроника говорит: «Он стал настолько могущественным, что опасались мятежа с его стороны. Поэтому во время Кутумби (1623—1648.—Г. К.) его сместили с этой должности»<sup>20</sup>. Можно было бы привести еще много подобных примеров.

Каким же образом появление этой новой социальной прослойки обусловило расширение системы эксплуатации внутри местного общества?

Хроника Кано, пестрящая сообщениями о захвате полона в соседних странах, по-видимому, подтверждает высказанное ранее мнение о непосредственной связи «царских людей» со становлением такой системы путем использования труда военнопленных в масштабе всего общества<sup>21</sup>. К началу XV в. предгосударственные образования хауса, достигшие, как представляется, классических размеров, по мере роста влияния и увеличения зависимых и подвластных территорий начали сталкиваться на

<sup>17</sup> Л. Е. Куббель. Указ. раб., с. 107.

<sup>18</sup> К евнушеским традиционно относились высшая административная должность — *галадима*; евнухами были такие придворные администраторы, как *саркин байи* («повелитель слуг»), *саркин кофа* («начальник городской или дворцовой стражи») и др.

<sup>19</sup> «*Littafin Tarihin Kano*», р. 19, 22, 27, 29—31, 33, 37, 38.

<sup>20</sup> Там же. р. 31, 33, 34, 36, 40, 41, 45 сл.

<sup>21</sup> Л. Е. Куббель. Указ раб., с. 107, 108.

границах. Междоусобные войны, безусловно, способствовали притоку в Кано невольников. Первое свидетельство о таких войнах Хроника Кано относит к правлению уже упоминавшегося сарки Канаджеджи, который в результате двухлетней войны с Зассау убил правителя этой страны и разгромил его армию<sup>22</sup>. Войны Кано с Зассау продолжались в течение всего XV в. Столкновения же наиболее могущественных царств хауса — Кано и Кацины — начались лишь в начале XVI в.

Список правителей Кацины повествует о военных экспедициях в далекие страны некоторых правителей раннего периода. Так, шестой сарки, Корая (живший вероятно, в XIII в.), якобы ходил походом на джукунов<sup>23</sup>. Чтобы убедиться в малой вероятности таких походов, достаточно взглянуть на карту средневековой Нигерии. Для слабых, контролировавших незначительную территорию правителей Кацины XII—XIV вв. вряд ли были возможны военные предприятия против народов, обитавших на Бенуэ. В то же время сведения источников о столкновениях с наследниками Азбена (Аира) и впоследствии Гобира<sup>24</sup>, относящиеся соответственно к правлениям Румба Рамба (одного из самых ранних правителей) и Гида Иаки (предположительно конец XV в.), представляются более правдоподобными; эти народы непосредственно граничили с Кациной на северо-западе. Высказанное соображение подкрепляется, между прочим, и тем обстоятельством, что в последующий период экспансия Кацины развивалась именно в северном и западном направлениях, тогда как Кано, напротив, распространял свое влияние преимущественно на юг и восток.

Отмеченное расширение масштаба военных действий обусловило необходимость усиления войска. В Хронике Кано мы встречаем упоминание о прошедшем перевооружении армии сарки Канаджеджи: «Канаджеджи был первым сарки у хауса, который ввел... лифиди (тяжеловооруженную пехоту.—Г. К.), боевые шлемы и кольчуги»<sup>25</sup>.

Вполне возможно, что появление нового вооружения и совершенствование организации войск в свою очередь могли приводить к интенсификации военно-грабительских экспедиций. Однако этому способствовали и иные, объективные условия: в эпоху классообразования развитие грабительских войн было явлением всеобщим. «Война и организация для войны,— писал Энгельс,— становятся теперь регулярными функциями народной жизни... Война, которую раньше вели только для того, чтобы расширить территорию, ставшую недостаточной, ведется теперь только ради грабежа, становится постоянным промыслом»<sup>26</sup>. После того как объединение главных хаусанских земель вокруг их исторически сложившихся культурно-хозяйственных центров в целом закончилось, междоусобные войны велись в основном с целью захвата невольников (в меньшей степени — прочей добычи).

Кано, в частности, помимо нападений на непосредственных соседей вел такие войны на своей южной периферии, где обитали наиболее отсталые в социально-экономическом отношении мелкие этнические группы. Так, Хроника Кано сообщает, что Сарки Яджи (1349—1438) напал на джукунов, причем последние отказались от борьбы и ушли в горы, откупившись сотней невольников<sup>27</sup>.

Таким образом, у «царских людей» появились теперь все возможности для создания собственного хозяйства на базе использования труда невольников. В Хронике содержатся важные сообщения о создании пред-

<sup>22</sup> «Littafin Tarihin Kano», p. 32, 33.

<sup>23</sup> H. R. Palmer. History of Katsina.— «Journal of the Royal African Society», v. 25, № 53, 1927, p. 221.

<sup>24</sup> Там же, с. 221, 222.

<sup>25</sup> «Littafin Tarihin Kano», p. 32.

<sup>26</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 164; см. там же, с. 108.

<sup>27</sup> «Littafin Tarihin Kano», p. 31.

ставителями новой знати невольничих поселков. Вот характерный пример: «...галадима Дауду все время воевал на юге с язычниками, покоряя их и обращая их в рабство. Каждый месяц он присыпал Кано по тысяче невольников. Он провел на юге семь лет. В Кано появилось очень много рабов... На пути назад он останавливался каждые три мили и основывал поселение. Таким образом он основал двадцать одно поселение... В каждом он оставлял по тысяче невольников, пятьсот мужчин и пятьсот женщин...»<sup>28</sup>.

Упоминание Хроники о равном половом составе невольничих поселений весьма существенно. Оно дает возможность предположить, что социальный статус невольников-полонянников закреплялся путем принудительной эндогамии. Подобная форма закрепления социального статуса существовала и в Сонгай<sup>29</sup>. Можно, следовательно, полагать, что способы эксплуатации иноэтнических групп были в обоих этносоциальных организациях схожими<sup>30</sup>.

Сервильное население занимало особые поселки, которые организовывались по принципу большесемейных общин и назывались *румада*. Характер эксплуатации такого населения и место последнего в формировании классовых обществ доколониальной Африки уже рассматривались в нашей литературе. Оно, во-первых, способствовало сохранению и укреплению общинной организации; во-вторых, создавались социально-психологические предпосылки для дальнейшего развития и углубления отношений эксплуатации<sup>31</sup>.

Действительно, степень эксплуатации лично-свободных общинников в пред- и раннегосударственных образованиях хауса, была, видимо, не очень велика. Из Хроники Кано известно, например, что только шестой правитель, Нагуджи (1194—1247), обложил всех земледельцев страны налогом в одну восьмую урожая<sup>32</sup>. В хаусанском государстве Маради в XIX в. правитель получал одну из десяти связок кукурузы или проса при сборе основного налога на зерновые — *закка*<sup>33</sup>. Надо отметить и то обстоятельство, что сообщения о недовольстве широких кругов населения своим экономическим положением появляются в источниках лишь в поздний период самостоятельного (дофульского) развития хаусанских государств. Так, только к царствованию Кумбари (1734—1743) относится следующее сообщение Хроники Кано: «Придворные любили его, но простой народ его ненавидел»<sup>34</sup>. (Кумбари известен своей жестокой налоговой политикой, которой он «чуть было не погубил рынок»<sup>35</sup>. Он обложил налогами даже мусульманское духовенство. «Арабы покинули город,— говорится в Хронике Кано,— и направились в Каину, простонародье же бежало по деревням»<sup>36</sup>.)

Это замечание представляет собой красноречивое свидетельство бедственного положения феодально-зависимого и лично-свободного крестьянства хауса, а также городского населения на протяжении всего наполненного войнами и бедствиями XVIII в., поскольку внутренняя политика многих правителей Кано этого периода строилась по образцу политики Кумбари.

<sup>28</sup> Там же, с. 35, 36.

<sup>29</sup> Л. Е. Куббель. Сонгайская держава. М., 1974, с. 139 сл.

<sup>30</sup> Пережитки этого явления существовали у хауса вплоть до недавнего времени: «...среди чучанава был особенно распространен брак-обмен (обмен невестами между двумя семьями), закреплявший их отчужденное положение в локальной общине» (И. В. Следзевский. Хаусанские эмирата Северной Нигерии. М., 1974, с. 184).

<sup>31</sup> См. введение Л. Е. Куббеля к кн.: «Социальные структуры доколониальной Африки». М., 1970, с. 7.

<sup>32</sup> «Littafin Tarihin Kano», р. 25.

<sup>33</sup> M. G. Smith. A Hausa kingdom: Maradi under Dan Baskore (1854—1875).— «West African Kingdoms in the XIX Century». Ed. by D. Forde and Ph. Kabery. London, 1965, p. 105.

<sup>34</sup> «Littafin Tarihin Kano», р. 55.

<sup>35</sup> Там же, с. 55.

<sup>36</sup> Там же, с. 55.

К сожалению, Хроника Кано — важнейший источник по истории хаусанского общества в дофульбский период — не дает возможности проследить, как произошло включение в систему эксплуатации свободных большесемейных общин. Один из основных аспектов классогенеза и генезиса феодализма в Северной Нигерии остается, таким образом, неисследованным. Заполнить эти лакуны удается лишь в небольшой степени. Так, существование в государствах хауса накануне джихада уже вполне сложившейся феодальной эксплуатации лично-свободного крестьянства подтверждается хотя бы тем, что в борьбе против феодальных правителей этих государств на стороне фульбе оказалась значительная часть общинного крестьянства и городских низов. Ценные сведения о высокой степени эксплуатации и бедственном положении общинного крестьянства содержатся в двух сочинениях начала XIX в., принадлежавших перу Османа Фан Фодио и его брата Абдуллы ибн Мухаммеда<sup>37</sup>. Нарисованная этими источниками картина говорит о жестокой политике постоянных поборов и экспроприации имущества, не предусмотренных исламским законодательством налогов и принудительной рекрутчины. В то же время Абдулла ибн Мухаммед с негодованием указывал на назначение невежественных лиц на важные государственные должности, на процветающую вследствие этого коррупцию чиновничества. Дан Фодио бичевал взяточничество судей и всяческое притеснение простого люда (захват феодалами скота, выгон скота правителя на крестьянские поля и т. п.).

Известно также, например, что в государстве Маради, сохранившем свою независимость от фульбе, свободные общинники несли разнообразные трудовые повинности, которые обычно состояли в ремонте городских укреплений, резиденций знати, мостов, дорог и пр.

Достаточный материал имеется по северонигерийскому феодализму периода султаната Сокото и особенно колониального времени, однако вопрос о том, насколько этот материал репрезентативен для реконструкции процесса сложения эксплуатации лично-свободного общинного крестьянства, выходит за рамки данной работы.

В заключение попытаемся кратко резюмировать те соображения о ходе процесса классообразования у хауса, которые можно сделать на основе данных Хроники Кано.

1. Весьма важную роль в этом процессе сыграл захват власти в догосударственных образованиях на территории нынешней Северной Нигерии новой династией, возможно сахарского происхождения. Утверждение в качестве правящего слоя иноэтничной группы в силу ряда причин послужило у предков хауса катализатором процессов классо- и политогенеза. Так, общинно-племенную верхушку, медленно превращавшуюся в правящий «протокласс», вытеснила новая, служилая знать — «царские люди».

2. Появление этой социальной группы в свою очередь вызвало к жизни новые формы эксплуатации, дополнившие взимание дани с более слабых соседей эксплуатацией невольников-полонянников в рамках собственного хозяйства феодализирующихся «царских людей».

3. Использование новой знатью прибавочного труда невольников-ино-племенников открыло дорогу первоначально слабой, но постоянно усиливающейся тенденции к включению в систему эксплуатации лично-свободного общинного крестьянства.

<sup>37</sup> M. Hiskett. «Kitab al-Farq», a work on Habe kingdoms attributed to Uthman Dan Fodio. — «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 1960, v. 23, pt. 3; Abdullah ibn Mohammed. Tazyin al-Waraqat. Ed., trans. and introductory study of the author's life and times by M. Hiskett. Ibadan, 1963.

## ON THE EARLY STAGES OF CLASS FORMATION AMONG THE HAUSA

The study is based on original sources, in particular the Kano Chronicle. The author examines the following features of early class formation among one of Africa's largest ethnoses, the Hausa.

1) The «catalytic» class-generating role of alien ethnic groups that succeeded in establishing themselves as the governing section in the pre-state entities that existed in what is at present Northern Nigeria.

2) The supplanting of the tribal leadership by the new military nobility; the ensuing rise of new forms of exploitation, with the traditional levying of tribute from weaker neighbours being supplemented by the exploitation of captives in the households of the «king's men» who were gradually becoming feudalized.

# ДИСКУССИИ И ОБСУЖДЕНИЯ

С. А. Арутюнов

## АНАЛИЗ И ОЦЕНКА ИЗБЕГАНИЯ

Статья Я. С. Смирновой и А. И. Першица<sup>1</sup> по существу ставит только один вопрос: можно ли и нужно ли применять формационный критерий для оценки культурных явлений, различных по времени возникновения, но существующих в нашей реальности? Однако поднимая этот вопрос, статья касается и целого ряда других, по которым мне представляется возможным высказать некоторые соображения.

В статье указано, что для народов Северного Кавказа, равно как и для многих других, характерны были в прошлом четыре субсистемы избегания — между супругами, между родителями и детьми, между зятем и родными жены, между невесткой и родными мужа. Рассматриваются в статье только две последние, а более всего — последняя, как наиболее стойко сохраняющаяся. Однако следует поставить вопрос, можно ли вообще эти явления рассматривать как субсистемы одной системы? Представляется, что вторая из них отличается от остальных по структуре, по функции и, очевидно, по происхождению: остальные регулируют взаимоотношения взрослых людей, членов разных генеалогических групп (линий), а эта регулирует отношения между взрослыми и несовершеннолетними членами одной генеалогической линии. Вполне возможно, что ее генезис и функции связаны с задачами чисто воспитательного характера, которые не могут быть присущи остальным подсистемам.

Что касается избегания между свойственниками, то авторы статьи разбирают четыре теории его происхождения, две из них отмечают и решительно склоняются на сторону третьей, предложенной Э. Тайлором.

Четвертую (психологическую) теорию можно пока оставить в стороне, так как она объясняет только дополнительные механизмы формирования феномена избегания, и предполагаемые ею психологические реакции не изначальны, а сами обусловлены определенными социальноструктурными сдвигами, о чем и говорится в цитируемой авторами работе Б. Х. Бажнокова.

Следует обратить внимание на то, что процессы, положенные в основу всех трех «объяснений», а именно: умыкание жен как распространенная форма заключения брака, переход от группового брака к индивидуальному и переход от матрилокальности к патрилокальности, совершающийся помимо воздействия патрилинейных обществ, в равной мере являются: а) гипотетичными вообще, так как практически в этнографической действительности они не наблюдались; б) гипотетичными в

<sup>1</sup> Я. С. Смирнова, А. И. Першиц. Избегание: формационная оценка или «этический нейтралитет»? — «Сов. этнография», 1978, № 6. Далее ссылки на статью Я. С. Смирновой и А. И. Першица в этой и остальных статьях раздела даются в тексте.

смысле своей универсальности, даже если мы откажемся от сомнений в их реальности вообще и в) относящимися к весьма раннему периоду развития общества, задолго до формирования раннеклассовых отношений, даже если мы примем их универсальность.

Между тем народы Северного Кавказа, у которых так или иначе представлен обычай избегания, к XVIII — началу XIX в. находились на феодальной стадии развития, причем наиболее интенсивно этот обычай развился именно у адыгов, у которых феодальный строй приобрел также наиболее развитые черты. Археологические культуры из районов расселения современных народов Северного Кавказа, такие, как майкопская и кобанская, например, хорошо изучены с периода ранней бронзы и уже в это время, т. е. более 4 тыс. лет тому назад, скорее всего отражают разложение первобытнообщинных отношений. Каких-либо доказательств, что им должна или могла быть присуща матрилинейность, нет, в отличие, например, от савроматской археологической культуры, где матрилинейность хорошо прослеживается. Наоборот, все, что нам известно о народах с аналогичным хозяйственно-культурным типом (полуседых пастушеских скотоводов с наличием земледелия), заставляет предполагать патриархальный, патрилинейный характер их обществ. Следовательно, в рамках любой из данных теорий на протяжении последних 4 тыс. лет условий для возникновения избегания у народов Северного Кавказа не было. Как же в таком случае оно возникло? Вопрос этот, несомненно, очень сложен, и вряд ли на него может быть дан ответ, универсально пригодный для всех этносов, в чьей культуре наблюдается этот феномен. Однако некоторые гипотетические соображения в этой связи я позволю себе высказать. Хорошо известно, что у многих народов с патрилокальной формой брака муж и жена отправляют раздельные культы своих родовых божеств и духов предков. При этом ряд помещений в доме мужа, считающихся обиталищем духов его предков, является для жены запретным, а она отправляет куль «своих» духов вне дома<sup>2</sup>. Таким образом, здесь мы видим разделение сакральных структур различных генеалогических линий и стремление к обереганию «своих» сакральных структур от посторонних контактов (часто не только от жены, но и вообще от посторонних, например гостей).

Чем больше развивается оседлость, усложняется и упрочняется структура патриархальной большой семьи, тем большее значение может приобретать охрана таких сакральных структур и их функций. В этих условиях и могли возникать и развиваться запреты на контакты невестки, носительницы инородной сакральной силы, с родственниками мужа, особенно старшими, в которых сакральная сила их генеалогической линии выражена наибольшим образом. Дальнейшему усилению обычая способствовал феодальный образ мышления со свойственной ему тенденцией к утврению этикетных сторон общения. Поэтому избегание оказалось наиболее строгим именно там, где особенно развиты вообще все формы феодального этикета. Перейдем теперь к основной теме статьи — этической стороне избегания и критериям его оценки.

Можно вполне согласиться с авторами с их критикой крайностей культурного релятивизма, который в своей крайней форме вообще отрицает концепцию культурного прогресса. В то же время, несомненно, научная объективность требует от исследователя избегать этноцентризма в любой оценке культурных явлений. И с этой точки зрения вполне можно также согласиться с авторами, что не только в данном, но в любом случае, когда возникает вопрос аксиологической трактовки куль-

<sup>2</sup> Например, подобную ситуацию автор и А. И. Мухлинов зафиксировали у народов группы кса на Севере Вьетнама в 1958 г. См. С. А. Арутюнов, А. И. Мухлинов. К этнографической характеристике народов групп кса. — «Сов. этнография», 1963, № 1, с. 73—75.

турных явлений, наилучшим, если не единственным возможным критерием является критерий формационный. Однако далеко не всегда аксиологическая трактовка культурных явлений может быть уместна и оправдана. Умерщвление престарелых родителей, которое А. И. Першиц и Я. С. Смирнова приводят как, очевидно, наиболее шокирующий их пример и которое, кстати, ни в одной культуре не занимает доминирующего, центрального места и почти всюду, где оно известно, производится по желанию самих родителей — это весьма гуманное явление по сравнению, скажем, с охотой за головами, которая до весьма недавнего времени являлась у ряда новогвинейских или филиппинских племен стержневым элементом всей ритуально-символической структуры и системы ценностей. Ясно, что попытка аксиологического подхода к такому явлению была бы равнозначна солидаризации с наиболее вульгарным колониально-расистским мифом, мифом о «кровожадном по природе дикаре». Между тем и в рамках культуры, сфокусированной на охоте за головами, есть свои противопоставления добра и зла, доброты и жестокости, они лишь не распространяются на определенные ситуации и определенные категории иноплеменников. Сами носители такой культуры могут впервые посмотреть на этот комплекс обычая осуждающе лишь после того, как они в достаточной мере приобщатся к нормам другой культуры и не просто приобщатся, но и включат их в свою систему ценностей. Логика нормального исторического процесса состоит, однако, в том, что такого рода культурные контакты, как правило, предполагают приобщение не просто к другой, а к формационно более развитой культуре; лишь в этом случае происходит восприятие не просто отдельных культурных элементов, но и связанных с ними ценностных ориентаций.

Поэтому попытка А. И. Першица и Я. С. Смирновой «посмотреть на дело не своими глазами, а глазами природных адыгов, осетин, карачаевцев» (стр. 64) ничем помочь не может, так как и известные просветители, которых они цитируют, и анонимные опрошенные представляют собой людей, активно приобщившихся к новой для них и формационно более высокой, чем традиционная, культуре: это не только современная урбанистическая, но еще и социалистическая культура. В рамках этой культуры, естественно, избегание может получить лишь отрицательную оценку. В настоящее время обычай этот там, где он не вполне еще изжит, изживаются быстрыми темпами и ясно, что дни его сочтены именно потому, что он не «вписывается» в соционормативную систему не только коммунистической, как пишут А. И. Першиц и Я. С. Смирнова, но даже сколько-нибудь развитой капиталистической формации. Насколько избегание действительно характерно для доклассовой формации, это, правда, вопрос, еще подлежащий исследованию, но в отношении феодальной (не обязательно на начальном этапе), очевидно, особых сомнений не возникает. Но именно потому, что «вежливость, этикет не только этничны — они прёжде всего социально-исторически обусловлены» (стр. 69), их необходимо изучать со всеми специфическими формами их проявления, в их конкретном социально-историческом контексте, в котором они выполняют не только социальные функции, но и функции психологически защитного характера, разумеется, с учетом специфики психологии, закономерно складывающейся именно в данном социальном контексте. И с этой точки зрения вовсе не исключено, что в данном контексте в избегании действительно находят свое выражение стыд, скромность, уважение, нежелание психологически травмировать другого, как-либо поставив его в неловкую ситуацию. Можно было бы в этом плане провести сравнительные психологические исследования. Например, если во многих крестьянских культурах приветствие и разговорное общение случайно встретившихся в поле или на улице незнакомых людей по нормам этикета обязательно, то в условиях скученности,

характерной для современных крупных городов, возникают еще не вполне осознанные и оформленные, но достаточно определенные табу на общение незнакомых людей в общественном транспорте, на улице, в многоквартирном доме, которые во многом напоминают нормы избегания и, несомненно, являются одним из механизмов психологического эмоционально-защитного действия. Подобные механизмы имеются во всех культурах всех формаций, и они должны быть предметом научного изучения. Итогом такого изучения могут быть конкретные рекомендации, касающиеся мероприятий прикладного и направленного характера, но в самом процессе исследования «этический нейтралитет», т. е. недопустимость применения к социальному-психологическому исследованию любой культуры ценностных критерииев, характерных для культуры исследователя, представляется мне совершенно обязательным.

### **ANALYSIS AND APPRAISAL OF AVOIDANCE**

The author expresses his disagreement with former theories on the origin of avoidance customs as set forth in the paper by Ya. S. Smirnova and A. I. Pershits; he suggests linking them with the diverging sacral traditions of different genealogical groups. As for the ethical evaluation of avoidance, as well as that of other cultural phenomena, the author, while agreeing in principle with the criterion of socioeconomic formation proposed by Ya. S. Smirnova and A. I. Pershits, considers that such phenomena should be appraised within their social and historical context where they may fulfill not only social functions but also those of psychological protection.

**Б. Х. Бгажноков**

### **О ЗНАЧЕНИИ ЭТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ УЧЕНОГО В ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ**

Основная идея обсуждаемой статьи, насколько мы понимаем, такова: обычаи избегания, распространенные у некоторых народов нашей страны, «не „вписываются“ в соционормативную систему коммунистической формации даже на ее первом, социалистическом этапе» (стр. 68—69). С этим можно согласиться. Впрочем, такое признание кажется излишним; в наш век едва ли найдется мало-мальски знакомый с этими обычаями учений, который станет утверждать обратное.

В чем же в таком случае сущность расхождений, что вызывает критическое отношение Я. С. Смирновой и А. И. Першица к положениям, сформулированным в нашей книге, и вообще — есть ли в монографии все то, что видят в ней авторы статьи?

Прежде всего заметим, что в книге нет и намека на возможность отнесения обычаев избегания к «национальной форме социалистической культуры адыгских народов». Напротив, дважды подчеркивается, что это фрагменты отжившей культуры, культуры обществ, стоявших на низкой ступени общественного развития — родовой или раннефеодальной<sup>1</sup>. Учитывая, однако, что эти в целом действительно неудобные,

<sup>1</sup> См. Б. Х. Бгажноков. Адыгский этикет. Нальчик, 1978, с. 26, 141.

безусловно пережиточные стандарты общения сохраняются в известной мере и по сей день, спустя 60 лет после Октябрьской революции, мы квалифицировали их как одну из форм традиционно-бытовой (а не социалистической!) культуры<sup>2</sup> адыгов.

Казалось бы, на этом можно прекратить полемику. Все ясно: авторы выдвигают тезис, которого нет в книге, и сами же его опровергают. Но в ходе этой «импровизированной» полемики затронуты положения методологического характера, которые не могут оставить нас безразличными.

На наш взгляд, во всяком случае на первом этапе исследования, задача ученого-этнографа состоит в выявлении реальных, в том числе и психологических источников, которые все еще питают обычай избегания. Другими словами, надо понять данный фрагмент культуры не как вредный пережиток (здесь уже достаточно «потрудились» публицисты), а как норму, которая отвечала определенным потребностям, запросам общества. Это вытекало в целом из структуры книги: в подаче адыгского этикета мы, как сказано во введении, ориентировались прежде всего на период XIX в. и опирались при этом на известное марксистское положение о необходимости исследовать «положительную сторону отрицательных элементов, действующих в ходе истории»<sup>3</sup>.

На вопрос, каковы функции обычая избегания, зачем их соблюдали раньше и соблюдают сейчас, почти всегда и женщины и мужчины<sup>4</sup> отвечали нам: «Арат хабзэр» — «Такой был обычай»; «Пшэ зэхуэт-щырти аращ» — «Потому что уважали друг друга»; «Нэмис дяку дэлъти аращ» — «Потому что нэмис (сознание, взаимоуважение) был между нами»; «Зэрыльтыэнгъэм къыхэкырт» — «Из-за уважения друг к другу» и т. д. Ту же самую интерпретацию дают информаторы фактам запрета на произнесение имен родственников. Не зря система вторичных наименований, которая совершенно естественно возникает при этом, обозначается у кабардинцев *фылъагъуныгъэцІэ* — любовные имена, *гъафІэгъыбзэ* — ласковый язык, у адыгейцев соответственно *гъашабзэцІэхэр*, *гъашобзэ*. Причем эти термины применяются также к именам, которые даются невестке, той самой невестке, которая, по утверждению публицистов, а нередко, как это ни странно, и ученых-этнографов, была настолько унижена, что самая мысль о любовном, ласковом к ней отношении со стороны мужа и его роственников отмечалась. Чтобы не быть голословными, приведем некоторые имена, которые дает свекровь невестке: Нысэ ІэфІ — Сноха сладкая; Нысэ фо — Сноха медовая; Нысэ дыщэ — Сноха золотая; Къан дыгъэ — Воспитанница (любимица) солнечная. Следует также заметить, что почти при всех видах избегания наблюдается взаимность налагаемых обязанностей, что уже само по себе ставит под сомнение наличие здесь унижения одной из сторон. Наконец, весьма показательно, что инициатива к прекращению избегания исходит от свекра. Он просит (как правило, через посредников) об этом невестку. Та сначала отказывается, ссылаясь на то, что не желает нарушать традицию взаимного уважения, и лишь спустя некоторое время дает знать о своем согласии. Устраивается многолюдное торжество, свекр преподносит невестке подарки, ласково обнимает ее и высказывает свою просьбу. Таким образом, уступая просьбе родственников, невестка соглашается поддерживать со свекром обычные формы контакта.

<sup>2</sup> О понятии «традиционно-бытовая культура этноса» см. Ю. В. Бромлей. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности. — «Сов. этнография», 1977, № 1, с. 6.

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 641.

<sup>4</sup> В качестве информаторов были использованы главным образом сельские жители старшего поколения (70 лет и выше), которым по вполне понятным причинам в наибольшей мере присущи архаические особенности культуры, этикета, национального характера.

Любопытно, что память о традиционном обосновании обычаев избегания жива и у тех адыгов, которые уже давно не соблюдают их или вообще не соблюдали. Типичным для данного случая можно считать следующий диалог:

Этнограф	— Вы соблюдаете обычай избегания?
Информатор	— Нет.
Этнограф	— Почему?
Информатор	— Это неудобно и, я считаю, не нужно.
Этнограф	— А зачем это нужно было раньше?
Информатор	— Раньше на это смотрели как на взаимное уважение, воспитанность, адыгство и т. п. <sup>5</sup>

Могут ли все эти факты служить основанием для высказанного в книге положения: «Сами адыги никаких объяснений им дать не могут, кроме традиционного „арат хабзэр“ — „таков был обычай“. А смысл этого обычая в их представлении — все то же взаимное уважение, почтение»? Надо полагать, могут. Наши оппоненты придерживаются другого мнения.

Безусловно, факты указанного типа им тоже хорошо известны. Тем не менее обычай избегания объясняются «одной из составных частей патриархально-шариатского правопорядка, символическим напоминанием о подчиненном низшем статусе младших членов семьи» (стр. 63). Эта концепция, в которой внимание акцентируется на униженном положении женщины в семейно-родственном коллективе<sup>6</sup>, стала у нас, к сожалению, едва ли не хрестоматийной, и авторы здесь отнюдь не оригинальны. То же следует сказать и о вытекающем отсюда отношении к психологии носителей исследуемой культуры как к ничтожно малой величине, несущественному обстоятельству, которым можно пренебречь без ущерба для науки. «Надо заметить, — пишет Я. С. Смирнова в одной из статей, — что в силу отсталости сознания абхазки, все эти обычай „избегания“ не воспринимались кем-либо, в том числе и самой невесткой (разрядка наша — Б. Б.), как нечто унизительное. Это была не подлежащая обсуждению норма поведения, которая, однако, объективно унижала женщину и бесконечно усложняла ее жизнь»<sup>7</sup>.

Что значит «объективно»? Не следует ли по той же логике считать, что преподнесение невестке подарков, чтобы она согласилась поддерживать контакт, «объективно» унижает свекра, использование вторичных ласкательных имен для невестки «усложняет» жизнь свекрови и т. д.?

Нельзя не согласиться, что любой фрагмент этикета, ритуал, обычай «усложняют» жизнь людей. Но как измерить степень такого усложнения и основание ли это для отрицательной оценки? Можно ли вообще представить себе человеческое общество без условностей, «усложняющих» жизнь?

Мы не склонны отрицать факт подчинения одних членов семейно-родственного коллектива другим, в частности младших старшим, женщин мужчинами; в условиях патриархального быта это вполне естественно. Только обычай избегания здесь ни при чем. Слишком мало аргументов в пользу подобного толкования, если не считать аргументом то

<sup>5</sup> Из беседы автора с Ш. Е. Сиюховым (1902 г. р.) из аула Хатукай Адыгейской автономной области 19 июня 1978 г. (текст беседы хранится в личном архиве автора).

<sup>6</sup> Ср. «... с установлением неполноправия женщины и младших членов семьи обычай избегания ассоциировались с их приниженным положением и практически сделались одним из проявлений этой приниженности» (Я. С. Смирнова. Семья и семейный быт. — «Культура и быт народов Северного Кавказа». М., 1968, с. 190).

<sup>7</sup> Я. С. Смирнова. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины. — «Кавказский этнографический сборник», нов. серия, вып. 1, М., 1955, с. 121.

обстоятельство, что старшие как хранители традиций осуществляли контроль за соблюдением данных стандартов поведения. А поскольку они, эти старшие мужчины и женщины, были свидетелями или реальными участниками, главными «героями» разыгрывающихся сцен избегания, функция контроля приобретала порой характер напоминания о подчиненном, низшем статусе младших членов семьи<sup>8</sup>. Судя по сообщениям наших информаторов, в свое время (а отчасти и сейчас) обычай избегания выступали в качестве социально-привычных форм поведения, а не как тягостная необходимость или одно из средств унижения невестки. Последнее вообще не укладывается в систему правил адыгского этикета, предусматривающую рыцарский-почтительное отношение к женщине, что нашло выражение в пословицах типа: «Цыхубзым и хъэтырк! зырагъяук!» — «Ради женщины отдают (отдай) жизнь»; «Лыхъур фыздэубзэц, лыбзыр фыздэуяйщ» — «Муж настоящий с женой ласковый, муж-баба жену бьет»; «Бзыльфыгъэм шыхъыльэ лъэханэ»<sup>9</sup> (не буквально, а по смыслу) — «Для женщины сделай все, что в твоих силах». Женщина, по представлениям адыгов, способна оказать решительное влияние не только на мужа, но и на общественное мнение (ср. «Фызым игъэпуда лыр фызым къыдахыжыфыркым, жылэм ягъэпуда лыр фызым къыдахыж» — «Все село не может восстановить честь мужчины, опозоренного женщиной; женщина же может восстановить честь мужчины, опозоренного всем селом»). Такого рода пословицы не единичны, не случайны, они являются выражением и отражением одного из конструктивных принципов адыгского этикета — принципа почитания (своего рода культа) женщины<sup>10</sup>, хотя ислам, как известно, несколько приглушил эту идею.

Таким образом, функция подчинения младших старшим, женщин мужчинам по данным, которыми мы располагаем, является для обычая избегания не основополагающей, а факультативной.

Возможность включения обычая избегания в шариатский правопорядок тоже отпадает. Они остались у адыгов за пределами каких-либо религиозных догм. Ислам, насколько нам известно, не предусматривает обычая избегания непосредственно в том виде, в каком мы наблюдаем их у народов Северного Кавказа. Впрочем, то же самое касается любой другой религии.

Таковы вкратце наши соображения по поводу места, которое занимали обычай избегания в психологии, социальной жизни адыгов. Что же касается предложенной в книге гипотезы происхождения обычая избегания, то это, подчеркиваем, всего лишь гипотеза. Право каждого принимать ее или не принимать. Мы даже готовы от нее отказаться, если увидим возможность выдвижения более обоснованных идей.

Чтобы доказать справедливость цитированной выше оценки обычая избегания, Я. С. Смирнова и А. И. Першиц отсылают читателя к «природным адыгам, осетинам, карачаевцам», которые еще в 20—30-е годы нашего столетия называли эти стандарты поведения «ничтожными и вредными», унижающим достоинство женщины и т. д. (стр. 64). Заметим, что, призывая в других местах статьи к соблюдению принципа историзма, Я. С. Смирнова и А. И. Першиц здесь почему-то явно от него отступили. Ведь дело не в этнической принадлежности авторов, а прежде всего в исторических и социальных условиях, которые вызвали к жизни их высказывания.

<sup>8</sup> Кстати, это хорошо показано в одной из ранних работ Я. С. Смирновой. См. Я. С. Смирнова. Обычаи избегания у адыгейцев и их изживание в советскую эпоху. — «Сов. этнография», 1961, № 2, с. 42.

<sup>9</sup> Эта пословица в различных вариантах бытует у всех этнографических групп внутри этноса: у шапсугов, абадзехов, бжедугов, темиргоевцев, кабардинцев, бесланеевцев и др.

<sup>10</sup> Более подробно об этом см. Б. Х. Бгажноков. Указ. раб., с. 51—59.

Кто же, однако, эти «природные» кавказцы? Это представители за рождающейся советской интеллигенции А. Намитоков, И. Хубиев, С. Д. Кулов, И. Тамбиев, просветители, публицисты, но отнюдь не этнографы или еще не этнографы в собственном смысле слова. Отсюда множество односторонних, противоречивых, а порою и ошибочных положений. И. Хубиев (И. Карабайлы), например, «ополчается» против всех без исключения горских обычаев, в том числе и против гостеприимства, уважения старших, обычая взаимопомощи и т. д.<sup>11</sup>, словно действи тельно можно, а главное — необходимо уничтожить (без всякой диффе ренциации) сложившиеся веками традиций. Мы не подвергаем сомнению искренность горской интеллигенции 20-30-х годов, видевших свою благородную миссию в искоренении архаичных обычаев. Однако многое из их литературного наследия, в том числе и оценка обычаев избегания, требует тщательной верификации, а не простого перенесения в научный труд.

То же самое, но по другой причине, следует сказать в отношении повести А. Евтыха «У нас в ауле». Нельзя забывать, что художественная подача факта не всегда и не обязательно совпадает с историческим, этнографическим фактом. Писатель тем и отличается от этнографа, что не ставит перед собой задачи обеспечить такое совпадение. У А. Евтыха таких несовпадений достаточно.

Итак, мы вполне солидарны с авторами статьи с их негативным отношением к обычаям избегания в социалистическом обществе, но отнюдь не согласны с мотивировкой данных стандартов общения. Нельзя согла ситься также и с некоторыми методологическими построениями Я. С. Смирновой и А. И. Першица, которые уже выходят за рамки про блемы обычаев избегания.

Вот здесь-то и возникает основной пункт полемики: формационный подход к исследованию и интерпретации фактов национальной культуры или, говоря словами авторов статьи, «формационный критерий для оценки (разрядка наша.—Б. Б.) тех или иных культурных явлений» (стр. 68).

С «формационным критерием» дело обстоит несколько сложнее, чем это получилось у Я. С. Смирновой и А. И. Першица, хотя, казалось бы, с тем, что говорится ими по этому поводу, нельзя не согласиться. Где лежит граница между «универсальным по своим главным параметрам историческим развитием» (стр. 67) и конкретно-национальной, конкретно-социальной, конкретно-исторической реализацией этих «главных параметров»? Авторы по ходу статьи незаметно подменяют тезис: это конкретное своеобразие они отождествляют с исторической неравно мерностью развития. В результате «неглавные» параметры такого раз вития, к которым относятся, в частности, особенности традиционно-бы товой культуры, начинают оцениваться по тем же меркам, по которым мы оцениваем развитие производительных сил и производственных от ношений. Это было бы правомерно, если бы обычай избегания сохранили в современном обществе социальную значимость, социальную функцию и если бы они непосредственно отражали тот или иной этап социально-экономического развития общества.

Если это так, то почему у чеченцев, в прошлом стоявших на ступени общественного развития ниже кабардинцев, обычай избегания, как об этом свидетельствуют авторы статьи, выражены слабее (см. стр. 62), а у последних в свою очередь слабее, чем у западных адыгов? Почему рас пространенность обычаев избегания была «у кабардинцев заметно более сильной, чем у балкарцев»<sup>12</sup>? Как все это согласуется с формационным

<sup>11</sup> И. Карабайлы. Борьба против адатов.—«Революция и горец», 1932, № 8—9.

<sup>12</sup> См. Я. С. Смирнова. Некоторые количественные показатели отхода от обычаев избегания у кабардинцев и балкарцев.—«Сов. этнография», 1977, № 2, с. 81.

критерием, который, по словам авторов, «делает возможным сопоставление в каждую историческую эпоху культурных явлений, более или менее продвинутых на шкале всемирно-исторического прогресса» и «отражает познанную историческую закономерность смены восходящих ступеней развития» (стр. 68)? Как укладывается в формационный критерий обычай снохачества, бытовавший в некоторых районах России вплоть до революций? Наконец, почему у многих народов мира обычай избегания не наблюдаются даже вrudиментарной форме, даже в форме упоминания о существовании их в прошлом, близком или отдаленном?

Это вопросы, на которые трудно ответить при излишне прямолинейном толковании формационного критерия.

Авторы ссылаются в поддержку своей позиции на Н. И. Конрада. Но напомним его слова: «Каждый народ, большой или малый по своей численности, имеет свою индивидуальную историю, всегда обладающую своими оригинальными, неповторимыми чертами... История человечества не какой-то безликий процесс; она очень конкретна и слагается из деятельности отдельных народов, имеющих каждый свое собственное лицо»<sup>13</sup>. Это обстоятельство, как известно, послужило толчком для дальнейшей разработки учения о социально-экономических формациях, в частности, для возникновения более узких, рабочих понятий типа:protoфеодализм, горский феодализм, хозяйствственно-культурный тип и др. Чрезвычайно интересной и перспективной представляется, например, идея о «нестрогой, неоднозначной» взаимообусловленности социально-экономической формации и хозяйствственно-культурного типа<sup>14</sup>.

Своеобразие традиционной культуры отдельных народов не отрицает, а предполагает общность исторического развития; но именно поэтому далеко не все и в истории, и в истории культуры должно оцениваться одними и теми же критериями<sup>15</sup>. Иначе, воюя с релятивизмом, мы рискуем впасть в противоположную крайность, перенося критерий социального прогресса на такие явления, которые хотя и прошли историческое развитие, но не могут быть предметом оценки. Кстати, авторы статьи то и дело смешивают подход с точки зрения историзма и проблему прогресса или регресса в историческом развитии, хотя это далеко не одно и то же. Например, «этнокультурные традиции далеко не всегда нейтральны в социальном отношении,— они также исторически обусловлены и подвержены изменениям» (с. 69). Или: «Марксистский историзм отвергает саму возможность существования вневременных неизменных, не обусловленных социально-историческим развитием этнокультурных черт» (там же). Это бесспорно. Но цитированный тезис приводится для доказательства совсем другого — правомерности негативной оценки таких черт. Отсюда, с одной стороны, отрицание всего того, чего нет в культуре народов, «вышедших на „передний край“ общественного развития и цивилизации» (с. 68), с другой — отрицание или отрицательная оценка элементов культуры, возникших в прошлом, на ранних ступенях общественного развития.

Нужно ли доказывать, что старое, прошлое, точно так же, как и чуждое культуре наиболее развитых в общественном отношении народов, не синоним плохого? И кроме того, ведь нельзя забывать о преемственности: новое возникает не на голом месте, оно является переработ-

<sup>13</sup> Н. И. Конрад. Запад и Восток. М., 1972, с. 454.

<sup>14</sup> См. Э. Л. Мелконян. О соотношении понятий «социально-экономическая формация» (СЭФ) и «хозяйственно-культурный тип» (ХКТ). — «Всесоюзная конференция, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976—1977 гг. Тезисы докладов», Ереван, 1978, с. 133.

<sup>15</sup> Ср. «Универсальных критерии прогресса не существует. Для каждой достаточно широкой области явлений должны отыскиваться свои специальные критерии». — «Философская энциклопедия», т. 4, 1967, с. 380.

кой, ремотивацией старого. Именно поэтому Ф. Энгельс призывал исследовать «положительную сторону отрицательных элементов, действующих в ходе истории». В. И. Ленин развивает эту мысль в «Философских тетрадях»: «По отношению к 2-му, отрицательному положению „диалектический момент“ требует указания „единства“, т. е. связи отрицательного с положительным, нахождения этого положительного в отрицательном. От утверждения к отрицанию — от отрицания к „единству“ с утверждаемым,— без этого диалектика станет голым отрицанием, игрой или скепсисом»<sup>16</sup>.

Мы не оспариваем мысль Я. С. Смирновой и А. И. Першица о необходимости для ученого занимать определенную этическую позицию при исследовании тех или иных фактов. Но за этой позицией должны стоять не общие, а конкретно-социальные, конкретно-исторические аргументы. То или иное явление может в данную эпоху, у данного народа, играть объективно вредную роль, и тогда возникает проблема его «быстрых изживания». Так обстоит дело с обычаями избегания. Но сам по себе тот факт, что данное культурное явление коренится в иной, уже пройденной социально-экономической формации, не может служить аргументом для оценки, идущей вразрез с оценкой самих носителей культуры. Все дело в том, какое место занимает оно в системе данной национальной культуры в данную эпоху, каково его место в психологии и социальной деятельности народа.

Какие же реальные аргументы приводят авторы статьи для обоснования оценки обычаем избегания как средств подчинения, унижения определенной части семейно-родственного коллектива? «Не вписываются», «не гармонирующее», «отрицательно оценивается и подавляющим большинством исследователей, и подавляющим большинством охваченного этносоциологическим исследованием населения». Комментарии излишни. Перед нами типичная субъективная оценка, подкрепленная ссылкой на чужие оценки...<sup>17</sup>. Любой социолог знает, что даже массовая оценка не может служить источником для тех или иных заключений о сути данного явления, о его роли в деятельности данной популяции — особенно в нашем случае, когда обычай избегания, во-первых, потерял социальную значимость и сохранился как чисто традиционный тип поведения, а во-вторых, много лет получает негативную оценку в печати по радио и т. д.

Да, этнограф имеет право на этическую позицию. Но принцип историзма и системный принцип диктуют нам единственно возможную последовательность: сначала конкретное исследование явления во всех его связях и отношениях, затем столь же конкретная оценка, если в этом есть необходимость. Социальная, идеологическая позиция исследователя не обязательно требует от него сказать по поводу каждого исследуемого им явления, хорошо оно или плохо. Нередко оно и хорошо, и плохо или ни хорошо, ни плохо. Оно прежде всего объективно существует, и надо понять, почему.

Именно этим подходом мы руководствовались, приступая к исследованию традиционно-бытовой культуры общины адыгов. Это было для нас особенно важным в силу того достаточно известного обстоятельства, что история и культура адыгских народов в значительной мере остаются загадкой. К феодализму адыгов неприменимы некоторые критерии, применяемые к русскому или западноевропейскому феодализму. До тех

<sup>16</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 124.

<sup>17</sup> Кстати, ссылка на работу К. И. Чомаева лишний раз доказывает некритическое восприятие авторами статьи идей о консервативном характере почтения к старшим, об униженном положении северокавказской женщины и др. У К. И. Чомаева эти идеи априорные, взятые из публицистических статей; под них подгоняются факты; в результате получается внешне правдоподобная, а по существу чрезвычайно искаженная картина психологии горских народов.

пор, пока это не станет для историков очевидным, природа горского и, в частности, адыгского феодализма не будет раскрыта в полной мере. Каждый народ, если мы хотим его познать, как и отдельная личность, требует к себе особого, индивидуального подхода. Это совершенно не исключает использования общих методологических установок, но требует учета историко-культурной специфики исследуемых народов.

Дело, как мы видим, не в самом обычае избегания, хорош он или плох. Проблема совсем в другом — в представлении о месте этической позиции этнографа в методологии этнографического исследования. Видимо, как раз по этому пункту наши мнения расходятся.

## ON THE SIGNIFICANCE OF THE ETHICAL STANCE OF THE RESEARCHER IN ETHNOGRAPHICAL STUDIES

The paper represents a reply to certain remarks by Ya. S. Smirnova and A. I. Per-shits regarding B. Kh. Bgazhnokov's book «Adyghe etiquette». The motivation of avoidance customs suggested by these authors must be considered incorrect since it takes no account of the psychology of the people themselves. The opinion is expressed that the treatment of avoidance customs as a means of suppression or humiliation of certain members of the family and kindred group stems from a too direct interpretation of the doctrine of socioeconomic formations and an erroneous idea of the role of the ethnographer's ethical stance in the methodology of ethnographical research.

Г. Е. Марков

## ОБЫЧАЙ ИЗБЕГАНИЯ И ПРОБЛЕМА «ПЕРЕЖИТКОВ»

В статье Я. С. Смирновой и А. И. Першица «Избегание: формационная оценка или „этический нейтралитет“» ведется дискуссия с Б. Х. Бгажноковым по поводу обычая «избегания» у адыгов и ставится ряд проблем, имеющих широкое теоретическое и актуальное политическое значение. В дискуссии затрагиваются вопросы сопоставимости различных культур и культурных ценностей на одном и на разных формационных уровнях; определения места традиционных общественных институтов в современном социальном развитии и их роли в этнической культуре с позиций «культурного релятивизма» и учения о социально-экономических формациях; исследование генезиса обычая избегания у адыгов и его места в их современной культуре. В связи с этими вопросами встает давно назревшая для обсуждения проблема существования и значения для истории культуры так называемых «пережитков». До сих пор отсутствует общепринятое определение этого понятия и существуют различные мнения о том, что следует считать пережитком. Актуальное значение имеет также вопрос о роли разных элементов традиционной этнической культуры, в том числе и пережитков, в формировании социалистического образа жизни. Хотя в обсуждаемой статье эти вопросы затрагиваются с разной степенью полноты, тем не менее ее можно считать хорошей основой для развертывания дискуссии по названным проблемам.

С тем, чтобы сразу определить свои позиции, отмечу, что целиком разделяю основные теоретические и практические выводы статьи

Я. С. Смирновой и А. И. Першица и их критику культурного релятивизма, выражавшегося в отрицании возможности сопоставления культурных ценностей разных народов. Полагаю, авторы правы, требуя применения «формационного критерия», о котором они пишут, что он «...делает возможным сопоставление в каждую историческую эпоху культурных явлений, более или менее продвинутых по щкале всемирно-исторического прогресса. И поскольку этот критерий отражает познанную историческую закономерность смены восходящих ступеней развития, он является не этноцентрическим или регионацентрическим, а объективным, подлинно научным критерием». И далее: «...формационный критерий является достаточно надежным мерилом объективного сопоставления этнокультурных ценностей» (стр. 68).

Наконец, считаю справедливой негативную оценку обычая избегания для социалистической культуры.

Вместе с тем отдельные теоретические вопросы, поднимаемые в рассматриваемой статье, прежде всего проблема «пережитков», нуждаются в дальнейшей разработке и детальном обсуждении.

Начнем с рассмотрения этой проблемы. Как известно, изучение «пережитков» и их использование в целях ретроспективного анализа культуры составляли важную часть эволюционистской методики исследования. При этом явления, рассматривавшиеся как «пережитки», считались окостеневшими реликтами прежних хозяйственных, общественных, семейных, духовных и иных элементов культуры, продолжавших бытовать какrudименты в новых условиях. Эти взгляды подвергались неоднократно серьезной критике со стороны ученых, принадлежавших к разным этнографическим школам и направлениям. Тем не менее эти взгляды оказались живучими, о чем свидетельствует и настоящая дискуссия.

Понятие «пережиток» можно определить как реликтовое илиrudиментарное явление в виде элемента культуры, общественного института, обычая, продолжающих бытовать в обществе после достижения им более высокого уровня социально-экономического и культурного развития. Иными словами, пережиток — это реликт илиrudимент, бытующий за пределами социального организма, в котором он возник. Явления, называемые в литературе «пережитками», могут быть подразделены по крайней мере на две разновидности.

К первой относятся пережиточные явления, в прямом смысле этого слова реликтовые или даже скорееrudиментарные. Их генезис восстанавливается с большим трудом или вообще остается невыясненным. К числу реликтово-rudиментарных явлений культуры относятся элементы религиозных воззрений и культовых действий, многие семейные, похоронные и прочие обряды и ритуалы. Возможно, к этой категории явлений следует отнести и экзогамию в форме, сохранившейся у народов периферии классовых обществ в новое время, — институт, причины возникновения которого остаются загадочными, так как породившие его общественные условия исчезли еще в глубочайшей древности, скорее всего в процессе оформления древнейшей общественной организации человека современного вида. Следует подчеркнуть, что реликтово-rudиментарные пережитки не обнаруживаются в хозяйстве, социальной структуре, семейной организации общества. И это понятно, так как их нормальное функционирование является условием существования общества, развития разделения труда, а тем самым и дальнейшего социально-экономического и культурного развития. Сохранение в этих областях жизнедеятельности общества пережитков оказалось бы для него пагубным. Поэтому пережитки в этих сферах общественной жизни устраняются «естественному социальному отбором». Области человеческой культуры, где рассматриваемая разновидность пережитков может бытовать до известного времени, не нанося существенного вреда функци-

ционированию социального организма,— это уже названные выше сферы духовной жизни: религия, обряды, некоторые обычай. Но по достижении обществом определенного уровня социально-экономического и культурного развития эти пережитки становятся для него тормозом и изживаются. Как будет показано ниже, это как раз относится к дискутируемой проблеме «избегания» у адыгов.

Вторая разновидность явлений, определяемых в литературе нередко как «пережиточные», значительно сложнее по своему составу и характеру и может быть в принципе подразделена на несколько категорий, часть которых далеко не бесспорна в смысле своей «пережиточности». Как правило, явления, относящиеся к этой разновидности, представляют собой живые, действующие общественные институты, но схожие по форме (скорее мнимо, чем в действительности) с более древними общественными институтами, бытовавшими в условиях более ранних социально-экономических формаций. Это предполагаемое сходство и является основанием, почему такого рода явления причисляются к «пережиткам». Но «сходство» это, как сказано, часто мнимое даже по форме, не говоря о содержании, и ошибка происходит от несовершенства методики установления аналогий. Ошибочные заключения о «пережиточности» тех или иных явлений и попытки возведения их к первобытным институтам объясняются главным образом двумя причинами. Первая из них связана с несовершенством применяемой терминологии. Называя те или иные явления определенным термином, часто условным, исследователи начинают затем искать в изучаемом элементе культуры признаки, соответствующие содержанию этого термина. А так как многие термины связаны с доклассовым обществом, то в явлениях, названных (условно) этими терминами, начинают искать первобытные черты. Характерный пример такого рода — обширная литература по общественной организации кочевников. Из доклассовой литературы было заимствовано ее определение как «родо-племенной», что соответствовало взглядам большинства старых исследователей на общественный строй кочевников как на первобытный. Но исследователи, заимствовавшие этот термин, стояли на позициях признания у кочевников более или менее развитых классовых отношений. Тем не менее было распространено определение кочевнической «родо-племенной» организации и «родо-племенных» отношений как пережитков первобытнообщинного строя, что вступало в вопиющее противоречие с характеристикой общественного строя. Совершенно очевидно, что кочевничество не могло существовать, имея общественную (племенную) организацию, противоречащую их социальному строю. Такое общество или погибло бы, или привело бы свою организацию в соответствие с общественным строем. Таким образом, в данном случае «пережиточным» оказался только термин, а не социальное явление, которое пытались объяснить, исходя не из фактического значения института, а из термина. Налицо фетишизация термина, что представляет собой не столь уж редкое явление.

Второй причиной, почему те или иные социальные явления называются порой пережиточными и возводятся к первобытной традиции, является их недостаточная исследованность как функционально действующего элемента социальной системы. Непонятное явление объявляется порой пережитком первобытной эпохи. Отсюда многочисленные в литературе и не всегда обоснованные поиски пережитков первобытного промискуитета, группового брака, матриархата, тотемизма и тому подобного. Между тем многие явления, называемые пережитками первобытности, возникли на самом деле уже в эпоху классового общества. Так, нередко «пережитки» «матриархата» представляют собой отражение представлений, связанных с культом плодородия и матери в раннеклассовых или рабовладельческих обществах. К этой же стадии исторического развития относятся и многие «пережитки» промискуитета и групп-

пового брака<sup>1</sup> (храмовая проституция и т. п.). «Пережитки» тотемизма нередко не что иное, как остатки культа животных, бытовавшего в тех же раннеклассовых обществах.

Из сказанного не следует заключать, что вообще отсутствуют пережитки, которые могут быть возведены к первобытной эпохе. Они существуют, но их значительно меньше, чем можно заключить по литературе, и, для того чтобы доказать связь того или иного культурного элемента с первобытной традицией, необходимы веские исторические доказательства, которые обычно отсутствуют. Сказанное имеет прямое отношение к проблеме выяснения истоков обычая избегания.

Обратимся теперь к более узкой проблеме, тесно связанной с рассмотренным вопросом о пережитках, к проблеме «избегания», в том числе у адыгов.

Я. С. Смирнова и А. И. Першиц называют четыре субсистемы избегания, характерные для обществ, живших «патриархально-феодальным строем» и сохранившие «патриархально-родовой быт». Это: ограничение отношений между супружами; между родителями и детьми; между каждым из супругов в отдельности и их собственниками. В обсуждаемой статье ее авторы ограничиваются анализом последних двух субсистем: отношениями невестки и зятя с их собственниками и связанных с этими отношениями обычаями избегания. Предлагаемая классификация видов избегания не вызывает возражений. Достаточно убедительные выводы дает анализ двух субсистем. Вместе с тем можно полагать, что более широкая и общая постановка вопроса об обычаях избегания позволяет дальше развить положения Я. С. Смирновой и А. И. Першица, тем более что обычай избегания имел большое распространение не только на Кавказе, но и у многих других народов, находившихся на сходном уровне социально-экономического развития. В связи с этим может быть предложена иная, более общая система классификации видов избегания, включающая рассмотренную и построенную по историческому принципу возникновения отдельных ограничений. Схема эта рассматривает «избегание» в связи с: 1) полом, 2) возрастным классом, 3) родственными отношениями, 4) социальным статусом. Проблема исторического приоритета запретов в первобытном обществе в связи с половыми и возрастными признаками недостаточно ясна, хотя не исключена возможность, что половое разделение труда (а тем самым и запреты) возникает несколько раньше, чем возрастное. Ограничения, связанные с родственными отношениями, скорее всего более поздние. Ограничения, связанные с социальным положением, появляются по мере разложения первобытных отношений.

Однако в рассматриваемом случае, т. е. применительно к обществам недавнего прошлого, нет нужды возводить обычай избегания к первобытности. Он тогда тоже, очевидно, существовал, но выглядел иначе и основывался на существовавших в то время общественных отношениях. Избегание же у адыгов и многих других народов (во всех четырех перечисленных вариантах) было порождением бытовавших у них разделения труда и социально-экономических отношений.

В обсуждаемой статье критически рассматриваются четыре концепции о происхождении института «избегания». Две первые, объясняющие его возникновение обычаем насилиственного умыкания жен и условиями группового брака, авторы обоснованно, на мой взгляд, отвергают<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Немалое число явлений, называемых в литературе «пережитками» промискуитета и группового брака, сомнительны в смысле их пережиточности уже потому, что в новой трактовке эти институты значительно отличны от распространенных о них ранее представлений, на которых основывались выводы о «пережитках». См., например, Ю. И. Семенов. Происхождение брака и семьи. М., 1974, с. 115, 158 и др.

<sup>2</sup> Я. С. Смирнова и А. И. Першиц отмечают, что «концепция группового брака, хотя и получила новую трактовку, продолжает сохранять прочные позиции в науке» (с. 63). Между тем эта новая трактовка группового брака сильно отличается от традиционной.

Согласно третьей концепции, избегание рассматривается как пережиток порядков эпохи перехода от матрилокальности к патрилокальности. С известными дополнениями и оговорками Я. С. Смирнова и А. И. Першиц склонны присоединиться к этой гипотезе. Но и она не бесспорна. Известно, что в недавнее время в нашей литературе велась дискуссия о приоритете матрилокальности и патрилокальности, так и не получившая завершения. Кроме того, если взять, например, кочевников, у предков которых матрилокальность если и существовала, то очень давно сменилась патрилокальностью, трудно объяснить, почему именно у них столь распространены разные формы избегания.

Справедливой критике подвергается в рассматриваемой статье четвертая концепция, дающая «психологическую» трактовку причин бытования разного рода «пережитков», в данном случае «избегания». Известно, что любые морально-этические нормы и взгляды имеют под собой достаточно прочное материальное основание. С изменением социально-экономических условий меняется и это основание, а тем самым изменяются и морально-этические нормы. В качестве примера можно привести упоминаемое в обсуждаемой статье понятие «совесть». Понятие это исторически изменялось и по-разному трактовалось в условиях разных социально-экономических формаций и даже одной формации (например, представления о совести средневекового купца и феодала-разбойника). Кроме того, нельзя не отметить, что попытка «психологического» решения проблемы дает безграничное поле для субъективных суждений и спекуляций.

Как и многие другие социальные институты, избегание скорее всего не однозначное явление, а порождено разными общественными условиями. Так, если взять, например, бытовавший в прошлом у туркмен обычай «кайтарма» (возвращение молодой жены в дом родителей на более или менее длительный срок), то его существование в последние столетия объясняется скорее всего порядком выплаты за невесту выкупа-кальма. Весьма сомнительна прямая связь обычая избегания у адыгов с первобытной традицией. Со временем разложение у них первобытных отношений прошло много времени, которого было достаточно для устранения бессмысленного пережитка, создававшего немалые бытовые трудности. А раз обычай продолжал бытовать, следовательно, он выполнял определенные общественные функции, порожденные различными видами разделения труда (половым, возрастным, родственным, социальным) и соответственными отношениями между членами общества. Таким образом, под одним термином «избегание» скрываются разные по содержанию явления. В том виде, в котором «избегание» описывается этнографами, оно сложилось скорее всего в ходе формирования и бытования раннеклассовых отношений, сначала в виде военной демократии, а затем патриархальных (или патриархально-феодальных) отношений, сохранявшихся до эпохи Октябрьской революции. Следовательно, обычай «избегания» был не более «пережиточным», чем вся общественная структура, и был одним из ее функциональных элементов. Существовало много разновидностей этого явления, и каждая из них была следствием различных общественных причин. Так, например, «избегание» оплакивания своего ребенка и аналогичные «суровые» обычай были скорее всего порождением эпохи военной демократии. Многие виды избегания справедливо связываются в литературе с неполноправным положением женщины в патриархальном обществе. Несомненно, существенное значение в возникновении обычая избегания имела система возрастных классов, типичная для всех обществ на стадии военной демократии, а после ее разложения сохранявшаяся в условиях патриар-

---

Описывается по существу совершенно иная система брачных связей. Сохраняется только термин (см. Ю. И. Семёнов. Указ. раб., с. 157, 158, а также с 153, 155 и др.).

хального строя. Чисто классовый характер придавали «избеганию» сословные перегородки патриархально-феодального уклада.

С ликвидацией отсталых социально-экономических отношений и победой социалистического строя исчезла реальная основа для бытования «избегания» как общественного института. Он стал теперь действитель но пережитком, не только не нужным, но и вредным для социалистических общественных отношений, и противоречит советскому образу жизни. Ссылки на разного рода этические моменты не основательны, так как формационный критерий требует, на мой взгляд, единообразной оценки социальных и культурных явлений у всех народов Советского Союза, тем более что происходит неуклонное сближение жизненных укладов советских народов, что составляет один из наиболее существенных признаков советского, социалистического образа жизни.

Соображения «взаимного уважения», «скромности» и т. п. не могут обосновать необходимости консервации отсталого патриархального обычая «избегания», тем более что эти этические нормы успешно осуществляются посредством современных форм общения.

Что же касается «стандартов» «европейской» или иной культуры, которые в прошлом в виде «моделей культуры» безуспешно пытались обосновать сторонники «психологического» направления в американской этнографии, то теоретически эта проблема была решена еще во второй половине прошлого века, когда эволюционисты провозгласили единство человечества, его культуры, управляющих ее развитием законов. С учетом законов диалектики и исторического материализма эти генеральные выводы были приняты марксизмом.

### THE AVOIDANCE CUSTOM AND THE PROBLEM OF «SURVIVALS»

The study of «survivals», relics of economic, social, family, intellectual and other elements of culture and the application of this study in retrospective analysis has formed an important part of the evolutionist method of research. Evolutionist ideas have been much criticized by researchers of different schools. The concept of «survival» may be defined as a vestigial or rudimentary phenomenon that continues its existence beyond the boundaries of the social organism in which it came into being. Survivals are chiefly phenomena linked with the sphere of religious beliefs, customs, rituals. Many phenomena, especially those belonging to other spheres of life, are not really survivals and only resemble ancient institutions in their outward shape or in name or conventional term. The avoidance custom among the Adyge, as among many other peoples, most probably does not originate from primitive times but has become formed under recent patriarchal-feudal conditions. The preservation of a patriarchal custom under Socialism cannot be justified by considerations of «mutual esteem»; «modesty»; it contradicts Socialist social relations and the Soviet way of life.

С. А. Токарев

«ИЗБЕГАНИЕ» И «ЭТИКАТ»

В чем причина того, что проблема обычая «избегания», несмотря на сравнительное обилие посвященной ей литературы, не получила до сих пор удовлетворительного разрешения — ни в смысле объяснения исторических корней этого обычая, ни в смысле его однозначной

оценки? Думается, что главная причина в том, что данный обычай, привлекавший и привлекающий внимание этнографов своей экзотичностью и кажущейся странностью, трактуется по большей части в отрыве от более широкого круга проблем, частью которых является обычай «избегания». А ведь ни одно явление общественной жизни людей не может быть понято вне социального контекста, к которому оно принадлежит.

В какой-то мере, правда, исследователи принимают этот контекст во внимание. Обычай «избегания» (одно время в нашей этнографической литературе употреблялось малоудачное выражение, предложенное Л. Я. Штернбергом, «психические запреты») рассматривают чаще всего как часть системы взаимоотношений членов традиционной, по преимуществу крестьянской, семьи. И это правильно. Авторы обсуждаемой статьи — Я. С. Смирнова и А. И. Першиц — делают следующий шаг: связывают интересующий нас обычай с определенной стадией общего исторического развития — с «доклассовой и феодальной (на ее начальном этапе) формацией» (стр. 68). Допустим, что и это правильно. Но достаточно ли этого исторического (или социологического) контекста? Нет, недостаточно.

Ведь если обратить внимание не на отдельные, порой странные, даже забавные формы проявления обычая «избегания», а на саму сущность этого обычая, то мы увидим, что перед нами лишь одна из весьма разнообразных манифестаций общей тенденции к социальной сегрегации — разобщению людей, ограничению их общения между собой. С самого начала человеческой истории и вплоть до наших дней в обществе действуют амбивалентные силы интеграции и сегрегации — притяжения и отталкивания. Эти две силы, одна от другой неотделимые, все же неодинаково дают о себе знать: действие сил сегрегации всегда заметнее, уже по одному тому, что сегрегация очень часто проявляется в социальных конфликтах, доходящих порой до антагонизмов.

Сегрегация бывает расовая, языковая, этническая, семейная, родоплеменная, сословная, классовая, религиозная... Один из наиболее устойчивых, едва ли не универсальный вид сегрегации связан с половым делением человечества. Сегрегация полов проявляется во всех сферах социальной жизни: половое разделение труда, разобщение в пище, в жилище, в одежде, в воспитании, в культе, в развлечениях и проведении досуга и пр. Эти разные формы разобщения полов принадлежат к разным историческим эпохам, и некоторые из них уже исчезли (по крайней мере в более передовых странах), другие еще действуют.

Вот в этот большой и чрезвычайно разнообразный круг обычаем, ограничивающим общение человеческих групп между собой, и вписываются обычай избегания. Особенно близки они — хотя и не совпадают — с обычаями разобщения полов: ведь подавляющее большинство форм «избегания» касается лиц разного пола: зять — теща, невестка — свекор и пр.

Все это прекрасно, могут мне сказать, но что собственно дает для понимания обычая избегания сближение этого «института» с разными другими проявлениями социальной сегрегации, для понимания его исторических корней, для его практической оценки?

Оно может дать очень много. Однако, чтобы подойти с правильных исторических позиций к рассмотрению этой проблемы, необходимо сделать одно отступление, на первый взгляд довольно неожиданное, но которое приближает к пониманию интересующего нас явления, точнее, к пониманию его места в истории социальных обычаев.

Дело в том, что обычай «избегания», присущие главным образом крестьянской среде, имеют своеобразный эквивалент на другом социальном полюсе классового общества — среди аристократии: это то, что называется «этикетом». Рассмотрим кратко это социальное явление.

Слово «этикет» употребляется чаще всего в очень узком значении: говорят о «придворном этикете» — особые правила поведения при дворе монарха; о «дипломатическом этикете» — особые узаконенные формы общения в дипломатическом мире. Употребляют это слово и с ироническим или шутливым оттенком в повседневном быту, когда говорят об особо утонченной манере поведения. Иногда же слово «этикет» понимают и в еще более широком смысле, как совокупность вообще правил поведения, как «культуру поведения», как «хороший тон». В последнее время начали говорить даже о «советском этикете»<sup>1</sup>. Но при таком широком понимании теряется специфическое содержание, а потому теряется и необходимость в данном термине...

Очень остроумное и в то же время глубокое толкование «этикета» предложил прогрессивный американский этнограф Лесли Уайт. По его определению, если «этикой» мы называем совокупность норм, регулирующих отношения вообще между людьми, то «этикет» регулирует отношения между группами (классами) людей: отношения между мужчинами и женщинами, между начальниками и подчиненными, между монархом и подданными<sup>2</sup>. Это определение, по существу удачное, требует, пожалуй, лишь одного уточнения: этикет регулирует собственно не сами отношения между группами людей, а лишь внешние формы этих отношений, или их символическое выражение. Но так как форму никогда нельзя отрывать от содержания, то нетрудно видеть, что в этих формах отношений между группами людей отражается и само содержание этих отношений, хотя бы косвенно.

Лесли Уайт высказал по поводу понятия «этикет» еще одну важную мысль. Правила этикета, говорил он, отличаются той особенностью, что нарушение их никогда не остается безнаказанным, хотя наказание за нарушение этикета может быть мягким и чисто моральным. И эта неизбежность наказания понятна, потому что в этикете отражаются действительные отношения между социальными группами, между структурными элементами общественной системы, и отступление от правил этикета угрожает дезинтеграцией самой системы. Например, если мужчина ведет себя по отношению к женщине не так, как должно, он теряет право считаться настоящим мужчиной. Если сановник нарушает правила придворного этикета, это есть уже симптом начала распада монархического режима.

Каково же историческое происхождение правил этикета? И какие имеются основания сопоставлять их с обычаями «избегания»? Этнографическая наука дает убедительный ответ на оба эти вопроса.

Вспомним классический труд выдающегося английского этнографа Джемса Фрэзера «Золотая ветвь». Как известно, в нем уделено особое внимание обычаям многих восточноевропейских народов, касающихся положения разных носителей власти — вождей, королей, царьков, а также колдунов и жрецов. Эти обычай регулируют зачастую самым мелочным образом и с большой строгостью как поведение самих этих носителей власти, так и поведение всех их окружающих. Обычай эти бывают очень стеснительны, и не только для окружающих монарха, но часто и для него самого. Над ним и над ними тяготеет множество «табу».

Так, на островах Полинезии еще недавно правила наследственные вожди — «арики» («арии», «алии»), считавшиеся столь священными, что даже одно прикосновение к особе вождя было опасным, а потому наказуемым. Местами, например на Гавайских островах, за такое прикосновение виновного предавали смерти. Смертельная опасность грозила тому, кто съест остатки пищи вождя. Если вождь входил в чью-то хижину, хозяин хижины не мог более ею пользоваться. На о-вах Таити, если вождю нужно было покинуть свою резиденцию, его переносили на

<sup>1</sup> См. «Советский этикет». Л., 1971.

<sup>2</sup> L. A. White. The evolution of culture. N. Y., 1939, p. 225—231.

плечах особые носильщики, чтобы он не коснулся земли своими священными ногами — иначе его подданные не смогли бы по ней ходить.

У многих народов строго запрещалось произносить имя вождя, как живого, так и умершего. Нельзя было произносить даже простые слова, если они звучали похоже на имя вождя.

Но и на самих вождей, как уже сказано, ложились зачастую запреты, и довольно тягостные. Особенно яркие примеры этого наблюдались в некоторых африканских государствах. Вожди и царьки их считались настолько священными, настолько полными магической силы, что от их поведения зависело, удержится ли должный порядок в природе или возникнут стихийные бедствия. Поэтому такой царек должен был подчиняться строгим и тягостным правилам. Например, у народов эве царь не имел права ни на минуту покидать свое жилище, разве только ночью. Некоторые вожди племен в Западной Африке должны были всю жизнь свою проводить сидя на своем троне, даже спать в таком положении: если вождь ляжет, произойдут стихийные бедствия.

Подобные строгие ритуальные запреты известны и во многих других развитых классовых обществах, в восточных государствах. Так, японский микадо, считавшийся живым божеством, должен был соблюдать всю жизнь самые тягостные правила поведения. В старину он должен был каждое утро просиживать несколько часов подряд на своем троне, с короной на голове, не шевеля ни одним членом и глядя неподвижно прямо перед собой. Это означало, что микадо поддерживает мир и равновесие в своей империи. Он не мог ступить ногой на землю, луч солнца не должен был упасть на его священную особу<sup>3</sup>.

Аналогичные факты известны и из других регионов. Значение их — при всем разнообразии правил и запретов — одно и то же. Носитель власти в первобытных и раннеклассовых обществах рассматривался как сверхъестественное существо, как живое божество, обладающее таинственными способностями. Такова была форма осознания находившейся в их руках реальной власти. И все эти разнообразные табу, ложившиеся и на него, и на его подданных, призваны были лишь наглядно показать, какая пропасть лежит между ними, и тем самым еще более возвысить его власть, его престиж.

Если обратиться теперь к правилам придворного этикета в средневековых европейских монархиях, то мы увидим, что они были лишь некоторым смягчением, модернизацией древних варварских обычая табуации носителей власти. Сидя на высоком троне, в золотом венце, в роскошной одежде, со всеми королевскими регалиями, король принимал придворных, сановников, отвешивающих почтительные поклоны и произносящих высокопарные речи. Местами, как во Франции при дворе Людовика XIV, «короля-солнца», сложный дворцовый церемониал охватывал и самые интимные стороны жизни монарха, начиная с его утреннего одевания — торжественной церемонии, в которой участвовали десятки придворных.

В восточных государствах примером гипертрофированного развития этикета — и не только собственно придворного, но распространившегося и на широкие слои общества — может служить императорский конфуцианский Китай. Конфуцианские принципы морали и поведения требовали неуклонного соблюдения установленных обрядов — «ли», т. е. этикета. Эти обряды охватывали и общественную, и частную жизнь. «Управлять государством без соблюдения ли, — говорится в одном из классических текстов, — это все равно, что слепому быть без проводника; все равно, что искать что-либо без свечи в темной комнате». Если не соблюдать ли, «то нечем разграничить государя от чиновников, высших от низших, старших от младших»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> См. Дж. Фрезер. Золотая ветвь. М., 1930, вып. 2.

<sup>4</sup> С. Георгиевский. Принципы жизни Китая. СПб., 1888, с. 342.

Придворный быт — не единственная сфера и в европейских странах, где действовал этикет. За королями тянулась феодальная знать, крупные дворяне, которые в своих замках и поместьях вводили, хотя и в сокращенных размерах, торжественный церемониал обедов, пиров, приемов. За дворянами тянулось в свою очередь крупное купечество, буржуазия, особенно в таких странах, как Англия, где сила традиционных форм быта была особенно велика.

Вернемся теперь к нашей основной теме — обычай «избегания», их исторические корни.

Конечно, «этикет» и «избегание» — вещи весьма неодинаковые. Совсем разная социальная среда: там придворная знать, тут «первобытные» народы и крестьянство, сохранившее патриархальный быт. Разные внешние проявления: там церемонные поклоны, утонченные манеры, высокопарные речи, а здесь — грубый деревенский быт, пугливое прятанье лица, обязательное молчание, унизительная покорность. Все это так. Но, при всем различии форм, и даже при различии социальной почвы, как много общего!

Во-первых, обычай избегания, как и этикет, ограничивают общение между людьми, устанавливая известную сегрегацию, — и в этом основной смысл обоих этих явлений.

Во-вторых, эти ограничения выражаются или в запретах (прикоснения, речевой коммуникации), или в обязанности облечь любую коммуникацию в предписанную форму.

В-третьих, эти формы общения лишены непосредственной целесообразности, представляя собой скорее символ определенных отношений или психического состояния: уважение, страх, покорность или, наоборот, власть и самовозвеличение.

В-четвертых, что особенно важно, правила избегания никогда не касаются отдельных личностей, а всегда групп или категорий лиц; это то, что мы условились вслед за Лесли Уайтом считать характерным именно для этикета.

В-пятых, сама история придворного этикета, с одной стороны, внутрисемейного «избегания» — с другой, вполне параллельна: сначала постепенное нарастание сложности, громоздкости и стеснительности обычая по мере усложнения форм общественной жизни, — скажем, до эпохи азиатского деспотизма и европейского средневекового феодализма, а затем, наоборот, постепенное упрощение и смягчение их по мере дальнейшего развития социального строя, распада патриархального режима в деревне, сословного режима в государстве: упрощение этикета, ослабление стеснительных внутрисемейных обычая.

Здесь сказывается общий закон: сначала нарастание, а потом ослабление и падение всех форм общественной сегрегации, одной за другой, демократизация режима сверху и снизу. Социалистическая эпоха лишь усилила и ускорила эту общую тенденцию.

Поставим теперь самый важный и основной вопрос: можно ли говорить о некоей общности происхождения, об общих исторических корнях этикета и избегания? Мне думается, что можно, если только понимать эту общность корней в широком смысле.

Распад общинно-родового строя с самого начала шел в двух направлениях: первобытная община расслаивалась, выделяя доминирующую верхушку — предводители, старшины, вожди, позже цари, короли; и одновременно внутри нее, внутри родовых групп, зарождалась и крепла индивидуальная, парная (а в других случаях большая) семья. Это были по существу две нераздельные стороны единого процесса. Микроструктура семьи воспроизводила в себе макроструктуру общины и племени. Глава семьи — женского или мужского пола — это было маленькое отражение, уменьшенная копия главы племени. Поэтому и формы взаимоотношений в семье, с ее иерархией возраста, пола, брачного состояния,

позже также и имущественного неравенства, воспроизводили в какой-то мере формы отношений в племени, с его еще более резкой иерархией. Отсюда два направления сложения этикета: одно — касающееся вождя племени, в дальнейшем главы государства; другое — регламентирующее поведение главы семьи и отношение к нему разных ее членов.

Если приведенные соображения в какой-то мере верны, то можно считать, что исторические корни и придворного, и крестьянского «этикета» в конечном счете общие.

Перейдем к вопросу об оценке интересующего нас обычая. Именно в оценке его и заключается весь пафос статьи Я. С. Смирновой и А. И. Першица: хорош ли обычай избегания или дурен, следует его соблюдать или не следует?

Авторы отвечают на этот вопрос безоговорочно: обычай дурен и соблюдать его не надо.

Заслуживает похвалы уже одна прямая постановка вопроса об оценке изучаемого социального явления и прямой ответ на него. В нашей этнографической литературе, к сожалению, очень часто встречается чрезмерная осторожность или даже боязнь говорить напрямик о положительном или отрицательном значении традиционных явлений окружающей нас действительности.

Каковы же, однако, мотивы у авторов обсуждаемой статьи для отрицательной оценки обычая избегания? Таких мотивов два: 1) ссылка на мнение самих представителей тех народов, среди которых бытует обычай избегания,— этнографов и респондентов массовой анкеты: большинство высказалось против соблюдения обычая (стр. 65); 2) «формационная оценка», т. е. принадлежность обычая избегания к ранним, докапиталистическим (общинно-родовым и раннефеодальным) общественным формациям (стр. 68); этот «формационный критерий» авторы противопоставляют известной теории «культурного релятивизма», которая — в ее крайнем выражении — вообще исключает всякую оценку народных обычаев: все-де они хороши, так как у каждого народа свой собственный путь исторического развития и своя система ценностей.

Мне думается, что в своей общей (отрицательной) оценке обычая избегания авторы правы. Едва ли можно привести разумные основания для запрета молодой невестке разговаривать с членами семьи ее мужа или для других подобных запретов. Но сама система доказательств в разбираемой статье представляется малоубедительной.

1. Метод «референдума», массового опроса, сам по себе заслуживает серьезного внимания. Но пользоваться им нужно с осторожностью и не доверять результатам без критической проверки. В данном случае «общественное мнение», отразившееся в анкете 1973—1974 гг., складывалось в итоге более чем 50-летней пропагандистской работы среди народов Кавказа, когда и школа, и комсомол, и женотделы, и лекции общества «Знание», и популярные брошюры, и все другие средства массовой информации и пропаганды систематически внушали людям идею о вреде «старых обычаев», о необходимости отказа от них. Нужно еще удивляться, что после этого в опросе 1973—1974 гг. от  $\frac{1}{5}$  до  $\frac{1}{3}$  всех респондентов все же высказались за соблюдение обычая «избегания»!

Можно себе представить, что аналогичные результаты дал бы подобный же референдум; если бы предметом его были, например, традиционные народные праздники — свяtkи, масленица, красная горка, Иван-Купала и др. (ныне утратившие прежнее религиозное содержание), против которых тоже десятилетиями создавалось враждебное «общественное мнение» (ввиду их мнимой связи с христианским культом). Вполне возможно, что большинство опрошенных, и в городе, и в деревне, высказались бы за отмену и свяtkов, и масленицы, и других народных праздников. Но можно ли будет основываться на таком результате?

И наоборот. В республиках Средней Азии до сих пор практикуется варварский обычай «суннат-той» — обрезания мальчиков, и никто не смеет начать с ним решительную борьбу. Очень возможно, что если учинить массовый опрос населения по поводу «полезности» этого дикарского обычая, то большинство опрошенных высказалось бы за его сохранение. Но будет ли морально убедительным такой результат?

Вообще метод массового опроса по поводу полезности или вредности той или иной традиции позволяет сделать вывод не о самой вредности или полезности данной традиции, а лишь об отношении к ней тех или иных слоев населения.

2. Что касается «формационной оценки» обычаев, то и этот критерий требует большой осторожности. Нет сомнения в том, что общий уровень социального и культурного развития в эпоху капитализма, — а тем более при социализме, гораздо выше, чем в докапиталистические эпохи. Но следует ли из этого, что все, что возникло в докапиталистические эпохи, уже по одному этому заслуживает осуждения? Конечно, нет. Авторы статьи правильно говорят о неравномерности исторического развития и о том, что рост материальных производительных сил не всегда сопровождается параллельным ростом культуры (стр. 68). Факты такой неравномерности развития разных сторон техники, культуры, общественных форм жизни хорошо известны. Материальные производительные силы античной Греции были безмерно слабее развиты, чем в странах современной Европы и Америки, гораздо примитивнее был там и социально-политический строй, а все-таки классические произведения античной скульптуры и архитектуры составляют и сейчас для нас недосягаемый образец. Все это — азбучные истины. Но ведь то же относится и к социальным обычаям. Формы общественного быта эпохи капитализма более развиты, чем в докапиталистических обществах, но заслуживают ли они более высокой моральной оценки? Едва ли. Вспомним обличительные высказывания Маркса и Энгельса по адресу капитализма, который заменил все прежние моральные ценности одной только властью денежного мешка; капитализма, при котором все продаётся и покупается, все разменивается на чистоган. При капитализме погибли и погибают и прекрасные обычаи старины: гостеприимство, взаимопомощь, дарение, усыновление, побратимство<sup>5</sup>.

Словом, и «формационный критерий» сам по себе еще не дает убедительного решения вопроса.

Два слова в разъяснение точки зрения «культурного релятивизма», против которого выступают Я. С. Смирнова и А. И. Першиц, затрагивая и мое к ней отношение. Концепция культурного релятивизма сложная, и ее понимают по-разному. Мне кажется, что возможны два ее понимания. Первое: нельзя считать европейско-американские стандарты ценностей за абсолютные и с этих позиций оценивать стандарты других культур, других народов. Второе понимание идет гораздо дальше: не существует вообще абсолютных стандартов ценностей, поэтому ценности в каждой культуре, у каждого народа одинаково хороши и равноправны. Я считаю первое понимание правильным, второе неправильным. Да, европейско-американские масштабы ценностей не абсолютны; они не общечеловеческие, и их не надо навязывать народам других континентов. Но общечеловеческие масштабы ценностей существуют, и именно с их позиций можно и нужно судить обычай и традиции любого народа.

Где же взять, могут спросить, объективный критерий для таких суждений? А на то и существует этнографическая наука, чтобы исследовать и оценивать каждый факт, каждое явление социальной жизни. Универсальных рецептов нет.

Возвращаясь к основной теме статьи. Я. С. Смирнова и А. И. Першиц правы, оценивая отрицательно обычай избегания и их пережитки.

<sup>5</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 4, с. 426.

Но не потому, что большинство населения высказалось против них. И не потому, что обычай эти зародились в недрах первобытнообщинной и раннефеодальной эпох. А потому, что эти обычай — яркое проявление тенденции социальной (в данном случае внутрисемейной) сегрегации. А сегрегация исторически всегда и повсеместно — хотя, к сожалению, с остановками и рецидивами — уступала и должна уступать место социальной интеграции.

Естественно, что и обычай избегания — этот своеобразный крестьянский «этикет» — постепенно выходит из употребления, как уже вышел из употребления почти во всех странах придворный этикет.

Лишь бы только не исчезли вместе с ним те — по внешности близкие к «избеганию», а по существу имеющие совсем иные корни — принципы взаимоотношений членов семьи, которыеозвучны общим гуманным принципам коммунизма: взаимное уважение и внимание, почтение к старшим, скромность, сдержанность, заботливость, почтительное отношение к женщине.

#### **«AVOIDANCE» AND «ETIQUETTE»**

The meaning and the origin of «avoidance» customs can only be understood by placing them within a wider sphere of customs of social segregation (restriction of communication). There is a certain analogy between «avoidance» and rules of «etiquette» (in royal courts etc.). Although the respective social strata are diametrically opposed, «avoidance» customs and «etiquette» rules are derived from the same roots. Their primary historical foundations lie in the disintegration of the early communal clan structure; this engendered the rise of a dominant class, a ruling leadership, chiefs, kings etc. on the one hand, and the isolation of the family on the other. The forms of the social macro-structure were duplicated on a smaller scale in the family micro-structure.

The writer agrees with the negative evaluation by Ya. S. Smirnova and A. I. Pershits of the contemporary state of the relics of avoidance customs but not with the motives they offer. Avoidance customs only deserve to be condemned as a form of social segregation which stand in the way of communication.

М. В. Станюкович

## НЕОБЫЧНАЯ БИОГРАФИЯ

(Рой Фрэнклин Бартон,  
1883—1947)

Р. Ф. Бартон, американский этнограф и фольклорист, по праву может считаться одним из крупнейших филиппиноведов XX в. В результате многолетних наблюдений за жизнью малоизученных дотоле народностей Филиппинского архипелага он собрал бесценный материал, на основе которого им были созданы фундаментальные труды по социальным отношениям, хозяйству, религии и фольклору. Общее количество работ Бартона, включая неопубликованные, превышает четыре десятка. Однако его имя не занимает должного места в истории науки. Причиной подобного отношения к ученому явились его очень необычная биография и антicolonиальная направленность его научной деятельности. Этот замечательный исследователь, труды которого, по выражению известного американского ученого А. Л. Кребера, входят в число «лучших этнографических работ, когда-либо написанных на английском языке, особенно по народам Филиппин»<sup>1</sup>, до 48 лет не мог устроиться на работу по избранной специальности и вынужден был все время отрываться от своих научных занятий, чтобы заработать средства на жизнь и на этнографические экспедиции. Десять лет (1930—1940 гг.) Бартон провел в Советском Союзе, где работал научным сотрудником Института этнографии АН СССР. Лишь после того, уже в возрасте 57 лет, ученый получил дотацию для этнографической экспедиции от фонда Гуггенхайма.

После второй мировой войны, в 1946 г., Бартон получил место научного сотрудника университета в Беркли (Калифорния). В конце того же года он был приглашен в Чикагский университет, но признание соотечественников пришло к нему слишком поздно: в 1947 г. ученый умер.

Насколько нам известно, Бартону посвящены (за исключением нескольких рецензий на его книги) лишь некрологи Х. О. Бейера<sup>2</sup> и А. Л. Кребера<sup>3</sup>, содержащие краткое описание его жизни и научной деятельности. Задача данной статьи — более полно осветить творчество Бартона, а также исправить некоторые неточности, основываясь прежде всего на архивном материале, в том числе на переписке Бартона с различными учеными, и его автобиографии.

В творчестве Бартона отчетливо различаются три периода.

Первый из них начинается с 1906 г. — года приезда Бартона на Филиппины (бывшие в ту пору колонией США), куда он после окончания

<sup>1</sup> A. L. Kroeber. Roy Franklin Barton, 1883—1947.—«American Anthropologist», v. 51, № 1, 1949, p. 91.

<sup>2</sup> H. O. Beyer. Philippine science loses a friend.—«Manila Bulletin», May 14, 1947.

<sup>3</sup> A. L. Kroeber. Указ. раб.

Иллинойского педагогического института получил назначение в качестве школьного учителя. Целью Бартона было изучение исконной культуры коренного населения Филиппинских островов. Проработав два года у равнинных народов, ученый просит направить его в более отдаленные районы. В течение трех месяцев он занимается этнографией и антропологией под руководством профессоров Дж. Старра и Б. Барроуса<sup>4</sup> и после этого уезжает в Горную провинцию — сначала к канканаям, позже к калинга и ифугао, где он работает государственным инспектором школ, а затем учителем. Всего с перерывами он проводит в этот период на Филиппинах 13 лет, причем 10 из них — в Горной провинции. Не являясь этнографом по образованию, Бартон, безусловно, был им по призванию. Его исследования всегда основывались на «первой заповеди этнографа — понять и полюбить изучаемый народ» (В. Г. Богораз). Независимый ум, необычайная наблюдательность и непредвзятость суждений позволили ученому в обстановке господствовавшего презрения к «аборигенам» увидеть в коренном населении отдаленной Горной провинции не кровожадных язычников-дикарей, «охотников за головами», погрязших в невежестве и пороках, а людей с богатой самобытной культурой, стоящих в моральном отношении, по его мнению, гораздо выше колонизаторов. Бартон в совершенстве изучил язык ифугао, в среде которых он в основном работал, и заслужил их глубокое уважение и доверие, что позволило ему записать массу сведений, совершенно недоступных постороннему наблюдателю (особенно в сфере духовной культуры и социальных отношений).

Первый период творчества Бартона характеризуется многообразием тем. После публикаций по отдельным обрядам<sup>5</sup> он обращается к проблемам, которые всю жизнь будут занимать его: социальная организация и обычное право<sup>6</sup>, религия<sup>7</sup> и мифология<sup>8</sup>.

Одновременно он разрабатывает ряд тем, не получивших дальнейшего развития в его творчестве: публикует книгу по экономике и материальной культуре<sup>9</sup>, собирает данные по лингвистике<sup>10</sup>. Значительное место в этом периоде его творчества занимает публицистика. Бартон никогда не был беспристрастным наблюдателем, холодным исследователем, занятым чистой наукой. Его глубоко возмущали колонизаторские методы американцев и их так называемая «политика просвещения филиппинцев». Он резко отрицательно относился к такой политике и продолжал придерживаться этой позиции всю жизнь, даже в тягчайшие моменты травли и непризнания. В 1929 г. выходит статья Бартона «Боги моего брата ифугао»<sup>11</sup>, в 1930 г. — статья «Закон белого человека у филиппин-

<sup>4</sup> Ленинградское отделение Архива АН СССР (далее — ЛОААН), ф. 250, оп. 3, № 8, л. 4.

<sup>5</sup> R. F. Barton. The harvest feast of the Kiangan Ifugao.— «Philippine Journal of Science», 1911, v. 6 (D), № 2, p. 81—105; *его же*. The funeral of Aliguyen.— «The head-hunters of northern Luzon, from Ifugao to Kalinga». Kansas City, 1912, p. 126—138; H. O. Beyer, R. F. Barton. An Ifugao burial ceremony.— «Philippine Journal of Science», v. 6 (D), № 5, p. 227—252.

<sup>6</sup> R. F. Barton. Ifugao law.— «University of California Publications in American Archaeology and Ethnology», v. 15, № 1, Berkeley, 1919, p. 1—186; *его же*. Lawsuit and good custom à la Ifugao.— «Asia», v. 29, 1929, p. 598—607, 660—664; *его же*. Paths of vengeance in Luzon.— «Travel», v. 55, N. Y., 1930, p. 24—29, 53.

<sup>7</sup> R. F. Barton. My Ifugao brother's gods.— «Asia», v. 29, 1929, p. 806—814, 822—824; *его же*. Hunting soul stuff.— «Asia», v. 30, 1930, p. 188—195, 225—226.

<sup>8</sup> В это время Бартон собирает материал по мифологии ифугао, на основании которого впоследствии им будет написан ряд работ.

<sup>9</sup> R. F. Barton. Ifugao economics.— «University of California Publications in American Archaeology and Ethnology», v. 15, № 5, Berkeley, 1922, p. 385—446.

<sup>10</sup> Р. Ф. Бартон. Словарь языка племени ифугао (Филиппинские острова) и грамматическое приложение. Архив Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР (далее — АЛОИЭ), ф. К-1, оп. 1, № 677.

<sup>11</sup> R. F. Barton. My Ifugao brother's gods.

ских племен»<sup>12</sup> и книга «Полуденное солнце»<sup>13</sup>, которая производит в Америке эффект разорвавшейся бомбы. Как позже вспоминал Бартон, его обвинили в «двойной измене отечеству и классу»<sup>14</sup>. В этой книге Бартон «обстоятельно и не без едкости доказывает, что именно его собственные соотечественники в Сан-Франциско и Нью-Йорке должны считаться охотниками за головами, более беспощадными и вредоносными, чем горные малайцы Филиппин». Единственным, по-видимому, голосом, прозвучавшим в защиту Бартона, была заметка в газете «Лос-Анджелес Рекорд», в которой говорилось: «Если благонамеренные дамы прочитают эту книгу, они узнают, как обычное право сохраняет порядок и поддерживает мораль на таком уровне, которого нам самим не удавалось никогда достичь, и перестанут посыпать к язычникам миссионеров, от чего те только выигрывают»<sup>15</sup>. В 1906—1930 гг. Бартон несколько раз приезжал в США, пытаясь найти работу по любимой специальности; это ему не удается. Чтобы иметь средства для своей научной деятельности, прежде всего для экспедиций, он вынужден обучиться специальности зубного врача. А. Л. Кребер отмечает, что «Бартон просил Институт Карнеги послать его на год в экспедицию к ифугао за половину тех денег, которые он получал как дантист»<sup>16</sup>, однако в этом ему было отказано. В последний приезд Бартона в США (1930 г.) обстановка для него складывается особенно неблагоприятно. Как писал ученый в своей автобиографии, он «подвергся... экономическому и социальному бойкоту из-за своих радикальных и атеистических принципов и действий, а также судебному преследованию»<sup>17</sup>.

Летом 1930 г. Бартон покидает США и едет в Советский Союз, где начинается второй, качественно новый период его творчества. По дороге, из Лондона, он посыпает письмо В. Г. Богоразу, в котором сообщает о своем намерении приехать и, в частности, пишет: «Я особенно интересуюсь вашей работой с примитивными народами. Я провел на Филиппинах тринадцать лет и не одобряю капиталистической колонизации»<sup>18</sup>. В. Г. Богораз год спустя пишет о приезде Бартона: «Он (Бартон.—М. С.) поставил себе целью изучить советскую работу среди наиболее отсталых народностей Союза... и сравнить ее с американскими методами колонизации и прививки культуры народам Филиппинских островов. Фонд Гуггенхайма в Америке по представлению профессора Франца Боаза, а также и моему, обещал дать ему для этой цели дотацию в 2500 долларов сроком на один год, начиная с первого января 1931 г. ... В конце концов оказалось, что фонд Гуггенхайма не сдержал обещания и дотация не была получена»<sup>19</sup>.

Интересно привести освещение этого периода жизни Бартона А. Л. Кребером: «Его (Бартона.—М. С.) мысли обращаются к России... в 1930 г. он приезжает в СССР. Он собирался, по возможности, жить на средства от занятой антропологией, но был, вероятно, принят (в СССР.—М. С.), так как нужны были дантисты...»<sup>20</sup>.

Сведения эти неверны: выяснив, что экспедиция на средства фонда Гуггенхайма не состоится, в 1931 г. (а не в 1935 г., как утверждает А. Л. Кребер<sup>21</sup>) Бартон поступает на работу в качестве научного сотруд-

<sup>12</sup> R. F. Barton. White man's law among Filipino tribesmen.—«Asia», v. 30, 1930, p. 410—416, 445—448.

<sup>13</sup> R. F. Barton. The half-way sun: life among the headhunters of the Philippines. N. Y., 1930.

<sup>14</sup> В. Г. Богораз-Тан. Биографические сведения о Р. Ф. Бартоне.—ЛОААН, ф. 250., оп. 3, № 8, л. 5.

<sup>15</sup> Там же, л. 5.

<sup>16</sup> A. L. Kroebel. Указ. раб., с. 92.

<sup>17</sup> В. Г. Богораз-Тан. Указ. раб., л. 5.

<sup>18</sup> ЛОААН, ф. 250, оп. 4, № 23, л. 1.

<sup>19</sup> В. Г. Богораз-Тан. Указ. раб., л. 1.

<sup>20</sup> A. L. Kroebel. Указ. раб., с. 92.

<sup>21</sup> Там же, с. 92.

ника в отдел Индонезии Музея антропологии и этнографии АН СССР. Когда в Советском Союзе были введены ученые степени, Бартону, наряду с другими сотрудниками Института этнографии (созданного в 1933 г. на базе Музея антропологии и этнографии) 13 ноября 1935 г. без защиты диссертации была присуждена степень кандидата исторических наук<sup>22</sup>.

Пребывание в Институте этнографии сыграло огромную роль в жизни и научной деятельности Бартона. Впервые ученый попадает в среду этнографов и получает работу по специальности. В ведение Бартона поступают коллекционные фонды по Филиппинам, Индии и Индонезии. Он включается в музейную работу, создает филиппинскую экспозицию, составляет описи, ведет переписку с рядом заграничных музеев по обмену коллекциями. Благодаря ему Музей антропологии и этнографии получает, в частности, коллекцию по культуре и быту филиппинских негрито и горных народов Лусона от Национального музея США (Вашингтон).

Одновременно Бартон пишет научные труды. Так, например, он принимает участие в создании книги-справочника «Антропологическая характеристика народов СССР», о назначении которой директор Института этнографии акад. В. В. Струве писал: «Книга будет служить для разъяснения широким массам объективного представления о расах. Этот материал будет разоблачать реакционные расовые теории»<sup>23</sup>. Для Бартона это была важная, выстраданная тема; он активно включается в работу. Сохранилась копия его письма к д-ру Конрадо Бенитес в Манилу от 28 февраля 1934 г., где он просит выслать ему все «труды», в которых доказывается неполнота и умственная отсталость филиппинцев, и, в частности, пишет: «Я сейчас работаю в Институте антропологии и этнографии вместе с группой русских ученых по вопросу „расовой теории“ в этнографии. Конечно, теория о лучших и худших расах глупа не только потому, что мы не можем определить, какие люди лучше, а какие хуже, но потому, что мы не знаем, что лучше, а что хуже. Каждая ступень развития культуры имеет собственные критерии, так же как и каждая отдельная культура. Таким образом, вопрос превращается в следующий: есть ли умственные и эмоциональные особенности, характерные для каждой расы? — и он должен быть разрешен особенно потому, что расовая теория становится все более и более актуальной в политическом смысле в современном мире, в связи с фашизмом, империализмом и освободительным движением колониальных народов против их угнетателей»<sup>24</sup>.

Попытка привлечь Бартона к участию в сборнике по народам Индонезии не увенчалась успехом. Бартон был типичным «полевиком», он мог писать только на основании собственных полевых материалов, ему надо было самому «ощутить» изучаемый народ. Написанные им статьи по народам Индонезии не были опубликованы и не представляют большого научного интереса. По филиппинским же материалам Бартон создает целую серию прекрасных работ. Для пополнения своих полевых материалов в 1937 г. он едет от Института этнографии в экспедицию на Филиппины.

Ученый опубликовал в Советском Союзе следующие статьи: «Высшие существа у аэта?»<sup>25</sup>, «Ифугао, малайское племя нагорной части Филиппин»<sup>26</sup>, «Некоторые новейшие исследования по американскому

<sup>22</sup> ЛОАНН, ф. 142, оп. 1, № 45; с. 80; А. Л. Кребер (Указ. раб., с. 92) ошибочно пишет, что Бартон защищал диссертацию по теме «Обмен и торговля на Борнео и их влияние на языческие общества».

<sup>23</sup> ЛОАНН, ф. 142, оп. 1, № 19, л. 160.

<sup>24</sup> ЛОАНН, ф. 142, оп. 1, № 23, л. 1.

<sup>25</sup> «Антирелигиозник», 1933, № 5.

<sup>26</sup> «Сов. этнография», 1931, № 1—2.

фольклору»<sup>27</sup>, «Использование мифов как магии у горных народов Филиппин»<sup>28</sup>, «Предварительный анализ древнейшего слоя терминов родаства у племени ифугао»<sup>29</sup>. В 1938 г. в Лондоне выходит книга Бартона «Филиппинские язычники: автобиографии трех ифугао»<sup>30</sup>, а в Маниле статья «Как возникли брачные запреты»<sup>31</sup>.

Сохранившаяся в архиве Института этнографии неопубликованная работа Бартона «Филиппинские острова (Краткий историко-этнографический очерк)» представляет значительный интерес, так как в ней находит отражение изменение его научных взглядов, в первую очередь — методических приемов исследования. В характеристике типов народов Филиппин, которыми он сам непосредственно не занимался, Бартон придерживается традиционной в испанской и американской филиппиноведении классификации народов по религиозному признаку. В основу же описания горных народов Филиппин, изучению которых посвятил себя ученый, он положил принцип классификации народов по типам хозяйства, по которому в те годы строились экспозиции Музея антропологии и этнографии АН СССР.

Продолжая работу по своим излюбленным темам (социальная организация и обычное право, религия и мифология), Бартон разрабатывает и материалы по семье и семейно-родственным отношениям. Последняя тема особенно увлекает его. Именно в это время в советской этнографии протекают бурные дискуссии по разным аспектам изучения первобытнообщинного строя, закономерностей его развития и разложения. Появляются теоретические работы о ранних формах брака и семьи, матриархата и патриархата, экзогамии, системах родства<sup>32</sup>. Эти работы, очень близкие Бартону по тематике, побудили его заняться изучением семейно-родственных отношений как одного из аспектов социальных отношений. Бартон сталкивался с этой темой и при изучении обрядов. Таким образом, проблемы семьи органически вошли в его творчество, и именно комплексной разработке тематики социальных отношений и семейно-родственных отношений мы обязаны лучшими работами Бартона, созданными в третий период его деятельности.

Многое из того, что ученый написал, работая в Ленинграде, он не успел напечатать<sup>33</sup>, так как в 1940 г. в связи с началом второй мировой войны он был вынужден как американский подданный выехать из Советского Союза по требованию государственного департамента США.

Бартон уезжает на Филиппины. Начинается третий период его творчества — период «пожинания плодов». Бартон возвращается на Филиппины не просто опытным ученым, владеющим методологией исследования, — он приезжает уже знаменитым. Фонд Гуггенхайма, в свое время не раз отказывавший ученому в средствах, предоставляет ему возможность организовать любую экспедицию. В этот период вышли в свет лучшие работы Бартона, создавшие ему славу. Он привез с собой несколько почти готовых рукописей, в том числе ифугао-английский словарь с грамматическим приложением, подготовленный во время работы

<sup>27</sup> «Сов. этнография. Сборник статей», № 1, М.—Л., 1938, с. 224—229.

<sup>28</sup> «Сов. этнография», 1935, № 3.

<sup>29</sup> «Сов. этнография», 1940, № 3.

<sup>30</sup> R. F. Barton. Philippine pagans: the autobiographies of three Ifugaos. London, 1938.

<sup>31</sup> R. F. Barton. How marriage prohibitions arose.—«Philippine Magazine», v. 25, № 8, Manila, 1938, p. 380—381, 394.

<sup>32</sup> М. О. Косвей. Половые отношения и брак в первобытном обществе. М.—Л., 1923; А. М. Золотарев. Происхождение экзогамии. М., 1931; А. Н. Бернштам, Е. Ю. Кричевский. К вопросу о закономерности в развитии архаической формации. Л., 1932; С. А. Токарев. Родовой строй в Меланезии.—«Сов. этнография», 1933, № 2—6; Л. П. Потапов. Разложение родового строя у племен Северного Алтая. Л., 1935.

<sup>33</sup> В ЛОААН (ф. К-1, оп. 1) хранится 14 неопубликованных рукописей Бартона.

в Институте этнографии<sup>34</sup>. Этот первый в истории словарь языка ифугао не перекрыт позднейшими исследованиями и не утерял своего значения до сих пор. Во время пребывания в Советском Союзе были созданы и первый вариант «Мифология ифугао», и в соавторстве с Я. Я. Рогинским работа по соматологии ифугао<sup>35</sup>.

Приехав на Филиппины, Р. Ф. Бартон продолжает полевую экспедиционную работу в Горной провинции, переиздает статьи, опубликованные в СССР, пишет и подготавливает для печати ряд статей и монографий: «Использование мифов как магии у ифугао»<sup>36</sup>, «Отражение перехода к эндогамии в двух терминах родства»<sup>37</sup>, «Примитивная система мирных соглашений у калинга»<sup>38</sup>, «Игороты сегодня»<sup>39</sup>, «Религия ифугао»<sup>40</sup>, «Мифология ифугао»<sup>41</sup>, «Калинга, их социальные институты и обычное право»<sup>42</sup>.

Последняя работа, по справедливому утверждению А. Л. Кребера<sup>43</sup>, является кульминацией творчества Бартона. Это труд зрелого ученого, в котором нашла выражение основная его тема — социальные отношения в период перехода от племенного общества к государству. Этой теме Бартон посвятил несколько работ, в совокупности представляющих «не имеющую себе равных серию публикаций по социальной организации и обычному праву в Горной провинции»<sup>44</sup>. Завершающая работа этой серии не случайно посвящена калинга. В предисловии к ней Р. Ф. Бартон писал: «... я испытывал в полной мере удовольствие от этнографического исследования... так как социальная организация калинга столь живо и выпукло показывает, что политическая организация общества вырастает из существовавших прежде социальных объединений, имевших совсем иной характер»<sup>45</sup>. Бартон неоднократно подчеркивал, что если социальные институты у ифугао выражены аморфно, то у калинга они вполне сложились и в этом отношении калинга представляют наибольший интерес из всех горных народов Лусона.

Работа была написана на основании полевых материалов, собранных исследователем во время трех поездок в субпровинцию Калинга, и представляет собой обобщающий труд по социальной организации, имеющей несомненное теоретическое значение. Социальные институты калинга рассматриваются в сравнении с соответствующими институтами у ифугао, канканаев, бонтоков, и, таким образом, работа дает развернутое представление о социальной организации народов, населяющих Горную провинцию.

По мнению Бартона, общество калинга базируется на двух основных принципах социальной организации — родовом и территориальном, находящихся в постоянном взаимодействии. Первый принцип постепен-

<sup>34</sup> Р. Ф. Бартон. Словарь языка племени ифугао (Филиппинские острова) и грамматическое приложение.— АЛОИЭ, ф. К-1, оп. 1, № 677. (Эта работа не опубликована).

<sup>35</sup> Р. Ф. Бартон. Мифология ифугао.— АЛОИЭ, ф. К-1, оп. 1, № 36. Ja. Ja. Roginski, R. F. Barton. Ifugao somatology.— «Philippine Journal of Science», v. 74, N 4, 1941.

<sup>36</sup> R. F. Barton. Myths and their magic use in Ifugao.— «Philippine Magazine», v. 37, 1940, p. 384—386.

<sup>37</sup> R. F. Barton. Reflections in two kinship terms of the transition to endogamy.— «American Anthropologist», v. 43, N 4, 1941, p. 540—548.

<sup>38</sup> R. F. Barton. Primitive Kalinga peace treaty system.— «Philippine Magazine», v. 38, № 5—6, 1941, p. 190—191, 235—237.

<sup>39</sup> R. F. Barton. Igorots today.— «Asia», v. 41, № 6, 1941, p. 307—310.

<sup>40</sup> R. F. Barton. The religion of the Ifugaos.— «American Anthropological Association Memoir», № 65, Menasha, 1946.

<sup>41</sup> R. F. Barton. The mythology of the Ifugaos.— «Memoires of the American Folklore Society», v. 46, Philadelphia, 1955.

<sup>42</sup> R. F. Barton, The Kalingas, their institutions and custom law. Chicago, 1949.

<sup>43</sup> A. L. Kroeber. Указ. раб., с. 93, 94.

<sup>44</sup> F. Eggan. Addendum to: R. F. Barton. The Kalingas, their institutions and custom law, p. VII.

<sup>45</sup> R. F. Barton. The Kalingas, their institutions and custom law, p. VI.

но вытесняется вторым, более прогрессивным, однако в 1940-е годы первый еще доминирует. В ходе исследования Бартон не разграничивает линии родовых и общинных структур. Следует подчеркнуть, что вопрос о соотношении общины и рода, имеющий принципиальную важность, чрезвычайно сложен и до сих пор является дискуссионным. Однако правомерность позиции, еще в 1940-х годах занятой в этом вопросе Бартоном, подтверждается в наши дни: подводя итоги дискуссии, проходившей на страницах журнала «Советская этнография» в 1950—1960-х годах, А. И. Першиц и Н. Н. Чебоксаров подчеркивают: «...что особенно существенно, была показана неправомерность противопоставления основных структур развитого первобытного общества — общины и рода»<sup>46</sup>.

К началу 1940-х годов ученый был в расцвете творческих сил. Трудно представить себе, сколько превосходных работ он бы еще написал; однако в этот, самый плодотворный период его творчества судьба была особенно сурова к нему: во время оккупации Филиппин Японией Бартон заключают в лагерь для интернированных, где он продолжает работать, пока хватает сил. По истечении трех лет его освобождают, но силы его уже подорваны, он истощен и болен. В 1945 г. Бартон возвращается в США, преподает этнографию во время летнего триместра в Беркли, получает должность научного сотрудника, строит обширные экспедиционные планы. Однако восстановить здоровье ему не удается, и после нескольких операций 19 апреля 1947 г. он умирает.

После смерти ученого, в 1947 г., выходит его статья (в соавторстве с Ф. Эгганом) «Антропология во время войны. Филиппины»<sup>47</sup>; два года спустя — фундаментальный труд Бартона «Калинга, их социальные институты и обычное право»<sup>48</sup>, а в 1955 г. — его книга «Мифология ифугао»<sup>49</sup>.

Рой Фрэнклин Бартон представлял собой тот редкий тип ученого, в котором неразрывно слились таланты собирателя-полевика, исследователя (этнографа, фольклориста, лингвиста) и писателя. Ученый исследовал культуру народов Филиппин в самом широком ее понимании. Для него немыслимо было изучение социальных отношений без религии, религии — без мифологии, мифологии — без языка. Начиная писать какую-либо работу, Бартон каждый раз ставил перед собой скромную конкретную задачу, однако результаты всегда во много раз превосходили задуманное. Любая крупная работа Бартона является по существу миниатюрной энциклопедией, всесторонне освещющей культуру описываемого народа — как правило, в сопоставлении с культурой его соседей.

Свои работы Бартон писал живым, прекрасным языком, с тонким юмором, который ничуть не мешает серьезному исследованию и очень украшает его.

Труды Бартона представляют непреходящий интерес не только для филиппиноведов, но и для специалистов по другим странам Юго-Восточной Азии, а также ученых, занимающихся теоретическими проблемами в области этнографии, фольклористики и истории религии.

#### AN UNUSUAL BIOGRAPHY (ROY FRANKLIN BARTON, 1883—1947)

The paper deals with the life and research work of Roy Franklin Barton, an American ethnographer and folklore student who may by right be regarded as an outstanding 20th century specialist in Philippine studies. Barton had for many years observed the life of

<sup>46</sup> А. И. Першиц, Н. Н. Чебоксаров. 50 лет журнала «Советская этнография». — «Сов. этнография», 1976, № 4, с. 17.

<sup>47</sup> F. Eggan and R. F. Barton. Anthropology during the war: the Philippines. — «American Anthropologist», v. 49, № 3, 1947, p. 532, 533.

<sup>48</sup> R. F. Barton. The Kalingas, their institutions and custom law.

<sup>49</sup> R. F. Barton. The mythology of the Ifugaos.

hitherto little-known peoples of the Philippine Archipelago and had collected invaluable material. He is the author of about 40 works on the social relations, economy, religion and folklore of the Philippine peoples. However, his name does not hold the place due to him in the history of research. The only works dedicated to R. F. Barton are a few reviews of his books and two obituaries.

The scholar spent the years from 1930 to 1940 in the USSR, where he worked as research fellow in the Institute of Ethnography, USSR Academy of Sciences. Some of his manuscripts are preserved in the archives of the Museum of Anthropology and Ethnography. The author of the present paper aims at a fuller description of R. F. Barton's research work and the correction of certain errors in former publications. The paper is based mainly upon archive materials comprising the researcher's correspondence, his autobiography etc.

# Сообщения

А. А. Суслолов

## ВЛИЯНИЕ СОВМЕСТНОГО РАССЕЛЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ НА ВЕРОЯТНОСТЬ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОНТАКТОВ

(К МЕТОДИКЕ ИЗМЕРЕНИЯ)

Расселение национальностей — один из самых существенных моментов, влияющих на темпы, направление и характер этнических процессов. Это вызвано тем, что расселение в значительной степени определяет вероятность межэтнических контактов, т. е. этноконтактную среду. Основной источник информации о расселении национальностей в современном обществе — переписи населения. Развитие теории этнических процессов, новые практические задачи, стоящие перед этнографией и этносоциологией, стимулируют разработку методик, позволяющих точно измерять различные аспекты расселения национальностей. В советской и зарубежной науке предлагались различные методы измерения степени дисперсности расселения этнических общин, этнической разнородности населения, предпринималась попытка разработки типологии этнических сред<sup>1</sup>. Однако некоторые важные аспекты расселения национальностей изучались недостаточно, отчасти ввиду отсутствия методического аппарата. Так, в исследованиях этнических процессов и межэтнических отношений наибольшее внимание уделяется биэтническому взаимодействию, т. е. процессам и отношениям, имеющим место между каждыми двумя этническими общинами в данной этноконтактной ситуации. Поэтому необходимы показатели, позволяющие измерять влияние расселения каждой из двух этнических общин данного региона (области, республики) на вероятность контактов между их представителями.

Вероятность контактов с представителями какой-либо этнической общине зависит прежде всего от ее доли в населении региона. Следовательно, вероятность контактов между двумя общинами (обозначим их буквами *A* и *B*) можно оценить как произведение их долей в населении данного региона —  $p_{ab}$ . Однако помимо соотношения долей на вероятность общения влияет распределение общин по населенным пунктам данного региона: проживают ли они в одних и тех же, или в

<sup>1</sup> Л. Ф. Моногарова. Комплексная типология городов Таджикской ССР в свете проблем этнической мозаичности их населения. — «Сов. этнография», 1972, № 6; Б. М. Эккель. Определение индекса мозаичности национального состава республик, краев и областей СССР. — «Сов. этнография», 1976, № 2; Я. Гарипов. К методике ранжирования предприятий по уровню их многонациональности. — «Некоторые вопросы изучения этнических аспектов культуры», М., 1977; М. Н. Губогло, В. С. Кондратьев, В. С. Зеленчук. Опыт выделения этнических сред и построения выборки в этносоциологическом исследовании (по материалам Молдавской ССР). — «Известия АН МССР, серия общественных наук», 1974, № 1; M. J. Berzina. Geographical distribution patterns of the ethnic communities and assimilation processes. — «Sociological studies; ethnic aspects», М., 1974; O. D. Duncan, B. Duncan. A methodological analysis of segregation indexes. — «American Sociological Review», vol. 20, № 2, 1955, p. 210—217, и др.

различных городах, поселках, селах. При оценке вероятности общения между  $A$  и  $B$  необходимо учесть этот аспект расселения, который мы условно будем называть степенью сходства в расселении.

В зарубежной социологии предпринимались попытки измерения степени сходства в распределении этнических общностей по населенным пунктам<sup>2</sup>. Наиболее известный показатель, так называемый «индекс диссимилияции» (несходства) записывается следующим образом:

$$ID = \frac{1}{2} \sum_{i=1}^n |p_i^a - p_i^b|,$$

где  $p_i^a$ ,  $p_i^b$  — доли представителей национальности  $A$  и  $B$ , проживающих в  $i$ -том населенном пункте среди всех  $A$  и  $B$  данного региона;  $1 \dots i \dots n$  — населенные пункты. Индекс равен 1, если все представители  $A$  и  $B$  проживают только в разных населенных пунктах, почти совсем не контактируя друг с другом. Он равен 0, если все  $A$  и  $B$  живут в одних и тех же населенных пунктах, причем во всех этих пунктах соотношение численностей  $A$  и  $B$  одно и то же. Как видно, индекс возрастает от 0 до 1 по мере увеличения различий в распределении групп. Чтобы он возрастал с увеличением сходства, можно использовать дополнительную к нему величину:

$$ID' = 1 - ID.$$

Однако при попытке использовать этот показатель для изучения этно-контактной среды вскрывается его существенный недостаток. Он оценивает как «максимально контактные» варианты расселения  $A$  и  $B$ , возможности общения которых в действительности существенно различаются. Так  $A$  и  $B$  могут пропорционально распределяться по всем населенным пунктам региона, соседствуя там с другими национальностями. С другой стороны, при той же доле в населении они могут совместно проживать в одном или нескольких населенных пунктах, составляя там абсолютное большинство и практически отсутствовать в других городах и селах. Возможности общения между ними в этих случаях существенно различаются, так как в первом случае  $A$  и  $B$  будут иметь более широкие возможности для общения с другими национальностями, что, естественно, уменьшит долю контактов, приходящихся на общение  $A$  и  $B$  между собой. Значения же показателя  $ID$  в обоих случаях равно 0, что указывает на максимальное сходство в расселении. Следовательно, необходим показатель, улавливающий эти различия в вероятности межэтнического общения. Можно предложить следующий подход.

Обозначим через  $p_i$  долю каждого из населенных пунктов в населении всего региона, а через  $p_a^i$ ,  $p_b^i$  — доли групп  $A$  и  $B$  в каждом населенном пункте. Вероятность общения между  $A$  и  $B$  в каждом населенном пункте можно оценить величиной  $p_a^i p_b^i$ . «Вклад» каждого населенного пункта в общение между национальностями  $A$  и  $B$  во всем регионе пропорционален доле этого пункта в населении региона; этот «вклад» можно определить как  $p_i (p_a^i p_b^i)$ . Возможности для общения между  $A$  и  $B$  с учетом их распределения по населенным пунктам можно вычислить как среднюю арифметическую этих возможностей для каждого населенного

пункта  $D = \sum_{i=1}^n p_i (p_a^i p_b^i)$ . Эта оценка опирается на допущение, что в пределах каждого города или села вероятность контактов зависит только от долей национальностей в населении и не зависит от других факторов, например от их расселения внутри каждого пункта. Конечно, в большин-

<sup>2</sup> См., например, O. D. Duncan, B. Duncan. Указ. раб.; Vivian Z. Kaff. Ethnic segregation in urban Israel. — «Demography», May, 1973.

стве случаев это условие удовлетворяется лишь приблизительно: отдельные национальности могут населять компактные районы или кварталы города, часто входить в состав преимущественно однонационального производственного коллектива. Можно предположить, что чем крупнее город, тем больше будет отличаться это допущение от действительности.

Какие значения принимает величина  $D$  при различных вариантах взаимного распределения национальностей по населенным пунктам региона? Как уже говорилось, меньше всего группы будут контактировать, если их представители проживают только в различных населенных пунктах, ни в одном из них не имея возможностей для постоянного общения. Конечно, этот случай, как и все последующие, лишь некоторая идеализация, абстракция; реальные этноконтактные ситуации лишь в той или иной мере могут приближаться к ней, никогда не соответствуя ей полностью. Однако абстракция — необходимый этап на пути познания объективных свойств действительности. В указанном случае в каждом городе или селе доля хотя бы одной из рассматриваемых групп равна 0, а

поэтому все составляющие средней величины  $\sum_{i=1}^n p_i(p_a^i p_b^i)$  также рав-

ны 0. Нулевое значение суммы свидетельствует об отсутствии возможностей для общения между группами  $A$  и  $B$  в данном регионе.

Другим «полюсом» является случай, когда  $A$  и  $B$  живут совместно в одном или нескольких населенных пунктах, в которых нет представителей других национальностей, причем соотношение численностей  $A$  и  $B$  в каждом из пунктов равно соотношению их численностей во всем населении региона. В этом случае  $A$  и  $B$  имеют максимальные возможности для общения. Численность населения таких пунктов будет, естественно, равна численности обеих национальностей, доля их во всем населении региона составит  $(p_a + p_b)$ . Сравниваемые национальности будут представлены в каждом из этих пунктов следующими долями населения:  $p_a^i = p_a / (p_a + p_b)$ ;  $p_b^i = p_b / (p_a + p_b)$ . Вероятность общения между ними по всем населенным пунктам составит:  $D = D_{\max} = p_a p_b / (p_a + p_b)$ . Помимо двух полярных точек можно выделить еще один важный частный случай — пропорциональное распределение  $A$  и  $B$  по всем населенным пунктам, когда доля их в каждом пункте равна доле во всем населении региона  $p_a^i \equiv p_a$ ;  $p_b^i \equiv p_b$ . Возможности для общения между национальностями в этом случае такие же, как если бы все население данного региона проживало в одном большом городе, в котором вероятность общения определяется только долями национальностей:

$$D = D_{\text{med}} = p_a p_b.$$

Средняя вероятность общения сама по себе еще не может использоваться в качестве показателя взаимного расселения национальностей, так как ее величина зависит от соотношения долей национальностей в населении всего региона. Для нас же важно вычленить один аспект: как влияет распределение контактирующих национальностей по населенным пунктам на возможности общения между ними. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выбрать «точку отсчета». В качестве таковой можно использовать, например, максимальную величину  $p_a p_b / (p_a + p_b)$ , соответствующую наибольшим возможностям для общения. Разделив среднюю вероятность общения на максимальную, мы получаем один из возможных показателей совместного распределения этнических групп по населенным пунктам:

$$CD_0^{+1^3} = D / D_{\max}. \quad (1)$$

<sup>3</sup>  $CD$  — от англ. «Combined distribution» — совместное расселение, термин предложен В. С. Кондратьевым.

Величина этого показателя меняется от 0 до +1. Если, например, его значение равно 0,8, это означает, что вероятность контактов между *A* и *B* на 20% ниже максимальной возможной и составляет от нее 80%. Этот показатель позволяет сравнивать влияние расселения на контактность между различными национальностями, по данным различных переписей, по разным регионам.

Исследователя может интересовать и другой вопрос: на сколько понижены (повыщены) возможности для общения по сравнению со случаем пропорционального распределения национальностей по всем населенным пунктам, когда  $D = D_{med} = p_a p_b$ . Взяв за основу этот случай, мы получим показатель, изменяющийся от -1 (отсутствие возможностей для общения) до +1 (максимальные возможности для общения), имеющий 0 в случае равномерно-пропорционального распределения национальностей *A* и *B* по населенным пунктам. В этом случае показатель должен нормироваться отдельно в области положительных и отрицательных значений. Всю область изменения величины *D* можно разбить на два отрезка: от 0 до  $D_{med} = p_a p_b$  и от  $D_{med}$  до  $D_{max} = p_a p_b / (p_a + p_b)$ . В пределах первого отрезка показатель должен изменяться от -1 до 0, в пределах второго от 0 до +1. Этим условиям отвечает следующий показатель:

$$CD_{-1}^{+1} = \begin{cases} 1 - D/D_{med}, & \text{если } D \leq D_{med} \\ (D - D_{med})/(D_{max} - D_{med}), & \text{если } D > D_{med}. \end{cases} \quad (2)$$

Допустим, доля группы *A* составляет 0,4 всего населения региона, а группы *B* — 0,1. Тогда при пропорциональном распределении их по всем населенным пунктам вероятность общения между ними равна  $D_{med} = p_a p_b = 0,1 \times 0,4 = 0,04$ . Вероятность общения при максимальной контактности  $D_{max}$  составит  $p_a p_b / (p_a + p_b) = 0,04 / (0,1 + 0,4) = 0,08$ . Следовательно, *D* не может быть больше чем 0,08. Допустим, *D* равно 0,02, т. е. меньше  $p_a p_b$ . Значит, группы *A* и *B* расселены преимущественно в разных населенных пунктах и  $CD_{-1}^{+1} = (0,02 - 0,04) / 0,04 = -0,5$ . Если же *D* = 0,06, это означает, что наблюдается значительное сходство в расселении *A* и *B*; как несложно вычислить, в этом случае  $CD_{-1}^{+1} = +0,5$ . Показатель  $CD_{-1}^{+1}$  может быть выражен через  $CD_0^{+1}$  следующим образом:

$$CD_{-1}^{+1} = \begin{cases} CD_0^{+1} / (p_a + p_b) - 1, & \text{если } D \leq D_{med} \\ CD_0^{+1} - (p_a + p_b) / 1 - (p_a + p_b), & \text{если } D > D_{med}. \end{cases} \quad (3)$$

Показатель  $CD_{-1}^{+1}$  может быть равен 0 не только при пропорциональном распределении национальностей по населенным пунктам. Возможна такая ситуация, когда в некоторых из них доли обеих национальностей повышены, в то время как в остальных концентрируется преимущественно одна из национальностей и почти отсутствуют представители другой. Таким образом, повышенная возможность общения в одних населенных пунктах как бы компенсируется пониженными возможностями в других, что в результате вызывает близкие к 0 значения показателя. Однако такая неоднозначность показателя не является недостатком. При указанном варианте расселения возможности для общения в среднем приблизительно такие же, как если бы обе национальности пропорционально распределялись по населенным пунктам.

Отражая один из важнейших аспектов этноконтактной среды, предложенный показатель может найти широкое применение при изучении закономерностей этнических процессов. Он позволяет изучать контактность между национальностями, входящими в население одного региона. Для этого рассчитываются значения для пар национальностей: *A* и *B*, *A* и *C*, *B* и *C* и т. д. Его следует применять при сравнении возможности для общения представителей двух национальностей, живущих в различ-

Показатели совместного расселения национальностей в городах и селах Молдавской ССР (по данным переписей 1959 и 1970 гг.)

Сопоставляемые национальности	Значения показателя совместного расселения			
	город		село	
	1959	1970	1959	1970
Молдаване—руssкие	-0,056	-0,102	-0,013	-0,041
Молдаване—украинцы	-0,078	-0,110	-0,079	-0,070
Молдаване—евреи	+0,034	-0,045	+0,118	-0,013
Молдаване—гагаузы	-0,618	-0,618	-0,597	-0,638
Молдаване—болгары	-0,354	-0,411	-0,487	-0,394
Русские—украинцы	-0,002	+0,042	+0,046	+0,079
Русские—евреи	+0,352	+0,017	-0,052	+0,004
Русские—гагаузы	-0,547	-0,501	-0,257	+0,002
Русские—болгары	-0,278	-0,255	+0,018	+0,039
Украинцы—евреи	-0,089	+0,047	+0,014	+0,003
Украинцы—гагаузы	-0,659	-0,623	-0,618	-0,664
Украинцы—болгары	-0,452	-0,451	-0,480	-0,397
Евреи—гагаузы	-0,767	-0,655	-0,697	-0,700
Евреи—болгары	-0,532	-0,277	-0,565	-0,500
Гагаузы—болгары	-0,103	+0,323	+0,409	+0,364

ных регионах, поскольку величина показателя не зависит от количества и численности населенных пунктов и от долей национальностей в населении региона. С этим же обстоятельством связано и то, что с помощью показателя можно изучать динамику взаимного расселения национальностей по данным различных переписей, не опасаясь, что происходящие за период между переписями изменения границ районов, статуса населенных пунктов и т. д. вызовут изменения значения показателя, не связанные непосредственно с увеличением или уменьшением возможностей для общения.

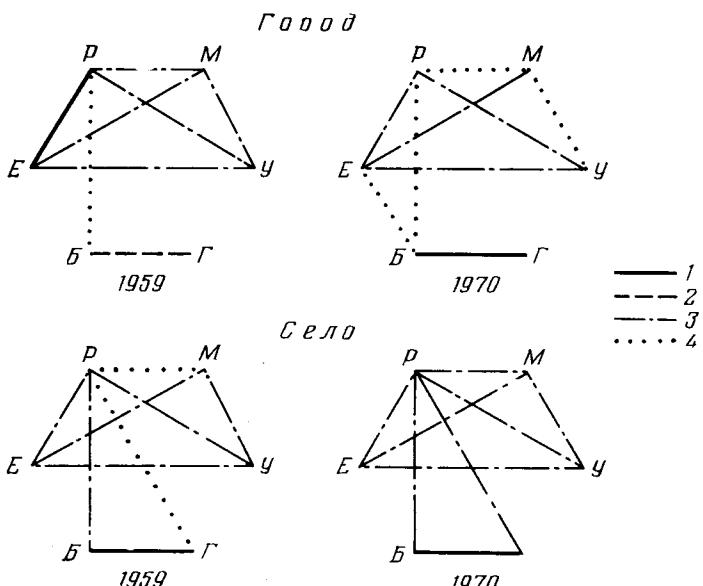
Исследование показателя приводит к выводу, что его целесообразнее использовать при изучении возможностей для общения между двумя группами, живущими в многонациональном районе. Если суммарная доля обеих групп приближается к 1, тогда максимальные возможности для общения национальностей наблюдаются при их пропорциональном распределении по населенным пунктам. В этом случае расчет показателя будет давать приблизительно те же результаты, что и применение индекса  $ID$ . Однако чем меньше суммарная доля сравниваемых национальностей в населении региона, тем менее точен  $ID$ , тем нужнее применять более совершенные методы, в частности предлагаемый здесь показатель.

Рассмотрим, что может дать применение  $CD_{-1}^{+1}$  для изучения этноконтактных сред на примере городского и сельского населения Молдавской ССР. Разработки данных переписей не позволяют учесть национальный состав каждого населенного пункта. Поэтому в качестве единицы анализа используется городское и сельское население каждого района республики, а также население крупнейших городов. Конечно, это несколько огрубляет результаты анализа, однако можно надеяться, что основные тенденции расселения национальностей отражаются достаточно точно. Результаты расчета показателя  $CD_{-1}^{+1}$  приводятся в таблице и на рис. Учтены только 6 наиболее многочисленных национальностей, составлявших в совокупности по данным переписи 1970 г. 98,7% населения МССР.

Как видно из таблицы, раздельное изучение городского и сельского населения вполне обоснованно, так как для них характерны несколько различные тенденции изменения расселения национальностей. Начнем с городского населения.

Молдаване распределены относительно равномерно по всем городским населенным пунктам республики, за исключением некоторых юж-

ных районов. Об этом свидетельствует то, что показатели взаимного расселения молдаван по отношению к русским, украинцам, евреям близко к 0. Возможности для общения между представителями этих трех национальностей слегка повышены, поскольку они чаще живут в более крупных городах. За период между переписями несколько уменьшилось сходство в расселении этих трех национальностей с одной стороны, и молдаван — с другой. Вероятно, это можно объяснить повышенной миграцией сельских молдаван в средние и малые города; русские же, украинцы и евреи по-прежнему составляют значительный процент в более



Значения показателя совместного расселения ( $CD_{-1}^{+1}$ ) по основным национальностям Молдавской ССР (по данным переписей 1959 и 1970 гг.)

Национальности:  $M$  — молдаване,  $U$  — украинцы,  $P$  — русские,  $E$  — евреи,  $Г$  — гагаузы.  $B$  — болгары.

Значения показателя  $CD_{-1}^{+1}$ : 1 — от +0,3 и выше, 2 — от +0,1 до +0,3, 3 — от -0,1 до +0,1, 4 — от -0,3 до -0,1

крупных городах. Первоначально этот факт был связан с особенностями заселения территории Молдавии представителями различных национальностей (до начала XX в.). Теперь же миграция сельского молдавского населения преимущественно в малые города является естественной формой постепенной адаптации к жизни современного города.

Таким образом, через значения показателя проявляется влияние важного социального процесса на вероятность общения между национальностями. Из сказанного, конечно, нельзя делать вывод, что уменьшились возможности для общения молдаван с другими национальностями. Как известно, доля молдаван в городском населении за этот период возросла с 28 до 35%, что, конечно, увеличило возможности общения их с представителями других национальностей в среде городского населения. Однако вероятность вступления в контакт с молдаванами для представителей других национальностей в городах МССР возросла не пропорционально увеличению их доли, так как одновременно стали больше различия в расселении молдаван и других национальностей. Болгары и гагаузы живут почти исключительно в нескольких южных районах (Вулканештский, Комратский, Чадыр-Лунгский и некоторые другие). Поэтому показатель их взаимного расселения имеет высокое положительное зна-

чение, особенно по переписи 1970 г. На увеличении сходства в расселении городских гагаузов и болгар сказалось, видимо, административное преобразование некоторых сел с преобладанием гагаузского и болгарского населения в поселки городского типа. Конечно, это не говорит о значительном увеличении возможности общения между этими двумя национальностями. Возможности для общения гагаузов и болгар с представителями других национальностей понижены ввиду относительно компактного их расселения; в большей степени это относится к гагаузам — показатели их расселения имеют более низкие значения. Возросшие значения показателя расселения гагаузов и болгар по отношению к другим национальностям говорят о том, что расширяются возможности для межнационального общения в среде городского населения. Очевидно, распределение этих двух национальностей в среде городского населения МССР стало более дисперсным.

Если на этнический состав городов в основном влияли миграционные потоки XIX—XX в., особенно 40—60-х годов XX в., то размещение населения в сельской местности обусловлено всей историей формирования населения Молдавии. Поэтому здесь такой четкой границы между двумя группами национальностей, как в среде городского населения, не наблюдается. Это проявляется, например, в том, что сходство в расселении русских, с одной стороны, и гагаузов и болгар — с другой, не меньше, чем сходство в расселении русских и молдаван, украинцев и евреев. Это связано с тем, что значительная доля русских сельчан живет на юго-востоке республики и имеет «пограничные» этноконтактные зоны с гагаузами и болгарами. В селе, как и в городе, протекают оба процесса — и увеличения и уменьшения сходства в расселении. Здесь наряду с расширением контактов между группами, существенно различающимися по расселению (молдаване — болгары, украинцы — болгары), в некоторых случаях увеличилась контактность между сходно расселенными национальностями. Это относится к русским и украинцам, русским и болгарам. Различия в расселении молдаван и гагаузов, существовавшие в 1959 г., к 1970 г. увеличились.

Уменьшение сходства в расселении между гагаузами и болгарами связано, по всей видимости, с упоминавшимися выше административными преобразованиями.

Таким образом, основное достоинство показателя, как любого другого измерительного инструмента, состоит в том, что он позволяет численно оценивать различные варианты расселения национальностей в зависимости от степени сходства в их расселении. Появляется возможность более точно, с большей степенью надежности фиксировать тенденции расселения национальностей в данном регионе, влияние расселения на вероятность межэтнических контактов, изучать влияние этого аспекта этноконтактной среды на различные стороны этнических процессов. Для этого можно использовать обычные количественные методы анализа информации, например корреляционный и регрессионный анализы. Так, изучалось влияние расселения и соотношения социально-профессионального состава национальностей на показатели смешанных браков по данным переписи 1970 г. Регрессионный анализ данных по городскому населению Молдавской ССР показал, что расселение национальностей объясняет более 50% вариации показателя смешанных браков. Тот факт, что значительная доля вариации показателя межэтнических браков объясняется расселением, говорит о благоприятных межэтнических отношениях, сложившихся в Молдавской ССР. При менее благоприятных отношениях понизилось бы соответствие между расселением национальностей и числом межэтнических браков. Такая оценка, необходимая при выявлении наиболее существенных факторов, обуславливающих этнические процессы, стала возможной только потому, что характеристики расселения получили точное численное выражение.

Как уже отмечалось выше, предложенные показатели измеряют не вероятность контактов между этническими общностями, а лишь один из существенных моментов, определяющих эту вероятность — их совместное расселение. При изучении этнических процессов иногда бывает необходимо дать общую оценку вероятности общения между  $A$  и  $B$  в данном регионе с учетом их расселения. Для этого может использоватьсь «прямая» оценка такой вероятности:  $\sum_{i=1}^n p_{ai}p_{bi}$ , где  $p_{ai}$ ,  $p_{bi}$  — доли людей

национальности  $A$  и  $B$ , проживающих в населенном пункте  $i$ , от всего населения данного региона, а также средняя вероятность общения  $D =$

$$= \sum_{i=1}^n p_i(p_a^i p_b^i).$$

Величина  $D' = \sum_{i=1}^n p_{ai}p_{bi}$  может, так же как и  $D$ , использоваться в качестве основы для показателей совместного расселения ( $D'_{min} = 0$ ,

$D'_{max} = p_a p_b$ ,  $D'_{med} = \sum_{i=1}^n p_i^2$ , где  $p_i$  — доля населения города  $i$  во всем регионе). Показатели  $CD'$  рассчитываются по тем же формулам, что  $CD$  (см. 1, 2), с заменой  $D$  на  $D'$ . В отличие от  $CD'$  эти показатели зависят от степени «дробности» населения региона, т. е. от числа населенных пунктов и равномерности распределения населения региона по населенным пунктам. Они имеют максимальное значение, только если все представители сравниваемых национальностей проживают в одном населенном пункте.

В данной работе автор ни в коей мере не претендует на окончательное решение поставленной задачи. Возможно, предложенный подход к измерению взаимного расселения национальностей требует не столько совершенствования, сколько замены его более адекватными методиками. Однако хотелось бы надеяться, что он послужит стимулом для дальнейших методических поисков в этом направлении.

М. В. Биленко

## О МОРДОВСКОЙ СЕМЬЕ XVII ВЕКА

Цель настоящей статьи — изучить семейный строй одного из крупнейших финно-угорских народов Среднего Поволжья — мордвы в XVII в. До настоящего времени этот вопрос практически не изучался, между тем без определения стадий развития семьи у того или иного народа в определенный период невозможно достаточно полно представить социально-экономическую жизнь его на разных этапах исторического развития.

В настоящей работе исследуется строй мордовской семьи на примере семей дворцовой мордвы (основной категории мордовского населения в XVII в.) Алатырского и Арзамасского уездов, т. е. мордвы-эрзи, жившей в междуречье рек Теши, Пьяны, Алатыря и Суры, большая часть территории которого была одним из районов древнейшего расселения мордвы. Изучение семьи в XVII в. именно у этой части мордовского населения Поволжья обусловлено наличием соответствующих источников. Это — «Книга переписи Семена Грибоедова 1696 года Алатырского уезда»<sup>1</sup> и «Писцовая книга бортничих и мордовских деревень Арзамасского уезда писцов Василия Киреева и подьячего Григория Молчанова 1677 года»<sup>2</sup>. Книги эти — основные источники для XVII в., дающие возможность судить о строе мордовской семьи, — содержат массовые данные только о мужском населении мордовских дворцовых поселений. Женское население в рассматриваемый период, за исключением вдов (жен бывших глав семей), не учитывалось.

Переписная книга Семена Грибоедова 1696 г. содержит сведения обо всем мужском населении каждого двора в мордовских дворцовых поселениях Алатырского уезда. При описании поселений писцы указывали этнический состав населявших его жителей («мордва», «пришлые русские»), что дало возможность при изучении материалов выделить только мордовские дворы. При учете мужского населения писцы всегда указывали возраст мальчиков и юношей — от двух недель до двадцати лет включительно. Возраст жителей старше двадцати лет обычно не указывался, лишь изредка мы встречаем двадцатидвух-, двадцатипяти- и тридцатилетних. Писцы детально отмечали родственные связи жителей каждого двора, как с главой семьи, так и между ее членами: братьями, сыновьями, племянниками и т. д., хотя степень родства — «родной» или «двоюродный» — ими, как правило, не уточнялась, так что о более отдаленной степени родства (мы считали ее «двоюродной»), хотя она могла быть и сложнее. — М. Б.) между братьями приходится судить на основании отчих имен, степень же родственных уз между племянниками и дядьми определить не представляется возможным. Перепись Семена

<sup>1</sup> Мордовский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики (МНИИЯЛИЭ). Рукописный фонд, И-878.

<sup>2</sup> Центральный государственный архив древних актов (ЦГАДА), ф. 396, оп. 2, ч. 5, д. 3562.

Грибоедова содержит также указание на семейное положение части мужского населения («женат», «вдов»). Принцип учета женатых не совсем ясен, ибо, как вытекает из материала источника, термин «женатый» сопутствовал, по-видимому, далеко не всем действительно женатым членам семьи. Кроме того, возрастной показатель мужского населения старше двадцати лет, очевидно, приводился только тогда, когда тот или иной мужчина не был женат. Поэтому мужчины, не имевшие указания на возраст, вне зависимости от того, были ли они членами семьи или числились во дворе одиночками, относятся нами к женатым. В изучаемой переписи отмечены также полностью или частично нетрудоспособные мужчины («слеп», «дряхл», «без руки»).

Мордовское население соседнего Арзамасского уезда во дворах дворцовых мордовских поселений было описано Василием Киреевым в 1677 г. почти по такому же принципу. Разграничение дворов «мордвы», «бортников» и «пришлых людей» и тут позволило выделить дворы только с мордовским населением. Здесь, как и в переписи Семена Грибоедова, в каждом дворе было учтено все мужское население. Но запись о родственных связях внутри двора в переписи Василия Киреева более полна, так как указывается и степень родства: «родной» или «двоюродный». По переписи 1677 г. у мордвы встречаются и такие дворы, где наряду с родственным коллективом жили и посторонние (русские и мордва) — «бобыли» и «захребетники» или просто «русские крестьяне», по всей видимости, беглые. Перепись Василия Киреева указаний на семейное положение тягловых не содержит. Видно, и здесь выборка по возрастному показателю мужского населения старше двадцати лет производилась в основном тогда, когда эти лица мужского пола не были женаты. Поэтому лиц, не имеющих данных о возрасте, с детьми или без детей, как одиночек, так и членов семьи, мы при обработке источника отмечали как женатых, возможно, имевших детей лишь женского пола. Следует заметить, что из-за отсутствия сведений в источниках о женской части населения мордовских дворов, а также из-за неизбежности некоторых логических допущений в настоящем исследовании, конечно, имеется доля условности, хотя массовый материал исследуемых переписей в целом достаточно ясно отражает характерные черты семейного строя мордвы эпохи того времени.

Изучение состава, родственных связей и численности мужского населения каждого двора дворцовой мордовы Алатырского и Арзамасского уездов<sup>3</sup> показало, что в последней четверти XVII в. мордва-эрзя могла проживать во дворах как индивидуальной семьей, малой, состоявшей из одной брачной пары с детьми (сыновьями) или без детей, иногда с иными родственниками, так и сложным родственным коллективом средней численности, состоявшим из совместно живущих с главой семьи групп родственников по прямым либо боковым, а также прямым, нисходящим, линиям, с несколькими брачными парами, т. е. неразделенной семьей (см. табл. 1)<sup>4</sup>.

Количественно дворы с различными формами семьи в поселениях дворцовой мордовы изучаемых уездов распределялись неравномерно. В Алатырском уезде треть поселений составили деревни, где во дворах имелись только неразделенные семьи. Среди остальных поселений дворы с неразделенными семьями относились к дворам с малыми семьями чаще всего как 1 к 0,2.

<sup>3</sup> В Алатырском уезде по переписи Семена Грибоедова 1696 г. в 91-м дворцовом мордовском поселении числилось 1907 мордовских жилых дворов (МНИИЯЛИЭ. Рукописный фонд, И-878). В Арзамасском — по писцовой книге Василия Киреева 1677 г. в 56 аналогичных поселениях насчитывалось 1619 мордовских дворов (ЦГАДА, ф. 396, оп. 2, ч. 5, д. 3562).

<sup>4</sup> В данной работе нами использован принцип обработки сведений переписей, примененный В. А. Александровым: (См. В. А. Александров. Русское население Сибири XVII — начала XVIII в.—«Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. 87, М., 1964).

Таблица 1

## Структура семей во дворах у мордовского дворцового населения Алатырского и Азамасского уездов по переписям последней четверти XVII в.

Состав семьи	По переписной книге Алатырского уезда Семена Грибоедова 1696 г.		По писцовой книге Азамасского уезда Василия Киреева 1677 г.
	дворов	дворов	
1	2	3	
<b>Малые семьи</b>			
<i>а) Супруги без детей</i>	11		430
<i>б) Супруги с детьми</i>			
малолетними или холостыми, в ряде случаев с внуками (малолетними, холостыми)	72		432
<i>в) Супруги с холостыми племянниками</i>			
или малолетними	22		28
и малолетними или холостыми сыновьями	36		20
<i>г) Супруги с братьями</i>			
женатый глава семьи с малолетними и холостыми братьями, а иногда с малолетними и холостыми сыновьями	15		73
женатый глава семьи с малолетними или холостыми (или теми и другими) братьями, малолетними или холостыми племянниками и малолетними сыновьями	2		—
<i>д) Супруги с неженатым шурином</i>	—		1
<i>е) Вдовы с детьми</i>			
женатым сыном, (иногда и малолетними, а также холостыми сыновьями или приемышами), в ряде случаев с внуками (малолетними, холостыми или женатым) и с правнуком (малолетним)	28		3
<i>ж) Вдовы с племянниками</i>			
с женатым племянником, в ряде случаев имевшие пару с женатым, малолетними и холостыми племянниками	17		—
с женатым племянником и малолетними, холостыми сыновьями и племянниками или приемышами и детьми племянников (малолетними или холостыми)	23		—
<i>з) Вдовы</i>			
с женатым деверем, иногда и его малолетним братом, либо с родным братом	4		1
<b>Неразделенные семьи</b>			
<i>а) Отцовские семьи *</i>			
супруги с женатыми детьми или приемышами (иногда и с малолетними или холостыми сыновьями, приемышами)	205		125
супруги с женатыми (в ряде случаев и с малолетними или холостыми) сыновьями, приемышами, иногда с зятем, внуками (с малолетними, женатыми), правнуками (малолетними)	177		67
супруги с зятем либо тестем (женатым)	—		3
<i>б) Братские семьи *</i>			
несколько родных или двоюродных (родных и двоюродных) женатых братьев (в ряде случаев женатых и холостых, а также малолетних)	176		63
несколько родных или двоюродных (родных и двоюродных) женатых братьев с малолетними, холостыми, женатыми детьми (зятьями, приемышами) у каждого либо у части из них, иногда с внуками (малолетними)	681		109

Таблица 1 (продолжение)

1	2	3
<b>б) Братские семьи *</b>		
несколько родных или двоюродных (родных и двоюродных) женатых (в ряде случаев и холостых) братьев с сыновьями и племянниками (малолетними, холостыми, женатыми) либо только с племянниками	95	13
несколько родных (двоюродных) женатых братьев с сыновьями (чаще малолетними и холостыми, иногда женатыми) и племянниками (малолетними, холостыми, женатыми), либо только с племянниками, а также с малолетними детьми племянников, в ряде случаев с внуками или правнуками (малолетними, женатыми) от не живущих с ними сыновей	81	1
<b>в) Варианты братских семей *</b>		
супруги с женатыми (в ряде случаев и малолетними либо холостыми) сыновьями и племянниками женатыми (холостыми, малолетними)	102	12
супруги с женатыми (в ряде случаев и малолетними, холостыми) племянниками (приемышами), с детьми племянников (малолетними, холостыми, женатыми) и иногда с внуками (малолетними) от отсутствующих сыновей	55	27
супруги с неженатыми, либо женатыми и малолетними сыновьями (приемышами), племянниками (женатыми, холостыми, малолетними), малолетними детьми племянников (внуками, правнуками)	97	14
<i>Прочие</i>		
Вдовы с детьми (племянниками) либо без них	8	197
<i>Итого:</i>	1907	1619

\* В данные рубрики отнесены и семьи вдов в тех случаях, когда структура семьи подходит под это определение.

В Арзамасском уезде наблюдается иная картина. Наиболее распространенным здесь соотношением аналогичных дворов было 1 к 3. Некоторые деревни (Отемасово, Комодеево-Погибово) полностью либо почти полностью (Ромашки, Новые Иванцово-Семенова, Кечексанова, Офтодеева) состояли из дворов с малыми семьями. Если же рассматривать формы семьи у мордвы-эрзи в целом по двум уездам, то выявляется, что во дворах у дворцового мордовского населения Алатырского уезда в конце XVII в. господствующей формой была неразделенная семья (87,5% — 1669 из 1907 дворов), в Арзамасском — малая семья (61,0% — 988 из 1619 дворов). Остальную, довольно незначительную часть дворов (205), в поселениях обоих уездов населяли вдовы с несовершеннолетними сыновьями (племянниками) либо, что прослеживается по Арзамасскому уезду, одинокие, точнее без сыновей.

Материалы табл. I позволяют рассмотреть структуру как малых, так и неразделенных семей. Малые семьи у дворцовой мордвы Алатырского уезда в конце XVII в. по большей части состояли из супружеской пары с малолетними детьми (24,3% — 56 дворов) либо с детьми (малолетними, взрослыми) и взрослыми племянниками (15,6% — 36 дворов). У дворцовой мордвы Арзамасского — из супружеской пары без детей (сыновей) либо с малолетними сыновьями (76,5% — 756 дворов). В ряде случаев, в Алатырском уезде в 17 дворах (7,4%), в Арзамасском в 73 дворах (7,4%), с женатым братом проживали малолетние, а иногда взрослые родные и двоюродные братья. Как показал анализ состава двора с малой семьей, часть таких дворов образовалась за счет неразделенных семей, потерявших глазу сёмыи, т. е. вдовьих. В Алатырском уезде дво-

ры с такой семьей составили 31,3% (72 двора), в Арзамасском — 0,4% (4 двора). Двор с малой семьей обычно возглавлялся отцом, хотя иногда среди глав семей были деды, братья, дяди, вдовы.

Среди дворов с неразделенными семьями можно выделить три группы.

Дворы с семьями, выделенными нами в первую, «отцовскую», группу составили 22,9% (382 двора) в Алатырском уезде и 44,9% (195 дворов) в Арзамасском. При этом дворы с «отцовскими» семьями, связанными только прямым нисходящим родством, от числа всех дворов с неразделенными семьями составили 21,9% (366 дворов) в Алатырском и 44,2% (192 двора) в Арзамасском уезде. Наиболее распространенными в обоих уездах были три типа таких семей: 1) супруги с женатыми сыновьями (чаще всего одним); 2) супруги с женатыми, а также с холостыми и малолетними сыновьями; 3) супруги с женатыми (в ряде случаев имевшие наряду с женатыми и малолетних, а также взрослых сыновей) сыновьями и внуками (малолетними). Такие семьи возглавлялись обычно отцами, реже дедами, еще реже прадедами и состояли из двух либо трех, в единичных случаях — четырех поколений.

Ко второй и третьей группе мы отнесли дворы с неразделенными семьями более сложной структуры — с нисходящим прямым и боковым либо только боковым родством.

Во вторую группу нами были выделены дворы с «братьскими» семьями, состоявшими из совместно живущих родных (двоюродных) братьев. Доля дворов с такими семьями в Алатырском уезде составила более половины всех дворов с неразделенными семьями (61,9% — 1033 двора), а в Арзамасском — около половины (42,9% — 186 дворов). Основные типы таких семей у мордвы Алатырского уезда: 1) женатые родные и двоюродные братья (обычно двое-трое, реже четверо-пятеро) с малолетними (взрослыми) детьми у части из них; 2) родные, двоюродные женатые братья. У мордвы Арзамасского уезда: 1) женатые родные братья (обычно двое, реже трое) с малолетними (взрослыми) детьми у части из них; 2) родные женатые братья. В Алатырском уезде в «братьских» семьях нередко встречались и племянники (17,0% — 176 дворов), малолетние, взрослые, с семьями. Внуки встречались в «братьских» семьях нечасто (примерно в десятой части дворов с «братьскими» семьями в Алатырском уезде и в тридцать третьей части — в Арзамасском). Обычно внуки были малолетние, женатые упоминаются крайне редко. В Арзамасском уезде исключение составила «братьская» семья Надежки Пиргушева из дер. Старого Макателема, в которой вместе с Надежкой, его родным братом и племянником с малолетними сыновьями проживали и два его родных женатых внука<sup>5</sup>. Правнук в «братьской» семье писцами был отмечен в одном случае — во дворе нищего Путилки Сайгунова из дер. Баевы-Дюркино Алатырского уезда («двор: Путилка Сайгунов — нищ, у него внук, Секштанка Живаев, у Секштанки сын, Лафатка трех лет, да брат Рузанка Алексеев, у него же племянники, Сичайка пятнадцати лет, Гришка тринадцати лет, Айтуганка осьми лет Кечаскины дети»<sup>6</sup>. Во главе двора с «братьской» семьей, как правило, стоял один из женатых братьев. Однако после его смерти возглавлять семью мог и один из его сыновей, а брат бывшего главы, дядя теперешнего главы семьи, жил в ней на правах обычного ее члена<sup>7</sup> (например, семья Ломачки Начарова из дер. Великого Врага Арзамасского уезда).

В третью группу, названную нами «варианты братских семей» (табл. 1), вошло в Алатырском уезде 254 двора (15,2%), а в Арзамасском — 53 двора (12,2%). Основной тип таких семей у мордвы Алатырского уезда составили супруги с женатыми сыновьями и женатыми пле-

<sup>5</sup> ЦГАДА, ф. 396, оп. 2, ч. 5, д. 3562, л. 38.

<sup>6</sup> МНИИЯЛИЭ. Рукописный фонд. И-878, л. 95.

<sup>7</sup> ЦГАДА, ф. 396, оп. 2, ч. 5, д. 3652, л. 409 об.

мниниками (в ряде случаев и малолетними или холостыми сыновьями и племянниками), а у мордвы Арзамасского уезда — супруги с женатыми племянниками (в ряде случаев имевшие наряду с женатыми и малолетними, а также взрослых племянников). Во главе дворов с семьями данной группы могли стоять как оставшийся в живых брат (отец, дед, дядя), так, возможно, и вдова<sup>8</sup>.

Наряду с родственниками по мужской линии во дворах как с неразделенной, так и с малой семьей встречаются родственники (свойственники) и по женской линии. Это — зятья<sup>9</sup>, шурины<sup>10</sup>, тесть<sup>11</sup>. Видимо, в силу определенных обстоятельств, возможно, экономических, в одних случаях семья жены принимала к себе во двор зятьев, в других — в семью мужа переходили родственники невестки, ее братья, иногда отец (если только в этом дворе зять не являлся главой семьи вместо тестя).

В ряде мордовских дворов, как с неразделенными, так и с малыми семьями, в Аллатырском и Арзамасском уездах жили и так называемые «приемыши». Наличие их в семьях наиболее характерно для Аллатырского уезда (105 случаев), в частности, для вдовьих дворов (39 случаев), где встречались по два, а то и по три приемыша, обычно с семьями. В Арзамасском уезде приемыши во дворах встречались значительно реже (6 случаев). Как видно, в этот период их могли и усыновлять (Василием Киреевым при описании Арзамасского уезда в дер. Новом Макателеме во дворе Осташки Лукашова был отмечен «сын-приемыш Дружинка Лаврентьев»)<sup>12</sup>.

Из переписной книги Семена Грибоедова (1696 г.) видно, что для районов новой колонизации Аллатырского уезда были характерны более сложные по форме, родственному составу и числу поколений семьи, чем для района древнейшего расселения мордвы. Так, в районах интенсивной мордовской колонизации<sup>13</sup> (ставших сравнительно безопасными в результате создания правительством в XVI—XVII вв. засечных линий, в частности Арзамасско-Аллатырской и Симбирской) в центральной и юго-восточной частях уезда (в Арзамасском уезде районов новой колонизации в XVII в. не было) доля дворов с неразделенными семьями достигла в Верхалатырском стане 87,9% (668 дворов), в Верхосурском — 93,1% (633 двора), в Низсурско-Чукальском (районе древнейшего заселения) — 78,8% (368 дворов). Случай совместного проживания братьев (неразделенные или малые семьи) здесь встречались несколько чаще (в Верхалатырском — 53,4% — 406 дворов, Верхосурском — 60,7% — 413 дворов), чем в районе древнейшего заселения (49,5% — 231 двор), а число братьев во дворе было больше. То же можно отметить и в отношении проживающих во дворе племянников: в Верхалатырском стане такие дворы составили 27,6% (210 дворов), в Верхосурском — 30,6% (208 дворов), в Низсурско-Чукальском — 24,0% (112 дворов). Для неразделенных семей этих районов характерно было и большее число поколений: 4/5 семей с внуками приходилось на районы новой колонизации. Таким образом, состав семей, как неразделенных, так и малых, в районе древнейшего расселения Аллатырского уезда был, как правило, более простым. Исключение составили лишь мордовские дворы в дер. Алтышевой, приписанной

<sup>8</sup> Например, вдова Позгайка в деревне Лунга Аллатырского уезда, структура семьи которой предполагает ее главенство («двор: вдова Позгайка Буянова дочь Суворкина жена Чапкунова, у нее приемыш Ефремка да Офтаска Кочаевы, у Ефремки сын Штумка пяти лет, да племянник Кштанка Евсевьев семи лет») (МНИИЯЛИЭ. Рукописный фонд, И-878, л. 213 об.).

<sup>9</sup> ЦГАДА, ф. 396, оп. 2, ч. 5, д. 3562, лл. 77 об., 230; МНИИЯЛИЭ, Рукописный фонд, И-878, лл. 58 об., 59, 72, 124.

<sup>10</sup> ЦГАДА, ф. 396, оп. 2, ч. 5, д. 3562, л. 309.

<sup>11</sup> Там же, л. 230.

<sup>12</sup> Там же, л. 30.

<sup>13</sup> См.: М. В. Билечко. Писцовая книга Дмитрия Пушечникова как исторический источник. — «Сов. архивы». М., 1977, № 1, с. 61.

к «Приказу хлебных заводов» только в середине XVII в., а до того времени находившейся в ведении «Осадного приказа»<sup>14</sup>, сплошь состоявшие из неразделенных, в подавляющем большинстве «братских» семей, как правило, с тремя, четырьмя (в одном случае и с шестью) женатыми братьями, с родством по прямым и боковым линиям и высокой плотностью двора — в среднем восемь мужчин на двор.

Итак, изучение родственного состава неразделенных и малых семей Арзамасского и Алатырского уездов показало, что в последнем дворы с более сложным родственным составом семьи встречались несколько чаще, особенно в районах позднейшего расселения. Наличие «братских» семей, состоявших из совместно живущих не только родных, но и двоюродных братьев, (последние составляли в Арзамасском уезде — 8,1% — 15 дворов, в Алатырском — 41,7% — 431 двор), оставшихся жить и вести хозяйство после смерти своих отцов совместно, а также проживание в части неразделенных семей племянников (в Арзамасском — 15,4% — 67 дворов, в Алатырском уезде — 25,8% — 430 дворов), причем не только малолетних, но и женатых, нередко со взрослыми сыновьями, также не отделившихся от своих дядьев, свидетельствует о том, что мордва-эрзя в этот период стремилась жить и вести хозяйство совместными усилиями целого родственного коллектива, что диктовалось состоянием экономики мордвы в XVII в.

Материалы переписей также позволяют утверждать, что для мордвы Алатырского уезда в конце XVII в. был характерен не только более сложный родственный состав семей, но и более высокая численность. Так, число лиц мужского пола в Алатырском уезде во дворах с неразделенной семьей колебалось от 2 до 14 в одном дворе, с малой — от 1 до 9 человек; в Арзамасском уезде соответственно — от 2 до 9, и от 1 до 8 человек, хотя в единичных случаях и в Арзамасском уезде (деревни Алемаева, Серякоши-Ризадеево и Старый Макателем) число лиц мужского пола во дворах с неразделенной семьей достигало 11 и 14 человек.

Таблица 2  
Количество мужского населения во дворах с неразделенной семьей

В одном дворе мужчин	Алатырский уезд (по переписи 1696 г.)		Арзамасский уезд (по писцовой книге 1677 г.)	
	дворов	% к итогу	дворов	% к итогу
2—3	647	38,8	302	69,6
4—5	582	34,9	104	24,0
6—7	274	16,4	22	5,0
8—9	114	6,8	3	0,7
10 и выше (до 14)	52	3,1	3	0,7
Итого	1669	100,0	434	100,0

Материалы табл. 2 показывают, что в конце XVII в. у мордвы как Алатырского, так и Арзамасского уездов среди дворов с неразделенными семьями преобладали дворы, имевшие среднюю численность. Считая, согласно общепринятым нормам статистики, число женщин равным числу мужчин<sup>15</sup>, получаем, что дворы с неразделенными семьями численностью до 10 (включительно) человек обоего пола составили в Алатырском уезде 73,7% (1229 дворов), в Арзамасском — 93,6% (406 дворов). Дворы с неразделенными семьями, в которых было более 10 человек обоего пола (предел численности такой семьи — 28 человек) в Алатыр-

<sup>14</sup> Дворец книги в г. Ульяновске. Рукописный фонд, № 180.

<sup>15</sup> См. Б. Ц. Урланис. Рост населения в Европе. М., 1941, с. 181—182.

ском уезде были довольно редки, а в Арзамасском встречались лишь как исключение.

Особенно наглядно различие в населенности мордовских дворов с неразделенными, с одной стороны, и малыми семьями — с другой, видно из показателей средней населенности двора: на один двор с неразделенной семьей в Алатырском уезде в среднем приходилось 4,5 мужчины, с малой — 2,5 мужчины, в Арзамасском соответственно по 3,2 и по 1,9 мужчины. Следует отметить, что в районах колонизации Алатырского уезда (Верхалатырский и Верхосурский станы) средняя населенность мордовского двора была выше, чем в районе древнейшего заселения (Низсурско-Чукальский стан); в первом стане в среднем на двор приходилось 4,3 мужчины, во втором — 5,2 мужчины, в третьем — 2,9 мужчины.

Наши источники, в силу специфики описания отметившие возраст мужского мордовского населения изучаемых уездов в основном только до 20 лет, не позволяют учесть число работников в семье, так как неработоспособных стариков нельзя отделить от мужчин старше 20 лет. Мы можем лишь констатировать, что число мужчин старше 15 лет колебалось в момент описания: во дворах с неразделенной семьей в Алатырском уезде от двух до восьми человек (всего по уезду 4765 человек, т. е. 63% от общего числа мужчин в неразделенных семьях), а во дворах с малой семьей — от одного до трех человек (всего 278 человек, т. е. 48,4%).

В Арзамасском уезде соответственно во дворах с неразделенной семьей проживало от двух до шести мужчин старше 15 лет (всего по уезду 1055 человек, т. е. 74,6%); во дворах с малой семьей — от одного до трех (всего по уезду 1146 человек, т. е. 62,1%). Количество работников было несколько выше во дворах мордвы Алатырского уезда. Здесь на двор с неразделенной семьей в среднем приходилось 2,8 мужчины старше 15 лет, с малой — 1,2, в Арзамасском уезде соответственно — 2,4 и 1,1 мужчины.

Данные переписи Семена Грибоедова позволяют отметить, что мордовские семьи в районах позднейшего расселения в Алатырском уезде, отличавшемся более сложным семейным составом и более высокой численностью, располагали и большим числом рабочих рук во дворе (в Верхалатырском стане — 2,6 человека на двор; в Верхосурском — 3,0 человека, в Низсурско-Чукальском — 2,2 человека).

Сравнительно небольшой численный состав неразделенных и особенно малых семей в XVII в. не всегда позволял обходиться в хозяйстве собственными силами. Нехватку рабочих рук в семьях переписи констатируют на протяжении всего XVII в. В 20-х годах XVII в. в Алатырском уезде главы, видимо, наиболее зажиточных семей (Колас Тарханов из дер. Тархановой, Малуш Учаев из дер. Атяшевой) пытались разрешить этот вопрос за счет покупки рабочей силы — пленных «немчинов»<sup>16</sup>. В Арзамасском же уезде, где активнее развивался процесс имущественной дифференциации, недостаток рабочей силы восполнялся как за счет приобретения рабочей силы (в дер. Тюгелеве имелся двор «Фетки Латыша Алемаевского отпущеника»<sup>17</sup>), так и путем принятия во двор беглых русских крестьян, мордовских и русских «бобылей» и «захребетников» (например, в дер. Кечёксанова-Череватово — «двор: Кежеватко Козанчеев, у него живет захребетник Сулдяско Ермушев»<sup>18</sup>, в дер. Сеякоши-Ризадеево — «двор: Сулдяско Тобаев, у него живет русской человек Еремка Кашинец»<sup>19</sup>, «двор: бобыль Пашатко Тотушов, а у него русской человек живет, Терешко Арземасец, кормится чорною рабо-

<sup>16</sup> Например, дер. Тарханова — «двор: Колас Тарханов да купленой немчин Мишка Яковлев»; дер. Атяшева — «двор: Малуш Учаев да у него ж во дворе немчин Чюраско» (ЦГАДА, ф. 396, оп. 2, ч. 5, д. 3535, лл. 20, 26).

<sup>17</sup> Государственный архив Горьковской области, ф. 2013, оп. 1, д. 8, л. 191.

<sup>18</sup> Там же, л. 90.

<sup>19</sup> Там же, л. 96.

тою»<sup>20</sup>). В 70-х годах XVII в. в Алатырском уезде проблема рабочей силы разрешалась у ряда дворохозяев, видимо, в основном за счет приятия на двор приемышей (то, что на них смотрели как на рабочую силу особенно ясно видно из наличия их во вдовьих дворах), а в Арзамасском — за счет приемышей<sup>21</sup> и бобылей, живших в деревнях Тюгелево-Костянка и Вечкисево-Тюгелево<sup>22</sup>.

Переписи Семена Грибоедова и Василия Киреева позволяют рассмотреть структуру неразделенных мордовских семей также и по числу супружеских пар и детей (сыновей) у каждой из них.

Таблица 3  
Число брачных пар во дворах с неразделенной семьей  
в Арзамасском и Алатырском уездах

Число брачных пар	Алатырский уезд (по переписи 1696 г.)		Арзамасский уезд (по писцовой книге 1677 г.)	
	дворов	% к итогу	дворов	% к итогу
2	859	51,5	318	73,3
3	491	29,4	84	19,3
4	226	13,5	22	5,1
5	62	3,7	6	1,4
6	28	1,7	3	0,7
7	2	0,1	1	0,2
8	1	0,1	—	—
Итого	1669	100,0	434	100,0

Данные табл. 3 показывают, что наиболее типичными для неразделенных семей как в Алатырском, так и в Арзамасском уездах были семьи с двумя брачными парами. По Алатырскому уезду они составили половину (51,5% — 859 дворов) от общего числа дворов с неразделенной семьей, по Арзамасскому — три четверти дворов (73,3% — 318 дворов). В целом же число брачных пар в одном дворе у мордвы Алатырского уезда (в среднем по 2,7 брачных пары), было несколько выше, чем в Арзамасском уезде (в среднем по 2,4 брачных пары). При этом в районах новой колонизации Алатырского уезда число брачных пар в одном дворе с неразделенной семьей было несколько выше, чем в районе древнейшего расселения (в Верхалатырском стане в среднем на двор приходилось 2,7 брачных пары, в Верхосурском — 3, а в Низсурско-Чукальском стане — 2,4 брачных пары).

Возраст вступления в брак мужского населения у мордвы Алатырского и Арзамасского уездов в последней четверти XVII в. был неодинаков. В Алатырском уезде среди двадцатилетних (196 человек) писцы не отметили ни одного, кто был бы женат или имел детей, тогда как в Арзамасском уезде случаи вступления в брак двадцатилетних, правда, очень редко, но встречались (из 140 человек у двух были малолетние сыновья, что составило с учетом возможности наличия девочек — 2,8%). В этом же уезде отмечен писцами случай вступления в брак малолетнего. Так, в дер. Тюгелеве-Костянке во дворе Бектяйки Тансарова, имевшего трех малолетних сыновей, у старшего, тринадцатилетнего Первушки, был «сын Ивашко — десять недель»<sup>23</sup>. Как видно, проблема рабочей силы в хозяйстве у части мордвы Арзамасского уезда (которая у дворцовой мордовы Алатырского уезда в XVII в. не выступала еще столь на-

<sup>20</sup> Государственный архив Горьковской обл., ф. 2013, оп. 1, д. 8, л. 96 об.

<sup>21</sup> Иной принцип учета мордовского дворцового населения Алатырского и Арзамасского уездов в переписях 20-х годов XVII в., нежели в переписях последней четверти XVII в., не позволяет проследить наличие «приемышей» во дворах у мордвы в 20-х годах и соответственно говорить о них как об одной из категорий рабочей силы.

<sup>22</sup> ЦГАДА, ф. 396, оп. 2, ч. 5, д. 3562, лл. 416, 422 об.

<sup>23</sup> Там же, л. 416 об.

стоятельно) побуждала глав семей с целью приобретения лишних рабочих рук в хозяйстве женить сыновей в раннем, иногда даже детском возрасте. Вместе с тем наличие в ряде семей неженатых двадцатипятилетних и тридцатилетних членов семьи (племянников, братьев, сыновей) как в Арзамасском уезде, так и в одном из районов новой колонизации Алатырского уезда, Верхалатырском стане, свидетельствует о том, что иногда главы семей не торопились женить взрослых членов семьи. В одних случаях, очевидно, по болезни («дряхл»), в других — с целью сохранения рабочих рук в хозяйстве, что было, видимо, ответным действием на налоговую политику дворцового ведомства, которое, как следует из наказа 1619 г. из Новгородской чети писцам Арзамасского уезда, Федору Сычесеву и Исааку Парфеньеву, в целях повышения доходности («жил бы всяк на пашне и в тягле») с мордовских дворцовых земель, требовало «россаживати на пустые выти», ту мордову и бортников, которых «на живущих вытих живет... на одной выти человек по пяти... а... животом... прожиточны и семьянисты», либо ту, «у которых дети и братья и племянники и подсуседники живут с ними в одних дворех, а пашню пашут и всякими промыслы промышляют опричь отцов своих и братьев и дядь, а государевых никаких податей не платят»<sup>24</sup>.

В мордовской среде нередко заключались и повторные браки, о чем свидетельствует наличие во дворах как с неразделенной, так и с малой семьей «пасынков» и «сведеных братьев» (в Алатырском уезде 49 случаев, в Арзамасском — 28).

Число детей у супругов попытаемся определить, исходя из наличия детей у супружеских пар, возглавлявших семьи, последнее в большинстве случаев свидетельствует о давности их брака. Подсчеты, проведенные по переписной книге Семена Грибоедова 1696 г., показали, что в Алатырском уезде у 1321 супружеской пары, возглавлявших семьи, имелись 2289 сыновей; в Арзамасском, по данным писцовой книги Василия Киреева 1677 г., у 754 аналогичных супружеских пар насчитывалось 1134 сына. В этот период в Алатырском уезде половина супружеских пар, возглавлявших семьи (53,7% — 710 пар) имела по одному сыну, чуть более четверти — по два (27,9% — 369 пар), три сына были лишь у десятой части супружеских пар (12,3% — 162 пары), четыре и выше (до восьми) у 6,1% — 80 пар. Приблизительно то же соотношение наблюдается у мордвы Арзамасского уезда, где более половины супружеских пар — 66,6% (502 пары) имели одного сына, пятая часть — 21,9% (165 пар) — двух, 7,8% (59 пар) — трех, 3,7% (28 пар) — четырех и больше (до семи).

Эти расчеты показывают, что одна брачная пара, даже возглавлявшая семью, судя по переписям, имела обычно небольшое число детей (в среднем одного, двух сыновей, а считая с дочерьми, от двух до четырех детей). Однако мы имеем основания полагать, что детей у супружеской мордовской пары в конце XVII в. было больше. Это можно подтвердить следующими соображениями. Распределение детей по возрастному составу у супружеских пар, возглавлявших семьи, показало, что такая супружеская пара могла иметь детей различного возраста: малолетних, взрослых, в том числе женатых. И только те пары, (а таких было крайне мало: в Алатырском уезде 22 пары — 1,7%, в Арзамасском — 5 пар — 0,7%), у которых были сыновья всех возрастов — в среднем имели четверо детей мужского пола (в Алатырском уезде — 4,0, в Арзамасском — 4,4). Эти данные заставляют предполагать, что у мордвы-эрзи практиковался выдел части сыновей. В семье оставалась и, следовательно, фиксировалась писцами только часть детей. В этот период выдел у мордвы части детей из семьи, по всей видимости, был тесно

<sup>24</sup> Акты писцового дела (Материалы для истории кадастра и прямого обложения в Московском государстве), т. 1, М., 1913, с. 151.

связан с проводимой дворцовым ведомством политикой увеличения числа тяглецов на мордовских дворцовых землях путем «розсаживания» членов семьи. Источники по Алатырскому уезду неоднократно отмечали образование новых мордовских дворов в уезде как результат выдела части населения из двора, в том числе и сыновей. Так, «Книга переписи Семена Грибоедова 1696 г.» примерно за 10 лет (со времени не дошедшей до наших дней переписи Василия Путятиня 1687/88 г., послужившей приправочной книгой Семену Грибоедову в 1696 г.) отметила 334 «прибыльных» мордовских дворцовых двора, указав отделившихся родственников: «и мордва в сказках написали, что те прибыльные дворы отделилис от отцов дети, от дядев племянники, от братев брата после переписи князь Василя Путятиня»<sup>25</sup>. Следует отметить, что в этот период выдел населения из мордовских дворов не сопровождался делением пашенных и других угодий между выделившимися и оставшимися членами семей («и живут на тех же отцовских и на дядинских жеребях,— отмечал Семен Грибоедов,— и пашнею и сенными покосы и всякими угоди владеют из их же доль»)<sup>26</sup> и фактически раздела хозяйства не означал. Случаи выдела части населения из дворов прослеживаются у дворцовой мордовы Алатырского уезда и по более раннему источнику — переписи Ивана Путятиня 1670/71 г. «Отделился и живет себе двором», констатирует этот источник сорок пять случаев выдела братьев, племянников, внуков, приемышей и пасынков<sup>27</sup>, считая однако эти новообразованные дворы за одно целое с выделившими их дворами.

Процесс выделения членов семьи из дворов у мордовы изучаемых районов Поволжья проходил неодинаково.

Меньшее число женатых сыновей, как и общее число детей мужского пола у супружеских пар в древнейшем районе заселения Алатырского уезда (в Низсурско-Чукальском стане — 1,2 человека), по сравнению с районами позднейшего заселения (в Верхалатырском стане — 1,8 человека, в Верхосурском — 1,9 человека), свидетельствует в пользу более интенсивного выдела детей именно у мордовы Низсурско-Чукальского стана. В пользу более энергично проводившейся политики «розсаживания» в «тягло» мордовы Арзамасского уезда свидетельствует не только меньшая доля здесь супружеских пар, с которыми жили женатые сыновья, вне зависимости от того, были ли у этих пар еще и младшие дети (220 пар — 29,2% у мордовы Арзамасского уезда; 597 пар — 45,2% у мордовы Алатырского уезда от числа всех супружеских пар, возглавлявших семью с детьми), и меньшее число женатых сыновей у одной такой пары (в Арзамасском уезде — предел трое; в Алатырском — пятеро), но и более интенсивный рост числа дворов в мордовских поселениях на протяжении XVII в.<sup>28</sup> Причина этого явления, очевидно, заключалась в неодинаковом экономическом развитии изучаемых районов Поволжья. Более быстрый рост производительных сил в XVII в. у мордовы Арзамасского уезда, выразившийся, в частности, в более интенсивном освоении новых земель и в процессе имущественной дифференциации, как видно, сопровождался и увеличением числа выделов из семьи как естественных, связанных с приростом населения, так и «насильственных», проводимых дворцовым ведомством.

<sup>25</sup> МНИИЯЛИЭ. Рукописный фонд, И-878, л. 275 об.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> ЦГАДА, ф. 396, оп. 2, ч. 5, д. 3552, лл. 3 об., 8, 8 об., 35, 37 об., 45, 49, 55, 61 об., 62 об., 66, 67, 70, 70 об., 80, 86, 86 об., 87, 91, 92, 94, 94 об. 95, 95 об., 97, 97 об., 98 об., 99, 100 об.

<sup>28</sup> В Арзамасском уезде с 10-х по 20-е годы XVII в. число мордовских и бортнических дворов (жилых) возросло на 94,4% (с 590 до 1147 дворов); с 20-х по 70-е гг. число только мордовских дворов (жилых) возросло на 48,8% (с 1087 до 1617 дворов), а с учетом запустевших дворов — на 132,5% (с 1262 по 2934 дворов). В Алатырском уезде с 20-х по 70-е годы XVII в. число мордовских дворов (жилых) увеличилось на 45,4% (с 1363 до 1982 дворов) с учетом запустевших — на 45,4% (с 1565 до 2276 дворов).

Вместе с тем возникает вопрос, всегда ли выдел из семьи, сопровождавшийся образованием самостоятельного двора, свидетельствовал о распаде семьи? В этой связи интересно отметить, что у ряда мордовских дворохозяев писцы в XVII в. отметили по нескольку дворов. В писцовой книге Тимофея Измайлова 1627/28 г., описавшего дворцовое мордовское население Арзамасского уезда, несколько дворов прослеживается у мордвы дер. Серякоши-Ризадеево. Так, за мордвином этой деревни, Сулдяском Тобаевым, числились два двора, в том числе один пустой<sup>29</sup>. Мордвин той же деревни, Ермушка Отингеев, кроме своего двора («двор: Ермушка Отингеев з детьми, с Баженком да с Рузанком») так же, как и Сулдяско Тобаев, владел пустым двором («двор бобыльской, а тем двором владеет мордвин Ермушко Отингеев, а живет в нем руской человек Еремка»)<sup>30</sup>. Несколько дворов прослеживается и у мордвина дер. Кужендеи, Чендяски Усталева, которому «по государеве цареве и великого князя Василия Ивановича всея Русии, жалованной грамоте» был «обелен» двор: «мордвину Чендяску Усталеву в деревне Кужендеях отца его пашни тринацать четей в поле, а в дву потому ж, да двор обелен»<sup>31</sup>. Кроме этого двора, за Чендяской Усталевым числились еще два «обеленных» двора. Один — в дер. Кужендеи: «да белой двор за ним, за Чендяском, в деревне Кужендеях, а у него живет брат ево, Пашутко Усталев»<sup>32</sup>, другой — в дер. Отемасове: «двор пуст белой и бестяглой Чендяски Усталева, живет в деревне Кужендеях»<sup>33</sup>. Наличие в руках главы семьи нескольких дворов (что особенно ясно видно на примере семьи Чендяски Усталева) говорит о единстве семьи, несмотря на то, что те или иные ее члены могли жить в отдельных дворах.

Несовпадение понятий двора и семьи прослеживается также у дворцовой мордовы соседнего, Алатырского уезда на основе анализа бортных «знамен». Известно, что каждая мордовская семья в XVII в., как и семьи других малых народностей Поволжья, имела свой знак собственности, свое «зnamя», ставившееся на принадлежавшем семье имуществе, в частности на бортных деревьях. Семья могла иметь как одно, так и несколько знамен, но семья без своего знака собственности быть не могло<sup>34</sup>. Бортничеством мордва занималась издревле. Наступление в начале XVII в. светских и духовных феодалов на бортные угодья дворцовой мордовы Алатырского уезда еще не было столь интенсивным, чтобы полностью лишить часть населения бортных угодий, которые к тому же были разбросаны в различных промысловых районах Верхнего, Среднего и частично Нижнего Поволжья. «Книга письма и меры писцов Дмитрия Юрьевича Пущеникова да подьячего Афонасия Костяева мордовских и буртасских земель 1623/24—1625/26 гг.»<sup>35</sup> отметила у дворцовой мордовы Алатырского уезда 1363 двора. Их же другая перепись (тех же годов) бортных угодий «Книга письма и меры Дмитрия Юрьевича Пущеникова да подьячего Афонасия Костяева Алатырского уезда татарским и буртасским и мордовским вотчинам бортным ухожам»<sup>36</sup> зафиксировала у дворцовой мордовы 613 знамен (за вычетом «вторичных» знамен у ряда владельцев «вотчин»). Исходя из цифры в 613 знамен, получаем, что в среднем у дворцовой мордовы Алатырского уезда на знамя приходилось от двух до трех (с отклонением в сторону двух) дворов, что опять говорит о том, что мордовская семья в XVII в. могла состоять из жителей нескольких дворов. Как видно, в XVII в. система взимания оброка с

<sup>29</sup> Государственный архив Горьковской области, ф. 2013, оп. 1, д. 8, л. 96 об.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же, л. 68.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же, л. 85.

<sup>34</sup> См., например: В. И. Майнов. Очерк юридического быта мордовы. СПб., 1885, с. 153, 197; В. Д. Дмитриев. История Чувашии XVIII века. Чебоксары, 1959, с. 465

<sup>35</sup> ЦГАДА, ф. 396, оп. 2, ч. 5, д. 3535.

<sup>36</sup> Там же, д. 3534.

дворцовой мордовы, прослеживаемая по наказу 1619 г. и направленная на извлечение наибольших доходов из дворцовых владений, приводила к тому, что отдельные члены неразделенной семьи, жившие в различных избах, «дворах» у писцов, несли каждый самостоятельное тягло<sup>37</sup>. Об устойчивости неразделенной семьи у мордовы в XVII в. свидетельствует и то, что неразделенная семья в ряде случаев сохраняла целостность даже тогда, когда не имела территориального единства. Так, разбросанность дворов одного владельца по различным поселениям в Арзамасском уезде прослеживается у вышеупомянутого мордвина дер. Кужендеи, Чендяски Усталева, имевшего два двора в дер. Кужендеи и двор в выставке (новообразованном поселении) из этой деревни — дер. Отемасове. В Алатырском уезде обращает внимание тот факт, что знамена в писцовой книге Дмитрия Пущечникова «татарским и буртасским и мордовским вотчинам бортным ухожам» не были отмечены в ряде случаев у жителей целых поселений. Как показало изучение типов этих поселений, проведенное по переписи Дмитрия Пущечникова «мордовских и буртасских земель», это были выставки. По всей видимости члены семьи, выделившиеся из одного двора в силу хозяйственной необходимости, не всегда выбирали себе особые знаки собственности, что приводит к предположению о случаях сохранения целостности неразделенных семей, не имевших территориального единства и у мордовы Алатырского уезда.

Итак, на основании вышерассмотренных источников можно сделать вывод, что у мордовы-эрзи Алатырского и Арзамасского уездов в XVII в. бытовали две формы семьи: неразделенная и малая. В последней четверти XVII в. у мордовы Алатырского уезда преобладала неразделенная семья, у мордовы Арзамасского, несмотря на то, что она стремилась жить и вести хозяйство силами неразделенной семьи, — малая.

Неразделенные и малые семьи у мордовского населения изучаемых уездов в последней четверти XVII в. различались родственным составом, числом поколений, брачных пар и людностью. Неоднородность родственного состава и различие в числе людей и поколений в мордовских дворах свидетельствуют о существовании в XVII в. у дворцовой мордовы Алатырского уезда более сложных и многолюдных семей в районах новой колонизации, что, видимо, было вызвано насущными хозяйственными потребностями этих районов. Более простая структура семей, а также меньшая численность населения, в том числе и работоспособного, во дворах мордовы Арзамасского уезда указывают на то, что неразделенные семьи здесь были менее крупной родственной и хозяйственной единицей, чем у мордовского населения Алатырского уезда, что, по всей вероятности, было следствием различного экономического развития этих двух районов Поволжья, в результате того, что Арзамасский уезд значительно раньше вошел в состав более развитого в экономическом и культурном отношении Русского государства.

<sup>37</sup> «Задружное устройство» мордовского двора в XIX в. отмечал в своем этнографическом труде «Очерк юридического быта мордовы» В. Майнов. Автор писал: «По всем вероятиям, отличительным признаком старинного мордовского двора была многочленность... уже самое устройство мордовского двора указывает на задружное устройство семьи у этого народа, так как и до сих пор еще можно зачастую встретить по три и даже по четыре избы в одной общей связи» (В. Майнов. Очерк юридического быта мордовы, с. 153).

Е. Н. Студенецкая

## УЗОРНЫЕ ВОЙЛОКИ КАВКАЗА

(В СВЕТЕ ИСТОРИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ  
НАРОДОВ КАВКАЗА И АЗИИ)

В нашей публикации мы хотим поставить вопрос об использовании узорных войлоков как одного из дополнительных источников при изучении этногенеза и культурно-исторических связей народов.

Войлок — один из древнейших материалов, созданных человеком, первая в истории человечества шерстяная «нетканая ткань». Возможности использования войлока очень разнообразны. Он был «строительным материалом» для жилища кочевников, употреблялся для изготовления одежды, защищавшей от холода, дождя и жары. Войлок — это и матрас, и одеяло, и подстилка на пол, и настенный ковер.

Практические свойства войлока были известны еще древним насељникам Азии, что подтверждается материалами Пазырыкских курганов (V—IV вв. до н. э.). Вот как писал о пазырыкских войлоках С. И. Руденко: «В одном только Пазырыкском кургане встречены изделия войлока пяти основных сортов, представленных образцами не менее, чем из сорока разных кусков, валяных из шерсти разного качества. Большая часть изделий изготовлена из тонкого войлока, толщиной в 2—3 мм, мало чем отличающегося от фетра наших шляп и неизвестного в практике современных степных кочевников. Применение войлока в хозяйстве и быту пазырыкского племени было, видимо, шире и разнообразнее, чем у кочевников нового времени, заменивших его получающими в достаточном количестве тканями китайского, среднеазиатского и русского производства»<sup>1</sup>. Об узорных войлоках этой эпохи С. И. Руденко пишет в ряде работ. Древние кочевники сумели оценить и возможности войлоков для создания произведений декоративного искусства. Достаточно вспомнить аппликационные войлочные ковры, которыми были украшены стены погребальных камер<sup>2</sup>. Столь высокое качество пазырских войлоков доказывает, что еще до эпохи Пазырыка прошел длительный период освоения и совершенствования производства войлоков.

Декор войлоков очень разнообразен, а технология нанесения орнамента весьма различна. Как показывают материалы Ноинулинских курганов (рубеж н. э.), хүнны, создавая войлочные изделия, применяли самые различные способы нанесения узора: простегивание, наложение шнура, аппликацию, инкрустацию<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> С. И. Руденко. Первый Пазырыкский курган. Л., 1950, с. 49.

<sup>2</sup> С. И. Руденко. Второй Пазырыкский курган. Л., 1948, с. 25; *его же*. Культура населения Горного Алтая в скіфское время. М., 1953, с. 80, 244.

<sup>3</sup> С. И. Руденко. Культура хүннов и Ноинулинские курганы. М.—Л., 1962, с. 54—56, табл. V—1, 2; табл. XXXIX, XLI.

Эти приемы используются при изготовлении войлоков и до настоящего времени.

Узорные войлоки не только отражают эстетические вкусы, художественные возможности народов, их мировоззрение, но и содержат косвенные данные об истории их формирований, культурных и этногенетических связях. При этом информацию содеряжат и орнаментика, и технология изготовления войлоков, и приемы нанесения узоров. Узорные войлоки как правило делали женщины, почти везде для собственного употребления, что способствовало устойчивости традиций и спасало этот вид народного творчества от подчинения требованиям рынка. Только в Закавказье и в Крыму войлоки чаще делали мужчины-ремесленники на дому у заказчика, или в специальных мастерских на базаре<sup>4</sup>. Если «рынок» в какой-то мере и существовал, то в основном он был внутренним.

Технология изготовления войлоков отличается большим разнообразием. Их валяют руками, стоя на коленях; ногами, толкая свернутый в рулон войлок или переступая ногами по рулону и скатывая его с горы; у многих народов свернутый или намотанный на вал войлок катают по земле при помощи лошадей. Способы валяния определяются природными условиями обитания народа, образом его жизни, породой овец и качеством их шерсти и многими другими причинами.

Технология нанесения узоров на войлок меньше связана с указанными выше факторами. Наличие того или иного приема нанесения узора обусловлено сложившимися издавна традициями или влиянием извне. Поэтому в данной статье мы рассматриваем главным образом технологию нанесения узора, привлекая также материалы по орнаменту.

Устойчивость традиций хорошо прослеживается на войлоках калмыков — монголоязычного народа, предками которого являлись ойраты — западные монголы.

Основной способ украшения войлоков у калмыков — простегивание<sup>5</sup>. *Шердеки*, служившие постелями, состояли из нескольких слоев белого войлока, простеганных шерстяными нитками. При этом получались узоры в виде клеток, ромбов, параллельных линий, зигзагов, иногда дугообразных фестонов.

Аналогии калмыцким войлокам и по технике нанесения узора, и по характеру орнамента мы находим у монголов<sup>6</sup>, бурят<sup>7</sup>, тувинцев<sup>8</sup>. Подобное сходство может объясняться только этногенетическими связями и былой культурной общностью.

Монгольские традиции в войлоках калмыков весьма устойчивы, несмотря на то, что калмыки с XVI в. живут в низовьях Волги. Они про-

<sup>4</sup> «Народы Кавказа», II (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М., 1960, с. 95; см. также коллекции ГМЭ, №№ 4800—2, 4 аб.; № 4042—117.

<sup>5</sup> П. Небольсин. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852, с. 63; И. А. Житецкий. Астраханские калмыки. Астрахань, 1892, с. 78—80; *его же*. Очерки быта астраханских калмыков.— «Труды Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском Университете», т. XIII, М., 1893, с. 5—6; Д. В. Сычев. Калмыцкое народное искусство. Элиста, 1970, табл. 35, 36.

<sup>6</sup> Н. В. Кочешков. Народное искусство монголов. М., 1973, с. 89—91; «Монгольское народное художественное ремесло. Альбом». Улан-Батор, 1959 (табл. без №, текст и таблицы пагинации не имеют).

<sup>7</sup> Б. Э. Петри. Орнамент кудинских бурят.— «Сборник музея антропологии и этнографии», т. V, в. 1, Л., 1918, с. 227; П. П. Хороших. Орнамент северных бурят. Иркутск, 1927, с. 9; *его же*. Орнамент на шерстяных и волосяных изделиях прибайкальских бурят.— «Записки Бурят-монгольского НИИ культуры», XXIII, Улан-Удэ, 1957, с. 152.

<sup>8</sup> П. И. Карабыкян. Жилище в Западной Туве.— «Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции», т. I, М.—Л., 1960, с. 271; *его же*. Войлок и войлочные изделия тувинцев. «Уч. зап. Тувинского НИИ языка, литературы и истории», в. XIV, Кызыл, 1970, с. 217, рис. 4, 5; С. И. Вайнштейн. История народного искусства Тувы. М., 1974, с. 135—138, 142—143.

слеживаются в приеме нанесения узора, в орнаментации и в наименовании стеганых войлоков. Хотя калмыки живут в непосредственной территориальной близости с народами Кавказа, они не переняли их орнаментики и приемов нанесения узоров.

На Кавказе войлоки простегивали только караногайцы, в этногенезе которых, кроме тюрков, приняли участие и монгольские племена. Такая устойчивость традиции позволяет нам в дальнейшем анализировать войлоки и других народов с точки зрения этногенетических связей.

Рассмотрим способы, которыми наносились узоры на войлоки у народов Кавказа, и сопоставим их с аналогичными приемами у других народов. Поставленная задача осложняется тем, что специальной литературы по узорным войлокам народов Кавказа почти нет, музейные коллекции весьма ограничены. Поэтому наша работа в значительной степени построена на полевых материалах, собранных автором за период с 1934 по 1970 гг.

Одни кавказские народы владели несколькими способами нанесения узоров, другие всего одним. На первом месте по разнообразию приемов (5 способов) стояли караногайцы, еще в XIX в. сохранявшие кочевой образ жизни. На втором месте (3 способа) находились оседлые карачаевцы и балкарцы.

Первый способ создания узорных войлоков — «вваливание» узора, в результате которого войлок получался двусторонним. Применялась шерсть натуральных цветов (черная, белая, бурая) или предварительно окрашенная растительными, а позднее химическими красителями. Перед валинием тщательно подготовленную шерсть разных цветов раскладывали на циновке согласно задуманному узору. Затем ее обрызгивали горячей водой и вместе с циновкой скатывали валиком. Его катали по земле женщины, сидя на коленях в ряд по всей длине валика. Вначале шерсть валяли вместе с циновкой или другой подстилкой, а потом, когда войлок уплотнялся, циновка становилась не нужна и валиние продолжалось без нее. При этой технологии с обеих сторон войлока получается одинаковый сквозной узор. Способ валиния обуславливает мягкий, как бы дымчатый переход от одного цвета к другому. В результате смещения шерстинок разных цветов на границах той или иной орнаментальной фигуры получаются промежуточные тона, создающие эффект дымки. При соседстве белой и черной шерсти дымка получается серой. Эта технология характерна для карачаевцев и балкарцев<sup>9</sup>.

Орнамент таких войлоков состоит в основном из прямолинейных геометрических фигур — ромбов, квадратов, треугольников, зигзагов, хотя с точки зрения технологии возможны и другие узоры. Войлок у карачаевцев и балкарцев называется *кайиз*, так же как у большей части тюркоязычных народов Азии и Европейской России. Войлок с ввалившим узором, описанный выше, карачаевцы и балкарцы называют *ала кайиз* (пестрый войлок).

Войлоки, изготовленные такой техникой, встречались и у кабардинцев<sup>10</sup>, у которых искусство валиния узорных войлоков было развито слабее, и по-видимому, заимствовано у соседей — балкарцев. Заимствованиям способствовали и смешанные браки, и отчисти, воспитание девушек в инонациональной среде (аталычество). Воспитанница, живя

<sup>9</sup> Х. И. Хутуев. К истории литературы и искусства балкарского народа. — «Уч. зап. Кабардино-Балкарского НИИ. Серия филологическая», т. XX, Нальчик, 1964, с. 144—145; А. Н. Кузнецова. Народное искусство Карабая. — «Труды Карабаево-Черкесского НИИ. Серия филологическая», в. VI, Черкесск, 1970, с. 319; Е. Н. Студенецкая. Узорные войлоки карачаевцев и балкарцев. — «Кавказский этнографический сборник», VI, М., 1976, с. 205—207.

<sup>10</sup> О. В. Марграff. Очерки кустарных промыслов Северного Кавказа. М., 1882, с. 51; Г. Х. Мамбетов. Войлочные изделия в Кабарде и Балкарии в конце XIX — начале XX века. — «Уч. зап. Кабардино-Балкарского НИИ», т. XIX, Нальчик, 1963, с. 171, 172.

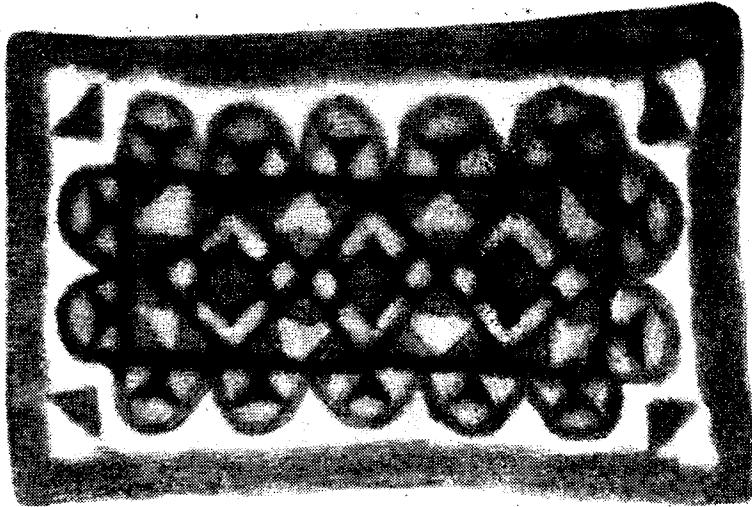


Рис. 1. Войлок с ввалянным сквозным узором. Балкарцы. ГМЭ 6086—6

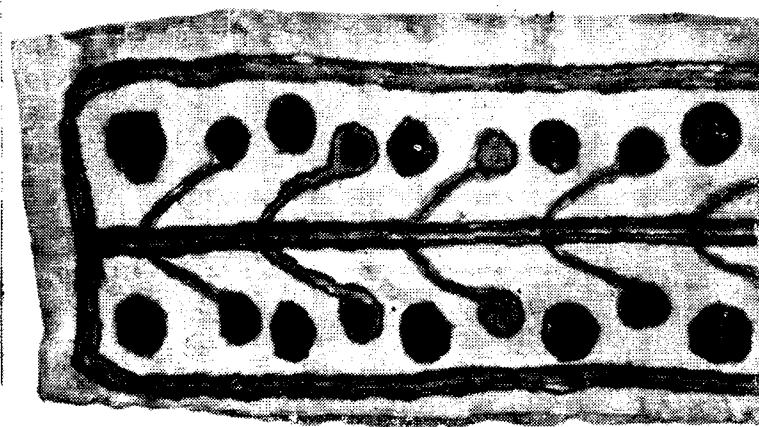


Рис. 2. Войлок с навалянным узором. Тушины. ГМЭ 1451—48

до замужества среди другого народа, обучалась там всем женским работам.

У других народов такой техники мы не находим.

Второй способ — накладывание узоров на нескатанную шерсть, служащую фоном, или на слабо скатанный войлок, с последующим валянием. В результате получается односторонний войлок с несквозным узором. На Кавказе этот способ применялся аварцами, лакцами, иногда ногайцами (Дагестан) <sup>11</sup>, а также тушинами — горцами Восточной Грузии <sup>12</sup>, близкими соседями дагестанских народов. По данным М. З. Азаматовой <sup>13</sup> этот прием нанесения узора встречался и у ады-

<sup>11</sup> «Народы Дагестана». М., 1955, с. 82; Э. В. Кильчевская, А. С. Иванов. Художественные промыслы Дагестана. М., 1959, с. 82; «Декоративное искусство Дагестана» (Сост. Д. Чирков). М., 1971, с. 226.

<sup>12</sup> Н. Цагарели. Грузинский декоративный войлок. Тбилиси, 1972, с. 11—13.

<sup>13</sup> М. З. Азаматова. Некоторые материалы к производству сукна и войлочного ковра у адыгейцев в прошлом. — «Уч. зап. Адыгейского НИИ», т. ХIII — «История и этнография», Майкоп, 1971, с. 412, 413.

гейцев. Узоры, выполненные белой шерстью, они затем поливали жидкой краской, что неизвестно в практике других народов. Однако ни в музейных коллекциях, ни в быту адыгейцев таких войлоков нам видеть не приходилось.

Фон у дагестанских и тушинских войлоков чаще всего белый. Узоры состоят из кривых линий, завитков и т. п., в сочетании с цветовыми пятнами. Итак, технология «наваливания» узора была характерна только для нескольких народов, в основном Восточного Кавказа. Значительно шире применяется этот способ нанесения узора (Т. А. Жданко называет его вваливанием) у народов Азии. Он распространен у казахов<sup>14</sup>, киргизов<sup>15</sup> и особенно у каракалпаков<sup>16</sup> и туркмен<sup>17</sup>. У них узор в виде извилистых линий наносился как правило на темный фон.

Третий способ нанесения узоров — нашивание иглой аппликаций из ткани или тонкого войлока на одноцветный фоновый войлок — прием, достигший совершенства еще в период Пазырыка. Тогда для аппликации по войлоку использовались также кожа и золотая фольга, наклеивавшаяся на войлок (покрышки на седле). В войлочных коврах из Ноин-улы аппликация, выполненная из войлока, имела подкладку из тонкой кожи<sup>18</sup>. По рассказам карачаевских мастеров, трафарет для аппликаций раньше делали из кожи, а в более поздние времена из бумаги. На Кавказе аппликация по войлоку характерна только для карачаевцев, балкарцев и караногайцев<sup>19</sup>. У последних, как и у других кочевых народов, войлоки с аппликациями служили для украшения юрты, особенно свадебной, снаружи и внутри. У оседлых карачаевцев и балкарцев аппликацией из ткани или войлока украшали длинные полосы из тонкого войлока — занавески, которые размещали на полках, где хранили постели и сундуки, или на шестах — вешалках для одежды. Согласно назначению, их называли *дхыйгъыч кийиз* (войлок для полки) или *къурукъ кийиз* (войлок для шеста).

Техника аппликации позволяет создавать орнамент любых очертаний. Но наиболее распространены были криволинейные узоры с завитками, чаще всего в форме рогов, а также стилизованные растительные мотивы. Прямые линии встречались очень редко, главным образом в кайме. Композиция представляет собой ряд крупных, часто вписанных в ромб узоров. Между ними размещались более мелкие узоры, отдельные фигурки, тамги, различные спирали и т. п.

Войлоки с аппликациями имели широкое распространение у казахов и киргизов. Технология их изготовления, композиция узоров и ос-

<sup>14</sup> Л. П. Потапов. Особенности материальной культуры казахов. — «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. XII, Л., 1949, с. 68; Э. Л. Масанов. Казахское войлочное производство. — «Труды Ин-та истории, археологии, этнографии Казахской АН», в. 6. Алма-Ата, 1959, с. 115—116; «Изобразительное искусство Казахстана», Алма-Ата, 1962, с. 352; «Народы Средней Азии и Казахстана», II (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1963, с. 68.

<sup>15</sup> С. И. Абрамzon, К. И. Антипина, Г. П. Васильева, Е. И. Махова, Д. Суляйманов. Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XXXVII, М., 1958, с. 308; К. И. Антипина. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962, с. 26—31; Е. И. Махова, Н. В. Черкасова. Орнаментированные изделия из войлока. — «Народное декоративно-прикладное искусство киргизов», М., 1968, с. 24—25.

<sup>16</sup> Т. А. Жданко. Изучение народного орнаментального искусства каракалпаков. — «Сов. этнография», 1955, № 4, с. 56; «Народы Средней Азии и Казахстана», I (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1962, с. 524.

<sup>17</sup> Г. А. Пугаченкова, Л. Я. Елькович. очерки по истории Туркменистана. Ашхабад, 1956, с. 80; «Народы Средней Азии и Казахстана», II, с. 149.

<sup>18</sup> С. И. Руденко. Культура хуннов и Ноинулинские курганы, с. 56; его же. Культура населения Горного Алтая в скифское время, с. 47—49.

<sup>19</sup> Г. А. Бонч-Осмоловский. Свадебные жилища турецких народностей. — «Материалы по этнографии России», т. III, в. 1, Л., 1926, с. 106, рис. 3; «Народы Кавказа», I (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1960, с. 266—267; «Очерки истории Карабаево-Черкесии», т. I, Ставрополь, 1967, с. 369; Е. Н. Студенецкая. Указ. раб., с. 206—209, рис. 2, 3, 4, 5.

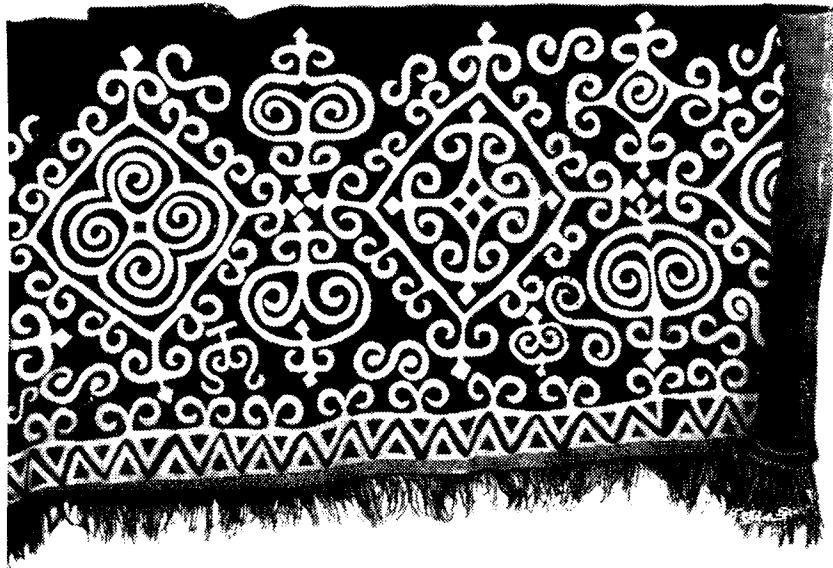


Рис. 3. Войлок с аппликацией. Карабаевцы. ГМЭ 5991—16

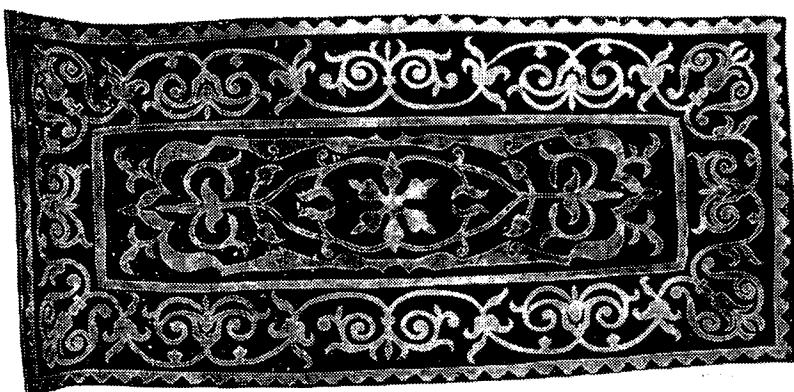


Рис. 4. Войлок-мозаика. Кумыки. ГМЭ 5072—77

новные элементы содержат очень много общих черт у всех перечисленных выше народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана, в настоящее время разделенных большими пространствами и не имеющих прямых связей. Общность наблюдается не только в начертании узоров, но и в их названиях,— все это может свидетельствовать об общих компонентах в этногенезе этих народов. В сложении карачаевцев, балкарцев, ногайцев, казахов, киргизов, алтайцев и башкир, как и многих других народов, участвовали кипчаки (половцы). Последние же, видимо, выступают как средневековые наследники традиций древних кочевников. С. И. Руденко считает, что «самобытная и по-своему яркая древняя культура населения Горного Алтая не исчезла бесследно. Она так или иначе вошла в основу дальнейшего культурного развития скотоводческих племен и народностей Южной Сибири, и в первую очередь, алтай-

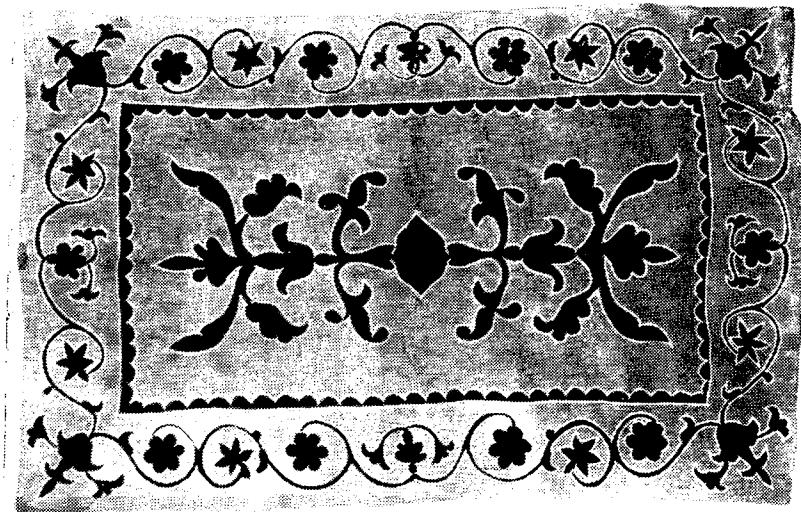


Рис. 5. Войлок-мозаика. Аварцы. ГМЭ 6992—36

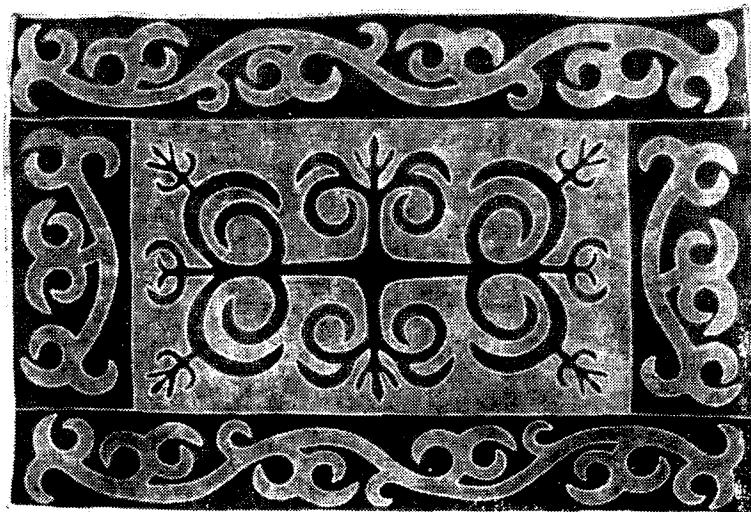


Рис. 6. Войлок-мозаика. Чеченцы. ГМЭ 33450 Т

цев, киргизов и казахов»<sup>20</sup>. Мы считаем возможным к этому перечню прибавить тюркские народы Северного Кавказа — карачаевцев, балкарцев, ногайцев.

С. В. Иванов выделяет в искусстве киргизов орнаментальный комплекс, который считает основным, и говорит, что «его можно условно назвать кипчакским, поскольку он встречается у целого ряда народов, в состав которых входят кипчаки»<sup>21</sup>.

Особо убедительным может быть сопоставление орнамента разных народов, когда оно подкрепляется общностью материала (войлок), и

<sup>20</sup> С. И. Руденко. Культура населения Горного Алтая в скифское время, с. 361.

<sup>21</sup> С. В. Иванов. Киргизский орнамент как этногенетический источник.— «Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции», т. III, Фрунзе, 1959, с. 63.

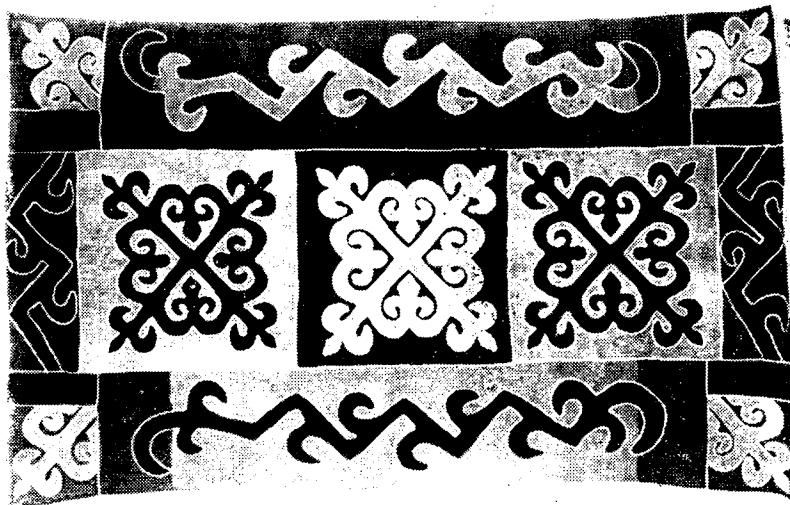


Рис. 7. Войлок-мозаика. Ингушки. ГМЭ 6191—5

технологии нанесения узора (аппликация). Однако необходимо отметить большое сходство в орнаментации аппликационных войлоков Кавказа с изделиями казахов и киргизов, выполненными способом вшивания вырезанного узора в фоновый войлок (по терминологии разных авторов — мозаика, инкрустация). Линии швов прикрывались шнуром или тесьмой. Этот способ широко распространен у тех же народов Азии, которые применяли и аппликацию. Азиатские войлоки с вшитым узором по своей орнаментации очень близки карачаевским и балкарским войлокам с аппликациями.

На Кавказе техника вшитого узора использовалась в основном кумыками, чеченцами, ингушами и аварцами. Такие войлоки чаще всего были двух- и трехцветными. Первоначально валили два одноцветных войлока, например, красный и синий. Затем по бумажному трафарету вырезали из обоих войлоков определенный узор и меняли его местами. Узор из красного войлока вшивали в синий фон и наоборот. По кумыкским войлокам — *кийиз*, а узорным — *арбабаш* (верх арбы). Эти же названия были и у аварцев. В кумыкских и аварских арбабашах преобладает композиция, сходная с безворсовыми коврами-паласами тех же народов. Центральное поле арбабаша обычно занято одной крупной фигурой стилизованного растительного характера. Широкую кайму заполняет извилистый стебель с листьями и цветками. Окантовка белой тесьмой придает рисунку резкость, четкость и известную сухость.

Стиль и характер орнамента кумыкских и аварских вшивных войлоков очень близки дагестанской резьбе по камню, дереву, металлу. В кумыкских войлоках сочетается технология, типичная для тюрков Азии (казахов, киргизов) с орнаментацией, свойственной народам Дагестана. Это подтверждает уже сложившееся в науке мнение об этногенезе кумыков. По-видимому, здесь имела место тюркизация местных восточных кавказских племен тюрками — кипчаками.

Войлоки с вшитым узором были у чеченцев и ингушей, возможно, перенявших технологию их изготовления у кумыков. Орнаментация чеченских и ингушских войлоков близка кумыкским и аварским. Но встречаются, особенно у ингушей, и мотивы не растительного характера. Узорные войлоки народов Северо-восточного Кавказа представляют в целом своеобразный «куст». По всей видимости, его ответвле-

нием можно считать и войлоки с вшитым узором (*бичкен кийиз*), встречавшиеся у балкарцев, реже у карабаевцев<sup>22</sup>.

Следующий способ — выкладывание узора из шерсти непосредственно на подстилке. Поверх накладывался толстый слой шерсти, который при валянии становился основой готового изделия. В ряде случаев узор предварительно вырезался из слабосвяленного войлока в виде гладких или вырезанных зубчиками полосок. Такая технология нанесения узора была характерна для курдов, азербайджанцев, армян, иранцев<sup>23</sup>. Существовала она и у туркмен<sup>24</sup>, и у южных киргизов<sup>25</sup>. Зубчатые полоски наиболее типичны для первых четырех народов. При этом преобладает геометрический орнамент — прямые линии, ромбы, зигзаги. Встречаются крайне стилизованные растительные мотивы.

В коллекциях музея Грузии имеется несколько тушинских войлоков, украшенных зубчатыми линиями, резко отличающимися от обычных узоров, состоявших из линий и пятен<sup>26</sup>. Тушкины-овцеводы в зимнее время находились на пастбищах в Азербайджане и могли перенять у местных жителей зубчатый орнамент.

Орнаментика войлоков с зубчатым узором у народов Закавказья имеет много общего. Крупная фигура геометрического характера располагалась в средней части, оставляя свободными края (до 20 см шириной). Каймы не было. В настоящее время на свободных краях иногда помещают дату изготовления, фамилию или инициалы хозяина, отдельные изображения — рыбы, человека и др. Чаще всего на белый фон наносится темный (коричневый) узор. Для курдов более характерен белый узор на темном фоне. Реже встречается многоцветный узор на светлом фоне. В Армении такие разноцветные войлоки называют хорасанскими. По данным Т. Ф. Аристовой<sup>27</sup>, курды хорасанскими называют высококачественные войлоки, вне зависимости от их расцветки. Хорасан, северная провинция Ирана, граничащая с Туркменией, очень пестр по национальному составу. Кроме иранцев, составляющих меньшинство, там живут курды, туркмены, джемшиды, хезаре и др., поэтому в войлоках, изготавливавшихся в Хорасане, вероятнее всего, кочевниками, могли отразиться различные традиции.

Как говорилось выше, тюркские народы Азии и Северного Кавказа называли войлок *кийиз*, наименование, известное еще у кипчаков. Но туркмены называют войлок *кече*, азербайджанцы и турки — *кеча*. Тюркский термин *кеча* широко употребляется армянами и курдами, бытует и у тушин, хотя у этих народов имеются и собственные названия для войлока, употребляющиеся чаще в литературном языке (у армян *тагик*, у курдов — *калав*, у тушин — *тека* или *набдур*). Термин *кече*, *кеча*, видимо, пришел из огузских языков.

Итак, последний описанный выше способ нанесения узора и характер орнамента встречается у многих народов различного происхождения, различной языковой принадлежности. При этом у них бытует и общее тюркское наименование войлока. Как можно объяснить это явление? Говорить об общем компоненте в этногенезе в данном случае не приходится. Возможно, известную роль в распространении войлоков этого типа в Закавказье (а также термина *кече* — *кеча*) могли сыграть тюрки-сельджуки, вторгшиеся в XI в. на территорию Азербайджана и Армении, предварительно подчинив себе Хорасан. Они приняли участие

22 Е. Н. Студенецкая. Указ. раб., с. 220.

23 Полевые материалы автора и Музейные коллекции.

24 Г. П. Васильева. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969, с. 141—143; Полевые материалы А. С. Морозовой.

25 К. И. Антипина. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов, с. 26—27.

26 Н. Цагарели. Грузинский декоративный войлок, табл. 16.

27 Т. Ф. Аристова. Курды Закавказья. М., 1966, с. 78.

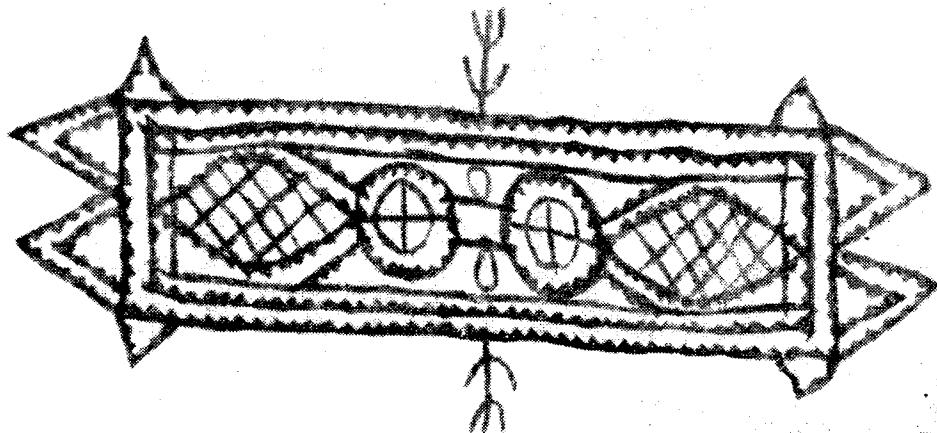
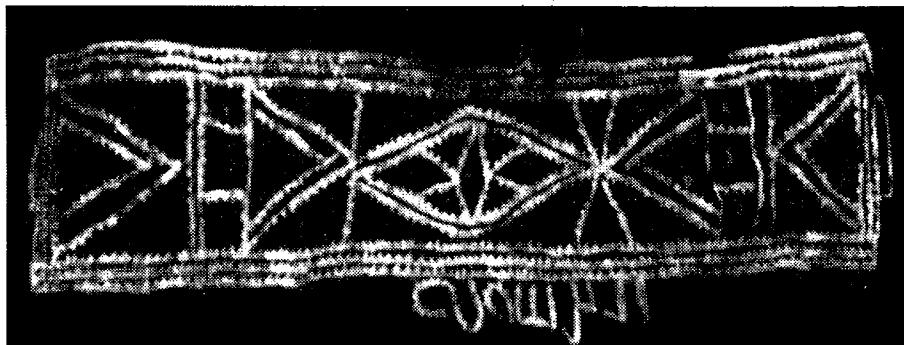
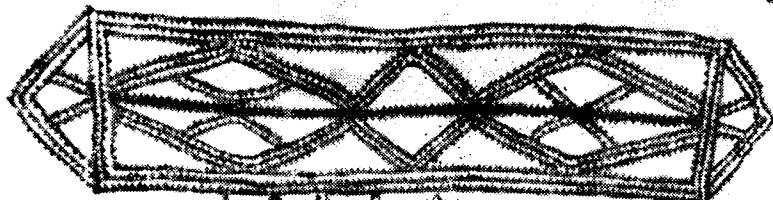


Рис. 8. Войлоки с вырезанным и вкатанным узором: верхний — армяне, ГМЭ 7097 — 23 или ГМЭ фото 212—107; средний — курды, ГМЭ фото 212—257; нижний — азербайджанцы, ГМЭ фото 407—9

и в этногенезе турок. К сожалению, мы пока не нашли материалов о турецких войлоках. Армянский мастер Анушиван Манукан говорил: «валяние войлоков — турецкое дело. Из армян им занимались только переселенцы из Турции или их потомки»<sup>28</sup>.

Возможно, что общие черты в изготовлении войлоков у народов Закавказья объясняются тем, что их делали мастера-ремесленники, общающиеся между собой. Непосредственное соседство армян, азербайджанцев и курдов, длительные экономические, историко-культурные свя-

<sup>28</sup> Полевые материалы автора.

зи между ними, а также с народами, жившими за Каспием, в Турции и Крыму, могли также способствовать распространению искусства изготовления войлоков этого типа и их наименования (кёче, кеча).

Мы уделили основное внимание способам нанесения орнамента и в меньшей степени самим узорам. Следует подчеркнуть, что, хотя тот или иной способ нанесения узоров обычно устойчиво связан с орнаментом, в ряде случаев технология не определяет последнего полностью. Так, технология вваливания узора позволяет и прямоугольные и криволинейные формы, однако у карачаевцев и балкарцев мы видим только первые. Для войлоков с вшитыми узорами у казахов и киргизов характерны прежде всего рогообразные мотивы, а у кумыков и аварцев — растительные. Вырезанный зубчиками узор в Закавказье имеет в основном геометрические формы, а в Крыму и растительные.

Итак, при явной связи с технологией, основным определяющим моментом для орнамента являются этнические традиции. В нем отражаются и сложный этногенез ряда народов, и их историко-культурные связи.

Л. Н. МОЛОТОВА

## К ВОПРОСУ О ФУНКЦИЯХ ДЕВИЧЬИХ ГОЛОВНЫХ УБОРОВ В СЕВЕРНОРУССКОМ СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ XVIII—XIX вв.

(ПО КОЛЛЕКЦИЯМ ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ СССР)

При изучении русского свадебного обряда дореволюционного периода исследователи непременно обращаются к памятникам материальной культуры, и это закономерно. Традиционная крестьянская свадьба, состоявшая из множества различных компонентов материальной и духовной культуры, была тесно связана со многими сторонами жизни русской деревни. С течением времени менялись условия жизни, мировоззрение людей, изменялся свадебный обряд. Многие черты свадебной драмы исчезли безвозвратно, но некоторые из них можно еще воссоздать по оставшимся отдельным реликтам, в частности по головным уборам, «этим важнейшим предметам древности», как писал о них В. В. Стасов<sup>1</sup>.

Наиболее полным и богатым является собрание головных уборов Государственного музея этнографии народов СССР, содержащее около 3 тыс. женских и девичьих головных уборов конца XVIII — начала XX в. из 32 губерний России, отражающих многообразие конструктивных форм и богатство декора. Обилие головных уборов, хранящихся в музеях нашей страны, свидетельствует о широчайшем распространении этой важной части народного костюма. Однако этот материал еще недостаточно изучен, а некоторые, еще не описанные виды головных уборов мало известны исследователям. К их числу относятся отдельные группы девичьих головных уборов Русского Севера. В собрании ГМЭ народов СССР они представлены в значительно меньшем количестве, чем женские<sup>2</sup>. Среди них имеются будничные, праздничные и ритуальные уборы. Последние, связанные со свадебной обрядностью, вызывают особый интерес. Их число невелико, но формы довольно разнообразны. Это, безусловно, результат наличия локальных вариантов свадебной обрядности, лишний раз подтверждающий справедливость мнения, высказанного Т. А. Бернштам, что «понятие севернорусской свадьбы как чего-то единого — это чистая условность, за которой скрывается невероятная пестрота различных вариантов, переходных, более или менее сходных или уникальных форм свадебного обряда»<sup>3</sup>. Конструктивное разнообразие уборов, на наш взгляд, связано и с их назначением, функци-

<sup>1</sup> В. В. Стасов. Заметки о женских головных уборах.— Собр. соч., т. II, СПб. 1894, с. 114.

<sup>2</sup> В общей сложности в коллекциях ГМЭ не более 400 девичьих уборов (в том числе по Олонецкой губернии — 18, по Архангельской — 25, по Костромской — 20).

<sup>3</sup> Т. А. Бернштам. Свадебная обрядность на Поморском и Онежском берегах Белого моря.— «Фольклор и этнография (обряды и обрядовый фольклор)». Л., 1974, с. 183.

цией. Вопрос о функциональности головных уборов, и свадебных в том числе, в этнографической литературе освещен очень слабо<sup>4</sup>. И нам представляется интересной попытка на примере хранящихся в ГМЭ уборов воссоздать функции некоторых из них в свадебной обрядности. Известно, что просватанные девицы меняли головной убор<sup>5</sup>, и материалы, хранящиеся в фондах ГМЭ, показывают, что в период свадебной игры в соответствии с главными моментами свадебного ритуала эта смена происходила несколько раз. Будут рассмотрены три небольшие, разные по назначению группы свадебных девичьих уборов. Часть из них встречалась в Сольвычегодском и Великоустюжском уездах Вологодской губернии, некоторые бытовали в Шенкурском уезде Архангельской губернии. Датировка тоже разная: одни относятся к концу XVIII — началу XIX в., другие — к концу XIX в. К сожалению, сейчас нет достаточного материала для построения логического ряда последовательной смены уборов и функциональное разделение девичьих ритуальных уборов можно констатировать лишь на отдельных примерах.

К I группе мы отнесли уборы, которые девица надевала сразу же после просвятия. Просвятанной или сговоренной она считалась со дня сговора или рукобитья, когда родственники жениха и невесты договаривались об условиях свадьбы, и до венчания.

С момента просвятия девица вступала в иную группу и должна была отличаться от остальных. С этой целью в ряде уездов северо-русских губерний к девичьей повязке, повсеместно распространенной на Русском Севере, прикреплялся небольшой овал — «натемник» прикрывавший макушку (рис. 1). Получался как бы глухой головной убор — прототип женского убора. Натемник был символом, знаком, объясняющим положение девицы. Этот факт впервые был отмечен Н. П. Гринковой, которая полагала, что ношение повязки с натемником подчеркивало особое положение девушки<sup>6</sup>. Материалы ГМЭ и ряда музеев показывают, что повязки с натемниками просвятанные девицы носили лишь в двух губерниях — Вологодской и Архангельской (р-н Двины и Мезени)<sup>7</sup>.

Весьма примечательно орнаментальное решение натемников. На них, как правило, вышиты золотой нитью лучевидные розетки, солярные знаки (свастика), стилизованные древа жизни, т. е. символы, обозначающие пожелания добра, счастья. Особо примечателен натемник, где своеобразно воплощен символ брачного союза: изображены две стилизованные человеческие фигуры, заключенные в контур сердца, под ними изображены два лебедя, соприкасающиеся грудью.

Другой вид головного убора просвятанных девиц — вязаный колпак, распространенный в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии. Иногда к нижнему краю некоторых колпаков прикрепляли повязку из просекного хаза<sup>8</sup> (в коллекции музея хранится 2 таких колпака,

<sup>4</sup> См., например: Н. И. Гаген-Торн. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы. — «Сов. этнография», 1933, № 5—6; Н. Н. Гринкова. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды). — «Сов. этнография», 1936, № 2.

<sup>5</sup> Д. К. Зеленин. Женские головные уборы восточных (русских) славян. — «Slavia», 1926, № 2; 1927, № 3; Н. П. Гринкова. Указ. раб.; Г. С. Маслова. Народная одежда русских, украинцев и белорусов. — «Восточнославянский этнографический сборник» («Труды Ин-та этнографии АН СССР»), т. XXXI, 1956.

<sup>6</sup> Н. П. Гринкова. Указ. раб., с. 32.

<sup>7</sup> Л. Н. Молотова. Об одной группе вологодских головных уборов. — «Труды Научно-исследовательского ин-та художественной промышленности», вып. 5, М., 1972, с. 286—294. Рассматриваемые повязки имели ярко выраженные отличительные черты в форме и декоре. Это позволило выделить их в особый «черевковский тип» (от названия с. Черевково, где их изготавливали и носили). Такого типа повязки хранятся не только в ГМЭ, но и в фондах краеведческих музеев Архангельска и Вологды, в общей сложности более 60 образцов.

<sup>8</sup> Хаз — позумент, галун. Термин, бытовавший в Архангельской губернии. В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, т. IV. СПб., 1882.



Рис. 1. Девичья повязка с натемником, надеваемая после просватания. Вторая половина XIX в. Вологодская губ.

Рис. 2. Вязанный колпак с повязкой и шелковой косынкой

колл. 622) или шелковой косынки, сложенной в несколько рядов (рис. 2). Кроме этого, в собрании музея есть два колпака, длиной более полуметра, называемые «честными колпаками»<sup>9</sup>.

Таким образом, нами выявлены две разновидности свадебных девичьих уборов, надеваемых просватанными девицами на одной из начальных стадий свадебного обряда — после просватания.

II группа головных уборов, представленная в музее, также связана со свадебным действом. Она весьма малочисленна — четыре убора из Борецкой волости Шенкурского уезда Архангельской губернии, совершенно идентичных по форме и орнаментации<sup>10</sup>. Все они глухие, с закрытой макушкой, по конструкции напоминающие перевернутое копыто (рис. За, б), т. е. здесь налицо признаки женского головного убора. Однако к затылочной части их прикреплена широкая, длинная «наспинная» лента — характерный элемент девичьих повязок и венцов. Таким образом, в этом случае мы наблюдаем контаминацию двух головных уборов — женского и девичьего. На одном из рассматриваемых предметов имеется интересное дополнение: две ниспадающие на лицо узкие длинные парчовые ленты, идущие от макушки, и семь холщовых нитей, про которые в описи сказано, что «они (нити) —

<sup>9</sup> ГМЭ коллекционная опись (далее — ГМЭ, колл. оп.) № 622. Собиратель этой коллекции А. В. Худорожева в аннотации к колпакам пишет, что они «являлись эмблемой невинности».

<sup>10</sup> Л. Н. Молотова. Шенкурские свадебные головные уборы. — «Русский народный свадебный обряд», Л., 1978, с. 220.



Рис. 3. Свадебный головной убор конца XVIII — начала XIX в. Архангельская губ., Шенкурский уезд; *а* — вид спереди, *б* — вид сзади

Л. М.) имеют обрядовое значение»<sup>11</sup>. Несомненно, эти уборы ритуальны и связаны со свадебной обрядностью. Однако точного их назначения установить не удалось. Мы можем высказать лишь предположение об их функции. И в этой связи необходимо привести фотографию фрагмента головного убора из Сольвычегодского музея<sup>12</sup> (рис. 4). При сравнении шенкурских уборов из ГМЭ и сольвычегодского памятника мы видим много общих черт в конструкции и декоративном убранстве. Про сольвычегодский убор известно, что он называется «плачая» и что невеста в нем причитала. В аннотации указано место бытования — Пинега. Таким образом, памятник из Сольвычегодска имел совершенно определенную функцию и название, обусловленное ею. Очевидно, в другое время невеста его не надевала.

Не могли ли такую же функцию выполнять и похожие уборы из ГМЭ? Эта гипотеза нам представляется вполне вероятной. Известно, что во время свадебного периода, который длился иногда две недели, невеста неоднократно меняла наряд, в том числе и головные уборы. Так, во время причитаний, проходящих при большом количестве родственниц и подруг, невеста вполне могла надевать специальный головной убор. Видимо, в Шенкурском уезде этот убор назывался не «плачая», а как-то иначе.

III группа свадебных уборов, выделенных нами, связана непосредственно с венчанием. Это прежде всего *коруны* (рис. 5), бытавшие в отдельных местностях Архангельской и Вологодской губерний.

<sup>11</sup> ГМЭ, колл. оп. 848.

<sup>12</sup> Этот убор был выявлен Г. С. Масловой в краеведческом музее Сольвычегодска. Фотография приводится с любезного разрешения Г. С. Масловой.

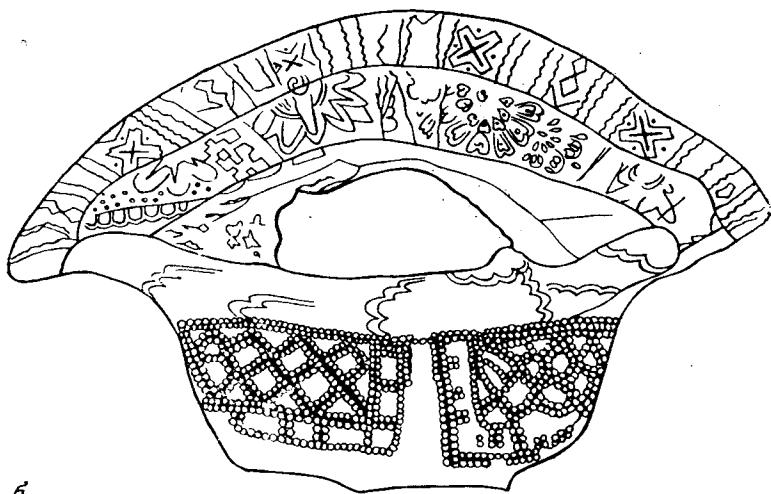
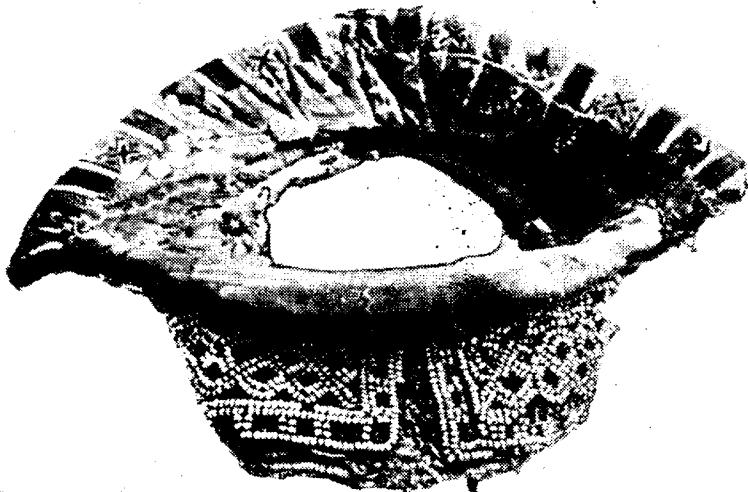


Рис. 4. Фрагмент головного убора «плачая». Сольвычегодский краеведческий музей; *а* — общий вид, *б* — прорисовка

Коруна — сложный головной убор, состоящий из органично связанных между собой обода и воздушного венка, богато орнаментированного бисером, фольгой и стразами (имитация драгоценных камней). Все известные нам 25 памятников этой группы выполнены в едином художественном стиле и манере, характерной для XVIII в.<sup>13</sup> Ко второй половине XIX в. этот убор почти исчез из употребления, сохранившись только в некоторых районах Подвилья — Великоустюжском и Сольвычегодском, где невеста шла к венцу непременно в коруне. А. В. Худорожева, известная собирательница коллекций по Русскому Северу, доставившая в 1903 г. в музей четыре коруны<sup>14</sup>, сообщала, что «коруны уже тогда встречались чрезвычайно редко, иногда на всю деревню было не

<sup>13</sup> Л. Н. Молотова. К вопросу об атрибуции одной из групп северных головных уборов. — «Сообщения Гос. Эрмитажа», т. XXXIV, Л., 1972, с. 56—59.

<sup>14</sup> А. В. Худорожева собрала для ГМЭ более 2000 экспонатов, многие из которых уникальны. Все приобретенные ею предметы снабжены подробными аннотациями, что повышает научную ценность ее коллекций.

более двух корун у очень старых женщин, которые за определенную мзду давали их напрокат на свадьбу»<sup>15</sup>. Это свидетельствует о том, что традиция надевать этот венчальный убор еще существовала, хотя сам он практически уже не был широко распространен. Уместно будет заметить, что сейчас в ГМЭ, Государственном Эрмитаже и Великоустюжском краеведческом музее хранится в общей сложности около 25 корун.

Изложенный материал дает основание сделать два вывода.

1. Рассмотренные головные уборы позволяют проследить определенную связь между ними и различными моментами свадебной обрядности. Выше говорилось о том, что упомянутые уборы не связаны между собой ни территориально, ни по времени бытования, и потому не следует видеть в изложенном перечислении последовательную сменяемость одних уборов другими. Весьма вероятно, что свадьба в указанных уездах имела местные особенности, хотя по основным элементам она вряд ли существенно различалась. Несмотря на незначительное число предметов, которые находятся в нашем распоряжении, все же представляется возможным сделать вывод, что наиболее важным моментам свадебной обрядности соответствовал определенный головной убор, имевший соответствующие функции. Не исключено, что помимо вышеописанных видов девичьих головных уборов, связанных с просватанием, девишиком и венчанием, существовали и иные, связанные с другими действиями свадебного обряда, например с банным. Но пока мы не располагаем таким материалом.

2. Представленные вещественные памятники датируются в основном концом XVIII — серединой XIX в. Это не случайно. Известно, что свадебный обряд XVIII в. состоял из большего количества элементов по сравнению с последующим периодом. Со временем шло упрощение свадебного обряда — исчезли одни части, трансформировались другие. С отмиранием каких-то свадебных обрядов исчезали и характерные для них атрибуты материальной культуры. То, что было зафиксировано в конце XIX в., несомненно, уступало по полноте оформления свадебному обряду рубежа XVIII—XIX в.<sup>16</sup>.

Известно, что в более архаичных и глухих районах свадебные обряды сохранялись дольше и были более сложными и многоэтапными. Поэтому у жителей этих районов дольше бытовали памятники материальной культуры, связанные со свадебной церемонией.



Рис. 5. Свадебный головной убор «коруна». Начало XIX в. Вологодская губ. (?)

<sup>15</sup> ГМЭ, секция рукописей, ф. I, оп: 2, д. № 700.

<sup>16</sup> П. С. Богословский. К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. — «Пермский краеведческий сборник», вып. III, 1927, с. 60.

**Л. С. Журавлева**

**К ИСТОРИИ ПУБЛИКАЦИИ «ПРОГРАММЫ»**

**В. Н. ТЕНИШЕВА**

В Государственном музее этнографии народов СССР хранится большое количество ценных материалов, присланных в свое время в Петербургское этнографическое бюро князя В. Н. Тенишева<sup>1</sup>.

О деятельности бюро и о самом Тенишеве много писали, но ни один из исследователей не указывает на то, что составленная В. Н. Тенишевым «Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России» (2-е издание, Смоленск, 1898 г.) была запрещена цензурой. Осветить этот факт позволяет документ, хранящийся в Смоленском государственном архиве.

Подготовка «Программы» частично шла в Смоленске. Сам В. Н. Тенишев указывает, что она была закончена 15 июня 1897 г. в смоленском имении Талашкино и 17 июня того же года разрешена к печати цензурой, а через несколько месяцев напечатана в смоленской губернской типографии.

Через год, в 1898 г., опять в Смоленске В. Н. Тенишев готовит второе издание «Программы» с пометкой «Издание второе, исправленное и дополненное», на публикацию которого он получил разрешение 31 мая 1898 г.

15 апреля 1899 г. из Департамента Министерства внутренних дел Смоленскому губернатору пришло распоряжение за № 6409 с требованием получить от цензора А. И. Вавравского объяснение, на каком основании он разрешил издать в Смоленске «Программу». Цензор написал объяснение, которое было отправлено в Министерство внутренних дел. Но оно не удовлетворило Департамент, и 27 мая 1899 г. смоленский губернатор вновь получил бумагу следующего содержания: «В представленном Вашим превосходительством за № 3929 объяснении действительный статский советник Вавравский заявляет, что, разрешая к печатанию программу для собирания этнографических сведений о крестьянах Центральной России, он руководствовался циркуляром Главного управления по делам печати от 7 мая 1880 г. за № 1857, так как признал программу лишь сборником вопросов, а не рассуждений или сведений литературного, научного или политического характера. Поверхностный лишь взгляд на означенный циркуляр, без тщательного изучения его, к чему обязывались бы органы местной цензуры, а в том числе и действительный статский советник Вавравский, показыва-

<sup>1</sup> Вячеслав Николаевич Тенишев (1843—1903 гг.) — князь, инженер путей сообщения, организатор частного этнографического бюро в Петербурге, составитель «Программы этнографических сведений о крестьянах Центральной России» и «Программы этнографических сведений о городских жителях образцового класса». Кроме того, он написал книги «Математическое образование и его значение», «Деятельность животных», «Деятельность человека».

ет, что циркуляр не имел ни малейшего отношения к данному делу. Программу сведений нельзя никоим образом приравнять ни к отчетам, ни к иным изданиям благотворительных или других обществ, цензурование которых предоставлено циркуляром органам местной цензуры. Помимо того, программой этнографических, значит научных сведений затрагиваются вопросы политического и судебного характера, т. е. те именно, при наличии коих издание не могло подлежать местной цензуре, а требовало предоставления в общую цензуру. Для убеждения в этом следует только рассмотреть §§ 9, 10, 289, 297, 301, 441 и 442 программы»<sup>2</sup>.

В результате расследования 20 апреля 1899 г. Главное управление по делам печати дало распоряжение об изъятии «Программы» как незаконно напечатанной, а цензору было вынесено порицание.

Поводом для расследования издания «Программы» явилась заметка в газете «Гражданин» (№ 26 за 1899 г.). Некий барон К. В. Каульбарс, говоря о «Программе» как о «курьезном издании», сравнил ее со статистическими исследованиями по Тверской губернии 70-х годов. «У этих-то статистиков, по странному совпадению, некоторые вопросы, под предлогом изучения статистики, точь в точь напоминали некоторые вопросы этнографического бюро почетного князя Монтекристо», — писал в заметке К. В. Каульбарс. Здесь же он привел те восемь вопросов, которые упомянуты и в документе Департамента. Эти пункты касались вопросов о властях, об огнестрельном оружии, случаев неповиновения, бунтов и сходок. Все указанные вопросы имелись и в первом издании программы и никаких изменений во втором издании в них не было внесено. Следовательно, первое издание просто прошло незамеченным цензурой.

---

<sup>2</sup> Смоленский государственный архив, ф. 1, оп. 6, связка 1, 1899 г., ед. хр. 18.

Ю. И. Юдин

## РУССКАЯ БЫТОВАЯ СКАЗКА И ХАНТЫЙСКИЙ МИФОЛОГИЧЕСКИЙ РАССКАЗ

Сказки о мороке представляют интерес не только для фольклористов, но и для этнографов. Существует два сказочных сюжета на тему обморочения<sup>1</sup>. В вариантах типа \*664 В рассказывает о том, как прохожий, попросивший у хозяина разрешения переночевать в его избе, по требованию последнего всю ночь рассказывает ему сказки. Хозяин не спит, готовый слушать бесконечно. Тогда морока внушиает ему, что они превратились в медведей или в медведя и волка. Оборотнями убегают они в лес, охотятся, роют на зиму берлогу. Морока предвидит появление охотников и учит хозяина, как спастись. Охотники убивают мороку-оборотня, хотят убить хозяина, но тот, ища спасения, делает кувырок над шкурой убитого товарища, как его научили, падает с полатей и приходит в себя. В сказках типа \*664 А морока на глазах у царя или генерала вызывает видение наводнения, отправляется с ними в плавание. В незнакомых землях герои переживают различные приключения. Генерала или царя приговаривают к смертной казни. В последний момент морока снимает чары, и приговоренный видит, что все случившееся он пережил в воображении, не выходя из комнаты.

Сказки о мороке до сих пор рассматривались как исключительно восточнославянские, что соответствующим образом обозначено в указателях Н. П. Андреева, В. Я. Проппа, Л. Г. Барага. В международном указателе С. Томпсона названы только русские варианты. Такое представление сложилось из-за разобщенности исследователей народного творчества восточных славян и этнографов, изучающих устное творчество сибирских народов, богатейшие фольклорные сокровища которых доступны лишь узким специалистам, хорошо владеющим языком той или иной национальности.

В 1975 г. В. В. Сенкевич-Гудкова сообщила автору статьи о том, что сюжет о мороке известен также в сугубо национальных формах финно-угорским народам и любезно предоставила хантыйский вариант сюжета, записанный в 1937 г. студенткой ханты-мансиjsкого педучилища Е. Кавиной в юртах Полновата от 60-летнего ханта Петра Немусова (ниже дается этот вариант в переводе В. В. Сенкевич-Гудковой).

<sup>1</sup> См. типы \*664 А и В в указателях: Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929; В. Я. Пропп. Указатель сюжетов.—«Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах», т. III, М., 1957, с. 454—502; Л. Г. Бааг. Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок (Систематический указатель).—«Славянский и балканский фольклор», М., 1971, с. 182—235; «The types of the folktale. A classification and bibliography of Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Translated and enlarged by Stith Thompson».—«Folklore Fellows Communications», № 184, Helsinki, 1961.

Старик живет. (Как) одинокое духа дерево, (как) одинокое идольское дерево. Лето настало. Один день настал. Старик свои сети взял, рыбачить пошел. Свои сети поставил. Рыбу добыл. Котел (пищу) готовить стал. Огонь зажег. Котел туда повесил. Он заметил: старик идет, белобородый старик.— «Эй, ну-ка, что делаешь» — «Пищу делаю я, ну-ка». — «Эй, — говорит, — ты пищу делаешь. Ты знаешь, мы (двою) семь веков, шесть веков существующее чудо сделаем! Сделаю», — сказал. К кривому дереву подошли, перевернулись, медведями стали.

В какое-то время осень настала. «Берлогу делать начнем». Берлогу сделали, берлоги внутрь зашли. Один медведь говорит: «Завтра днем поселкового богатыря-старика три сына придут. Нашу дверь рогатиной загороди. Ты тогда крепко держи». Завтра действительно три сына пришли, поселкового богатыря-старика три сына пришли. Их дверь рогатиной загородилась. Один парень ее схватил и раскачивать стал. Но два медведя крепко держали рогатину. Три парня домой ушли.

Весна настала. Два медведя к кривому дереву пошли, перевернулись, людьми стали. Теперь они там живут.

Истоки восточнославянской версии сюжета типа \*664 В видятся нам в медвежьем культе, отголоски которого на восточнославянской почве находим в устной поэзии, верованиях и обрядности. Сюжет соотносится также с шаманскими представлениями, пережитки которых у восточнославянских народов сохранялись благодаря колдунам, выступившим на смену шаманам-волхвам в эпоху распространяющегося христианства<sup>2</sup>.

Но если до этого возможно было лишь указать на истоки сюжета в самой первобытной действительности, обратившись к сибирским материалам для прояснения полустершихся следов медвежьего культа и шаманизма на восточнославянской почве, то обнаружение хантыйской версии того же сюжетного типа позволяет поставить вопрос об исторической эволюции международного фольклорного сюжета. В зависимости от меняющихся общественно-исторических условий он приобретает различные формы и наполняется неодинаковым содержанием. Восточнославянские сказки о мороке представлены почти исключительно русскими записями, из нерусских известны только один украинский (неполный) и один белорусский варианты. Хантыйский рассказ и русская версия отмечают разные этапы исторического бытования фольклорного сюжета. Мы склонны рассматривать национальные версии как независимые, самостоятельно развивающиеся у различных народов, хотя категорически исключить возможность прямого заимствования восточнославянскими народами финно-угорского сюжета не представляется возможным. Дело в том, что сам медвежий куль у некоторых восточнославянских племен развивался в тесном взаимодействии с соответствующим культом у соседнего финно-угорского населения. Этим мы вовсе не хотим сказать, что у восточных славян и их предков медвежий куль не имел собственных промысловых и тотемических корней. При раскопках славянских памятников Воронежского края, например, находят амулеты из клыков медведя<sup>3</sup>. Количество таких примеров можно было бы умножить. Специальная по отдельным народам (например, работы Е. А. Алексеенко, А. Ф. Анисимова, Е. А. Крейновича, Г. Н. Троицкой, В. Н. Чернецова и др.) и обобщающая (например, З. П. Соколова. Культ животных в религиях. М., 1972, с. 63—85) литература указывает как на большую степень общности в культовых явлениях у различных народов, так и на отличительные племенные черты медвежьего культа. Но нас в данном случае интересуют не сами по себе общие черты культа медведя у различных народов, в том числе

<sup>2</sup> См.: Ю. И. Юдин. Бытовая русская народная сказка о мороке в этнографическом освещении. — «Уч. записки Курского гос. пед. ин-та», т. 94, Курск, 1972, с. 172—203.

<sup>3</sup> А. З. Винников. Славянское городище на Белой горе над г. Воронежем. — «Из истории Воронежского края», вып. 6, Воронеж, 1977, с. 130.

и восточнославянских, и не специфика восточнославянских разновидностей культовых представлений и обрядности, а взаимосвязь восточнославянских и финно-угорских верований, поскольку речь дальше пойдет о сравнении русского и хантыйского фольклорных сюжетов.

Среди наиболее весомых свидетельств существования культа медведя у восточных славян в эпоху Киевской Руси особого внимания заслуживает историческая реконструкция культа в Верхнем Поволжье в XI в., произведенная Н. Н. Ворониным<sup>4</sup>. Однако Е. И. Горюнова возражает против этнического определения верхневолжского культа как безусловно славянского, указывая на широкое распространение поселений мери на территории Ростово-Сузdalской земли<sup>5</sup>. Тем не менее она считает, что культ медведя характерен здесь не только для финно-угорского населения, но и для славянских племен. «В связи с шаманством,— пишет Горюнова,— следует отметить и особое почитание в Верхнем Поволжье медведя, которое находит близкие аналогии в среде угорских племен Прикамья и Приуралья. Этот культ был широко распространен во всей лесной полосе Восточной Европы как среди славянских, так и среди угро-финских племен. Однако нигде он не имел таких сильных живущих традиций, как на территории Ростово-Сузdalской земли, что обусловлено всем комплексом религиозно-идеологических явлений, в которых обнаруживается, как мы пытались доказать, связь населения Междуречья с Приуральем»<sup>6</sup>. Многочисленные этнографические и фольклорные данные указывают на широкое распространение пережитков культа медведя у русских вплоть до XX в. Можно сослаться на разнообразные отголоски медвежьего культа в народной медицине, продуцирующей и апотропической магии, свадебной обрядности, сказках и преданиях. Приведем здесь в качестве примера лишь одно показательное и очень любопытное наблюдение очевидца — советского писателя и юриста В. М. Померанцева, которому в послереволюционные годы пришлось по долгу службы побывать в сибирском русском старообрядческом селе, почти не имевшем в течение столетий широких контактов с внешним миром и с нерусским сибирским населением в особенности. Здесь он наблюдает, как за праздничным столом отведывают блюда, приготовленные из туши недавно убитого на охоте медведя: «Это был праздник лесных дикарей, разговаривавших с духом животного, чье мясо жадно и знающе ели. Да, да, главным лакомством на этом пиршестве была медвежатина, и люди пытались уверить медведя, что это не они расправляются с ним... Теперь гости и сами хозяева, беря ломоть окорока или кусок колбасы, издавали каркающие короткие звуки, смысл которых разъяснил мне Онуфриев. Оказывается, медведь должен был думать, что это не люди едят его, а вороны... Нет, это даже не староверы тут были, а диковеры! И как юили они, чтобы оставаться безгрешными! Убивая людей, они перекладывали вину свою на зверей, а убивая зверей, хотели делать виноватыми птиц»<sup>7</sup>. Здесь перед нами один из характернейших элементов медвежьего культа, широко распространенный и у сибирских народов: перенесение вины с охотника, убившего медведя, и людей, его поедающих, на птиц, зверей, оружие или представителей другого народа. Но усвоенный русскими, он выглядит несколько необычно. Автор повести говорит о длительной изоляции населения русской таежной деревни и даже подчеркивает это. Но, если данный культовый элемент заимст-

<sup>4</sup> Н. Н. Воронин. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке.— «Краеведческие записки. Ярославо-Ростовский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник», вып. 4, Ярославль, 1960, с. 25—93.

<sup>5</sup> Е. И. Горюнова. Этническая история Волго-Окского междуречья.— «Материалы и исследования по археологии СССР», т. 94, М., 1961, с. 72—94, 138—148.

<sup>6</sup> Е. И. Горюнова. Указ. раб., с. 146.

<sup>7</sup> В. М. Померанцев. Оборотень.— «Чудодеи. Повести и рассказы», М., 1968, с. 197, 198.

вован (что весьма вероятно) у коренного сибирского населения, для которого он характерен, то для такого заимствования в условиях мало-подвижного и косного старообрядческого быта с его нетерпимостью к пришлому должны быть веские основания и предрасположенность в виде соответствующих представлений о медведе как особом промысловом звере. Дошедшие до нас следы медвежьего культа у восточных славян говорят о том, что этот культ издавна известен восточным славянам и получил у них самостоятельное развитие в соответствии с их представлениями. Так же и сказка о мороке (тип \*664 В), даже если некоторые из ее мотивов заимствованы, стала органической частью русского национального фольклорного репертуара, найдя для себя почву в самой действительности, в которой существовал медвежий культив и соответствующие представления о колдунах. Но если перед нами международный сказочный сюжет, глубоко укоренившийся в народном сознании и принявший в устной традиции устойчивые национальные формы, то мы должны рассматривать его вариации в зависимости от специфических социально-исторических условий, определивших национальные отличия. Речь, следовательно, идет о выявлении стадий в развитии международного фольклорного сюжета. Исследование отдельных мотивов, составляющих сюжет, в свете этнографии проясняет его генезис, сравнение национальных версий позволяет выявить его историческую эволюцию.

Проследим основные отличия и совпадения национальных версий мороки. И в русском и в хантыйском повествовании речь идет о превращении в медведей двух героев (в русских сказках хозяин и рассказчик могут превращаться иногда также в медведя и волка). И в том и в другом случае это превращение происходит по инициативе какого-то неведомого прохожего (рассказчик сказок — у русских, белобородый старик — у хантов). На зиму оборотни копают берлогу. В обеих версиях прохожий, превратившийся в зверя, наделен всеведением. Он предвидит появление охотников и то, что они попытаются убить медведей, снять с них шкуру (в русских сказках) и т. п. В дальнейшем все происходит именно так, как и предсказывал прохожий-оборотень. Сходен и конец: оборотни снова становятся людьми.

Этим исчерпывается сходство. Его чертами отмечены, как видим, основные вехи сюжетной схемы, которая остается у двух народов единой. Однако почти каждый из отмеченных элементов обнаруживает не только сходство, но и заметные отличия. Превращение в зверей в русских сказках мнимое. Оно существует лишь в обмороченном сознании хозяина, приютившего на ночь прохожего — рассказчика сказок и поддавшегося его колдовским чарам. Все последующие события происходят лишь в воображении хозяина, продолжающего лежать на полатях. В отличие от русских сказок в хантыйском рассказе все, что случается после действительного превращения героев, совершается на самом деле. Следовательно, строго говоря о мороке, т. е. помрачении сознания, речь идет только в русской сказке. Далее, в русских вариантах в зверя «превращает» хозяина таинственный прохожий. Он действует как колдун, когда «отводит глаза» хозяину и заставляет видеть не то, что есть, а то, что нужно ему. Поэтому здесь и нет тех колдовских действий, которые обычны по этнографическим свидетельствам при действительном оборотничестве: втыкание ножа в стол, матицу, пень и кувырок через голову. В афанасьевском варианте<sup>8</sup>, например, герой-морока просто говорит себе: «Дай-ка, разве, подшутить над ним!» — и оборотил себя волком, а старика медведем. В хантыйском рассказе герой подходит к кривому дереву, перевертывается и становится

<sup>8</sup> «Народные русские сказки А. Н. Афанасьева» (подготовка текста и примечания В. Я. Пропла) (далее А. Н. Афанасьев), т. III, М., 1957, № 375.

медведем. В русских сказках морока «превращает» в зверя и себя и хозяина, в хантыйском рассказе прохожему, белобородому старику, при надлежит лишь инициатива превращения, которое каждый герой совершает сам по себе. Правда, легкий намек на то, что все случившееся — дело самого белобородого старика, можно усмотреть и здесь («Сделаю», — сказал). С другой стороны, в русских вариантах обычное оборотничество с кувырком зверя над шкурой убитого сотоварища есть в конце. Этот эпизод, напоминая обращение медведей в людей в конце хантыйского повествования, в русской версии мотивирует лишь комический конец: хозяин падает с полатей и умоляет не убивать его. И наконец, если у хантов охотники не могут взять медведей, то у русских, напротив, они «кубивают» медведя-рассказчика и готовят ту же участь хозяину.

Русская сказка имеет юмористический характер, хотя смех ее несколько зловещий. Напротив, хантыйский рассказ выдается за вполне правдоподобное происшествие. Его героями руководит желание удивить мир чудом превращения в зверей («мы (двою) семь веков, шесть веков существующее чудо сделаем!»). Люди-звери здесь героизируются: их не могут победить три сына богатыря-старика. Хантыйская версия сюжета не выходит за границы тех мифологических рассказов, сохранивших пережиточные тотемические черты, главное содержание которых сводится к превращению человека в зверя или наоборот. Таких рассказов немало у различных сибирских народов, в том числе и у хантов. Они различаются мотивировками оборотничества, но сохраняют само оборотничество в качестве основного сюжетного стержня. Мотивировка, следовательно, носит необязательный, наносный, приуроченный к тому или иному случаю характер. Между медведем и человеком ханты и другие сибирские народы не видели существенных различий. Медведя они представляли человеком, обросшим шерстью или одетым в звериную шкуру. Отсюда хантыйские названия медведя «добрый старичок», «добрый мужичок», «умный старичок», «добрый могучий богатырь»<sup>9</sup> и т. п. Б. А. Васильев указывает в статье, посвященной изучению медвежьих праздников, что подобным названиям придавался буквальный смысл<sup>10</sup>. Перевоплощение в медведя происходит обычно очень легко. У родственных хантам манси, например, бытовал рассказ о происхождении медведя, согласно которому «у одной женщины был сын, который ее ни в чем не слушался, тогда она его прокляла, он убежал в лес и превратился в медведя»<sup>11</sup>. Подобные рассказы были и у русских. Один из них упоминает В. И. Даль: «Медведи оборотни, за негостеприимство (целая деревня не пустила путника к себе ночевать)»<sup>12</sup>. «На севере России, в Олонецкой губернии, например, — пишет Г. И. Куликовский, — верят в то, что медведь есть человек, превращенный каким-то волшебством в медведя (рассказы о Лип-дереве и порче на свадьбах)»<sup>13</sup>. Один из рассказов на упомянутый Г. И. Куликовским сюжет, записанный в Костромской губернии, приводит Г. К. Завойко: «У крестьян есть поверье, что медведь был человеком. Человек этот „Михайло Могучий“ подошел однажды к заповедной липе и стал ее рубить. Липа сказала: не руби, Михайло Могучий, я тебе добро приведу. Не послушался липы Михайло Могучий и срубил ее. Тогда липа сказала:

<sup>9</sup> Н. М. Ядринцев. О культе медведя, преимущественно у северных инородцев. — «Этнографическое обозрение», М., 1890, кн. IV, № 1, с. 101.

<sup>10</sup> Б. А. Васильев. Медвежий праздник. — «Сов. этнография», 1948, № 4, с. 81.

<sup>11</sup> Н. Л. Гондатти. Следы языческих верований у маньзов. — «Труды этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те», кн. VIII, 1888, с. 72.

<sup>12</sup> В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, т. II. М., 1956, с. 311.

<sup>13</sup> Г. И. Куликовский. Послесловие к статье Н. М. Ядринцева «О культе медведя, преимущественно у северных инородцев», с. 114.

„Будь же ты медведь, а жена твоя медведица! Тебя бы стали люди бояться, а ты людей боись“. (Одоевско-Спиринская волость Ветлужского уезда Костромской губернии). „Медведь — народ стар был, говорят в Лапшанской волости Варнавинского уезда“<sup>14</sup>. Следует указать также на роль дерева в превращении человека в медведя у русских и у хантов. Легкость превращения человека в зверя в фольклоре охотничьих обществ тем большая, чем стадиально архаичнее сюжет. Так, например, подобное превращение выглядит естественным биологическим актом в мифах западнопапуасских племен маринд-аним. «Когда демон ушел, — рассказывается в одном из них, — мальчик и говорит: „Я хочу сойти вниз посмотреть, что это там такое серое?“ А глина была еще совсем вязкой, и едва он ступил на нее, как сразу же провалился и стал тонуть. Чтобы спастись, мальчик превратился в рыбу-прыгуна и большими прыжками поскакал к воде»<sup>15</sup>. Подобной легкости нет уже в хантыйском рассказе. Превращение в медведя напоминает русское колдовское оборотничество: герои переворачиваются через голову и становятся медведями. Можно предполагать, что такой кувырок рядом с воткнутым ножом символизирует в русском колдовстве снимание или, напротив, надевание звериной шкуры. В русских поверьях и быличках мы встречаем представления, согласно которым медведь есть одетый в медвежью шкуру или обросший шерстью человек. Высвободить его из-под нее значит вернуть ему человеческий облик. Г. И. Куликовский упоминает о том, что на русском Севере широко распространена молва о случаях, «когда при сдирании кожи с убитого медведя оказывалось, что под шкурой тело медведя опоясано мужицким кушаком, или находили остатки белья, одежды, украшений и т. д.»<sup>16</sup>. В русской быличке старик-охотник помогает медведю-оборотню снова стать человеком. Спасенный богато одаривает своего избавителя<sup>17</sup>. Хантыйские представления вполне совпадают в этом плане с русскими, но в архаическом охотничьем фольклоре путь превращения в зверя не столь сложен, не нужен здесь и помощник, на роль которого намекает фигура белобородого старика у хантов. Интересно, например, сопоставить в этом отношении колдуна и шамана. Русский колдун не только сам превращается в зверя, но и превращает других, шаман людей в зверей не превращает, но считается, что сам он легко становится зверем или уподобляется ему. В связи со всем сказанным можно поставить вопрос и о русском влиянии на хантыйский рассказ. Во всяком случае, сказка о мороке записывалась у русского населения Сибири<sup>18</sup>.

Медведи в хантыйском рассказе в отличие от медведей русской сказки героизируются. Поступки людей-оборотней должны вызывать восхищение. Медведь у хантов способен предвидеть появление охотников. Эта же черта встречается у медведя в русской сказке. Но здесь она мотивируется тем, что все происходящее навеяно колдовским внушени-

<sup>14</sup> Г. К. Завойко. В костромских лесах по Ветлуге-реке.— «Труды Костромского научного общества по изучению местного края», вып. VIII.— «Этнографический сборник», Кострома, 1917, с. 34.

<sup>15</sup> «Сыны Дехевая. Предания о демонах и рассказы охотников за головами». Собраны проф. Г. Неверманом в этнографической экспедиции на юг Новой Гвинеи. М., 1960, с. 80.

<sup>16</sup> Г. И. Куликовский. Указ. раб., с. 114, 115.

<sup>17</sup> А. М. Смирнов. Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества.— «Записки Русского географического об-ва по отделению этнографии», Пг., 1917, т. XLIV, вып. II, № 332.

<sup>18</sup> «Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества по этнографии», т. I, вып. III, Томск, 1906, № 19; «Сказки из разных мест Сибири» (под ред. М. К. Азадовского). Иркутск, 1928, № 1; «Сказки Магая (Е. И. Сороковикова)». Записи Л. Элиасова и М. Азадовского, Л., 1940, № 25, 25-а; «Сказки, пословицы, загадки. Сборник устного народного творчества Омской области». Омск, 1955, № 20.

ем. Всеведение медведя — одно из заметных и постоянных свойств зверя в культовых представлениях сибирских народов. О хантыйских воззрениях Н. М. Ядринцев, в частности, писал: «Обрядность и поклонение медведю возникли из первобытных представлений, что медведь подобен человеку и все понимает; мало того: это — существо высшее. Остяки не только допускают в медведе человеческий ум и совесть, но и приписывают ему высший ум; они говорят: «медведь все знает». Остяк говорит о медведе со страхом и не называет его по имени, а говорит «он». Медведь знает и слышит, по мнению остяка, все разговоры человека»<sup>19</sup>. Хантыйская версия, совпадающая в основных моментах с русской сказкой, опровергает сближение данного сюжета с «древнейшим восточным сюжетом о демонах — преследователях человека, который заснул во время рассказывания...»<sup>20</sup>. Это сближение, предполагаемое Л. Г. Барагом, отпадает, так как в хантыйском повествовании нет самого сна, как нет его, впрочем, и в большинстве восточнославянских вариантов. Так, из девяти опубликованных русских вариантов сна нет в восьми. В одном варианте, где хозяин все-таки засыпает, сном мотивируются чудесные видения, пригрезившиеся ему<sup>21</sup>.

Итак, рассмотрение элементов хантыйской версии убеждает в том, что перед нами мифологический рассказ, но не сказка. Иначе обстоит дело с русскими вариантами. Они, как видим, тоже основываются на мифологических представлениях, но включены в комический сюжет, главными героями которого становятся прохожий (бурлак, солдат, ста-ричок и т. п.) и хозяин — назойливый любитель сказок, изводящий своей любознательностью гостя, которого приютил, но всю ночь не дает уснуть. Гость довольно жестоко смеется над любителем сказок, заставляя его самого побывать в «шкуре» сказочного героя. Перед нами в отличие от хантыйского мифологического рассказа — типичная бытовая сказка. Но круг доисторических представлений, питающих ее сюжет, гораздо шире. Помимо отголосков культа медведя, общих для сказок двух народов, в русском сюжете мы сталкиваемся также с иллюзорной видимостью, колдовским внушением и притом в особой форме — форме звериного оборотничества. Иллюзионизм такого характера отделяет русскую сказку от хантыйского мифа как стадиально новое явление. Превращать в зверей, в частности в медведя или волка, считалось обычной способностью колдуна. Однако обычная форма колдовской иллюзии, мороки, такова: человек остается самим собой, но перед его взором возникают миражи, застилающие действительность. В сказке же типа \*664 В морока совершенно иная: мир остается прежним, а вот сам герой, как ему кажется, претерпевает таинственное превращение. Такая морока в форме звериного оборотничества выходит за пределы обычных колдовских возможностей, но широко представлена в шаманизме. Именно для сибирского шаманизма характерно сочетание иллюзионизма вообще и в форме звериного оборотничества, в частности, с элементами культа медведя (более древнего, нежели шаманский культа). Сложный же вопрос о связях русского колдовства с шаманизмом разрабатывался в науке и в обобщенной форме излагался даже в учебной литературе<sup>22</sup>. К нему тесно примыкает вопрос о связях с шаманизмом русского волхования, в который трудами дореволюционных и советских ученых к настоящему времени внесена некоторая ясность. Так, Е. И. Горюнова, специально рассматривая этот вопрос, приходит к следующему выводу: «В своеобразной форме «волхования»

<sup>19</sup> Н. М. Ядринцев. Указ. раб., с. 109.

<sup>20</sup> Л. Г. Бараг. Указ. раб., с. 225.

<sup>21</sup> «Сказки, пословицы, загадки. Сборник устного народного творчества Омской области», № 20.

<sup>22</sup> Ю. М. Соколов. Русский фольклор. М., 1941, с. 134, 135.

шаманство существовало в Верхнем Поволжье наряду с христианством еще в конце XI в., а в виде пережитков сохранилось до XX столетия»<sup>23</sup>.

Шаг вперед в развитии русского сказочного сюжета сделан благодаря насыщению его мотивами социального протеста. В сказках типа \*664 A морока (солдат, бурлак, матрос) заставляет царя или генерала пережить иллюзию целого ряда опасных и страшных приключений, заканчивающихся казнью опозоренного властителя. В последний момент морока разрушает чары и, возвращая обмоченного к действительности, вынуждает его пережить состояние стыда и унижения перед простолюдином. В сказках обоих типов — один герой, владеющий колдовскими способностями. Новый сюжет, следовательно, развивается на традиционной почве, но обращен теперь к иному колдовскому умению. Морока вызывает у царя и генерала видение неожиданного наводнения, оно вынуждает властителя и чародея сразу же покинуть родные места и отправиться в странствия. Существуют переходные между двумя типами сказок варианты мороки, в которых, вызывая видение наводнения, герой-морока обманывает не властителя, а мужика<sup>24</sup>. Умение вызывать видение наводнения относится к числу широко распространенных колдовских иллюзий. Известна, например, русская быличка о том, как солдат, зашедший переночевать в избу, решил потешиться над девками. Из котомки он вынимает бутылку с неизвестным составом, открывает ее, и из бутылки выливается вода. Она затопляет избу, девки, боясь утонуть, спасаются по лавкам и умоляют солдата спустить воду. Тот открывает дверь, и вода исчезает<sup>25</sup>. Рассказ ведется в тоне; не допускающем сомнений в его достоверности. С самого начала сообщается, что солдат был морока, и далее речь идет об одной из его проделок. Это не сказка, а рассказ, претендующий на то, чтобы в реальность описываемых событий поверили. На полпути к сказке находится другой подобный рассказ, помещенный Е. А. Чудинским вслед за упомянутым<sup>26</sup>. В нем солдат-морока вызывает видение не только наводнения, но и слетевшихся на воду уток. Богатый скопой хозяин рубит им, как ему кажется, головы, на самом деле он рубит топором свои сапоги. В преувеличенном неправдоподобии и комизме истории можно усмотреть сказочный характер.

О сходных проделках немецкого колдуна сообщает в 1662 г. И. Преториус. Колдун мстит девушке за насмешку. Ей кажется, что перед ней — глубокое озеро или пруд, она бросает на землю охапку травы, которую несла, высоко поднимает платье и, как ей кажется, переходит озеро вброд. На самом деле, не ведая того, она идет по базарной площади<sup>27</sup>. Ссылаясь на К. Прейса, В. Н. Харузина указывает, что способностью вызывать видение водоема с рыбами наделены будто бы некоторые североамериканские индейцы<sup>28</sup>. Так же как и русские колдуны<sup>29</sup>, они могут вызывать видимость пожара. Иллюзию пожара вызывает и сказочный морока в одном из вариантов сказки типа \*664 A: губернатор слышит звук набата; солдат говорит, что звонят по слуху пожара; губернатор видит, что огонь охватил уже нижние этажи зда-

<sup>23</sup> Е. И. Горюнова. Указ. раб. с. 146.

<sup>24</sup> А. Н. Афанасьев, т. III, Примечания к № 377, с. 427.

<sup>25</sup> «Русские народные сказки, прибаутки и побасенки Е. А. Чудинского». М., 1864, № 24в.

<sup>26</sup> То же, № 24с.

<sup>27</sup> «Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm». Neubearbeitet von J. Bolte und G. Polivka. Bd. I—V, № 149. Leipzig, 1913—1932. Здесь же другие параллели к данному сюжету.

<sup>28</sup> В. Н. Харузина. Примитивные формы драматического искусства.—«Этнография», 1927, кн. III—IV, № 1, с. 60.

<sup>29</sup> Е. А. Чудинский. № 24а.

ния. Солдат убеждает губернатора прыгать из окна, тот следует его совету и прыгает... со стола на пол<sup>30</sup>.

Тема социального протеста в сказочном сюжете еще более выявляется при сопоставлении сказок типа \*664 с разинским фольклором. В преданиях и легендах С. Т. Разин наделен колдовскими свойствами<sup>31</sup>. Его сажают в острог к колодникам. Он рисует углем лодку на стене, сажает в нее колодников, плещет водой, и от этого до самой Волги протекает река, по которой на лодке спукается Разин с товарищами<sup>32</sup>. С. Т. Разин в народном сознании выступает врагом не только феодальных властей, но и церкви. Отсюда в фольклоре его колдовские способности, уходящие своими корнями к дохристианским воззрениям. В них народ видит оружие борьбы с церковной идеологией. Поэтому неудивительно совпадение мотивов разинских преданий с мотивами шаманских рассказов. Подобно эвенкийскому шаману<sup>33</sup> Разин «отводит глаза» своим палацам. Им кажется, что они истязают его, хотя на самом деле бьют и колют чурбан<sup>34</sup>.

Возможно, возникновение сказочного сюжета о мороке типа \*664 А связано с древнерусской повестью о гордом Агее, на что указывают в комментариях к изданию сказок А. Н. Афанасьева, М. К. Азадовский, Н. П. Андреев и Г. С. Виноградов<sup>35</sup>.

Если это так, то мы можем говорить об отголосках сказок о мороке и в древнерусской литературной традиции.

<sup>30</sup> Д. К. Зеленин. Великорусские сказки Пермской губернии.—«Записки Русского географического об-ва по отделению этнографии», Пг., 1914, т. XLI, № 52.

<sup>31</sup> Подробно см. в работе: В. К. Соколова. Русские исторические предания. М., 1970, с. 112—133.

<sup>32</sup> «Песни и сказания о Разине и Пугачеве» (Вступительная статья, редакция и примечания А. Н. Лозановой). М.—Л., 1935, № 43.

<sup>33</sup> «Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору». Составитель Г. М. Васильевич. Л., 1936, № 58, с. 75.

<sup>34</sup> «Песни и сказания о Разине и Пугачеве», № 38.

<sup>35</sup> «Народные русские сказки А. Н. Афанасьева» (под редакцией М. К. Азадовского, Н. П. Андреева, Ю. М. Соколова), т. III. М., 1940. Комментарии к № 375—377, с. 438—439.

## А. Н. АНФЕРТЬЕВ

### К ИСТОРИИ МАРТОВСКИХ ОБРЯДОВ В ГРЕЦИИ

Среди советских этнографов в последние годы усилился интерес к изучению европейской календарной обрядности. Подтверждение этого — выход в свет первых трех томов коллективной монографии под общим заглавием «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (XIX — начало XX в.)»<sup>1</sup>. Формулируя основные цели историко-этнографического изучения календарных обычаяев и обрядов, авторы подчеркнули важность изучения формирования календарной обрядности, в частности исторической последовательности напластования различных ее компонентов<sup>2</sup>. Существенным вкладом в такого рода исследования может стать, на наш взгляд, изучение календарных обходов — обряда, широко распространенного у европейских народов<sup>3</sup>. Генетическое изучение этого обряда облегчается наличием свидетельств о существовании календарных обходов в античной древности и средневековье<sup>4</sup>. Известно, что многое в календарной обрядности и народных верованиях Европы — наследие античной или византийской культуры. В настоящей статье мы коснемся одного аспекта преемственности между античными и современными календарными обходами — истории определенного типа греческих песен, исполнявшихся при весеннем обходе домов. Интересующие нас песни посвящены прилету ласточек из мест их зимовки. Обходы с пением таких песен («хелидонисм»)<sup>5</sup> широко распространены в современной Греции. Из скучных остатков древнегреческого фольклора до нас дошел образец народной песни, также посвященной прилету ласточки. Поэтому хелидонисмы принято приводить в качестве примера многовековой преемственности греческих народных обычаяев<sup>6</sup>. Е. В. Аничков, выдвигая тезис о том, что «песня мо-

<sup>1</sup> «Зимние праздники» (далее — ЗП). М., 1973; «Весенние праздники» (далее — ВП). М., 1977; «Летне-осенние праздники». М., 1978.

<sup>2</sup> ЗП. Введение, с. 14 сл.

<sup>3</sup> Термин «календарный обход» принят в отечественной фольклористике. См.: И. И. Земцовский. Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов дворов у русских. — «Сов. этнография», 1973, № 1, с. 38—47; А. Н. Розов. Песни русских зимних календарных праздников (Проблемы классификации колядок). Канд. дис., Л., 1978. В классификации М. П. Нильсона ему соответствует «Bettelzug» из разряда «Umtzug mit einem Heiltum». См. M. P. Nilsson. *Oriscula selecta* (далее — OS), Lund, 1951, S. 184 f.

<sup>4</sup> О календарных обходах в Древней Греции см.: M. P. Nilsson. Указ. раб., с. 184 сл.; *его же*. Greek popular religion. N. Y., 1940, p. 36 ff.; *его же*. Geschichte der griechischen Religion, Bd I, Aufl. 2. München, 1955, S. 123 f., 129, 548 f. Cp. W. Klinger. Z. dziejów jambu ludowego w Grecji. — «Prace Komisji Filologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk», 1927, t. 3, s. 12—25.

<sup>5</sup> «Хелидон» — по-гречески «ласточка».

<sup>6</sup> См., например, J. C. Lawson. Modern Greek folklore and ancient Greek religion. Cambridge, 1910, p. 35; S. P. Kyriakides. Two studies on modern Greek folklore. Thessaloniki, 1968, p. 120; L. Politis. A history of modern Greek literature. Oxford, 1973, p. 85.

жет дожить до наших дней от самой глубокой древности», считал эти песни «лучшим примером такой устойчивости народной памяти»<sup>7</sup>. Он полагал при этом, что греки поют от античности и до наших дней одну и ту же песню, «изменив в ней только весьма немногое»<sup>8</sup>. Однако вопрос о генетической связи древних и современных хелидонисм далеко не прост. В настоящей статье мы высажем некоторые предварительные соображения по этому вопросу.

Начнем с современного греческого материала. Этнографы неоднократно фиксировали в разных частях Греции (в Фессалии и Ахее, в Македонии и на Керкире, на Кикладах и Додеканесе) среди других мартовских обрядов обход дворов с ласточкой<sup>9</sup>. Мальчики изготавливают деревянную фигурку ласточки, укрепляют ее на шесте таким образом, чтобы ласточку можно было поворачивать при помощи нитки. Шест с ласточкой часто помещают в клетку, украшенную зеленью, красно-белыми шнурками<sup>10</sup>. С изображением ласточки дети ходят от дома к дому и поют соответствующую песню, получая в ответ мелкие подарки, главным образом яйца. В песнях, довольно однотипных в разных частях Греции, дети сообщают о прилете ласточки из-за моря и рассказывают от ее имени о пробуждении природы, о радости, которую испытывают от этого люди, птицы, животные, напоминают о возобновлении хозяйственной деятельности за стенами дома<sup>11</sup>. Важное место уделяется сравнительной характеристике месяцев: «страшному февралю» противопоставлен «прекрасный март»<sup>12</sup>. Дети просят хозяину дома вынести им съестного: яиц, цыплят и т. д., иногда подкрепляя свои просьбы упоминанием, что их послал учитель (№ 307, в. 11; № 307а, в. 26 Passow). В наиболее развернутом варианте (№ 307) за этим следуют благопожелания, адресованные хозяину, хозяйке, их детям и родителям, всем родичам. Если в этом тексте жизненные блага (здравье, счастье и пр.) являются предметом пожеланий, то в других описывается их появление: их несет с собой сама ласточка (№ 306, короткая песенка с Керкиры) или они возникают в связи с общим расцветом природы<sup>13</sup>.

Весьма важен вопрос о времени исполнения обряда<sup>14</sup>. Обряд мог отмечать уже совершившееся событие (прилет ласточек, приносящих весну) или же предварять это событие и способствовать ему. Средняя дата весеннего прилета ласточек в Грецию, хотя и колеблется в зави-

<sup>7</sup> Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. I. СПб., 1903, с. 10; см. G. Meyer. Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde. Strassburg, 1885, S. 310 f.

<sup>8</sup> Е. В. Аничков. Указ. раб., с. 10.

<sup>9</sup> Обряд можно наблюдать и в наши дни: Г. Н. Аιχατερινίδης. 'Εαρινά ἔθιμα λαϊκῆς λατρείας την περιοχήν Σερρών. — «Α' Συμπόσιον λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ χώρου. Πρακτικά». Θεσσ., 1975, σ. 11-13, εικ. 1-3 (фотографии). Этот обряд входит в большой и сложный комплекс мартовской обрядности в Восточной Европе, требующий специального разбора. См., например: М. Я. Салманович. Румыны. — ВП. М., 1977, с. 300 слл.; М. Василева. Календарни празници и обичаи. — «Добруджа», София, 1974, с. 324 слл.; Н. Трајкоски. Пролетните обичаи и песни кај Македонците и Власите во Струга. — «Македонски фолклор» (далее — МФ), 1973, г. 6, бр. 12, с. 223 сл.; В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 31—34.

<sup>10</sup> О магическом значении последних см.: G. F. Abbott. Macedonian folklore, 2nd ed. Chicago, 1969, p. 19—21. Эбботт, однако, совершенно не учитывает функции таких шнурков в мартовской обрядности других балканских народов, и его объяснения, связанные с теориями Дж. Фрэзера, нельзя признать удовлетворительными.

<sup>11</sup> Основные разновидности приведены уже у А. Пассо: A. Passow (ed.). Popularia sacra min Graeciae recentioris. Leipzig, 1860, № 305—309. Песня под № 304а также является хелидонисмом, хотя ее текст искажен и она приурочена к «вербному воскресению».

<sup>12</sup> Иногда оба эти месяца характеризуются негативно, а им противопоставлен «прекрасный апрель» (№ 305 Passow). Это связано с приурочением обряда к 25 марта (см. ниже).

<sup>13</sup> Г. Н. Аιχατερινίδης. Указ. раб., с. 11.

<sup>14</sup> Даты, кроме особо оговоренных, мы будем приводить по старому стилю. Напомним, что григорианский календарь был принят в Греции лишь в 1924 г.

симости от района, близка к 1 марта<sup>15</sup>. В современной Греции обряд чаще всего приурочен именно к 1 марта<sup>16</sup>. На первый взгляд кажется, что существует корреляция между датой исполнения обряда и временем прилета ласточек. В этот же день схожие песни пели албанцы<sup>17</sup> и македонцы<sup>18</sup>. Мы предполагаем, что песни заимствованы ими у греков, но обсуждение этого вопроса уело бы нас в сторону<sup>19</sup>. Трудность, однако, заключается в том, что чем дальше в глубь веков мы отодвинем складывание обряда, тем ближе будет эта дата к 1 марта григорианского календаря. Если же мы предположим, что обряд оказался приуроченным к 1 марта в период постепенного принятия юлианского календаря в Греции (т. е. еще до Никейского собора), то окажется, что он исполнялся в последних числах февраля по новому стилю — еще до прилета ласточек. Есть, правда, и другие приурочения обряда, но их вторичность нетрудно доказать. Явно вторично приурочение к «вербному воскресенью». Аничков полагал, что песни, в которых упомянуты красные яйца (*κόκκινα αὐγά*), относятся к пасхе<sup>20</sup>. Но это явное недоразумение, так как красные яйца упоминаются и в тех песнях, где прямо приветствуется приход марта<sup>21</sup>, т. е. в песнях первомартовских. Весьма часто обряд исполняется в праздник Благовещения (25 марта). В соответствующих песнях марта противопоставлен апрель, но февраль все равно упоминается вместе с марта. Этот факт проще всего объяснить тем, что песни этого типа возникли на основе обычных первомартовских, но в связи с переносом времени обряда в их текст попало проповедование апреля<sup>22</sup>. Таким образом, мы склоняемся к признанию 1 марта исконной датой обряда. Но пока мы не знаем, как давно совершилось это приурочение, мы ничего не можем сказать о его соотношении со сроком прилета ласточек. К этому вопросу вернемся ниже в связи с изложением древних и средневековых свидетельств.

Обратимся теперь к античному материалу. В древней Греции появление ласточек воспринималось весьма эмоционально. В сущности ласточка была главной приметой начала весны<sup>23</sup>. К сожалению, упоминание о календарном обходе домов в связи с прилетом ласточки нам встречается только у Афинея<sup>24</sup>, писателя, жившего на рубеже II и III вв. н. э. (Ath. 360 b—d). Афиней цитирует сочинение некоего Феогнида «О родосских праздниках», который сообщает, что на Родосе есть обычай собирать дары (*χειροπειν*); этот обычай называется *χελιδονίζειν* (от слова *χελιδών* — ласточка) и совершается в месяце боз-

<sup>15</sup> A. Mommsen. Neugriechischen Bauernregeln.— «Griechische Jahreszeiten», hrsg. v. A. Mommsen» (далее — GJZ), Н. 1. Schleswig, 1873, S. 25. Точные сроки колеблются в пределах первых двух декад марта по новому стилю. См. *его же. Kalender*— GJZ, Н. 3. Schleswig, 1875, S. 310. Эти данные касаются городской и деревенской ласточек (*hirundo urbica, hirundo rustica*).

<sup>16</sup> A. Mommsen. Neugriechischen Bauernregeln, S. 25; J. C. Lawson. Указ. раб., с. 35; G. F. Abbott. Указ. раб., с. 18; Г. Н. Айкатори́дов. Указ. раб., с. 11.

<sup>17</sup> Z. Sako. Le jour de l'élé en Albanie, ses cérémonies rituelles et ses chansons.— МФ, 1973, г. 6, бр. 12, с. 16 сл.; Р. Зойзи. Албанцы. Верования.— «Народы зарубежной Европы», т. I, М., 1964, с. 551. Первомартовские обряды в Албании иногда привязаны к 1 марта нового стиля (см. Ю. В. Иванова. Албанцы.— ВП, с. 315 сл.).

<sup>18</sup> Д. Миладинов, К. Миладинов. Зборник (1861—1961). Скопје, 1962, с. 474.

<sup>19</sup> Менее очевидными, но весьма существенными являются связи с аналогичными первомартовскими обрядами других народов Европы, в частности восточных славян.

<sup>20</sup> Е. В. Аничков. Указ. раб., с. 220 сл.

<sup>21</sup> № 309 Passow; Г. Н. Айкатори́дов. Указ. раб., с. 11. Использование красного цвета (и в том числе крашеных яиц) характерно для самых разных весенних праздников и, вероятно, неоднозначно с точки зрения магической функции.

<sup>22</sup> Переносу могли способствовать различные обстоятельства, но в первую очередь тесная взаимосвязь обрядовой практики трех главных праздничных дней марта: 1, 9, 25. Характерно, что у восточных славян перелетные птицы играют важную роль в обрядах и поверьях всех этих трех дней (см. Е. В. Аничков. Указ. раб., с. 95).

<sup>23</sup> M. P. Nilsson. Primitive tijf-geeskouing. Lund, 1920, p. 47 f.

<sup>24</sup> Часто приводят отрывочные свидетельства Гезихия и Евстафия, но они восходят либо к Афинею, либо к его источнику.

дромионе. Его участники поют песню, приблизительное содержание которой таково<sup>25</sup>: «Прилетела ласточка, неся прекрасное время года, у нее белое брюшко и черная спинка. Выноси палафу<sup>26</sup> из богатого дома, и кружку вина, и корзину сыра. Ласточка не откажется ни от пшеничного хлеба, ни от лекифиты<sup>27</sup>». После этого исполнители обряда переходят к угрозам: обещают унести дверь или притолоку или женщину, сидящую внутри дома, если им не вынесут подарки. Заканчивается песня словами: «Открой, открой дверь ласточки. Мы ведь не старики, а дети».

Очень трудно датировать это свидетельство: мы ничего не знаем об историке Феогниде<sup>28</sup>. Афиней (или Феогнид) приписывает изобретение обряда Клеобулу из Линда, однако это всего лишь только этиологическое объяснение. Нелегко решить и вопрос о степени соответствия этого текста подлинной народной песне. Здесь вступают в силу метрические особенности, которых мы сейчас касаться не будем<sup>29</sup>. Мы знаем и другие календарные обходы в Греции, не связанные с прилетом ласточек<sup>30</sup>. Древность соответствующих свидетельств может косвенным образом способствовать отнесению хелидонисмы к более раннему периоду, чем время жизни Афинея. Для этого требуется, однако, подробное сравнение древнегреческих обходных песен между собой. Сейчас для нас важнее другой вопрос: в какой мере можно говорить о сохранности текста, приведенного Афинеем, в современных хелидонисмах?

На первый взгляд сопоставление дает неутешительные результаты. К. Ваксмут в свое время отмечал, настаивая на преемственности текстов, что новогреческая хелидонисма № 307а (Passow) начинается теми же словами, что и древняя<sup>31</sup>: «Ἄρθεν, ἄρθε νελιδόνα» («прилетела, прилетела ласточка»)<sup>32</sup>. Действительно, у Афинея песня начинается словами: ἄλθ, ἄλθε νελιδόνη, но этого еще недостаточно для доказательства преемственности. В этой же песне Ваксмут подчеркивал прямое обращение к хозяйке дома с требованием даров. Такое обращение есть и в других новогреческих песнях, но в песне № 307а оно выражено в наиболее развернутой форме; вообще эта песня производит впечатление наиболее полного варианта (43 стиха!) и ее удобнее всего сравнивать с древней<sup>33</sup>. Однако, если анализировать мотивы, содержащиеся в древних обходных песнях, лучше сравнивать их с мотивами песен, исполняемых при других календарных обрядах у современных европейских народов<sup>34</sup>.

<sup>25</sup> Мы не даем точного перевода, так как текст неисправен. Мы в основном опираемся на текст Д. Л. Пэйджа: *D. L. Page (ed.), Lyrica Graeca Selecta*. Oxon., 1968, № 433. Ср.: *G. Kaibel (rcs.), Athenaei Naucratitae Dipbosophistarum libri XV*, vol. 2. Leipzig, 1887, p. 288 sq.

<sup>26</sup> Палафа — хлебцы, изготовленные из высушенных и растертых смокв. И. Кирасси напрасно приписывает этому кушанью исключительно обрядовое значение (*I. Chirassi. Elementi di cultura precereale nei miti e riti greci*. Roma, 1962, p. 56—62, 66, 189).

<sup>27</sup> Лекифита, по-видимому, пирог, замешанный на яичном желтке.

<sup>28</sup> Ср. Б. Л. Богаевский. *Хελιδόνισμα* античной Греции в Германии.— «Журнал Министерства народного просвещения» (далее — ЖМНП), н. с., 1908, ч. 16, июль, отд. класс. филол., с. 304 сл.

<sup>29</sup> Отметим только, что Г. Узенер, разбиравший эту песню с метрической стороны, считал ее безусловно народной (*H. Usener. Altgriechische Versbau*. Bonn, 1887, S. 81—84). Такого же мнения придерживаются и новейшие исследователи. См. также о фольклорных чертах в построении текста: С. В. Меликова-Толстая. Язык Горгия.— «Ученые записки ЛГУ», 1941, № 63, филология, вып. 7, с. 77 сл.

<sup>30</sup> См. выше.

<sup>31</sup> Ср. *C. Wachsmuth. Das alte Griechenland im Lied*. Bonn, 1864, S. 65, апп. 52.

<sup>32</sup> В других песнях: χελιδόνα ἔρχεται (ласточка летит) или χελιδόνα μου γοργό (ласточка моя быстрая).

<sup>33</sup> Ср. *W. Klinger*. Указ. раб., с. 21.

<sup>34</sup> См. важные попытки такого сравнения (хотя и не во всем удачные): Б. Л. Богаевский. Мотив угрозы в *χελιδόνισμα* античной Греции.— ЖМНП, н. с., 1910, ч. 27, май, отд. класс. филол., с. 227—237; *W. Klinger*. Указ. раб., с. 21—25; А. Н. Розов. Древнегреческая коренисма и русские колядки.— «Русский фольклор», т. 14. Л., 1974, с. 101—108.

Совпадения песни, цитируемой Афинеем, с современными хелидонисмами столь малы<sup>35</sup>, что не позволяют полностью отрицать позднее возникновение последних на основе других календарных обходов, с одной стороны, и сохранение особого отношения к ласточке как вестнице весны — с другой.

Это замечание можно отнести и к факту приблизительного совпадения времени исполнения древнего и современного обрядов. Положение здесь таково. Мы знаем, что обряд совершился в месяце боэдромион. Месяц боэдромион аттического календаря приблизительно соответствует сентябрю-октябрю григорианского<sup>36</sup>. Но эта дата находится в прямом противоречии с текстом песни, явно говорящем о весне («прекрасное время года»). Угощение вином и сластями из смоков также естественнее отнести к весне<sup>37</sup>. Это заставило В. Клингера предположить формальный перенос весенней песни на осень<sup>38</sup>. Все дело, однако, в том, что в данном случае нельзя пользоваться фактами аттического календаря. Естественно считать, что у Афинея аттическая форма «боэдромион» заменила название родосского месяца «бадромиос», поскольку речь идет о родосском обычье. А его положение в календаре известно благодаря блестящей реконструкции родосского календаря, проделанной М. П. Нильссоном<sup>39</sup>. Нильссон показал, что месяц бадромиос соответствовал аттическому антестериону (февраль-март). Соотношение родосского календаря с григорианским не может быть точным хотя бы вследствие интеркаляций. Все же бадромиос должен был захватывать 1 марта н. ст. Совпадение налицо, по крайней мере если считать, что обряд был приурочен к 1 марта в период минимального отставания юлианского календаря или ранее. Сроки прилета ласточек позволяют предположить, что и в древности обряд предварял их появление<sup>40</sup>. Дело, однако, осложняется тем, что на основании свидетельств древних авторов выводится более ранняя дата прилета ласточек в Грецию — около 22 февраля н. ст.<sup>41</sup>, так что вопрос нельзя считать окончательно решенным.

Совпадение во времени исполнения обряда в древности и современности еще ничего не дает, если считать, что преемственность отсутствует. Если же она есть, то можно предположить следующее. Во-первых, обряд должен был быть достаточно широко распространен в Древней Греции; во-вторых, в какой-то период после принятия юлианского календаря он, видимо, приурочивался к 1 марта — дате, важной в ритуальном значении. Мы сейчас не будем касаться сложного вопроса о том, в какой мере современная первомартовская обрядность восходит к древнеримской<sup>42</sup>. Отметим только, что впервые в Византии первомар-

<sup>35</sup> Текстуальное сходство с античной хелидонисмой дает, на наш взгляд, также новогреческая загадка о ласточке (G. F. Abbott. Указ. раб., с. 306, № 8).

<sup>36</sup> Соответственная датировка обряда: Z. Sako. Указ. раб., с. 17; И. М. Нахов. Поззия протеста и гнева (Сотад, Феникс, Керкид). — «Вопросы классической филологии», вып. V. М., 1973, с. 23, прим. 29.

<sup>37</sup> Филологи XIX в. не сомневались, что речь идет о весеннем обычье. См. Б. Л. Богаевский. Хэллебоуна античной Греции..., с. 306 сл.

<sup>38</sup> W. Klinger. Указ. раб., с. 15.

<sup>39</sup> M. P. Nilsson. Timbres amphoriques de Lindos. — «Oversigt over det Køgnelige Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger (1909)», 1909—1910, p. 90 s., 127 ss. См. также F. Hiller v. Gaertringen. Rhodos. — «Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa» (далее — RE), Suppl. V, 1931, Sp. 744 f.; Э. Бикерман. Хронология древнего мира. М., 1975, с. 16, табл. I. Ср. Б. Л. Богаевский. Мотив угрозы..., с. 228 слл.

<sup>40</sup> M. P. Nilsson. Timbres amphoriques de Lindos, p. 130; *его же*. Die Prozessionstyphen im griechischen Kult, S. 205.

<sup>41</sup> См. Gossen. Schwalben und Segler. — RE, 2. Reihe, 3. Halbband, 1921, Sp. 770.

<sup>42</sup> См. об этом: M. P. Nilsson: Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtfestes. — OS, S. 231, 254, 263; L. Radermacher. Aus altchristlicher Predigt. — «Sitzungberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse», 1918, Bd 187, Abh. 3, S. 112 f.; F. Schneider. Ueber Kalendae Ianuariae und Martiae im Mittelalter. — «Archiv für Religionswissenschaft», 1921, Bd 29, H. 1/2, S. 86 f., H. 3/4, S. 379—389, 410.

товские празднества упоминаются в 62 каноне Трулльского собора (692 г.). Этим каноном они запрещаются наряду с Вотами, Врумалиями и январскими Календами. По мнению комментатора XII в. Феодора Вальсамона, речь идет о греческом празднике по случаю хорошей погоды, на котором, в частности, лица обоего пола исполняли неприличные танцы<sup>43</sup>. Трудно, однако, сказать, исходил ли Вальсамон из подлинных фактов или из своих домыслов<sup>44</sup>. Во всяком случае можно допустить, что современные мартовские обычаи складывались уже в эпоху Трулльского собора. Вероятно, что к тому времени восходят многочисленные поверья и приметы, связанные с мартом<sup>45</sup>, которые отразились в тексте современных хелидонисмов. Было бы, однако, неосторожным утверждать, что на празднике, запрещенном Трулльским собором, пелись хелидонисмы.

Правда, обход с ласточкой зафиксирован в одном из документов поздней античности. Иоанн Златоуст в проповеди, обращенной к жителям Антиохии (*Homil. 35 Matth.*), осуждая своих современников, неохотно дающих милостыню, говорит о том, что участники календарных обрядов без труда подаяние получают. В их числе те, кто, вымазавшись сажей, носят ласточек и всех оскорбляют<sup>46</sup>. Можно предполагать, хотя это и не сказано, что исполнители обряда пели соответствующие песни. Деталям не стоит придавать особого значения: они не являются чем-то специфическим для этого обычая. Так, чернение лица сажей распространено в Европе, особенно в весенних обрядах<sup>47</sup>. Оно встречается и в современной Греции<sup>48</sup>. В Древней Греции чернил лицо сажей предводитель фаллофоров (*Ath. 622 d*)<sup>49</sup>. Существенно другое. В то время, к которому относится эта проповедь (последняя четверть IV в.), в сирийском городе этот обычай был настолько распространен, что на него можно было ссылаться в проповеди как на что-то общеизвестное. Это заставляет предположить достаточно широкое распространение обряда в Греции в предшествовавшую эпоху. К сожалению, мы пока ничего не можем сказать о времени, к которому был приурочен обряд.

Следующий этап в линии преемственности можно восстановить с помощью единственного дошедшего до нас образца средневековой хелидонисмы. История его такова. Греческую песню пели римские школьники на празднике *Cognomania*<sup>50</sup>. Этот своеобразный праздник, о котором мы мало знаем, происходил в «белую», т. е. первую послепасхальную субботу, и исполнение в это время хелидонисмы было, видимо, случайным. К сожалению, песня записана лицом, совсем не знавшим греческий язык, и восстановление первоначального текста представляет

<sup>43</sup> *J.-P. Migne* (rcgn.). *Theodori Balsamonis opera quae reperiri potuerint omnia*, t. 1.—«*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*», t. 137. Paris, 1865, coll. 725—730.

<sup>44</sup> См.: *M. P. Nilsson*. *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtfestes*, S. 253; *его же. Der Ursprung der Tragödie*.—OS, S. 124; *L. Radermacher*. Указ. раб., с. 112, 124 сл.; *J. C. Lawson*. Указ. раб., с. 225 (он связывает это свидетельство с карнавальными обычаями, с чем трудно согласиться: ведь в источнике дата обряда названа точно); *F. Schneider*. Указ. раб., с. 124, 380; *A. H. Веселовский*. *Разыскания в области русского духовного стиха*, гл. 6—9.—«*Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук*», 1883, т. 32, № 4, с. 135, прим. 4.

<sup>45</sup> См.: *A. Mommsen*. *Neugriechischen Bauernregeln*, S. 15—46; *G. Fabbott*. Указ. раб., с. 14—35.

<sup>46</sup> *B. de Montfaucon* (ed.). *Joannis Chrysostomi opera omnia quae exstant*, t. 7. Paris, 1827, 402 А. Неверно считать, как Радермахер, что сами просители называют себя ласточками (см. *L. Radermacher*. Указ. раб., с. 116).

<sup>47</sup> Важные соображения по этому поводу см. *A. H. Веселовский*. *Разыскания в области русского духовного стиха*, гл. 6—9, с. 162—165, 437, 453.

<sup>48</sup> *R. M. Dawkins*. *The modern Carnival in Thrace and the cult of Dionysus*.—«*Journal of Hellenic Studies*», 1906, v. 26, p. 195, 197, fig. 3, 5, 7, 8; *J. C. Lawson*. Указ. раб., с. 224, 226, 227, 230; *M. P. Nilsson*. *Der Ursprung der Tragödie*, S. 118.

<sup>49</sup> См. *A. Pickard-Cambridge*. *Dithyramb, tragedy and comedy*, 2nd ed. rev. by T. B. L. Webster. Oxford, 1962, p. 137, 141.

<sup>50</sup> См. *P. Fabre*. *Le Polyptyque du chanoine Benoit*.—«*Travaux et mémoires des Facultés de Lille*», 1889, t. 1, mém. № 3; *F. Schneider*. Указ. раб., с. 389—408.

большие трудности<sup>51</sup>. Текст сохранился в составе «*Liber politicus*», написанной каноником собора св. Петра в Риме отцом Бенедиктом. Время составления труда, сохранившегося в рукописях XII и XV вв. определяется довольно точно: он был создан между 1140 и 1143 г.<sup>52</sup> Однако, по общему мнению исследователей, внедрение греческой песни в Риме относится к значительно более раннему времени — VIII—X вв.<sup>53</sup> Несмотря на неблагополучное состояние текста песни, ее близость к современным хелидонисмам все же очевидна. Дети сообщают о приходе весны, пробуждении природы, просят съестного. Они сообщают, что посланы учителем (как и в современных песнях). Особенno важны слова: «Беги, беги, февраль, март тебя преследует» и т. п. Наконец, упоминание о ласточке дает основание считать эту песню хелидонисмой. Таким образом, в период проникновения этой византийской песни в Рим пение хелидонисм сопровождало некий праздник на рубеже февраля и марта. Этот факт еще раз свидетельствует о давней прикрепленности обряда именно к 1 марта. Напомним, что в VIII—X вв. отставание юлианского календаря составляло всего 4—5 дней, так что, если тогда сроки прилета ласточек совпадали с современными, этот обряд предварял средние сроки прилета. К. Крумбахер в связи с некоторыми параллелями между «*Liber politicus*» и книгой Константина Багрянородного «*De cęgētopiis*» видел в весенней песне, приведенной Константином, параллель к песне римских детей<sup>54</sup>. Определенная связь между этими песнями есть, но нетрудно заметить, что песня, цитируемая Константином, пелась на майском празднике и ее следует рассматривать как майскую. При этом нет никаких оснований считать эту песню хелидонисмой<sup>55</sup>.

Итак, историю интересующей нас греческой обрядовой песни мы пытались восстановить по «*Liber politicus*» Афинея, свидетельству Иоанна Златоуста и современным песням. Создается впечатление, что мы действительно имеем здесь непрерывную линию развития, свидетельствующую о весьма высокой устойчивости во времени подобных магических обрядов<sup>56</sup>. К этому следует добавить, что сохранение таких обрядов в течение многих веков поддерживалось общими условиями их бытования.

<sup>51</sup> Попытки восстановления см.: *P. Fabre*. Указ. раб., с. 30—33; *P. Maas*. Metrische Akklamationen der Byzantiner. — «*Bysantinische Zeitschrift*», 1912, Bd 21, S. 43—45.

<sup>52</sup> *P. Fabre*. Etude sur le *Liber Censuum de l'Eglise romaine*. Paris, 1892, p. 13 s.

<sup>53</sup> *H.-G. Beck*. Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München, 1971, S. 27. О византийском влиянии в Италии см. *A. H. Веселовский*. Боккаччо, его среда и сверстники, т. 1. Пг., 1915, с. 20—26, 556 сл.

<sup>54</sup> *K. Krumbacher*. Geschichte der byzantinischen Literatur, 2. Aufl. München, 1897, S. 257.

<sup>55</sup> В этом вопросе, к сожалению, запутался даже Г.-Г. Бек: *H.-G. Beck*. Указ. раб., с. 3, 26, 27; см. также *Verzeichnis* на слова *Frühlingslied* и *Schwalbenlied*.

<sup>56</sup> Ср. *M. P. Nilsson*. Greek popular religion, p. 38.



# ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Л. Нгуен

## ВЬЕТНАМСКИЙ КРЕСТЬЯНСКИЙ ТЕАТР «ТЕО»

Во Вьетнаме издавна существует традиционный жанр народного театра, объединяющий в себе различные виды искусства: пение, слово, инструментальную музыку, танец и пантомиму. Этот театр распространён во всех областях страны: в южной ее части это «кай-lyонг», в центральной — «хат-бо», а в северной — «туонг» и «тео». Среди них самый демократичный по содержанию и форме — «тео».

Во многих деревнях до сих пор существует обычай устраивать после жатвы фестиваль «тео», на котором выступает не только своя труппа, но также приглашённые из соседних районов гастролеры. Вьетнамский крестьянин — страстный любитель и великолепный знаток искусства «тео». Большинство сельских жителей не пропускает ни одного представления, а многие из них знают наизусть по нескольку арий<sup>1</sup> из популярных пьес. Любопытная деталь: почти все почитатели «тео» имеют свой маленький барабан «кхоу», который они непременно приносят с собой на спектакль. Задолго до начала представления, все жители села уже собираются во дворе дома «дин»<sup>2</sup>. Главный его вход превращается в импровизированные подмостки, рядом с ними на возвышении, за большим барабаном, восседает один из старейшин села, которому поручена почетная миссия вести спектакль. У этого ведущего огромные полномочия: он может своей волей прервать представление, если какая-либо сцена его не удовлетворяет, или, напротив, поощрить исполнителей условными ударами барабана, выражаями общее удовольствие и восторг зрителей. Поэтому ведущий выбирается не только из числа наиболее уважаемых граждан, но и из самых лучших знатоков «тео».

Усаживаются зрители по установленному традицией порядку: впереди, прямо на полу, устраиваются дети, за ними — на скамейках старики, справа от них — более молодые мужчины, а слева — женщины (сейчас этот порядок уже редко соблюдается). Когда перед началом спектакля у зрителей иссякает терпение, ведущий начинает бить в барабан, призывая труппу поторопиться. Однако на этот сигнал артисты обращают мало внимания, в это время за занавесом обычно слышится невероятный шум — здесь полным ходом идет репетиция, певцы пробуют голоса, музыканты разыгрываются, а ударник старается извлечь как можно более громкие звуки из своих инструментов, чтобы заглушить требовательные возгласы публики. Но терпению зрителей все же приходит конец: вслед за повторным вызовом ведущего начинают шуметь уже все маленькие барабаны «кхоу». И тогда со сцены торжественно звучит барабанная дробь, возвещающая о начале представления. Мгновенно наступает тишина, на сцену выходит глава труппы и в разверну-

<sup>1</sup> Условное название традиционных вокальных номеров в театре «тео».

<sup>2</sup> Большой дом в центре деревни, где совершаются церемонии, обряды и праздники.

том речитативе от имени своих товарищих приветствует зрителей, а затем исполняет куплет, вводящий публику в атмосферу пьесы. Снова раздается барабанная дробь, на сцену выходят артисты и спектакль начинается.

Как уже отмечалось, многие зрители прекрасно знакомы с пьесами и даже знают наизусть отдельные арии из них. Поэтому в этом театре наблюдается уникальное явление, с которым нам больше нигде не приходилось сталкиваться: публика, негромко аккомпанируя себе на своих барабанах, тихо напевает вместе с артистом его арию. Это лучшие часы в жизни крестьянина, он так увлекается пьесой, что забывает обо всем на свете: будни с их заботами отходят в сторону, остаются только сопреживание и волнение за судьбы любимых героев.

Но зрители не ограничиваются повторением слов актера, они, например, с удовольствием подают реплики обязательному участнику всех пьес «тео» — актеру-шуту. Это, однако, ничуть не мешает им всерьез относиться к тому, что происходит на сцене: на спектаклях «тео» даже мужчины иногда позволяют себе проливать слезы, не говоря уже о женщинах и детях.

Вместе с тем отличное знание искусства «тео» ведет к тому, что зрители, и прежде всего ведущий, ни на минуту не перестают «контролировать» актеров. Иногда посреди спектакля, который завладел всеобщим вниманием, вдруг начинает настойчиво звучать барабан старца-ведущего<sup>3</sup>. Действие на сцене мгновенно приостанавливается, актер выходит вперед и почтительно спрашивает, в чем дело. Ведущий ему объясняет, что он пел не ту арию, которую положено исполнять в этом месте, или спел ее не так, как следовало бы. Тут же он спрашивает у публики, кто бы мог с ним, ведущим, разыграть эту сцену. Поднимается доброволец, и они вдвоем показывают еще раз это место. Им горячо и долго аплодируют, актер извиняется, благодарит и спектакль продолжается. Но это лишь исключение<sup>4</sup>, обычно исполнители хорошо знают свое дело, и в особо удачных местах на сцену летят монеты. Когда этот «дождь» прекращается, выходит глава труппы и спрашивает у публики, кого они хотели так щедро наградить. Публика тут же встает и громко кричит в ответ имя героя, который им понравился. Бывает, мнения расходятся, вспыхивают споры, даже ссоры, которые сразу гаснут: пьеса ведь не закончена. Зрители успокаиваются, артисты занимают свои места на сцене и спектакль вновь продолжается.

Разумеется, трудно представить себе, что такое театр «тео», не побывав на его представлениях, не ощущив ту удивительную атмосферу взаимопонимания и близости, которая царит между зрителями и артистами. Это вполне понятно: ведь актеры такие же крестьяне, как и те, для которых они играют. Только искренняя любовь и глубокая привязанность к искусству. «тео» заставляют их воспользоваться немногим свободным временем, выпадающим на долю земледельцев, чтобы поиграть на сцене. У каждого из них свое хозяйство, которое требует ухода, семья, о которой надо заботиться. Поэтому почти весь год они живут и работают, как все крестьяне, и только к зиме собираются и репетируют, чтобы, начиная с весеннего праздника нового года «Тэт» (по лунному календарю), в течение нескольких месяцев гастролировать по деревням округа, после чего вновь возвратиться к своему труду. В этой крепкой связи с землей — могучая жизненная сила искусства «тео».

<sup>3</sup> Существует целая система условных сигналов: например, один удар по корпусу и один по коже означают похвалу певцу, а пять ударов по коже и один по корпусу — поощрение.

<sup>4</sup> Тем более, что зрители всегда доброжелательно, с какой-то особенной теплотой относятся к актеру и его игре. Нам не раз приходилось наблюдать, что публика переживала за молодого любителя, может быть, даже больше, чем он сам.

Театр «тео» произошел от старинных обрядовых праздников, и окончательно сформировался как самостоятельное, оригинальное искусство в конце XIII века, во время царствования династии Чан, в период небывалого подъема национального самосознания, великих побед против иноземных захватчиков, больших крестьянских волнений. Созданный много столетий назад, «тео» и сегодня сохранияет свою популярность и силу воздействия. До 1950-х годов он был единственным развлечением в деревне, и сколько крестьянин помнит себя, его первые яркие впечатления всегда связаны с красочными, шумными спектаклями-праздниками «тео», которые он видел в самом раннем детстве.

Театр «тео», пожалуй, самый простой, какой знает театральное искусство Востока. Его сценой, например, может служить любая площадка, начиная от небольшой циновки, постеленной в центре двора. Декорации фактически отсутствуют, реквизит минимальный. Не сценические условия играют главную роль в этом театре, который порой может обходиться полностью без костюмов, грима, бутафории, декорации, и даже без сцены и освещения, как, например, во время войны, когда спектакли давались прямо в фронтовых окопах, при свете луны.

Пьесы «тео» отличаются обличительным характером и гуманистической направленностью. Их сюжеты в подавляющем большинстве — это народные сказки, рассказывающие о быте и труде крестьянина, не теряющего мужества и оптимизма даже в нужде и беде (пьеса «Тхат-Сан»), щедрого и доброго (пьеса «Тон-Ман, Тон-Чонг»), постоянного и верного в дружбе (пьеса «Лыу-Бин, Зыонг-Ле»). Рядом с этими героями на сцене неизменно присутствуют и обличаются отрицательные персонажи, такие как коварный чиновник (пьеса «Чыонг-Вьен»), жадный богач (пьеса «Тонг-Чан, Кук-Хуа»); подлый торговец Ли-Тхонг (пьеса «Тхат-Сан») и другие.

В этом искусстве, как в зеркале, отражены все темные стороны патриархально-феодального общества. Самая меткая, острыя сатира в «тео» всегда направлена против непосредственных угнетателей крестьян: помещиков, старост, жандармов. Это из-за них прекрасная девушка Тхи-Кин (пьеса «Куан-Ам, Тхи-Кин») терпела до самой смерти одно унижение за другим, из-за них добрую Там (пьеса «Там-Кам») столько раз терзали и мучили. Трудная судьба героев — это судьба самого крестьянина, совершенно беззащитного в условиях феодализма. Но как бы ни хитрили и торжествовали злодеи, в конечном счете одних сурово наказывали справедливые правители, других карали боги, а третью кончали презренной смертью. Что касается положительных героев, то они непременно находили свое счастье, хотя в представлении добродушного крестьянина это выглядит иногда наивно: так, честная Там воскресала и становилась королевой, а многострадальная Тхи-Кин после своей смерти превращалась в Будду. В таком стремлении крестьянина к справедливости, в его мечте о лучшей жизни и надо, по-видимому, искать объяснение «счастливого конца» всех пьес «тео».

В спектаклях «тео» обвинителем старого общества и защитником «маленького человека» выступает любимец публики — шут. Хотя этот неугомонно веселый, умный и ловкий герой «тео» чем-то напоминает японского «кёгена» и китайского «чоу», своим демократизмом он далеко оставляет позади своих «коллег». Очень часто безымянные авторы «тео» доверяют шуту выражать свое отношение к происходящему на сцене. Эту роль обычно исполняет наиболее талантливый, ведущий актер труппы, так как он должен в значительной степени владеть искусством импровизации. Реплики шута, как правило, всегда точны, остроумны, смешны. Они живо воспринимаются публикой, которая иногда по несколько раз посещает представление ради того, чтобы посмотреть и послушать любимого шута.

Музыка — важнейшая составная часть спектаклей «тео». Текст пьесы сочиняется на мелодии традиционных напевов. Эти готовые «арии», созданные многими поколениями артистов, на протяжении столетий вбирали в себя все лучшее из народных песен и обрядовой музыки, а также из других видов театрального искусства. В процессе развития «тео», постепенно создавались целые группы арий, отвечающие различным сценическим ситуациям и включающие в себя различные варианты начальной мелодии. Так, например, в группу жизнерадостного «Сап» входят грациозный «Ко-фонг», веселый «Сонг-луан», юмористический «Дан-лонг», сатирический «Зынг» и другие. Публика безошибочно отличает одну арию от другой, и горе тому актеру, который нечаянно перепутал их. Кроме группы «Сап», существует в «тео» группа печальных мелодий «Ван» и ряд других: «Са-лек» для любовных сцен, «Хе» для роли шута, всевозможные «Сы» и «Ной» — речитативы. Словом, для всех ситуаций, для всяких типов героев имеется готовая музыка. Выходит на сцену подвыпивший старик, и слушатели уже знают, что он исполнит арию «Ви-лао-сай», появляется шаман — звучит ария «Тью-ван», назревает скора — ее характеризует «Нип-дуой» и так далее. Арии из пьес настолько знакомы и доступны народу, что нередко их мелодии начинают существовать самостоятельно с новыми импровизированными текстами.

Музыка арий «тео» глубоко национальна, она впитала в себя самые характерные интонационные, ритмические и даже тембровые особенности языка вьетов<sup>5</sup>.

Специфика искусства «тео» определила и состав сопровождающего ансамбля, который меняется в зависимости от материальных возможностей труппы. Классическим считается ансамбль, куда входят следующие инструменты: флейта, двухструнные смычковые «ни» и «хо», трехструнный щипковый «там», барабан, коробочка «мо» и тарелка. В маленьких, например в самодеятельных, труппах, ограничиваются ансамблем, состоящим из одного «ни» и барабана. Такой выбор связан с тем, что «ни» — вьетнамская скрипка — обладает удивительной способностью подражать интонациям певца, гибко следя за всеми нюансами голоса, а барабан прочно держит ритмическую основу. Чаще всего встречается состав, в который входят «ни» или «хо», флейта и барабан. Очень велика выразительная роль ударных инструментов. Они не только организуют ритм музыкально-сценического действия, но становятся едва ли не самым сильным средством художественного воздействия в остро драматических моментах спектакля. Любопытную дополнительную функцию в театре «тео» выполняют музыканты-инструменталисты; они задают вопросы актерам, комментируют события, происходящие на сцене, а иногда, в трудных местах какой-либо арии, «подпевают» певцам.

\* \* \*

В этой небольшой статье, мы могли коснуться лишь некоторых сторон популярного искусства «тео». Уходящий корнями в далекое прошлое страны, тесно связанный с ее историческими и культурными традициями, «тео» вбирает в себя характерные черты жизни и искусства вьетнамских крестьян. Тексты пьес изобилуют пословицами и поговорками, в танцах запечатлены привычные черты повседневного крестьянского быта, каждая музыкальная фраза и мотив знакомы с детства. Трудно найти какой-либо иной вид искусства, столь же любимый и популярный в деревнях северного Вьетнама. Потому-то он и не утратил своей самобытности до наших дней. Истинно народный жанр «тео» — ценный вклад вьетнамцев в сокровищницу восточного и всего мирового музыкально-театрального искусства.

<sup>5</sup> Мы не знаем другого языка, в котором существуют столь органичные связи между национальным мелосом и речью.

## ТРЕТЬЯ КОНФЕРЕНЦИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМУ ИЗУЧЕНИЮ СЕВЕРО-ЗАПАДА СССР

В Ленинградской части Института этнографии АН СССР уже стали традицией конференции, посвященные этнографическим исследованиям Северо-Запада, в которых принимают участие не только сотрудники института, но и широкий круг исследователей из Петрозаводска, Новгорода, Сыктывкара, Архангельска, Таллина и других городов региона. Первая конференция, состоявшаяся в 1974 г., была посвящена широкому кругу проблем<sup>1</sup>. На ее материалах издан сборник, состоящий из двух разделов: «Традиции и культура сельского населения» и «Этнография Петербурга»<sup>2</sup>. Вторая конференция (1976 г.) сосредоточила свое внимание на этнических процессах и этнографии города<sup>3</sup>.

13—14 апреля 1978 г. в Ленинградской части Института этнографии АН СССР прошла очередная, третья конференция, посвященная этнографическому изучению Северо-Запада. Л. М. Сабурова во вступительном слове подытожила уже проведенную работу по этнографическому изучению Северо-Запада и наметила основные задачи на будущее, среди которых главная — изучение современности. На конференции работали две секции: «Этнография Петербурга» и «Современное культурное развитие Северо-Запада. Собирание, изучение и охрана памятников народного искусства, культуры и быта».

Доклады «петербургской» секции можно разделить на две группы: пять докладов было посвящено этнической, четыре — культурно-бытовой проблематике. Об этнических аспектах этнографического изучения Петербурга в период капитализма говорила в своем докладе Н. В. Юхнева. Она подчеркнула, что при этнографическом изучении Петербурга этническая проблематика должна занимать важное место. Среди этнических аспектов этнографического изучения Петербурга Н. В. Юхнева выделила две группы проблем. С одной стороны, это проблемы, связанные с процессами, происходившими внутри населения города: этническими ситуациями для разных национальных групп, взаимовлиянием культур, ассимиляционными процессами. С другой — проблемы, касающиеся роли Петербурга в культурном и этническом развитии народов России. Есть, впрочем, область, где обе эти группы проблем пересекаются — речь идет о той части каждой национальной колонии, которая не порывала связи с родиной и своей деятельности в Петербурге воздействовала на консолидацию и культурное развитие своего этноса.

Два доклада были посвящены культурной жизни эстонцев Петербурга. Основной темой доклада А. Д. Дридзо была организация эстонской школы в Петербурге. Попутно он осветил общие проблемы народного образования в Эстонии в конце XIX в. В. А. Самойлов в докладе «Эстонский театр в Петербурге» рассказал, что в 70-е годы XIX в. именно здесь впервые (раньше, чем в Эстонии) возникли первые театральные представления на эстонском языке. К концу века Петербург стал одним из главных эстонских театральных центров. Г. В. Старовойтова выступила с докладом «Татары в Петербурге и Ленинграде», в котором была сделана попытка использовать этносоциологический опрос для ретроспективного анализа. При помощи этой методики удалось получить некоторые данные, касающиеся миграций, а также пролить свет на роль разных этнографических групп в формировании татарского населения Петербурга и Ленинграда. Н. В. Юхнева рассказала о небольшой, но этнически сплоченной группе словаков-жестянщиков, которые во второй половине XIX в. почти монополизировали в Петербурге изготовление жестянной посуды.

<sup>1</sup> Г. В. Старовойтова. Научная конференция по проблемам этнографии Северо-Запада СССР. — «Сов. этнография», 1975, № 1, с. 146—149.

<sup>2</sup> «Этнографические исследования Северо-Запада СССР». Л., 1977.

<sup>3</sup> Л. С. Гвоздикова. Вторая научная конференция по проблемам этнографии Северо-Запада СССР. — «Сов. этнография», 1977, № 1, с. 137—140.

Второе заседание «петербургской» секции открыло доклад К. В. Чистова «Северорусские сказители в Петербурге во второй половине XIX в.». К. В. Чистов подчеркнул, что возникшее в период формирования фольклористики представление о том, что все формы и жанры фольклора в историческом прошлом были равномерно распределены по всей территории расселения русских, не подтверждается фактическим материалом. Что же касается русского эпоса (былин), то можно решительно утверждать, что в процессе сложения русской нации и национального самосознания он превратился из состояния сравнительно ограниченных локальных групп (Европейский Север и некоторые районы Сибири) во всеобщее национальное достояние. Этому способствовали школа, печать, художественная литература, искусство, профессиональные музыканты и т. п. В ряду подобных фактов должны занять свое место недостаточно оцененные до сих пор многочисленные приезды северорусских сказителей в Петербург, Москву и некоторые другие города в 1870—1900-е годы, когда состоялись публичные выступления таких крупных мастеров русского фольклора, как Т. Г. и И. Т. Рябинины, В. П. Щеголенок, И. А. Федосова, И. А. Касьянов, М. О. Кривополенова.

Л. Н. Семёнова рассказала о результатах исследования внутрисемейных отношений в период преобразований, произошедших в XVIII в. (первая четверть XVIII в. и в последующие десятилетия). Заботясь об увеличении народонаселения, петровское правительство поощряло подданых к вступлению в брак, взяло под защиту закона жизнь младенцев, в том числе незаконнорожденных. Отношения родителей и детей в XVII в. строились на принципах полного послушания детей. В начале XVIII в. в ребенке начинают видеть самостоятельную личность. Ему дозволяется высказывать свое мнение, отличное от мнения родителей. Дискуссия о праве детей самостоятельно решать вопросы жизни (выбор жены, пострижение в монастырь) закончилась изданием закона 1724 г., запретившего родителям принуждать детей вступать в брак.

Доклад Л. В. Высокова (Ярославль) был посвящен важной проблеме влияния Петербурга на хозяйство и быт окрестных крестьян. Тема была раскрыта на материалах первой половины XIX в. о государственных крестьянах Петербургской губернии. К. М. Плоткин говорил о перспективах археологического изучения Петербурга XVIII в. Кроме историко-архитектурного, раскопки могут иметь и большое историко-культурное значение: если бы высших слоев общества XVIII в. отражен в музейных коллекциях, то предметы быта простого народа не сохранились; продолжение археологических раскопок должно восполнить этот пробел.

Доклады второй секции были посвящены вопросам сохранения традиций народной культуры и народного творчества — как в живой, функционирующей форме, так и в музейных коллекциях.

Л. В. Хомич на примере народов Северо-Запада РСФСР (ненцев, коми, саамов, русских) рассмотрела факторы, влияющие на сохранение традиционной культуры. Среди них были особо выделены такие, как специфика хозяйственной деятельности, климатические условия, сила традиций, недостаточность межэтнических контактов. В докладе С. И. Балабанова и Ч. М. Таксами было показано значение этнографических знаний для правильного планирования культурного и социального развития малых народов Севера, в ходе которого необходимо сохранять лучшие достижения традиционной культуры.

С. И. Бутылина познакомила слушателей с прославленным художественным промыслом Новгородской области — так называемой «крестецкой строчкой». В ее сообщении прозвучала тревога по поводу сегодняшнего состояния промысла.

Несколько докладов было посвящено музыкальному делу. Т. В. Станюкевич показала, как формировались принципы экспонирования в историко-бытовых и этнографических музеях Ленинграда. Докладчица проанализировала связи развития принципов экспонирования с постепенным уточнением предметной области этнографической науки. Характеристике работы Архангельского музея деревянного зодчества были посвящены выступления А. Н. Давыдова. Он познакомил присутствующих с историей создания и перспективами развития этого нового архитектурно-этнографического музея под открытым небом (открыт для посетителей в 1973 г.). В настоящее время в нем собрано около 50 построек народного зодчества, которые группируются в секторах, представляющих собой модели северорусских поселений разных районов. А. Н. Давыдов подробно рассказал об одной из экспозиций, где во время фольклорных праздников звучат северные колокольные звонь. И. Н. Уханова выступила с обзором богатых эрмитажных коллекций по народным ремеслам Северо-Запада СССР. О. А. Чеканова рассказала о работе одного из отделов Музея истории Ленинграда, занимающегося историей Петербурга до 1917 г. Отдел ведет работу по многим направлениям — тут археологические изыскания (о них уже говорилось в докладе К. М. Плоткина), изучение этнографии, населения, историко-революционная проблематика. Но особенно важно в настоящее время архитектурное изучение Петербурга, что связано с широким размахом работ по капитальному ремонту и реставрации центральных районов города.

Сообщение Р. В. Галайской было посвящено деятельности фольклорно-этнографической комиссии Ленинградского городского отделения Общества охраны памятников истории и культуры. Г. В. Пионtek познакомил слушателей с историей создания и основными идеями проекта «Человек и среда».

Доклады, прочитанные на конференции, вызвали большой интерес слушателей, а некоторые из них — оживленный обмен мнениями. Завершило конференцию выступление К. В. Чистова, в котором он сказал о необходимости более тесных связей между всеми, кто занимается этнографическим изучением Северо-Запада, о взаимной координации работы и наметил план подготовки следующей конференции — по проблемам современного развития Северо-Запада СССР.

Н. В. Юхнева

## ДАР ХЕЛЬСИНКСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

(по материалам выставки «Калевала» в Москве)

С 10 по 26 мая 1978 г. в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина была открыта выставка книг по «Калевале», подаренных Библиотекой Хельсинкского университета. Небольшая по объему, скромно оформленная, выставка представила не только «Калевалу», а финское народное творчество в целом, стала событием в культурной жизни Москвы. Продуманное размещение материала, этикетаж в виде исследовательских аннотаций и комментариев, музыкальные и художественные иллюстрации, народные изделия — все это привлекло внимание как фольклористов и этнографов, так и тех, кто знакомился с творчеством финского народа впервые.

Еще у входа в зал раздавался голос певца, напевавшего руну из «Калевалы», записанный на магнитофонную пленку, и прямо перед собой посетитель видел увеличенные фотографии замечательного финского фотографа, художника, писателя, путешественника И. К. Инхи (1865—1930). Озеро, обрамленное лесом, пашни, долины с разбросанными на них домиками, женщина, переправляющаяся через мост верхом на лошади, босоногие крестьянские мальчики в домотканной одежде, девочка в рваном фартуке... Эти фотографии будто переносили в живой мир карельской природы и быта. Но не одни пейзажи и картины народной жизни интересовали Инху. Будучи фотографом-этнографом, он шел по следам собирателя «Калевалы» Элиаса Лённрота и в своей книге «С песенных земель „Калевалы“» опубликовал свыше 170 фотографий, сделанных им во время путешествия по беломорской Карелии в 1894 г.

Пленка с напевами из «Калевалы» — это не «музыкальный фон» выставки, а один из интереснейших ее экспонатов. На пленке — полевые записи. Певец пел первую руну и, прерывая себя, говорил, что сначала никак не мог ее вспомнить, потом, он же пел о том, как Вяйнямейнен сделал кантеле и как он играл на нем. Звучала свадебная песня, после нее — заговор для «остановки» крови. От самого певца посетители узнавали, что исполнять заговоры можно лишь в состоянии экстаза; это живо ощущалось во все убыстряющейся, произносимой нараспев скороговорке. Следовали примеры различных заклинаний (как нужно попросить, чтобы водяной дал рыбу; что сказать, прежде чем закинуть удочку или сеть), потом исполнялись похоронные плачи, один из которых записан дома, другой — во время совершения обряда у могилы.

На выставке демонстрировались слайды, в основном цветные, с работами финских художников, скульпторов, графиков, чье творчество было связано с «Калевалой»: А. Галлен-Каллела, И. Алланен, В. Аалтонен, М. Висанти и другие. Их иллюстрации были представлены почти во всех разделах выставки.

Каждый посетитель получал в дар изданную на русском языке Библиотекой Хельсинкского университета небольшую книгу под названием «Калевала в Финляндии. Исторический фон выставки, устроенной Библиотекой Хельсинкского университета в Москве в мае 1978 г.». Эта работа заслуживает отдельного освещения. Уже ее содержание говорит о ее немалом научном значении: статья Вяйне Кауконена «Калевала»; исследование Эско Хякли «„Калевала“ как основа финской национальности и культуры»; работа Эвы Мякеля-Хенрикссон «„Калевала“ на иностранных языках» с перечнем главных переводов «Калевалы», в том числе на русский, украинский, грузинский, армянский, молдавский, латышский, литовский, эстонский и другие языки; факсимиле портрета Э. Лённрота в 1845 г.; страницы одной из его записей «Калевалы», сделанной в 1834 г. в беломорской Карелии (в Кивиярви); автограф первой страницы «Луонната-ра» Яна Сибелиуса и другие материалы. Перед нами не проспект выставки, не путеводитель по ней, а опирающееся на самые последние научные данные исследование о «Калевале», специально приуроченное к выставке в Москве.

Многие издания на выставке, представлявшей только часть того, что передано Библиотеке имени В. И. Ленина, были подготовлены основанным в 1831 г. Финским литературным обществом. При Обществе с 1934 г. существует Архив устного народ-

ногого творчества, являющийся научно-исследовательским центром собирания и исследования финского фольклора. В Архиве хранится свыше 3 млн. рукописей, а также звукозаписи в общей сложности более чем на 7 тыс. часов звучания. Интересные формы работы Архива — рассылка вопросов-анкет собирателям фольклора, конкурсы собирателей и исполнителей народного творчества, которые в соответствии с правилами проводятся по тематическому признаку. С первых дней существования Общества и до наших дней, т. е. около 150 лет, основную цель его составляло изучение и издание «Калевалы», а также всего, что связано с калевальской поэзией. Одновременно с подготовкой к первому изданию «Калевалы» в 1835 г. изучались также загадки, сказки, а в 1930-х гг. интересы исследователей и собирателей были направлены на созданную народом прозу, пословицы, верования, праздничные обряды. Общество, опираясь на «Калевалу», подготовило многочисленные издания, свидетельствующие о всестороннем изучении творчества финского народа. Наиболее ценные из них теперь вошли в фонд крупнейшей советской библиотеки.

Памятником финской культуры должно быть названо фундаментальное, состоящее из 33 больших по объему книг собрание «Древние руны финского народа». Оно содержит 85 тыс. калевальских вариантов рун, объемом в 1 млн. 270 тыс. строф. Это издание было начато в 1908 г. и закончено в 1949 г., т. е. продолжалось почти полвека. Географические карты и фотографии, факсимильное воспроизведение наиболее ценных автографов и другие иллюстрации служат хорошим дополнением к монументальному труду ученых разных поколений. Скромными по сравнению с «Древними рунами» выглядят книга «Древняя народная поэзия, изданная по первоначальным записям» под редакцией В. Таркляйнен и Х. Хармас (1943 г.) и вышедшая в 1977 г. на финском и английском языках антология «Финская народная поэзия. Эпика» (редакция и перевод М. Кууси). В первой привлекает обилие разного иллюстративного материала, во второй — возможность познакомиться со 148 первоначальными вариантами калевальских рун. Работа М. Кууси ценна также большой вступительной статьей, которую можно рассматривать как самостоятельное исследование, подробными комментариями, указателями собственных имен и названий местности, указателями мотивов. Подлинное волнение вызывает знакомство с экспонированной на выставке еще одной работой из собрания финского устного народного творчества. Это изданные в 1893 г. «Руны Параске», принадлежащие Ларин Параске, имя которой даже среди выдающихся народных певиц считается легендарным. В 1877—1900 гг. А. Невовиц записал с голоса жительницы Саккола Параске 1152 руны, 1750 пословиц и 1336 загадок. Руны, напетые Параске, предполагалось издать в 15 тетрадях. Но вышла в свет только одна, которую продали с трудом, а на остальные не нашлось покупателей... Впоследствии имя великой ижорской певицы из народа было увековечено памятником. В аннотации к ее портрету, экспонированному на выставке, сказано, что Л. Параске знала 1343 варианта рун, владела всем основным песенным материалом калевальской метрики.

Раздел изданий, посвященных собственно «Калевале», начинался не с известных работ Э. Лённрота, а с факсимильного издания «Руны — песни о святом Хендрите» (1967 г.). Эта, самая старая рукопись архива, датированная концом XVII в., передает в стихотворном размере «Калевалу» средневековую легенду об убийстве епископа Хендрита. В основе легенды лежит подлинное историческое событие. Следует отметить полиграфическое искусство тех, кто готовил это издание, особенно тонкое ощущение колорита цветной миниатюры рукописи. Вместе с «Руной-песней» был почти исчерпывающе представлен ценнейший раздел книжного собрания о «Калевале» — работы «финского Гомера» Элиаса Лённрота: от диссертации «О Вяйнямейнене, боге древних» до «Кантелетара» включительно. Экслибрис на каждой из этих книг с изображением здания университетской библиотеки в Хельсинки и дарственной надписью напоминает о том, что они представляют собой исторические реликвии. Первое место здесь принадлежит магистерской диссертации о Вяйнямейнене, которую Лённрот писал в Турку, находясь в Академии. Сохранилась только первая часть диссертации, вторая — сгорела во время пожара в Турку в 1827 г. Диссертацию можно считать главной предварительной работой, предшествовавшей появлению «Калевалы». В ней читатель знакомится с методом, которым в дальнейшем пользовался Лённрот при подготовке к изданию «Калевалы». В своей диссертации он соединил воедино по сюжетному признаку руны, в которых говорится о Вяйнямейнене. К диссертации тесно примыкает «Сборник рун о Вяйнямейнене» Лённрота, вошедший в литературу под названием «Начальной Калевалы» и опубликованный в 1891 г., через шесть лет после смерти автора сборника. Следующей после диссертаций предварительной работой о «Калевале» следует считать «„Кантелетар” или старые и более современные руны и песни финского народа» Лённрота, изданные в четырех тетрадях в 1829—1831 гг.

Первые издания «Калевалы» представлены в экспозиции в полном виде. «Калевала, или Старые руны Карелии о древних временах финского народа», вышедшая в 1835 г. и получившая название «Старой Калевалы», — это первое издание бессмертного карело-финского эпоса. В книге 32 руны, свыше 12 тыс. строф. Во втором издании «Калевалы» в 1849 г. Лённрот опубликовал 50 рун, насчитывающих 22 975 строф. Несмотря на то, что в 1841 и 1854 гг. на шведском и французском языках вышли переводы первого издания «Калевалы», именно это, второе издание, известное как «Новая Калевала», послужило основой для дальнейших переводов на иностранные языки. Третье издание было осуществлено в 1886 г. Поэтому не может не вызвать в экспо-

зии интерес скромное прижизненное издание «Калевалы» Лённрота 1870 г., предназначеннное, по-видимому, для широкого распространения в народе.

«Кантелетар, или старые песни и песнопения финского народа» (кн. 1—3, 1840—1841 гг.)— еще одна работа, обессмертившая имя Э. Лённрота. В двух первых книгах помещены 592 лирические песни, записанные в метрическом размере «Калевалы». В третьей книге собиратель опубликовал 60 исторических рун, баллад и легенд. В «Кантелетаре», как и в «Калевале», варианты песен и рун были объединены Лённротом воедино по сюжетному признаку. Представленные на выставке дальнейшие финские издания «Калевалы» с 1886 по 1975 г. заслуживают отдельного рассмотрения. Но все же скромные, небольшие по формату томики «Калевалы», которые держал в руках Лённрот, кажутся ближе к тем, кто их создал, к рунопевцам...

Самым большим по количеству различных книг, брошюр, учебных пособий на выставке был раздел под названием «Калевала как объект исследования». По ним можно проследить противоположные точки зрения авторов на происхождение и распространение «Калевалы». Алквист Ауг в книге «Карелизм Калевалы» (1887 г.) утверждает, что «Калевала» была сложена в Карелии, т. е. там, где ее записал Лённрот. Другого мнения придерживались Ю. Крон и К. Крон. Ю. Крон в книге, изданной еще при жизни Э. Лённрота в 1883 г., высказывал точку зрения, что и «Старая» и «Новая Калевала» не могут считаться научными изданиями эпоса. Он ратовал за восстановление рун с их вариантами на основе созданного им историко-географического метода. Этот метод был развит К. Кроном в ряде крупных исследований. В книге «История рун» (1903) К. Крон утверждает, что географическое происхождение рун не зависит от их исполнителей. Та же мысль проводится в его двухтомной работе «Вопросы „Калевалы“» (1918 г.). Новой здесь является мысль, что карелам в «Калевале» принадлежит лишь часть сохранения рун в устной певческой традиции. Сложенны же были руны, по мнению К. Крона, не в Карелии, а в Западной Финляндии и в Эстонии. В обобщающем труде, изданном в шести книгах в 1924—1938 гг., К. Крон отстаивал эту точку зрения и принятый им историко-географический метод. Однако позднейшие работы ученых разных стран, в первую очередь в Советском Союзе, а также в самой Финляндии доказали ошибочность концепции К. Крона. Крупный финский исследователь «Калевалы» В. Кауконен считает, что эпос — это «героическая поэма» Карелии, записанная в отдаленных пустынных местностях современной Карельской Автономной Советской Социалистической Республики, в районе Калевала, по соседству с которыми на несколько десятков лет позднее, среди русского населения, были записаны былины в Олонецкой губернии.

Интересна одна из ранних финских научных работ о «Калевале» — доклад Р. Тенгстрёма «Финский народ, как его описывают в „Калевале“», прочитанный 9 ноября 1844 г. и изданный в 1845. Автор считает «Калевалу» произведением коллективного творчества. А. Р. Ниemi в исследовании «Композиция „Калевалы“», т. I—«Собрание рун о Вяйнямйнене» (1898 г.) — рассказывает историю собирания рун до Лённрота, прослеживает пути собирания рун самим Лённротом, высоко оценивает его работу о Вяйнямйнене. Ценным источником для изучающих «Калевалу» с литературной и музыкальной точек зрения является исследование А. Лауниса «Объяснение мелодии стиха и способов исполнения» (1910 г.), изобилующее музыкальными примерами. В монографиях В. Кауконена «Композиция Старой Калевалы» (тт. 1—2, 1939, 1945 гг.), «Второе издание „Калевалы“ Элиаса Лённрота» (1956 г.) привлечен огромный фактический материал. Большой интерес представляет здесь характеристика методов, которыми пользовался Лённрот при собирании «Калевалы» и подготовке ее к изданию. Из справочных работ выделяется библиография «Калевалы» Л. Хяннинен — «Список литературы до 1927 года, касающейся „Калевалы“» (1928 г.).

В последнем разделе были объединены разнообразные по содержанию материалы. Основная их масса касается бытования «Калевалы» в настоящее время и воздействия эпоса на современную культурную жизнь Финляндии. Среди этих материалов справочник «Калевала — национальный клад» (ред. Ф. А. Хепоряут и М. Хаавио, б. г.) дает представление о широком проникновении этого памятника в литературу, изобразительное искусство, музыку, образование — во все сферы духовной жизни Финляндии. Той же теме посвящено еще несколько работ. А. Аниист в книге «„Калевала“ как художественное произведение» (1944 г.), касаясь литературной стороны первоисточника, относит «Калевалу» к памятникам не только финской, но карельской и эстонской культуры. Книга М. Кууси «Народная руна — „Калевала“» (1976 г.) имеет подзаголовок «Учебник для изучения древних рун „Калевала“», составленной Э. Лённротом». В работе А. Симонсуури «Школьник пишет о „Калевале“» приводятся результаты конкурса на лучшее сочинение о «Калевале», устроенного в 1949 г. Даётся описание 58 сочинений, которые были отобраны из 855; особо выделяются те, которые были написаны на тему «Мое отношение к „Калевале“ в разные периоды моей жизни».

В этом разделе были помещены сведения о существовавшем с 1919 г. «Обществе Калевалы», которое издает свой «Ежегодник», проводит празднование «Дня Калевалы», «Недели Калевалы» и ведет другую работу по популяризации эпоса. Здесь же были представлены материалы о результатах конкурса сочинений о «Калевале», который устраивает для своих студентов Хельсинкский университет. В этом разделе экспонировался снимок финского павильона на выставке 1900 г. в Париже с фресками А. Галлен-Каллела на темы «Калевалы», были помещены сообщения о конкурсах

костюмов и украшений, созданных по калевальским мотивам и изображения некоторых из них.

Отдельно были собраны источники, в которых говорится о влиянии «Калевала» на произведения финских писателей, художников, композиторов.

Кроме того, в последнем разделе были приведены исследования и литература, касающиеся финского народного творчества в целом. Здесь наряду с книгами классиков финской литературы Алексиса Киви, Эйно Лейно и других были экспонированы проза, стихи и пьесы современных финских писателей, детские книги о «Калевале», книги с цветными картинками о «Калевале», по которым снимаются мультифильмы и многое другое, а также прекрасно изданные серийные и периодические публикации, содержащие главные исследования по народной поэзии. Ценными приобретениями можно считать известную монографию А. Антилла «Элиас Лённрот. Жизнь и деятельность» (тт. 1—2, 1931—1935 гг.) и еще малоизвестную у нас книгу А. Сааряс «Освежающая новизна в финской народной поэзии» (1956 г.), где исследуется народная поэзия, начиная с творчества М. Агреколы в 1500-х гг., до З. Топелиуса в первой половине XIX в. Очень интересна книга «Калевальский обычай пения в Карелии» (1968 г.) Л. Виртанен, где рассказывается о характерных особенностях калевальской песни, о рунопевцах, о манере исполнения рун в Ладожской Карелии, в Олонце и других местах. Наконец, была представлена еще одна ценная работа — А. Лауниса «Мелодии стиха: 1. Мелодии стиха Ингерманландии. 2. Мелодии стиха Карелии» (1930 г.), также изданная с многочисленными нотными примерами. Эта «музыкальная книга» позволяет начать обзор материалов, переданных Библиотекой Хельсинкского университета Библиотеке им. В. И. Ленина, как бы с самого начала, по теме, которая не обозначена отдельным разделом, но присутствует на выставке и составляет ее важное звено, а именно: «„Калевала“ в народном пении и в музыке».

Наряду с полевыми магнитофонными записями рун из «Калевала», о чем говорилось в начале статьи, на выставке была представлена небольшая грампластинка с надписью «Ласточка-птица — дневная птица. Калевальские песни. Древние свадебные и трудовые песни, восстановленные по архивным данным, звукозаписям и музыкальным публикациям». Автор Л. Виртанен. К пластинке приложена тетрадь с текстами песен. «Ларец устного народного творчества. Песни, заклинания, скороговорки. Под редакцией А. Асплунд и Л. Кийву» — так обозначено на магнитофонной кассете, к которой также приложена тетрадь с текстами. На другой кассете записан полный текст «Калевала» в исполнении Юрьё Юринкоски. Интересны грампластинки с записями баллад и народных стихов с приложениями текстов в конвертах с народным финским орнаментом и рисунками, выполненными в народной изобразительной манере. Естественным завершением «музыкального раздела» собрания являются пластинки и пленки с сочинениями финских композиторов, обращавшихся в своем творчестве к «Калевале». Здесь выделяются ставшие классическими произведения Яна Сибелиуса и Ууно Клами и сравнительно мало известная широкой публике кантата Эро Оянена «Игра на гуслях Вяйнямйнена» для четырех голосов джаз-квартета, написанная для популярного в Финляндии Ком-театра. В программе театра есть еще одно музыкальное сочинение на тему «Калевала», созданное Эро Ояненом совместно с Марьей Курикка — «Куллерво».

К музыкальным иллюстрациям нужно прибавить фотоиллюстрации, имеющие прямое отношение к народной музыке и ее исполнителям. Жемчужиной Архива Общества финской литературы может считаться одна из самых старых фотографий рунопевцов, на которой Охво Хоманен и Юрки Малинен исполняют, взявшись за руки, дуэт в 1872 г. Незабываемое впечатление производят фотографии слепых певцов, исполнителей рун, — Михаила Перттунена — сына великого рунопевца Архипа Перттунена — и Ямани Паавила. Последний снят во время записи на фонограф. Можно составить целый рассказ о фотографиях исполнителей на празднике песни в Хельсинки в 1900 г., об ансамбле исполнительниц на финских народных духовых инструментах, о тех, кто запечатлен на фотографиях, сделанных во время полевых записей песен в наши дни — так выразительны эти фотографии.

В глубокой, занимающей основное место в книге «Калевала в Финляндии» статье Эско Хякли «„Калевала“ как основа финской национальной культуры» говорится о влиянии «Калевала» на все стороны духовной жизни финского народа. В конце 1870-х гг. — читаем мы в статье, — «Калевала» была принята в качестве учебника для только что организованных финских школ. Пьеса великого финского писателя Алексиса Киви «Куллерво», написанная под влиянием «Калевала», вместе с его другими драматическими произведениями заложила основу финского национального театра. «Калевала» была источником силы и краеугольным камнем всей национальной литературы, изданной в Финляндии. Представители изобразительного искусства отразили в своем творчестве калевальские темы еще до того, как «Калевала» была опубликована. История финской музыки говорит о продолжающемся более 100 лет воздействии «Калевала» на творчество финских музыкантов, в том числе и на современных. Симфонические поэмы-легенды по мотивам «Калевала» Яна Сибелиуса, такие, как «Туомельский лебедь», «Куллерво», «Финляндия», создали основы финского национального музыкального искусства. Первая финская опера «Дочь Похьолы» Оскара Мериканто также была написана по «Калевале». В финской архитектуре создан стиль, получивший название калевальского.

Хорошим заключением экспозиции финских источников по «Калевале», переданных Библиотеке им. В. И. Ленина, явилась небольшая выставка рисунков к эпосу известного советского художника М. Мечева. На ней представлены рисунки за разные годы, с 1969 по 1978. Они привлекают глубиной проникновения в содержание и филигранностью отделки. В рисунках передан дух народного творчества, неувядаемая красота «Калевалы», служащей, по словам В. Кауконена, воодушевляющим источником и живым объектом научного исследования в Финляндии и в Советском Союзе.

Б. Б. Грановский

### КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

С 8 сентября по 4 октября 1977 г. в Красноводской области (р-ны Кызыл-арватский, Кара-калинский, Кызыл-атрекский и Казанджикский) Туркменской ССР работал Западно-Туркменский отряд Среднеазиатской экспедиции Ин-та этнографии АН СССР. По пути из Бухары на запад отряд на несколько дней останавливался в Сакар-чагинском р-не (совхоз Сакарчага).

В состав отряда входили: Г. П. Васильева (начальник отряда), Б.-Р. Логашева — научный сотрудник, Е. Г. Стрельченко — фотограф, В. Б. Емельянченко — художник, П. Я. Стрельченко — научный сотрудник, студент IV курса исторического факультета Туркменского Государственного ун-та М. Тиркишев, шофер — Е. Д. Зверев.

Цель работы — сбор материала для историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана по темам «Хозяйство», «Одежда и украшения», «Жилище», «Народное декоративно-прикладное искусство», а также «Этнический состав и этническая история населения Западного Туркменистана в XVI—XIX вв.».

В районах Красноводской области члены экспедиции работали в скотоводческих совхозах «Кызыл-арват», «Казанджик» и колхозе «Коммунизм», расположенных в песках, в земледельческих колхозах «Ленинизм», им. М. Горького, им. Махтум-кули, в совхозе Кара-кала, в котором выраживаются субтропические культуры, в горной и подгорной зонах республики.

При выборе селений учитывался и этнический фактор — исследовалось население, в прошлом принадлежавшее к разным племенным группам, сохранившее до недавнего времени своеобразие в материальной культуре. Именно с этой точки зрения были избраны сел. Ходжа-кала и Чукур Кызыл-арватского района (колх. «Ленинизм»), сел. Сакар, Нэрэ, Кара-кель, (совхоз «Кара-кала»), а также сел. Кызыл-имам (колх. им. М. Горького) Кара-калин-

ского района, жители которых в прошлом принадлежали к племенам иомут, теке, ходжа и гоклен.

Каждый член отряда собирал материал по определенной теме: Б.-Р. Логашева изучала традиционное и новое жилище; П. Я. Стрельченко фиксировала покрой одежды. М. Тиркишев, впервые выехавший в этнографическую экспедицию, работал вместе с начальником отряда Г. П. Васильевой, собирающей материал по всем темам, или выполнял ее отдельные задания по разным вопросам того или иного раздела.

Районы, в которых работал отряд, уже обследовались ранее. Селения Кызыл-имам, Ак-яйла, Гудри-олум, Мадау были уже посещены в апреле — мае 1968 г. В них собран материал по некоторым не совсем ясным для нас вопросам. Было интересно также посмотреть, какие изменения в быту и культуре сельского населения произошли за этот период. Однако специальной задачи — собрать массовый материал по современности мы не ставили, так как основное внимание сотрудников отряда было направлено на сбор сведений историко-этнографического характера.

Несмотря на то, что с информаторами работа велась только 15 дней, так как значительная часть времени ушла на переезды из одного селения в другое, собран большой и интересный материал, позволяющий по-новому осветить ряд вопросов.

Заснято 26 черно-белых и 3 цветных пленки, сделано 38 рисунков, из них 12 в цвете и 26 пером и карандашом, снято 14 раскроев одежды.

Весь собранный полевой материал после обработки будет сдан в архив Ин-та этнографии АН СССР и уже сейчас используется в работе над атласом, а также при написании некоторых разделов монографии.

Г. П. Васильева

\* \* \*

Согласно перспективному плану научно-исследовательской работы с 1 июня по 29 августа 1977 г. продолжила работу, начатую в 1975 г., Западносибирская комплексная историко-этнографическая экспедиция Омского государственного университета. Этнографические материалы собирались пятью отрядами среди коренных народов Западной Сибири.

В июне и августе Мансийский экспедиционный отряд под руководством Н. И. Новиковой работал в Кондинском районе Тюменской области, где собирали материалы по духовной культуре манси и заполнял опросные листы по изучению современных этнических процессов<sup>1</sup>.

В июле в поле находились три отряда. Барабинско-татарский отряд (11 человек), возглавляемый В. Б. Богомоловым, работал среди барабинских татар Чановского, Куйбышевского, Венгеровского и Барабинского районов Новосибирской области. Члены экспедиции собирали материал по орнаменту, фольклору, домусульманским верованиям, народной медицине, хозяйственным занятиям этой группы сибирских татар<sup>2</sup>.

Шорский отряд, которым руководила Г. М. Козина, работал среди шорцев Таштагольского и Новокузнецкого районов Кемеровской области, где изучал современные этнические процессы. Члены отряда заполнили свыше 500 опросных листов. Казахский отряд под руководством О. М. Проваторовой занимался исследованием материальной и духовной культуры казахского населения Новосибирской области.

В августе в Тюменской области среди ялуторовских татар работал Тюменский экспедиционный отряд (19 человек) под руководством Н. А. Томилова.

Одно из основных направлений работы Западносибирской историко-этнографической экспедиции — сбор материалов по этническому составу и этнической истории сибирских татар. С этой целью было проведено сплошное обследование этнического состава татарского населения деревень Сингуль, Яр Ялуторовского района Тюменской области, а также аулов Тебисса, Кошкуля, Шагира, Бергуля, Тандова и

других в Новосибирской области. Делались выписки из похозяйственных книг сельских советов тех населенных пунктов, где работала экспедиция. Собирались сведения по истории поселений, отдельных групп семей. Записанные родословные позволили установить, что в состав сибирских татар в XIX — начале XX в. вошли выходцы из казахов, черкесов, казанских татар, мишарей и других народностей. Интересными представляются материалы о названиях родственных сибирским татарам групп. В их составе выявляются этнонимические, родовые и патронимические наименования. Эти данные важны для изучения этногенетических связей предков сибирских татар с алтайцами, казахами, якутами, хантами и другими народами.

Большое внимание уделялось сбору фольклора сибирских татар, казахов, манси — особенно выявлению сюжетов, помогающих решению проблем этногенеза и этнической истории этих национальностей. Много неизвестных ранее легенд, преданий (в том числе о богатыре Окляге), сказаний было записано, в частности, среди барабинских татар.

Были собраны разнообразные сведения о традиционных занятиях, культуре и быте обследованных народов; все отряды выявляли степень сохранности национальных черт в них на современном этапе.

Участники экспедиции продолжили начатый в 1976 г. сбор антропологических данных. Были взяты дерматографические серии среди томских (3 серии), барабинских (3 серии) и ялуторовских (1 серия) татар.

Материалы по дерматографии поступили в отдел антропологии Института этнографии АН СССР для научной обработки. Все материалы (полевые дневники, заполненные опросные листы для изучения современных этнических процессов, коллекции (144 предмета), рисунки, фотоматериалы и др.) сданы на хранение в Музей археологии и этнографии Омского университета.

**Н. А. Спиридонова, Н. А. Томилов**

\* \* \*

Фольклорной лабораторией Дальневосточного педагогического института искусств (г. Владивосток) с 3 июля по 10 августа 1977 г. в Хабаровском крае проводилась XXXI Музыкально-этнографическая

<sup>1</sup> Подробнее см.: «Коротко об экспедициях» — «Сов. этнография», 1978, № 3, с. 169—170.

<sup>2</sup> То же. — «Сов. этнография», 1978, № 4, с. 163.

экспедиция. Цель экспедиции: продолжить изучение музыкально-фольклорных традиций удэгэ (самоназвание этноса — удэ) и пополнить коллекцию записей нанайского и нивхского фольклора.

В экспедиции принимали участие студенты-музыканты Т. Бурнаевская, Н. Вахова, Г. Павлюк, Т. Федотова, О. Шейкина. Руководил экспедицией Ю. И. Шейкин.

Фольклор изучался в двух селениях. В селе Гвасюги р-на им. С. Лазо (самоназвание группы — хунка удэ) экспедиция работала с 3 по 14 июля. От 11 исполнителей (возраст 36—86 лет) записано 138 образцов инструментального, вокального, повествовательного и шаманского фольклора, звукоподражания зверям и птицам. Выявлены уникальные наигрыши на смычковом монохорде с цилиндрическим резонатором — дзюлянки. Игра на этом инструменте в других локальных группах удэгэ не сохранилась.

В селе Арсеньево Нанайского р-на (самоназвание группы — уника удэ) экспедиция работала с 19 по 27 июля. От 9 удэгейских исполнителей и нанайки (возраст 47—76 лет) записано 67 произведений, среди которых особую ценность представляет запись шаманского обряда — игра с духом — моувосин и наигрыши на тальниковом свирельке — киэд. На фотопленке удалось запечатлеть использовавшиеся прежде при камлании шаманские идолы — севохй, молельный домик — мяд, черепа убитых медведей на дереве — мафд дэливони, и др.

Во время краткой поездки в нанайские села Найхин и Джари Нанайского р-на (с 29 июля по 1 августа) были записаны наигрыши на смычковом монохорде с цилиндрическим резонатором — дуучээ (7 образцов), тальниковом свистке — пиокъя (1 образец), произведения вокального творчества — дзары (11 образцов) и многое другое. В целом от 5 исполнителей (возраст 56—80 лет) записано 45 фольклорных образцов.

В нивхских селах Тахта и Қальма Ульчского района экспедиция работала с 5 по 10 августа. От 11 исполнителей (возраст 54—73 года) записано 46 вокальных и 76 инструментальных произведений традиционного фольклора. Среди инструментальных записей особую ценность представляют образцы музыкального сопровождения (на «ударном бревне» — зас) медвежьего праздника. Выявлено 7 типовых мелодий, которые записаны в нескольких вариантах от разных исполнителей (34 записи). Эти мелодии звучат в разные моменты медвежьего праздника: вождение медведя по селению (к'отр амамдь), ритуальный женский танец (т'иңдь), встреча головы и шкуры медведя (ч'акым), собачьи гонки (кан вайдь)<sup>1</sup> и др. Объединяет их общность метроритмической схемы, но использование различных приемов звуконизвлечения (удар по бревну толстой или тонкой палкой, удар палки о палку, удар по верхней палке и т. п.) делают эти ритмоформулы различными «мелодиями» — т'уц'у.

На магнитофоне «Спутник» записано 372 произведения; отснято 250 фотокадров; собрана коллекция музыкальных инструментов (35 образцов).

Фотоматериалы, коллекция музыкальных инструментов и полевые дневники музыкально-этнографической экспедиции хранятся в личном архиве Ю. И. Шейкина. Магнитофонные записи — в фольклорном фонограммарионе Дальневосточного педагогического института искусств.

#### Ю. И. Шейкин

<sup>1</sup> Нивхские названия ритмоформул возникли из ритуального текста, который речитируют исполнительницы во время игры на ударном бревне, но который не все исполнительницы уже помнят. В наши дни чаще всего пользуются кратким названием ритмоформул — своеобразной программой наигрыша. В дословном переводе эти названия обозначают: ҳ'отр амамдь — медведь шагает; т'иңдь — танец; ч'акым — (медведь) чавкает; кан вайдь — собака лает.



## КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

### МНОГОТОМНОЕ ИЗДАНИЕ БЕЛОРУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

Вышло в свет 15 томов серийного издания «Белорусская народная творчасць» подготовляемого коллективом сотрудников Института искусствознания, этнографии и фольклора Академии наук БССР. Тем самым за семь лет реализована половина задуманного белорусскими фольклористами 30-томника. Следует отдать должное творческой энергии составителей и большой организаторской деятельности редакционной коллегии<sup>1</sup>. Издательство «Навука і тэхніка» обеспечивает выпуск и высокое полиграфическое качество серии.

Рецензируемые 15 томов позволяют уже сейчас оценить первое систематическое издание всех жанров белорусского фольклора как большое событие в научной и культурной жизни братской республики и как заметное явление в ряду аналогичных изданий, которые находятся на разных стадиях научной и издательской подготовки («Памятники русского фольклора», серии украинского, латышского, литовского, армянского, таджикского, мордовского фольклора). Вместе с тем труд белорусских фольклористов может послужить основой для обсуждения ряда историко-фольклорных, эдакционных и текстологических проблем. Каждый том заслуживает специального анализа, и можно пожалеть, что лишь немногие тома этой серии привлекли внимание рецензентов<sup>2</sup>. Поэтому настоящий обзор, в котором сделана попытка дать общую оценку всей серии, не исключает возможности и даже необходимости более обстоятельного рассмотрения отдельных томов.

Серию открывает антология «Песни советского времени»<sup>3</sup>. В рецензируемом издании этот том занимает особое место. Известно, что проблема современного народного творчества была предметом нескольких острых дискуссий в советской науке; различия во взглядах фольклористов на природу, границы и эстетическую ценность фольклора народов Советского Союза, созданного после Великой Октябрьской социалистической революции, остаются весьма заметными. Между тем теперь уже очевидно, что современное народное творчество не укладывается в рамки привычных представлений о традиционном фольклоре. Большинство фольклористов склоняется к мысли, что собственно фольклорные произведения — это лишь часть разнообразного по типам современного народного творчества. Строго говоря, предмет фольклористики составляют: бытующий в настоящее время традиционный фольклор, актуализированные фольклорные произведения, новые произведения, создаваемые по законам коллективного творчества, а также фольклоризованные произведения индивидуального творчества. Современное же народное творчество во всей совокупности его видов и форм нуждается в комплексном изучении при участии фольклористов, искусствоведов, литературоведов. Разумеется, белорусские фольклористы, готовя свой том «Песен советского времени» в тот период, когда в фольклористике развернулись горячие дискуссии, оказались в затруднительном положении. Из двух возможных типов изданий — собственно фольклористического и «культурологического» — они выбрали последнее. Том содержит 274 текста песен (из них 136 с нотами), введение — от составителей, вступительные статьи Г. А. Барташевич — «Белорусская советская народная песня» и В. И. Елатова — «Музыкальные особенности современной белорусской народной песни». Включая в том песни не только фольклорные, но и самодеятельных поэтов и композиторов и

<sup>1</sup> Издание начато под руководством и при непосредственном участии акад. П. Ф. Глебки; в составе редакционной коллегии: В. К. Бондарчик, М. Я. Гринблат, К. П. Кабашников, А. С. Федосик, В. И. Елатов. Составители и редакторы отдельных томов указываются в обзоре в соответствующих библиографических ссылках.

<sup>2</sup> В основном это отклики в белорусской прессе, а также рецензии на страницах украинского журнала «Народна творчість та етнографія». На русском языке появился только отзыв о томе, посвященном детскому фольклору («Сов. этнография», 1974, № 4).

<sup>3</sup> «Песні савецкага часу. Складальняк Г. А. Барташэвіч. Складальняк музычнай часткі В. І. Ялатаў. Рэдактар тома К. П. Кабашнікаў». Мінск, 1970 (576 с илл.).

даже профессиональных авторов, составители и редактор тома стремились представить все виды советской песенной культуры белорусского народа (в статьях и комментариях отмечены различия между этими видами). Если рассматривать том как самостоятельное научно-популярное издание, то труд составителей заслуживает признательности, поскольку общественная и культурная значимость книги бесспорна. Но в фольклорной по замыслу серии, на наш взгляд, нужны были более четкие научные критерии отбора материалов. Даже при самом широком понимании современного народного творчества вряд ли в такое издание уместно помещать международные и государственные гимны, а также исполняющиеся в авторских редакциях песни Я. Купалы, К. Крапивы, А. Астreichи и других профессиональных поэтов. Самую интересную и ценную для фольклористики часть тома составляют подлинно народные песни, особенно песни периода Великой Отечественной войны, и их было бы вполне достаточно для того, чтобы книга органично вошла в состав фольклорной серии. В отборе и в комментариях к этим текстам и мелодиям составители продемонстрировали научный профессионализм и хороший эстетический вкус; многие из песен публикуются впервые (по материалам фольклорных экспедиций, хранящимся в архиве института). Несмотря на отмеченные недостатки, том «Песни советского времени» существенно обогащает наши знания о процессах, протекавших в массовом песенном творчестве за последние полвека, и показывает подлинно народное ядро в весьма разнородном и неравнозначенном песенном репертуаре этого исторического периода.

Последующие тома удобнее рассмотреть по жанровым группам.

Песенным жанрам посвящено пять книг. Из циклов календарно-обрядового фольклора изданы колядки и щедровки<sup>4</sup> и живые песни<sup>5</sup>. Том зимних обрядовых песен представляет собой не только первое отдельное издание белорусских колядок и щедровок (до сих пор они публиковались в составе смешанных фольклорных сборников), но и в сущности первый научный свод этих жанров белорусского фольклора. Систематизированы песни по функционально-тематическому принципу: объединяются песни, обращенные к хозяину и хозяйке, дочери и сыну хозяев; в особые разделы помещены песни при обходе с «кошкой», святочные хороводные и игровые песни, а также новогодние величальные песни (766 текстов сгруппированы по вариантам). В томе приведены типовые колядные напевы и их разновидности, а также мелодии, на которые можно было исполнять колядки и щедровки (250 нотных примеров, соотнесенных с включенными в книгу текстами). Значительная часть текстов и особенно мелодий публикуется впервые (в основном это записи самих составителей и других советских собирателей фольклора). Обилие вводимого в научный обиход материала наряду с достаточно полным учетом опубликованных текстов в еще большей степени повышает научную ценность тома и позволяет убедиться в жизнестойкости и сохранности произведений называемых жанров. В комментариях сообщаются необходимые сведения о включенных в книгу материалах, но, к сожалению, эти сведения слишком лаконичны и далеко не всегда информируют читателя о специфике исполнения песен (особенно не хватает таких сведений об игровых и хороводных песнях). В комментариях к музыкальной части есть отсылки к соответствующим текстам, но, к сожалению, нет обратных отсылок в комментариях к текстам. Занят интересует читателя и порадуют исследователя карты, на которых указаны ареалы распространения основных типов колядных напевов и их разновидностей, речитативных напевов, игровых песен. В сущности, это прекрасный материал для фольклорно-этнографического атласа Белоруссии. Тому предпосланы две вступительные статьи составителей, содержащие сведения об истории собирания и о публикациях колядок и щедровок и характеризующие содержание, функции и художественные особенности этих жанров (особо отметим обстоятельный анализ типовых напевов). В целом том зимних песен может служить примером научного издания того типа, который принято называть «сводом».

Том живых песен также представляет собою наиболее полное в белорусской науке сводное издание обрядового фольклора, связанного с циклом летних полевых работ — зажиночных, собственно живых и дожиночных песен. Книга содержит 386 текстов (многие из них представлены несколькими вариантами, публикуемыми под одним номером, но легко различаемыми, поскольку они получили алфавитное обозначение) и 301 нотную запись, соотнесенную с текстом. Всего в томе напечатано свыше тысячи вариантов песен, значительная часть которых записана сотрудниками института и публикуется впервые. Состав тома определен спецификой трудового процесса жатвы и связанных с ней обрядов и обычаяв. Вместе с тем в это издание вошли не только собственно обрядовые, но и семейно-бытовые песни жинвого цикла, непосредственно не связанные ни с жатвой, ни с живыми обрядами. Включение этих песен в рецензируемый том лишь отчасти оправдано тем значением, какое уборка урожая приобрела в жизни крестьянской семьи, кругом забот, интересов и настроений женщин-жней,

<sup>4</sup> «Зімовыя песні. Калядкі і щадроўкі. Укладанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментары А. І. Гурскага. Укладанне, сістэматызацыя, характарыстыка і рэдагаванне напеваў Я. З. Мажэйкі. Рэдактар тома М. Я. Грынблат». Мінск, 1975 (736 с. с нотамі і картамі).

<sup>5</sup> «Жніўныя песні. Уступны артыкул, укладанне, сістэматызацыя тэкстаў і каментары А. С. Ліса. Уступны артыкул, укладанне і сістэматызацыя напеваў В. І. Ялатава», Мінск, 1974 (816 с. с нотамі).

а также музыкально-поэтической близостью этих песен к стилистике живых песен. И все же, на наш взгляд, лучше было бы выделить эти песни в особый раздел или отнести их в приложение. Публикации текстов и мелодий предпосланы две обстоятельные статьи составителей, где освещается история собирания, издания и исследования живых песен, характеризуется их идеально-художественное содержание, отразившее и тяжесть и поэзию крестьянского труда; особо выделяются антикрепостнические мотивы, отмечается значение традиций живых песен в развитии белорусского профессионального искусства. В статье В. И. Елатова, анализирующего музыкальные формы живых песен, помещена карта, дающая наглядное представление о распределении на территории Белоруссии основных песенных структур. В комментариях ко многим текстам приведены полные сведения о вариантах, однако, к сожалению, нет отсылок к напевам; недумение вызывает отсутствие специального комментария к записям мелодий (географический указатель этих записей не может его заменить). Следовало бы все необходимые сведения о каждом варианте сообщить в комментариях к записям в порядке их публикации, а в географическом указателе (который важен сам по себе) сослаться лишь на соответствующие номера (как это сделано в географическом указателе текстов). Кстати, принципы составления этих двух указателей различны: в одном данные сгруппированы по областям, в другом приводятся в соответствии с алфавитным порядком районов. Отсутствует также указатель собирателей. Эти недостатки легко можно было бы устранить, если бы книга имела своего научного редактора. Однако и в настоящем виде том живых песен представляет большой интерес и для широкого круга читателей, и для специалистов — фольклористов и этнографов.

К циклу, посвященному обрядовому песенному фольклору, относится и том «Родинная поэзия»; лишь небольшой раздел в нем занимают не песенные жанры, связанные с крестьянским обрядом (приговоры повивальной бабки и кума, застольные здравицы и шутки, присказки и поговорки)<sup>6</sup>. Песенные тексты (512 номеров) составляют два больших раздела: 1) собственно крестьянские песни, которые подразделяются по функционально-тематическому принципу (песни о родителях, о новорожденном, о повивальной бабке) и по жанровым признакам (величальные и шуточные песни) и 2) крестьянские беседные песни (застольные и собственно беседные). Книга в основном составлена из материалов, публикуемых впервые. Том представляет особый научный интерес, поскольку являясь первым академическим сводом произведений фольклора, приуроченных к рождению ребенка, он знакомит с жанрами восточнославянского фольклора, полнее и лучше всего сохранившимися у белорусского народа. В отличие от рассмотренных выше томов напевы здесь не выделены в самостоятельную музыкальную часть, а помещаются вместе с текстом. Комментарий не ограничивается паспортными данными, а содержит этнографические сведения и характеристику напевов. Ориентироваться в материалах помогают алфавитный указатель песен, именной указатель собирателей и географический указатель. Текстам предпосланы статьи составителей, являющиеся исследованиями жанров родинной поэзии и песенных напевов. В рецензируемом томе в наибольшей степени удалось реализовать единство фольклористического и этнографического принципов издания обрядового фольклора.

Из необрядовой лирики пока увидели свет только шуточные и сатирические песни. Посвященный им том<sup>7</sup> является наиболее полным из имеющихся изданий этих жанров: он содержит более 700 текстов и более 100 нотных записей. Тексты в значительной своей части взяты из архивных материалов Института искусствознания и из материалов экспедиций Гомельского университета, Гродненского педагогического и Молодечненского учителяского институтов (к сожалению, в музыкальной части архивный материал использован мало). Обилие вариантов и многочисленные ссылки на варианты в комментариях к текстам делают том источником для будущих исследований. Впрочем, вступительная статья И. К. Тищенко уже сама содержит основательный историко-генетический и идеально-художественный анализ материала. Автор стремится выяснить его национальную специфику, уточняет классификацию песен. К сожалению, в этой статье в отличие от вводных статей к другим томам отсутствует историографический обзор. В статье С. Г. Нисневич характеризуются музыкальные особенности песен. Том снабжен указателями — исполнителей, собирателей, тематическим и географическим.

Две книги, посвященные белорусским народным балладам (1128 текстов и около тысячи напевов)<sup>8</sup>, — хорошо систематизированный свод лирико-эпических песен с драматическим сюжетом, отличающихся большой художественной и социально-познавательной ценностью. Учитывая возросший интерес к этому жанру в советской и зарубежной науке, можно предвидеть, что эти тома привлекут внимание исследователей и

<sup>6</sup> «Радзінная паэзія. Укладанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментары М. Я. Грынблата. Падбор нот, характеристыка напеваў і музычны каментары В. И. Ялатава. Рэдактар тома Г. И. Цытовіч». Мінск, 1971, 784 с.

<sup>7</sup> «Жартоўныя песні. Складанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментары І. К. Цішчанкі. Музычнай частка і уступны артыкул С. Г. Нісневіч. Рэдактары тома А. С. Фядосік, Г. І. Цытовіч». Мінск, 1974 (728 с. с нотамі)..

<sup>8</sup> «Балады. У дзвюх кнігах. Укладанне, сістэматызацыя, уступны артыкул і каментары Л. М. Салавей. Уступны артыкул, укладанне і сістэматызацыя напеваў Т. А. Дубкова. Рэдактары тома К. П. Кабашнікаў, В. И. Ялатава», кн. I. Мінск, 1977, 784 с.; кн. II, Мінск, 1978, 744 с.

послужат стимулом к новым опытам сравнительно-исторического изучения баллад. В международный обиход вводится ценный материал, в значительной своей части публикуемый впервые (он почерпнут из 9 архивов). В первую книгу вошли баллады с мифологическими мотивами, сказочные и легендарные баллады, песни с загадками, баллады хороводно-игрового цикла; вторая книга целиком составлена из новеллистических баллад. В комментариях к текстам и напевам во многих случаях приводятся дополнительные сведения о вариантах, не включенных в настоящий свод. Первая книга открывается вступительными статьями составителей. Л. М. Соловей обстоятельно знакомит читателя с источниками и состоянием изучения баллад, характеризует каждый из видов этого жанра в соответствии с принятой ею классификацией материала; Т. А. Дубкова анализирует музыкально-стилистические особенности балладных напевов (к сожалению, она не проиллюстрировала свои наблюдения нотными примерами, как это сделано в других томах серии). Заключают двухтомное издание баллад географический указатель текстов и именной указатель собирателей. Благство материала и сложность проблем, связанных с его изучением, появление новых исследований, посвященных балладам славянских народов, вызовет, очевидно, потребность в специальном анализе впервые опубликованного свода белорусских баллад.

Закончено издание белорусского сказочного эпоса в четырех томах. Научная ценность и эстетическое своеобразие белорусских сказок давно уже получили международное признание в среде специалистов.

Рецензируемые тома представляют собой новый, значительно расширенный свод всех видов сказки. В первый том вошли 145 сказок о животных и 36 волшебных сказок<sup>9</sup>. Вряд ли можно признать удачным объединение их в одной книге: она приобрела бы большую цельность, если бы составитель ограничился только сказками о животных (очевидно, он уступил настороженным издательства соблюсти равномерный объем отдельных томов серии). Характерно, что во вступительной статье, содержащей общий обзор изучения славянских сказок и в первую очередь белорусских, предметом специального анализа оказались лишь сказки о животных. Такая несогласованность содержания статьи и композиции тома лишь обнажила «преждевременность» и необязательность в данной книге раздела волшебных сказок. Большим достоинством статьи является то, что автор очертил широкий круг проблем, связанных с изучением сказок о животных (генезис, эволюция, жанровая специфика, тематика, система образов, смысл конфликтов и своеобразие их художественного выражения, сходство и различия между белорусскими сказками и сказками других народов). Сказки о животных представлены в книге удачно подобранными из печатных и архивных источников текстами, комментарий содержит восточнославянские параллели.

Весьма квалифицированно подготовлены к изданию волшебные сказки. Кроме части первого тома они составили две отдельные книги<sup>10</sup>. Составители придерживались исторического принципа в расположении материала. Основную часть первой книги составил наиболее древний слой — специфические и представляющие большую ценность сказки об «асылках» и их чудесных помощниках, а также сказки на сюжеты древнерусского геронческого эпоса или близкие к его тематике. Составители продуманно отобрали тексты из многочисленных публикаций, а в ряде случаев представили и записи советского времени, что позволяет судить об изменениях, произошедших в жанре. Во второй книге читатель найдет другой пласт сказочного эпоса — в основном это произведения, в специфической форме отражающие общественные и семейные конфликты. Здесь значительная часть текстов публикуется впервые. Во вступительной статье к первой книге освещены проблемы генезиса жанра, его эволюция и современное состояние, отмечена социально-историческая основа сказок, их связь с мировоззрением народных масс родового и феодального обществ, показаны система образов, национальная специфика белорусских сказок. В предисловии ко второй книге раскрывается идеино-эстетическое содержание представленных в ней сказок, выделяются наиболее острые в классовом обществе проблемы; под этим углом зрения рассматриваются некоторые типичные сказочные герои и анализируется смысл религиозных мотивов. В комментариях указывается место публикуемых текстов в известных каталогах сказочных сюжетов Андреева — Аарне и Аарне — Томпсона, дается сводка всех известных вариантов как по печатным источникам, так и по неопубликованным материалам. Вторая книга содержит весьма ценное приложение — «Указатель сюжетов белорусских сказок», составленный К. П. Кабашниковым при участии Г. А. Барташевич, а также справочный аппарат ко всем текстам данной серии — именные указатели собирателей и сказочников, географический указатель с подразделением записей дореволюционного и советского времени.

Отдельным томом изданы социально-бытовые сказки<sup>11</sup>. Кроме них в книгу вошли также так называемые небылицы и некоторые авантюрные сказки. Наряду с тради-

<sup>9</sup> «Казні пра жывёл і чарадзейныя казкі. Складальнік К. П. Кабашікаў. Рэдактар тома В. К. Бандарчык». Мінск, 1971, 496 с.

<sup>10</sup> «Чарадзейныя казкі. Складальнікі: К. П. Кабашікаў, Г. А. Барташэвіч. Рэдактар тома В. К. Бандарчык». Ч. I, Мінск, 1973, 648 с.; ч. II, Мінск, 1978, 696 с.

<sup>11</sup> «Сацыяльна-бытавыя казкі. Складальнік тома і аўтар уступнага артыкула А. С. Фядосік. Складальнік каментарыя ў Л. Г. Бараг. Рэдактар тома В. К. Бандарчык». Мінск, 1976, 520 с.

ционными сказками включено и несколько текстов, созданных в советское время, хотя бытование их в устном репертуаре сказочников остается сомнительным. Некоторые тексты публикуются впервые. Во вступительной статье дается определение предложенного составителем наименования жанра и отмечается его особенности, освещается история созиания социально-бытовых сказок, выделяются и характеризуются их отдельные идеино-тематические группы. Принципы классификации и систематизации сказок, предложенные составителем, могут стать предметом специального обсуждения. Комментарии к включенным в том текстам отличаются обстоятельностью и большой тщательностью, содержат ценную информацию о многочисленных вариантах, дополняющих известные указатели сказочных сюжетов. Некоторые сюжеты и мотивы не находят полных соответствий с указателями, но в этих случаях комментарий соотносит тексты с близкими или соприкасающимися типами. Заключают том именные указатели собирателей и сказочников и географический указатель записей деревоэволюционного и советского времени.

В особую группу входят книги, посвященные так называемым «малым жанрам» фольклора. Несомненную ценность для науки и большой интерес для широких читательских кругов представляет двухтомное издание пословиц и поговорок — самый большой свод (почти 12 тыс. текстов!) афористических произведений белорусского фольклора<sup>12</sup>. В первой книге они объединены составителем в следующие разделы: «Природа, хозяйственная деятельность, труд», «Материальная культура», «Общественная жизнь»; во второй — в разделы: «Семья и семейный быт», «Духовная жизнь», «Человек и его свойства, мораль». Пословицы и поговорки, не вошедшие в означенные тематические разделы, сгруппированы отдельно (что, впрочем, на наш взгляд, не всегда оправдано, так как многие тексты в этих группах также выражают мировоззрение и нравственность народа и могли быть включены в разделы «Духовная жизнь» и «Мораль»). Особый раздел составили новые изречения, возникшие после Великой Октябрьской социалистической революции. В обеих книгах наряду с широким кругом печатных источников (среди них — и редкие, и малоизвестные публикации) обильно представлен и архивный материал. Текстам предпослана обстоятельная статья М. Я. Гринблата, содержащая детализированный историографический обзор публикаций и исследований белорусских пословиц и поговорок и их характеристику в соответствии с принятой в томе систематизацией материала. Это позволяет автору коснуться основных проблем жизни, трудовой деятельности, быта и духовной культуры белорусского крестьянства. В меньшей мере освещены жанровые признаки афористических жанров. Комментарий к текстам составлен тщательно и содержит много интересных этнографических сведений, позволяющих воспринимать пословицы и поговорки в контексте занятий, обрядов, обычая, верований, представлений белорусского народа. Вторую книгу заключает именной указатель собирателей и географический указатель ко всем текстам (последний, в частности, наглядно демонстрирует, что почти половину включенного в обе книги материала составляют записи советского времени). Двухтомник белорусских пословиц и поговорок — заметный вклад в славистическую паремиологию.

Те же издационные принципы положены в основу публикации свода белорусских загадок<sup>13</sup>. Включенные в том 3487 текстов сгруппированы в разделы: «Природа и человек», «Хозяйство и материальный быт», «Общественный и семейный быт», «Культура», «Загадки-шутки, загадки-задачи», «Загадки советского времени». Вступительная статья А. И. Гурского кратко знакомит читателя с историей созиания и изучения белорусских загадок, с их тематикой и художественными особенностями. Этнографический характер придан М. Я. Гринблатом комментариям к текстам. Справочный раздел представлен, к сожалению, лишь именным указателем собирателей.

Мы не рассматриваем том, посвященный детскому фольклору<sup>14</sup>, поскольку, как уже сказано, он получил оценку на страницах «Советской этнографии».

В заключение нашего по необходимости сжатого обзора высажем некоторые соображения, касающиеся всего многотомного издания белорусского фольклора. Впервые предпринимаемое, оно поставило перед белорусскими фольклористами ряд сложных исследовательских, текстологических и издационных проблем, далеко не решенных и остающихся дискуссионными в нашей науке. Нельзя не считаться с тем, что издания такого типа сопряжены и с техническими трудностями, преодоление которых далеко не всегда зависит от научного коллектива. Лимитированные количеством и объемом книг, устанавливаемыми издательствами, фольклористы часто вынуждены ограничиваться самым необходимым материалом, а иногда идти на компромисс. Поэтому задуманный тип сводного издания жанров белорусского фольклора, к сожалению, не во

<sup>12</sup> «Прыказкі і прымаўкі». У дзвюх кнігах. Складанне, сістэматызація тэкстаў, уступны артыкул і каментары М. Я. Грынблата. Рэдактар А. С. Фядосік. Кн. I. Мінск, 1976, 560 с.; кн. 2, Мінск, 1976, 616 с.

<sup>13</sup> «Загадкі. Складальнік М. Я. Грынблат, А. И. Гурскі. Рэдактар тома А. С. Фядосік». Мінск, 1972, 448 с.

<sup>14</sup> «Дзіцячы фольклор. Складальнік Г. А. Барташэвіч. Складальнік музычнай часткі В. І. Ялатаў. Рэдактар тома К. П. Кабашнікаў» [Вступительные статьи составителей]. Мінск, 1972, 736 с. с нотамі.

всех томах реализуется полностью. И хотя большая часть изданных книг серии может быть отнесена к означеному типу, однако все же приходится считаться с тем, что составители не всегда могли включить в текстовую часть все известные варианты. Поэтому особую источниковедческую ценность представляют те книги, составители которых стремились опубликовать возможно большее количество вариантов и отразить все публикации и архивные материалы хотя бы в библиографических ссылках. Однако при подготовке к изданию второй половины серии хотелось бы все же, чтобы редколлегия серии и издательство «Наука и техника» в большей мере соблюдали принципы научного, академического издания фольклорных текстов, там, где по каким-либо причинам невозможно публиковать варианты целиком, необходимо хотя бы отразить основные разнотечения в комментариях.

Большим достоинством всех изданных томов серии является стремление в максимальной мере включить архивный, доныне незнакомый даже специалистам материал и тем самым ввести в научный обиход новые источники. Здесь, как отмечалось, немало записей советского времени, в особенности материалов, собранных коллективом сотрудников Института искусствознания, этнографии и фольклора Академии наук БССР. Обращает на себя внимание и то, что в сущности впервые с такой широтой и полнотой представлены белорусские материалы, собранные и изданные в Польше и Литве, а также записанные среди белорусского населения смежных с Белоруссией областей России и Украины (заметим, кстати, что эти произведения иногда неправомерно помещались в сборники русского фольклора). Принципиальное значение для рецензируемого типа издания имеет и то, что оно готовилось при непосредственном сотрудничестве фольклористов-филологов, музиковедов и этнографов (хотя последних, на наш взгляд, можно было больше привлекать к работе над отдельными томами).

Существенным недостатком изданной части серии является несоблюдение единых принципов в составлении справочных разделов к отдельным томам. В одних томах помещены четыре типа указателей, в других составитель и редактор ограничиваются каким-либо одним. Лишь иногда прилагаются географические карты; не всегда читатель найдет даже географический указатель. В единичных случаях печатается указатель песен по первой строке; как исключение воспринимается тематический указатель в томе «Шуточных песен». В разных томах принятые разные сокращения одних и тех же библиографических и архивных источников. Не соблюдается единый принцип составления комментариев, а также жанр вступительных статей, в одних случаях это исследование, в других — научно-популярный очерк или, краткое предисловие. Мы не имели возможности коснуться собственно текстологических принципов издания, поскольку эта проблема заслуживает специального анализа.

В целом же рецензируемая серия позволяет по-новому оценить огромное значение поистине самобытного, богатого и прекрасного белорусского фольклора. Осуществлен большой труд, который от тома к тому совершенствуется. Это позволяет надеяться, что белорусские фольклористы с успехом завершат многотомную серию национального фольклора с учетом тех требований, которые предъявляет современная наука к изданиям подобного типа.

В. Е. Гусев

## НОВЫЙ ШАГ НА ПУТИ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕПЕРУАНСКИХ РОСПИСЕЙ \*

Особенностью многих доколумбовых культур Америки, в том числе древнеперуанских, является преобладание фигуративного изобразительного искусства над геометрическим. На керамических сосудах и других предметах, клавшихся в погребения в качестве заупокойных даров, во многих случаях нанесены сюжетные изображения. Для исследования культур древнего Перу это обстоятельство имело двоякие последствия. С одной стороны, высокие художественные достоинства вещей из доиспанских захоронений (не только из особо богатых, но и из рядовых) вызвали повышенный интерес к ним коллекционеров, что в свою очередь повело к невиданному по масштабам разграблению и уничтожению памятников доколумбовой эпохи так называемыми *уакеро* — профессиональными грабителями могил. Но, с другой стороны, благодаря тем же *уакеро* в музеях и частных собраниях Америки и Европы за последние сто лет скопились сотни тысяч образцов древнеперуанского искусства. Хотя и депаспортизованные, эти вещи содержат гигантскую по объему информацию об обществах индейцев в доколониальную эпоху. Особенно богатый материал собран по культуре мочика — 100—150 тыс. предметов с сюжетными изображениями. Большая часть из них связана со средним и поздним этапами развития мочика, т. е. датируется IV—VII вв. н. э., когда мочикская цивилизация занимала господствующее положение в северной части побережья Перу. К предметам, найденным в захоронениях, можно

\* C. B. Donnan. *Moche art and iconography*. Los Angeles, 1976, 146 р., 121 fig., 12 color pls.

добавить росписи, обнаруженные на стенах храмов, сюжетно и стилистически не отличающиеся от базовых.

Ясно, что плодотворное исследование столь богатого материала возможно лишь при соблюдении верных методических принципов. В противном случае интерпретация изображений сведется либо к фиксации лишь самых поверхностных и очевидных фактов, либо к беспочвенному фантазированию. Выработка подобных принципов в перуанистике долго шла вслепую. Вопросам методики иконографических исследований почти не уделялось специального внимания, а соответствующие работы, основанные на материалах культур Старого Света, оставались, по-видимому, вне поля зрения американистов. Начиная с открытия культуры мочика в конце XIX в. и до середины 30-х годов изучение мочикского искусства не шло дальше поисков изображений, иллюстрирующих те или иные факты эпохи конкисты. В некоторых случаях подробно рассматривались отдельные реалии (изображения деталей одежды, животных, растений)<sup>1</sup>.

В конце 30-х годов перуанский исследователь Р. Ларко Ойле впервые попытался определить содержание не только отдельных сцен, но и всей совокупности мочикских изображений<sup>2</sup>. Он старался выявить связь изображений, во-первых, отыскивая повсюду фигуру одного и того же (по его мнению) божества с клыками во рту и змеями у пояса, названного им Аи-Апек, и, во-вторых, считая одной из ведущих тем росписей так называемый ритуальный бег, участники которого (люди или зооантропоморфные существа) несли в руках мешочки с головами. Изображенные бобы (иногда с нанесенными на них знаками) были мотивом, с которым сравнивались другие. К сожалению, перуанский исследователь исходил из таких постулатов (бегущие люди — это гонцы, несущие сообщения, знаки на бобах — развитая письменность, полузооморфные фигуры — символы свойств и качеств), которые делают его трактовку мочикской иконографии в целом неприемлемой. Ларко Ойле не провел формальной систематизации материала, а на основе лишь общего впечатления от знакомства с ним перешел к его интерпретации.

В 50-х годах ученые ФРГ, главным образом Г. Кучер, подошли к исследованию мочикской иконографии с иных позиций, проведя скрупулезный, с привлечением убедительных этнографических аналогий анализ многих отдельных сюжетов и мотивов<sup>3</sup>. Однако Кучер не систематизировал имеющиеся данные, чтобы определить тематику мочикских изображений в целом. Для несложных изображений он не пытался выявить какую-то систему связей, исходя из которой можно прояснить подлинный смысл сюжета, а лишь фиксировал наличие изображения, как такового. В результате создавалось впечатление почти неограниченного тематического богатства мочикского искусства, не связанного никакой конкретной композицией, а так сказать, свободно отражающего окружающую действительность и верования.

Ограниченностъ данного метода была, по-видимому, раньше других осознана американской исследовательницей Э. Бенсон, которая в начале 70-х годов подошла к мочикским изображениям как к целостной системе, отражающей комплекс представлений, связанных с погребальными обрядами<sup>4</sup>. Это утверждение покоятся на том

<sup>1</sup> G. Montell, Dress and ornaments in ancient Peru. London, 1929; J. C. Muelle. Chalchalcha (Un análisis de los dibujos muchik). — «Revista del Museo Nacional», t. V, № 1, Lima, 1936, p. 65—88; E. N. Yacovleff. Las falcónidas en el arte y en las creencias de los antiguos peruanos. — Там же, т. 1, № 1, 1932, с. 33—111; E. N. Yacovleff, F. L. Herrera. El mundo vegetal de los antiguos peruanos. — Там же, т. 3, № 3, 1934, с. 241—322, т. 4, № 1, 1935, с. 29—102. (Последняя работа осталась для меня недоступной.)

<sup>2</sup> R. Larco Hoyle. Los Mochicas, t. I—II. Lima, 1938—1939; его же. La escritura mochica sobre pallas. — «Revista Geográfica Americana». Buenos Aires, v. 18, № 107, 1942, p. 93—105; его же. La escritura peruana sobre pallas. — Там же, т. 20, № 122, 1943, с. 277—292, № 123, p. 345—354; его же. A cultural sequence of the North coast of Peru. — «Handbook of South American Indians», v. 2. Washington, 1946, p. 149—176.

<sup>3</sup> K. Hissink. Motive der Mochica-Keramik. — «Paideuma», Bd 5, H. 3, 1951, S. 115—135; G. Kutscher, Iconographic studies as an aid in the reconstruction of Early Chimú civilization. — «Transactions of the New York Academy of Sciences», ser. II, v. 12, № 6, 1950, p. 194—202; его же. Chimú: eine altindianische Hochkultur. Berlin, 1950; его же. Ritual races among the Early Chimú. — «Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists», v. I, 1951, p. 244—251; его же. Nordperuanische Keramik. — «Monumenta americana», Bd. 1, 1954; его же. Sacrifices et prières dans l'ancienne civilisation de Moche (Pérou du nord). — «Anais de 31 Congresso Internacional de Americanistas», v. II, 1955, p. 763—776; его же. Arte antiguo de la costa norte del Perú. Berlin, 1955; его же. Das Federball-Spiel in der alten Kultur von Moche (nord Peru). — «Baessler-Archiv», Neue Folge, Bd. IV, H. 2, 1956, S. 173—184.

<sup>4</sup> E. P. Benson. The culture of Peru, New York—Washington, 1972. Основные методические посылки Бенсон в вопросах интерпретации мочикского искусства раскрыты не в монографии, а в ее статье: E. P. Benson. Death-associated figures on Mochica pottery. — «Dumbarton Oaks Conference on Death and the Afterlife in Pre-Columbian America». Washington, 1973, p. 105—144. Пользуюсь случаем поблагодарить Э. Бенсон за присыпанную литературу, значительная часть которой отсутствует в библиотеках СССР.

факте, что подавляющее большинство известных изображений мы видим на предметах, служивших в качестве заупокойных даров. Сосуды со стремевидной ручкой (наиболее обычные для парадной керамики мочика), считает Бенсон, были сугубо сакральными и вне погребальных церемоний не употреблялись. Даже любой элемент орнамента, встреченный на одежде людей, которых, по мнению Бенсона, можно считать участниками подобной церемонии, должен рассматриваться как символ с конкретным значением, так что наличие подобного элемента орнамента в какой-нибудь другой сцене служит достаточным основанием для включения и ее в тот же комплекс изображений, связанных с погребальным ритуалом. Формально опровергнуть точку зрения Бенсона трудно, но ее последовательное проведение приведет к совершенно недоказуемым выводам, к реконструкции мифологем и ритуальных действий, аналогии которым неизвестны.

Волонтиаризм заключенный Бенсон не дискредитирует, однако, главной методической основы ее работ — положения о сакральном характере мочикского искусства, в котором отдельные сюжеты пронизаны общей идеей. Для плодотворного исследования мочикской иконографии не хватало лишь некоторых дополнительных методических предпосылок. Логика исследования привела к овладению ими одновременно двух авторов, работающих независимо друг от друга, — К. Доннана (США) и А. М. Окенгем (Франция)<sup>5</sup>. Принципиально новые результаты как Окенгем, так и особенно Доннана (имевшего значительно лучшие, нежели французская исследовательница, финансово-организационные возможности для работы) достигнуты в процессе собирания и формальной систематизации (предшествующей содержательному анализу) огромного иконографического материала<sup>6</sup>.

Свою работу Доннан начал с составления полного каталога, или архива, мочикского искусства, в котором насчитывается сейчас более 70 000 фотографий — результат осмотра почти 100 000 предметов и полного описания 7000. Расположив материал соответственно выделенным им единицам систематизации, Доннан не только нашел методику поиска нужного исследователю изображения среди множества других, но и сумел уловить связи между группами росписей, имеющими, на первый взгляд, мало общего. При этом Доннан отказался от кодирования материала для машинной обработки, считая, что при работе со столь сложными изображениями оно себя не оправдывает. С этим выводом мы согласны<sup>7</sup>.

Цифра 5000—7000 (во всяком случае, не меньше 3000—4000) как тот количественный порог, с которого исследователь от сбора и классификации материала может перейти к его содержательной интерпретации, выбрана Доннаном не случайно<sup>8</sup>. Она является производной от общего количества изобразительных сюжетов, разрабатывавшихся художниками мочика. В начале работы исследователь в основном сталкивается с сюжетами, представленными уникальными изображениями, но по мере сбора материала все больше вновь найденных изображений дублируют уже известные. Хотя возможность обнаружить неизвестный сюжет, способный внести существенные корректировки в выводы, сохраняется всегда, ясно, что она выше в начале исследования, когда почти каждое новое изображение уникально. Чем больше сюжетное разнообразие того или иного искусства, тем большим числом отдельных изображений необходимо располагать для его плодотворного изучения.

Для успеха работы существенно, однако, не только знакомство с большим по объему материалом, но и его систематизация с целью выявления и оценки важности всех возможных связей между группами изображений. В противном случае выбор связей, признаваемых за основные, становится произвольным, что и наблюдалось в работах Бенсона и Ларко Ойле. Здесь возникает вопрос о выборе классификационных единиц. Сам Доннан справедливо проводит аналогию между изобразительным и сло-

<sup>5</sup> C. B. Donnan, *Moche art and iconography*. Los Angeles, 1976, A. M. Hocquenghem. *Un «vase portrait» de femme mochica*. — «Nawpa Pacha», № 15, р. 117—122; *ее же*. *Les représentations de chaman dans l'iconographie mochica*. — Там же, с. 123—130; *ее же*. *Une interprétation des «vases portraits» mochicas*. — Там же, с. 131—140.

<sup>6</sup> Нелишне отметить, что именно в 70-х годах в СССР также был опубликован ряд работ, касающихся принципов понимания архаического изобразительного искусства, авторы которых развивают примерно те же основные положения, что и К. Доннан, часто делая это более глубоко и подробно, причем в каждом случае с несколько различных позиций. См.: Вяч. Вс. Иванов. Об одном типе архаических знаков искусства и пиктографии. — «Ранние формы искусства». М., 1972, с. 105—133; Р. В. Кинжалов. Проблема реализации вариантов мифа в повествовательном фольклоре и изобразительном искусстве. — «Фольклор и этнография». Л., 1977, с. 15—26; Д. С. Раевский. Очерки идеологии скифо-сарматских племен. М., 1977; В. Н. Топоров. О космологических источниках раннеисторических описаний. — «Труды по знаковым системам». т. VI, Тарту, 1973, с. 106—150.

<sup>7</sup> См. Ю. Е. Березкин. Хронология раннего и среднего этапов культуры мочика (Перу). — «Сов. археология», 1978, № 2.

<sup>8</sup> Собрание А. М. Окенгем включает около 4000 образцов, но в нем зато с особой полнотой (500 образцов) представлены так называемые «портретные сосуды» мочика, интерпретация которых всегда вызывала большие трудности.

весными текстами. Нам представляется, что категориями сюжета и мотива, которые выработали фольклористы, можно с успехом пользоваться и в иконографических исследованиях. Под сюжетом в иконографии мы понимаем инвариант совокупности изображений, трактующих одни и те же действия одного и того же персонажа или нескольких главных персонажей, а также инвариант совокупности отдельных изображений одного и того же объекта (предмета, растения, животного); под мотивом — изображения отдельных реалий или их устойчивых сочетаний при условии, что эти реалии или сочетания реалий составляют лишь часть сцены, относящейся к тому или иному сюжету, и могут переходить из одного сюжета в другой. Сюжет и мотив относятся друг к другу как целое к части, поэтому отдельные изображения каких-то реалий могут расцениваться только как сюжет, даже если те же реалии на правах мотива составляют часть более сложной сцены. Общими мотивами сюжеты связываются друг с другом, причем связь эта развертывается в двух направлениях: по линии общности персонажей (в основном синтагматически — раскрытие образа персонажа от сюжета к сюжету) и по линии общности действий, ситуации (в основном парадигматически — раскрытие значения ситуации на примере разных персонажей). Совокупность подобных связей образует единую структуру иконографического материала, отражающую систему представлений создателей искусства о мире.

В мочикском искусстве подобная структура развертывается с поразительной четкостью. Это превосходно выявлено в небольшой статье Окенгем, намечающей линии сравнения различных категорий мочикских изображений с участием людей, мертвцев и божеств, хотя исследовательница и не описывает достаточно подробно используемые ею таксономические единицы<sup>9</sup>. Что касается единиц, выделенных Доннаном, то их выбор вызывает некоторые замечания.

Основная классификационная единица Доннана, «категория», по-видимому, соответствует мотиву. Так, в одну категорию объединяются все изображения тростниковых лодок, которые дальше распределяются по субкатегориям в зависимости от того, имеют ли сами лодки и находящиеся в них существа сверхъестественные признаки или нет. Более высокая таксономическая единица американского исследователя, «основная тема», должна, по логике вещей, соответствовать сюжету, однако это оказывается не совсем так. Понятие «основная тема» Доннан раскрывает на примере «темы представительства» — изображений церемонии, во время которой действующие лица (одно из них рангом выше, чем прочие) передают друг другу кубок. Поскольку основные участники церемонии меняются от изображения к изображению (это могут быть люди или божества, причем различные в разных случаях), следовало бы выделить здесь несколько сюжетов, чего Доннан, однако, не делает. Иначе говоря, сходство-различие по линии персонажей он последовательно считает менее значимым, чем сходство-различие по линии ситуации. Хотя не исключено, что в отдельных случаях второй вид связей действительно существеннее, подобный вывод требует обоснования, которого в книге Доннана нет.

Можно полагать, что такой подход американского исследователя к выделению таксономических единиц при описании материала связан, с нашей точки зрения, с отсутствием у него окончательного мнения о том, что представляют собой мочикские фигуры со сверхъестественными атрибутами (на наличии тех или иных атрибутов мы основываемся при выделении персонажей). По ряду высказываний Доннана (например, на стр. 106) можно заключить, что в зооантропоморфных и тому подобных существах он склонен видеть шаманов, одетых в костюмы с зооморфными деталями, которые имели символическое значение. Именно с таких позиций Доннан исследует и сцены передачи кубка (стр. 117 и далее), где качественно не различают признаки, выделяющие определенный персонаж (например, лучи, отходящие от фигуры божества, которое, судя по ряду изображений, мочика связывали с луной), и признаки, свойственные тому или иному действующему лицу (будь то человек или любое из божеств) как участнику данной церемонии (например, диск в руках одного из участников). Остается непонятным, что намерен реконструировать Доннан: церемония (ход которой безотносителен к персональному составу участников и может зависеть лишь от их социального статуса) или сюжет мифа (в сценах, где кубок передают мифологические существа), для которого важен именно персональный набор действующих лиц.

Между тем еще Г. Кучер доказывал ошибочность мнения, будто мочика изображали не божества, а людей в масках<sup>10</sup>. По его мнению, мало вероятно, что в одних случаях ритуальные действия производили люди без масок, а в других совершенно аналогичные действия — люди, наряженные божествами. Но даже если мочика и совершали обряды в масках, они изображали при этом героев мифов — тех же, что и вазописцы, а не символы свойств и понятий, как считал Ларко Ойле и как склонен видимо, полагать и Доннан.

Нам представляется, что колебания Доннана в вопросе интерпретации изображений существ со сверхъестественными атрибутами в значительной мере объясняются выбором тех категорий неиконографических источников, которые он привлекает в по-

<sup>9</sup> A. M. Hocquenghem. Une interprétation des «vases portraits», особенно с. 134.

<sup>10</sup> G. Kutsch. Ritual races, p. 250.

исках аналогий, о чём мы скажем дальше. Здесь же еще раз отметим достижения Доннана в работе по систематизации иконографического материала. Вторая после системности исследования основная методическая посылка Доннана и Окенгем — подход к мочикскому искусству как к сакральному — с неизбежностью следует из этой первой как в частностях (выявление общих мотивов в якобы жанровой сцене и в несомненном изображении ритуала), так и в общем: если мочикское искусство обладает внутренним единством и отражает целостную систему представлений о мире, ясно, что оно трактует лишь наиболее существенные темы, обладающие непрекращающим значением<sup>11</sup>.

Однако эту сакральность не следует понимать узко, в том смысле, что на сосудах во всех случаях изображены жрецы, шаманы и церемонии, к чему, кажется, склоняется Окенгем<sup>12</sup> и что особенно проявилось в работах Бенсон. Хотя архаическое искусство интересуется только сакральной стороной действий, это не исключает наличия у тех же действий несакрального, в узком смысле практического результата. Возьмем, например, изображения сражающихся воинов: ритуальные ли это баталии или столкновения отрядов враждующих политических объединений? В одном случае сцена сражения (в нижнем ярусе росписи, т. е., вероятно, на земле) поставлена в связь с изображением церемонии передачи кубка с участием божеств, сопровождаемой человеческими жертвоприношениями (в верхнем ярусе, т. е., вероятно, на небе)<sup>13</sup>. Есть основания полагать, что захваченные в битве пленники и есть те самые жертвы, кровь которых необходима божествам для совершения ритуала. Из этого допущения, однако, не следует, что сами сражения — ритуальные. Вероятно лишь, что при мотивировке необходимости войн мочика прежде всего основывались не на практических, с нашей точки зрения, соображениях, а на необходимости совершения жертвоприношений и что каждое сражение могло рассматриваться как извечное повторение имевшей некогда место мифической битвы.

Наряду с принципами «системности» и «сакральности» для методики иконографических исследований важное значение имеет соблюдение принципа последовательности перехода от одной стадии интерпретации к другой. Можно говорить о четырех уровнях толкования сцены.

1. Поверхностное определение содержания сцены с точки зрения современного наблюдателя. Например: «Изображены работающие в мастерской ткачи».

2. Детальное определение изображенных предметов и персонажей (определение видов растений и животных, идентификация божеств, оценка социальных рангов и пр.).

3. Определение истинного содержания сцены, т. е. реконструкция жизни древнего общества, как она представлялась глазам художника. Например: «Изображена храмовая мастерская, в которой женщины ткут детали одежды и головных уборов для участников церемонии».

4. Реконструкция общественных отношений и мифологической системы с точки зрения современной науки, т. е. выявление таких обстоятельств, о существовании которых и отражении их в искусстве древний художник мог и не отдавать себе отчета. Например (предположительно): «В ткацкой мастерской находятся представители двух социальных групп — несвободные ткачи, работающие при храмах, и находящиеся в подчинении правителя-жреца, стоящие вне общины представители храмовой администрации».

Наши претензии к Доннану, касающиеся смешения им при описании «темы представительства» нескольких различных сюжетов и неясности интерпретации существ с мифическими атрибутами, могут быть развернуты и в том плане, что Доннан обращается к анализу общего содержания сцены до того, как им досконально исследованы отдельные персонажи, участвующие в ней. Между тем еравнение различных сюжетов с участием мифологических существ позволило бы обнаружить, например, что персонаж «С» из росписей на тему «представительства» (рис. 104, 106, 108, 112, 113 в книге Доннана)<sup>14</sup>, о котором автор пишет в мужском роде, оказывается богиней, руководящей ожившими предметами, которые избивают людей<sup>15</sup>, и поворгаемой к ногам божества в ореоле из лучей<sup>16</sup>, а затем убитой и терзаемой стервятниками<sup>17</sup>. Понятно, что подобные расхождения в трактовке отдельных действующих лиц не могут не отразиться на понимании смысла росписей на данную тему в целом.

<sup>11</sup> Это обстоятельство в отношении архаического искусства вообще подробно рассматривается Д. С. Раевским (Указ. раб., с. 11).

<sup>12</sup> A. M. Hoogenghem. Une interprétation des «vases portraits», p. 135.

<sup>13</sup> J. C. Tello. Un modelo de escenografía plástica en el arte antiguo peruan. — «Wira Kocha» v. I, № 1, 1931, fig. 12.

<sup>14</sup> На рис. 113 данный персонаж определен Доннаном (по нашему мнению, ошибочно) как «В», под какой-либо литературой в других случаях фигурирует антропоморфизированный морской орел.

<sup>15</sup> G. Kutscher. China, Abb. 43.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> C. B. Donnan. Указ. раб., рис. 2-в.

Одна из наиболее трудных проблем, встающих при изучении содержания древних изображений, заключается в выборе круга иконографических источников, привлекаемых для подтверждения того или иного варианта реконструкции. Случай, когда изображение находит бесспорное однозначное соответствие в историческом или фольклорном тексте, весьма редки. Гораздо чаще известен фольклорно-мифологический и этнографический «фон», т. е. совокупность мифов, традиций, обычаяев, с которыми мифы и обычаи изучаемого народа могли иметь достаточно много общего, однако в силу временного и пространственного разрыва без подробных соответствий в пределах сложных текстов. Для исследователя древнейших культур перуанского побережья этот вопрос стоит особенно остро, так как прямая традиция была здесь нарушена еще в доиспанский период, в дальнейшем же коренное население почти полностью вымерло, остатки его ассимилированы. Исследователю мочикской иконографии остается один выход — обращаться в поисках аналогий сценам на росписях к материалам как гораздо более поздним, так и неперуанским.

Нам представляется правомерным использовать данные по мифологии южноамериканских индейцев для реконструкции мифологической системы и в какой-то мере сюжетов мифов мочика. Изучение южноамериканской мифологии (к которой близка и центральноамериканская) не может не привести к выводу, что всем племенам этой обширной области (и прежде всего развитым земледельческим племенам Анд, Гвианы и Амазонии) были известны одни и те же типичные мифологические персонажи и что сюжеты мифов, не говоря об отдельных мотивах, находят близкие соответствия в разных районах континента у народов разных языковых семей. Можно предположить, что у мочика как одной из групп южноамериканских индейцев были распространены примерно те же сюжеты и те же типичные мифологические персонажи, т. е. главные особенности южноамериканской мифологии можно проецировать и на мифологию мочика.

Подобные аналогии особенно плодотворны при определении характера зоо- и фитоантропоморфных существ на мочикских росписях: именно такие существа, но описываемые словесно, действуют в мифах южноамериканских племен. Община подобных людей-животных (представляющая как бы спроектированную на эпоху творения реальную общину индейцев) окружает антропоморфных или зооморфных культурных героев-первопредков. Типологически люди-животные индейских мифов близки новогвинейским дема. Сохранение их (в несколько трансформированном виде) в мочикской мифологии довольно показательно для андских цивилизаций, во многих аспектах демонстрирующих сочетание архаических и прогрессивных черт.

Остается сожалеть, что Доннан совершенно не привлекает сравнительные материалы по южноамериканским мифологиям, в то время как отыскиваемые им аналогии к изображениям из других источников гораздо более проблематичны.

При исследовании изображений Доннан прежде всего использует результаты этнографических наблюдений на северном побережье Перу, значение которых для изучения культуры древних обитателей этих мест действительно недооценивалось. Сопоставление Доннаном наблюдений, сделанных одним из его американских коллег, подробно изучавшим теорию и практику знахарства у прославленного курандера (знахарь, шаман) в долине Моче, с изображениями на мочикских сосудах — одна из интереснейших глав книги. Доказываемое им сохранение знахарской традиции с древних времен вероятно. Однако для того чтобы определить, что из современной практики курандера действительно восходит к индейскому ритуалу, а что к обрядам и представлениям, принесенным новыми поселенцами, необходимо выявить вклад последних. Как признает сам Доннан, с мочикскими изображениями сопоставимы лишь отдельные реалии современного действия, в то время как ряд важнейших элементов ритуала аналогии не находит. Несмотря на это, зооморфные фигуры, составляющие набор сакральных символов курандера, сопоставляются Доннаном с соответствующими персонажами мочикского пантеона, хотя большая часть последних не участвует в сценах, которые можно интерпретировать как знахарские и шаманские. Это создает у читателя впечатление тождества принципов толкования зооморфных образов нынешними курандерами и знахарями мочика (в таких категориях, как «олень — быстрота», «лиса — обман», «сова — мудрость» и пр.). Однако толкование этих образов курандера слишком явно совпадает с европейской традицией, чтобы без подробных доказательств предполагать его же (и вообще наличие подобного рода символики) у древних жителей перуанского побережья. Никак не выводимо из мочикской иконографии и толкование орлов-воинов в качестве душ шаманов, путешествующих по воздуху (стр. 103, 104).

Помимо этнографических данных Доннан широко привлекает для интерпретации изображений сведения испанских хроник XVI—XVII вв. Однако порой подобная интерполяция на эпоху мочика сообщений, обычно относимых к последним столетиям перед приходом испанцев, вызывает возражения. Это, например, относится к отрывку из книги М. Кабельо Бальбоа, содержащему рассказ о прошлом одной из долин северного побережья — Ламбайеке<sup>18</sup>. В нем повествуется о прибытии по морю в Ламбайеке правителя по имени Наймлап со свитой, правлении его потомков, страшном наводнении, постигшем долину в годы царствования одиннадцатого из них, гибели

<sup>18</sup> M. Cabello Valboa. *Misceñea antártica*. Lima, 1951, p. 327—330.

династии, междуцарствии и приходе войск из долины Моче, что произошло незадолго до завоевания побережья инками. Доннан полагает возможным относить династию Наймлапа к эпохе мочика, т. е. к началу и середине I тысячелетия н. э., на том основании, что в хронике не указывается длительность междуцарствия (годы или столетия). На наш взгляд, аргументы против такого допущения настолько серьезны, что не позволяют относиться к нему хотя бы как к рабочей гипотезе. Прежде всего, в Ламбайеке есть лишь памятники самого позднего периода в развитии мочика. При мерно с VIII по XIII в. в этой долине развивается культура, которая, хотя и восходит в некоторых своих проявлениях к мочика, имеет существенно иной облик. Создатели этой культуры, видимо, строили те монументальные сооружения, индейские названия которых совпадают с именами героев истории Наймлапа<sup>19</sup>. В дальнейшем, примерно в XIV в., первенство на северном побережье переходит к долине Моче. Во время недавних работ американских археологов в этих районах были обнаружены следы невиданного по масштабам наводнения, происшедшего за несколько столетий до инского завоевания. Причиной наводнения, видимо, явились особо сильные ливни, периодически обрушающиеся на северное побережье Перу. В результате прорыва на юг тропического морского течения Эль-Ниньо. М. Мосли вполне естественно сопоставляет эти данные с рассказом Бальбоа<sup>20</sup>.

Невероятно, чтобы традиция, сохранив подробные сведения о периоде давностью более чем в тысячелетие, вовсе не отразила позднейшие события, связанные с расцветом Ламбайеке и ее упадком. В крайнем случае начало династии Наймлапа удастся отнести к финальному периоду в развитии мочика, поскольку между ним и более поздней эпохой в Ламбайеке, возможно, не было резкого культурного разрыва.

Что касается трактовки Доннаном сообщения Бальбоа как традиции, сочетающей элементы мифа и сведения о действительных фактах, то она не вызывает возражений. Рассказ о Наймлапе — типичная династийная хроника, приписывающая божественное происхождение или связь с божеством мифическому, как правило, основателю династии и его ближайшим родственникам, возможно, содержащая ошибки в перечне правителей или выстраивающая в ряд имена правителей, правивших одновременно, но и содержащая исторические сведения, передававшиеся жрецами.

Большой осторожности по сравнению с той, какую проявляет Доннан, требует и отрывок из книги Б. де Лас Касаса, в котором описывается эпоха до начала возвышения инков, длившаяся пять-шесть веков<sup>21</sup>. Не говоря о том, что сведения Лас Касаса, который сам в Перу не был, получены из вторых рук и весьма обшири, он совершенно ясно указывает<sup>22</sup>, что дает описание не побережья, как почему-то думает Доннан, а всех областей, впоследствии подчиненных инками, если не еще более обширных («от Пуэрто-Вехо до Ла-Платы»). В таком случае нет никаких оснований связывать данные Лас Касаса с мочика. Фраза о том, что в описываемую эпоху правители низменных (т. е. прибрежных) долин строили здания на высоких искусственных платформах<sup>23</sup>, возможно, отражает древнейшую практику (с конца I тысячелетия н. э. сооружения на массивных стилобатах на побережье почти не строили), но из-за разнородности фактов, включенных в текст Лас Касаса, не имеет особой ценности.

Доннан обращает внимание на аналогию между сообщением А. де ла Каланчи (начало XVII в.) о колдуне по имени Мольеп, который говорил, что люди станут плодиться в той же мере, в какой плодятся живущие на нем, Мольепе, вши<sup>24</sup>, и сосудами мочика в виде мифологического персонажа с клыками во рту и с изображениями вшей на теле либо со сходно размещенными стилизованными фигурами людей. Доннан предполагает, что между персонажем на древних сосудах и описанным у Каланчи Мольепом может существовать прямая связь<sup>25</sup>.

На наш взгляд, хотя связь этих двух фактов вероятна, она менее конкретна, однозначна, чем это представляется Доннану. Отметим, во-первых, что волосы мочикского персонажа, о котором Доннан пишет в мужском роде, заплетены в косы. Во всех случаях, когда человек или антропоморфное существо с косами показаны у мочика обнаженным, не остается сомнений в том, что это женщина. Хотя Доннан утверждает, что изредка мочика изображали у мужчин косы<sup>26</sup>, доказательств он не приводит,

<sup>19</sup> С этой культурой (ламбайеке) связаны те драгоценные жертвенные ножи и погребальные маски, которые были украшением выставки доколумбового золота, экспонированной в СССР в 1976 г. — См. «Золото доколумбовой Америки. Каталог выставки». М., 1976, с. 85—89.

<sup>20</sup> Это предположение высказано в готовящейся к печати статье, любезно предоставленной М. Мосли (M. E. Moseley) автору.

<sup>21</sup> B. de Las Casas. De la antigua del Perú. — «Colección de libros españoles raros o curiosos», t. 21. Madrid, 1892, p. 105—111.

<sup>22</sup> Там же, с. 105.

<sup>23</sup> Там же, с. 108.

<sup>24</sup> A. de la Calancha. Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía. Barcelona, 1638, lib. III, cap. 14, p. 606, 607.

<sup>25</sup> C. B. Donnan. Указ. раб., с. 84.

<sup>26</sup> Там же, с. 28.

верить же автору на слово не приходится: на стр. 82 он описывает сцену погребения, останавливаясь на фигуре обнаженного персонажа, терзаемого стервятниками; Доннан во всех случаях упоминает его как мужчину, хотя ясно нарисованные анатомические детали свидетельствуют об ином<sup>27</sup>. Если же рассматриваемый персонаж с клыками во рту и вшами на теле — женщина, возникает подозрение в ее тождестве с мочикской богиней, о которой мы упоминали, рассматривая церемонию «представительства». Ее атрибутами могут считаться косы, клыки во рту и характерный головной убор в виде двух (реже трех или четырех) лент, отходящих вверх от горизонтальной основы и свешивающихся над лбом и над затылком при изображении в профиль и по бокам при изображении в фас. Обязательно одновременное наличие по крайней мере двух из трех данных признаков.

Оценивая место богини в структуре мочикской мифологии, исходя из совокупности сюжетов с ее участием, можно с наибольшей вероятностью отнести ее к персонажам старшего поколения и типологически сопоставить с хозяйкой животных, богиней-прапородительницей в ее многообразных (положительных и отрицательных) ипостасях, образ которой повсеместно знаком южно- и центральноамериканским индейцам. Одним из атрибутов этого персонажа служат вши. В ряде мифов, например, героиня, мать божественных близнецов, попадает в жилище хозяйки леса, и та (либо ее сыновья-ягуары) просит вынимать у себя насекомых из головы. Нарушив запрет поедать вынутых вшей либо в результате какой-то сходной коллизии женщина погибает. В мифе хиваро все животные леса набрасываются на нее, так как каждому из них передается боль попавшего на зуб насекомого<sup>28</sup>. В эпосе киче «Пополь-Вух» бабка близнецов Хун-Ахпу и Шбаланке называет восьмь «доченька моя» и выбирает ее в качестве своего посланца<sup>29</sup>. На южном и центральном побережье Перу в эпоху конкисты почитали богиню Урпай-Уачах, связанную с морем и с культом плодородия. Согласно одному из мифов, она преследует героя Конирау, связанного с деревом, птицей и, вероятно, солнцем, и, настигнув его, просит вынимать у себя из головы вшей, чтобы в этот момент убить Конирау, но тому удается скрыться<sup>30</sup>.

Приведя эти несколько ссылок на индейские мифы, мы не имели в виду предложить на их основе какой-то конкретный вариант реконструкции мочикской мифологии, а лишь стремились указать тот широкий контекст, в который могут быть включены древние изображения и который остается вне поля зрения Доннана.

Нам, таким образом, представляется, что Доннану не удалось доказать тезис о какой-то исключительной важности поздней исторической традиции северного побережья для реконструкции социальных отношений, верований и политических событий мочикской эпохи. Однако, несмотря на это и на другие высказанные выше замечания, общая положительная оценка книги Доннана не вызывает сомнений. В ней много новых и интересных наблюдений, выводов, гипотез, на рассмотрении которых просто невозможно остановиться в пределах небольшой работы. Книга Доннана, как и статьи Окнегем, знаменует новый этап в изучении мочикской иконографии — переход от выборочного рассмотрения отдельных сцен и сюжетов к комплексному исследованию всего изобразительного материала. Составление систематического архива мочикского искусства обеспечивает конечный успех в изучении данной темы.

Думается, что учет того минимума изображений (4000—5000), который необходим для сравнительно полного охвата тематики мочикского искусства, на современном этапе работы над иконографией древней культуры обязателен для любого серьезного исследования. Столь же необходимо и привлечение всех категорий неиконографических источников, т. е. не только традиционных археологических и исторических (хроники XVI—XVII в.), но и материалов этнографического изучения перуанского побережья, а также материалов по южноамериканской фольклористике. Последнее особенно важно при реконструкции мочикской мифологии, являющейся конкретным проявлением, вариантом единой мифологической системы, объединяющей мифологии индейских племен Южной и Центральной Америки. Что касается изучения социальной структуры мочика, то для ее понимания интересно привлечь и сравнительные материалы по другим ранним цивилизациям как Нового, так и Старого Света.

Первоочередной задачей в настоящее время является окончательное выделение на изображениях набора мифологических персонажей мочика, что нелегко ввиду сходной иконографии антропоморфных существ. Наиболее полный перечень таких персонажей предложила пока Бенсон, хотя ее характеристика отдельных божеств кажется нам не совсем верной<sup>31</sup>. Требуется не просто составить перечень мифологических существ, но для каждого сюжета определить, кто именно изображен. После завершения такой

<sup>27</sup> Там же, рис. 2-б.

<sup>28</sup> M. Forna. I Ghivaro:narrativa.—«Terra Ameriga», anno VI, № 20—21, 1969—1970, p. 44.

<sup>29</sup> «Пополь-Вух». Перевод и комментарии Р. В. Кинжалова. М.—Л., 1959, с. 56.

<sup>30</sup> F. de Avila. Díoses y hombres de Huarochirí. Edición bilingüe. Narración quechua recogida por J. M. Arguedas. Lima, 1966, cap. 2, p.; M. Rostworowski de Dies Canseco Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú prehispánico.—«Revista del Museo Nacional», t. 41, 1975, p. 321—322.

<sup>31</sup> E. P. Benson. The Mochica, p. 27—44.

работы мы не только сможем приступить к реконструкции сюжетов мочикских мифов, но и приблизимся к пониманию социальной структуры мочика (во всяком случае, к выделению тех общественных групп, наличие которых сознавали сами индейцы), поскольку эта структура в значительной мере отражена в функциональной дистрибуции и в иерархии божеств.

Ю. Е. Березкин

## ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

*Introduction à la culture africaine. Aspects généraux. Par Alpha I. Sow, Ola Balogun, Honorat Agussy, Pathé Diagne. Paris, 1977, 311 p.*

«В настоящее время культура все более и более признается в качестве необходимого измерения любого подлинного развития». Эта фраза, открывающая предисловие к выпущенной ЮНЕСКО книге, достаточно полно отражает то значение, которое авторы последней придают культурному строительству в государствах Африканского континента. Работа, написанная четырьмя видными западноафриканскими учеными — сенегальцами А. Соу и П. Дианем, нигерийцем О. Балогуном и бенинцем О. Агесси, должна была дать широкой публике в самих африканских странах и за их пределами некоторое общее представление об африканских культурах и важнейших вопросах их современного развития. Таким образом, перед нами издание, популяризаторское по замыслу.

Но два существенных обстоятельства отличают эту книгу от рядовых научно-популярных публикаций. Во-первых, как видно из того же предисловия, она рассматривается авторами как своего рода общетеоретическое введение к целой серии работ, посвященных отдельным аспектам и сферам культуры (стр. 7—8). В частности, П. Диань в главе «Возрождение и культурные проблемы в Африке» (стр. 213—301) пытается ответить на несколько важнейших теоретических вопросов, имеющих значение отнюдь не для одной только Африки. Что означает в наши дни специфика культуры и форм ее выражения? В какой мере африканец может использовать культурное наследие в разных его формах? Что означает творческий потенциал традиции, и как наследие соотносится с усилиями, направленными на культурное возрождение африканских стран?

Во-вторых, именно в том, как авторы отвечали на такие и сходные с ними вопросы, особенно четко проявились те взгляды и идеи, которые достаточно широко циркулируют сейчас в среде африканской интеллигенции.

И вот как раз эти обстоятельства и делают книгу «Введение в африканскую культуру» заслуживающей рассмотрения в научном журнале.

Цель книги должна была выглядеть следующим образом: «Представить подлинные ценности африканского культурного наследия в их разнообразии и единстве... и тем самым способствовать международному взаимопониманию и сотрудничеству» (стр. 9—10). Так ее определяет А. Соу в первых же фразах своих «Пролегомен». Подобная постановка проблем, безусловно, заслуживает и уважения, и всяческого одобрения. Нужно сразу сказать, что, пожалуй, в наибольшей степени приблизился к решению проблемы, как она изложена в «Пролегоменах», О. Балогун в главе «Форма и выражение в африканском искусстве» (стр. 47—139). Его работа говорит именно об единстве в многообразии и делает это достаточно убедительно. Правда, здесь сразу же возникает дополнительный вопрос: если речь идет о единстве в многообразии, то на чем основано это единство? От ответа на этот вопрос во многом зависели успех или неудача в освещении главной темы.

Привлекает своей четкостью формулировка конкретных задач современного культурного строительства в африканских странах, принадлежащая А. Соу (стр. 37—44). Практические действия, направленные на формирование современных африканских культур на основе многовекового наследия, занимают и П. Диану, который не без пронии замечает, между прочим, что «проще потрясать своим прошлым и своими эстетическими или моральными традициями, нежели определить очевидную для всех линию культурного развития, нерушимый порядок ценностей в мире, претерпевающем полное изменение» (стр. 214—215).

Образцами сжатого и вместе с тем исчерпывающего изложения истории весьма сложных и неоднозначных культурно-идеологических явлений могут считаться принадлежащие перу того же П. Дианы очерки деятельности Э. У. Блайдена (стр. 239—256) и истории панафриканского движения (стр. 256—281).

Наконец, бесспорны и общая антиколониалистская и антиимпериалистическая направленность всей книги и ее главных разделов, искреннее стремление авторов содействовать скорейшему избавлению народов Африканского континента от остатков колониальной эпохи в культурной сфере.

Таким образом, рассматриваемая работа вне всякого сомнения обладает достоинствами, которые дают ей право на внимание не только массового читателя, но и специалистов.

И тем не менее при чтении «Введения в африканскую культуру» чем дальше, тем больше невозможно отделаться от ощущения, что авторы, весьма возможно, сами того не замечая, постепенно смещают акцент с той задачи, какая формулируется в «Пролегоменах». В итоге центром тяжести книги оказывается не «представление» культурных ценностей, а вопрос, хотя и тесно с таким «представлением» связанный, но все-таки другой. А именно: отличие африканских культур от культур других континентов. И даже больше того, не просто отличие, а в известной степени и несопоставимость.

Начнем с довольно характерного терминологического нюанса. Проект ЮНЕСКО именуется «Изучение африканских культур». А. Соу в первых фразах введения говорит именно о культурах во множественном числе. О. Балогун соглашается с тем, что основу для классификации и типологизации африканского искусства дает отдельная этническая группа (стр. 54), т. е. также исходит из представления о множественности культуры. Но дальше в книге речь везде идет уже об «африканской культуре» в целом, как о чем-то едином и противопоставляемом другим культурам, в первую голову, конечно, европейским (вернее тоже «европейской в целом»).

Тезис о несопоставимости ни разу не формируется в обнаженном виде. Не исключено, что авторы книги с возмущением отвергли бы самое утверждение о его присутствии в данном издании, притом сделали бы это вполне искренне, так сказать, в субъективном плане. Но в том-то и дело, что логика научного рассуждения неумолима: последовательное развитие определенных посылок неизбежно ведет к вполне однозначному результату.

Авторы «Введения в африканскую культуру» идут к такому результату разными путями. А. Соу посвящает немало внимания как бы реабилитации теории негритуда, защищая ее, с одной стороны, от нападок сторонников концепции «африканства» (*africanité*), проповедующих единство культур «черной» и «белой» Африки в противовес европейской культуре, а с другой — от искажения не в меру усердными эпигонами (стр. 17—18). О. Агесси главный упор делает на сугубо оральный характер традиционных африканских культур (хотя ему и не удается провести этот тезис вполне последовательно), рассматривая это как своего рода проявление превосходства африканских культур сравнительно с другими. П. Диань стремится доказать, будто модель общественного развития, разработанная К. Марксом, в африканских условиях не приименима. Меньше всего, пожалуй, эти тенденции выражены в статье О. Балогуна, видимо, в силу более конкретного свойства материала; но и его работа не свободна от таких тенденций.

По сути дела перед читателем в несколько завуалированной форме предстает давно известный (и, замечу, многократно подвергавшийся критике) тезис о некоей исключительности исторической эволюции народов Африканского континента. Типична в этом смысле прежде всего подмена понятия стадиальности такими по сути своей релятивистскими категориями, как «существенно африканское», по обозначению О. Агесси, в главе «Традиционное видение и восприятие мира» (стр. 141—121).

Если П. Диань говорит об африканской «коммунократии», т. е. большей «общинности» Африки и т. п. все же в кавычках, то Агесси проводит эту же идею через формы африканского мышления уже без кавычек. Он, конечно, прав, подчеркивая наличие типичных для многих африканских обществ представлений об окружающем мире, которые, как он замечает, не свидетельствуют о каком-то умственном превосходстве африканца, но не могут служить основанием и для утверждений о его неполноценности (стр. 143). Прав Агесси и тогда, когда иронически оценивает попытки западных исследователей приписать африканским обществам такие философские системы, которые устроили бы самих этих исследователей (стр. 145—155). И все-таки невозможно дать убедительный ответ на вопрос о причинах преобладания оральности в традиционных африканских культурах, обходя вопрос о стадиальном уровне этих культур. В самом деле, чем объяснить то, что перечисленные Агесси формы африканской письменности — бамум, вай, исиби и др. — не использовались создавшими их обществами таким же образом, какими использовали свои письменности китайская или европейские цивилизации? (стр. 163). Неужели только тем, что устная передача доступна большему числу людей, как это истолковывает Агесси, стараясь объяснить преобладание ее над информацией письменной даже в таком районе, как средняя дельта Нигера (стр. 171)? В последнем случае он, правда, ссылается на пример видного ученого из Томбукту Ахмеда Баба (ум. 1628 г.) в доказательство того, что традиционная Африка вовсе не чужда была и письменной культуре; притом автор главы признает, что культура эта в Судане была доступна лишь меньшинству (стр. 165—168). Но ведь здесь перед нами тоже подмена понятий: видный западноафриканский историк С. М. Сисоко, которого меньше всего можно заподозрить в желании преуменьшить заслуги африканских деятелей культуры, определил блестящую цивилизацию городов среднего течения Нигера в XV—XVI вв. гораздо более точно — как маргинальную<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> S. M. Cissoko. L'Intelligentsia de Tombouctou aux XVe et XVIe siècles.— «Bulletin de l'IFAN», 1969, v. XXXI, sér. B, № 4, p. 951.

Маргинальность определялась тем, что эта цивилизация была чужда основной массе населения региона, поскольку принадлежала скорее к средиземноморскому мусульманскому культурному комплексу, включавшему общества более высокого стадиального уровня, нежели африканские. Так же, кстати, маргинальна была (и по той же самой причине) для Тропической Африки и культура Африки Римской, на которую указывает Агесси (стр. 169).

«Единство африканского мышления», которое О. Агесси доказывает пословицами народов Африки на стр. 181—182, тоже едва ли можно рассматривать как нечто специфически африканское. Социально-психологические установки, отраженные в этих пословицах, характерны и для многих неафриканских обществ, находящихся на примерно одинаковом с йоруба, фонами, кикую и ашаши уровне общественного развития. И таким образом, нет оснований к тому, чтобы ограничивать одной только Африкой безусловно верный тезис автора: перед лицом сходных проблем и ситуаций динамическое мышление вырабатывает сходные реакции (стр. 182).

И равным же образом нельзя относить к отличительным чертам одного только африканского искусства не «созерцательный», а практическо-педагогический его смысл, как делает это О. Балогун (стр. 57—59, 66—67). И здесь мы имеем дело с явлением прежде всего стадиального. Конечно, сказать это вовсе не означает отрицать именно африканский характер искусства народов Тропической Африки.

В конечном счете и то, что, как отмечает П. Диань, африканский крестьянин в условиях простого воспроизводства был «менее обездолен» (*moins dépossédé*), чем современный сельскохозяйственный рабочий или городской безработный (стр. 297), тоже не проявление африканской специфики, а чисто стадиальное различие. Так что и самое-то сравнение, строго говоря, не слишком правомерно.

И даже когда О. Агесси рассуждает об особенностях африканских игр как одного из аспектов «существенно африканского» в культуре, основной пафос всего раздела заключается опять-таки в попытке доказать некий исконный африканский эгалитаризм и демократизм. Ведь правила игры таковы, что в ней не бывает проигравших: имеют-ся-де в виду прежде всего «взаимность и равенство игроков» (стр. 177—179).

Вероятно, яснее всего видна тенденция к утверждению африканской исключительности по тому, как авторы подходят к марксистской теории общественного развития. Нужно при этом иметь в виду, казалось бы, парадоксальное (и тоже не раз уже отмеченное) явление. Сами по себе заслуги К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, их вклад в развитие общественной мысли почти никогда не ставятся африканскими националистами под вопрос; к ним неизменно относятся с глубоким уважением. Но одновременно столь же широко распространены попытки доказать, будто в африканских условиях их учение неприменимо. Подобного рода эклектицизм в полной мере присутствует и в рецензируемой книге.

Правда, проявился он по-разному. В «Пролегоменах» А. Соу видел главную свою задачу, как уже сказано, в защите теории негритюда. Он справедливо говорит о том, что для своего времени это идейное течение сыграло немаловажную роль в антиколониальной борьбе (стр. 16). Можно с ним согласиться и в том, что понятие «африканства» (*africanité*), предлагаемое сейчас вместо негритюда, весьма расплывчато (стр. 25—26). Равно как и в том, что довольно нелепо по прошествии более чем полутора десятилетий независимого существования африканских государств пытаться мобилизовывать массы на защиту культурного самосознания (*identité culturelle*) Африки, каковое самосознание никому уже не приходит в голову отрицать (стр. 17—18). Почти все это справедливо, хотя позволительно усомниться в действенности теории негритюда как идейной основы современного этапа культурного строительства в независимой Африке.

Но вот Соу подходит к такому аспекту проблемы, как критика негритюда африканскими марксистами, и здесь с ним согласиться уже невозможно. Он рассуждает следующим образом: часть африканской интеллигенции и политиков считает, будто «страстное и бурное утверждение национальной самобытности и подлинности» сейчас, когда никто эту самобытность не отрицает, направлено на то, чтобы создать теоретическую путаницу и отвлечь от марксизма-ленинизма молодежь, рвущуюся к революционному действию (стр. 27—28). Но, опираясь только на марксизм-ленинизм, эти люди рискуют-де его превратить в самоцель... и противопоставить самой революции. Для некоторых интеллектуалов и политических лидеров Африки марксизм-ленинизм, утверждает Соу, будто бы стал своего рода «закрытым метаязыком», противополагающим революционному действию (стр. 28—29).

«Помесь» анархического и догматического восприятия марксистской теории, к сожалению, в отдельных случаях действительно возможна. Ничего не возразишь и тогда, когда автор резко критикует здесь же практику леваков, нападающих на негритюд под тем предлогом, что он будто бы исключает из африканского единства арабов. Но из всего этого следует лишь один вывод: марксистская теория должна применяться творчески, с учетом исторической обстановки. Нельзя приравнивать, как это молчаливо делает сенегальский автор, марксизм-ленинизм вообще к догматизму, так же как нельзя в такого рода догматизме винить всех без разбора африканских марксистов и тем самым ставить под сомнение (и тоже имплицитно!) применимость марксистского учения в африканских условиях, противопоставляя его антиколониальной революции.

П. Диань высказывает такое сомнение вполне откровенно и весьма категорично. Говоря об африканских доколониальных экономических институтах, он прямо заявляет: «Итак, собственность как институт и понятие не играет в экономике и классообразовании традиционного африканского государства той же роли, что в индоевропейской модели, которую Маркс, а особенно его последователи, ошибочно полагали универсальной» (стр. 232—233). И еще раз на стр. 296 он говорит о «собственности индоевропейского типа, или капиталистической». Повернутая таким образом старая концепция соотечественника Дианы Ш. А. Диопа несколько неожиданно превращает капитализм и, более того, всю теорию общественно-экономических формаций в нечто расово обусловленное. И превращение это тем более неожиданно, что проделывает его один из самых серьезных и трезвых сенегальских историков и социологов, весьма скептически относившийся в предшествующих своих исследованиях к концепциям африканской исключительности.

Конечно, я далек от мысли обвинять П. Диану в расистских взглядах. Скорее речь должна идти о неудачных формулировках. Но, к сожалению, такие формулировки, единожды увидев свет, начинают в дальнейшем жить самостоятельной жизнью, независимой от воли и намерений своих создателей. И именно поэтому представляется опасным такое, например, заявление Дианы: «Африканское возрождение означало волю утвердить расу, т. е. культуру, свойственную этносу, и судьбу последнего» (стр. 222). А дальше поясняется, что как раз этим африканское возрождение и отличалось от культурного возрождения у европейских народов (стр. 223).

Как-то неволко в конце 70-х годов XX в. доказывать давно известную истину: недопустимо отождествлять расу и культуру! Но вот приходится об этом напоминать. А ведь, пожалуй, именно африканские народы больше кого бы то ни было пострадали в свое время от такого отождествления. И, кстати, теория негритюда была в немалой степени защитной реакцией на него...

Когда Диань полагает, что доколониальные (а точнее докапиталистические) общественные структуры отличались большим вниманием к человеку и его нуждам, нежели структуры капиталистические; когда он настаивает на том, чтобы африканские политики и ученые внедряли в общественную жизнь наследие традиционного общества в «гуманитарной» сфере; когда он говорит о возможности использования «некоторых еще живых элементов африканского способа производства» (стр. 297), его стремление сохранить лучшие черты традиционной культуры можно понять. Отчасти с ним можно даже согласиться (хотя, конечно, сомнительны и самы эти «африканский способ производства», нигде, кстати, не определенный, и уж тем более возможность построения на его базе современной экономики). Но заявлять, будто «оппозиция „материализм — идеализм“ есть уступка европейской мысли, точно так же, как и страх перед смертью или божественный рок (fatalité divine)», как делает это Диань на стр. 298, значит опять подменять понятия и критерии. Ведь если и в самом деле подобные категории «не обязательно выражают заботы азиата или негро-африканца» (там же), то ведь остается бесспорным, что такие повседневные «заботы» и азиата, и африканца, и европейца, т. е., иначе говоря, соответствующие системы ценностей существуют только как нечто социально обусловленное. И сопоставлять их без учета этой обусловленности, не принимая во внимание уровня развития обществ, как раз и означает подмену социальных критериев расовыми.

Повторю еще раз: едва ли есть основания упрекать авторов книги в сознательной расистской ориентации. Перед нами скорее еще один пример типичных издержек мифа об африканской исключительности, о якобы особом пути исторического развития народов Африки.

В журнальной рецензии невозможно детально разобрать отдельные частные суждения и конкретные примеры, приводимые авторами глав книги. Как уже говорилось, она содержит немало интересного материала, который может привлечь внимание специалистов различных научных дисциплин. Однако общее впечатление от «Введение в африканскую культуру» остается, тем не менее, довольно противоречивым. Едва ли можно сказать, что, например, поставленные П. Дианем важнейшие теоретические вопросы получили в книге достаточно убедительные ответы. И в первую очередь это относится к главному из них, ключевому для такой работы: что означает в современном мире специфика культуры и форм ее выражения? Произошло это потому, что вызывает очень основательные сомнения общеметодологическая основа, на которой авторы собираются воздвигать здание современных африканских культур. Вряд ли постоянное подчеркивание отличий сможет способствовать выявлению того общего, что народы Африканского континента уже внесли и еще внесут в сокровищницу культуры всего человечества, равно как и усвоению ими достижений культурного творчества других народов. А без такого обмена подлинное развитие культуры вообще невозможно.

Но как бы то ни было, книга «Введение в африканскую культуру», возникшая в большой мере как итог жарких споров вокруг последней и отразившая эти споры, дает богатый и полезный материал для дальнейшей дискуссии по этим важным проблемам современной африканской действительности.

Л. Е. Куббель

В. И. Бойко. Социальное развитие народов Нижнего Амура. Новосибирск, 1977, 280 с.

Вопрос о «выравнивании» уровней социального развития социалистических наций и народностей неоднократно ставился в трудах советских ученых, в том числе и социологов. В связи с этим следует упомянуть работы Ю. В. Арутюняна, Л. М. Дробижевой, В. В. Пименова, Ю. Кахка. Наиболее полно, на наш взгляд, на конкретном социологическом материале этот вопрос освещен в коллективном труде «Социальное и национальное» (под ред. Ю. В. Арутюняна, Л. М. Дробижевой, О. И. Шкарата. М., 1973).

В последние годы советская социологическая наука уделяет большое внимание социальным процессам, происходящим во вновь осваиваемых районах Сибири и Дальнего Востока. В ряде случаев крупнейшие сибирские производственные объединения и территориально-производственные комплексы размещаются в местах исторически сложившегося расселения коренных народов. В районах новостроек резко увеличивается численность населения, изменяется его национальный состав. С развитием крупной индустрии и урбанизацией районов расселения коренных жителей существенно изменяется спектр их профессиональной занятости за счет переориентации на новые виды занятий. В этих условиях возникает вопрос о выборе оптимальных форм и методов социального управления процессами интернационализации и интеграции во всех сферах жизни народов Сибири и Дальнего Востока.

В связи с изменением условий жизни коренного населения одного из быстро развивающихся регионов нашей страны — Хабаровского края (его социально-экономическое развитие еще более ускорится после введения в строй БАМа) — возник ряд проблем. Им посвящена рецензируемая монография. Ее автор — В. И. Бойко — в течение ряда лет возглавляет научный коллектив, занимающийся исследованием современных социальных процессов у малых народов Севера.

Монография состоит из шести глав, введения и заключения. Небольшие по объему две первые главы посвящены вопросам методологии и методики социологического исследования. Автор обосновывает выбор объекта и предмета исследования, дает описание методик сбора и обработки социальной информации.

В общей сложности при сборе статистических данных было использовано 15 методик, а при выявлении мнений и оценок самого населения — 12. Процедура соединения разнолановой информации, собранной на основе нескольких методик, чрезвычайно трудна. Автор рассматривает несколько приемов, с помощью которых могут быть синтезированы разнородные данные. Наиболее удобен, по его мнению, метод «распознавания образов», впервые примененный в социологических исследованиях Т. И. Заславской и И. Г. Загаруйко<sup>1</sup>. К сожалению, в книге не показано, как сочетались эти описанные методы обработки информации и какой метод применялся для того, чтобы сочетать статистические, анкетные и другие источники.

Центральной в монографии является третья глава — «Основные тенденции социально-профессиональных изменений». В ней исследуются социально-профессиональная структура коренного городского и сельского населения, его отношение к труду, характер и темпы социально-профессиональной мобильности народов Нижнего Амура. На большом фактическом материале В. И. Бойко показал, какой огромный путь прошли народы Нижнего Амура в социальном развитии за сравнительно короткий исторический срок. Каждый пятый работающий нанаец и каждый четвертый ульч, проживающие сегодня в сельской местности, заняты преимущественно умственным трудом (стр. 113). Снижается доля работников неквалифицированного и малоквалифицированного труда. Широкие возможности выбора занятий в отраслях народного хозяйства Хабаровского края реализуются народами Нижнего Амура достаточно полно. 33% городского населения занято в промышленности, 20,5% — в строительстве, 12,5% — на транспорте и предприятиях связи (стр. 115). В последние годы темпы изменения социально-профессиональной структуры постоянно нарастают. Наиболее мобильная группа в процессе социального развития — молодежь. Интенсивность изменения социально-профессионального статуса наиболее значительна среди лиц моложе 30 лет.

Начиная с 60-х годов народы Нижнего Амура активно переориентируются на разного рода технические профессии. Приведенные автором цифры, таблицы, графики убедительно показывают, что у народов Нижнего Амура, как и у населения других регионов, происходит формирование социально однородного общества. В процессе формирования современной социально-профессиональной структуры народов Севера, с одной стороны, решается задача социально-профессиональной дифференциации на основе разделения труда и профессионализации, с другой — развивается процесс социальной интеграции, создается социально однородное общество.

Сделанные автором выводы о тенденциях изменения социально-профессиональной структуры народов Нижнего Амура в основном справедливы и для других народов

<sup>1</sup> «Распознавание образов в социальных исследованиях». Новосибирск, 1968.

Севера. Однако в третьей главе имеются некоторые спорные положения. Складывается впечатление, что автор считает целесообразным постепенное вытеснение традиционных форм хозяйства и видов занятий народов Севера, которые, по его мнению, если и нужно сохранять в некоторых местах, то только в качестве основы для прикладного искусства (стр. 114). Здесь уместно заметить, что традиционное северное хозяйство (оленеводство, охота, рыболовство) в настоящее время в целом рентабельно, а его сохранение экономически оправдано. На основе традиционных занятий появились новые профессии, требующие высшего или среднего специального образования (ветеринары и зоотехники по оленеводству, охотоведы, ихтиологи и т. п.). Важную роль в экономике народов Севера играет и базирующееся на местной фауне звероводство.

Вызывают возражение отдельные элементы типологии социально-профессиональных групп. Так, в помещенной на стр. 59 схеме профессионально-квалификационной структуры работающего сельского населения работники умственного труда разделены на две группы: служащие высокой квалификации и остальные служащие. Первая группа в свою очередь подразделяется на две подгруппы: специалистов сферы нематериального производства и выборный и должностной руководящий состав. К сожалению, автор оставил эту узловую схему без подробных комментариев. Читателю не вполне ясно, какие именно профессии включает в себя группа «остальные служащие». Возникает также вопрос, что понимается под термином «должностной состав»? Если автор имеет в виду сельскую производственную интеллигенцию (инженеров, агрономов, экономистов, ветеринарных врачей и т. п.), то неправомерно ее объединение в одну социально-профессиональную группу со всем выборным персоналом, так как на выборную работу рекомендуют, как правило, представителей разных социально-профессиональных групп.

В четвертой главе исследуются ценностные ориентации народов Нижнего Амура в области материальной и духовной культуры. Глава насыщена богатым фактическим материалом и содержит выводы, важные для понимания современных социальных процессов у народов Севера. Проанализированные В. И. Бойко результаты анкетирования коренного и русского населения, проживающего в регионе, показали, что степень удовлетворенности и уровень потребностей у всех народов Нижнего Амура и у русских имеют тенденцию к сближению, в особенности у молодежи и у лиц с более высоким образованием (почти полное совпадение).

В книге показано, как по мере социального и культурного развития коренного населения удельный вес межличностных каналов информации снижался и возрастала доля всеобщих источников информации: газет, радио, кино, которые к настоящему времени стали доминирующими во всех слоях населения. Выход за рамки утилитарных запросов, ориентация на информацию широкого диапазона свидетельствуют о возросшем уровне духовных потребностей народов Нижнего Амура. При этом подчеркивается, что в динамических по своему существу потребностях коренного и русского населения больше общего, чем частного, специфического. Автор справедливо подчеркивает важность процесса интернационализации ценностных ориентаций (в диалектическом единстве интернационального и национального ведущим является интернациональное), но, на наш взгляд, уделяет мало внимания исследованию ориентаций на сохранение национальных черт в культуре. Между тем это крайне необходимо, ибо интегрированная культура советского народа периода развитого социализма — это многообразие различий, представленных в единстве. Ориентация на национальные культурные ценности свидетельствует о сохранении культурного своеобразия того или иного народа.

Важной отличительной чертой социального развития народов Нижнего Амура является урбанизация их образа жизни. В пятой главе монографии основное вниманиеделено процессом урбанизации и миграции коренного сельского населения в города. Исследовав направления и структуру миграционных потоков коренного населения, В. И. Бойко отметил следующую их особенность: урбанизация коренных народов не выходит за пределы районов их традиционного обитания (мигранты переселяются в основном в города Хабаровского края). Таким образом, географическая среда и окружение остаются прежними и поэтому адаптация к новым видам труда, новым условиям жизни дополнительно не усложняется. При данной системе расселения уровень внутринационального общения не только не снижается, но, наоборот, значительно интенсифицируется, так как теперь в действие вступают новые побудительные мотивы, обусловленные производственной необходимостью. Все это дает автору возможность сделать важный вывод о том, что процесс урбанизации не приводит к рассеиванию национальной общности народов Нижнего Амура; дальнейшая консолидация их происходит на более высокой основе. Город становится центром профессиональной подготовки и сосредоточения творческой национальной интеллигенции. В. И. Бойко выделяет три целевые установки миграции в города — переезд «на работу», «на учебу», «к родным», процентное соотношение их среди опрошенных соответственно равнялось 76,5, 19,1, 4,4 %. В возрастной структуре миграционного потока наиболее представительны группы молодых возрастов. Удельный вес мигрантов в возрасте 16—29 лет составляет в целом по массиву 58 %, а по отдельным народам он поднимается до 80 % (стр. 195).

В последней, шестой главе автор рассмотрел некоторые аспекты социально-демографической структуры народов Нижнего Амура. В ходе социалистических преобразований у коренного населения изменился характер социально-демографических процессов. Распалась «большая семья», навсегда исчезли опустошительные эпидемии. Анализ

структуры семьи по типу, составу, количеству детей в сопоставлении с возрастом ее главы позволяет автору сделать вывод о завершении процесса формирования у народов Нижнего Амура семей, по своей структуре однотипных с русскими семьями. Уровень брачности у народов Нижнего Амура почти совпадает (ниже среди мужчин) со средними значениями по РСФСР.

Половозрастная пирамида у народов Нижнего Амура, по данным В. И. Бойко, в целом имеет более широкое основание, чем соответствующая пирамида по СССР, но сужается она быстрее, что свидетельствует о высокой рождаемости и низкой детской смертности. Однако уже в 60-х годах стала проявляться тенденция к снижению естественного прироста населения, в последние годы он сохраняется на уровне средних значений по региону (стр. 263). В связи с этим не совсем понятен призыв автора к сокращению рождаемости в целях повышения «качества личности» в соответствии с «общественным предписанием» (стр. 259, кстати, о каком предписании идет речь?). Говоря о воспитании детей в семье, автор не уделяет достаточного внимания оценке роли и значения школы-интерната в формировании личности ребенка. Ведь не секрет, что сельская семья в рассматриваемом регионе не имела, а зачастую не имеет и сейчас необходимых культурных ресурсов для воспитания личности «нового социального качества». Этот недостаток восполняют дошкольные учреждения и школы-интернаты, ставшие за годы Советской власти основной формой социализации подрастающего поколения, формирования его социалистического сознания.

В заключение, подводя итоги исследования, В. И. Бойко пишет, что в стратегии управления социалистическим строительством в предыдущие годы основное внимание уделялось подъему культуры, улучшению быта, повышению образования, внедрению социалистических форм хозяйствования. В настоящее время сформированы все необходимые субъективные факторы (достижение определенного уровня образования, новые ценностные ориентации в области культуры и быта), позволяющие перейти к новому этапу развития коренных народов. Решающим фактором изменения образа жизни рассматриваемых народов выступает интернационализация их общественной жизни.

Монография В. И. Бойко — интересное и содержательное исследование, которое, несомненно, заинтересует научную общественность, практических работников и широкий круг читателей.

В. Г. Бабаков

**М. К. Кадырбаев, А. Н. Марьиншев. Наскальные изображения хребта Карагатау. Алма-Ата, 1977, 230 стр., 111 илл.**

В настоящее время в советской и зарубежной археологической литературе наблюдается резкое возрастание интереса к памятникам первобытного искусства вообще, и в частности к наскальным рисункам. Только за последние годы состоялось несколько международных симпозиумов по общим и региональным проблемам их изучения (в Норвегии, в Швеции, Италии, Франции, Канаде, Австралии и др.). В этом плане рецензируемая работа представляется вполне своевременной. Однако ее актуальность не исчерпывается положением на одном из магистральных путей истории первобытной культуры. Она имеет и более широкое общественное значение, особенно в связи с принятым недавно Законом СССР «Об охране и использовании памятников истории и культуры», привлекая внимание общественности к особому виду памятников древнего искусства — петроглифам, которыми так богаты Казахстан и пограничные с ним районы Южной Сибири, Алтая и Средней Азии.

В отличие от других памятников древности, «законсервированных» на века толщей почвенных напластований, наскальные рисунки наиболее «беззащитны» перед современным человеком, не всегда осведомленным об их исторической и научной ценности. Особый вред памятникам древней наскальной графики причиняют туристы, стремящиеся к упорством, заслуживающим лучшего применения, увековечить свои имена на плоскостях, содержащих, как правило, наиболее интересные рисунки.

В этих условиях ускорение темпа научного изучения наскальных рисунков, их копирования, фотографирования и публикации, а также консервации становится настоятельно необходимым. Очаги первобытного искусства на территории нашей страны в Восточной Сибири, на Урале, Кавказе, Карелии и др. уже стали объектом крупных научных публикаций в монографиях А. П. Окладникова, Н. Н. Дикова, А. И. Мартынова, В. Н. Чернецова, И. М. Джадарзаде, Ю. А. Савватеева и других исследователей, а не менее богатые по количеству и разнообразию петроглифы Средней Азии и Казахстана пока даже узкому кругу специалистов известны только частично по разрозненным статьям в специальных изданиях и популярным книжкам. Таким образом, книга М. К. Кадырбаева и А. Н. Марьиншева восполняет существенный пробел в археологии Казахстана, вводя в научный оборот серию первоклассных материалов и тем самым привлекая внимание общественности к необходимости бережного сохранения памятников первобытного искусства и их дальнейшего научного и художественного осмысливания.

Книга состоит из предисловия и четырех глав. В предисловии дается краткий обзор общего состояния научных исследований петроглифов в целом и показывается, что наскальные рисунки Казахстана, «несмотря на более чем 250-летнюю историю их изучения, еще не стали предметом специального и систематического исследования» (стр. 8). Авторы приводят очень важную и полезную карту распространения наскальных рисунков Казахстана, на которой учтено 130 пунктов. Другая карта показывает расположение петроглифов хребта Карагат, часть которых представляет собой основной предмет публикации и исследования в рецензируемой работе. Здесь указано 20 пунктов. Для сравнения достаточно напомнить, что в книге А. А. Формозова на карте петроглифов всей Средней Азии учитывалось всего 16 пунктов<sup>1</sup>.

В отличие от своих предшественников, ограничивавшихся отдельными публикациями наиболее интересных петроглифов Казахстана, авторы избрали более трудоемкий, но, безусловно, намного более полезный для науки путь: полный учет, сплошное описание, подробная топографическая фиксация всех рисунков данного комплекса, независимо от того, «интересны» или «неинтересны» те или иные изображения. Вполне естественно, что при таком подходе в одной книге возможна публикация только ограниченного числа памятников. Это — четыре комплекса из 20, указанных авторами на карте хребта Карагат: Койбагар, Арпаузен, Кошкар-Ата и Габаевка. Поскольку каждый из этих комплексов внутри подразделяется на ряд самостоятельных местонахождений (Койбагар I—III, Арпаузен I—VIII и т. д.), всего в книге публикуются памятники из 15 пунктов.

Цель первой главы определяется ее названием: «История развития знаний о петроглифах Казахстана». В ней отмечается, что первыми описаны наскальные изображения восточных и северных районов Казахстана, которые оказались в поле зрения сибирских научных экспедиций XVIII в., а рисунки южноказахстанских районов, как и другие археологические памятники, стали известны науке значительно позднее, после присоединения Средней Азии к России. В связи с этим приведенное в предисловии утверждение о 250-летнем изучении петроглифов Казахстана выглядит, конечно, несколько условно.

Особое внимание в первой главе уделяется анализу предшествовавших данной книге публикаций с точки зрения их источниковедческого вклада в проблему. Замечания, высказанные в адрес ряда работ, в которых «интерпретация памятников явно определила, а в ряде случаев и вовсе миновала этап источниковедческой работы над комплексами» (стр. 25), представляются вполне обоснованными.

Вторая глава — «Характеристика материалов» — занимает центральное место в книге как по объему, так и по содержанию. Здесь изложены результаты многолетних полевых исследований авторов, занимавшихся изучением наскальных изображений Карагату. Задача данной главы — введение в научный оборот новых материалов — решена вполне успешно. По-видимому, сейчас уже целесообразно говорить об определенных методических требованиях, которым должна удовлетворять первая публикация петроглифов, как, впрочем, и любых других археологических материалов. Эти требования складывались стихийно, осознаваться они стали только недавно и были более четко оформлены лишь в последних работах А. П. Окладникова, Э. Анати и других исследователей. В связи с этим нельзя не отметить, что, публикуя петроглифы, авторы рецензируемой книги не только следуют лучшим образцам, но и вносят кое-что новое. Все комплексы представлены подробными топографическими планами, на которых дается общая ситуация и указано местонахождение буквально каждой плоскости. Описательные тексты кратки, четки и достаточно информативны. В них внесен новый для нашей литературы обязательный элемент описания, который следует признать удачным, — степень патинизации камня, определяемая визуально по пятибалльной шкале (ПТ-1 — ПТ-5). Очень удобны для читателя сводные таблицы с количественными характеристиками различных видов рисунков по комплексам и указатели, приведенные в конце книги.

Авторы не ограничиваются добротной публикацией материала, а сопровождают ее значительным по объему и интересным по содержанию анализом изображений, которому посвящены третья и четвертая главы.

В третьей главе рассматриваются вопросы хронологии петроглифов Карагату. Известно, что хронологическая классификация наскальных рисунков обычно связана с большими трудностями методического характера. Это отмечают все без исключения исследователи, работавшие с подобным материалом. Авторы отчетливо осознают специфику и сложность хронологических привязок наскальных изображений к определенным историко-археологическим периодам и на ряде примеров убедительно показывают, что нельзя исходить из каких-то отдельных признаков. Например, одним из показателей древности некоторых изображений животных является так называемый «битреугольный» стиль, по которому А. Н. Бернштам отнес серию петроглифов Саймалы-Таша к эпохе бронзы. Однако этот стиль сохраняется и на явно более поздних петроглифах (стр. 157). То же, как отмечают авторы, касается и различных разновидностей техники выбивки изображений, которая сама по себе не может служить показателем времени создания рисунка. В книге сделан вполне обоснованный вывод о том, что хронологи-

<sup>1</sup> А. А. Формозов. Очерки по первобытному искусству. М., 1969, с. 77.

Ческие привязки наскальных изображений к шкале времени возможны только на основании изучения сочетаний разных признаков: степени патинизации, стиля, техники, южета, попадания камней с рисунками в насыпи курганов, перекрывания одних рисунков другими на той же плоскости и т. д.

Показав особые трудности датирования наскальных изображений, М. К. Кадырбаев и А. Н. Марьинов, решают следовать не традиционной археологической периодизации с указанием границ периодов, а условной схеме: «период колесниц и дикого быка», «период оленя», «поздние гравировки».

Следующая, четвертая глава посвящена семантике наскального искусства Карагату. Здесь авторы тоже не ищут легкого пути истолкования рисунков как «отражения реальной действительности», что нередко наблюдается в публикациях наскальных изображений. Не претендуя на однозначное «прочтение» сюжетов в таких изобразительных «текстах», какими являются петроглифы, М. К. Кадырбаев и А. Н. Марьинов высказывают ряд интересных соображений о мифологическом характере содержания рассматриваемых ими сцен. Они пишут: «Гравюры на камне запечатлели не только картины быта, так сказать, первобытную действительность. В них отразилось нечто большее — представление древнего человека о жизни и смерти, забытые теперь мифы, темы героического эпоса и обряды, иными словами, в петроглифах нашла отражение жизнь первобытного охотника и скотовода, преломленная сквозь призму древнейших верований» (стр. 202). Для большей ясности здесь следовало бы подчеркнуть, что постулирование мифологического содержания наскальных изображений не противостоит концепции «реальной действительности», если не иметь в виду ее «облегченного» вида. Миф — это тоже своего рода «жизненная правда» для его создателей<sup>2</sup>. Просто нам трудно осознать это как «правду». В связи с этим представляются вполне правомерными попытки авторов провести сюжетные параллели между композициями некоторых наскальных изображений и поэтическими образами древнейших памятников индоевропейской мифологии. Совпадения таких образов, как солнцецелое божество, колесница, бык, козел, лошадь, с соответствующими персонажами мифологических текстов древних индоариев и индоиранцев вряд ли случайны.

Отличительной особенностью обеих аналитических глав является высокая требовательность к высказываемым суждениям. Нередко сложность методики анализа петроглифов не сдерживает фантазии автора, в результате чего в печать попадают мало обоснованные датировки, сведения об экзотических календарях, обсерваториях и космических пришельцах. Рецензируемая работа полностью лишена этого недостатка. Авторы скорее ограничивают себя, чем допускают какие-либо необоснованные выводы по определению хронологии рисунков и по их смысловой интерпретации.

В заключение, по-видимому, было бы уместно, как это принято в рецензиях, отметить недостатки книги. Но в данном случае, в силу слабой разработанности методики анализа наскальных рисунков, всякое перечисление недостатков может оказаться сугубо субъективным, соответствующим концепции рецензента. Поэтому скорее уместно говорить не столько о недостатках, сколько о спорных вопросах. Спорность некоторых утверждений авторов тоже полезна, ибо она будет стимулировать полемику, особенно важную в тех случаях, когда какая-то область науки слабо разработана.

Правда, один недостаток, кажется бесспорным — это неполнота иллюстративной части публикации. Опыт работы с древними изобразительными памятниками (не только с петроглифами) показывает, что никакое словесное описание не может заменить графического воспроизведения рисунка. Особенно трудна в словесных характеристиках адекватная передача стилистических особенностей наскальных рисунков, а, как показывает опыт многих исследователей, именно они являются основными «точками опоры» при хронологических привязках. Такие описания, как «верблюд и козел», «всадник на лошади», «бык-тур и два лучника» и т. п., конечно, не дают никакого представления о стиле данных изображений. Да и сами описания, как это явствует из примечаний на стр. 36, 49, 57 и др. далеко не исчерпывающи. Имея перед собой только часть графических материалов, читатель-специалист, естественно, не может быть полностью уловлен в такой публикации. Поэтому представляется крайне желательным дополнительное издание альбома наскальных рисунков Карагату, в котором были бы воспроизведены все, не вошедшие в книгу, графические материалы. А в последующей работе над изданием подобных памятников, видимо, следует придерживаться обязательного правила полной публикации всей графической документации как основного источника. То, что кажется малонинтересным и второстепенным сегодня, завтра может стать решающим для освещения того или иного вопроса.

Вряд ли оправдана условная хронологическая шкала, принятая в книге. «Период колесниц и дикого быка», «период оленя» и иные подобные названия хронологических периодов, вообще говоря, используются в литературе о наскальных рисунках, например в книге А. Лота<sup>3</sup>. Но все же этот прием более подходит для популярного издания, чем для научного, в котором вопросы абсолютной и относительной хронологии имеют первостепенное значение. Это тем более очевидно, что А. Лот, и авторы рецензируемой

<sup>2</sup> Одну из лучших характеристик этой концепции см.: М. И. Стеблин-Каменский. Мир саги. Л., 1971, стр. 14 сл.; его же. Миф. Л., 1976.

<sup>3</sup> См. А. Лот. В поисках фресок Тассили-Аджера. Л., 1973, с. 103 сл.

книги, вольно или невольно, обращаются к традиционной археологической периодизации. А. Лот отмечает, что «период охотников» — это ранний неолит, «период верблюда» — первые века н. э. и т. д. М. Кадырбаев и А. Н. Марьяшев пишут, что «период колесниц» совпадает с эпохой бронзы (стр. 170) и точнее с концом II — началом I тысячелетия до н. э. (стр. 166), а «период олена» — со скифо-сакской эпохой. Но в таком случае возникает обратный вопрос: ведь не всякая колесница относится к эпохе бронзы, что отмечают и сами авторы, и не всякий олень — к скифо-сакскому времени. Думается, что в решении вопросов хронологии авторы частично оказались под влиянием распространенного в нашей науке мнения о том, что сюжет настального рисунка может быть главным показателем его положения на шкале времени. Действительно, в ряде случаев это так. Изображение мамонта, например, не может быть моложе верхнего палеолита, а изображение лучника не может быть старше мезолита, но для более детальных хронологических определений решающее значение, по-видимому, имеет анализ стилистических элементов, а не сюжетных.

Нельзя сказать, что этому вопросу не уделяется внимание. В книге широко используются понятия «стиль», «техника», говорится о рисунках, «аналогичных по стилю и технике» (см., например, стр. 175), однако речь идет о стиле и технике как о чем-то вполне очевидном и авторам и читателю. Между тем пока трудно считать вполне однозначно определенными понятия «стиль» и «техника» применительно к настальным рисункам. В связи с этим то, что авторам кажется «аналогичным», читатель может вовсе не счесть таким. Например, действительно сходны и по сюжету и по стилю изображения Койбагар I, 1 и 275, хотя первое, кажется, содержит уже признаки редукции, возрождения стиля, представленного в столь ярком виде на камне 275. Но обе эти сцены только по сюжету похожи на Койбагар II, 119, где стилистические особенности рисунка совсем иные.

Не вполне очевидными представляются и определения диких и домашних животных. Поскольку мы имеем дело не с фотографиями, а с изображениями, в значительной мере стилизованными, заключения о виде животного оказываются не всегда возможными даже для специалиста-зоолога. Знание палеолитической живописи позволяет иногда предположить, что то или иное животное на рисунке — дикое. Но такая гипотеза формируется, как правило, на основании опять же стилистических параллелей, сближающих данный рисунок с искусством палеолита. Например, в таблице на рис. 99 не видно никаких явных признаков того, что это дикие быки. Также трудно говорить определенно о том, что на рис. 67 изображены дикие лошади. Абрис головы и корпуса говорит скорее о стилистическом сходстве с рисунками животных раннесакского времени, особенно если их сравнить с подобными изображениями на Алтае, в Южной Сибири и в Монголии. В то же время авторы, по-видимому, правы, считая рисунок Арпаузен III, 96 изображением дикого верблюда.

В книге высказана бесспорная мысль о том, что «каратавские петроглифы являются составной частью обширного ареала настального искусства Казахстана, Средней Азии и Южной Сибири» (стр. 203). Но в этой связи было бы очень уместно привести хотя бы две-три таблицы аналогий каратавским петроглифам из указанных районов, особенно из Киргизии, с Алтая и из Тувы.

Упоминавшаяся выше попытка авторов истолковать некоторые настальные изображения как своего рода дописьменные «тексты» с мифологическим содержанием, пожалуй, первая применительно к петроглифам Средней Азии. Но в таком случае хотелось бы видеть более четкую формулировку того, что подразумевается под мифологическим сюжетом, отличается ли понимание авторами мифа от того, что они называют «культово-магическим комплексом идей возрождения природы и плодородия, космогонии» (стр. 219), или это одно и то же. Что значит «схождение на нет» этого комплекса в настальном искусстве сакского времени (там же): отказ от мифологии, переход к чистой символике и орнаментике, или художественное переосмысление старых, но семантически тех же образов; ведь известны фрагменты скифо-сакской мифологии. Эти вопросы в книге не поставлены. Правда, и в других работах на близкие темы они тоже не выяснены.

Разумеется, не эти вопросы составляют главное содержание книги М. К. Кадырбаева и А. Н. Марьяшева. Главное здесь то, что в научный оборот введен большой, новый и интересный материал, который внимательно исследован авторами, в ряде случаев с оригинальных позиций. Поэтому книга заслуживает высокой оценки. Хочется пожелать авторам дальнейших успехов в этом нелегком деле.

Я. А. Шер

E. A. Wagner. *The Russian folk theatre*. The Hague — Paris, 1977, 257 p.

В издательстве «Mouton» в 1977 г. вышла на английском языке книга о русском народном театре. Автор ее — преподаватель гульского университета Елизавета Уорнер. Книга эта входит в серию славистических публикаций университета Индианы.

Е. Уорнер посвятила свою книгу памяти П. Г. Богатырева, бывшего для нее, по ее словам, «постоянным источником советов и дружеской поддержки». Под его руко-

водством она осуществила исследование в Институте мировой литературы АН СССР. Русским языком Е. Уорнер владеет достаточно хорошо, что дало ей возможность изучить все необходимые источники и ознакомиться с основной литературой о русском народном театре. К сожалению, Е. Уорнер не смогла учесть в своей монографии работы последних лет<sup>1</sup>. Все эти работы в той или иной мере непосредственно посвящены вопросам, которых касается и Уорнер, и свидетельствуют о возросшем в последние годы, в основном под влиянием идей П. Г. Богатырева, интересе к народному театру.

Книга Е. Уорнер состоит из четырех частей: I. часть — «Обрядовый театр», в которой рассмотрены календарные и семейные обряды; II. часть — «Кукольный театр»; III. часть — «Внеобрядовый театр», в ней дан анализ четырех пьес, и IV. часть — «Народный актер и его искусство». Названия частей не совсем удачны: они не покрывают всего их содержания, а членение материала осуществлено не по единому принципу, так как театр кукол в той же мере, как театр живых актеров, является необрядовым.

Книга рассчитана на зарубежного читателя; впервые знакомящегося с русским народным театром. Этим объясняется ее некоторая «описательность», изобилие пересказов содержания анализируемых фольклорных произведений и большое количество цитат, приводимых, кстати, на русском языке.

Рассматривая в первой главе святочные игры, проведение масленицы, весенние и летние обряды, Е. Уорнер сосредоточивает свое внимание на игровой стороне, драматургической сущности, подчеркивает их значение для крестьянского коллектива в качестве зрелица. Поэтому, естественно, что она подробно останавливается на ряжении и на анализе «Костромы».

В том же аспекте она рассматривает свадебные и похоронные обряды, уделяет внимание детским играм в свадьбу и похороны, а также игре «Пахомушкой» и обряду опахивания. Е. Уорнер раскрывает театрализованный характер обряда и намечает движение в народном драматическом искусстве от обряда к театру. Поэтому она детально рассматривает роли, именно роли, участников обрядовой игры, характеризует их жесты и мимику, взаимоотношение «режиссера» и коллектива в этой неписаной драме. Она подчеркивает значение юмора, шутки, ритуального смеха в обрядовой игре и отмечает стolкновение в обрядовом театре противоположностей и контрастов: видят в нем сочетание «жизни и смерти, красоты и гротеска, радости и страха, святотатства и религиозности» (стр. 77).

Рассматривая русский кукольный театр («Вертеп» и «Петрушку»), Е. Уорнер подробно останавливается на его международных параллелях. Она показывает разницу в употреблении кукол в театральных «пьесах» и в обряде, но вместе с тем отмечает, что это лишь разные этапы единого процесса эволюции народной драмы (стр. 122).

Основная часть книги посвящена внеобрядовому театру: в отдельных ее главах рассматриваются «Лодка», «Голый барин», пьесы «Как француз Москву брал» и «Царь Максимилиан».

Подробно анализируя варианты «Лодки», Е. Уорнер обнаруживает хорошее знание литературы об этой пьесе, в частности исследования В. Ю. Крупянской<sup>2</sup>.

Обобщая анализ «Лодки», «Барина» и «Как француз Москву брал», Е. Уорнер пишет: «Все эти три пьесы раскрывают тот этап в развитии народной драмы, когда ее создатели оказались способными творить независимо от обряда, правда, не отрываясь окончательно от обрядовых истоков театра». Она отмечает, что в них нашли отражение «жизнь деревни, социальная структура, социальные условия, история и политика, литература и музыка» (стр. 150). Все эти пьесы, по ее мнению, знаменуют собой отход от обряда к более широкому пониманию и восприятию драматического зрелица, все они — часть единой драматургической традиции, с ее особой условностью, достигшей своего апогея в пьесе «Царь Максимилиан».

На последней пьесе автор, естественно, останавливается особенно подробно, посвящая ей две главы своего исследования.

Е. Уорнер объективно и вместе с тем критически излагает концепции разных исследователей относительно происхождения «Царя Максимилиана».

Подробно останавливаясь на отдельных сценах и образах, приводя при этом многочисленные западноевропейские параллели, она приходит к выводу, что исключительное разнообразие источников их доказывает, что пьесу эту нельзя считать адаптацией какого-либо отдельного сюжета, что она является компиляцией различных фольклорных и литературных элементов. «Соединяя отдельные сцены в единый драматический спектакль, — пишет она, — создатели народной драмы в равной мере использовали традиции письменной и устной словесности» (стр. 175).

Отдельная глава исследования Е. Уорнер посвящена сопоставлению «Царя Максимилиана» и английской драмы о св. Георгии. Автор справедливо считает, что нет оснований говорить о зависимости этих двух произведений друг от друга. Вместе с тем

<sup>1</sup> «Народный театр». Сборник статей. Отв. ред. В. Е. Гусев. Л., 1974; А. Ф. Некрасова. Законы контраста в поэтике русского народного кукольного театра. — «Русский фольклор», XIV. Л., 1974; А. А. Белкин. Русские скоморохи. М., 1975; Н. И. Савушкина. Русский народный театр. М., 1976.

<sup>2</sup> В. Ю. Крупянская. Народная драма «Лодка» (Генезис и литературная история). — «Славянский фольклор». М., 1972.

она считает, что сопоставление этих пьес дает основание утверждать, что русская народная пьеса «„Царь Максимилиан“ принадлежит к драматургической и обрядовой традиции, общей для всей Европы» (стр. 183), т. е. она говорит о типологичности са-  
мого существа этого произведения, правда, не употребляя при этом принятой сейчас терминологии<sup>3</sup>.

В последней части своего исследования Е. Уорнер анализирует искусство народного актера, его взаимоотношения со зрителями, особенности и функции костюма в народном театре, наконец, роль и значение в народной драме комического начала. Она сообщает об искусстве скоморохов, о солдатской драматической самодеятельности, говорит об исполнении женских ролей мужчинами, о своеобразной роли режиссера («продюсера») в народной драме, подробно описывает костюмы. Все это сделано на основании литературных и архивных источников. Сама Уорнер видела только фильм, демонстрировавшийся в Москве на VII Международном Конгрессе антропологических и этнографических наук в 1964 г. Мне представляется очень интересным и убедительным высказанное ею мнение, что костюм помогал народным актерам достигать своеобразного равновесия между историческими и современными событиями, создавая обстановку и ощущение времени, которые не были целиком реальными и вместе с тем не были полностью условными (стр. 208).

Анализируя приемы игры актеров в народном театре, Е. Уорнер замечает, что этот вопрос до сих пор не затрагивался исследователями. Это, конечно, не так. Однако, справедливо ради, надо отметить, что высказывания Е. Уорнер об игре актеров, несмотря на то, что она народных русских спектаклей не видела, очень существенны. В частности, она показывает на ряде примеров, что игра актеров в народном театре подчинена традиционной условности, которая ограничивает возможности индивидуального творчества.

Останавливаясь на вопросе о взаимоотношениях народных актеров со зрителями, Е. Уорнер подчеркивает, что зрители не были пассивной публикой, а являлись как бы активными участниками спектакля, что их живая реакция на условные театральные события и на намеки на всем известных лиц или факты местной жизни во многом определяли жизнеспособность и актуальность народных спектаклей. Она пишет о том, что народный театр в течение нескольких сотен лет доставлял удовольствие широким кругам населения, которые он «развлекал, утешал и забавлял».

Причину этой популярности она видит в том, что народный театр был комедийным театром, в котором преобладали юмор и смех, театром, который «нес народу отдых, помогал ему забыть о тяготах его жизни. Благодаря этим качествам «народные комические сцены, дающие простор шутке, воображению и таланту, доставляют до сих пор, несмотря на их наивность и порой грубость, удовольствие зрителям».

«Народный театр,— пишет она,— не должен рассматриваться только как объект сухой науки, следует помнить, что он был животворной частью народного искусства, выражением коллективных дум и чувств, зеркалом личных радостей и горестей, что он был связан с каждодневной жизнью народа, с началом и концом человеческой жизни, с надеждами на счастье и благополучие как широкого коллектива, так и семьи и дома» (стр. 237).

Именно эти мысли определяют тональность всей книги Е. Уорнер, которая направлена на то, чтобы зажечь в читателе интерес к народному драматическому искусству, дать почувствовать идеиную и художественную ценность народной драматургии. Все это роднит книгу Е. Уорнер с самыми заветными идеями ее учителя П. Г. Богатырева, памяти которого книга, отнюдь не случайно и не формально, посвящена.

Книга Е. Уорнер прекрасно издана, снабжена необходимым научным аппаратом. Досадно только, что нет иллюстраций, которые бы послужили лишним доказательством основных положений автора и помогли бы зарубежным читателям в восприятии народного театра как части великого русского народного искусства.

Э. В. Померанцева

<sup>3</sup> См.: Е. Уорнер. О фольклорном происхождении некоторых эпизодов русской народной драмы «Царь Максимилиан» и ее сходстве с народным театром Англии. — «Сов. этнография», 1973, № 5.

# НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

«Slovensko», t. 3, čast' II — «Ludova kultura. Obzor». Bratislava, 1975, 488 s.

Коллективная монография словацких этнографов «Народная культура» представляет собой вторую часть тома «Народ» монументальной серии «Словакия». Издание этого нового обобщающего труда по истории народной культуры можно считать большим успехом всего коллектива этнографов и фольклористов Словакии, получивших право за эту публикацию премию Словацкой Академии наук. О большом общественном значении издания свидетельствует уже один его тираж — 40 тыс. экземпляров.

В большинстве европейских стран с середины XIX в. начались широкие научные исследования народной культуры, тогда как культуре словаков, входящих в состав монархической Австро-Венгрии, в условиях экономического и национального угнетения не уделялось достаточного внимания. Материалы, печатавшиеся в периодических изданиях единственного словацкого национального культурного общества Матицы Словацкой, были крайне фрагментарны и касались в основном фольклора, сыгравшего большую роль в становлении словацкой литературы и языка во второй половине XIX в.

Систематический сбор материалов (полевых, архивных, музейных) по народной культуре словаков начался только после победы народного строя в Чехословакии. Словацкие этнографы — сотрудники Этнографического института Словацкой АН, созданного в 50-х годах — должны были прежде всего восстановить полную картину распространения отдельных элементов культуры своего народа, определить принципы их классификации, выявить закономерности их развития, разработать многие необходимые для этой цели теоретические и методологические вопросы. Но все же не все комплексы народной культуры в настоящее время изучены одинаково. Это определялось состоянием смежных с этнографией научных дисциплин. В частности, решение многих проблем генезиса материальной культуры зависит от наличия соответствующих исторических и археологических данных, до сих пор еще недостаточно полных.

Том «Народная культура» состоит из следующих глав, написанных разными авторами: «Собирательство» — М. Маркуш; «Земледелие и скотоводство» — В. Урбанцова; «Ремесло и домашнее производство» — Я. Паличкова; «Пища» — М. Маркуш; «Одежда» — В. Носалова; «Народные постройки» — Я. Мяртан; «Общественная и семейная жизнь» — Б. Филова; «Обряды и поверия», «Народная медицина» — Э. Хорватова; «Устная словесность» — Я. Михалек; «Песни и музыка» — О. Элшек; «Народное изобразительное искусство» — Э. Плицкова.

Наибольший интерес, как нам кажется, представляют главы о народной архитектуре, одежде и семье. Именно эти стороны народной культуры до сих пор были недостаточно изучены.

Ян Мяртан — автор главы о народной архитектуре, один из основателей словацкой этнографической науки, отошел от классических методов чехословацких этнографов старой школы (К. Хотек, Э. Балаш), изучавших народные постройки с позиции эволюционизма и увлекавшихся лишь чисто технической стороной проблемы. Он уделяет большое внимание бытовому использованию жилища, подчеркивая зависимость народных построек от природных и социально-экономических условий. В главе показано, что развитие словацкого народного жилища шло не прямолинейно от простейшего однокамерного к многокамерному; вследствие неравномерного экономического развития отдельных областей страны и классового расслоения путь его развития был гораздо более сложным. Автор проследил развитие жилища от древнейших его форм (с периода Великой Моравии) до настоящего времени, используя археологические материалы, исторические источники периода средневековья, многочисленные собственные полевые материалы. По его данным, и в IX в. наряду с однокамерными землянками встречались двухраздельные жилища; в XVI в. в письменных источниках упоминались трехраздельные жилые дома наряду с однокамерными жилищами бедняков.

Ян Мяртан подчеркивает, что развитие планировки словацкого сельского жилища шло по славянскому пути — от курной избы с холодными сенями. В то же время в статье приводятся данные о том, что в равнинных, более передовых в экономическом отношении областях уже в XIV в. встречались и дома с теплыми сенями. Автор пишет о всех сложных изменениях в системе отопления, а также о связанных с ними переменах в бытовом использовании отдельных помещений дома. Процесс этот в разных районах проходил далеко не одновременно, в горных областях дома с самой примитивной системой отопления встречались еще в середине XX в.

По целому комплексу признаков автор выделяет пять типов жилища: западнословацкий, южнословацкий, центральнословацкий со многими подтипами, восточнословацкий и севернословацкий (также с вариантами). Классификация Яна Мяртана кажется довольно спорной, так как в ней не всегда последовательно выдержан принцип разграничения главных и второстепенных признаков, отличающих комплексы жилища в разных районах.

Для словацкого жилища XIX—XX вв. Ян Мяртан считает наиболее характерной трехраздельную планировку избы, сеней и коморы. Он говорит, что только в северных горных областях распространены жилища, состоящие из избы, сеней и хлева, непосредственно сообщающегося с сенями. Появление этого типа автор объясняет немецким влиянием. Однако с подобным объяснением нельзя согласиться, так как известно, что такая планировка дома наблюдается у многих горных народов и ее появление, по-видимому, вызвано специфическими условиями жизни в горных районах.

Большой заслугой Яна Мяртана является то, что он рассматривает не только крестьянские жилища в словацкой деревне, но и жилища рабочих и ремесленников. Тщательно изучена автором терминология словацкого жилища и хозяйственных построек во всех локальных вариантах.

Глава, посвященная народной одежде, вызывает особый интерес потому, что словаки — единственный народ Центральной Европы, сохранивший до середины XX в. в живом бытования народный костюм.

Специфической особенностью словацкой народной одежды является ее необычайное локальное многообразие (существует около 60 вариантов). Как показывает В. Носалова, многообразие это проявляется в основном в расцветке, украшениях, способе ношения. Взяв за основу своей классификации покрой наиболее архаичной нательной одежды, автор выделяет в женской одежде всего два типа. Первый из них распространен по всей Словакии и состоит из безрукавной рубахи на лямках (*рубач*) и кроткой, до половины груди или до талии, сорочки, перед, спина и рукава которой собраны вокруг горловины (*оплекко, рукавце*). Этот комплекс дополняли два фартука, надевавшиеся спереди и сзади, позднее их заменила юбка.

Для второго типа характерна длинная, ниже колен, рубаха с прямыми рукавами, туникообразного покроя. Сверху надевается юбка. Этот тип одежды встречается гораздо реже в северной, центральной и восточной Словакии. Разумеется, в комплекс одежды обоих типов входят и другие составные части более нового происхождения, самые разнообразные по покрою (жилеты, кофты и др.). Мужскую одежду автор делит на горный и равнинный типы, указывая в то же время на ее большую однородность в прошлом.

Использовав самый разнообразный материал, В. Носалова показала словацкий национальный костюм в его развитии, не прекращавшемся еще и в XX в. В статье убедительно доказывается, что все современное разнообразие, локальная дифференциация словацкой народной одежды вовсе не древнего, а позднего происхождения; этот процесс происходил главным образом в XIX и XX вв., так как только после отмены крепостной зависимости потеряли свою силу строгие предписания, касающиеся одежды крепостных. Формирование множества вариантов народной одежды словаков в то время, когда для других европейских народов завершался переход к костюму городского типа, автор справедливо считает спецификой развития словацкой одежды.

Особое внимание автор уделяет влиянию городской одежды на народный костюм в прошлом и настоящем в отдельных областях Словакии. Интересно, что в наиболее передовых в экономическом отношении районах (Западная Словакия) наблюдался переход к городской одежде еще в начале XIX в., причем распространение получила упрощенная форма городского костюма, так называемая полутрадиционная одежда. В других районах произошла контаминация отдельных элементов городского и сельского костюмов едином комплексе.

В заключение подчеркивается, что народная одежда словаков отражает соприкосновение двух сфер культуры — славянской (с которой ее связывают архаические составные части) и западноевропейской. Сочетание архаических форм и новых составных частей, включенных в старые комплексы одежды, автор считает характерным для словаков.

Глава, посвященная семье и общественному быту охватывает весь широкий круг проблем, связанных со словацкой семьей, и представляет собой первое в чехословацкой литературе исследование такого рода.

Хронологически в центре внимания Б. Филовой — середина XIX—XX в.; однако она пытается на основе этнографических материалов и исторических источников реконструировать общественные и семейные отношения словацкой деревни предыдущих столетий. В частности, в главе приведены интересные данные о территориальной соседской общине, которой до сих пор в литературе уделялось мало внимания. Эти данные говорят о том, что общинные пережитки сохранились в обычном праве словаков до недавнего времени, несмотря на то, что быстрый распад соседской общины был вызван, вероятно, венгерским завоеванием и распространением так называемого немецкого права еще в XIV—XV вв.

Большое место автор по праву уделяет патриархальной большой семье. Б. Филова доказала, что длительное существование неразделенной патриархальной семьи у словаков вовсе не было результатом их замедленного развития по сравнению с другими европейскими народами. Это явление можно рассматривать как вторичное возрождение старой традиции в отдельных наиболее отсталых в экономическом отношении районах Словакии. Тщательно исследуя сложный путь распада патриархальных семей (как правило, сравнительно небольших, трехпоколенных, насчитывавших до 30—50 человек), автор рассматривает самые разные аспекты проблемы — структуру семьи, внутрисемейные отношения, изменения в соотношении коллективной и индивидуальной собственности,

право наследования. При этом семья как социальная ячейка анализируется в связи с другими системами отношений (социально-экономическими, правовыми и т. д.).

Словацкой спецификой автор по праву считает существование широких родственных связей, отсутствующих у других народов Центральной Европы в XX в., что, по-видимому, объясняется также сохранением традиций неразделенной большой семьи. Характерен для словаков и институт кумовства, существующий и в настоящее время.

При построении типологии малой словацкой семьи середины XIX—XX в., бытующей наряду с неразделенными семьями, Б. Филова прежде всего учитывает ее социально-экономические различия. Она выделяет городские, рабочие семьи (не имеющие тесной связи с деревней); крестьянские семьи, имеющие собственное хозяйство; семьи рабочих, живущих в деревне и сохраняющих земельный участок, но занятых на ближайшей фабрике (это — наиболее многочисленная часть рабочего класса и в настоящее время) и, наконец, семьи сельскохозяйственных рабочих.

При выделении указанных типов семьи автор учитывает и такой важный показатель, как главенство в семье формальное и действительное, положение женщины.

Описывая современную словацкую семью и тенденции ее развития, Б. Филова подчеркивает, что под влиянием социалистического образа жизни меняется значимость отдельных функций семьи: в словацкой деревне при сохранении производственной функции и функции биологического воспроизводства на первый план выдвигается функция социализации поколений, в реализации которой всестороннюю помощь оказывает государство.

Глава об обычаях и повериях является обобщением большого материала о семейной обрядности и годовом цикле календарных праздников. Автор показывает все многообразие отдельных циклов обрядности в разных районах Словакии и делает попытку определить генезис каждого обряда, выявить древние дохристианские основы земледельческого и скотоводческого культов, характерные для всего комплекса календарных христианских праздников. К сожалению, Э. Хорватова в большинстве случаев ограничивает свое описание XIX — началом XX в. и не касается современных форм народной обрядности, еще широко бытующей. В этом отношении указанная глава невыгодно отличается от других разделов книги, где большое внимание уделяется и современности.

Авторы глав, посвященных словацкому фольклору, оказались в более выгодном положении по сравнению с авторами глав по материальной культуре, так как этот раздел словацкой культуры гораздо лучше изучен. Анализ словесного, музыкального и танцевального фольклора выполнен на самом высоком профессиональном уровне. Поражает богатство и многообразие форм словацкого фольклора, и сейчас составляющая органическую часть современной социалистической культуры.

Книга завершается главой о народном искусстве (оно, как и у многих других народов, носит прикладной характер), свидетельствующей о широчайших творческих возможностях словацкого народа.

Хочется отметить и прекрасное оформление монографии, обилие хорошо выполненных иллюстраций — их 394.

Публикация тома «Народная культура» означает окончание важного этапа в работе словацких этнографов и фольклористов. Но для определения специфики культуры каждого народа необходимо изучение элементов ее материальной и духовной стороны в едином комплексе. Выделение историко-этнографических областей, исследование истории их формирования представляется нам одной из первоочередных задач словацкой этнографической науки.

Н. Н. Грацианская

# НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

М. А. Членов. Население Молуккских островов. М., 1976, 285 стр.

До недавнего времени на русском языке публиковались только короткие отчеты о недолгих поездках в район Молуккских островов, принадлежавшие перву ученым-биологам, мореплавателям и путешественникам, посещавших острова в XIX—начале XX в. Несколько дней провел там Н. Н. Миклухо-Маклай по пути на Новую Гвинею. В 20-х годах XX в. на Молуккских островах побывали петрографский рабочий-металлист А. С. Эстрин и его жена Л. Я. Смотрицкая, деятельность которых выдающийся этнограф В. Г. Богораз определил как «научный подвиг». Они передали в Музей антропологии и этнографии богатейшую коллекцию предметов быта и культуры с островов Серам, Буру и Амбон<sup>1</sup>.

И только в 60-х годах на Молуккских островах вновь появились советские люди, в числе которых был и автор рецензируемой книги. В течение двух лет М. А. Членов наряду со своей основной работой переводчика вел полевые исследования в области этнографии, языкоznания и истории этой части Индонезии. Он обратил особое внимание на острый для того времени политический вопрос Индонезии, связанный с историей сепаратистского мятежа на Амбоне. И в своей книге автор подробно освещает амбонскую трагедию 50-х годов, справедливо увидев в ней не просто конфликт, имеющий значение для Индонезии, а проблему сепаратизма малых народов, актуальную и для других развивающихся стран. Автор показывает, что истоки амбонского мятежа находятся по существу в событиях 300-летней давности и связаны с историей европейской экспансии на Молукках, которая постепенно привела к созданию особого европеизированного амбонского этноса, формировавшегося на такой экономической основе, как выращивание пряностей, и отличавшегося по своему положению от других народов Молукк. Амбонцы превратились в конце концов в «нацию чиновников и солдат», солидаризировавшуюся с колониальным аппаратом Нидерландской Индии, и стали играть доминирующую роль в политике и культурной жизни своего региона. Но обо всем этом читатель узнает примерно в середине книги, потому что до этого автор пытается обрисовать исторически сложившийся культурный облик амбонцев, что необходимо для понимания причин сепаратистского движения. Мятеж охватил не только амбонский этнос, но и их ближайших соседей — другие народы Молуккских островов. В связи с этим М. А. Членов счел необходимым представить основные этапы этнической истории Молукк.

Но прежде всего нужно было выяснить, кто живет на Молукках, — вопрос, естественно возникающий при первом знакомстве с регионом. Однако оказалось, что ответа на этот вопрос фактически не существует, хотя Молуккским островам посвящена обширная научная литература на западноевропейских языках. Автору пришлось заняться и этой проблемой, опираясь в основном на собственные полевые исследования. Таким образом, М. А. Членов сделал в своей книге то, что никто до него не делал: систематизировал данные об этническом составе и дал классификацию народов Молукк, представил основные этапы их этнической истории, рассмотрел и объяснил с исторической точки зрения ряд политических событий в современной жизни Молуккских островов.

Для решения поставленных задач М. А. Членов воспользовался прочно утвердившимся в нашей науке комплексным методом исследования. Он выделил четыре основных фактора, под влиянием которых складывается этнический состав: экологический, хозяйственный, исторический и языковой. Каждому из них посвящена специальная глава книги: гл. 1 — «Земля», гл. 2 — «Хозяйство», гл. 3 — «История», гл. 4 — «Языки и народы». Главы эти отнюдь не очерки по соответствующей тематике. В каждой из них строго отобран и проанализирован материал, необходимый для обоснования основных концепций автора. Хотя проблемы, касающиеся Молуккских островов, рассматриваются на фоне всей Индонезии и даже Юго-Восточной Азии, уже в самом начале книги подчеркивается мысль об особом положении «Островов пряностей» по отношению к остальной Индонезии.

Сначала читатель знакомится с непосредственными впечатлениями человека, обнаружившего несоответствие между устоявшимися в сознании представлениями о тропиках и их обитателях и той реальной картиной жизни на Молуккских островах, которая встает перед глазами очевидца. Описание климата и ландшафта, зарисовки внешнего облика, поведения, черт характера, быта молукканцев, резко отличающих их от населения Западной Индонезии, сделаны автором с немалым литературным изяществом и непринужденностью. Подобные описания пронизывают всю книгу и органически сочетаются с размышлениями о наблюдаемом, рожденными в результате тщательного анализа источников по географии, хозяйству, истории и языкам данного региона. Так по-

<sup>1</sup> См. В. Г. Тристан. Предметы культуры и быта населения Южных Молуккских островов (сборник А. С. Эстрина). — «Культура и быт народов зарубежной Азии и Океании». («Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР», т. 25), Л., 1969, с. 257—279.

степенно и естественно читатель вместе с автором приходит к выводу об изначальной историко-культурной близости Молуккских островов к Океании, о необходимости выделения их в особый историко-этнографический ареал на территории Юго-Восточной Азии, тяготеющий к океанскому типу культуры.

Конкретный анализ четырех историко-культурных факторов, характерных для формирования этнического состава Молуккских островов, неразрывно связывается с их теоретическим осмыслением. Описания экологии и исторических событий перерастают в размышления о влиянии географической среды на культурное развитие народов и о характере исторических процессов у народов, развивающихся вдали от основных центров цивилизации (гл. 1, 4). Существенные уточнения вносятся в модель, хозяйственно-культурных типов и типологию этнических общин (гл. 2, 3). Как отмечает сам автор, географическая характеристика региона является традиционной чертой работ подобного рода, но география интересует М. А. Членова не сама по себе и не для того, чтобы дать читателю представление, о какой части земного шара идет речь, а для того, чтобы показать роль географического фактора в развитии культуры и истории народа. Поэтому в книге дается прежде всего культурно-географическая характеристика региона, подчеркивается влияние территории, рельефа, климата на быт, хозяйство, повседневную жизнь, социальные связи и религиозное сознание людей. Иначе говоря, автор по существу поднимает проблему широкого культурологического плана, устанавливая и раскрывая связи между природой и культурой. Об этом говорится не только в главе «Земля», а на протяжении всей книги. В наиболее же компактной форме эти мысли автора изложены в небольшом разделе «Рис на Молукках», где представлена целостная картина жизни, в которой экология и хозяйственно-культурный тип обуславливают общественные и социальные явления, выражающиеся нередко в символической магии чисел (стр. 82—87). То, что под влиянием географической среды происходит размежевание хозяйственно-культурных типов, конечно, не является отличительной чертой только Молукк, но именно здесь это выражено особенно ярко. М. А. Членов, выделяя особую роль экологии, географической среды в специфическом развитии Молуккских островов, сумел на конкретном материале показать многообразие проявлений географического фактора, которые необходимо учитывать для понимания истории культуры разных народов. И это одно из больших достижений книги.

В главе «Хозяйство» выделены три основных хозяйственно-культурных типа региона и показаны ареалы их распространения: 1) добывателей саго; 2) палочно-мотыжных земледельцев, культивирующих клубнеплоды и кörнеплоды; 3) палочно-мотыжных земледельцев-скотоводов. Поскольку сагодобывающее хозяйство сочетает в себе черты присваивающей и производящей экономики, а земледелие принадлежит целиком к производящему типу хозяйства, то естественно было бы рассматривать данную типологию в стадиально-исторической последовательности, что и предлагалось в ряде работ. Но как раз против такого подхода автор возражает. Здесь необходимо отметить характерную черту в исследовательской манере М. А. Членова, которую читатель ощущает постоянно. Он не боится высказывать взгляды, расходящиеся с установленными в науке мнениями. Автор настойчиво проводит свою концепцию, полемизируя с традиционными представлениями и высказывая смелые, иногда даже парадоксальные мысли, касается ли это климата, исторических событий, поведения, быта или национального характера молукканцев. Но смелость мысли сочетается у него с тщательным анализом фактов и источников, и иной взгляд на какое-либо явление аргументируется обычно не одним-двумя, а целой совокупностью фактов, которые можно толковать только так, а не иначе. Если же фактов недостаточно или если их можно по-разному интерпретировать, то автор прямо говорит об этом, предпочитая воздерживаться от окончательных выводов, но не подтягивать свои выводы к готовым схемам. Именно поэтому М. А. Членов не считает возможным рассматривать хозяйственно-культурные типы добывателей саго и палочно-мотыжных земледельцев тропического пояса в диахроническом соотношении. Эти два хозяйственно-культурных типа слишком связаны в своем сосуществовании и слишком дополняют друг друга, чтобы можно было уверенно проследить смену одного другим, и остается только признать их «экологически обусловленными вариантами единого хозяйственно-культурного типа земледельцев-собирателей тропического пояса» (стр. 95).

По сути дела книга «Население Молуккских островов» посвящена проблеме связи истории и современности. Автор показывает, что в древности и в средневековье, в новое время и в современной жизни судьбы народов Молукк переплелись с судьбами других народов и государств Индонезии. Но это не означает, что Молуккские острова не имели собственной истории и что весь регион нужно считать лишь далекой периферией знаменитых государственных образований Западной Индонезии, как пишется во многих солидных трудах по истории этой страны. М. А. Членов не разделяет взгляда, при котором исторические события излагаются с точки зрения только одного из их участников, справедливо усматривая в таком подходе тенденцию к осужденному советской наукой делению народов на исторические и неисторические. «Каждый народ,— пишет он,— сколь бы мал он ни был, имеет свою культуру, свою специфику развития и свой оригинальный вклад в общечеловеческую историю и культуру» (стр. 104). М. А. Членова интересует прежде всего историческая судьба самих молуккских народов; именно эти народы являются субъектами истории, имеющей самодовлеющее значение. И тогда иной смысл приобретает ряд исторических собы-

тий, воспринимавшихся до сих пор в однобоком стереотипном толковании. Так, например, мнение о решающей роли яванского влияния в образовании молуккского государства Хиту оказалось опровергнутым. Это государство возникло главным образом благодаря внутренним импульсам развития, идущим с периферии, с острова Тернате (стр. 134—147). Слишком преувеличенной выглядела до сих пор роль малайцев в развитии периферийных районов Малайского архипелага. Наоборот, центрами цивилизаций часто становились внутренние земледельческие районы, а малайцы, будучи очень подвижным и мобильным народом, связывали архипелаг в единый торговый организм. Да и сама малайзация Молуккских островов, действительно начавшаяся в средневековые, приобрела парадоксальный характер: она происходила без участия собственно малайского компонента, т. е. осуществлялась переселенцами с Явы, Сулавеси, китайцами, арабами и другими этносами, в которых малайский субстрат отсутствовал, но которые пользовались при этом малайским языком и опирались на традиции общеиндонезийской культуры. Соответственно этому произошло переосмысление этонима «малаец» в Восточной Индонезии. Он стал обозначать «торговые этносы и население, находящееся под их культурным влиянием».

«Торговый этнос» — термин, введенный автором для обозначения особого этнического слоя, складывающегося из самых различных этносов на основе какого-либо местного субстрата. Торговые этносы существовали и существуют по всей Индонезии, как западной, так и восточной, но содержание этого термина различно не только в разных составных частях Индонезии, но и в разные исторические периоды, особенно на Молукках, где до недавнего времени шел процесс постоянного созидания и обновления этносов, возникающих из взаимодействия пришлого населения с многочисленным и разнородным местным субстратом. Особенно большое значение приобрели «торговые этносы» в эпоху европейских завоеваний, когда они начали специализироваться на выращивании пряностей, что определяющим образом сказалось на течении исторических событий на Молуккских островах и стало мощным импульсом в специфическом этническом развитии региона. Термин «торговый этнос» вполне может закрепиться в этнографии, особенно при изучении этнических процессов, так как удачно передает смысл того распространенного типа общности, которая формируется из различных этнических групп в крупных портах и торговых центрах во многих странах мира.

Немалое внимание в книге уделено такому этнообразующему фактору, как религия, прежде всего христианству. И здесь автор далек от того, чтобы повторять известные высказывания, которые кажутся вполне правильными и не вызывающими сомнений. Чуть ли не аксиомой стало мнение, что христианство глубоко не затронуло население Молуккских островов. М. А. Членов считает, что необходимо различать степень влияния христианства не только на различные этносы, но внутри одного и того же этноса. Если рассматривать роль христианства в системе местных верований, то она действительно ничтожна, но если оценивать его значение как общекультурного фактора, то придется признать весьма заметное место этой религии в становлении жизненного уклада, в формировании современного социально-психологического облика народа, в частности амбоинцев, которые сейчас являются ведущим этносом Молуккских островов. К сожалению, значительно меньше показано воздействие других религий на современные этнические процессы, хотя автор и признает, что оно велико. Применительно к исламу анализ религии как этнообразующего фактора заменяется статистическим обзором конфессионального состава Молуккских островов.

Еще в начале своей книги М. А. Членов провозглашает принцип, в соответствии с которым надо подходить к изучению культуры другого народа. Он состоит в том, чтобы исследователь попытался мыслить в тех же категориях, которыми мыслят люди, чью культуру он изучает (стр. 60). Вот почему отчетливо проявляется стремление автора проникнуть в психический склад исследуемых народов, осмыслить их познавательные категории, мифологию, числовую символику, ритуально-политическую систему территориального разделения. Этот материал, с одной стороны, подкрепляет основные взгляды автора на характер этнического развития Молукк, а с другой — убеждает нас в том, в чем и хочет убедить автор, а именно: внутренняя динамика культуры многих народов данного региона лежала в иной плоскости и проявлялась в иных формах, нежели те, которые принято считать показателями прогресса в обыденном европейском рациональном мышлении (стр. 23). Без сомнения, умение представить культуру чужого народа изнутри, с точки зрения ее носителей, происходит прежде всего от знания языка, благодаря которому возможен непосредственный контакт с изучаемым населением. К данным языка, к этимологическим разысканиям автор прибегает довольно часто, нуждаясь ли ему доказать сравнительно недавнее появление оленя на Молуккских островах (раздел «Животный мир») или аустронезийское происхождение культа тетрады на северной Хальмахере (стр. 143, 144) и др. Но кроме того, М. А. Членов вел самостоятельные лингвистические исследования, на основании которых он создал собственную классификацию молуккских языков — впервые в истории их изучения. Глава «Языки и народы» имеет поэтому совершенно самостоятельное значение для лингвистики, помимо того, конечно, что она связана с основной задачей книги, для решения которой необходим анализ языкового фактора как одного из главных показателей этноса.

Автор проявляет превосходное знание источников и, критически оценивая научный уровень того или иного исследования, максимально использует даже старые, очень скучные публикации по различным молуккским языкам. Он разработал тонкий метод коррекции малодостоверных источников через анализ ошибок, сравнение с другими источниками, реконструкцию исследовательского пути. Кроме того, М. А. Членов вводит в науку собранный им (совместно с С. Ф. Членовой) и обработанный им же лингвистический материал по почти неизвестным, ранее 35 языкам и использует опубликованные другими авторами данные по более чем 100 молуккским языкам. Результатом этого анализа и является упомянутая выше классификация, базирующаяся преимущественно на лексико-статистическом методе, модифицированном автором применительно к настоящей задаче.

Можно было бы упрекнуть М. А. Членова в излишнем доверии к методу лексико-статистики, хотя он и принимает его со значительными поправками. Лингвистическая классификация вряд ли может основываться только на одном критерии. Не вполне согласуется стремление к точности изложения с таким произвольным понятием, как «достаточная степень надежности» (стр. 198). Возможно, было бы интереснее привести собственный материал в не столь сжатой форме и, наоборот, сократить мало-доступные для этнографа лексико-статистические вычисления. Однако, каковы бы ни были замечания к лингвистической работе автора, ясно, что его классификация молуккских языков является в настоящее время наиболее серьезным опытом исследования в этой области и очевидно, сохранит свое значение на долгие годы.

Подробно проанализировав основные этнообразующие факторы, М. А. Членов завершает свою работу классификацией народов Молуккских островов, в которой каждый этнос представлен набором основных и дополнительных значений ряда признаков соответственно месту, занимаемому им в хозяйственно-культурной и этнической типологии, его численности, району обитания, конфессиональной и лингвистической характеристикам. Соотношение между основными значениями для разных народов и между основными и дополнительными значениями для этнографических групп внутри одного народа дает возможность представить каждый этнос не как некую неизменную величину, а в его движении, развитии, связях с другими этносами, чему не мало внимания уделялось в книге и что в заключении отражено в таблице.

Книга М. А. Членова полна открытий: в ней много новых фактов, которые теперь введены в науку, и много новых идей. Как и всякие открытия, они могут быть со временем дополнены, пересмотрены и даже оспорены, но к ним теперь постоянно будут обращаться специалисты. Однако не нужно думать, что эта работа важна и интересна только для индонезистов или для тех, кто изучает Юго-Восточную Азию. Будет очень жаль, если читатель, думая, что книга «Население Молуккских островов» посвящена узкой специальной теме, пройдет мимо нее. В этой книге он найдет много проблем, с которыми сталкивается всякий, кто занимается историческими судьбами народов. Но эти проблемы раскрыты на конкретном материале, который автор не просто изучил и знает, но и чувствует, а поэтому и смог изложить его взволнованно, оригинально и с несомненным литературным мастерством.

E. B. Ревуненкова

## НАРОДЫ АФРИКИ

J. Lamphear. The traditional history of the Jie of Uganda. Oxford, 1976, X+281 p.

Книга английского этнографа Джона Лампье представляет собой первую попытку реконструировать доколониальную историю восточноафриканского народа джиз. Это исследование проведено на широком сравнительном фоне группы народов, населяющих дистрикт Карамоджа в Уганде и соседние зоны Северо-Западной Кении и Южного Судана. По языковой классификации А. Н. Такера эти народы относятся к центральным паранилотам.

Центральными проблемами книги явились институт традиционной власти, социальная роль наследуемых высших должностей в структуре общества и система поколенных группирований (*generation-set system*), реконструкция исторической хронологии поколений, развитие военной системы, лежащие в конце XIX — начале XX в.

В настоящее время джиз (около 33 тыс. чел.) занимают территорию на северо-востоке плато Уганда. Хозяйство смешанного типа. Хотя основное место в их экономике

занимает зерновое земледелие, скотоводство тоже составляет ее существенную часть. Дихотомия в характере хозяйства соответствует традиционное разделение труда по полу. Земледелие — почти полностью занятие женщин, в то время как скотоводство — целиком дело мужчин. Дополнением к этим видам занятий являются охота и собирательство. Женщины, дети и старики весь год остаются в поселениях, в то время как мужчины и подростки большую часть года проводят в лагерях для скота, передвигающихся через всю страну Наджиэ с запада на восток и обратно один раз в год. Типичное домохозяйство насчитывает сто и более человек. Несколько домохозяйств образуют клан.

На всех уровнях социальной структуры джиэ имеются корпоративные группы, связывающие индивидов реальными узами определенной принадлежности к ним. Эти группы включают родственные, возрастные, поколенные и территориальные подразделения. Все это отражено в устной истории народа, ибо каждая из групп хранит свои собственные устные традиции.

Автор книги «Традиционная история джиэ Уганды» делает особый акцент на оценке устных традиций бесписьменного народа как исторического источника. Можно было бы обвинить автора в одностороннем подходе к историческому материалу, если бы его данные относились только к одним джиэ. Однако следует учитывать, что Дж. Лампье провел тщательный анализ устной традиции путем широкого сопоставления, сравнения и контрольной проверки на фоне устных традиций широкой зоны других паранилотов — карамоджонг, додос, итесо, поэт, туркана и др. Кроме того, большое значение для исследования имело то обстоятельство, что через десять месяцев пребывания среди джиэ Дж. Лампье стал для них близким человеком, добился такого к себе расположения, что был принят и инициирован в систему поколенных группирований «асапану» в группу-поколение Нгитоме. За 16 месяцев постоянного наблюдения жизни местных жителей, близкого и доверительного общения с ними он взял 132 интервью у старейшин джиэ и 63 интервью у соседних народов. Благодаря такой фундаментальной базе автору книги удалось не только реконструировать историю джиэ, но и, аргументированно полемизируя с другими исследователями, в частности, с известным знатоком этого региона Восточной Африки П. Галливером, предложить новые обоснованные решения некоторых вопросов истории и социальной организации джиэ.

Три главы книги автор посвятил проблеме генезиса джиэ. Дж. Лампье считает, что как П. Галливер, утверждавший, что джиэ пришли в Наджиэ с юго-востока, так и Крацоллара, считавший, что они двигались с запада, не только упрощают эту проблему, но и дезориентируют читателя, несмотря на то, что их толкование обосновано историческими фактами (стр. 61). Опираясь на анализ устной традиции, он утверждает, что джиэ, как и многочисленные другие народы Африки, а также и неафриканские народы, не имели единого «происхождения», что генезис джиэ на деле — история смешения и тесных контактов между огромным количеством различных этносов (там же).

Устные традиции позволили автору книги установить довольно определенную последовательность заселения страны Наджиэ. Члены одного из современных кланов джиэ (нгикулиак) были первопоселенцами в этих местах и занимались собирательством и охотой, сбор меда также был важной частью их хозяйства. Немногочисленные в наши дни семьи нгикулиак до сих пор знают о типах пчел больше, чем остальные джиэ. Опираясь на устную традицию, Дж. Лампье восстанавливает четкую картину порядка заселения Наджиэ разными этническими группами, описывает их хозяйство, общественную организацию и ее изменения в ходе исторического развития общности. Реконструкция генезиса джиэ убедительна, логически обоснована, достоверность ее подтверждается тем, что устные традиции джиэ многократно выверены в разных зонах страны и у их соседей.

Дж. Лампье справедливо связывает проблему генезиса джиэ (период, отстоящий от нас на 250 лет) с изучением, как он говорит, «...социо-политической структуры, которую устная традиция джиэ передает от поколения к поколению» (стр. 14). Эту связь между традицией и социальной структурой он объясняет следующим образом.

Как уже говорилось, все корпоративные подразделения социальной структуры джиэ — родственные, возрастные, поколенные — отражены каждое в собственной устной традиции, передающей историю данного подразделения. Этот тезис служит исходной позицией в исследовании Дж. Лампье. Эта позиция с точки зрения «классического» историка может быть воспринята как несколько ограниченная, и вполне справедливо. Однако для африканиста такой подход в известной мере должен быть оправдан. Для многих бесписьменных народов Африки, донесших до нашего времени хотя бы некоторые социальные институты первичной формации, устная традиция и пережитки прежних социальных форм, наблюдавшиеся исследователем в жизни, — основной источник информации. Пожалуй, единственный путь воссоздания истории таких народов — метод исторической реконструкции. Автор не претендует на то, что в его реконструкции все абсолютно верно. Он предлагает заинтересованному читателю свою реконструкцию генезиса джиэ, и каждый вправе воспринимать его опыт как теоретический вариант, как гипотезу.

Детальное описание и анализ Дж. Лампье системы поколенных группирований «асапану» у джиэ представляет для этнографии особый интерес.

Дж. Лампье указывает, что в отличие от возрастных систем других народов Восточной Африки структурообразующий принцип у систем джиэ основан не на возрасте, а на иерархии генеалогических поколений (стр. 35). Этот принцип означает, что все сыновья одного отца должны быть инициированы в группу-поколение, следующее непосредственно за группой-поколением этого отца. Таким образом, все мужчины джиэ принадлежат с момента рождения к «асапану» своего отца, т. е. место в общей структуре системы определено для человека еще до его появления на свет. В результате внутри каждого поколения оформляется группа сверстников.

П. Галливер утверждал, что в основе системы возрастных групп джиэ лежал кровнородственный принцип. Это, безусловно, действительный факт, однако П. Галливер не столь четко представил в своих работах, что у джиэ наравне с общим структурным принципом генеалогических поколений действовал и принцип объединения сверстников внутри поколения с учетом биологического возраста. Это последнее не укрылось от внимания Дж. Лампье, внесшего ясность в устройство социальной организации системы «асапану».

Следует с удовлетворением отметить, что автор, уверенно оперируя такими понятиями, как «биологический возраст» и «социальная зрелость», вполне ясно дает читателю понять ту большую разницу, которую он видит между этими явлениями, и их роль в организации социальной жизни джиэ. Подобное внимание к дилеммам понятий «биологический — социальный» в зарубежной этнографической литературе встречается не часто.

Однако именно в связи с этим хотелось бы высказать некоторые возражения в адрес автора книги. Так, он пишет, что «...инициация джиэ предполагает скорее ритуальную, чем биологическую или социальную зрелость» (стр. 36). С таким утверждением целиком согласиться нельзя. Если инициация у джиэ не связана с биологическим возрастом в качестве критерия, определяющего социальную зрелость индивида (а мы знаем, что это именно так), то относительно инициации как момента социализации новых членов общества сомневаться не приходится. Автор исследования отмечает, что неинициированный джиэ не может жениться, не участвует в войне и в общественных ритуалах, не имеет права владеть скотом (стр. 36). Все это и означает в соответствии с нормами жизни данного общества социальную зрелость. Поэтому формальный момент инициации чрезвычайно важен и социально значим в этом обществе. Другое дело, что социальная зрелость наступает у джиэ для разных индивидов в различном их биологическом возрасте, для одних раньше, для других позже. Но именно это несогласие в какой-то мере компенсируется действием принципа учета биологического возраста и в пределах одной семьи (сначала инициируются старшие сыновья, затем младшие), и в организации возрастных групп внутри поколения «асапану», что регулирует социальную очередьность группы сверстников. Таким образом достигается относительное равновесие социальных групп. Конечно, идеальной реализации действия такой системы в современном обществе мы не найдем, будет много отклонений от нормы и ее нарушений. Однако следует различать нормативную сторону жизни общества, которая, как известно, весьма консервативна на уровне общества первичной формации, от ее реального воплощения, тем более в период интенсивного разрушения социальных институтов первичной формации, чему примером служит и общество джиэ.

Дж. Лампье удалось внести ясность в вопрос о передаче имен от одного поколения к другому в системе «асапану». Благодаряциальному опросу примерно двухсот стариков он выяснил, что с давних пор у джиэ были две системы имен. Первая — группа настоящих регулярно повторяющихся имен, даваемых новым поколениям; вторая — имена-прозвища, даваемые некоторым поколениям, помимо настоящего имен, чтобы отличать их от поколений, уже ушедших из жизни и сохраняющихся в передаче устной традиции и носивших то же имя, что и новое поколение. Эти две группы имен долгое время создавали путаницу в исследованиях европейских авторов, в том числе и П. Галливера. Дж. Лампье выявил обе эти системы, после чего он смог составить не совсем полную, но весьма достоверную хронологию системы поколенных группирований джиэ (стр. 36—38).

Восстановление хронологии поколений дало реальную возможность провести сравнительное исследование системы передачи имен в «асапану» и сделать заключение о том, что социальная система джиэ «может быть скрытой системой половины» (стр. 43), т. е. не четырехгрупповой, как считали некоторые (например, Дизон-Хадсон), а двухгрупповой циклической системой поколенных группирований.

Дж. Лампье уделяет много внимания рассмотрению группы старейших в старшем поколении системы «асапану». Он приводит богатый материал, хорошо подтверждающий его теоретические положения. В частности, Дж. Лампье, как мне представляется, вполне доказал свое положение о сферах функционирования группы старейших, находящееся с мнением П. Галливера. В то время как последний ограничивает роль старейших только сферой ритуала, Дж. Лампье убедительно показал неограниченную власть этой социальной группы практически во всех сферах жизни джиэ. По его материалам, старейшие не только руководили обрядами, но и решали вопросы войны и мира, устанавливали сроки земледельческих работ, маршруты и сроки перекочевок стад (стр. 157, 158).

Чрезвычайно интересны страницы книги, посвященные военной организации джиэ, структуре подразделений, боевому порядку, тем изменениям, которые претерпела эта организация в период сглаживания с европейцами. Автор рассказывает и о последнем

периоде независимости джиэ, окончившемся со смертью их знаменитого полководца Лорианга, который в течение многих лет отстаивал свободу своего народа в борьбе с английскими властями Уганды. Недаром за воинственность, смелость и независимость этот народ еще в давние времена получил от своих соседей имя «нгиджиэ» — сражающийся народ.

Книга Джона Лампье «Традиционная история джиэ Уганды» — большой научный вклад в этнографию народов Восточной Африки. Это исследование не только вносит много нового, разъясняя ряд сложных, прежде представлявшихся совсем иначе, вопросов, но и содержит богатый материал для дальнейшей работы над историей центральных паранилотов, а также для изучения этносоциальных проблем народов Африки.

К. П. Калиновская

Ю. К. Поплинский. Из истории этнокультурных контактов Африки и Эгейского мира. Гарамантская проблема. М., 1978, 203 с.

Вопросы о роли и месте древней Африки в истории человечества, о взаимоотношениях древних африканцев с соседями (не только на суше, но и с моря), об этнокультурных контактах в Средиземноморье и о влиянии, которые эти контакты оказывали на Африку, очень важны; значение этих моментов в истории трудно переоценить.

На эту тему написано довольно много работ, но лишь после археологических находок последнего времени, существенно расширивших наши представления о древней Африке, стало возможным перейти к теоретическим обобщениям широкого плана, со-поставляющим обширный материал о древних цивилизациях по обе стороны Средиземного моря. Однако сопоставление это было бы невозможно без тщательнейшего, детальнейшего анализа тех данных, которые содержат сообщения античных, прежде всего греческих, авторов, особенно Геродота. С другой стороны, взглянуть на многократно комментировавшиеся данные древних по-новому, оригинально истолковать их можно лишь на основе того, что дала за последнее время археология. А достижения археологии нельзя представить себе в полной мере, не проверив их в свою очередь данными историков античного времени.

Иначе говоря, исследователь, обратившийся к такой теме, должен иметь в своем активе не только обширные историко-этнографические познания в африканистике и смежных науках, но и основательную подготовку по филологии, истории и культуре древней Греции и Рима. Обладая именно таким комплексом знаний, Ю. К. Поплинский смог избежать опасной односторонности в своих сопоставлениях и показать обоих партнеров в этнокультурном взаимодействии достаточно полно и объективно.

Прежде всего, достоинством работы мне представляется стремление Ю. К. Поплинского рассмотреть проблему этнокультурных контактов Африки на основе марксистско-ленинской теории исторического единства человечества и взаимного влияния культур.

Во-вторых, на обширном конкретно-историческом и этнографическом материале в работе показаны реальные возможности и пределы контактов Африки и Эгейды в избранный для исследования период (II тысячелетие до н. э.).

В-третьих, на основе методики, выработанной самим Ю. К. Поплинским, изучаются важнейшие проблемы этнической истории Африки II — начала I тысячелетия до н. э. Привлекая материалы этнографии, антропологии, археологии (в том числе и анализ многочисленных наскальных росписей), лингвистики, истории, фольклора и ономастики, автор смог добиться значительно больших успехов, чем его многочисленные предшественники. Комплексный подход, представляющий одно из несомненных достоинств исследования, позволил Ю. К. Поплинскому добиться успеха и в теоретическом плане. Результаты говорят сами за себя.

Первая глава книги посвящена Эгейде. Для рецензента особенно важными представляются те ее разделы, где речь идет о внешних связях Эгейды и о маршрутах плаваний эгейцев к африканскому побережью. Тезис Ю. К. Поплинского о том, что на более раннем этапе афро-эгейских контактов осваивалась преимущественно восточная зона побережья Северной Африки, западная же часть этого побережья включилась в контакты позднее (стр. 81—86) — вполне убедительно аргументирован автором.

Подробнее хотелось бы остановиться на второй главе, содержащей этническую и хозяйственно-культурную характеристики Северной Африки II — начала I тысячелетия до н. э.

Прежде всего Ю. К. Поплинский ставит перед собой задачу восстановить в той мере, в какой это возможно, этническую карту Африки изучаемого им времени, привлекая для этой цели античные источники, данные археологии, этнографические материалы. Весьма перспективным в его исследовании оказался путь реконструкции транс-сахарских маршрутов. Густая их сеть, как справедливо утверждает Ю. К. Поплинский, служит убедительным доказательством существования тесных контактов европеоидных автохтонов Северной Африки с негроидными обитателями Судана, а затем и с еще

более отдаленными от побережья районами континента. Это позволяет автору прийти к выводу о посреднической роли ливо-берберов в связях Африки со средиземноморскими народами. До конца I тысячелетия до н. э. Северная Африка и Сахара играли роль «центра» по отношению к Судану и глубинным районам Африки (стр. 101).

Предприняя затем удачную попытку определить хозяйственно-культурные типы изучаемого района, Ю. К. Поплинский убедительно связывает появление изображений лошади и колесницы в сахарских росписях с эгейскими контактами севера континента, прежде всего с вторжением в Ливию и Египет так называемых «народов моря» в XIV в. до н. э.

Это подводит его к одному из ключевых аспектов проблемы — к вопросу о гарамантах.

Не скрою, что этот раздел особенно привлек мое внимание, прежде всего потому, что мне самому когда-то довелось немного поработать над этой темой<sup>1</sup>. Кроме того, гарамантская проблема, безусловно, одна из интереснейших в африканистике. Причем все данные античных источников об этом народе можно изложить на нескольких машинописных страницах, нередко они (по крайней мере, на первый взгляд) противоречат друг другу. Ю. К. Поплинский совершенно прав, отмечая, что монографические исследования о гарамантах до сих пор отсутствуют, а какие бы то ни было попытки что-то о них написать до раскопок экспедиции Паче-Серджи-Капуто (1930-е годы) были обречены на неудачу.

В самом деле, мы не знаем, как назывался этот народ по-настоящему (но знаем, что гараманты не самоназвание); нам ничего не известно о начальном периоде его истории, да и о том времени, которое зафиксировано в источниках, знаем лишь очень мало. После того как III легион Августа, стоявший на гарамантской границе, был переведен на Рейн, сведения стали и вовсе отрывочными. Сообщение Иоанна Бикларского о крещении гарамантов византийцами (VII в. н. э.) было и остается последним. С этого времени гараманты исчезают бесследно, и попытки связать их с ранними этапами истории тела или туарегов остаются пока лишь гипотезами.

Каждый, кому приходилось хоть немного писать о гарамантах, ощущал, с одной стороны, сколь незначительны итоги сделанного предшественниками, с другой же — чувствовал, как трудно добиться здесь хоть каких-нибудь новых позитивных результатов.

Ю. К. Поплинскому это удалось.

Прежде всего, он первый в нашей (и в зарубежной) науке связывает исследование гарамантской общности с «рассеянием в глуби материка эгейцев — участников походов „народов моря“» (стр. 115). Далее, он впервые обосновывает концепцию, согласно которой формирование этноса гарамантов следует датировать не началом I тысячелетия, как считалось до сих пор, но концом XIV — XIII вв. до н. э. (стр. 180). Очень интересно решает он и вопрос о «гарамантских колесницах», обоснованно связывая его с проблемой территории гарамантов.

Рассматривая римско-гарамантские отношения, Ю. К. Поплинский убедительно их анализирует, объясняя сохранение гарамантами автономии и торговых привилегий.

Наконец, автор дает общую характеристику гарамантской культуры, связывая ее особенности с афро-эгейскими контактами. Этот очень перспективный путь исследования подкрепляется точным анализом наскальных изображений, устной легендарной традицией некоторых народов Эгейского моря, да и самого термина «гарамант».

Заслуживает самого пристального внимания соображение Ю. К. Поплинского по поводу антропологического облика гарамантов. Вывод о социальной обусловленности пестроты их антропологического состава представляется интересным. В свое время мне приходилось заниматься этим вопросом и, думается, вывод Ю. К. Поплинского не противоречит той оценке гарамантского общества, которую я пытался дать.

В заключение автор дает концентрированное изложение основных итогов своей работы, связывая полученные им данные с последующими этапами этнокультурного развития континента.

Работа Ю. К. Поплинского, вне всякого сомнения, — интересное и ценное исследование. Ему удалось сказать свое слово по одному из наиболее сложных и наименее разработанных вопросов этнической истории не только Африки, но и обширнейшего района Средиземноморья. Монография привлекает широтой охвата материала, умением увидеть новое там, где достаточно долго трудилось уже не одно поколение исследователей.

Подходя к традиционному для рецензий месту, содержащему претензии в адрес автора, испытываешь немалые затруднения. Ю. К. Поплинского можно упрекнуть, может быть, в некоторых повторах (их, впрочем, совсем немного). Книга его не свободна, к сожалению, от опечаток, иногда очень досадных (на стр. 114, например, VII в. до н. э. вместо VII в. н. э.); впрочем, это уже упрек не автору, а издательству. В книге, где анализируются взгляды многих и многих десятков специалистов, необходим не только указатель географических и этнических названий, но и именной.

И еще об одном обстоятельстве. Ю. К. Поплинский стремился разместить свое исследование на небольшой «площади» (13 печ. л.). Многое из того, чем он располагает,

<sup>1</sup> А. Д. Дридзо. Гараманты (к вопросу о реконструкции истории и культуры). — «Страны и народы Востока», вып. 8. М., 1969.

осталось поэту «за бортом» книги. Между тем и важность темы, и уровень, на котором она разработана в рецензируемой работе, побуждает уже сейчас ставить вопрос о втором и, добавим, расширенном издании, где гарамантская проблема заняла бы еще более значительное место.

На его страницах хотелось бы видеть, во-первых, возможно более полный обзор источников по гарамантам (в идеале приложением к такой книге мог бы стать даже сам свод этих источников). Во-вторых, в процессе анализа того, что эти источники содержат, подробнее можно было бы (и нужно было бы) развить вопрос о тех эпитетах, которые в античных источниках (и затем в средневековой литературе) сопутствовали термину «гарамант». Данные, приведенные автором XVIII в., которыми, скажем, пришлось пользоваться мне, разумеется, далеко не исчерпывающи.

Более подробно удалось бы осветить моменты, связанные с посреднической ролью гарамантов в римско-африканской торговле. Данных, например, о торговле дикими зверями для цирков Рима имеется не так уж мало.

Интересно было бы, далее, уделить место истолкованию того пассажа у Плиния, где говорится, что царь гарамантов был свергнут, бежал, а затем вернулся и снова за- воевал свой престол, предводительствуя, если мне не изменяет память, сотней собак. В свете афро-эгейских контактов это место можно было бы рассмотреть по-новому.

Появилась бы возможность еще подробнее развернуть аргументацию относительно предполагаемых связей гарамантов с туарегами и теда. Проблема эта, как справедливо отмечает Ю. К. Поплинский, пока еще не решена. На протяжении десятилетий многие авторы увлекались (и продолжают увлекаться) заманчивым созвучием слова «гар» в языке тамашек с этнонимом «гараманты». В связи с этим вспоминается ядовитое замечание одного исследователя: «Как заманчиво выглядит этноним „мусуламии“ у Птолемея... Разве он не похож на слово „мусульмане“?».

Впрочем, все эти соображения относятся уже не к рецензируемой монографии Ю. К. Поплинского, а к той, которую очень хотелось бы видеть вышедшей из-под его пера через несколько лет.

В заключение же еще раз подчеркну: работа Ю. К. Поплинского — значительный вклад в науку. Выполненная на стыке африканистики и истории античности, она еще раз доказывает чрезвычайную плодотворность такого рода направления в исторической этнографии. Написана работа превосходным слогом, легко и изящно (к сожалению, не частое явление в научной литературе). Ее интересно было читать и ее хочется настоятельно порекомендовать не только античникам и африканистам, этнографам и историкам древности, но и более широкому читателю.

А. Д. Дридзо

## СОДЕРЖАНИЕ

С. М. Мирхасилов (Ташкент). Социально-культурные изменения и отражение их в современной семье сельского населения Узбекистана	3
М. Г. Абдуллаев и др. (Тбилиси), О. М. Павловский (Москва). Интегрирование схемографического и фотографического методов обобщения изображений лица и использование полученного портрета в качестве источника антропологической информации	16
Л. И. Лавров (Ленинград). К истории северокавказского фольклора (до XIX в.)	29
Г. С. Киселев (Москва). О раннем этапе классообразования у хауса	42
<b>Дискуссии и обсуждения</b>	
С. А. Арутюнов (Москва). Анализ и оценка избегания	53
Б. Х. Бгажноков (Нальчик). О значении этической позиции ученого в этнографическом исследовании	56
Г. Е. Марков (Москва). Обычай избегания и проблема «пережитков»	63
С. А. Токарев (Москва). «Избегание» и «этiquet»	68
<b>Из истории науки</b>	
М. В. Станюкович (Ленинград). Необычная биография (Рой Фрэнклин Бартон, 1883—1947)	76
<b>Сообщения</b>	
А. А. Сусоколов (Москва). Влияние совместного расселения национальностей на вероятность межэтнических контактов (К методике измерения)	84
М. В. Биленко (Москва). О мордовской семье XVII века	92
Е. Н. Студенецкая (Ленинград). Узорные воилоки Кавказа (В свете исторических связей народов Кавказа и Азии)	105
Л. Н. Молотова (Ленинград). К вопросу о функциях девичьих головных уборов в севернорусском свадебном обряде XVIII—XIX вв. (По коллекциям Государственного музея этнографии народов СССР)	116
Л. С. Журавлева (Смоленск). К истории публикации «Программы» В. Н. Тенишева	122
Ю. И. Юдин (Курск). Русская бытовая сказка и хантыйский мифологический рассказ	124
А. Н. Анферьев (Ленинград). К истории мартовских обрядов в Греции	133
<b>Поиски, факты, гипотезы</b>	
Л. Нгуен (Уфа). Вьетнамский крестьянский театр «тео»	140
<b>Научная жизнь</b>	
Н. В. Юхнева (Ленинград). Третья конференция, посвященная этнографическому изучению Северо-Запада СССР	144
Б. Грановский (Москва). Дар Хельсинкского университета (По материалам выставки «Калевала» в Москве)	146
Коротко об экспедициях	150
<b>Критика и библиография</b>	
<b>Критические статьи и обзоры</b>	
В. Е. Гусев (Ленинград). Многотомное издание белорусского фольклора	153
Ю. Е. Березкин (Ленинград). Новый шаг на пути изучения древнеперуанских росписей	158

## Общая этнография

- Л. Е. Куббель (Москва). *Introduction à la culture africaine. Aspects généraux* 166

## Народы СССР

- В. Г. Бабаков (Москва). *B. И. Бойко. Социальное развитие народов Нижнего Амура* 170  
Я. А. Шер (Ленинград). *M. K. Қадырбаев, A. N. Марьяшев. Наскальные изображения хребта Карагат* 172  
Э. В. Померанцева (Москва). *E. A. Warner. The Russian folk theatre* 175

## Народы зарубежной Европы

- Н. Н. Грацианская (Москва). *«Slovensko», t. 3, čast' II — «Ludova kultura. Obzor»* 178

## Народы зарубежной Азии

- Е. В. Ревуненкова (Ленинград). *M. A. Членов. Население Молуккских островов* 181

## Народы Африки

- К. П. Калиновская (Ленинград). *John Lamphear. The traditional history of the Jie of Uganda* 184  
А. Д. Дридз Ф (Ленинград). *Ю. К. Поплинский. Из истории этнокультурных контактов Африки и Эгейского мира. Гарамантская проблема* 187

## SOMMAIRE

- S. M. Mirkhassilov (Tachkent). Les changements socio-culturels reflétés au travers de la famille moderne des populations rurales de l'Uzbékistan 3  
M. G. Abdouchélichvili (Tbilissi), O. M. Pavlovski (Moscou). Intégration des méthodes, schémographique et photographique, d'une généralisation des images faciales et l'emploi du portrait obtenu en tant que source de l'information anthropologique 3  
L. I. Lavrov (Léningrad). Contribution à l'histoire du folklore de Caucase du Nord (avant le XIXe s.) 16  
G. S. Kisséliov (Moscou). Sur l'étape initiale de la formation des classes sociales chez les Hausa 29  
42

## Discussions et délibérations

- S. A. Aroutiunov (Moscou). Analyse et appréciation de la soustraction 53  
B. Kh. Bgajnikov (Nalchik). De la place de la position éthique de l'ethnographe dans une recherche ethnographique 53  
G. Ye. Markov (Moscou). La coutume de soustraction et le problème des «survivances» 56  
S. A. Tokariev (Moscou). «Soustraction» et «étiquette» 63  
68

## De l'histoire de la science

- M. V. Staniukovitch (Léningrad). Une biographie extraordinaire (Roy Franklin Barton, 1883—1947) 76

## Communications

- A. A. Soussokolov (Moscou). L'effet de l'établissement commun des nationalités sur la probabilité des contacts interethniques (contribution à la méthode de mésurage) 84  
M. V. Bilienko (Moscou). De la famille mordve au XVIIe s. 92  
Ye. N. Stoudienetskaia (Léningrad). Les feutres dessinés du Caucase (à la lumière des contacts historiques avec les peuples de l'Asie) 105

L. N. Molotova (Léningrad). Sur les fonctions des coiffures de filles dans le rite de noces de la Russie du Nord aux XVIIIe—XIXe siècles (d'après les matériaux du Musée d'Etat de l'ethnographie des peuples de l'U. R. S. S.)	116
L. S. Jouravliova (Smolénsk). Sur l'histoire de publication du «Programme» de V. N. Ténishev	122
Yu. I. Yudine (Koursk). Le conte de moeurs russe et une narration mythologique des Khanty	124
A. N. Anfieriev (Léningrad). Sur l'histoire des rites de mars en Grèce	133
<b>Recherches, faits, hypothèses</b>	
L. Nguyen (Oufa). Le «téo», théâtre paysan vietnamien	140
<b>Vie académique</b>	
N. V. Yukhniewa (Léningrad). La Troisième conférence sur l'étude ethnographique du Nord-Ouest de l'U. R. S. S.	144
B. B. Granovski (Moscou). Un don de l'Université de Helsinski (au travers des matériaux de l'exposition dite «Kalevala» à Moscou)	146
Missions en bref	150
<b>Critiques et bibliographie</b>	
<b>Articles de critique et revues</b>	
V. Ye. Goussiev (Léningrad). Une publication du folklore biélorusse en plusieurs volumes	153
Yu. Ye. Bieriozkine (Léningrad). Un nouveau pas sur de l'étude des anciennes figurations péruviennes	158
<b>Ethnographie générale</b>	
L. Ye. Koubbel (Moscou). Introduction à la culture africaine, Aspects généraux	166
<b>Peuples de l'U.R.S.S.</b>	
V. G. Babakov (Moscou). V. I. Boïko. Développement social des populations du Bas-Amour	170
Ya. A. Chér (Léningrad). M. K. Kadyrbaiév, A. N. Maryachév. Figurations rupestres des monts Karatau	172
E. V. Pomierantséva (Moscou). E. A. Warner. The Russian Folk Theatre	175
<b>Peuples de l'Europe hors l'U.R.S.S.</b>	
N. N. Gratsianskaïa (Moscou). Slovensko, t. 3, čast 2 — «Ludova kultura. Obzor»	178
<b>Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.</b>	
Ye. V. Rievounienkova (Léningrad). M. A. Tchliénov. La population des îles Moluques	181
<b>Peuples de l'Afrique</b>	
K. P. Kalinovskaïa (Léningrad). J. Lamphear. The traditional history of the Jie of Uganda	184
A. D. Dridzo (Léningrad). Yu. K. Poplinski. De l'histoire des contacts ethnoculturels entre l'Afrique et le monde Aégeen. Problème de Garamantes	187

Технический редактор Сироткина Т. И.

Сдано в набор 13.11.78. Подписано к печати 26.01.79. Т-01219. Формат бумаги 70×108<sup>1/16</sup>. Высокая печать. Усл. печ. л. 16,8. Уч.-изд. л. 19,6. Бум. л. 6. Тираж 2855 экз. Зак. 4368.

Издательство «Наука», 103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21  
2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Шубинский пер., 10

## В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «НАУКА»

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

### **ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ОБЩЕЙ ЭТНОГРАФИИ. 20 л. 1 р. 80 к.**

Впервые в советской науке освещаются социально-экономические и культурные проблемы этнографии, разрабатывается новый признак классификации этнических общностей, рассматривается соотношение щемировской стандартизованной культуры и традиционных культур уальных народов. Анализируются различные аспекты первобытной экономики, в частности типы распределения прибавочного продукта и домашняя кормление животных.

Книга рассчитана на этнографов, социологов, философов, историков и также студентов, аспирантов.

### **Николаев С. И. ЯКУТЫ. 30 л. 2 р. 20 к.**

В книге дается полный свод приемов и методов труда в традиционных отраслях сельского хозяйства, строительства, охоты, промысла якутского населения с древнего периода до наших дней, подробно описываются история хозяйственного освоения Севера, методы и приемы освоения территории Севера.

Издание представляет интерес для историков, этнографов, географов, а также для широкого круга специалистов по сельскому хозяйству, строителей, краеведов.

Заказы просим направлять по одному из перечисленных адресов магазина «Га — почтой» «Академкнига»:

480091 Алма-Ата, 91, ул. Фурманова, 91/97; 370005 Баку, 5, ул. Джапаридзе  
 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95; 252030 Киев, ул. Пирогова, 4; 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2; 197110 Ленинград, П-110, Петрозаводская ул., 7; 117192 Москва, В-192, Мичуринский проспект, 12; 630090 Новосибирск, 90, Морской проспект, 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 450059 Уфа, 59, ул. Р. Зорге, 10; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 310003 Харьков, Уфимский пер., 4/6.