

~~XY~~

$$\frac{164}{17}$$

1929

~ 2 (8)

165
22
Год изд. 4-й



Кн. VIII

ЭТНОГРАФИЯ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

Проф. В. Г. БОГОРАЗА-ТАНА, проф. Д. А. ЗОЛОТАРЕВА,
Я. П. КОШКИНА, акад. С. Ф. ОЛЬДЕНБУРГА и проф. Б. М. СОКОЛОВА

Ответственный редактор акад. С. Ф. Ольденбург

Отв. секретарь проф. Б. М. Соколов

117 155
1929
№ 2

1929
1-2

1929



СОДЕРЖАНИЕ

	<i>Стр.</i>
С. А. Токарев. Общественный строй меланезийцев	3
+ В. Зельцер. Преанимистическая теория К. Т. Прейсса	47
Л. В. Черепнин. Из истории древне-русского колдовства XVII в.	86

Х Р О Н И К А

Совещание этнографов Ленинграда и Москвы.	110
---	-----

Р Е Ц Е Н З И И

Г. Прокофьев. Остяки. 1928. Георгий Старцев.—М. Маркелов. Сборник Ленинградского общества исследователей культуры финно-угорских народностей (Лоикфин).—Б. Соколов Народные песни о Степане Разине. 1928. А. Н. Лозанова.—А. Шмидт. Металлические гуральские застенки. 1928. Вл. Антоневиц.—М. Маркелов. Записки петрушечника. 1925. Н. Я. Симонич-Ефимова.	145
---	-----

ЭТНОГРАФИЯ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

Проф. В. Г. БОГОРАЗА-ТАНА, проф. Д. А. ЗОЛОТАРЕВА, Я. П. КОШКИНА,
акад. С. Ф. ОЛЬДЕНБУРГА и проф. Б. М. СОКОЛОВА

Ответственный редактор акад. С. Ф. Ольденбург
Отв. секретарь проф. Б. М. Соколов

1 9 2 9

№ 2



XXX-1060



3401-XXX

КНИГА ИМЕЕТ

Листов печатных	Выпуск	В перепл. един. соедин. №№ вып.	Таблиц	Карт	Иллюстр.	Служебн. №№	№№ списка и порядковый	200
1	1929	2					304	

ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ МЕЛАНЕЗИЙЦЕВ

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ КЛАССОВ И ГОСУДАРСТВА

С. А. Токарев (Москва)

В науке, именуемой историей развития общественных форм, одной из центральных проблем является вопрос о происхождении общественных классов и государства. Переход от бесклассового общества к классовому и связанный с этим процесс образования примитивной государственности, — едва ли найдется в прошлой истории человечества событие более крупного значения. И, тем не менее, именно эти процессы принадлежат к числу изученных сравнительно слабо. Каким образом возникло разделение общества на классы, какие классы появляются первыми в истории человечества, каковы были ранние формы государства, в частности, какова роль войны и завоевания в этом процессе, — все это вопросы, которые до сих пор разрешаются чаще путем априорных рассуждений и догадок, чем путем изучения фактического материала.

Настоящая статья представляет собой попытку привлечь к решению указанной проблемы материал, доселе почти не использованный: данные, относящиеся к общественному строю населения островов Меланезии. Как будет видно из дальнейшего, здесь мы имеем перед собой народ, стоящий в общем (несмотря на известную пестроту форм) как бы на пороге классового общества и государственной организации. При сходстве географических условий, форм хозяйства, культуры, — мы можем наблюдать в различных частях Меланезии как бы ряд переходных форм и образований, из которых в одних едва лишь намечаются зачатки социального расслоения, а в других мы видим более или менее оформившееся, хотя и примитивное государство.

Географически настоящая работа охватывает острова Меланезии, при чем я не касаюсь здесь с одной стороны Новой Гвинеи, а с другой — островов Фиджи, ибо иначе проблема слишком осложнилась бы, благодаря наличию иных этнических элементов: в первом случае папуасов, во втором — полинезийцев, — с чем связаны и различия социальных форм.

Сделаю сначала несколько замечаний методологического порядка.

Чтобы понять общественный строй известного народа, надо изучить прежде всего его хозяйство и складывающиеся на основе последнего экономические отношения. Это методологическое правило, кажущееся таким простым

и бесспорным в своей общей форме, не так-то легко однако поддается применению в некоторых случаях. Когда мы имеем дело, в частности, с таким своеобразным, чуждым для нас типом общественных отношений, как наблюдаемые нами у меланезийцев, — то тут трудность заключается уже в подыскании определенной терминологии, ибо привычные для нас экономические категории часто с трудом подходят для обозначения некоторых явлений. Самое понятие «экономические отношения», столь ясное и определенное в нашем обществе, теряет свою отчетливость, когда его применяешь к меланезийским отношениям. Трудным поэтому является и констатирование определенной экономической обусловленности тех или иных социальных явлений. Перевод сообщаемых наблюдателями фактов на язык привычных нам социологических понятий должен поэтому совершаться с осторожностью и, подчас, с оговорками. Экономика меланезийцев своеобразна, как своеобразны и вообще их социальные формы, и дать рациональное истолкование тому и другому не всегда легко.

1. Зачатки социальной дифференциации

Богатая природа щедро вознаграждает земледельческий труд меланезийца. На острове Танна, напр., достаточно мужу с женой поработать после обеда часа четыре в своем саду, раз в неделю, чтобы обеспечить себя провизией на всю неделю (14, 63)¹. На Шортландских островах, «поработав несколько дней, дикарь может получить пищу для себя и для своих на целый год» (27, 110). Впрочем, большая доля работы ложится обычно на плечи женщины, и это обстоятельство, вместе с природным изобилием, освобождает мужчину в значительной мере от чисто хозяйственных забот.

Таким образом, создается, с одной стороны, — избыток продукта, а с другой, — избыток свободного времени. И то и другое обусловило появление известного накопления богатства и, тем самым, начатков экономического расслоения, общественного неравенства.

Прежде всего, довольно ярко выступает в меланезийских общинах разделение на богатых и бедных. Но понятие богатства у меланезийцев своеобразно. Оно отличается от привычного нам, созданного буржуазным обществом, понятия богатства, и притом в двух отношениях. Во-первых, имущественные различия у меланезийцев не всегда находятся в прямой связи с чисто хозяйственными отношениями, в частности, они редко бывают связаны с поземельными отношениями. Земля — главное средство производства в Меланезии — считается по большей части собственностью рода или сельской общины. Заимки и расчистки отдельных лиц находятся в индивидуальном владении, пока не забрасываются. Свободной земли обычно

¹ Здесь и в дальнейшем цифры в скобках означают ссылки на приведенный в конце статьи список источников: цифра, напечатанная курсивом, указывает порядковый номер книги в списке, а остальные цифры — страницу.

бывает достаточно, и каждый может занять себе участок. За немногими исключениями — их мы коснемся ниже — мы ничего не слышим о крупных земельных владениях отдельных лиц, о поземельной зависимости и вообще о какой-либо связи имущественного расслоения с поземельными отношениями.

Во-вторых, в меланезийском понятии богатства почти совершенно отсутствует элемент, так сказать, благосостояния, комфорта, прямого использования потребительных ценностей в целях физического удовольствия и т. п. Богатый меланезиец по внешнему образу жизни может совершенно не отличаться от бедного (35, 272; 36, 113; 3, 127). Понятие богатства в Меланезии всецело заключается в моменте социального престижа, повышенного авторитета и влияния в общественной жизни. Уважение к богатству, преклонение перед богатым доходит у меланезийцев до степени почти культа. С этими же представлениями связывается и своеобразный кодекс морали, ибо в меланезийское понятие о *сomme il faut* входит, кроме богатства, неременное требование щедрости, а скупость рассматривается, как величайший из пороков. Немудрено, что замечательнейшие социальные образования у меланезийцев, их мужские союзы, представляют собой, как мы увидим дальше, в значительной степени форму циркуляции ценностей.

Я иллюстрирую сказанное несколькими из многочисленных свидетельств наблюдателей на этот счет. Так как в этом отношении заметно очень мало различий между отдельными районами Меланезии, — различия эти касаются, пожалуй, только вещественного объекта накопления: в одном случае накапливают раковинные деньги, в другом — свиней и т. д., — то здесь нет особенной нужды в точном географическом ограничении каждого показания, — что будет необходимо в дальнейшем.

«Нет в мире ничего, — говорит Паркинсон (23, 88), — к чему бы сердце туземца было более привязано, чем к табу (раковинным деньгам)». «Из всего, что до сих пор говорилось об этих туземцах, — замечает он в другом месте (23, 91), — явствует, что все их помыслы и стремления направлены к тому, чтобы приобрести табу или раковинные деньги».

Миссионер Дэнкс сообщает, что даже детей, «лишь только они могут что-либо понимать, учат, что приобретение и сохранение богатства — важная, если не самая важная обязанность в жизни. Отдать деньги ни за что или заплатить раковин больше, чем необходимо, за какой-нибудь предмет, считается верхом безумия. Поэтому маленькие мальчики и девочки имеют свои маленькие запасы и банки и являются хорошими торговцами (*keen traders*)» (6, 308).

Согласно Пфейлю, меланезиец обнаруживает в стяжании богатства жадность, равную таковой у биржевого дельца. «Только его богом является не золото, а простая раковина, которая, нанизанная на бамбуковые волокна, употребляется канаками в качестве монеты» (24, 68). «Всякое движимое имущество, жён и дочерей можно купить за деварра (деньги), всякий проступок можно ими искупить, он охотно идет на всякое преступление, если

только имеющееся при этом в виду количество деварра кажется ему достаточным» (24, 69). — Приблизительно то же сообщает Б р а у н (3, 295 — 6).

«Богатые люди, — говорит К о д р и н г т о н (5, 326), — накапливают большие количества этих денег; впрочем, достаточно 100 катагиу (свертков), чтобы сделать человека богатым». «Богатый человек держит 50 и более циновок (служащих деньгами) в своем доме, висящих и приходящих в ветхость, доказательство древнего богатства» (5, 324).

На Тробриановых о-вах, где настоящих денег нет, объектом накопления служат просто продукты земледелия. «... Главная цель накопления пищи, — говорит М а л и н о в с к и й (22, 169), — состоит в том, чтобы держать ее в складах для ямса, пока она не загниет, а затем заменять ее новой выставкой (étalage)». На праздниках большое значение имеет демонстрация запасов пищи, и дело доходит, по словам М а л и н о в с к о г о, до настоящего «культа пищи» (22, 170 — 1), — подобно тому, как Ш п е й з е р говорит о «культе свиней» на Нов. Гебридах (35, 75 и др.). Выражение «человек без пищи» считается, по М а л и н о в с к о м у, одним из самых тяжких оскорблений (21, 8). На этих же Тробриановых и соседних островах существует своеобразная система циркуляции некоторых ценностей (украшений), которые постоянно движутся из рук в руки, причем каждый предмет описывает в этом своем движении большой круг по всему архипелагу; каждый участник этого любопытного ритуально-экономического обмена является лишь временным владельцем этих ценностей, но и это временное обладание заполняет все помыслы и вожелания туземцев (22, *passim*).

Объект стяжания, деньги в разных видах являются, по верному замечанию Ш п е й з е р а, предметом, который был прежде простым товаром, имел определенную полезность, — потребительную ценность, сказали бы мы, — но впоследствии утратил ее и стал простым символом (34, 272). В самом деле, ведь всякие деньги были прежде всего простым товаром, ценностью, но, благодаря своим особым свойствам, получили своеобразную привилегию представлять ценность вообще и в этом качестве стали как бы символом ценности. Вообще все виды меланезийских денег имеют явные следы происхождения от определенных потребительных ценностей, большей частью от украшений. Напр., на разных островах Ново-Гебридской группы Ш п е й з е р находит в *циновках* все моменты перехода от простого товара к характеру денежного материала: в южной части о-ва Малекула их изготавливают для обычного употребления, на маленьком островке Вао их делают для экспорта (на Амбрим), на о-ве Пятидесятницы и на Аоба они уже служат мерилom ценности, а на Маэво они настолько исключительно приняли функцию денег, что их даже нарочно портят, чтобы не употреблять: этим повышается их ценность (34, 271 — 2).

Для меланезийцев особенно характерно это резкое противопоставление простого использования вещи по ее прямому назначению — и роли ее, как символа богатства. Именно бесполезность вещи как будто придает ей ценность. Старые полуистлевшие маты считаются особенно ценными (5, 324).

Подобно этому, употребление накопленного богатства всего менее можно назвать рациональным (в примитивном материальном смысле слова). Для жителей Новых Гебрид, напр., цель собирания возможно большего количества свиней — это принесение их в жертву или ритуальный убой на празднике. Это связано и с особой системой рангов в мужских союзах, и с представлениями о загробной жизни, а в иных случаях и с приобретением достоинства вождя. Собрать упорными усилиями в течение целых годов несколько десятков, даже сотен свиней, — особенно ценятся самцы с большими, загнутыми колесом клыками, — и затем на эффектном празднике перебить их всех, — в этом верх честолюбия меланезийца (на Нов. Гебридах), и таким путем люди добиваются влиятельного общественного положения. Джонсон, напр., рассказывает о некоем Тетлонге (Tethlong), который незадолго до него прибыл на о-в Вао во главе 20 воинов, — беженцев от разгрома их племени на о-ве Малекула; его приняли хорошо, ему постепенно удалось скупить на соседних островах множество свиней и кур, и тогда был устроен грандиозный праздник, на котором было убито 720 свиней, после чего Тетлонг стал высшим вождем острова (16, 41 — 2; ср. 35, 108 — 9).

Накопление и перераспределение имущества до такой степени связано у меланезийцев с их своеобразными институтами — мужскими союзами и пр., — до такой степени переплетается с системой общественных рангов и даже с религиозными верованиями, что порой трудно сказать, что здесь является целью, а что средством. Вообще говоря, орудием циркуляции и накопления ценностей служит особая система кредита и займов, в значительной степени связанная с институтом мужских союзов, но также и с другими своеобразными учреждениями.

На Банксовых о-вах, — как и в некоторых других местах, — существует, напр., практика отдачи в рост денег, с возвратом с приплатой 100%, безотносительно к сроку. Такой чудовищный процент соединяется часто еще с принудительностью займа. По Кюдрингтону, «богатый человек при случае заставляет взять займы, и его друг должен в своих же интересах принять это и возратить вдвойне» (5, 326, также 324).

На Новых Гебридах, где главное мерило ценности и объект накопления — свиньи, система раздачи богатыми людьми свиней в долг служит для них средством укрепления своего влияния и повышения своего общественного ранга. Так как должник обязан отдать свинью, удовлетворяющую известным требованиям, а такую далеко не всегда можно найти, то кредитор, пользуясь этим, держит в своей власти должников и терроризирует их (34, 277 — 8).

На островах Архипелага Бисмарка той же цели служит особая система уголовной саморасправы, так наз. «камара». Обычай камара состоит в том, что потерпевший кражу, если он не в состоянии заставить вора возратить украденное, возмещает потерю из имущества третьего лица, обычно богача или вождя, путем ли простого захвата или обращения с соответствующей просьбой. Это третье лицо взыскивает с виновного должную сумму, часто с

лихвой, а иногда конфискует в свою пользу все его имущество (23, 60; 4, 21—2; 24, 77). Это средство применяется и против неисправных должников, причем на некоторых Соломоновых о-вах кредитор при этом не получает ничего, а выгоду извлекает из этого только вождь (24, 77; 41, 45—6).

«Денежные сделки, — говорит в общей форме К о д р и н г т о н, — играют в жизни туземцев большую роль, ибо общественное положение определяется обладанием имуществом (в форме раковин). Не имея денег, нельзя вступить в сукве (мужской союз). Только обладание деньгами дает возможность человеку укрепить свое общественное положение, ибо тот, кто имеет деньги, всегда крепко держит в руках своих должников, и, благодаря тому, что он может предоставлять ссуды другим, он нередко может сделать своими должниками людей, стремящихся занять высокое общественное положение, и тем самым задержать их повышение в обществе» (5, 327).

Уважение к богатству и к богатым глубоко коренится в душе меланезийца. Оно приобретает даже религиозный характер, ибо источником всякого богатства считается «мана» его обладателя и самое богатство есть только видимое выражение этой мана (5, 326; 34, 312—3).

Замечательно, что и у находящихся на наиболее низкой ступени развития байнингов (обитателей внутренней части полуострова Газели на о-ве Н. Британия), хотя еще нет денег и не существует такой сложной и оригинальной системы перемещения ценностей, как в других частях Меланезии, все же имеется уже определенное экономическое расслоение, есть богатые и бедные. По словам Бургера, у байнингов нет настоящих вождей, но есть влиятельные люди, авторитет которых покоится «исключительно на уважении к ним, приобретенном твердостью характера и богатством. Богатство же байнинга заключается в его насаждениях. А чтобы сделать порядочные (stattliche) насаждения, предпринимателю (Unternehmer) требуется много рабочей силы, т. е. сильная семья. Таким образом тот, кто является главой сильной семьи, оказывается и зажиточным и влиятельным» (4, 51, ср. 52).

Итак, структура меланезийских общин основана прежде всего на различии социального ранга, а это последнее коренится в имущественных отношениях. Идея ранга связывается в уме меланезийца с идеей богатства, которое выражается и в прямом обладании ценностями (в разных видах), и в масштабе влияния и авторитета, и в положении в мужских союзах, и в религиозной квалификации человека.

2. Зачатки сословий и классов

Посмотрим теперь, насколько эти различия ранга имеют чисто личный характер, и в какой мере они, напротив, делаются наследственными и, таким образом, создают более глубокое общественное членение, дающее начало образованию каст и сословий.

В Меланезии нет ничего подобного аристократическому строю полинезийских обществ, однако и здесь местами довольно далеко зашел процесс

обособления знатных семей и кланов. Вопреки, однако, тому, что следовало бы ожидать по предыдущему изложению, не всегда удастся доказать, что разделение знатных и простых семей может быть сведено к наследственно закрепленному имущественному неравенству, хотя в некоторых случаях это несомненно.

Так как сын богатого отца или племянник богатого дяди имеет на Н. Гебридах значительно большую, чем иной, возможность скопить много ценностей и достигнуть высокого общественного ранга, то и богатство и ранг стали здесь, в сущности, наследственными. «Так развились, — говорит Шпейзер, — аристократические фамилии, считающие себя лучше других и неохотно смешивающиеся с прочими» (35, 79). Калым за невесту определяется, помимо прочего, богатством ее семьи, «ибо девушка из благородной семьи стоит больше, чем другая, и таким путем, — говорит Шпейзер, — вышло нечто вроде плутократии, которая неохотно смешивается с простым народом» (34, 292, ср. 35, 79-80). — Именно это, очевидно, имеет в виду Котрингтон, когда он говорит о туземцах Банксовых о-вов, что «внутри обеих вева (экзогамных фратрий) есть некоторые семьи..., члены которых имеют известную семейную гордость и стремятся поддерживать путем взаимных браков семейную связь» (5, 25).

Однако, трудно утверждать, что таково же происхождение знатных родов на некоторых Соломоновых о-вах. На о-ве Сан-Кристовал, напр., клан Араха (Araha) занимает определенно привилегированное положение по сравнению с остальными. Фокс называет род Араха «кланом вождей» (9, 14 и пр.) и перечисляет целый ряд свойственных этому роду привилегий и отличий, главным образом ритуального характера (9, 14, 181 — 190, 296 — 8). По словам Фокса, род Араха владеет большим количеством земли, чем другие (9, 301),¹ но в остальном не видно, чтобы члены рода Араха были более богаты, чем все прочие, а целый ряд отличий в обычаях этого клана как будто наталкивает на мысль, что род этот представляет собой потомков каких-то чужеземных завоевателей.

Приблизительно то же имеет место и на соседнем небольшом острове Улава, где знатный род называется Алаха (Alaha), а все прочие кланы утратили свои имена, и все их члены обозначаются огульно, как «mwai komi» (коми значит род, а mwai — может быть от mwape — мужчина, самец). Но здесь есть и промежуточный слой населения, так называемые «аполоа», — потомки смешанных браков между знатными и простыми. Фокс говорит, что он был поражен высоким положением Алаха. Один из вождей, разговаривая с ним, выражал явное презрение к простому народу. «Он не мог понять, — замечает Фокс, — почему я интересуюсь ими, и все время пере-

¹ Впрочем, не совсем ясно, говорит ли в данном случае Фокс о членах рода Араха, или о *вождях*, которые называются тем же именем: «An Araha has larger possessions than others, but he is not consulted in land transactions, unless they refer to land owned by the clan». Подчеркнутые слова скорее даже относятся именно к *вождю*, ибо не было бы нужды отмечать, что с членами рода Араха не советуется о земельных делах.

водил разговор опять к Алаха» (9, 345, 344). Интересно, что здесь есть предание о том, как люди Алаха — два вождя — появились на острове, где прежде вождей не было, и постепенно учредили институт вождей по всему острову (9, 345): может быть, реминисценция какого-то иноземного вторжения.

На Тробриановых островах точно также существуют знатные роды («субкланы», по М а л и н о в с к о м у). Самый знатный — род Табалу, к которому принадлежит главный вождь о-ва Киригина (22, 63, 52, 70 — 1). На всякого рода празднествах, сборищах группы людей держатся особняком по местности и по рангу. «Аристократы — из чувства собственного достоинства, простой народ из скромности, налагаемой обычаем, держатся по своим местам» (22, 152). — Корни этой социальной градации указать в данном случае очень трудно.

На южных Ново-Гебридских островах деление на знатных и простых проводится очень резко. На Танна существовал особый «класс вождей» (chiefly class), как его называет Х ё м ф р и з, но особое положение и привилегии этого «класса» не совсем ясны. По словам Х ё м ф р и з а, вождь избирается всеми мужчинами деревни, принадлежащими к «классу вождей»; любой старик из этого «класса» может участвовать в племенном совете (14, 36). Из очень неясных слов этого автора как будто следует, что браки между знатными и простыми были запрещены (14, 48). Только «класс вождей» имел монополию каннибализма (14, 83).

На Эрроманга подобный же «класс вождей» назывался fanlo, а весь простой народ — tau i natimono (14, 132). Смешанные браки были ограничены: женитьба мужчины фанло на женщине из простого народа допускалась, но брак знатной женщины с простым мужчиной был запрещен (14, 142).

Из одного случайно оброненного Х ё м ф р и з о м замечания видно как будто, что «тауи натимоно» — это б е д н ы е, а фанло, следовательно, богатые¹.

Еще резче социальное расслоение на Новой Каледонии, хотя в сообщениях наблюдателей здесь не все ясно. Наиболее отчетливо описывает структуру ново-каледонского общества Д е - Р о ш а. По его сообщению, здесь мы находим настоящие феодальные порядки, сходные с теми, какие существовали в Европе в средние века: «там имеются вассалы и аррьер-вассалы, составляющие со своими семьями знать», и простой народ, обозначаемый им типичным феодальным термином «roturiers» (31, 245). Простой народ исполняет для своих господ всякого рода «барщинные работы» (corvées, ibidem).

Не совсем ясно, на чем основывается такое зависимое положение народа по отношению к знати. Дело, повидимому, связано с частным землевладением. Б е р н а р утверждает, что «из территории племени одна часть составляет частную собственность вождей и знатных, остальное — коллектив-

¹ Именно, описав ритуальные траурные обычаи вдов умершего фанло, он говорит, что при смерти «тауи натимоно» нет установленного срока траура для его вдовы, и прибавляет в скобках: «ибо обычно была только одна (вдова), так как бедный человек не может достать себе нескольких жен» (14, 185 — 6).

ная собственность всех» (2, 291), — т. е. общинная земля. Правда, из других показаний известно, что земли на Нов. Каледонии хватает для всех, и всякий может расчистить и обрабатывать свободную землю на территории племени (10, 75; 20, 104 — 5). Поэтому не вполне ясно, каким образом частное землевладение создает экономическую зависимость одной группы населения от другой. Может быть, здесь большое значение имели межплеменные войны, принимавшие иногда характер завоевания чужой территории. Случаи подобного рода известны (31, 243), и Де-Роша вообще видит в описанном им сословном расчленении результат завоеваний, в чем он, возможно, в значительной мере прав. Косвенное подтверждение этому можно найти и в том, что Гломон, описывая структуру ново-каледонского племени, называет общественный слой, стоящий над простым народом, «воинами» (10, 74), — что напоминает нам о «рыцарях» средневековой Европы.

Как бы то ни было, на Новой Каледонии процесс общественного расслоения зашел, как видно, наиболее далеко, раз появился особый социальный слой землевладельцев, настолько обособленный, что его представители обнаруживают даже отличный от других физический тип, как отмечает, напр., Бернар (2, 288, note) ¹.

Только в этом последнем случае можем мы говорить о появлении общественных классов в настоящем смысле этого слова. Обособленная общественная группа землевладельцев, конечно, образует собой подлинный класс, ибо здесь мы впервые находим общественное расслоение, основанное на различном отношении к главному средству производства — земле. То, что мы видели раньше, это лишь зачатки классового деления общества, однако недооценивать их значения в эволюции социальных форм отнюдь нельзя. Не везде с одинаковой отчетливостью предстают перед нами формы общественного расслоения, и в разных примерах, рассмотренных нами выше, мы склонны видеть как бы линию развития, которая начинается с появления относительно богатых людей, продолжается с возникновением экономической зависимости бедных от богатых, и с тенденцией к наследственности привилегированного положения в обществе, а заканчивается (пока) образованием определенных замкнутых каст и привилегированного землевладения.

Правда, не всегда, как уже говорилось, есть возможность доказать именно такое направление развития. Вполне возможно, что в ряде случаев действовали добавочные, осложняющие факторы, — завоевание, вторжение чужеземных или чужеплеменных групп, — как мы можем предполагать на

¹ Он объясняет этот факт влиянием естественного отбора, в чем он, кажется более прав, чем Де-Роша, Бургарель и др., видевшие в этих соматических отличиях знати следы ее полинезийского происхождения (ibid.). По крайней мере, Саразин, исследовавший туземцев антропологически, не считает возможным говорить о полинезийской примеси в составе населения (32, 472—3, 476).

С.-Кристовале, Улава и на Н. Каледонии. Но этот фактор образования общественных группировок едва ли имеет самостоятельное значение. Ведь мы видели, что на С.-Кристовале привилегированный клан обладает лишь некоторыми ритуальными и обычными прерогативами, и ни из чего не видно, чтобы члены его занимали реально господствующее положение в обществе; нельзя даже с уверенностью назвать их более богатыми (см. выше стр. 9). То же можно заметить и об о-ве Улава. На Новой Каледонии, правда, можно констатировать определенную роль межплеменных войн и завоеваний в процессе социального расслоения. Однако и здесь позволительно думать, что этот фактор лишь усиливает и ускоряет уже начавшееся расслоение общества, и что описанные выше социальные отношения на Нов. Каледонии являются лишь заключительным этапом процесса, который в разных моментах и формах мы наблюдали в других частях Меланезии.

Таким образом, роль завоевания в процессе образования общественных классов оказывается, если судить по меланезийскому материалу, сравнительно невелика.

Говоря о происхождении общественных классов, не следует забывать об имеющем крупное социологическое значение процессе выделения класса ремесленников, — класса, который, напр., М. Н. Покровский склонен, повидимому, считать вообще первым в истории общественного развития (см. Очерк истории русской культуры, ч. I, с. 64). В Меланезии этот процесс не дошел еще до того, чтобы выделить ремесло как общественно обособленную функцию и как основной источник существования определенной группы людей, — хотя развитие локального и индивидуального разделения труда уже привело к значительной специализации в изготовлении разного вида предметов. «Настоящих ремесленников, — говорит Шпейзер, — т. е. людей, живущих исключительно своим ремеслом, на Нов. Гебридах не было. Однако существовало определенное разделение труда, так что определенное ремесло выполнялось известными семьями, в которых это умение было наследственным» (34, 254). Наследственность эта обуславливается не столько передачей по наследству соответствующих технических приемов, сколько преемственностью особой магической силы, мана, которая считается необходимым ингредиентом в искусстве ремесленника: однако и эту мана можно приобрести, вместе с техническими знаниями, у специалиста за плату (34, 255). Произведения высокого искусства — резьба статуй, барабанов и т. п. — изготовлялись прямо на заказчика и оплачивались особенно высоко; это искусство тоже было наследственным (34, 256). Но все это еще не делает ремесленников особым классом. «Знание какого-нибудь ремесла, — говорит тот же наблюдатель, — является для семьи немалым источником дохода, но он (доход) не так велик, чтобы ремесленник мог всецело положиться на выручку от своей работы. Так далеко разделение труда не зашло» (34, 255). — Локальное разделение труда достигло, может быть, большего развития, а вместе с ним развился межобластной обмен. «... Каждое мастерство (Kunstfertigkeit) имело остров, где оно достигло осо-

бенного расцвета, и соответствующие предметы поэтому ценились и покупались туземцами других островов» (34, 255).

Это в южной Меланезии. Для северной же части ее Турнвальд (38, 118 — 9) и Пфейль (24, 101) лишь в очень неуверенном тоне говорят даже о зачатках локальной специализации, и Турнвальд констатирует настоящее разделение труда только между полами (38, 118). Но это едва ли так. Межобластное разделение труда, конечно, существует и здесь, хотя от этого далеко еще до обособления ремесла.

Наконец, следует упомянуть о рабах.

Рабства, как экономической системы, как определенной формы постоянной эксплуатации человеческого труда, в Меланезии нет (5, 346)¹. Однако лично-несвободное состояние встречается едва ли не повсеместно. Иногда захваченного на войне пленного обращают в «рабство» (9, 36; 3, 331; 4, 38; 5, 346; 34, 340), иногда покупают людей, особенно детей (3, 331; 9, 36). Широко распространенная в Меланезии практика усыновления (adoption), иногда с уплатой денег настоящим родителям, трудно отличима от такого рабства, и во многих случаях можно видеть нечто среднее между рабством и усыновлением. Купленный за деньги и принятый в семью человек (мальчик, девочка или взрослый) является в сущности членом семьи, обращение с ним мягкое, дружеское, часто не отличают его от родных детей (3, 331; 8, 98). Но когда дело доходит до необходимости принести человеческую жертву (напр., при постройке дома, при спуске лодки, при смерти вождя), то такого «раба» убьют в первую очередь. Нередко их и держат или даже покупают специально с этой целью (5, 346; 9, 36; 12, 4, 211).

Экономической эксплуатации этих «рабов», как общее правило, нет. Только в одном месте — на Шортландских о-вах — известно о существовании такой эксплуатации, хотя едва ли систематической. Рабов здесь много, это, по большей части, военнопленные и захваченные в грабительских набегах женщины и дети (27, 100, 224). Обращение с ними в общем мягкое, а при случае раб может, породнившись путем брака с вождем, достигнуть и влиятельного положения в обществе (27, 139). Но, как сообщает Риббе, «если у человека есть рабы, то для самых грубых работ (земледельческих, С. Т.) употребляются главным образом они» (27, 110). Вспомним, что именно в этих местах известно поразительное плодородие земли, очень щедро вознаграждающей труд человека (27, 110). С другой стороны, развитию рабства здесь, видимо, благоприятствовали грабительские набеги и войны, предпринимаемые здешними вождями чаще, чем в других местах, — о чем будет сказано дальше.

Из молчания прочих источников нельзя, конечно, заключать с уверенностью, что в других местах рабы не эксплуатируются в хозяйстве. Быть может, кое-где это тоже имеет место. В частности, мне кажется, что такая эксплуатация должна существовать в тех районах, где — как на Нов. Ка-

¹ Ср. Нибура. Рабство как система хозяйства. М. 1907, стр. 89 — 96.

ледонии — социальная дифференциация достигла наибольших размеров и обособился класс земельных собственников. Весьма вероятно, что эти последние являются и рабовладельцами. Из свидетельств наблюдателей, однако, я могу сослаться здесь только на слова Г л о м о н а, согласно которому ново-каледонское общество состоит из следующих прослоек (не считая вождей): 1) «колдуны и заклинатели», 2) воины, 3) «народ, простые подданные» и 4) р а б ы (10, 74). Из показаний ряда других наблюдателей Н и б у р делает вывод об отсутствии на Нов. Каледонии рабства¹, но этот вывод — *ex silencio* — не очень надежен.

В общем все же рабство в Меланезии можно назвать находящимся лишь в зачаточном состоянии. Быть может, только местами оно более или менее оформилось.

Условия чисто хозяйственные для появления рабства как системы эксплуатации чужого труда в Меланезии существуют, потому что, как уже говорилось, труд там, благодаря природным условиям, настолько производителен, что дает прибавочный продукт. И все же настоящего рабства здесь нет. Видимо, указанного элементарного условия для появления этого социального института недостаточно. В чем здесь дело? — Мне думается, здесь прав был Н и б у р, указывавший, как известно, между прочим на крупную хозяйственную роль ж е н щ и н ы как на фактор, задерживающий развитие рабства². В самом деле, располагая в лице своих жен даровой рабочей земледельческой силой, меланезиец может и не ощущать особой потребности в привлечении в свое хозяйство добавочных рабочих рук.

Во всяком случае мы можем сделать на основании нашего материала тот вывод, что рабы, как особый класс, появляются в общественном развитии н е р а н ь ш е других классов, что социальная дифференциация начинается изнутри, по линии нарастания имущественного неравенства, приводящего к обособлению к л а с с о в, и что рабство является, самое большее, осложняющим, добавочным моментом этой дифференциации. По крайней мере такой путь развития является одним из возможных.

3. Организация власти

Мы познакомились с социальным расчленением внутри меланезийских общин и видели, что здесь более или менее оформились уже верхний и нижний общественные слои, — богатые и бедные, знатные и простые. Отчасти мы видели также, а отчасти еще увидим, что между этими общественными группами начали уже устанавливаться отношения зависимости и зачатки эксплуатации. Мы не удивимся поэтому, когда найдем в большинстве, если не во всех известных случаях, в Меланезии определенную о р г а н и з а ц и ю г о с п о д с т в у ю щ и х, организацию, которую иные теоретики, не очень раз-

¹ Н и б у р, *Op. cit.* 89.

² Н и б у р, *Op. cit.* 355 — 9.

борчивые в терминологии, называют государственной властью (Т у р н - в а л ь д), и которая, как будет показано ниже, стоит в таком же отношении к настоящему г о с у д а р с т в у, в каком социальные группы меланезийцев находятся по отношению к к л а с с а м более высоких общественных формаций. Речь идет об организации в л а с т и в меланезийском обществе. Она предстает перед нами в двух основных формах: в форме м у ж с к и х с о ю з о в и в форме института в о ж д е й.

А. Мужские союзы

Мужские союзы известны на Банксовых и северных Ново-Гебридских о-вах, на Торресовых о-вах, на некоторых из Соломоновых островов (Флорида, может быть Изабель, Бугэнвилль, Бука, Ниссан, следы—на о-ве Сан-Кристовал), в сев. части Нов. Британии (полуостров Газели), на островах Герцога Йоркского и на Новой Ирландии, в Новой Каледонии. Везде они обнаруживают одни и те же главные отличительные черты.

Попробуем сначала вкратце охарактеризовать мужские союзы Банксовых островов, где они особенно развиты и так подробно описаны Р и в е р с о м, а до него более кратко К о д р и н г т о н о м.

На Банксовых о-вах существуют два типа союзов, которые называются сукве (Suque, Suqe) и тамате (Tamate). Между теми и другими имеется некоторая, не совсем ясная связь.

Система сукве состоит из ряда рангов. Но о-ве Мота К о д р и н г т о н нашел их 18, но Р и в е р с в 1908 г. застал уже только 13. Каждый ранг сукве имеет свое особое отделение в мужском клубном доме (гамаль), причем вход в каждое отделение членам низших рангов прежде не разрешался под страхом смерти. Членами сукве являются только мужчины. Посвящение в сукве связано с особыми церемониями и с уплатой вступительного взноса. Оно возможно в любом возрасте, хотя бы с раннего детства, но фактически время вступления и самое вступление зависят от наличия средств у кандидата. Теоретически допустимо вступать непосредственно в любой ранг, но так как величина вступительного взноса прогрессивно возрастает для каждого последующего ранга, то начинают обычно с самых низших. Почти все мужчины состоят членами сукве, и только принадлежность к союзу делает человека полноправным мужчиной: не-члены должны есть вместе с женщинами и фактически занимают положение париев в обществе. Но высших рангов достигают лишь немногие, которые зато и пользуются особым почетом. — Посвящение кандидата в сукве или переход в следующий ранг союза начинаются с того, что кандидат, сам или с помощью своего дяди или другого родственника, собирает, путем займов, требуемое количество денег. В назначенный день устраивается празднество, на котором происходит ритуальная раздача денег (в качестве вступительного взноса), убой свиней, пляски и пр. При посвящении в низшие ранги в этих церемониях участвуют односельчане кандидата, если же дело касается высших рангов, то сходится народ со всего острова.

Система тамате тоже состоит из ряда обществ, но они не расположены в определенном иерархическом порядке рангов, хотя и среди них есть высшие и низшие. Их значительно большее количество, чем рангов сукве, — на о-ве Мота Р и в е р с насчитал их 77, не говоря о мелких подразделениях. Сравнительно легко всякому желающему основать и новое общество тамате. При этом обычно человек состоит одновременно членом нескольких обществ тамате. С системой сукве общества тамате связаны в том отношении, что, не состоя в одном определенном из этих обществ (а именно в «Tamate Iiwoa»), нельзя продвинуться выше определенного ранга сукве, и, наоборот, только члены сукве могут входить в некоторые (высшие) общества тамате. Общества тамате окружены большей таинственностью, чем сукве, их собрания происходят в особых священных местах, в лесу, члены их носят особые головные уборы (маски), изображающие духов, и сами считаются духами умерших (слово тамате значит мертвец, привидение). Религиозный элемент вообще силен в этих организациях, посвятельный ритуал их связан с символизмом смерти и воскресения, и в глазах непосвященных все, связанное с тамате, окружено атмосферой страшного и таинственного. — Члены обществ тамате обладают особыми привилегиями, частью ритуального порядка, но частью и такими, которые имеют важное практическое значение. В частности, важной функцией тамате является охрана собственности. Каждому обществу принадлежит монопольное употребление некоторых меток — листьев разных пород растения *croton*, и эти метки служат для защиты имущества владельца от всех не-членов данного общества. Нарушение этих меток влечет за собой штраф — в виде свиньи — в пользу того общества, которому принадлежит данный знак. Принадлежа, таким образом, к нескольким обществам тамате, можно огородить свое имущество несколькими значками сразу от посягательств кого бы то ни было. В этом отношении выгодно принадлежать к обществу малочисленному, потому что знак этого общества охраняет имущество против очень многих, но с другой стороны влияние общества тем больше, чем оно многочисленнее.

Таким образом, система сукве и тамате имеет крупное общественное значение в двух отношениях: с одной стороны, как орудие социального влияния, с другой, — как аппарат для охраны собственности. При этом можно заметить, что первая сторона преобладает в сукве, а вторая — в тамате. — Р и в е р с, подводя итоги своему обстоятельному описанию мужских союзов на Банковских островах, дает им следующую характеристику:

«Одна из важнейших функций обществ сукве и тамате это то, что от них зависит определение (*determination*) социального ранга и значения. Дело не только в том, что мужчина может повысить свой ранг и общее социальное значение в глазах общины, поднимаясь по ступеням сукве, но и в том, что подобное высокое место в общественном почете (*estimation*) может быть приобретено особыми достижениями (*accomplishments*)»... (ритуального порядка) (28, I, 139).

Другая функция мужских союзов — распределение богатства. «Итак, с

некоторой точки зрения, — замечает Р и в е р с, — общества сукве и тамате составляют сложную организацию, посредством которой приобретает-ся богатство, и, так как продвинуться далеко в этих корпорациях (bodies) могут только богатые или лица, имеющие богатых друзей, — эта организация является средством для закрепления (perpetuation) и даже подчеркивания различий социального ранга, поскольку этот ранг зависит от обладания богатством» (28, I, 140 — 1).

«В заключение ясно, — говорит он далее, — что общества сукве и тамате не суть только ассоциации для возбуждения и удовлетворения любопытства или для терроризирования тех, кто к ним не принадлежит, но имеют очень определенную и полезную функцию в общине. Они тесно связаны с уважением (respect) к собственности и с поддержанием социального порядка. В то же время они дают людям поглощающий интерес...» (28, I, 142).

Р и в е р с не дает, однако, достаточно полного понятия о всех сторонах институтов сукве и тамате. Описывая подробно их ритуальную сторону и их роль в охране собственности и в фиксации социального ранга, он ничего не говорит о их функциях в качестве органов публичной власти, — хотя, по всей видимости, и эта роль им принадлежит. По крайней мере, из слов К о д р и н г т о н а и Р и в е р с а мы знаем, что авторитет этих союзов придает реальную власть положению так называемого «вождя». Достоинство «вождя» на Банковских о-вах является, само по себе, пустым именем, и даже самое имя («tavusmele», «etvusmel») своей этимологией указывает, по словам Р и в е р с а, на происхождение достоинства вождя из мужских союзов (28, I, 139 — 140). «Совершенно ясным является то, — говорит этот исследователь, — что, есть там наследственные вожди или нет, социальный ранг и значение столь тесно связаны с сукве, что если бы настоящий вождь не был членом сукве и тамате или был бы членом низшего ранга, он обладал бы незначительным авторитетом и значением по сравнению с лицами, стоящими высоко в этих организациях» (28, I, 140). А К о д р и н г т о н прямо говорит, что вождем не может быть человек, занимающий один из низших рангов в этих обществах (5, 56).

Приблизительно такова же картина на соседних островах Ново-Гебридской группы, впрочем, изученных в данном отношении далеко не так детально. Миссионер Л а м б (Lamb) говорит, напр., о «вождях» на о-вах Санто и Амбрим (18, 117 — 8, 139, 184 и пр.), но эти вожди суть не что иное как лица, поднявшиеся до высшей ступени в мужских союзах (18, 122, 121 note). В южной части о-ва Малекула вождей вообще нет, и функции публичной власти выполняются, повидимому, подобными же союзами, называемыми здесь «менги» (Menggi) (19, 141 и пр.).

Особенно яркими красками рисует социальное значение мужских союзов на этих островах Ш п е й з е р. Он подчеркивает, что, благодаря системе сукве, богатые люди закрепляют свое влияние, подчиняют себе окружающих, пользуются некоторым даже мистическим ореолом могущества и фактически являются вождями (34, 337). Ш п е й з е р прямо приписывает

союзам сукве «политическую», как он выражается, власть (34, 335, 338). Эти корпорации образуют и судебную власть, устраивая по временам настоящие судебные заседания (34, 341). «Принцип сукве», по Ш п е й з е р у, состоит в том, что человек, путем последовательных приношений в жертву свиней, цыновок и денег, повышает свой социальный ранг. Тем самым человек приобретает «мана» и увеличивает свое влияние (Ansehen), не только на земле, но и в мире душ, и поэтому по смерти будет на том свете вести приятную жизнь (34, 397). «Поэтому для туземца необходимо вступить в сукве, ибо иначе он должен будет на всю жизнь отказаться от влиятельного положения, он не будет принадлежать к кругу мужчин и очень затруднит для себя приобретение м а н а» (ibid). По мере продвижения по лестнице сукве во круг человека, по выражению Ш п е й з е р а, «атмосфера мана все время сгущается» (34, 415). «Поэтому мужчинам высоких ступеней льстят, для них все готовы к услугам, и их воле никто не может противиться. Фактически они суть вожди. Их воле демократическое собрание мужчин должно подчиниться (sich... zu fügen), и без их согласия население ничего не может предпринять» (34, 416).

Итак, мужские союзы на Банковских и северных Ново-Гебридских островах представляют собою настоящую организацию власти. Если, на ряду с ними, существуют и вожди, то власть последних всецело определяется их положением в этих союзах и сама по себе является иллюзорной.

Если суммировать все сказанное, то выходит, что институт мужских союзов есть аппарат, с одной стороны, накопления богатства, с другой — повышения и закрепления авторитета, притом авторитета именно богатых. Если п о п р о и с х о ж д е н и ю эти общества и являются, по всей вероятности, «м у ж с к и м и союзами», т. е. организациями мужчин, в противовес женщинам и детям, и генетически подобный тип организации восходит, можно думать, к австралийским возрастным классам с их инициациями юношей, то, как мы их застаем теперь, эти союзы имеют уже в сущности другое значение: это — организация господствующих, аппарат господства для богатых. Уже сравнение посвяtitельного ритуала у меланезийцев и, скажем, у тех же австралийцев, очень показательно: там — в с е юноши, по достижении возмужалости, проходят инициации, состоящие в ряде физических и нравственных испытаний и в сообщении племенных преданий и знаний; здесь — посвящаются в любом возрасте, хотя бы с детства, за вступительный взнос, и система рангов резко оттеняет социальное неравенство в пользу богатых. — Если в более развитых обществах г о с у д а р с т в о есть организация господствующих классов, — то здесь институт мужских союзов, представляющий собой зародыш государственной власти, является организацией той социальной группы, которую мы выше охарактеризовали, как зародыш господствующего класса.

Сходную, но несколько более простую систему представляют собой общества «дук-дук» и «ингийет» (Ingiet, Iniet, Iniat...) на островах Архипелага Бисмарка. Система дук-дук является более простой, чем сукве, и по внешней

форме, потому что в ней только два ранга: дук-дук собственно и «тубуан» — нечто в роде главы или председателя союза; она проще и по своему содержанию, так как ее конечная цель — обогащение членов дук-дука — достигается более простыми и примитивными методами: путем прямых экспроприаций и конфискации под разными предлогами денег у не-членов, в частности, у женщин.

Ритуальная сторона дук-дука состоит в том, что периодически происходят его «рождения» и «умирания». В известное время дук-дук «рождается» от тубуана (тубуан считается духом женского пола и никогда не умирает). Это значит, что члены его собираются в особых священных местах, изготавливают маски, в этих масках затем рассеиваются по окрестностям, терроризируя женщин и других не-членов общества и вымогая у них деньги. Так продолжается несколько месяцев, после чего вновь собираются и с новыми церемониями уничтожают маски: «дук-дук умер». В этот период совершается и посвящение новых членов. Членство приобретается вступительным взносом и особыми церемониями. Достоинство же главы союза — тубуан — доступно только самым богатым и влиятельным людям: это звание передается по наследству, а может быть куплено и за деньги, но во всяком случае церемонии, связанные с этим, обходятся так дорого, что «владельцами» тубуана могут быть только очень богатые люди. Зато обладание тубуаном дает огромную власть над союзом, а через него и над всем населением (23, 590 — 1; 4, 13). — Подобно тамате Бансковых о-вов дук-дук считается обществом духов, которых члены его и представляют в своих масках. Подобно тамате этот союз охраняет имущество членов особыми значками (23, 592).

Приблизительно то же значение имеет и союз — вернее, союзы — ингийет, в которых более силен магический элемент, ибо члены этих союзов специализируются в тех или иных видах колдовства. Если дук-дук является, как считают, организацией недавнего происхождения, и свежо еще предание о его появлении на полуострове Газели (23, 598; 4, 12; 3, 68), — то ингийет — учреждение более старинное и крепче укоренившееся в общественной жизни туземцев, как констатируют, напр., Паркинсон (32, 598) и Бургер (4, 13). — Во главе каждого союза ингийет тоже стоят определенные лица, распоряжающиеся ими. «Только вполне определенные лица могут сообщать тайны ингийета, — говорит Паркинсон (23, 599). — Каждое из этих лиц имеет свой определенный ингийет, собственником которого оно является». Положение главы ингийета наследственно и сообщает человеку большую власть — и над людьми и над духами (3, 76).

В общей характеристике этих союзов поразительным образом сходятся все наблюдатели.

«С течением лет, — говорит Паркинсон (23, 570 — 1), — я постепенно пришел к тому взгляду, что у всех этих тайных союзов нет в основе какого-либо глубокого значения, и что они просто преследуют совершенно материальную цель — дать членам более высокое влиятельное положение (Ansehen) перед женщинами и не-членами, что членство дает не только из-

вестные социальные выгоды, но также и материальные блага (Genüsse), лучшую пищу, возможность праздности и беспрепятственного обхождения с женским полом, равно как и приобретения собственности за счет не-членов».

Миссионер Б р а у н, передав сообщение, полученное им от одного из членов дук-дука, говорит: «Впечатление, полученное мною в то время, состояло в том, что главная цель — это, повидимому, выжимать (to extort) деньги из всякого, кто не член общества, и запугивать (to terrify) женщин и непосвященных» (3, 60).

П ф е й л ь сообщает, что женщины, работающие более прилежно, чем мужчины, больше накапливают имущества (денег), и средством экспроприации их в пользу мужчин и служит система дук-дук. «Но для того, чтобы авторитет союза придал силу (Wirksamkeit) системе выжимания (Erpressung), действия его должны быть облечены нимбом таинственного». Отсюда — запрет женщинам приближаться к местам собраний дук-дука, запрет, санкционируемый денежными штрафами (24, 60). А затем объектами эксплуатации стали и мужчины — не-члены общества (24, 61).

Б у р г е р точно так же утверждает, что мужские союзы — ингиет и дук-дук, «которые не знают над собой никакого авторитета и свободны от всякой ответственности, имеют в виду в первую очередь обогащение своих членов», и, «чтобы осуществить свои цели, не пренебрегают никакими средствами и нередко доходят до жестокостей» (4, 11).

«Отнимите у них деньги, — говорит миссионер Д а н к с, — и их тайные общества сразу сойдут на нет...» (6, 317).

Однако, помимо примитивного присвоения чужих денег, эти союзы, — в частности ингиет, — выполняют и весьма серьезную функцию органов публичной власти. Правда, власть эта — своекорыстное господство влиятельных и зажиточных членов общины, но это — единственная «законная», освященная религиозно-магическим авторитетом власть. В северо-восточной части полуострова Газели эти союзы совершенно оттеснили и по существу упразднили власть вождей. «В области, где, как напр., в сев.-вост. углу полуострова Газели, нет собственных вождей, — говорит П а р к и н с о н, — тубуан поэтому представляет принцип социального порядка и традиционного права и заботится о поддержании последнего» (23, 591). «Правительство для туземцев, — пишет он далее, — в большинстве случаев жадный и жестокосердный тубуан, против которого ничего не поделаешь (gegen den nichts auszurichten ist)» (23, 592).

Б у р г е р сообщает, что союзы ингиет практикуют тайные суды, наподобие средневековых судов феме, причем для исполнения приговоров они часто прибегают к яду (4, 14).

Итак, и здесь, в северной Меланезии, мужские союзы — это организация господствующего общественного слоя, служащая как для непосредственного обогащения, так и для поддержания и увеличения социального веса этого слоя. Подобно сукве и тамате южной Меланезии, ингиет и дук-дук выполняют роль общественной власти, в некоторых местах — единственной об-

непризнанной власти. В том и другом случае характер этой власти по существу один и тот же. Теоретически доступные для всех мужчин, эти союзы, благодаря системе денежных взносов и раздач, стали фактически орудием господства богатых, — формой «плутократии», по выражению Ш п е й - з е р а.

Таким образом, эта форма организации власти оказывается полностью отвечающей той структуре меланезийского общества, о которой мы говорили выше. Социальное расслоение на бедных и богатых, простых и знатных находит свое отражение в системе управления, представляющей собой форму господства богатых. Этот прототип и зародыш государственности оказывается в самом прямом смысле **на д стро й кой** над экономической структурой общества.

Такие же, повидимому, мужские союзы существуют в северной части о-ва Бугэнвиль (где они называются **рукрук**), может быть, на соседних о-вах Бука и Ниссан (23, 656 — 660). На острове Флорида такие же союзы назывались **матамбала**, но они под влиянием европейцев рано пришли в упадок (5, 94 — 9). Сведения об этих союзах Соломоновых островов сравнительно скудны, но, насколько известно, они обладают таким же характером, как выше описанные.

Б. В о ж д и

Другой основной формой организации власти в Меланезии является институт вождей. Термин «вождь», надо заметить, очень расплывчатый, и, употребляя его, мы еще ничего не говорим о положении и характере власти лиц, стоящих во главе меланезийских общин. Исследователи начинают в последнее время даже употреблять этот термин в кавычках, указывая иногда прямо, что слово «вождь» совсем не подходит для обозначения данных лиц; в частности это касается упоминавшихся уже выше людей, занимающих высокие ранги в мужских союзах. Однако, не отказываясь пока от пользования термином «вождь», как собирательным обозначением для всякого рода предводителей, главарей, отдельных лиц, стоящих во главе той или иной общины, — мы посмотрим, какой характер присущ в разных местах Меланезии положению и авторитету таких лиц.

Мы рассмотрим ряд типичных случаев, именно тех, которые лучше описаны наблюдателями.

У б а й н и н г о в (северная часть Нов. Британии), стоящих на наиболее низкой ступени общественного и культурного развития, выделение вождей едва лишь началось. **П а р к и н с о н** сообщает, что «вождей в собственном смысле слова здесь нет», и выделяются только главы семей (23, 156), — причем под «семьей» здесь разумеется, очевидно, родственно-территориальная группа, составляющая у байнингов социальную единицу. **Т у р н в а л ь д** тоже говорит, что вождей здесь нет, но что храбрые воины пользуются известным почетом; такой выдающийся воин называется «**a l á n g i e s k a**», и вокруг него группируются другие мужчины (39, 149). Но

Б у р г е р дает несколько иные показания. Согласно ему, правда, «настоящих вождей, обладающих традиционной силой власти (Regierungsgewalt)», у байнингов нет. «Зато есть влиятельные и зажиточные (wohlhabende) мужчины, которые берут на себя до некоторой степени роль предводителей (Führerrolle) на войне, улаживают споры между жителями округа, а также, пожалуй (wohl), заставляют работать на себя других людей. Влияние этих мужей (Männer) покоится... исключительно (lediglich) на уважении (Ansehen) к ним, приобретенном твердостью характера и богатством (NB). Богатство же байнинга заключается в его насаждениях. А чтобы сделать порядочные (stattliche) насаждения, предпринимателю (Unternehmer) требуется много рабочей силы, т. е. сильная семья. Таким образом тот, кто является главой сильной семьи, оказывается и зажиточным и влиятельным. Подобного «primus inter pares» байнинг называет «а лингiésка» или «а ут мам» (наш отец), или же «а урак» (наш друг). Со своей стороны «лингieska» называет остальных «а агуис» (своими детьми)» (4, 51).

Б у р г е р, таким образом, говорит о тех же «лингieska», как и Т у р н - в а л ь д, и тоже приписывает им подчас роль военных предводителей, но он указывает, — что всего интереснее, — самые корни их авторитета: последний основан на б о г а т с т в е, богатство же приобретает такой лингieska путем использования чужого труда, что делается им в силу его положения как главы семьи. Надо знать, что у байнингов семейно-родственные группы совпадают по существу с территориальными. И вот глава такой группы, при всем патриархальном характере своего авторитета (на что указывает хотя бы титул «а ут мам»), все же оказывается уже в экономически привилегированном положении, связанном даже с некоторой эксплуатацией труда других. Несколько дальше Б у р г е р указывает, что бывают такие случаи, когда «могущественные люди, располагающие большим количеством рабочей силы (die über viele Arbeitskräfte verfügen), засаживают большую земельную площадь, и тогда территория целого округа (eines ganzes Gaues) именуется по таким людям» (4, 52). Значит, экономическое обособление подобных патриархальных «вождей» уже у байнингов заходит порой довольно далеко. Но предел такому обособлению ставится уже одним тем, что накапливаются здесь только пищевые продукты (клубни таро), обмен развит слабо, денежного обращения нет.

На с е в е р о - в о с т о к е полуострова Газели положение «вождя», по типу сходное с сейчас описанным, возвысилось, в связи с наличием денежного обращения, так сказать, на одну ступень.

По словам П а р к и н с о н а, в каждой «qunap» — отдельной общине, населенной группой родственных между собою лиц, — выделяются некоторые «Bevorzugte, die als Häupter und Regenten betrachtet werden». Самый выдающийся из них называется «а ngala» (a gala), что П а р к и н с о н переводит «der Grosse» (23, 56). Этот а ngala считается признанным главою общины и выполняет ряд функций экономического характера на пользу общины. Прежде всего, он — общинный к а з н а ч е й, ибо у него хранятся

все деньги, принадлежащие членам общины. На эти деньги он покупает жен для молодежи (23, 56; 24, 28), ставя тем самым молодых людей в зависимое от себя положение должников (24, 33). Он нанимает также за плату людей для устройства больших насаждений: урожай затем продается, и издержки возвращаются к нему с избытком (23, 56). Прав на землю у а ngala не больше, чем у любого другого человека, но ему принадлежит право отчуждать земли членов общины — с согласия собственника (23, 57—8). «Так как а gala, — говорит П а р к и н с о н, — обычно бывает финансовым гением (ein Finanzgenie), то он приобретает при помощи доверенных ему (общественных) денег нередко на свою собственную долю значительное состояние и называется тогда uviana, богатый человек» (23, 58). — Другой исследователь, Б у р г е р, переводит слово uviana просто «вождь», подчеркивая однако, что эти увияна — прежде всего богатые мужчины с сильным характером (entschlossene). В некоторых же округах имеются, по его словам, «а ngala» — «Oberhäuptlinge» (4, 10). Положение и авторитет вождя Б у р г е р изображает так же как и П а р к и н с о н, отмечая, что власть и влияние его основаны на его богатстве и на его личных качествах (4, 10—1), — но зависят также и от его положения в союзах Iniet и дук-дук (4, 11). — П ф е й л ь, далее, прямо отождествляет «вождей» с богатыми людьми (24, 126) и подчеркивает их господствующее положение в мужских союзах, положение, из которого они извлекают немалый доход (24, 166—7). — Б р а у н точно также полагает, что «в сущности, вожди — это были только люди, имевшие больше денег и больше «магии», чем другие (3, 127). Он отмечает, что по внешнему образу жизни эти вожди не отличаются от рядовых членов общины (3, 126; ср. 23, 58), что особых участков земли у них нет (3, 271). — Наконец, Т у р н в а л ь д характеризует а ngala как «нечто вроде общественного банкира», который, между прочим, руководит земледельческими работами общины (38, 150).

Размеры власти вождя на полуострове Газели не велики. Власть его носит в сущности еще патриархальный характер. П ф е й л ь говорит, что таких вождей, которые могли бы выносить принудительные решения, нет (24, 76—7). По Б р а у н у, власть вождя поддерживается всеобщей верой в их особую магическую силу (что, повидимому, связано с их положением в мужских союзах), и последняя часто переходит по наследству к сыну или брату умершего вождя, а с ней и его власть (3, 270). Опираясь на свое богатство, вождь чинит нечто вроде правосудия, принимающего описанную выше форму «камара»: к нему обращается, напр., оскорбленный муж, и вождь вознаграждает истца из своих средств, а потом взыскивает с нарушителя супружеских прав свои деньги с лихвой (3, 253). Строго наследственного характера достоинство вождя не имеет, хотя, поскольку оно основано на богатстве, а также на положении в мужских союзах, с чем соединяются некоторые магические знания, — постольку понятно, что ближайший родственник имеет все шансы занять его место после его смерти. По Б у р г е р у, такая преемственность ведется по женской линии (4, 11), но по Б р а у н у и

П ф е й л ю, — по мужской (3, 270; 24, 27). Согласно Паркинсону, а ngala, неумело выполняющий свои функции, может быть смещен (23, 56).

Рядом с этим, так сказать, экономическим главой общины стоит обычно ее военный предводитель, называемый lúluai. Он занимает, видимо, второе-степенное положение, но оно дает ему, по словам Паркинсона, шансы, накопив богатство, самому возвыситься до положения а ngala, которого он при том часто замещает (23, 58; 39, 150). Впрочем, очень часто обе должности совмещаются в одном лице (23, 58; 4, 10). Важно однако то, что сама по себе должность военного предводителя стоит ниже, чем должность общественного «казначея» и экономического главы.

Как мы видим, положение «а ngala» в северо-восточной части полуострова Газели по существу имеет те же черты, как и положение «lingieska» у байнингов. Новое здесь то, что, в связи с существованием денежной системы, функции вождя приняли более разносторонний характер, и, если и трудно сказать, что его власть и авторитет повысились, то они, по крайней мере, обнаруживают тенденцию к наследственному закреплению. Можно думать, что резко обособиться, дойти до противопоставления себя общине — вождям мешает уравнивающее влияние мужских союзов, которые, хотя и являются инструментом в руках богатых, но в самой своей организации заключают препятствия чрезмерному усилению единоличной власти.

На Тробриндových островах положение вождя поднимается еще ступенью выше. Прежде всего, хотя каждый вождь пользуется властью ближайшим образом в своей деревне, но в некоторых случаях район влияния вождя уже гораздо шире, охватывает целые округа (22, 57, 62 — 3, 196). В каждой деревне имеется традиционный главарь, но его положение с а м о п о с е б е не дает ему особенного авторитета: он — только «primus inter pares» среди деревенских старшин, ритуальный предводитель церемоний и праздников и представитель общины во вне (22, 62 — 3). Что придает такому вождю более прочную власть, это, во-первых, знатное происхождение. Как мы помним, некоторые из тотемических кланов здесь считаются более знатными, чем другие, и, если вождь происходит из такого клана, — его авторитет выше (22, 63). Из самого благородного клана — Табалу — происходит главный вождь острова Бойова (22, 63; 33, 692 — 3). Но главная основа и главный масштаб власти вождя — его б о г а т с т в о. Богатство это выражается, во-первых, в запасах ямса, которые вообще, как выше говорилось, выставляются здесь для парада, как предмет гордости и честолюбия владельцев. Вождь должен обладать большим, чем у других, запасом ямса (22, 55), и, как говорит М а л и н о в с к и й, «в деревнях, где обитает вождь высшего ранга (пищевые) склады простых людей должны быть закрыты кокосовыми листьями, чтобы не соперничать с его складами» (22, 169). По мнению М а л и н о в с к о г о, около $\frac{3}{4}$ всех свиней, кокосовых и бетелевых орехов на территории данной области составляет собственность вождя. В каждой деревне у него имеются особые уполномоченные, хранители этих запасов (21, 10). Далее, в своеобразной системе перманентного

ритуального меж-областного обмена, в так называемой «кула», вождь занимает обычно первое место, что ставит его в привилегированное экономическое положение (22, 276 — 80). По примерному подсчету того же исследователя, до 80 % всех обращающихся таким путем ценностей принадлежит вождям (21, 10).

Богатство вождя создается разными путями. Во-первых, каждый житель деревни должен отдать часть урожая вождю (22, 61). Далее, высокие вожди получают от низших, от своих «вассалов», как называет их М а л и н о в с к и й, по одной женщине в жены, и так у них собирается по многу — до 40 — жен (22, 64). Эти жены, во-первых, работают на своего господина, а во-вторых и в главных, согласно обычаю туземцев этих островов, каждый человек должен отдавать значительную долю продукции своих садов своим замужним сестрам, и таким образом знатные и богатые свойственники вождя создают в его руках значительные запасы: по словам М а л и н о в с к о г о, до 30 % всех земледельческих продуктов скопляется таким образом в руках вождя (21, 8; 22, 65). Значение этого последнего фактора очень велико, так что цитируемый автор даже указывает, что теперь, когда английскими властями полигамия туземцам запрещена, «власть вождя не имеет базиса и в значительной мере падает» (22, 464 — 5).

Собранное в руках вождя богатство служит инструментом его власти. Из своих запасов он платит за все услуги, которые ему оказываются. Зависимое от него население помогает ему во всякого рода хозяйственных работах, выставляет воинов во время войны, платит нечто вроде податей, но своеобразная этика и престиж власти требуют, чтобы вождь за все платил подарками, харчами (21, 10; 22, 63 — 4, 160 — 3, 180 — 1, 193).

Уже из этого видно, что вождь представляет собой на этих островах как бы центр экономических отношений туземного общества. М а л и н о в с к и й считает для него подходящим — с соответствующими оговорками — обозначение «племенного банкира» (21, 11 — 2). Но вождь выполняет и более прямую и важную хозяйственную роль — роль организатора производства. Он назначает сроки общественных земледельческих работ (21, 4), в благоприятное время он объявляет нечто вроде хозяйственных кампаний: земледельческих, рыболовных, по постройке лодок, домов и пр., так называемые «kayasa», когда все население, так сказать, в ударном порядке и с особым воодушевлением берется за определенную работу. В этих случаях, и вообще при коллективных работах с большим числом участников, на обязанности вождя лежит кормить работников, иногда устраивать пиршества и праздники на собственный счет (21, 7).

«Таким образом, — резюмирует М а л и н о в с к и й, — экономическая функция вождя — создавать объекты богатства, накапливать припасы для племенного пользования, тем самым делая возможными обще-племенные предприятия. С другой стороны, поступая так, он повышает свой престиж и влияние, которое он оказывает опять-таки экономическими средствами» (21, 12).

«Итак, — говорит он в другой работе, — положение вождя может быть понято только через понимание высокой важности богатства, необходимости платить за все, даже за услуги, которыми люди обязаны по отношению к нему...» (22, 65, также 167).

Престиж богатства, о котором мы говорили в своем месте, уже сам по себе достаточно объясняет почтение к вождю и его авторитет. Хотя последнему уже и нельзя, пожалуй, приписать п а т р и а р х а л ь н о г о характера, как у вождей полуострова Газели, но этот авторитет имеет несомненный м о р а л ь н ы й оттенок. О личном уважении к вождю, проявляемом всеми окружающими, мы слышим неоднократно (22, 65, 467 — 8). Перед главным вождем острова, То-улува, все склоняются, знатные наклоняют голову в знак уважения, простые — бросаются перед ним на землю (22, 467 — 8). При спуске новой лодки крупного вождя собирается множество народа из окрестностей на торжество (22, 134 — 5). Но для осуществления и укрепления своей власти вождь пользуется и репрессивными мерами, притом не совсем обычного порядка. «Вождь всегда имеет в своем распоряжении, — сообщает М а л и н о в с к и й, — лучших колдунов области»; им он платит и употребляет их против всех ослушников: он при свидетелях приказывает колдуну убить виновного своими магическими приемами. На суеверного туземца это действует, когда он об этом узнает, самым потрясающим образом, и от одного страха он может умереть. Таким образом, эта своеобразная магическая смертная казнь оказывается мерой довольно реальной (22, 64 — 5, 75 — 6; 21, 10 — 1).

Достоинство вождя здесь наследственно, переходя, вместе с принадлежностью к соответствующему клану, по женской линии (22, 278 — 280).

В наследственности достоинства вождя, в его расширении на значительную территорию, в высоком авторитете вождей мы видим дальнейший шаг в развитии данной формы власти, но ее существо остается прежним: она основана не на военной силе, а на престиже богатства, т. е. в сущности является отражением, надстройкой над данными экономическими отношениями. Новостью является здесь и закрепление достоинства вождя за определенными тотемическими кланами, но из этого едва ли можно делать вывод, что власть вождя вырастает из родового старейшинства: сфера влияния вождя — прежде всего деревня, а не род. Да и дело тут, скорее всего, просто в н а с л е д с т в е н н о с т и этого института.

Так, по крайней мере, видно из сообщений М а л и н о в с к о г о. З е л и г м а н, правда, высказывает несколько иной взгляд. Он, хотя и признает, что вожди господствуют над определенными округами, на которые делится остров, но считает, что по происхождению — это старшины кланов, главы наиболее знатных семей в них (33, 692). Может быть, он и прав, хотя надо сказать, что осведомленность З е л и г м а н а в положении дел на Тробринановых островах не может идти ни в какое сравнение с компетентностью М а л и н о в с к о г о: он сам признает свои сведения по этой области не очень надежными (33, IX — X). С другой стороны, и этот автор подчеркивает

роль богатства в руках вождя, богатства, которое является реальным рычагом его власти (33, 694 — 6).

Чрезвычайно интересным оказывается положение вождя на островах Адмиралтейства, в частности, у племени моанус. Я позволю себе привести буквальные, с некоторыми сокращениями, выдержки из изложения Паркинсона, откуда очень ярко вырисовывается дружинно-воительский строй общества.

«Положение вождя (Häuptlingstum), — говорит Паркинсон, — здесь более развито, чем, например, на полуострове Газели. В каждой деревне есть свой вождь, иногда даже два или несколько, с собственными дружинами (Gefolgschaften). Если эти вожди братья или близкие родственники, то отношения между ними обычно дружественные, в противном случае налицо столько враждебных лагерей, сколько есть вождей.

«Дружина (Gefolgschaft) вождя состоит прежде всего из его родичей; помимо того, он держит сообразно своему богатству приобретенных слуг или наемников (angeworbene Knechte oder Söldner), за которых он платит (кому? С. Т.) 20 — 30 нитей раковинных денег. Он может присоединять к своей дружине также и взятых в плен на войне юношей и мальчиков, но эти последние ненадежны и при первом удобном случае убегают.

«Холостые люди вождя живут в собственных домах, мужчины в мужских домах, девушки с женами вождя в женских домах. Женатые имеют свои дома. Свита (das Gefolge) вождя обладает известной независимостью; отдельные члены ее могут делать свои насаждения, владеют лодками и приобретают раковинные деньги и другие вещи. Однако обычно работа их господина (ihres Herrn) стоит на первом месте (geht... vor). Они должны помогать при рыбной ловле; они сажают плантации и строят по приказанию своего повелителя (ihres Gebieters) дома и делают лодки. Если вспыхивает война, то они, само собой разумеется, должны в ней участвовать. За эти услуги вождь снабжает своих людей всем, что им нужно для жизни, делит между ними часть военной добычи и устраивает пляски и празднества.

«Другая работа слуг (der Knechte) состоит в том, чтобы охранять насаждения господина от воров, стеречь его огороженные свинарники (Schweinezüchtereien) и дрессировать собак. Собаки — это деньги, частью из-за их клыков, частью ради их употребления как гончих при охоте на свиней: спорт, которым занимаются только вожди.

«В остальном власть господина над слугами невелика, и свои споры они разрешают между собой без вмешательства господина.

«Если слуга (Knecht) имел недозволенное сношение с женщинами, то он имеет дело с господином; женщины стараются при этом помочь оскорбленному супругу». (Через посредников достигается примирение. То же — при краже и пр.)

Если вождь случайно наткнется на ссорящихся, «то он может уладить ссору тем, что требует с виновного деньги; однако спорящие стороны к нему не обращаются».

«Если слуга обнаружит на войне трусость, или будет исполнять плохо свою работу, или по его вине господин (der Herr) потеряет имущество, то последний берется за палку и колотит виновного. Смертная казнь применяется лишь в редких случаях, обычно лишь в качестве мести; убийца поэтому поспешно спасается бегством. Однако, если он бежит к вождю, с которым его господин в дружественных отношениях, то последний поручает своему другу исполнение мести.

«При браке господин помогает своему слуге, часто исключительно он заботится о покупке [жены], иногда он дает добавку деньгами. Жены слуг помогают женам вождя при их работах.

«Если вождь умирает, то его сын или его любимая жена раздает движимое имущество и деньги всем, кто придет. Редко оставляется небольшая часть денег. Преемник сам теперь должен собрать себе сокровище; это делается или торговлей (durch Handel) или через подарки, которые ему подносятся при его посещениях соседних округов.

«Участки земли, лодки с принадлежностями и копья остаются наследникам-мужчинам.

«При смерти слуги поступают так же, только вождь берет себе львиную долю. Если слуга владеет плантациями или лодками, то вождь договаривается (regelt) с наследниками, кому они должны принадлежать» (23, 396 — 8).

Таковы сообщения Паркинсона. Приблизительно то же, но более кратко, передает Турнвальд (39, 152 — 3).

Здесь чрезвычайно характерно, прежде всего, не встречавшееся нам раньше обособление вождя от массы населения. Вождь есть в данном случае глава дружины, с которой он связан личными и хозяйственными узами. О функциях вождя по отношению к населению наши источники не говорят ни слова, из чего, правда, нельзя еще заключить, что вождь совсем не соприкасается с народом, но все же ясно, что его люди, его «подданные» — это прежде всего зависимая от него дружина.

Такой порядок вещей, очень напоминающий, кстати сказать, хотя бы древне-германские отношения, хочется назвать «дружинно-воительским» обществом, так как одно из главных занятий вождя и его дружины — это, повидимому, война. Недаром Паркинсон сообщает, что вождь является, между прочим, специалистом по военной магии, тогда как все другие виды магии он предоставляет подчиненному ему колдуну (23, 402, ср. 379, 403). Надо вспомнить и то, что жители островов Адмиралтейства пользуются репутацией особенно воинственных (23, 350 — 1).

Однако не меньше выступает другая функция и другая сторона авторитета вождя: его роль, как накопителя богатства и как экономического главы и центра общины. Из слов Паркинсона мы видели разные формы денежной и хозяйственной взаимопомощи и взаимозависимости вождя и его дружины. Характерно, что преемник вождя собирает себе заново богатство, по словам Паркинсона, не войной, а торговлей и получением подарков. Весьма интересно также и такое сообщение этого

автора: «Захваченную на войне женщину, — говорит он, — вождь никогда не оставляет для себя, а то про него скажут: у него нет денег, и он должен красть себе жену» (23, 394). Очень ярко рисуется здесь знакомая уже нам психология меланезийца, для которого престиж богатства стоит выше военной доблести. Из двух соперничающих в мире сил, охарактеризованных столь метко еще П у ш к и н ы м («Все куплю, сказала злато, — все возьму, сказал булат»), симпатии и уважение меланезийца, при всей его воинственности, явно на стороне п е р в о й. Даже воительское общество Адмиралтейских островов не позволяет нам ни на минуту забывать об экономическом базисе, об экономической структуре меланезийских общин.

Сходная картина обнаруживается в описанной Турнвальдом области Б у и н, в южной части о-ва Бугэнвиль (Соломонова группа). В то время как в соседних горных областях внутренней части острова, на узкой прибрежной полосе и на прилегающих маленьких островках живут лишь мелкие замкнутые общины, в значительной степени изолированные друг от друга, благодаря затруднительности сношений, — в области Буин, при открытом равнинном ландшафте, при легкости сообщения, социальные связи приняли более широкий характер, и здесь сравнительно далеко зашло общественное расслоение (39, 150—1).

Здесь, по сообщению Турнвальда, имеется три разряда вождей: одни называются «mumira guānai» — «Kleinhäuptlinge», как это переводит Турнвальд; это — главари семейных групп; другие — «mumira boroberu» — «Hundertschaftshäuptlinge», военные предводители, имеющие около себя слуг (Knechte, Hörige); третьи, наконец, называются «mumira tūtoberu» — «Grosshäuptlinge»; они владеют особыми домами — хранилищами денег («Schatzhäuser») и располагают влиянием над меньшими вождями, при помощи особых, ритуально устанавливаемых «союзов верности» (39, 151; 38, 125; 41, 48).

«Союз верности» (Treubündniss) представляет собою систему личных отношений между вождями, которую Турнвальд сравнивает с взаимным страхованием (41, 12), но которая больше походит на систему *вассальной* зависимости.

«Союз верности» устанавливается еще с периода начала возмужалости мальчика. Отец мальчика prepares постепенно все нужное к церемонии, покупает свиней и пр. Во время празднества совершается церемония «уну», смысл которой состоит в установлении личного союза мальчика с каким-либо вождем, союза, включающего взаимную обязанность кровной мести. Такая же церемония повторяется каждый раз при заключении союза с другими вождями, и так постепенно образуется договорная связь между всеми вождями области. При этом между ними сохраняются указанные уже выше иерархические отношения, однако так, что степень влияния даже высшего вождя измеряется только его личным авторитетом (41, 6 — 12; 39, 151; 38, 125 — 6).

Повидимому, не только вожди, но и все жители округа вступают в ука-

занный «союз верности», но только со своим вождем (38, 126), тогда как «крупный вождь придает большую важность тому, чтобы его сын вступил в многочисленные союзные отношения» (38, 126).

По отношению к населению власть вождя формально невелика. У него нет права приказывать, и он может действовать только опираясь на свой личный авторитет (38, 126). Последний зависит от его личных качеств (*ibid.*), но еще более — от экономической мощи вождя, от его богатства. Вожди здесь являются главными, почти монопольными *ростовщиками*, раздающими деньги за проценты. У крупных вождей имеются особые склады денег — «банки». Процент по ссудам доходит до 100%, уплачивается в денежной форме, или свиньями, украшениями и т. п. Однако характерно, что принудительной власти у вождя-ростовщика до такой степени нет, что он не может заставить своего должника заплатить, если тот не хочет; впрочем, неисправный должник считается, согласно меланезийской этике, тяжким преступником (41, 41—4). Кредитор-вождь, однако, и не заинтересован в скорой отдаче долга, ибо он пока держит должника в зависимости от себя. Обычай позволяет ему пользоваться кокосовыми деревьями должника, его свиньями, даже его личным трудом. В частности, в новейшее время рабочие на плантации европейцев поставляются вождями из таких должников, заработная плата которых в таком случае обращается вождем в свою пользу (41, 44 — 5). Из этого хорошо видно, каким образом богатство вождя служит ему орудием господства, причем ему, повидимому, вовсе и не нужен принудительный аппарат власти. Турнвальд совершенно прав поэтому, когда он замечает, что здесь богатство не обособилось от того, что он называет «политической властью», ибо оно как раз и служит орудием власти. Простому человеку деньги и не так нужны, — по той же причине (41, 3).

Но, помимо экономического господства над всем населением округа, вождь имеет в своем распоряжении, — совершенно так же, как на о-вах Адмиралтейства, — свою личную дружину. Это — его слуги («Knechte»), которые называются здесь «labanèi» и происходят, по Турнвальду, из военнопленных и их потомства. «Положение слуг или зависимых (Knechte, Hörige), — говорит этот автор, — в Буин, как и на островах Адмиралтейства, вовсе не так неблагоприятно. Они должны помогать своему вождю в земледельческих работах (Pflanzung) и на войне, с другой стороны, он заботится о достаточном пропитании их и о приискании жены (Beweibung)» (39, 152). Вождь мстит за обиду своего слуги (*ibid.*). Его люди обязаны также определенными взносами (таро) в его пользу (38, 126).

Помимо прочего, вождь исполняет и жреческие обязанности, принося жертвы в местном святилище (41, 50 — 1).

Судебными функциями однако вождь не обладает (38, 126). Он — судья только для своих слуг. Преступления всех прочих людей, всякие ссоры и распри его почти не касаются; все это считается частным делом заинтересованных сторон (41, 64). Самое большее, вождь выступает в качестве посредника в судебном поединке враждующих сторон (41, 55 — 6).

Достоинство вождя наследственно по мужской линии (41, 48).

На соседних островах — Шу а з ё л ь, В е л л а л а в е л л а — положение вождей, если судить по кратким указаниям Турнвальда и Риббе, почти такое же. И здесь вождь — самый богатый человек, располагающий властью путем экономического давления на окружающее население (41, 43, 45 — 6; 27, 69, 96 — 7, 116). Вождь является также центром и регулятором денежных отношений между частными лицами, помогая, например, взыскивать долги (по типу «камара» на полуострове Газели) (41, 45, 46; 27, 140). В остальном, кажется, вождь пользуется здесь скорее почетом, чем реальной властью (27, 139, 143, 146, 323).

О других Соломоновых островах наши сведения очень отрывочны, но, какие имеются, они рисуют картину довольно пеструю. Сообщения Кодрингтона показывают, что в положении вождя видное, частью преобладающее значение имеет опять-таки экономический элемент. На острове Флорида вождь — «vunagi» — руководит общественными работами («operations and industries»), следит за порядком (5, 47). В области Саа (остров Малаита) вождь — «maelaha» — экономически доминирует: люди работают в его садах, строят для него дома, лодки (ibidem). Однако очень интересно, что прав на землю у вождя не больше, чем у любого другого туземца, и земельные участки, принадлежащие вождям, не крупнее всех других. Это отмечает Кодрингтон (5, 60) и Риверс (29, 182), не ограничивая точно географически этого утверждения, но имея в виду, повидимому, главным образом, Соломоновы острова. В частности, в упомянутом округе Саа Кодрингтон констатирует наличие вождей, вовсе лишенных земли (5, 60). Далее, на Флориде вокруг вождя группируются преданные ему молодые люди (5, 52), — что напоминает дружины вождей южного Бугэнвиля и островов Адмиралтейства. Но с другой стороны, публично-правовой элемент власти вождя здесь, как будто, сильнее. На Флориде, по крайней мере, вождь представляет при сношениях с чужеземцами, предводительствует на войне, руководит жертвоприношениями, а самое главное, он судит, штрафует и даже приговаривает к смерти виновных (5, 47). Правда, и здесь отношения частного правового порядка примешиваются в сильной степени: так человек, желающий погубить своего врага, дает вождю деньги, прося его казнить этого человека (5, 53). Вожди округа Саа тоже имеют право приговаривать к штрафу и к смерти (5, 47). Власть их здесь наследственна (ibid.).

Между прочим, на Флориде, по сообщению Кодрингтона, главным вождем деревни является главарь преобладающего здесь тотемического клана — «кема», — старшины же других «кема» занимают положение второстепенных вождей (5, 33).

В сообщениях Фокса о вождях острова Сан-Кристовал экономический элемент их власти выступает слабее. Если верить ему, вождь деревни в округе Арози — это военный предводитель; он же часто — жрец. Он налагает штрафы за разные преступления; он устраивает общественные праздники и принимает гостей; он организует военные походы и заключает мир;

он назначает всякого рода общественные работы; он разбирает тяжбы и жалобы членов общины (9, 299). Однако не следует переоценивать размеров его власти. Вождь был, по словам Фокса, «отец общины, а люди были его дети, — это было его идеальное положение, но от его характера зависело, было ли таким и его фактическое положение; он, кроме того, ничего не сделал бы против общественного мнения деревни, совершенно откровенно высказываемого всеми ее жителями» (ibid.). Вождь на Сан-Кристовале должен непременно принадлежать к аристократическому роду Араха и достоинство его наследственно, переходя к сыну или к брату (9, 296).

Для соседнего маленького островка Санта-Анна Фокс сообщает, что «его поразило здесь необычайно высокое положение и власть вождей, подобных которым он не видал нигде в Меланезии (9, 76). Более точных сведений для этого острова он не дает, но побывавший там за два десятилетия лет перед тем д-р Хаген упоминает о царьке Мау, который совершал грабительские набеги на побережье острова Сан-Кристовал, захватывал людей, которые потом поедались на каннибальских пиршествах, умерщвлялись в ритуальных случаях и пр. (12, 4, 211).

Хаген вообще упоминает о «царьках» (roitelets) на некоторых островах Соломоновой группы, объединивших под своей властью крупные области с населением в 5 - 6 тыс. человек. Это, по его словам, самые богатые люди: у них имеется по 40 — 50 жен, работающих на них (богатство измеряется количеством жен). С другой стороны, это — сильные воители, совершающие грабительские набеги на соседние области (12, 206 — 7). Этот наблюдатель считает, что такие сильные вожди существуют как раз в тех местах, — о-ва Шортланд, Бугэнвиль, Малаита, — где антропологические данные обнаруживают, по его словам, наиболее заметную примесь полинезийского элемента (ibid.). — Что полинезийское влияние, где оно имеется, могло повысить и усилить власть вождей, с этим можно согласиться, но едва ли Хаген прав, относя такое усиление их власти всецело, или хотя бы в значительной мере, на счет полинезийского элемента. Условия, благоприятствующие росту влияния вождя, имеются, как мы видели, и в самой Меланезии. В частности, именно для островов Шортланд и Бугэнвиль мы уже приводили показания заслуживающих доверия наблюдателей (Турнвальда, Риббе), указывающих совершенно недвусмысленно экономическую базу авторитета вождей: причем мы имеем здесь дело с типично меланезийской экономикой.

В качестве совершенно исключительного примера можно упомянуть о крупной фигуре знаменитого вождя - объединителя Гореи на Шортландских о-вах, деятельность которого относится к 60 — 70 годам прошлого века. Работавший в молодости на плантациях в Австралии, Горея был при возвращении высажен на чужой остров (Моргусаи). Там он постепенно приобрел влияние, стал вождем, покорил и объединил под своей властью соседние острова, в том числе южную часть большого острова Бугэнвиль (24, 309). Он был очень богат. У него одно время было 34 жены

и 70 детей (8, 95). Такое большое семейство, — населявшее целую деревню, — он завел, притом, вовсе не из прихоти. Его многочисленные жены служили для него даровой рабочей силой, пользуясь которой, он поставил в крупном масштабе производство циновок на сбыт. Гуго Цёллер рассказывает о своем посещении большой мастерской Горей, где жены его усердно шили и плели циновки, так что, по его словам, можно было «почувствовать себя на европейской фабрике». ¹ Приобщившийся к европейской цивилизации, Горей был в дружественных отношениях с белыми и обладал крупными административными талантами (27, 171—2). Впрочем, после его смерти княжество его распалось (24, 77).

Мы уже имели случай говорить о своеобразном положении «вождей» на Банковских островах и северных Новых Гебридах, там, где господствуют мужские союзы. Повторять сказанное нет надобности, напомним только, что в этих местах вся реальная власть сосредоточена в руках этих обществ, в частности, в руках лиц, занимающих высшие ранги в них.

Трудно сказать однако, везде ли в этих местах (на северных Нов. Гебридах) распространены мужские союзы. Их нет, кажется, в северной части большого острова Малекула, где как раз, в некоторых внутренних областях, засвидетельствовано наблюдателями сравнительно высокое положение вождей. Этот остров, за исключением части береговой полосы, еще очень мало подвергся влиянию европейской культуры, и туземцы доныне сохраняют там свои старые воинственные нравы, в частности, канибализм (35, 50, 238). Шпейзер говорит, что только в этих местах сохранились вожди с сильной властью. Эти вожди, заботясь об увеличении числа своих воинов, запрещают, по его словам, на своей территории всякое убийство, месть и т. п., — так как все это уменьшает численность их вооруженных сил (35, 50). Шпейзер знал одного туземца, бывшего профессиональным палачом у одного из таких вождей, который, по его словам, имел 115 жен, но от которого он убежал, нанявшись на плантацию к белым (35, 51). Речь идет о северо-западной части Малекулы. В этой же приблизительно области побывал в 1918—19 г. американец Мартин Джонсон, который проник во владения самого крупного, по его мнению, во всем архипелаге вождя, по имени Нагапате, и даже подружился с ним. Джонсон рисует несколько иную картину положения такого вождя. Правда, Нагапате — вождь с наследственной властью, пользуется большим почетом у своих земляков; у него 10 жен, — хотя людская молва в соседних областях увеличила их число до 100 (что заставляет нас вспомнить слова Шпейзера о 115 женах у какого-то сильного вождя); хижина его несколько больше и лучше, чем у других, и стоит немного поодаль (16, 66, 68, 95); но реальной власти у него, по сообщению Джонсона, никакой нет; он даже не может, отправившись на охоту, послать кого-нибудь за забытым им дома ножом: все равно никто не по-

¹ См. C u n o w Н. Allgemeine Wirtschaftsgeschichte, Brl. 1926, B. I, S. 364.

слушается (16, 95). Да и оказываемый ему почет выражается в сомнительной привилегии варить самому для себя пищу, — так как по этикету, господствующему у этих туземцев, человек высшего общественного положения не может есть пищу, приготовленную низшим, — как ни один мужчина, например, не ест пищи, приготовленной женщиной (16, 95, 69).

О других островах этой группы известно мало. Оставляя в стороне мало надежные и плохо датированные старые сообщения, как напр., Хагена и Пино (13, 334 — 6), я упомяну только о сообщении Кодрингтона относительно вождей острова Аоба («Остров Прокаженных») — острова, где, между прочим, наиболее заметна полинезийская примесь в населении. По словам Кодрингтона, вожди руководят здесь различными общественными работами: рыбной ловлей, постройками (5, 47). — Мне кажется, к этому же острову следует приурочить сообщение Имхуса (сообщения которого вообще плохо датированы) о том, что вождь исполняет роль организатора общественных земледельческих работ (15, 59): вождь не только руководит последними, но и заведует распределением полученного продукта, так что, по выражению Имхуса, вождь «является скорее распределителем (*répartiteur*), чем господином (*maître*)» (15, 85). — Далее, согласно Кодрингтону, вожди здесь судят, приговаривают к штрафу, даже к смерти (5, 47). Этот автор рассказывает сообщенный ему случай, когда один вождь проявил настоящий деспотизм в расправе: в голодное время один бедняк украл пищу, в то время как у него был богатый брат, который ему не помог; вождь наказал последнего за неказание помощи брату, закопав его живым в землю, — несмотря на мольбы всей его родни; «it marked a great man, who would do what he chose», — заключает Кодрингтон (5, 347, note). — Хаген точно так же указывает, что в отношении власти вождей остров Аоба резко отличается от других, где эта власть гораздо слабее, — и относит это на счет сильно выступающего здесь полинезийского элемента (12, 207). На этот раз последнее объяснение весьма правдоподобно, потому что в приведенных выше деталях мы видим очень мало типично меланезийских черт.

На южных Новых Гебридах мы, впервые в Меланезии, встречаемся не только с вождями деревень и небольших округов, но и с племенными. Надо знать, что только здесь и на Новой Каледонии существует вообще племенная организация. Только в этих местах племя представляет собой определенную социальную единицу, тогда как во всей остальной Меланезии за единичными исключениями нет речи даже о племени как культурном единстве, и даже племенные названия известны довольно редко (3, 352; 34, 336). Здесь же племя представляет собой не только этническое (культурное) единство, но и определенное социальное целое, внутри которого имеются некоторые формы постоянной экономической и т. п. связи (14, 13 — 4, 60 — 1, 109, 114, 129; 10, 75; 2, 290; 31, 241).

Впрочем, о вождях этой области известно довольно мало. На острове Футуна, по словам Хёмфриза, ссылающегося на Гённа, были вожди

разных рангов, причем преемственность достоинства вождя шла по женской линии (14, 114). На острове Анеитеум, кроме деревенских вождей, упоминаются племенные, из которых некоторые были довольно могущественны. Власть их была наследственной по мужской линии, однако есть указания на вождей же н щ и н. Впрочем, положение вождя, может быть, имело скорее религиозную окраску, как племенного жреца: по крайней мере, И н г л и с, цитируемый Х ё м ф р и з о м, говорит, что настоящая власть была в руках воинов и колдунов (14, 106 — 7). Вожди, между прочим, участвовали здесь в устройстве браков среди населения (14, 107 — 8). Под председательством племенного вождя происходили заседания племенного совета, составленного из деревенских вождей. На этих заседаниях разбирались разные проступки отдельных лиц, и произносились решения (14, 106 — 7).

За то известно, что на двух более крупных островах — Танна и Эрроманга — власть вождя достигала гораздо больших размеров и, по сообщениям наблюдателей, была «абсолютной» (14, 36, 133). Наследовал вождю обычно его сын, который, однако, должен был быть избран (по крайней мере, на Танна) на собрании деревенской (и племенной?) знати (14, 36, 133 — 4). На Танна все вожди деревни сходились на обще-племенной совет, в котором они все равны. На западном же берегу этого острова были, как указывают, и вожди-сюзерены племени: таким называют, например, давно уже умершего вождя Iamuh, господствовавшего, будто бы, над 8 деревнями (14, 35 — 6). Вождь облечен был судебной властью в пределах своей деревни, а дела, касающиеся нескольких деревень, разбирались совместно соответствующими вождями. Утверждают, что, если провинился сам вождь, то судили и его, что было делом деревенских старшин, и наказанием могла быть даже смерть (14, 55 — 6). — О вождях на о-ве Эрроманга сообщается, что они, между прочим, устраивали браки среди молодежи, и что, во всяком случае, согласие вождя на брак было каждый раз обязательным (14, 142 — 3).

По этим немногим и отрывочным сведениям можно видеть, что на южных Новых Гебридах, помимо расширения авторитета вождей в некоторых случаях до пределов целого племени, — имело место в известной мере как бы обособление публично-правового элемента в положении вождя от его авторитета, основанного на экономической силе и личных качествах. О таком личном авторитете мы, в сущности, ничего не слышим. Правда, мы можем предполагать, что и здесь богатство и личный характер вождя не оставались без влияния на его положение в обществе, — хотя прямых указаний на это у нас нет. Правда, мы почти совершенно не знаем, что именно служит здесь реальной базой авторитета вождя. Но, может быть, уже из этого молчания источников (хотя, конечно, сведения наши очень отрывочны), — можно заключить, что положение вождя здесь как бы стабилизировалось, приняло более т р а д и ц и о н н ы й характер и меньше стало зависеть от личного имущественного состояния и характера соответствующего субъекта. С этим,

быть может, и связано усиление публично-правовых функций вождя, — в виде принадлежащего ему, например, права суда и наказания, — что сравнительно редко наблюдается, как мы видели, у вождей северной Меланезии.

Усиление власти вождя, расширение ее объема, ее, так сказать, стабилизацию нельзя не связать с существующим здесь (см. выше стр. 10) резким разделением общества на два слоя — знатных и простых. Возрастание социальных противоречий потребовало, как видно, большего укрепления общественных органов власти. Таким образом, и здесь аппарат власти оказывается лишь надстройкой над общественными (условно говоря, «классовыми») отношениями.

На Новой Каледонии, где, как мы отмечали, социальные отношения носят феодальную окраску, — организация власти может, в свою очередь, быть сравниваема с феодальным государством. «Каждое плéмя, — говорит Де-Роша, — может рассматриваться, как маленькое феодальное государство, управляемое сюзереном, очень уважаемым, но иногда имеющим меньше земли, чем иные его вассалы. Эти последние, представляющие герцогов, графов, баронов средневековья, состоят, если не считать несколько меньшей их независимости, в таких же отношениях с сюзереном, который не может по своей прихоти распоряжаться их жизнью или имуществом» (31, 244). «Феодальная иерархия у каледонцев, — замечает он далее, — почти так же хорошо определена, как она была у нас в средние века; там имеются вассалы и аррьер-вассалы...» и т. д. (31, 245). Эти вассалы являются мелкими деревенскими вождями-землевладельцами. Они все вместе составляют совет племени (своего рода феодальную курию), обсуждающий всякого рода племенные дела, под председательством вождя племени (31, 244; 10, 75). По отношению к последнему они занимают довольно независимое положение, и, по утверждению Де-Роша, в некоторых случаях вассалы восстают против своего сюзерена (31, 247). Будучи, таким образом, по отношению к племенной аристократии как бы ее феодальным главой, своего рода *primus inter pares* феодальной знати, племенной вождь зато стоит высоко над народной массой. Его подданные исполняют для него «барщинные работы»: как сообщает Лемир, они засаживают его земли, ловят для него рыбу, строят дома, а также делают ему приношения натурой (20, 99, 103; 31, 245). По сообщению того же Лемира, племенной вождь выполняет разнообразные общественные функции: он объявляет войну, наказывает за серьезные проступки, организует общественные работы и т. п. (20, 101). Быть может, однако, эти все функции выполняются не самим вождем, а его феодальной курией. Во всяком случае, почет, воздаваемый народом своему вождю, очень велик. Де-Роша называет его авторитет «не деспотическим, но священным» (31, 243). «Вождь есть божество, — говорит Бернар, после смерти он становится богом; его особа неприкосновенна» (2, 291). То же подтверждает Гломон, говоря, что племенной вождь считается не то божеством, не то представителем божества, что к нему

испытывают почтение, граничащее со священным трепетом; мимо него все проходят согнувшись (*en rampant*) и т. п. (10, 74 — 5). «Вождь есть солнце племени», формулирует Л а м б е р (20, 100).

Обособленное положение вождя проявляется также в наследственности его власти, по мужской линии (10, 75; 2, 291), и в некоторых особых прерогативах, например, в привилегии есть человеческое мясо (30, 414 — 5), а также мясо дюгонга (2, 291). Де-Роша категорически утверждает, что только одни вожди являются каннибалами. По его словам, большая часть войн ведется «без всякой иной цели, как только чтобы раздобыть человеческое мясо. «Давно, — говорят вожди, — мы не ели мяса, пойдем добывать его» (30, 415). Вожди и вообще имеют привилегию снабжаться пищей в первую очередь, что, по мнению Б е р н а р а, является довольно существенной прерогативой, так как на Новой Каледонии часты голодовки (2, 277).

Рядом с верховным вождем стоит военный предводитель племени, о котором, впрочем, известно только то, что он занимает в т о р о с т е п е н н о е положение (10, 74; 2, 291) и входит в племенной совет (31, 244).

Однако это не значит, что ново-каледонцы живут очень мирно. Сейчас говорилось о войнах, предпринимаемых с целью добычи человеческого мяса. Но, помимо того, известны случаи, хотя и редкие, настоящих з а в о е в а т е л ь н ы х войн. Иногда происходит завоевание могущественным вождем территории соседнего племени; покоренный вождь делается в таком случае вассалом завоевателя. Иногда же бывает и полная аннексия завоеванной территории; тогда аристократия ее эмигрирует в округ какого-нибудь дружественного вождя, «в то время как народ остается чем был и только меняет своих господ», — говорит Д е - Р о ш а (31, 243).

Итак, если мы выше сочли возможным только в применении к Новой Каледонии говорить о существовании подлинных о б щ е с т в е н н ы х к л а с с о в, — то теперь мы тоже только на этом острове находим организацию власти, которую можно назвать г о с у д а р с т в е н н о й, хотя бы самого примитивного типа. Форма этого примитивного государства в значительной степени покрывается термином «ф е о д а л ь н о е государство». Власть вождя, расширяясь территориально до пределов племени, высоко поднимается над народной массой. Основанная на частном землевладении, усиленная военным захватом чужой территории, власть вождя, стоящего во главе феодальной знати, принимает черты феодальной государственной власти.

С этим связано также то, что здесь, как и на южных Новых Гебридах, персональные качества вождя, как кажется, уже не играют большой роли в его авторитете. Последний, так сказать, стабилизовався, принял традиционный и как бы династический характер. Отсюда усиление религиозного элемента в нем.

Подведем некоторые итоги.

Термин «вождь» действительно покрывает, в пределах одной Меланезии, как оказывается, довольно разнообразные общественные состояния, начиная от патриархального старшины примитивной родственно-территориальной общины у байнингов — и до полубожественного короля ново-каледонского племени. Несмотря на это, мы можем применить один и тот же термин «вождь» к этим разнообразным формам власти, подчеркивая этим то, что эти различные формы суть звенья единого процесса развития, что здесь мы имеем явление жизни в его д и н а м и к е.

Но прежде чем говорить о динамике, посмотрим, какие общие, постоянные признаки свойственны положению меланезийского вождя.

Во-первых, мы можем отметить в качестве такого постоянного признака т е р р и т о р и а л ь н ы й характер власти вождя. Область, охватываемая этой последней, может быть весьма различна, в зависимости от степени широты общественных связей. В одних случаях это — деревня, изолированная локальная община, в других — целый округ или племя, иногда — целый остров или даже группа островов. Но это всегда территориальная единица. Это наблюдение важно в том отношении, что у меланезийцев имеются общественные образования иного, нетерриториального порядка: родовые группы. Является вопрос: насколько эти последние играют роль в процессе развития власти вождей?

Эту роль нужно назвать, по имеющимся у нас материалам, очень небольшой. Только в двух-трех случаях можно заметить, что авторитет вождя, и даже преемственность его власти, зависят от его положения в родовых союзах. На о-ве Флорида вождем деревни является главарь преобладающего здесь рода; на Тробриановых островах высшие вожди принадлежат к наиболее знатным родам, а на соседних островах Маршал-Беннета главарь самого сильного клана считается и вождем всего острова (33, 686, 701). Но и в этих случаях власть вождя сохраняет свой территориальный характер, и только кандидатура его определяется его родовой принадлежностью. На Тробриановых о-вах дело сводится при этом скорее к масштабу з н а т н о с т и, чем к настоящему родовому принципу.

В этих случаях дело идет о влиянии родового строя на положение вождя. Влияние это обнаружено, как видно, лишь в единичных случаях. Да и то мы видели, что реальный авторитет и власть вождя зависят не от его положения в родовых союзах, а совсем от другого фактора, — о чем сейчас будет речь.

С другой стороны, род и сам по себе является определенной общественной единицей, и возникает вопрос: в какой мере глава такой единицы, родовой старшина, может соперничать с территориальным вождем в смысле общественного значения того и другого? А от этого зависит и ответ на другой вопрос: не может ли р о д считаться той ячейкой, из которой впоследствии вырастает исторически организация государственной власти?

Сейчас упоминалось о родовых старшинах на Флориде, на о-вах Тробриан-

довых и Маршал-Беннета. Во всех этих случаях мы ничего не знаем о функциях их, т. е. о их деятельности именно как родовых главарей. То же надо сказать и об о-вах Шортланд, где, по словам Р и б б е, «почти каждый тотем (род, С. Т.) имеет своего собственного начальника или старейшину» (27, 141); что делает этот старейшина, мы не знаем. — Единственное сообщение подобного рода известно мне для северо-восточной части полуострова Газели (Нов. Британия), где Б у р г е р упоминает о старшинах родов (Sippen), говоря, что их согласие (а не согласие территориального вождя, luluai) требуется для отчуждения земли (4, 17). Это стоит в связи, очевидно, с родовым землевладением, — но других функций родового старшины мы и здесь не знаем.

Таким образом, нет никаких данных, чтобы хотя бы отдаленно сравнивать общественную роль родовых старейшин с ролью территориальных вождей.

Поэтому, представляя себе ход постепенного развития власти вождя в Меланезии, — о чем я сейчас буду говорить, — мы можем заметить, что это развитие идет как бы м и м о родовых организаций, восходя к совершенно иным социальным корням и лишь в редких случаях вступая в связь с родовыми образованиями.

Это первое общее наблюдение интересно, во-первых, тем, что оно уясняет для нас важность территориальных образований в Меланезии, по сравнению (хотя бы в большинстве случаев) с родовыми образованиями. А во-вторых, оно имеет значение и для общей проблемы происхождения государственной власти, свидетельствуя против мнения о происхождении государства из родовых организаций.

Другой признак, может быть, столь же постоянный, хотя в некоторых случаях источники не дают нам о нем представления, это э к о н о м и ч е с к и й характер власти вождя. Глава меланезийской общины — деревни, округа, племени — есть прежде всего экономически выделяющееся лицо, наиболее богатый и сильный своим богатством человек. Его имущественное положение служит, по крайней мере, в очень многих случаях, орудием его господства, так как оно ставит от него в зависимое положение известную часть населения. Довольно часто он выполняет роль хозяйственного руководителя, организатора обще-деревенских или обще-племенных работ. С другой стороны, его официальное положение дает ему возможность приумножать свое богатство и тем расширять сферу и увеличивать степень своего влияния. По сравнению с экономической основой власти вождя отступают на второй план другие моменты, в частности, момент военного предводительства. Несмотря на то, что меланезийцы, может быть, более, чем какой-либо другой народ, отличаются воинственностью, — враждебные отношения между деревнями или племенами носят часто хронический характер, — этот элемент уступает и у них, по важности, другому: престижу богатства. Поэтому явления имущественного расслоения, накопления богатства, наблюдаемые нами у меланезийцев, оказываются фактором первостепенного значения для развития власти вождя.

Правда, в некоторых случаях мы видели и крупное значение военного предводительства. Крупные объединения под главенством сильного вождя иногда складываются в результате войн и завоеваний. Но, помимо того что самые случаи эти редки, и подобные объединения, — например, княжество Горей — оказываются недолговечными, — даже и в этих случаях мы могли указать чисто экономическую основу авторитета вождя. Грабительские войны, охота за людьми, завоевание — только закрепляют и подчеркивают сложившуюся и без того власть.

И это наблюдение не лишено обще-социологического, или обще-этнологического значения, проливая некоторый свет на историю возникновения государственной власти.

Третий общий признак, который я, правда, отмечал не везде, как второстепенный для нашей темы, но который в другой связи имеет крупнейшее значение, это р е л и г и о з н о е освящение авторитета вождя. Во всех известных случаях вождю приписывается в той или иной форме более высокая религиозная квалификация, им исполняются те или иные магические или культовые функции, в некоторых случаях дело доходит почти до религиозного преклонения перед живым вождем, не говоря уже о почитании духов умерших вождей. Во многих местах это принимает идеологическую форму наделения вождей особой силой м а н а, которая как раз и представляет собою как бы объективацию идеи превосходства религиозного ранга определенных людей, в данном случае вождей. Для нашей темы этот факт я считаю второстепенным потому, что приписываю ему (в отличие, напр., от Ф р э з е р а) производное значение. Религиозный авторитет вождя по существу является не основой его власти, — хотя субъективно, для заинтересованных лиц, это может обстоять именно так (5, 46), — а наоборот, основой для мистического авторитета вождя служит его реальное господствующее положение в обществе. Для вопроса же о природе меланезийской (да и всякой) религии данный факт является чрезвычайно важным.

Но еще более интересным, чем констатирование этих общих, — хотя тоже, конечно, изменчивых, — признаков, является выяснение н а п р а в л ё н и я и х а р а к т е р а р а з в и т и я форм господства в Меланезии. Можем ли мы расположить виденные нами примеры положения вождей в такой ряд, который бы соответствовал, — хотя бы приблизительно, — процессу эволюции этого института? — Я полагаю, что можем, хотя, конечно, строго однолинейного развития не найдем.

Приблизительно характер и направление развития были уже намечены выше в моем изложении. Низшим для Меланезии типом мы можем считать положение патриархального, хотя экономически уже выделяющегося, главаря родственно-территориальной общины, как мы его находим у байнингов. Следующей ступенью развития является положение старшины-казначей общины в северо-восточной части полуострова Газели. В обоих случаях вождь, повидимому, выполняет ряд общественно-полезных экономических функций, выполняет их именно, как хозяйственно-мощный элемент обще-

ства, но уже это его привилегированное положение отчасти противопоставляет его остальной общине, позволяя ему действовать и в своекорыстных целях. Дальше процесс обособления, и одновременно расширения сферы власти вождя заходит на Тробрианских о-вах, где однако далеко не порвалась еще пуповина, соединяющая его с общиной, из которой он вышел и с которой его связывают многочисленные нити хозяйственной взаимозависимости. Следующим шагом является, может быть, положение вождя на островах Адмиралтейства и на юге о-ва Бугэнвиль, где он, как будто, начинает терять связи с массой населения, противопоставляясь ей, как вождь дружины. Наконец, высоко над обществом поднимается власть вождя на южных Новых Гебридах и в особенности на Новой Каледонии, где в ущерб личному авторитету растет значение традиционного господства, так сказать, принцип династический. — Параллельно с этим принципом обособления и как бы стабилизации положения вождя идет процесс расширения его территориального базиса: от мелкой деревенской общины к более или менее широкому округу и к племенному союзу. Последний процесс явно связан с постепенным расширением общественных связей, — явление, заслуживающее особого изучения, но на котором я здесь не могу останавливаться. — Обособление же положения вождя следует объяснять, как мне кажется, растущим экономическим расслоением в обществе, возрастанiem в нем социальных противоречий, приближающихся местами к классовому делению. Таким образом и здесь, в общем выводе, мы констатируем соответствие организации господства с общественной структурой, — то, что на более высоких общественных ступенях обозначается как классовый характер государственной власти.

Что процесс развития имел именно это направление, за это ручается как раз совпадение его этапов с этапами развития других сторон общественной жизни: с расширением рамок общественной связи, с возрастанiem социального расслоения. Жители внутренних областей полуострова Газели и обитатели Нов. Каледонии представляют собой, бесспорно, одни низшую, а другие высшую ступень развития общества из всех, находимых в Меланезии.

В ряде случаев власть вождя комбинируется с институтом мужских союзов, этим могущественным орудием накопления богатства и осуществления экономического господства, — и в этих случаях возникает своеобразное сочетание обоих общественных образований, причем более сильным элементом оказываются мужские союзы. В иных случаях относительно усиливается момент военного предводительства в положении вождя, соединяясь однако обычно с его экономическим превосходством.

Если мы, таким образом, видим основу власти вождя в экономической области, то мы должны постараться уяснить себе следующий вопрос: является ли базисом авторитета вождей их выделение как хозяйственных организаторов общины, выполняющих общественно-полезные функции, и имеет ли, следовательно, здесь место своеобразное разделение труда, — как пред-



ставлял себе дело, например, А. А. Богданов? Или же дело сводится здесь к простому экономическому господству, к своекорыстному использованию более сильными элементами своего привилегированного положения, так что власть является тут лишь голой формой насилия, вовсе не вызывающегося общественными потребностями? Этот вопрос имеет огромное принципиальное значение. Он сводится к выяснению (в пределах нашей темы, конечно) того, насколько ход общественного прогресса, принимающий формы классового разделения, появления и роста государственной власти, — насколько этот прогресс вырастает из общественных нужд, и является, следовательно, с социологической точки зрения, *ц е л е с о о б р а з н ы м* процессом, — и насколько он, с другой стороны, протекает, вне зависимости от общественных интересов и потребностей, проходит мимо них и вопреки им.

К решению этого вопроса можно подойти чисто теоретически, воспользовавшись, между прочим, некоторыми высказываниями Маркса и Энгельса. Но наша задача сейчас — осветить этот вопрос на меланезийском материале.

Эта задача не так проста. С одной стороны, если учитывать только элементарные материальные потребности меланезийских общин, то можно сказать, что они часто просто несоизмеримы с функциями вождей. Прimitивное земледелие, рыболовство, охота, изготовление орудий, — все эти виды непосредственной хозяйственной деятельности меланезийцев протекают по большей части свободно, не будучи регулируемыми какими бы то ни было органами общественной власти. В тех случаях, когда производственный процесс требует коллективного труда, например, при расчистке новой земли под земледельческую культуру, при коллективных рыболовных предприятиях, при постройке жилища и т. п., — меланезийцы очень часто организуют дело частным порядком, группой родичей, земляков и пр. Иногда, правда, вождь руководит такими коллективными работами и, следовательно, исполняет в самом прямом и точном смысле общественно-необходимые функции. Весьма возможно даже, что в действительности вождь гораздо чаще выступает в этой роли, чем об этом говорят наши, в сущности, довольно отрывочные известия. Но из этого еще не следует, что авторитет вождя *в о з н и к* из таких общественно-полезных функций и *о с н о в ы в а е т с я* на их выполнении. Может ведь быть, что, возникнув совсем на иной основе, деятельность вождя охватила затем — отчасти — и такие общественно-полезные операции. За то, если понимать общественные потребности в более широком смысле, включая в них не только удовлетворение элементарных материальных нужд, но и другие, исторически сложившиеся и укоренившиеся потребности, — я имею в виду своеобразную систему циркуляции ценностей, занимающую очень большую долю времени и сил меланезийца, — то тогда функции вождя уже в гораздо большей мере, — пожалуй, можно сказать, полностью, — окажутся совпадающими с удовлетворением таких широких общественных потребностей. Я уже указывал, что эта, с нашей точки зрения, весьма нерациональная сторона

меланезийских экономических отношений, которую мы скорее отнесли бы к области общественного ритуала, даже иногда культа, — является в действительности дериватом чисто производственных условий, — высокой производительности земледельческого труда, освобождающей от добывания куска хлеба значительную часть времени и сил. А кроме того, как ни силен момент ритуала, обрядности в этих отношениях, — все же они являются формой распределения материальных благ, продуктов материального производства, — и следовательно, должны считаться подлинной экономикой меланезийского общества. Но мы знаем как раз, что авторитет вождя в большинстве случаев неразрывно связан с его выдающейся ролью в системе циркуляции ценностей, — в союзах ли сукве или дук-дук, в Тробриандовской ли системе «кула», или вообще в области денежных кредитных и меновых отношений. По указанным соображениям занятие этими всеми делами должно считаться удовлетворением общественных потребностей. Если прибавить это к упомянутой выше роли вождя, как чисто хозяйственного организатора, то получится, что авторитет вождя должен быть признан в с е щ е л о основанным на выполнении им общественно-полезных функций.

Впрочем, мы должны не забывать д в и ж е н и я. Начинаясь с указанных функций, положение вождя впоследствии изменяет свой характер. Вождь постепенно утрачивает роль организатора общественного хозяйства и центра экономических отношений общины. Он как бы поднимается над обществом и его экономическими нуждами. Этот процесс идет рука об руку с процессом замыкания верхнего слоя общества в обособленную группу.

Но уже и с самого начала выполнение вождем роли центра экономических отношений соединяется со своекорыстным использованием им своего привилегированного положения. Одно без другого и не существует, и одно от другого неотделимо, совершенно так же, как власть вождя неотделима от его богатства, и обратно. Мы поэтому одинаково правы будем, и если скажем, что власть вождя есть а п п а р а т г о с п о д с т в а п р и в и л е г и р о в а н н ы х, и если будем утверждать, что она в ы т е к а е т и з э к о н о м и ч е с к и х п о т р е б н о с т е й о б щ е с т в а.

Рядом с этими экономическими, так сказать, мирными потребностями общества, существует, конечно, и потребность его во внешней самозащите, в военной охране от врагов. Но мы уже видели, что этот момент в институте вождей отходит на второй план. Иногда, правда, вождь является и военным предводителем, но даже в этих случаях мы могли часто установить, что основа его власти не здесь. Иногда же рядом с ним и н и ж е его стоит особый военачальник, и подчиненное положение последнего еще лучше показывает, что потребность во внешней самообороне не б ы л а главным корнем, откуда выросла власть меланезийского вождя.

Если в предыдущем изложении правильно намечена линия развития меланезийского общества, процесс возникновения и оформления экономических классов и первобытных форм государства, — то из этого нельзя, разумеется, делать вывода, что и всякое другое общество на соответствующих ступенях развивалось совершенно так же, что классы и государство везде и всегда возникали именно так, как это предположено нами для Меланезии. Другое общество может находиться в совершенно иных географических условиях, в частности, степень и характер контакта с соседними народами могут быть весьма различными. Для Меланезии характерна сравнительная изолированность отдельных общин, наличие естественных препятствий к широким общественным объединениям. В обществах, обитающих на больших континентальных пространствах, возможность таких объединений, например, завоевательных предприятий отдельных групп, была, конечно, совершенно иная, чем в Меланезии. Роль завоеваний в образовании государств была в таких случаях, несомненно, больше. К этому надо прибавить различие форм хозяйства. Номадное скотоводство, например, создает в гораздо большей мере предпосылки для широких объединений чем господствующее в изученном нами районе земледелие. И т. д. и т. д. Общесоциологические выводы из нашей работы не должны поэтому быть преувеличиваемы. Они ограничиваются выяснением того, как м о ж е т при известных условиях идти процесс общественного развития на определенной его ступени. Данная работа поэтому мыслится мною как одна из необходимых *Einzelforschungen*, ведущих к выяснению истории образования общественных классов и государства.

Однако, говоря об общих социологических проблемах, мы не можем уклониться и от обязанности сделать общие выводы по поводу нашего конкретного материала, который ведь не может быть т о л ь к о средством для решения этих проблем. Как охарактеризуем мы меланезийское общество, которое мы описывали в его некоторых основных разрезах? Какую общественную формацию представляет оно собой? На какой ступени общественного развития стоят меланезийцы? Какие социологические рубрики применимы к структуре этого общества?

Можно квалифицировать меланезийскую культуру по признаку технологическому (или эргологическому), обозначив ее, как н е о л и т и ч е с к у ю. Можно определить ее по хозяйственному признаку, как культуру м о т ы ж н о г о з е м л е д е л и я с уклоном в сторону морского рыболовства. Но оба эти определения ничего не говорят о социальном строе меланезийцев. Мы должны для этого подыскать ту или иную рубрику из с о ц и о л о г и ч е с к о й классификации. В самых высоких своих формах — на Н. Каледонии — меланезийское общество приближается к феодальному укладу; некоторые элементы раннего феодализма — дружинный быт, иерархия вождей — наблюдаются и в некоторых других областях. Феодальному обществу господствующая ныне социологическая классификация предпосылает так называемое «родовое общество». И действительно, элементы ро-

дового строя существуют почти по всей Меланезии, исчезая там, где они как бы дают место племенным и феодальным формам. Назвать ли меланезийское общество р о д о в ы м? Из существующей классификации эта рубрика, бесспорно, подходит сюда всего более, но нельзя скрывать от себя, что родовая организация не является наиболее характерным признаком меланезийского общественного строя. Очень часто род играет лишь второстепенную роль для меланезийца, в иных случаях его нет совсем. Не отрицая, поэтому, что меланезийцы находятся — в общем — как раз на той ступени развития—до-феодальной,—которая обычно обозначается, как «родовая эпоха», мы все же не можем признать термин «родовое общество» вполне подходящим в данном случае. Здесь следовало бы ввести, может быть, новый термин, который подчеркивал бы более характерные, более социально значительные стороны общественного строя как меланезийцев, так и всех народов, находящихся на такой же, примерно, ступени общественного развития, и который заменил бы несколько устаревшее выражение «родовое общество». Не беря однако на себя в данный момент введение такого нового термина, я ограничусь пока констатированием общих результатов нашего рассмотрения, которые можно свести к указанию, что общественное развитие меланезийцев стоит на пороге классового общества, на пороге государства.

ЛИТЕРАТУРА. 1. Abel P. Knabenspiele auf Neu-Mecklenburg («Anthropos» II, 1907). 2. Bernard A. L'Archipel de la Nouvelle Calédonie. Par. 1895. 3. Brown G. Melanesians and Polynesians. L. 1910. 4. Burger F. Die Küsten- und Bergvölker d. Gazellehalbinsel. Stuttg. 1913. 5. Codrington R. The Melanesians. Oxf. 1891. 6. Danks B. On the shell-money of New Britain (Journ. Anthr. Inst., 1888). 7. Danks B. Marriage customs of the New Britain group (J. A. I., 1889). 8. Elton F. Notes on natives of the Solomon Islands (J. A. I., 1887). 9. Fox C. E. The threshold of the Pacific. L. 1924. 10. Glaumont. Usages, mœurs et coutumes des Néo-Calédoniens (Révue d'Ethnogr., 1888). 11. Gray W. Notes on the natives of Tanna (J. A. I., 1899). 12. Hagen A. Les indigènes des îles Salomon (L'Anthropologie, 1893). 13. Hagen A. et Pineau A. Les Nouvelles Hébrides (Révue d'Ethn., 1888). 14. Humphreys C. B. The Southern New Hebrides. Cambr. 1926. 15. Imhaus E. N. Les Nouvelles Hébrides. Paris, 1890. 16. Johnson M. Mit dem Kurbelkasten bei den Menschenfressern. Lpz. 1927. 17. Krämer A. Die Mälanggane von Tombara. Münch. 1925. 18. Lamb R. Saints and savages. Edinb. 1905. 19. Layard J. W. Degree-taking rites in S.-W. Bay. Malekula (J. A. I., 1928, jan.-june). 20. Lemire Ch. Voyage à pied en Nouvelle Calédonie. Par. 1884. 21. Malinowski Br. The primitive economics of the Trobriand Islanders («Economic Journal», 1921, march). 22. Malinowski Br. Argonauts of the Western Pacific. L. 1922. 23. Parkinson R. 30 Jahre in der Südsee. Stuttg. 1907. 24. Pfeil J. Studien und Beobachtungen aus der Südsee. Braunsch. 1889. 25. Pösch R. Wanderungen im nördlichen Teile von Süd-Neumecklenburg (Globus, 1908). 26. Pösch R. Reisen in Neu-Guinea in d. Jahren 1904—06 (Z. f. E., 1907). 27. Ribbe C. Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln. Dresd., 1903. 28. Rivers W. H. R. The history of Melanesian society, vol. 1—2. Cambr. 1914.

29. Rivers H. R. Land tenure in Melanesia (в «Psychology and Ethnology»). 30. Rochas V. de. Sur les Néo-Calédoniens (Bull. de la Soc. d'Anthr. de Paris, t. I, 1860). 31. Rochas V. de. La Nouvelle Calédonie et ses habitants. Par. 1862. 32. Sarasin Fr. Anthropologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner. Brl. 1916—22. 33. Seligmann C. G. The Melanesians of British New Guinea. Cambr. 1910. 34. Speiser F. Ethnographische Materialien aus d. Neuen Hebriden und d. Banks-Inseln. Brl. 1923. 35. Speiser F. Südsee, Urwald, Kannibalen. Stuttg. 1924. 36. Stephan E. und Gräbner F. Neu-Mecklenburg. Brl. 1907. 37. Tattevin P. F. Organisation sociale du Sud de l'île Pentecôte (Anthropos, XXIII, 1928, H. 3—4). 38. Thurnwald R. Im Bismarckarchipel und auf d. Salomoinselfn (Z. f. E., 1910). 39. Thurnwald R. Das Rechtsleben d. Eingeborenen d. deutschen Südseeinseln (Blätt. f. vgl. Rechtswiss., 1910). 40. Thurnwald R. Stufen der Staatsbildung bei den Urzeitvölkern (Z. f. vgl. Rechtswiss., B. 25, 1911). 41. Thurnwald R. Forschungen auf den Salomo-Inseln und d. Bismarck-Archipel. B. 3. Brl. 1912.

ПРЕАНИМИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ К. Т. ПРЕЙССА

В. Зельцер (Москва)

I. Кризис анимистической теории. — II. Первая редакция преанимистической теории К. Т. Прейсса. — III. Вторая редакция теории Прейсса. — IV. Критика теории К. Т. Прейсса и выводы.¹

I

Вопрос о происхождении религии, о первобытных верованиях интересовал и продолжает интересовать науку, как старая, но вечно новая проблема.

В эпоху буржуазно-националистического романтизма, с его тщательным изучением «Volksglaube», возникла мифологическая или натуралистическая теория, объяснявшая происхождение религиозных верований преклонением перед великими и могучими явлениями природы (бр. Г р и м м, К у н, М а н г а р д т, Б у с л а е в, А ф а н а с ь е в и др.).

С расширением колониальных — особенно английских — владений перед учеными развернулся более древний пласт верований. У всех народов, — так казалось ученым середины XIX в., — имеется понятие о духовных существах. Этот факт всеобщего одушевления и надо было объяснить основоположникам новой — анимистической — теории (Т э й л о р, С п е н с е р и др.).

«Повидимому, — говорит Э д. Т э й л о р, — мыслящих людей, стоящих на низкой ступени культуры, всего более занимали две группы биологических вопросов: о причине сна и смерти и о сновидениях. Наблюдая «эти две группы явлений, древние дикари — философы (sic!), вероятно, прежде всего сделали очевидное (?) заключение, что у каждого человека есть жизнь и есть призрак». «Призрак» этот древний рационалист представлял себе совсем в христианском духе, как «душу» — «тонкий невещественный человеческий образ», «нечто в роде пара, воздуха или тени».²

¹ Статья — переработка доклада, прочитанного в социологической секции О-ва истор. марксистов 18/1 — 1929 г. За указания приношу благодарность проф. П. Ф. Преображенскому, т. С. А. Токареву и т.т., выступавшим в прениях. Автор не является специалистом-этнологом. Задачи статьи весьма скромные — обратить внимание на интересную теорию Прейсса и — в этой связи — на некоторые методологические проблемы. В. З.

² Э д. Т э й л о р. Первобытная культура. Т. II. Стр. 11. СПб. 1899.

Однако, если душа возникла как человеческий образ, живущий после смерти, то нет ли в ней признаков материальности, не является ли эта «душа» самим мертвецом, продолжающим жить (*Ueberlebende* — как говорят немцы)? Примеры, приводимые Тэйлором, невольно приводят к этому выводу. Мы узнаем, что австралийцы отрезают большой палец правой руки убитого врага, чтобы убитый не мог метать копья, что патагонцы боялись душ умерших колдунов, что в твердых предметах делают отверстия для прохождения души, и многое другое...¹

Г. Спенсер, уточнивший, по справедливому замечанию Г. Кунова, анимистическую теорию, придает первенствующее значение в религии страху перед мертвыми: «поклонение умершим послужило, по всей вероятности, началом всех других форм религиозного поклонения». ² Что это было поклонение мертвым трупам, а не душам, доказывают такие реалистические черты, собранные Спенсером, как кормление трупов в Полинезии и т. п.

Тэйлор, а особенно Спенсер выработали и ту схему истории религии, схему последовательности «культов», которую защищают еще Г. Кунов и М. Н. Покровский: культ мертвых (душ) — культ предков (и тотемизм) — культ природы...

В сущности, уже конкретный материал, собранный Тэйлором и Спенсером, ограничивал область душеверия и вплотную подводил к четкой формулировке М. Н. Покровского: «То, что обыкновенно рассматривается, как наиболее первичная форма религии, вера в духов умерших, анимизм и культ предков, вовсе не так еще стары: страх перед покойниками и логически вытекающий из него культ покойников — еще старше. Понятие души или духа — вовсе не такое простое понятие, и как оно возникло, вопрос, до сих пор еще не разрешенный». ³

К этому надо добавить, что трактовка Тэйлором духов природы не как перевоплощений человеческих душ, а как замена олицетворений мифологической теории, а также номиналистические толкования Спенсера по вопросу о происхождении тотемизма, признание им значительной роли за созерцанием природы и т. п. еще более суживают область душеверия, непосредственно связанного с культом мертвых. Оживление природы еще не есть ее одушевление. Узкая линейная схема не могла охватить разнообразия изучаемых явлений...

«Как ни бесспорны заслуги анимистической теории в том, что она положила в свою основу более обширный эмпирический материал, но нельзя игнорировать того, что и она не избежала ошибки упорядочивания и конструирования явлений по некоторой данной наперед схеме, — пишет В. Вундт. — Ведь и она (как и мифологическая школа — В. З.) пред-

¹ Ibid., стр. 29—30, 172, 32, 57 и мн. др.

² Г. Спенсер. Основания социологии, § 206.

³ М. Н. Покровский. Очерк истории русской культуры, ч. II, гл. I.

полагает заранее, что не только ход мифологического развития везде и повсюду один и тот же, но что по существу он совершается *в линейном* порядке: согласно этой теории, была когда-то или даже еще и теперь есть такая стадия развития, на которой безраздельно господствует вера в души и в духов, и из этой только веры и возникли мифы о природе, равно как и представления о богах-хранителях и богах судьбы. Поэтому за победоносным шествием анимистической теории началась уже и реакция против нее».

Так, оказалось, что, напр., у римлян «именно, для первых начал... на первый план выступают связанные с земледелием, войной и прочими общественными интересами культы. И даже там, где анимистическая теория, как казалось, обоснована особенно крепко — у диких народов и у первобытных культурных народов — возникло не мало сомнений. ... Сочли нужным приписать известным чародейским церемониям и культовым обрядам мистического и магического характера самостоятельное значение». ¹ Чародейство существовало до анимизма (теория преанимизма).

«Два главных аргумента, на которых опирается преанимизм, это, во-первых, повсеместное широкое распространение веры в чародейство и чародейских обычаев, а, во-вторых, тот бесспорный факт, что вера в чародейство и чародейские обычаи имеют место и вне какой бы то ни было связи с другими элементами мифологического мышления» (ib., 17).

Уже в 1900 г. Р. М а р е т т выставил положение, что представлениям о душе предшествовала «преанимистическая религия», — оживление объектов природы, соединенное с чувством страха и благоговения (утверждение, напоминающее отчасти мифологическую школу). Д. Ф р э з е р, а особенно К. Т. П р е й с с и А. Ф и р к а н д т выяснили внеанимистическую природу колдовства и утверждали совпадение преанимистической ступени развития религии с эпохой магии, либо существование магии, как до-религиозной системы. ²

Пред лицом этих новых фактов и теорий сторонники анимистической теории должны были видоизменить ее, приспособить к новому материалу. Это приспособление, в первую очередь, должно было коснуться самой теории «души». С другой стороны, в противоположность прямолинейности схемы классических работ Тэйлора и Спенсера и схемы «преанимистов», эпигоны анимистической теории должны были значительно ограничить сферу непосредственного воздействия понятия души, создав, тем самым,

¹ В. Вундт. Миф и религия. Спб. Стр. 16.

² R. Marett. Preanimistic Religion; Д. Фрэзер. Золотая ветвь; статьи Прейсса и Фиркандта в журнале «Globus», Bd 867 и 92. Конечно, признание первенства магии еще не есть преанимизм (магию можно понимать анимистически); для преанимизма скорее характерен особый строй мышления. Но исторически и логически теоретики преанимизма начали именно с магии, понимаемой большинством из них преанимистически (у Фрэзера это неясно, но теория аграрных колдовских демонов Фрэзера была предтечей аналогичной теории Прейсса, почему мы ниже на ней остановимся).

разветвленную, но отнюдь не монистическую схему. Это означало, однако, кризис и распад теории анимизма, что особенно наглядно видно в интересной работе В. Вундта «Миф и религия».

Именно воздействие преанимистической теории предопределило основные положения Вундта. В противоположность изначальности чародейства у преанимистов, Вундт выставил положения: «вера в чародейство» опирается «в особенности на веру в души и демонов», причем «психологические первичные мотивы» могли исчезнуть. Но колдовство настолько явно имеет целью своей воздействие на *материальные* объекты, что пришлось самые эти объекты объявить «душой», либо «седалищем души», — «телесной душой», в противоположность Тэйлоровской, — «в роде пара», — «душе-психе» (дыханию). При этом «телесная душа» была объявлена более древним и совершенно самостоятельным источником душеверия. Таковы мотивы, приведшие Вундта к созданию теории двух душ.¹

Теория Вундта знает три ступени развития религии, соответствующие, в общем, «культам» Спенсера - Кунова: первобытный анимизм, анимализм и манизм и культ демонов. Анимизм (здесь Вундт делает уступку преанимистической теории) «можно назвать верой в души и чародейство». На ступени первобытного анимизма образуется прежде всего представление о телесной душе, ибо «для первобытного мышления жизнь и одушевленность составляют одно и то же». Это представление прошло три стадии: «Сначала некоторая определенная часть тела есть сама душа. Затем душа начинает рассматриваться, как особенное существо, имеющее своим седалищем эту часть тела. Под конец распадается и эта связь, и седалище делается лишь временным местопребыванием души».²

Первоначально душа тесно связана со всем телом («общая телесная душа»), затем начинается «локализация местопребывания души» — в почках, и фаллусе, в крови, в выделениях тела (слюна, волосы, ногти, даже экскременты),³ появляются души отдельных органов, — короче, душа локализуется, по Вундту, именно в тех органах, колдовское значение которых

¹ «Надо, однако, обратить внимание, что здесь, в отличие от анимистической теории, первоначальное понятие о душе не сводится только к понятию о «психе», покидающей тело во сне или в момент смерти. Наоборот, большое множество чародейских обрядов связано явным образом с такими представлениями о душе... как формы «телесной души», и которые, с своей стороны, не могут быть выведены из души — дыхания и души-тени... Указывая на недостаточность в этом отношении анимистической теории, преанимистическая концепция тем более права, что именно эти пропущенные анимизмом формы телесной души вместе с вытекающими из них чародейскими обрядами имеют, по меньшей мере, равную, а во многих случаях даже и большую древность». Вундт, о. с. 17, 18.

² *Ib.*, 156-7, 176-7, 52-3 и др.

³ Недаром Прейс иронизирует над такой всеобщей одушевленностью у Вундта: «*Noch weiter als Tylor geht W. Wundt. Nach ihm ist es z. B. sogar erforderlich anzunehmen, dass ein Mensch, der an den so gewöhnlichen magischen Zusammenhang zwischen dem Körper und seinen Abfällen glaubt, das nur thun kann, weil er eine Seele im Körper annimmt, die auf alle Teile desselben übergeht.*». К. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, S. 16.

указано преанимистической теорией, в частности Прейссом. Отделение души от тела происходит очень постепенно: сначала, напр., почки и есть сама душа и лишь впоследствии они становятся «седалищем души». Такому отделению способствует переход душевных свойств человека на окружающую его среду (оружие, имя, маску). ¹ Отметим попутно, что и «отделение психе от тела» происходило сначала под влиянием перенесения «на внешние предметы душевных сил, первоначально связанных с телом» (с. 177).

Между «связанной», «телесной душой» Вундта и его же «психе»-дыханием не существует такой грани, которую он хочет провести; для Вундта существует только смешение этих душ, а не последовательность в их развитии. Но никто полнее Вундта не указал на связь души с могильными животными (бабочками, червями, совами и пр.). Замечания Вундта о душе мертвеца (мертвец), превращающейся в демона, о сохранении душой мертвеца социального положения и физиологических признаков живого; его учение о позднейшем выделении «души-дыхания» и о связи этой души с телом, — все это и многое другое заставляет предполагать, что душа-психе не самостоятельна, она не просто «возникла из трех источников» — связи психических переживаний с жизнью, дыхания и сновидений, — но есть дальнейшая эволюция «телесной души», точнее, мертвеца, Ueberlebenden.

«Телесная душа» — это деревянное железо, абсурд, становящийся понятным только тогда, когда мы допускаем доанимистическое магическое воздействие на объекты и постепенную «дематериализацию» мертвеца. Вундт ставит вещи на голову, когда утверждает, что манизм возник из культа душ. Нет, душа, как мы видели при критике Тэйлора-Спенсера, возникла из культа мертвых... ² Так учение «анимистов» о душе теряет кажущуюся убедительность.

Место этого учения занимает магия, которой приписывается большая роль. Вундт желает свести магию к вере в души; но шаманизм, на который он ссылается — явление позднее, а указание на связь чародейства с «телесной душой» рушится уже тем фактом, что «душа» — «телесна», материальна, что сами органы тела для Вундта уже душа. Наоборот, когда чародейство представляется действием по аналогии, иногда объясняемым боязнью смерти и болезни — в противоположность наивно-рационалистическим допущениям Фрэзера о признании магией природной закономерности; когда демонологии приписывается значение не меньшее, чем доанимистической теорией и целые культы — особенно культы плодородия — объявляются демонологическими, и даже первобытный анимизм — тесно связанным с чародейством; когда фетишизм признается чародейским культом, — тогда ясным становится внеанимистический характер колдовства как воздействия на неодушевленные объекты, ясна победа преанимизма.

¹ Вундт, о. с., 55—85.

² Вундт, стр. 100 и сл., 121 сл., 169 сл., 224 сл. и др.

К этому надо добавить, что душеверию в узком смысле не придается исключительного значения, последовательность культов считается весьма далекой от линейной эволюции, признается значительное переплетение культов. Это — неизбежное последствие воздействия преанимистической теории и отказа от стройной схемы анимизма.¹ Анимистическая теория рассыпается в руках Вундта. Преанимистическая теория и ее творец — Д. Фрэзер — торжествуют победу. Вундт видит их недостатки. Но разбить их не может, потому что стоит на одинаковой идеалистической методологической позиции.

Для Вундта интеллектуальные способности и социальная организация развиваются не во взаимодействии даже, а только параллельно.² Этому соответствует и в теории религии мешанина из анимистической и преанимистической теорий, из ультраидеалистических высказываний и ряда фактов влияния социального строя на религию; при всем внешнем блеске, Вундт — эклектик. Иного пути, кроме поверхностного эклектизма, и нет для того, кто захочет вырваться из прокрустова ложа идеалистических линейных схем эволюции мифологии, сам оставаясь идеалистом.

Эклектическая теория Вундта не может нас удовлетворить. Но и стройная в своем роде теория преанимизма — удовлетворит ли требованиям марксизма? Это — вопрос очень не праздный, потому что торжествующая уже на Западе теория преанимизма, после перевода работы Фрэзера «Золотая ветвь»,³ начнет распространяться и у нас. Уже раньше она оказывала влияние даже на популярные работы (В. Никольский. Очерк первобытной культуры, и др.). Обратимся к преанимистической теории.

Классической работой является здесь труд Д. Фрэзера «Золотая ветвь», содержание которой теперь настолько общеизвестно, что нет надобности останавливаться на нем подробно. Отметим лишь коротко необходимые для нашей темы моменты. Для Фрэзера существуют три ступени духовного развития: магия, религия и наука. Творцом этого духовного развития являются самые умные и ловкие размышляющие люди, дикари-философы. Первоначально они признают себя властителями природы; они предполагают в природе известную закономерность, что роднит магию с наукой, но закономерность совершенно особую, основанную на простейших ассоциациях смежности и сходства, и потому позволяющую людям воздействовать на объекты путем колдовских действий.

Магия имеет две ветви — гомеопатическую, или магию по сходству, и контагиозную, или магию по смежности, магию общения. Владелец магических секретов, маг, возвышается в обществе до царской власти, разрушая первобытную демократию. Власть его чревата опасностями — при старости, слабости он подвергается ритуальному убийству. На следующей

¹ Вундт, о. с., стр. 175 — 221, 345 — 380 и др.

² Вундт, о. с., 165.

³ Джемс Фрэзер, Золотая ветвь (Le rameau d'or), 4 выпуска. «Атеист», М. 1928. (Frazer, The golden Bough.)

стадии развития мудрецы размышлением убеждаются в недействительности магии; тогда самоуверенность дикаря сменяется своей антитезой — признанием высших существ, религией. На смену религии идет истинное знание — наука.¹

Не останавливаясь на очевидной идеалистичности и даже методологической наивности (мудрецы-дикари; несвязанность идейного развития с экономическим и пр.) этой схемы, как совершенно очевидных,² мы должны отметить, что смелое обобщение Фрэзера призывало к построению новой теории, новой схемы истории религии, имеющей в основании учение о магии, а не учение о душе. Нельзя сказать, что сам Фрэнклин выполнил эту задачу; его цель была иная — объяснение загадочного обычая убийства жреца Немийского святилища, «царя леса», любым беглым рабом. Но нетрудно показать, что известные пути построения новой схемы и даже многие детали были намечены уже в «Золотой ветви».

Наиболее интересным для нас из намеченных Фрэзером путей является вопрос о колдовских демонах. Изложим его словами проф. П. Ф. Преображенского, несколько сократив. «Еще большую важность, пожалуй, имеет параллельная с этим (теорией ритуального убийства царей-магов — В. З.) теория Фрэзера, касающаяся развития и значения аграрных культов... По аналогиям, заимствованным из области симпатической магии, человек мыслил и представлял себе природный процесс по аналогии с процессом своего собственного размножения. Целая система аграрных культов и обрядов, связанная с земледельческими культами, свидетельствует о большом распространении магических действий».

«Целая серия таких обрядов сводится по Фрэзеру к тому, что человек, представляя жизнь природы по аналогии со своей собственной, пытается, по закону симпатической магии, помочь этой природной жизни, побуждая скорейшее пробуждение природы от зимнего сна и размножение животных и растений. Именно этим, по мнению Фрэзера, объясняются многочисленные обряды, имеющие связь с половым распутством, производимые во время весеннего сева... Но в своих аналогиях первобытный земледелец шел и дальше... Эта жизнь природы им олицетворялась либо в виде животного, либо в виде человека. Такое животное или человек ежегодно проделывали как бы цикл смерти и жизни, умирая в пору зимней спячки и холода, и воскресая с первыми лучами весеннего солнца... На этого демона или духа растительности можно было воздействовать путем магического ритуала».³

Отсюда — ритуальное умерщвление демона или олицетворяющего его

¹ Д. Фрэнклин, о. с., в. I, гл. III — IV и предисловие П. Ф. Преображенского; в. IV, гл. XX.

² См. также критику теории магии Д. Фрэзера в предисловии П. Ф. Преображенского, — о. с., в. I, стр. 11—12.

³ Д. Фрэнклин, о. с., в. I, предисл. П. Ф. Преображенского, стр. 16; ср. в. I, гл. VIII — XVI, в. III (весь) и др.

человека, животного или чучела, обливание водой и пр. Этот культ аграрных демонов получил свое завершение в культах умирающего и воскресающего бога классического Средиземноморья (Дионис, Озирис, Адонис, Аттис, Таммуз, Мардохей, Христос); боги Средиземного моря становились прототипами бога-Христа, что вполне совпадало с наблюдениями астральной теории (Робертсон, Древе, Немоевский и др., в XVIII в. еще Дюпюи).

Но нас интересует не это позднейшее ответвление. Теория колдовских демонов должна была неизбежно привести к заключению, что вовсе нет необходимости строить длинной лестницы развития религии от культа мертвых через культ животных, предков и т. д. к культу аграрных богов; не нужно также ставить вопрос о происхождении богов в зависимость от эволюции идеи души. Наоборот, идея души представлялась в этой эволюции неважной, а культы предков, животных (тотемизм) и др. — побочными. *Демоны-боги прямо выросли из колдовства.* Ф р э з е р дал также немало деталей для этой схемы, изобразив очень разносторонне магические культы.

Религия не была и у Ф р э з е р а отделена китайской стеной от магии, и Ф р э з е р прекрасно понимал, что магические демоны были предшественниками богов, говоря его терминологией. Вопрос о душе также интересовал Ф р э з е р а мало, и он его оставил неразработанным; представление о душе Ф р э з е р рассматривал как маленькое «животное в животном», «человек в человеке», деятельность которого, по аналогии, дикарь считает обуславливающей его собственную; важное значение Ф р э з е р лично придавал культу мертвых, но совсем не развил этой мысли...¹

Внеанимистическое происхождение божеств на основе магии, — вот какая заманчиво-интересная, оригинальная, рвущая решительно с анимистической теорией, схема представилась ученым, особенно работавшим над аграрными культами. Схему эту и развил в своих работах проф. Конрад Теодор П р е й с с (директор и Custos «Museum für Völkerkunde», Berlin).

II

Основоположниками преанимистической теории могут считаться К и н г, Ф р э з е р, М а р е т т, Г ю б е р и М о с с (Hubert et Mauss), Т а н - Б о г о р а з,² П р е й с с, Ф и р к а н д т и др., отчасти Г е л ь в а л ь д и даже В у н д т. Но ни один из них не развил теории так, как это сделали К. Т. П р е й с с и А. Ф и р к а н д т. Преанимистическая теория П р е й с с а самая разработанная и потому заслуживает особого внимания. Конечно, в ней еще не все пункты достаточно проработаны, но основное намечено очень ясно. Однако, до этой ясности П р е й с с дошел не сразу. Первая

¹ Д. Ф р э з е р, о. с., в. I, гл. IV; предисл. автора, стр. 22; в. II, стр. 21.

² В о г о г а s, The Chukchee (1904). Общий критический новейший обзор «преанимистических колдовских теорий» (хотя и сделанный с поповской точки зрения) см. Р. W. S c h m i d t, S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee. I Teil. Münster, W. 1926, Kap. VI. (2. Aufl.).

серия его статей «Der Ursprung der Religion und Kunst» («Возникновение религии и искусства»), напечатанная в журнале «Globus» в 1904—5 гг.¹ и снабженная скромным подзаголовком «Vorläufige Mitteilung», действительно является «предварительным сообщением», в ней нет еще даже одной из центральных идей К. Т. П р е й с с а о «магически-комплексном мышлении дикаря».

Вслед за тем П р е й с с совершил экспедицию в Мексику, в 1912 г. издал первый том материалов экспедиции, а в 1914 г., основываясь, в значительной степени, на этих материалах, опубликовал свою основную, хотя и небольшую работу «Die geistige Kultur der Naturvölker» (в 1923 г. вышло второе издание, в котором автор изменил немного; поэтому мы вправе пользоваться и первым и вторым изданием безразлично). Мы ограничимся, главным образом, изложением и критикой только этих упомянутых основных работ.

В начале своей статьи (или серии статей) в «Глобусе» П р е й с с обращает внимание на тот факт, что «современная наука о религии стоит на пути анимизма». ² Все воззрения дикарей объясняются верой в бессмертную душу и духов. «Не лежит ли, однако, — справедливо замечает П р е й с с, — в этих узких, непосредственно вытекающих из наших культурных воззрений, понятиях некоторая предвзятость (Voreingenommenheit)?» «Многочисленные (meisten) формы религиозных культов указывают на время, когда понятия души еще не существовало».

С точки зрения анимизма нельзя объяснить возникновения многих религиозных обычаев. П р е й с с приводит примеры: «Мне пришлось с удивлением удостовериться, что в старом мексиканском культе в приносимых в жертву людях умерщвляются собственно демоны, чтобы их тем самым обновить и сделать способными к большим услугам для людей». Таким же образом божества растительности осенью, когда созревает жатва, и весной, когда воскресает природа, умерщвляются. «Где кончается здесь демон и где начинается человек?» — спрашивает П р е й с с, описывая подобные церемонии. — «Но однако все методы, которыми одетые, как божества, люди колдуют — чисто человеческие: фаллические оргии, танец, музыка».

«Мне стало ясно при этом, что именно сюда, т. е. в колдовство культа, должен быть приложен рычаг, потому что только в культе лежит история становления (Werden) религии, исходным пунктом должно было быть колдовское искусство самого человека. Что в колдовстве дал он из собственного могущества (aus eigenem Können), не прибегая к божеству? Что из своего действия относил он к богам? Что делал он в облачении демона? Как, наконец, относится колдовское искусство людей к таковому же искусству богов?..»

¹ «Globus», 1904, Bd 86; 1905, Bd 87, cp. A. Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei, «Globus», 1907, Bd 92.

² «Globus», Bd. 86, S. 321.

«Из всех фактов колдовства выявляется, что оно может возникнуть только тогда, когда колдующий человек совершенно теряет представление о могуществе (Tragweite) своей силы. Охотник, воин не является абсолютным господином своего оружия, еще менее он может обозреть, какие причины приводят к нему или держат на расстоянии дичь или врага. Характерно, что чироки думают, что без употребления заговоров (Zauberformeln) ничего вообще не могут исполнить».

Мы сразу узнаем ту сумму вопросов, которые выплыли в нашем изложении в связи с теорией Ф р э з е р а. Прейсс понимает, что такие явления, как «оренда» ирокезов, хотя и основаны целиком, по его мнению, на колдовстве, но есть нечто позднее. Началом развития было «личное колдовство» (persönliches Zauber), «вера в колдовскую силу отдельных частей тела и определенных действий». Прейсс прослеживает затем колдовство выделений тела, пения и т. д., подчеркивая всюду, что оно покоится на деятельности человека (и животных), а идея души и сверхъестественных существ вырастает отсюда впоследствии.

Свое изложение Прейсс начинает с колдовства отверстий тела и колдовства животных. Это колдовство не зависит от индивидуальной души. «Живущее существо может только в том случае быть демоном, когда оно обитаемо (bewohnt) каким-нибудь чужим духом, обычно какой-нибудь групповой душой с определенными сверхъестественными силами. Собственная индивидуальная душа, действие которой связано притом с личностью, не принадлежит сюда, к каким бы чудесам она ни могла привести. В действительности также звери, которые имеют свойства демонов, рассматриваются подобным же образом».

Например, стрекотание цикады предвещает жар дня и созревание посева (ирокезы), весенние крики животных и птиц вызывают дождь (тарахумара, Мексика), и мн. др. Мексиканский демон маиса, управляющий погодой, предвосхищает солнечного бога.¹ «Таким образом можно было бы при наступлении анимизма легко принять, например, цикаду за духа, одушевляющего (beseelt) маисовые початки. Мы видим, однако, что она не более чем безобидная цикада и выполняет все же дела демона».

«Однако, есть и другой путь, на котором животные могут стать божеествами. Естественнее, что они, как демоны, просто совершенствуют далее деятельность, которую они производили, как обыкновенные животные, именно предвещают солнечное тепло, ниспосылают дождь и т. д.»... «Так возникают духи тепла, огня, дождя и т. п. в животном образе». Животные впоследствии замещаются людьми, но с атрибутами животных. ««Солнечные боги» первоначально вовсе не отождествляются с солнцем, так же мало, как и животные, наследниками которых они являются». Животные — воплощение колдовской силы, они вызывают летнее тепло; с целью подъема колдовской силы животных и приносят в жертву. Жертвы животными

¹ Вд 86, 321 — 2.

предшествовали человеческим.¹ Скромная бабочка — иероглиф огня — вырастает в бога огня и бога солнца (S. 323).

Но колдовскими считаются не только животные и их действия и звуки (пение, стрекотание и т. п.), но и тепло дыхания, экскрементов и т. п. (аналогия с солнечным теплом). В письменах майя иероглиф дыхания или ветра обозначается огненным языком, у мексиканцев солнце изображается кучей экскрементов. Экскременты играют существенную роль в чародействе вообще.

Итак, *животное и человек* во всех своих проявлениях есть *первоначальный источник колдовского воздействия на природу*, особенно на урожай. Важную роль здесь, естественно, играет «колдовство сожительства» («der Zauber der Kohabitation»), фаллические культы плодородия. Из них вырастают демонические оргии, половые табу и т. п. В зачатии и вообще как производящая сила важную роль играет колдовство дыхания (der Zauber des Hauches). На одном старом мексиканском рисунке изображены мужчина и женщина, между ртами которых протянута красная полоса, изображающая дыхание; бог-творец есть бог ветра, происходящий из дыхания; отсюда же — поцелуй, магический обычай вышибания зубов и пр. «Что прежде было простым дыханием, стало в анимистическое время душой или духом» (S. 377).

Очень простым средством можно поднять колдовскую силу, подражая животным; так возникает «колдовство животных танцев» (der Zauber der Tiertänze). Впоследствии эти танцы могут стать частью обрядов, посвященных божеству (у тарахумара — просьба богу солнца о дожде). Но очевидно позднейшее происхождение подобных представлений. Подражание животным имеет также целью их размножение (бизоны танцы индейцев). Подобное же колдовство по аналогии лежит в основе прободения фигурок, изображающих врагов; переодевания в шкуры животных (впоследствии истолковывается как перевоплощение души), и т. п. Боги сохранили звериные маски и признаки.

В основе столь важного *колдовства по аналогии* (Analogiezauber) лежит вера в успех согласованных рабочих движений. У омаха выпрыскивают изо рта воду, чтобы вызвать дождь. Человек подражает мощным явлениям природы, чтобы вызвать их. «Также и боги требуют колдовства по сходству» (курение трубки для вызывания облаков у навахо, Мексика, и т. д.). Чтобы сделать демонов дееспособными на время зимней спячки, мексиканские индейцы облачаются «как сон», самые абстрактные идеи персонифицируются весьма конкретно.²

Легко, однако, заметить, что П р е й с с не дает еще здесь исчерпывающего ответа о характере первобытного мышления, вызывающем столь странные для нас представления. Этот ответ он даст через десять лет.

¹ Cp. K. Preuss. Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, «Globus», Bd 86, особ. S. 119.

² «Globus», Bd 87, S.S. 347 — 350.

«Таким образом мы видим, — заключает П р е й с с, — что колдовство по аналогии не началось с существования божеств, но является более ранним, чем они. Это разделение очень важно. Непосредственно именно отсюда исходит то, что человек может не только животных, но также какие угодно объекты природы, посредством подражающего изображения, привести под свою власть и использовать их силы для себя.»¹ Если человек подражает всем объектам природы, значит, он не знает безжизненных объектов. По изысканиям В. Б о г о р а з а, напр., «чукчи представляют вещи, как способные действовать, говорить и ходить, как они сами». Когда дикарь изображает метеорологические явления в виде богатырей или чудовищ, это не значит, что он видит в них духов и богов в нашем смысле.

Во всех вещах действует колдовская сила, колдовская субстанция (Zaubersubstanz), которая вырастает в «оренда» ирокезов, «мана» меланезийцев и т. д. Но какое различие между этими понятиями и понятием духа? «Под духом и душой мы понимаем обычно нечто невидимое, которое может действовать в различных субстанциях. Магическая сила или действие, напротив, свойство субстанции. Но это — доктринерское различие. Анализ этих понятий, особенно колдовства по аналогии, показывает, как человек вообще приходит к идее *о душе и духах*.

«То, что мы знаем о действиях колдовской силы объектов, мы должны рассматривать, как род превращения (Verwandlung). Но я думаю, что это не превращение, которое фактически в естественных формах существует, как развитие маисового початка из зерна. «Превращение» состоит больше в том, что вещь может действовать в различнейших гетерогенных формах. Каждое животное, каждая вещь может «превращаться» («umwandeln», «оборачиваться» — В. З.) таким образом в бесчисленные образы. Несущественные части, например, отрезанные ногти, перья птицы и т. д. имеют значение и силу целого, т. е. оно превращается в них... Вещи, которые только в идее, не в форме или пространственно, принадлежат друг другу, имеют все-таки значение заместителя, они могут «превращаться» одна в другую. Таким образом, чурбан становится определенным человеком, если дикарь занимается колдовством по аналогии с этим объектом, подражая (в нем) человека. Он должен только видеть сходство с намеряемым человеком... И животные, которые вызывают дождь, ветер, огонь, растительность и т. д., потому что они находятся в необычных отношениях формы, цвета, пространства и т. п. к этим объектам природы, отождествляются с ними, т. е. с облаками, водой, огнем, солнцем, растительностью»...

«... На этом пути возникает сама по себе всеобщая вера в действительные (wirkliche) превращения. Человек, как целое существо, превращается,

¹ «Wir sehen also, der Analogiezauber fängt nicht mit den Gottheiten an zu existieren, sondern ist früher da als sie. Diese Entscheidung ist sehr wichtig. Zunächst nämlich geht daraus hervor, dass der Mensch nicht nur Tiere, sondern auch irgend welche beliebigen Naturobjekte durch Nachbildung in seine Gewalt bringen und ihre Kräfte für sich ausnutzen kann» (Bd 87, S. 380).

например, телесно в волка-оборотня. Превращение из одной субстанции в другие — специальность всех так называемых демонов, и мифы о превращениях... встречаются в большом количестве. Близнецы боги войны (Zwillingkriegsgötter) зуні обладают, как главными способностями, «силой превращения и духом, или дыханием, разрушения». Но как раз вера в превращения опять ясно указывает, что абстрактная душа при этом никакой роли не играет. Если мы берем демонов и богов... как магически сильные природные объекты с их превращениями, то мы уже наверняка можем далеко подвинуться в понимании религиозных дел (Tatsachen) дикарей» (S. 381)...

«Демоны и боги не должны быть, следовательно, духами в обычном смысле, — продолжает далее П р е й с с, — т. е. невидимыми, действующими в различнейших субстанциях существами. Вместе с тем, демоны могут стать настолько малыми, что становятся невидимы или почти невидимы». ¹

Теория анимизма не в состоянии объяснить происхождение демонов и богов, которые являются, в сущности, демонами-оборотнями, *превращенными объектами природы*. К такого рода колдовским субстанциям, действующим в других объектах и почти невидимым, относится и сама человеческая душа, «разница между живущим и мертвым телом, которая представляется как дыхание, тень, изображение и т. д.» Понятие о душе и духах вовсе не так распространено, как полагал Т э й л о р. Духи предков явление не очень древнее, лишь впоследствии они были отождествлены с демонами-оборотнями. Даже «у теперешних народов церемонии часто ничего общего с анимизмом не имеют». П р е й с с может теперь «сломать золотые мостки анимизма (die goldenen Brücken des Animismus abbrechen), которые... перекинул, в угоду обычному воззрению, между колдовством и миром богов, потому что боги не что иное, как объекты природы в широком смысле с их колдовскими свойствами (denn die Götter sind nichts anderes als die Natur-objekte in weiterem Sinne mit ihren Zaubereigenschaften)»... ²

Вот конечные выводы П р е й с с а уже в первой редакции его теории. *Демонов-оборотней, вырастающих из колдовских действий, достаточно для того, чтобы без всякой идеи души и духа возникли представления о демонах и богах.* Внеанимистическое происхождение богов путем колдовства, апофеоз теории магии Ф р э з е р а — центральная идея П р е й с с а.

Мы не будем здесь вдаваться в критику теории П р е й с с а. Гораздо лучше это сделать на втором, окончательном варианте его теории. В первом варианте незавершенность чувствуется еще значительно. Но важно уже то, что П р е й с с пришел к совершенно новому выводу и для того, чтобы притти к нему, видоизменил и методику: если анимистическая теория исходила главным образом из мифологии, П р е й с с исходит из магически-культовых действий.

¹ «Dämonen und Götter brauchen also keine Geister in gewöhnlichen Sinne zu sein, d. h. unsichtbare in verschiedensten Substanzen wirkende Wesen», usw. (S. 381).

² «Globus», Bd 87, S. 382.

Часто он понимает, что эти магические действия призваны выполнять якобы «полезную» хозяйственную работу, имеют, как модно теперь выражаться, «производственное значение». Отсюда естественно ждать шага вперед — к изучению производства и производственных отношений. Но ведь это будет ужасным марксизмом! И П р е й с с делает десять шагов назад, переворачивает все отношения и объявляет всё в обществе — земледелие и искусство, войну и религию — порождением магии.¹ А магия — из чего? Пока неясно. Да и однородна ли эта магия? Нет в ней развития...

Эти недостатки П р е й с с а пытается отчасти поправить А. Ф и р к а н д т, вполне примыкающий к выводам П р е й с с а, но желающий дополнить его по вопросам развития и дифференциации колдовства и выяснения психологической основы этого явления. Статья Ф и р к а н д т а содержит ряд интересных замечаний. Ф р э з е р и П р е й с с, говорит он, обратили внимание на ранее почти игнорировавшееся колдовство.

Выводы П р е й с с а Ф и р к а н д т формулирует в виде следующих четырех положений:

«1) Колдовство вообще занимает важное место в примитивных религиях.

2) Явления культа, т. е. моральное влияние на сверхъестественное существо посредством просьб, приношений и т. д., исходили, по крайней мере, во многих случаях (*wenigstens vielfach*) из аналогичных явлений колдовства.

3) Колдовские действия первоначально и в своем ядре свободны от всякого представления о сверхъестественном существе и его содействии; они покоятся всецело на деятельной силе (*Wirkungskraft*) совершающего их человека, который думает посредством их добиться с уверенностью намеченного результата. Представления о непосредственной или посредственной помощи сверхъестественных существ при этом вторичного происхождения (*sekundärer Natur*).

4) Представления о таких сверхъестественных существах, особенно вера в души, которые могут существовать вне тела — можно также сказать: так называемый анимизм — позднейшего происхождения, чем колдовство, и в начале возникли в зависимости от него. Существует *преанимистическая эпоха* религии.»²

Первое и второе положения Ф и р к а н д т считает принятыми наукой, но третье и четвертое должны быть доказаны и игнорировались до сих пор.

¹ Вся «философия истории» П р е й с с а сводится: во-первых, к признанию того, что человека над животным возвышает... «забота о жизни» (*Lebensfürsorge*), и, во-вторых, к признанию... «первобытной глупости» (*Urdummheit*), — на основе чего, на ряду с реальными действиями, вырастают магические. Философия более примитивная, как видим, чем любая «философия» «глупого» дикаря. Это презрительное отношение «культурного» империалиста к «дикарю» прекрасно опровергнуто анализом способностей дикаря в книге Ф. Б о а с а, *Ум первобытного человека*, русск. пер., 1926.

² А. V i e r k a n d t, *Die Anfänge der Religion und Zauberei*, «Globus», 1907, Bd 92, S. 21.

Отправным пунктом исследования должно быть рассмотрение новых явлений в их развитии из старых. Согласно существующим взглядам, самые действия возникли из воззрений на созданных из ничего духов. «Но не слишком ли много здесь приписывается (zugemutet) человеческому сознанию? Не будет ли обратный порядок вещей проще; не выросли ли, следовательно (also), представления в дополнение к действиям? Не могли ли эти последние возникнуть как выразительные движения (Ausdrucksbewegungen), реакции, действия по аналогии, которые проходят без всякого теоретического сознательного процесса или сопровождаются только минимумом его?» (S. 22).

Первоначальное различие между магическим и простым действием невелико. Самые магические действия и представления заимствованы из обычной жизни, влияние их простирается лишь вблизи, цель их — защитить от злых сил, путем угроз и защиты тела трением, омовением и пр. Низшую ступень составляют аффективные действия (разрушение изображения врага, выстрелы при солнечном затмении и т. п.), лишь на второй ступени развития появляются действия по аналогии и, наконец, только на третьей — собственно магические «целесообразные» действия.

На первой ступени никаких мифологических представлений нет. Если человек борется против злых влияний путем амулетов, жестов, наркотиков и пр., то эти действия большею частью заимствованы из обычной жизни, а злые явления не представляются демонами, душами, либо даже олицетворениями, но просто злыми влияниями, опасными силами (S. 23). На этой ступени появляются угрожающие жесты, лечение путем извлечения камней (австралийцы), соприкосновения с камнем (о. Целебес), понятия о злом глазе и т. п. Действия основаны на обычных представлениях о силе, мужестве, распространен механический контакт.

Магия возникла в результате постепенной дифференциации из обыденных действий и представлений, и лишь впоследствии мир населяется особыми колдовскими субстанциями и колдовскими воздействиями (S. 41). Постепенно эти воздействия становились более могущественными, и человек переходил от Nahzauber (колдовства на близком расстоянии, «ближнего» колдовства) к Fernzauber (колдовству на отдаленном расстоянии, «дальнему» колдовству). Человек отбирает также объекты и действия более чародее-способные (части трупа, камни, дыхание). «Вера в колдовство есть переданный (überlieferte) способ мышления и действий, при которых верят в специфическую дееспособность (spezifische Wirksamkeit) определенных мероприятий (Vorgänge) или субстанций, принадлежащих определенным живым или мертвым объектам, или идентичных с ними» (S. 41).

Переходом от Nahzauber к Fernzauber является Anfangszauber, «колдовство начал» (начальных действий), когда начало осуществляемого действия должно осуществить желаемое целиком (растирание камнем вместо втирания его в тело у арунта, любовные трещотки и пр.). Танец животных, возникающий из практики охоты, уничтожение врага путем символических действий и т. п. являются первыми примерами магии на дальнем расстоя-

нии. Здесь происходит и выделение специальных колдунов, но все еще нет веры в духов, усложняется лишь представление о колдовской субстанции... Нельзя отказать этой схеме в известной четкости.

Менее ясно изображает Ф и р к а н д т психологические основы магии. Условиями «существования колдовства являются недостаточность ясных представлений о причинности» и переоценка желаемого как реального. Из этого последнего обстоятельства выясняется *зеркальное отображение* (Spiegelung) *земных явлений в религиозных и магических представлениях*, — напр., у австралийцев все возрастающая магическая власть мужчин, стариков, колдунов. Характерно также смешение субъективного и объективного; растения, животные, люди одного племени, тотема — равные товарищи. Легко заметить, что здесь Ф и р к а н д т дает не объяснение, а только описание явлений.

Зато интересны его соображения о начале культа и старейших религиозных представлениях. Еще и теперь широкие массы представляют акты культа как магические действия, что заставляет признать магию предшественницей культа. Мистерии, омовения, молитвы, жертвы носят ясные следы *магии* омовения, магии слова и т. д. Представления, вытекающие из действий, естественно, также *не знают первоначально анимизма*. «Действительно, мы можем указать *две более простые ступени развития*, за которыми анимизм следует только как третья». ¹ Эти ступени, как видно из дальнейшего, соответствуют ступеням развития самого колдовства.

«*Низшая ступень* есть всеобщее представление о субстанциях или телах, наделенных особенной силой — о магически-мощных субстанциях (zauberkräftigen Substanzen)». Здесь нет воодушевления или антропоморфизма. Камни, кровь, волосы и другие конкретные предметы являются такими субстанциями; образуется представление об единой объемлющей субстанции — мана, орента и т. п. *Вторая ступень* отлична от первой скорее в понятии, чем во времени, и заключается в аналогизирующем, эгоцентрическом взгляде на природу (солнце — пучок перьев; звездное небо — продукт человеческой деятельности; животные — подобны людям, — отсюда тотемизм).

«И только *третью ступень* образует анимизм, и весьма возможно — сначала представление о человеческой душе» (S. 63). Слишком смелым было приписать дуалистическому противопоставлению души и тела способность породить все религиозные представления. Против первоначальности анимизма Ф и р к а н д т выдвигает три главных соображения: 1) теория Тэйлора-Спенсера-Липперта — рационалистична, приписывает дикарю теоретические размышления над сном, смертью и пр.; 2) представление о способности души преодолевать пространство не могло возникнуть из ничего; оно возникло на основе колдовства на дальнем рас-

¹ «Tatsächlich können wir zwei einfachere Entwicklungsstufen angeben, denen sich dann der Animismus als dritte anreihet» (ib., S. 63).

стоянии; 3) невозможно, чтобы страх смерти вызвал теоретическое представление о душе; скорее, как указал П р е й с с, вера в магические свойства частей трупa вызвала это представление.

Анимистические представления широко распространены, но они слабо связаны с религиозной практикой, например, у австралийцев; иногда они ошибочно выведены или даже возбуждены европейцами. Религиозные представления имеют более длинную предъисторию, чем обычно принимают. Если религия — вера в духов, то колдовство старше религии. Религиозная практика (а из нее вырастают колдовские представления) была первоначально колдовской, лишь постепенно объекты стали безлично-магическими и, наконец, духовными. Существовала эпоха преанимизма.

Как видим, Ф и р к а н д т подчеркивает эволюционный момент, развитие магии (во вкусе позитивной социологии — путем логической дифференциации от простого к сложному); он последовательно и законно проводит принцип первенства практики, но легко, впрочем, видеть, что это — не столько производственно-социальная, сколько *ритуальная* практика. Психологических и социальных основ колдовства Фиркандт не вскрыл, да и вскрыть, стоя на идеалистической позиции, не мог. Самая, подкупающая простотой, схема развития магии может быть оспорена и, например, проф. П. Ф. П р е о б р а ж е н с к и й (в цитированном предисловии к Ф р э з е р у), исходя из других соображений, указывает на первенство магии на расстоянии. Неприятно поражает терминология «субстанций» и т. п., прямо заимствованная из современной физики à la О с т в а л ь д.

Тем не менее ряд указаний — эволюция магии, связь магии с хозяйственной практикой, критика анимизма и т. п. — очень ценны. На П р е й с с а Ф и р к а н д т оказал особое влияние в теории магии, как увидим ниже, а также указанием на магическую связанность земных и небесных объектов с человеком и его деятельностью — зародыш теории магически-комплексного мышления...

В то время когда Ф и р к а н д т работал над своей статьей, П р е й с с совершал свою экспедицию в Мексику, которая доставила основной материал для второго варианта его теории...

III

На западном диком краю мексиканского плато, в территории Tepic высятся Sierra del Nayarit, родина племен кора (называющих себя Nayeri), гуичоль (Cora, Huichol) и др. индейских племён, сохранивших, под внешней оболочкой христианства, свой бытовой уклад и свою религию, восходящую еще к старо-мексиканским основам. В конце июня, с началом периода дождей, могучие ливни начинают орошать жаждущую в течение девяти-месячной засухи землю; в три месяца поспевает жатва маиса, распускаются удивительные цветы, реки становятся бурливыми потоками. И вдруг пылающее солнце вступает в свои права и всё превращается в серое ничто.

«В этот мир крайних противоречий (*extremer Gegensätze*), где зависимость человека от природных явлений выявляется (*aufdrängt*) с особенной силой, я был внезапно перенесен (*versetzt*) в конце декабря 1905 г., когда я с маленьким караваном мулов (*Maultierkarawane*) и двумя аррьерос (погонщиками мулов), направляясь (*aufbrechend*) от Тепика, перешел Рио-Гранде или Рио-де-Сант'яго»,—так поэтически описывал впоследствии П р е й с с начало своей экспедиции.¹

П р е й с с пришел сюда, в эту «дикую» страну, чтобы собрать материалы, помогающие уяснить первобытные, примитивные мышление и религию. Мы видим его уже в январе 1906 г. в селении *Jesus Maria* на религиозном ночном празднике танца *mitoti*, посвященном маису. Но когда он захотел найти певца, чтобы записать песни, жители исчезали из своих ранчос или «заболевали», и только с помощью алькадов и весьма щедрой поденной платы удалось залучить некоторых из них. Перед нами картина далеко не примитивная, — а это подрывает всю основу выводов П р е й с с а. Земледельцы, очень расслоенные, с денежным хозяйством, знающие батрачество и городское влияние, с культурными корнями, уходящими в старую культуру Мексики, с европейским (испанским) четырехсотлетним культурным воздействием. Сам П р е й с с признавал это и указывал на тот факт, что произвести разграничение определенных старых и новых частей в религии коря очень трудно.² А на этом материале построена теория П р е й с с а о «первобытных» верованиях.³

В 1912 г. П р е й с с выпустил, образцовый по методике издания, I том материалов своей экспедиции (о. с.). Во вступительных статьях к этому тому он уже очень близко подходит к тем идеям, которые высказаны в 1914 г. в книге «*Die geistige Kultur*».⁴ Мы только мимоходом отметим

¹ Die Nayarit Expedition, von K. Th. Preuss. I Band. Die Religion der Cora-Indianer. Leipzig. 1912. Einleitung, S.S. XV—XVI.

² «In den Traditionen den Cora lassen sich nicht bestimmte Teile als älter und jünger aussondern»; о. с., *Mythische Grundzüge usw.*, S. XLVII. Ср. краткое описание общественной жизни коря в статье П р е й с с а «Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern»: «Sie leben vom Ackerbau, und ihre soziale Grundlage ist die vaterrechtliche Familie, die bei ihren Feldern wohnt, aber alle Siedelungen gehören zu Dörfern, an dessen Spitze je ein gewählter Häuptling mit sehr beschränkter Macht steht» («Psychologische Forschung, Zeitschrift für Psychologie», Bd II, Heft 3/4, S. 186. Berl. 1922).

³ Во введении к «*Die geistige Kultur*» П р е й с с, впрочем, так поясняет эту позицию: вопрос о происхождении религии более сложен, чем вопрос о материальной культуре; «дикари» (Primitiven) отнюдь не «первобытные люди» (Naturvölker); но нужно считаться с пережитками, и потому использовать материал всех дикарей как источник, не только бушменов и австралийцев; причем вовсе не важны здесь гипотезы об историческом происхождении и связи некультурных народов, о месте возникновения анимизма и т. п. («*Die geistige Kultur*», Einleitung).

⁴ Летом 1928 г. автору этих строк удалось осмотреть отдел Америки (им ведал К. Т. П р е й с с) в берлинском Museum für Völkerkunde, где собраны материальные памятники быта, колдовства и т. д. Надо сказать, что даже беглый их обзор убеждает, что в основе теории П р е й с с а лежат многочисленные факты. Но одно — факты, другое — истолкование их.

некоторые черты этой близости, но не будем распространяться, чтобы не повторяться при реферировании «Die geistige Kultur». Особенно интересна глава VI вступительной статьи «Entwicklungsphasen in der Gestaltung der Götterwelt». Здесь, а также в других местах, П р е й с с высказывает следующие основные взгляды. Человеческая деятельность вмешивается в природные явления, образуя круг магических воздействий на природу и божества. Среди божеств заметны группы богов природных, богов-предков, богов деятельности, низших и высших богов и т. д. Понятие божества возникает в противоположность (im Gegensatz) человеческому, но тесно с ним связано.

Ступени развития божеств следующие: сначала идут неопределенные или определенные (entweder bestimmter oder unbestimmter Gestalt) боги объектов, определенность или неопределенность которых зависит от тех объектов, с которыми они связаны (солнце, ветер и пр.), причем эти боги воплощают совокупность объектов; затем идут боги деятельности, особые покровители определенных отраслей человеческой деятельности; затем сюда присоединяются умершие. Таким образом, уже здесь мы видим *разделение богов на групповых богов и богов деятельности*. П р е й с с не может скрыть существования развитого культа предков, но он старается доказать, — аргументами, сходными с аргументацией «Die geistige Kultur» (напр., будто «предки» употребляются во множественном числе и пр.), — что этот культ — явление, позднее присоединенное к магически-натуралистическому культу.

(Заметим здесь кстати, что после экспедиции 1913 г. в Колумбию, П р е й с с заметил у примитивных, на этот раз действительно гораздо более примитивных, племен Uitoto и др. еще более развитый культ предков;¹ отметим также, что впоследствии — в 1922 г. — П р е й с с использует и тот и другой факт для подтверждения теории изначальности веры в верховное существо, отождествляя это божество с Urvater — отцом-предком, творцом мира, и тем подкрепляя позиции теории патера В. Ш м и д т а о первобытном монотеизме; но он не делает еще этого в 1912—14 гг.)

Чрезвычайно важны замечания об отождествлении в сознании дикаря самых различных объектов — звезды, оленя и т. п., — эти факты и замечания лягут в основу идеи о магически-комплексном мышлении, краеугольного камня «Die geistige Kultur»... Ибо, мы помним, никакой реальной психологической основы для своей теории П р е й с с и Ф и р к а н д т подыскать до тех пор не могли.

П р е й с с поэтому и начинает свою новую книгу «Духовная культура первобытных народов»² с вопроса о *примитивном мышлении* (Primitives

¹ «Religion und Mythologie der Uitoto», von K. Th. P r e u s s. Göttingen - Leipzig. I Bd (1921; II Bd, 1923). Einführung in die Texte, 2. Kap. «Urvater, Vorfahren und Dämonen», S.S. 25 ff. Ср. цит. стр. «Die höchste Gottheit usw.».

² K. Th. P r e u s s, Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipz. - Berl. 1 Aufl. 1914. 2 Aufl. 1923 (Aus Natur und Geisteswelt. Bd 452). Книга представляет переработку серии статей в «Globus'e», на основании материала «Nayarit-Expedition», в связанную систему. Попутно с реферированием основных разделов этой работы придется делать некоторые критические замечания.

Denken). Это — настоящий гимн индивидуалистическому идеализму. «Человек стоит в создании как существо, которое имеет полную свободу силою своего духа заставить служить мир своим потребностям (Der Mensch steht in der Schöpfung da als ein Wesen, das die volle Freiheit hat, mit der Kraft seines Geistes die Welt seinen Bedürfnissen dienstbar zu machen)...», — такой декларацией начинается глава о примитивном мышлении (S. 7).

Но инстинкт, заставляющий его опасаться злых влияний, подталкивает его — под влиянием особого склада мышления дикаря — даже к нецелесообразным (unzweckmässige) действиям. «Denn darin hat er keinen Lehrmeister». Все опасности, ему угрожающие, — шум в лесу, болезнь, — дикарь считает некоторыми существами, которым он инстинктивно принужден оказать противодействие. На высшей ступени развития эти действия осмысливаются. «То, что нам кажется бессмысленным (widersinnig) есть в действительности росток для всего великого и господствующего (alles Grosse und Herrliche), религии и науки...» (S. 8).

Идеализм есть также сначала «забота о жизни» (Lebensfürsorge), хотя магическими приемами и мифическими воззрениями. Но постепенно он все более *оттесняет* инстинкт и возвышает человека. Хотя и не всегда это можно установить, но должно принять, что вырастающие из аффективных действий магические представления и действия порождают религию, искусство, многие социальные институты. Такова «философия истории» П р е й с с а.

«Магические представления никоим образом не являются здесь результатом особого рода логического мышления дикаря, — говорит П р е й с с. — Пожалуй (immerhin), некоторые явления указывают на то, что дикарь имеет *другой род восприятия* (eine andere Art der Perzeption) (курсив наш — В. З.), чем современный человек (восприятие дикаря эмоционально, а не логично. В. З.), и что благодаря этому магическая примесь легче прививается (vonstatten geht). Это — комплексное или коллективное представление (die komplexe oder kollektive Vorstellung), в противоположность нашему, более аналитическому» (S. 9).

Итак, основные исходные пункты П р е й с с а — это развитие магических и мифических представлений из комплексного способа мышления, психологически присущего дикарю. Например, у кора взгляд на ночное и дневное небо, как на целое, возник раньше, чем восприятие отдельных созвездий, что видно из религиозных мифов, в которых созвездия не освободились от связи с целым. Так же и земля персонифицировалась. Таким образом разнообразные объекты воспринимаются как единство. (Там, где единства не дано, дикарь имеет, например, много слов для обозначения родов пчел, но не имеет слова «пчела» и т. п.; но, с другой стороны, он относит бабочек к птицам.)

Из подобных представлений возникает мнение, что всё, принадлежащее человеку (волосы, ногти, платье, даже следы ног) составляет его часть и, наоборот, что часть замещает целое (S. 9—10). Перья птицы замещают ее,

жертва части одежды замещает человеческую жертву. Далее это распространяется на нематериальные вещи (тень, зеркальное отображение, имя). Кора, стоя на берегу реки (речные боги — виновники болезней в малярийных областях), выкликают имя больного ребенка: «иди, иди!» Изображение бога удерживает всю божественную силу. «Отсюда также дальнейшая мысль, что специальное объяснение действия (бога — В. З.) совершенно ненужно (unnötig) и все теории воодушевления и т. п., которые приписываются в качестве объяснения нашим анализирующим (zergliederndes) мышлением должны, прежде всего, отпасть».

Комплексное мышление ведет также к магическому отождествлению объектов (S. 11): 1) группа воспринимается как целое, 2) согласно признаку магической полезности. Табачный дым отождествляется (identifiziert) с облаками. В магический комплекс сливаются: огонь, солнце и перья птицы арапа. Так же связываются — темное ночное небо (с его звездами), растительность и подземный мир. Звезда — равняется оленю — равняется одному роду кактуса.

«Мы видим теперь возле пространственного и магически соединяющего коллективного воззрения (magisch zusammenlegenden Kollektivauffassung), как третий момент комплексного мышления, магическое действие (Handlung) само по себе» (S. 13). Отсюда, например, обряд вызывания дождя: на алтарь ставят изображение небесного свода с хлопчатниками (=облакам), под ним — тыквенный сосуд с изображением земли; присутствующие курят, а певец поет, как боги дождя собираются на небо.

Комплексное мышление (магия) покоится, по мнению П р е й с с а, именно на индивидуальном душевном состоянии («Gemütszustand des Individuums»), индивидуальной психологии, и потому главный результат этой теории обладает скорее негативными достоинствами: многих шагов мысли ей не следует приписывать. П р е й с с протестует поэтому против попытки *Леви-Брюля* построить универсальное мистическое коллективное представление на базе социального коллектива (попытки оригинальной, пытающейся, хотя идеалистически, установить исторические типы мышления). Но тем самым П р е й с с выступает как противник Д ю р к г е й м а и его школы, «социологической школы» вообще, чем предрешиено его, высказанное в дальнейшем, отрицательное отношение к теории коллективной магии и тотемизма Д ю р к г е й м а.¹ «Сначала появляется чувственное, многое расплавляющее, собирательное воззрение (sinnliche vieles verschmelzende Gesamtauffassung), — резюмирует П р е й с с, — скажем, комплексное представление, лишь позже следуют анализирующие шаги мысли и разъяснительные теории».²

¹ Cp. L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 7. édit. Paris, 1922, особ. Introduction, § 1 и 1-е partie, chap. 1; E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1912 (p.p. 50-65, 294, 312-3 etc.); P. W. Schmidt, o. c., S.S. 578 — 583 (Шмидт считает школу Д ю р к г е й м а, хотя и по другим соображениям, признаком неуспеха «преанимистически-колдовских» теорий).

² Preuss, Die geistige Kultur, S. 15.

Теория комплексных представлений *противоречит анимистической теории* Тэйлора, приписывающей дикарю взгляды культурного человека. Притом дикарь верит именно в посмертное существование человека, в мертвеца. Понятие души — позднее понятие, обозначающее скорее жизненные способности. Отсюда — множественность так называемых «душ» у дикарей. У коря существует слово *nekénin* для тени и *muatsira* для мысли; мертвец называется *muitsix*, иногда он воплощен в виде могильных животных (S. 18, ср. В у н д т а). Нужно отвергнуть теории, рисующие развитие религии как логический процесс эволюции ряда понятий — души и т. д., — декларирует вновь П р е й с с, склоняясь поэтому скорее к плюрализму, но и не выполняя в дальнейшем своей декларации. Теория Тэйлора — анимизм — не отменяется, но *ограничивается* предшествующей эпохой колдовского преанимизма (S. 20).

Изложенная нами теория комплексного мышления П р е й с с а является исходным пунктом его дальнейших построений, придавая им некоторую стройность: комплексное мышление и основанные на нем мифические действия вызывают у дикарей групповые, соединяющие представления и позволяют включать свои действия в систему тел и сил природы.

Таким образом, из магически-комплексного мышления рождаются представления дикаря, из магических действий вырастают культ и религия. Одного комплексного мышления, в сущности, достаточно, чтобы породить идею «групповых богов», богов собирательных — всего маиса, всего неба, — а из человеческой деятельности рождаются патроны ее — «боги деятельности».

Свою *теорию магии* П р е й с с обосновывает, согласно своей методике, на действиях более, чем на представлениях. Мы увидим, впрочем, что эта методика не всегда соблюдается Прейссом. Побуждениями к магическим действиям являются болезни, забота о пище и т. д. Болезнь приносится, по мнению «диких», каким-нибудь враждебным существом, часто чужаком; индейцы павумва, напр., носят палочку у ноздрей, чтобы не проникла болезнь и т. п.; сначала носитель инфекции — определенный объект, затем он обезличивается (ветер у индейцев коря). Чтобы вызвать болезнь и чтобы предупредить ее, надо обратиться к магии, использовать, например, связь человека с его одеждой. Почтение к силе зверя порождает амулеты из когтей, зубов и т. д. Вырастает магическая оборона (S.S. 20—24).

На первых ступенях культуры дикарь переносит то ощущение силы, которое ему дает обладание орудиями и оружием, на самые объекты (камни, оружие), наделяя их магическими качествами. Например, эскимосы, сомалийцы и другие племена *наделяют магическими свойствами камни и орудия труда*. Тлинкит считает мотыгу чем-то родственным себе. Мексиканские купцы считают свой дорожный посох специальным божеством. У эве топор или мотыга стали настоящим демоном («zu einem richthigen Dämon geworden»), которого просят о дожде и т. д. (S. 26). Привнесение чего-то невесомого (Imponderabilien) помогает работе. Женщины зуни

подражают работе мельничного камня, приготовляя муку; гупа имеют чародейские формулы для войны, охоты и т. д.

Дикарь надеется на сверхъестественную силу чародейства. «Не сила или мудрость апахов страшат пима, и не острая стрела, а их магия», — цитирует П р е й с с (S. 27) слова Р ё с с е л я (Russel). Так как различные роды человеческой деятельности возбуждаются посторонними силами, то людям приписывают их по несколько штук: у иорубов существуют три души: головы, желудка и большого пальца ноги (последний — для путешествий), у каро-батаков Суматры даже *семь душ* (S. 28). Не духу (это приходит позже), а частям своего тела — крови, половым органам, глазу (злой глаз) дикарь приписывает магическую силу. Силы природы, имеющие известную самостоятельность, дикарь думает подчинить посредством так называемого *колдовства по аналогии*. Чтобы умертвить человека, делают изображающую его куклу и над ней производят соответствующие действия; зверя представляют в танце и т. п.

Магические действия (бросание копья в сторону врага, например, или связывание и умерщвление фигур врагов у тлинкитов) есть часто подготовка предстоящих *реальных* действий. *Магическая сила соответствует социальному положению*, она больше у мужчин, чем у женщин, еще больше у стариков (S. 31); ¹ ритуал посвящения при наступлении зрелости поэтому также имеет магический характер. Средствами подъема магической способности признают: ощущение боли (для чего выпускают кровь), купание в холодной воде (индейцы гупа и другие, ср. у нас купание при водосвятии), баню для потения = очищения (арапахо и др.), посты, воздержание от сна, наркотики (табак, бетель, алкоголь и пр.), многочисленные амулеты, выбивание зубов, украшения, обрезание и т. п.

От теории магии П р е й с с переходит к вопросу о *происхождении богов*. «Магические способности человека и объекта, — пишет он, — как будто (scheinbar) не стоят никоим образом в связи с первыми предчувствиями (Ahnungen) божества» (S. 34). Если человек колдует над тучами, «он не нуждается ни в каких взглядах на их сущность», кроме того, что из них идет дождь. «Но разве не лежит уже в совершенном отклонении от действительно целесообразных (wirklich zweckmässigen) действий и в предположении не существующих способностей (unwirklicher Fähigkeiten) в различных объектах первый шаг к тому, чтобы возвыситься над общим (Gemeine), и знак, что собственная сила отказывает (versagt, недостаточна — В. 3.) против требований жизни и чувства, надежды и страха? — спрашивает П р е й с с. — Разве это расположение в человеке само по себе уже не основание религии?..» (S. 35).

Два обстоятельства толкают к признанию божеств: растущая власть внешних явлений (их персонификация) и, с другой стороны, неспособность возвысить собственные колдовские способности более, чем то возможно

¹ П р е й с с не развивает этих очень интересных замечаний, показывающих производственные и социальные, а вовсе не индивидуально-психологические корни магии.

посредством шаманизма. С развитием колдовских способностей вырастают и природные явления в божественные сущности, колдовские действия принимаются, как приказания от бога и т. д. На примитивной ступени это развитие, конечно, не закончено. Существует зависимость божеств от человеческих подаяний и принуждение богов посредством церемоний.

Богов П р е й с с делит на два основных разряда: *групповых или родовых* богов и богов *деятельности* (Gattungsgötter und Tätigkeitsgötter), из которых первые древнее. Демонами становятся в первую очередь животные, тогда, когда им в сознании дикаря приписываются особые магические свойства, отличные от обыкновенных животных. У гайда, кроме обычных рыб, есть особый народ океана (представляемый в виде сельдей и т. д.), имеющий подводные города; это — оборотни, которым нужно приносить жертвы. Но обычнее приписывание той или иной породе животных магических действий, напр., у ирокезов стрекотание цикады предвещает жаркий день и созревание маиса, почему цикада превращается в демона. У кора обладающих чародейскими свойствами зверей зовут тем же именем таква (takwa), что и низших божеств, а кувыркающийся на солнце колибри превращается в посланника солнечного бога и даже отождествляется с ним.

Подобные превращения происходят у дикарей бессознательно (S. 37). Фантазия их тклет картину демонически возвышенного животного, а впоследствии это животное становится воплощением человекообразного бога. Как на пример такой эволюции П р е й с с ссылается на рассказ Ш т е р н б е р г а о гиляках, у которых одни звери — воины, другие — предводители и т. д. (S. 38). Но это означает *только*, что — по мнению гиляков — *звери живут той же социальной жизнью, что и люди*. На этой же способности примитивного мышления покоится взгляд, что зверь представляет весь род, персонификация объектов природы и т. д. Любопытно отметить персонификацию средств потребления: Чикомекоатль (Chicomecoatl) ацтеков — богиня маиса, а также еды и питья, того, чем живет народ (S. 41).

Подобным же образом, комплексное мышление позволяет связать все маисовые поросли в бога маиса и далее в бога растительности, что происходит *довольно рано* («schon frühzeitig»). Особое значение имеет ассоциация идей при вовлечении неба в земной мир богов (irdische Götterwelt). Здесь выступает связь солнечного восхода со светом и благотворным теплом. Сначала почиталось небо, затем — луна (богиня луны у кора — в звездном плаще), наконец — солнце. Небесные боги связываются с земными животными и растениями и с подземным миром (у кора утренняя звезда — сборище богов на небе, но она связывается с маисом и оленем, а луна — с подземным миром). Звездное небо равно земле с совокупностью растительности (маис, цветы), Луна выступает, как представительница целого неба, но затем отделяется настолько, что ведет войну (как и утренняя звезда, предвестница солнца) со звездами (S.S. 42—44).¹

¹ Cp. K. Th. P r e u s s, Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko, «Globus», 1905, Bd. 87.

Все описанные высшие и низшие божества могут быть названы «*групповыми богами*» («Gattungsgötter»), «поскольку ими объединяются, путем ассоциации идей, в некое единство (zu einer Einheit) одинаковые или сходные вещи (Dinge)» (S. 45). Это не есть следствие долгого развития, а ранний результат («das früher skizzierte Ergebnis») коллективного мышления. Лишь впоследствии, — думает П р е й с с, — боги эти увязываются с конкретными образами, а различные божки прикрепляются к определенным местам. Каждый ручеек, каждая горка имеют своих богов. У гиляков бог гор и тайги живет на высокой горе, а бог моря живет в Охотском море. Нельзя не заметить *натянутости* этой «последовательности». Может быть, скорее наоборот — бог одной горы вырастал в бога гор вообще?

Групповые боги природы не похожи, по мнению П р е й с с а, на богов, которые защищают отдельных лиц, роды, деревни, помогают в торговле, на войне, при лечении и т. п. Этих последних П р е й с с называет «*богами деятельности*» («Tätigkeitgötter»). Нельзя не признать такого деления довольно *искусственным*. Групповые боги возникли из природных объектов, говорит П р е й с с, боги деятельности — из внутренних побуждений (aus dem Innern) человека (но — заметим мы — для дикаря не существует резкого различия между внешним и внутренним). Если эти боги и прикрепляются к отдельным объектам, то не как группа (Gattung). Однако эта разница существенна лишь (nur) для вопроса об их *происхождении*. Иногда, правда, встречаются чистые представители того или другого рода божеств.

Но иногда групповые боги начинают заботиться об обыденной человеческой жизни («die Beschäftigung als Tätigkeitgötter mit übernommen») и тем самым становятся богами деятельности (здесь П р е й с с явно вынужден признать искусственность своей классификации богов). Например, они могут стать богами войны и защитниками племен, потому что военная деятельность также принадлежит им (S. 46). Господствует тенденция так далеко индивидуализировать групповых богов, что божество с определенными признаками становится защитником определенной общины и т. д., а в других видах почитается за нечто отличное. Однако, здесь гораздо легче предположить не «индивидуализацию» групповых богов, что, кстати сказать, сильно подрывает и самую концепцию групповых богов, а слияние различных местных божеств. «Так возникают племенные боги (Stammesgötter) настолько обремененные всеми личными делишками (Geschäften), что их происхождение едва только узнаваемо» (S. 47).

Переход к группе богов деятельности П р е й с с показывает на примере божеств трово (trōwo, единственное число тро) племени эве, из южного Того, описанного миссионером С п и т о м (Spieth). Трово создали землю, источники, леса, горы и т. п., а также орудия. Характерной чертой трово является то, что они связываются с единичными объектами, а также то, что служат они лицу, семье и т. д., возвышаясь с возвышением этого лица и т. п. П р е й с с говорит следующее: «Резкая черта в этих богах та, что это всегда отдельные (vereinzelte) объекты, а не соединения природных предметов,

и что они, вследствие этого, всегда почитаются только одним или некоторым числом взаимозависимых лиц, семей, деревней, иногда одним племенем, при чем развитие большей частью представляется идущим вперед от одного единственного лица, как почитателя, к общине, после того как относящееся сюда лицо и т. д., а потому и его тро, стало могущественным» (S. 47). Область власти трово охватывает все жизненные интересы эве — от кормления детей до охоты и торговли. Есть тро войны, охоты и проч. Но трово являются также небо, земля и т. д., при чем земля старше всех трово, она их выбросила. Боги трово появляются часто в человеческом образе, живут в человеческом жилье, например, в горшках. Словом «трово» не обозначают искусственных предметов, кроме орудий.

Однако, пример, взятый П р е й с с о м для иллюстрации своего положения, опровергает его самого. В самом деле. Ведь П р е й с с утверждал, что существует ход развития от богов природы через их индивидуализацию к племенным богам. А трово, вопреки всяким «комплексам», суть единичные объекты, и до того каверзные еще, что предпочитают быть почитаемыми сначала небольшими кровородственными соседскими группами и растут по мере роста могущества последних. Но, ведь, это боги деятельности, возразит сторонник П р е й с с а. Однако, можно ли придерживаться натянутой схемы П р е й с с а? Ведь трово не только залезают в горшки, но они залезли и на небеса, управляют облаками, небом и проч. Они, правда, еще не отождествились с ним. Что из того?! П р е й с с сам говорит лишь о постепенном отождествлении животных, небесных светил и т. д. при формировании понятия о групповых богах...

Так подвергается серьезному сомнению схема П р е й с с а о Gattungs- und Tätigkeitsgötter. Но ведь вся теория П р е й с с а построена на том, чтобы вывести из существа магически-комплексного мышления происхождение богов. Оказывается, *эта схема с большим трудом и противоречиями осуществляется на практике, чем ярко доказывается ее ненужность.*

Невольно напрашивается сомнение: не объясняет ли лучше многих фактов теория постепенного вырастания богов на основе *усложнения социальных отношений* — от божков дикарей до грозного воинственного бога земли и неба автократического государства?

Однако, что Прейссу до социальных отношений?! В главе «Религия и социальная жизнь» он смело объявляет всю социальную жизнь порождением магии. Поистине, прав патер Ш м и д т, что П р е й с с сам *околдован своим колдовством!*

IV

Критикуя уже первую редакцию теории П р е й с с а, В. Ш м и д т заметил, что у П р е й с с а поспешно высказанные определения и подобранные под них факты часто не согласованы друг с другом.¹ Мы видели чрез-

¹ P. W. S c h m i d t, o. c., S.S. 521 — 539 (формальная, часто поповская, но иногда остроумная критика первой редакции теории Прейсса); ср. S.S. 641 — 646.

вычайный схематизм теории П р е й с с а. На примере групповых богов и богов деятельности мы показали, что *схематизм этот не достигает цели*, не создает монистической теории, что схема П р е й с с а натянута, и что искусственно подогнан под нее материал. Этот схематизм заставил П р е й с с а, сломав «золотые мостки анимизма» почувствовать море фактов по колено и объявить даже такие важные явления религиозной жизни, как *культ предков и тотемизм — побочными явлениями*, ибо они в схему не укладывались. В самом деле, признание культа предков основным звеном развития заставило бы вернуться к построениям «анимистов»: признать этот культ предшественником культа богов, отринуть выведение групповых богов из магически-комплексного мышления и т. д.

Остановимся детальнее лишь на примере с *культом предков*. В параграфе о «*богах-предках*» («Ahnengötter») (S.S. 56 ff.) П р е й с с утверждает, что особенность божества заключается в его вездесущности, а души умерших могут быть лишь в определенном месте. Правда, боги деятельности также имеют определенное местопребывание. Но и для этой категории нельзя принимать теории Т э й л о р а, выводящей божества из сущности «душ» умерших. «Ибо как раз мертвецы представляются слабыми, лишенными силы и зависимыми от подачек (Gaben) продолжающих жить» (S. 56). Мертвецы не могут удовлетворить потребности человека в помощи (Hilfsbedürfnis) или побудить создать представление о схожем существе, но более сильном и т. п. Наоборот, так называемая духовная природа (Geistnatur) божеств сама возникла через посредство комплексной идеи о внутренней колдовской мощи, обитающей в объектах.

Так называемая «*душа*» мертвеца *вовсе не обладала сначала духовной сущностью*, ибо означала просто дальнейшую посмертную жизнь трупа. Почитание мертвеца — результат комплексной идеи единства мертвеца со всем ему принадлежащим, значит, также и с пережившими его. Это вызывало страх, что последние должны последовать за мертвецом. Отсюда — умиловивление мертвеца (кормление). Но отсюда не могло возникнуть почитание мертвеца (Totenverehrung). Оно пришло потом, когда пришли к сознанию, что помогающие (helfenden) церемонии суть наследственная часть (Erbteil) предка. Такие церемонии связывают со временем культа предков и потому принуждены каждое мифическое событие привязывать к предкам. Отсюда, например, связывается приход весны с выходом мертвых из их царства. Далее П р е й с с указывает на связь культа предков с общественной жизнью (почитанием предков) и культом мертвых, и верно замечает, что подобный культ предков — результат длинного развития, позднее явление (S. 57).

В противоположность тому, что С п е н с е р считает многие явления культа природы побочными, уклонившимися в сторону явлениями культа предков, Прейсс полагает, что самый *культ предков* является не типичной и не самостоятельной религией, а *побочным явлением* (Nebenerscheinung) в религиозной жизни, — вступая при этом, как и Спенсер, в явное против-

речие с общеизвестными фактами. На мифах кора П р е й с с пытается показать, что «отожествление божеств дождя с предками последовало лишь позже» (S. 58). Такое заключение он делает на основании тождественности праздников богини луны и утренней звезды и праздников «стариков» («Alten») и сказаний туземцев о том, что боги дождя сделаны из хлопка богиней луны еще до сотворения мира. Нельзя не признать этого примера очень шатким. А между тем, этот и следующий пример дают П р е й с с у основание для очень смелых выводов, которые он сам считает очень важными («sehr wichtig»).

У ваджагга (племя банту, возле Килиманджаро, Африка), описанных миссионером Г у т м а н н о м, у которых единственная религия — культ предков, можно, думает П р е й с с, проследить развитие богов из богов природы. У ваджагга предки расположены в известной «жертвенной иерархии», соответствующей *родовому делению*: предок рода, племени и т. д. В случае войны жертвуют предку-стражу, при годичном очищении водных каналов — их мифическому строителю, с просьбой: «дай нам эту воду». Всюду, думает П р е й с с, живо воспоминание о первоначальной магической сущности этих божеств. Может быть, посредники превратились в подателей (Geber), потому что приняли, что река впадает в подземный мир и в годы голодной нужды жертва может вызвать дождь.

Однако, именно в данном случае культ предков определил, как это вытекает из изложения самого П р е й с с а, культ природы, последний находится в стадии вырастания из первого. «Так мертвецы повелевают (so geboten die Toten), как и в случае с кора, главнейшим подателем (Spender) жизни и здоровья, дождем», — заканчивает П р е й с с этот параграф, не замечая, что этим разбивает сам прямолинейность собственных выводов. Утверждение, что во многих случаях мы имеем дело со *сращиванием* предков с природными олицетворениями весьма *вероятно*, но П р е й с с у не удастся опровергнуть положение С п е н с е р а - К у н о в а о вырастании культа природы из культа предков. Кроме того, на самое это сращивание нужно взглянуть совсем с другой точки зрения.

Владимир Соловьев, в своей интересной статье о «первобытном язычестве» совершенно правильно указал, что для дикаря завывание ветра, например, прямо и непосредственно отождествляется с голосом колдуна, а священный камень — с покойником, без всякой идеи о надгробном памятнике или воплощении мертвеца или души его. Дикарь отнюдь не мыслит логически, он не различает между внешней и внутренней природой; здесь невозможны резкие грани между культом мертвых и культом природы. Поэтому можно скорее говорить не о сращивании, а о перерастании известных представлений в другие, но на той же психологической основе.¹

¹ В. Соловьев, Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки, VI том собр. соч.; изд. «Общественн. Польза». Кстати, в этой статье, написанной еще в 1890 г., Соловьев приходит к выводу, что анимизм и натурализм очень односторонни, и что содержанием первобытной религии является пандемонизм и колдовство. Это в значительной степени предвосхищает идеи П р е й с с а, только без его крайностей.

Поэтому можно предположить, что когда выделяются старейшины, то их отождествляют с природными силами, — например, наши крестьяне говорят о весне, теплом ветре: «родители вздохнули».

Но как бы мы ни смотрели на вопрос о сращивании, для нас несомненно, что П р е й с с неверно отвел культу предков малое место. Попробуем доказать это несколько подробнее анализом материалов, которые сам П р е й с с собрал и на которые опирался.

П р е й с с утверждает, что предки отождествляются с силами природы во множественном числе и лишь впоследствии. Но он не мог не отметить в «Nayarit-Expedition» культа предков, хотя и преуменьшил его роль. Анализ самих текстов указывает, наоборот, на тот факт, что культ предков у *кора* очень силен. Прежде всего, боги обычно называются «нашими братьями», «матерями», «отцами» и т. п. Главный бог, бог солнца Тауáироа называется «наш отец». Часто встречаются песни и мифы, в которых много говорится о предках и ничего нет о магически-комплексных представлениях, в других случаях оба понятия равноправны. Более того, в материале мы можем отыскать такие факты, которые могли бы подкрепить даже старую натуралистическую школу.

В песне, помещенной в первом отделе, № 3 (Nāsisa), поется:

«Вниз приходи оттуда, жизнь нашего отца: мы ждем ее здесь на земле!
(Herab komme von dort das Leben unseres Vaters: wir erwarten es hier auf der Erde!)

Вниз приходи оттуда, жизнь нашей матери!

Вниз приходи оттуда, жизнь нашего старшего брата!

Вниз приходи оттуда, чаша (die Schale) нашего отца!» и т. д.

В этой песне воспеваются боги и богини солнца, луны и звезд в виде отца, матери, брата и т. д. В другой песне (№ 4) про «старшего брата» поется:

«... Тут развивает их наш старший брат (... Nun entwickelt ihnen unser älterer Bruder), они могут в пляске помочь (helfen).

К тому они и готовы, и он им вручает (händigt) трещотку и перья»...

Последние украшения — колдовского свойства. (Ср. также «старший брат» в единств. числе в IX отд., № 1.)

Песня, помещенная во II отд., под № 13, — где изображена богиня луны, убивающая змею, — может быть истолкована даже во вкусе мифологической школы.

Но настоящее реальное содержание мифов выясняется из преобладающих в них «производственных» мотивов и соответствующей связи их с праздниками жатвы, посева и т. д.¹

Аналогичные факты можно отметить даже для *yumoto* (Uitoto). Земные родственные отношения между мифическими существами видны из следующего отрывка (S. 207): «Там жил Dyaere с попугаем своего брата Seigerani.

¹ Die Nayarit-Expedition, von K. Th. Preuss, I. Bd, Lpz. 1912.

Дочь того (dessen Tochter) бросила солнцу на голову вошь (Läuse)» и т. д. Интересен «праздник юка и предков» («Fest der Juka und der Vorfahren», S. 633 ff.): «... Тут находятся он и предки непосредственно под нами» и т. д. Еще интереснее «Песнь при погребении» («Gesang beim Begräbnis», S.S.631-2), где рисуется, как предок забирает души умерших, и особенно — «Песнь о маисовой обезьяне», ¹ где изображается совершенно земная жизнь «отцов» в хижинах со своими животными...

Таким образом, культ предков, несомненно, существует и, притом, не как подчиненный, а как вполне *равноправный*...

Тотемизм, по мнению П р е й с с а, состоит в чувстве родственной близости к себе животного, растения, реже — других объектов, по которым называется группа. «Подле (nächst) вхождения индивида в социальное единство группы, сравнительная близость (Gleichstellung, равное положение — В. З.) человека, особенно с животными, затем также с растениями и объектами, есть то, что производит (hervorbringt) тотемизм», — говорит П р е й с с. «Тотемизм... не возник мало-по-малу (allmählich)», он «означает, так сказать, борьбу существующей, как одно целое, группы за право существования, посредством присоединения к какой-нибудь группе или к иному единству объектов, которая (группа — В. З.) поражает ее (общественную группу — В. З.) своим длительным бытием, и которая обнаружила более раннее происхождение, чем она сама». ² Это присоединение возможно прежде всего к животным — они живут, как будто, дольше людей, постоянно обновляясь, и подобное присоединение подымает человеческое «я». Тотемизм — одно из равноценных (gleichwertige) явлений, наравне с другими побудительными причинами религии, в которых сказывается чувство самозависимости.

Тотемизм имеет неподвижную форму, не развивается, из него ошибочно, как это делал Д ю р к г е й м, выводить все развитие религии. Тотемизм лежит, следовательно, в стороне от столбовой дороги развития культов.

Но как быть с Австралией, Америкой и другими странами тотемизма?.. Нельзя сказать, чтобы П р е й с с не сумел *по-своему* объяснить тотемизм, — он объяснил его, как мы видели, — но его объяснение почти равно отрицанию истории религии.

¹ Religion und Mythologie der Uitoto, von K. Th. Preuss (Bd I — 1921, II Bd — 1923), № 77 (S. 667), «Gesang von Maisaffen»; вот она: «Hoó! Er wandert dort in der Unterwelt! Vater O k i n u y e m a liess sich dort unten nieder. Und in seiner Hütte unten setzt sich eben sein Tier, der Maisaffe, und sättigt sich. Eben kam er die Spitzen der Chontadurupalmen an der Tür abfressen. Er kommt nun fressen auf die Erde. Gebet ihm schnell! Schon hat Vater D y a r o k a n i gesprochen, der ihn eben aus den Rippen in die Arme nahm. Auf sein Haupt kam das Tier, der Maisaffe, zuerst fressen. Hoó!» — Cp. — i b i d. § «Urvater» etc. S.S. 25 ff.

² K. Th. Preuss, Die geistige Kultur, S. 76: «... bedeutet sozusagen das Ringen der sich als eine Einheit vorkommenden Gruppe nach einer Existenzberechtigung durch Angliederung an eine Gruppe oder sonstige Einheit von Objekten, die ihr mit einem dauernden Sein behaftet und früheren Ursprungs erschienen, als sie selbst besass»...

Прейссу не удалось сделать своей схемы всеобъемлющей. Еще более пришлось Прейссу ограничить свою схему по вопросу о происхождении *верховного божества*. Здесь Прейсс оказался последовательным в своем идеализме, приведшем его к прямой поповщине.

Уже в первом издании «Die geistige Kultur» Прейсс утверждает, что построение религии на основах анимизма и культа предков отходит в прошлое, выдвигается теория *первобытного монотеизма* (Эндрю Лэнг) особенно — патер В. Шмидт). Однако и этому, по выражению Прейсса, ошеломляющему (überraschend) положению он не прочь дать место под солнцем и посему старается понять его. *Верховные божества* отличаются незначительным (geringen) культом, существуют лишь в идее, люди не вступают с ними в личные отношения. Возле них обычно существуют другие божки, посредники и представители. Верховным богам приписывают самые чистые качества (всемогушество, доброту и т. д.). Так как с ними не общаются, их представляют скудно и неопределенно.

Интересен факт, что в уже сравнительно *раннее* время можно встретить высших божеств. Их возникновение нужно объяснить не из потребности причинного объяснения, но из чувственного природного впечатления. Например, персонификация неба: эве говорят о боге Маву: «где небо, там и бог». На основании своих прежних выводов Прейсс считает, что небо, воспринимавшееся, как целое, ранее созвездий, уже было чем-то вроде божества. Но, в силу своей абстрактности, подобные боги нуждались, так сказать, в более конкретных дополнениях или «разбивке» на луну, солнце и т. д. (S.S. 59 ff.).

Еще дальше пошел Прейсс в 1922 г., в статье «*Высшее божество у малокультурных народов*». ¹ Здесь Прейсс приходит, в сущности, к признанию, что *его теория не объясняет даже происхождения верховных*

¹ K. Th. Preuss, Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, «Psychol. Forschung», Berl. 1922, Bd II, Heft 3/4. — Вот основные (заключительные) мысли этой статьи Прейсса (S.S. 206 - 7): «So verschiedenartig auch die Gestalten sind, die wir unter dem Begriff einer höchsten Gottheit kennen gelernt haben, so lehren sie doch eins, dass die Religion in der Hauptsache von zwei entgegengesetzten und doch einander beeinflussenden Polen ausgeht: den Beziehungen des Menschen zu einer höchsten, die Welt beherrschenden Wesen einerseits und zu wirkend oder lebendig gedachten einzelnen Naturdingen andererseits, denen sich die Verstorbenen hinzugesellen. Beides geht von jeher nebeneinander her, ohne dass ein Vorrang oder geschichtliches Vorausgehen festzustellen ist. Die Idee einer höchsten Gottheit ist nicht schwerer zu begreifen wie die der mehr oder weniger lebendigen Naturdinge. Beide Gedanken beruhen auf demselben Denkvorgang, den wir als Verkörperung der Welt bzw. der einzelnen Naturdinge beschreiben. Erstere ist die Weltschafft und erhält sie durch den Kult, den sie den Menschen gegenüber den Naturdingen gibt, dessen Weltgesetzte aber in dem höchsten Wesen selbst verkörpert sind. Zu dem Kult in weiterem Sinne gehören aber auch zauberische Handlungen ohne Beziehungen auf ein Naturding, Gebräuche, die für Wohlergehen und Gelingen notwendig erscheinen, und durch deren Verkörperung Wesen als Beschützer von Tätigkeiten u. dgl. m. entstehen können. Auch das besteht von jeher neben dem andern, ohne der Anfang zu sein»...

божеств. Он открыто объявляет себя сторонником поповской теории «первобытного монотеизма» патера Ш м и д т а.

В развитии религии всегда существовали — по мнению Прейсса — *два изначально идущих ряда*, два «источка», два «противоположных» (entgegen-gesetzte) «полюса». Один ряд покоился как бы на самоуверенности первобытного человека в своем могуществе, в своей колдовской мощи, подчиняющей себе законы природы и божества — это *колдовской натуралистический* (воздействие на объекты природы) *ряд. Другой ряд покоился на признании доброго бога, воплощавшего самую идею закономерности, творца мира.*¹ Но, правда, этот бог так далеко стоял от человека, что человек мало ему поклонялся, хотя П р е й с с признает теперь существование изначально колдовского ряда обычаев, имеющих целью вызвать благорасположение бога; этот ряд параллелен натуралистическому.

Не будем сейчас критиковать этой логически и исторически не выдерживающей критики гипотезы. Отметим лишь, что верховный бог дикарей выступает в роли бога-творца, находящегося в единственном числе, — поповская идея «боженьки» (Ленин) торжествует пирровой победу. Таким образом, П р е й с с присоединил к своей теории идею первобытного монотеизма.

Какие *выводы* следуют отсюда? Теория П р е й с с а зашла в тупик. При всей *натянутости* своей системы, П р е й с с не сумел создать *идеалистической монистической «линейной»* (по выражению В. В у н д т а) *схемы*, причем нарушение монизма пошло за счет введения самых отталкивающих идеалистических *клерикальных* черт. Это чрезвычайно показательно для теории П р е й с с а, для его идеалистического подхода ко всем явлениям, для выведения всей социальной жизни из магического воздействия. Клерикальный, религиозный идеализм есть логическое завершение идеализма вообще, а П р е й с с — крайний идеалист.

Сама *социальная связь*, по мнению П р е й с с а, *магического характера.*

¹ Как видим, по сравнению с 1914 г. точка зрения П р е й с с а существенно изменилась. Соответствующие изменения внесены во второе издание «Die geistige Kultur» (это — единственные существенные изменения в нем, сравнительно с первым изданием). Критическая проверка материала первобытных народов уничтожает гипотезу о «первобытном монотеизме» (ср. П. Ф. П р е о б р а ж е н с к и й, «Первобытный монотеизм» у огнеземельцев, «Ученые записки» Ин-та истории РАНИОН, т. III, 1929). Но и у высоко развитых народов монотеизм развит слабо. Обширный этнографический материал говорит об этом. Достаточно указать, что даже у великорусских крестьян нет почти представлений о верховном божестве. Они рисуют бога чертами, вряд ли присущими верховному божеству теологии. Кроме того, боги природы у них почти не развиты в высших богов. Это свои маленькие, не выходящие за пределы околицы, домовые, лешие и даже «благожелательный» Николай угодник, очень мало имеют общего с персонифицированными силами природы, то бишь с групповыми богами П р е й с с а. У древних славян Перун и другие природные боги были богами высших классов общества. Когда мы посмотримся ближе к античному пантеону, какую смесь, какие обломки старого, не похожего на наши школьные представления об олимпийцах, мы там найдем (Т ю м е н е в, ст. в «Записках научного общества марксистов», Пгг. 1922. №№ 3 и 4; А н и ч к о в, Язычество и древняя Русь).

Магическими являются и «положительные» обряды вызывания дождя, размножения дичи, и «отрицательные» обряды и табу — запреты. Все события в жизни человека — рождение и смерть, женитьба и перемена местожительства и т. д.—связаны с магическими обрядностями. Искусство также магического происхождения.¹

Магия же покоится, как помним, не на социальных, но на *психологически-индивидуалистических* началах. Более того, и у П р е й с с а, и у Ф и р к а н д т а дикарь не избегнул философствования и знает о таких «высоких материях», как превращение вещей-сил и т. п. В этих «высоких материях», а также в настойчивом приписывании дикарям верховных божеств, персонифицированных сил природы, в построении *стройных логических схем*, еще более логических, чем схемы «анимистов», нельзя не видеть *привнесения* взглядов культурного человека. Об односторонности положительной части теории не приходится и говорить. Все сознание дикаря заполнено магическими комплексами, из-за которых места другим представлениям уже не остается, вся жизнь и деятельность дикаря основана на магии. Конечно, никто не отрицает, что в мирозерцании дикаря, и в религиозных идеях и действиях в частности, колдовство играет значительную роль. Но, однако, оно входит только как одна из составных частей первобытного мышления. Поэтому само собой *отпадает* расширительное толкование магически-комплексного мышления, из которого следуют выводы П р е й с с а. Вряд ли возможен для дикаря тот смелый полет фантазии, те широкие обобщения, которые ему приписывает П р е й с с. Кроме того, весьма странно, что свои положения П р е й с с доказывает *на материале довольно развитых народов* (кора, эве).

Последнее обстоятельство ставит под сомнение всю теорию П р е й с с а, как только она прилагается к «первобытным народам», потому что построена она на приписывании дикарям верований и обрядов развитых народов. Поэтому теория попадает впросак настолько, что патер В. Ш м и д т получает вполне резонную возможность иронизировать, говоря, например, об обряде курения, что вряд ли первобытный дикарь уже знал курение табака, об обрядах аграрных, что дикарь не знает земледелия и т. д. Потому схема П р е й с с а *искусственна*. Иногда ход развития едва ли не был *обратным* тому, какой изображается П р е й с с о м. Антропологическая школа и К у н о в, очевидно, более правы, когда утверждают, что объединение родов выдвинуло племенных богов, чем П р е й с с, по которому групповые боги природы так «индивидуализировались», что сделались племенными. Кстати сказать, в мифологии дикарей природные мифы, а особенно представления о богах природы, занимают гораздо более скромное место, чем это кажется П р е й с с у.

Подобные ошибки у П р е й с с а происходят потому, что он почти совершенно *игнорирует социальные отношения*. Например, богиня луны только тогда могла стать воительницей, когда у людей возникли отношения организованной войны, а вовсе не потому, что она «пожирает» звезды, как

¹ Preuss, Die geistige Kultur, S.S. 63 ff.

думает П р е й с с, вовсе не из одного созерцания неба. Конечно, может быть, легче созерцать небо сразу, как целое, но до выведения отсюда идеи божества еще далеко...

Это последнее обстоятельство приводит к тому, что и *центральная идея* П р е й с с а — идея *внеанимистического происхождения божеств* — оказывается значительно *ограниченной* в своем приложении, и связанной исторически с идеей аграрных колдовских демонов Фрэзера...

Основные недостатки и ошибки теории П р е й с с а могут быть кратко сформулированы следующим образом: 1) *Идеалистический* подход, игнорирование социальных отношений. 2) До неверности узкая *схема происхождения божеств исключительно путем колдовского оборотничества объектов* (по своему идейному содержанию — происхождение божеств, конечно, гораздо шире и разнообразнее, а причинно — оно объясняется общественными отношениями). Этот пункт П р е й с с неудачно «исправил» идеей «первобытного монотеизма». 3) П р е й с с не исходит из материала, но строит схему, под которую подгоняет материал; мы нарочито старались показать на материале самого П р е й с с а *неоправданность его схем*. 4) Натянута и *искусственно разделение богов на богов групповых и богов деятельности*, вряд ли верна идея изначальности, самобытности групповых богов (отсюда — *отпадает необходимость идеи магического комплекса*, как она сформулирована П р е й с с о м). Кстати, здесь сказывается и *слабое развитие эволюционного момента* в теории П р е й с с а, на что указывал уже Ф и р к а н д т, и влияние материала культурно довольно развитых народов, которым преимущественно оперирует П р е й с с. 5) *Кульм предков, тотемизм и др. важнейшие явления* П р е й с с, в силу узости своей схемы, считает «побочными», а *происхождение верховного божества сам отказывается считать логически выводимым из своей схемы*. Потому теория П р е й с с а заходит в тупик. *Новой монистической схемы на основе идеализма* П р е й с с у построить не удалось. Теория П р е й с с а оказывается чрезвычайно *маломощной*, слабой. А между тем, это одна из самых *разработанных* преанимистических теорий.

Почти неведомая русской читающей публике, она успела уже на Западе в значительной степени не только стать победоносной, но и *свершить свой цикл развития*.

Воздействие «колдовской» преанимистической теории на другие школы кончалось еще хуже. Уже Ш м и д т отметил, что «*социологическая*» школа Д ю р к г е й м а является эпигоном преанимистической теории. Значительное влияние оказала преанимистическая теория на «*культурно-историческую школу*», на одного из ее основоположников — Ф. Гребнера — в особенности. В книге Гребнера «*Das Weltbild der Primitiven*», как известно, различные ступени религии прикреплены к различным культурным кругам. Согласно взгляду автора, культурные формы дикарей не являются фазами единого (einer) развития, но представляют разного рода самодовлеющие культурные образования. Магическое и преанимистическое

миросозерцание приписывается низшему культурному кругу «дикарей» — австралийцам и бушменам. Анимистическое мировоззрение прикрепляется к «матриархальным культурам» (Меланезия, Африка, Америка), а «олицетворяющее мировоззрение» (*Persönlichkeitsweltanschauung*) — к патриархальным.¹ Таким образом, *история подменяется географией и развитие отрицается.*

Нельзя не отметить, что хронологически теория преанимизма появляется в конце XIX века и расцветает в XX веке, причем после войны и Октябрьской революции она доходит до открытого клерикализма. Эти совпадения не случайны. Тщательное личное изучение исследователями колониальных народов; высокомерно-пренебрежительное отношение к ним, к их «глупости»; налет мистики на теориях и на теоретиках; резко выраженный антипролетарский антимарксизм; идеализм и сверхиндивидуализм; противопоставление поповщины росту пролетарского движения и безбожию, — все это и многое другое выдает нам с головой *социальные, классовые корни теории преанимизма*, как теории *империалистской буржуазии*, идущей на открытый антинаучный блок с *церковью*. Буржуазные агностики середины XIX столетия (С п е н с е р, Т э й л о р) были «стыдливymi материалистами», хотя и прихожанами англиканской церкви; теоретики империалистов (П р е й с с и др.) — открыто идут вместе с реакцией. Тем хуже для них...

Какова же *основная методологическая причина* всех недостатков теории П р е й с с а? Что привело П р е й с с а к столь малому охвату объектов изучения? Пусть это звучит парадоксом, но этой основной причиной был *идеалистический монизм*, не монизм вообще, а именно монизм *идеалистический*. Эта основная причина всех недостатков обща у П р е й с с а со *всеми* буржуазными теориями происхождения религии, построенными на идеалистической основе. Если только теоретики не желают быть эклектиками типа неокантианца Вундта, — а эклектизм в корне противоречит подлинному научному миросозерцанию, — то перед ними открыты только два пути монизма — идеалистический или материалистический. Материалистический, точнее историко-материалистический, марксистский монизм требует рассмотрения земных корней идеологии.

«И туманные образования в мозгу людей являются тоже необходимыми сублиматами их материального, эмпирически выясняемого и связанного с материальными условиями, жизненного процесса, — писали Маркс и Энгельс уже в 40-х годах.² — Таким образом, мораль, *религия*, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают свою *видимость самостоятельности*. У них *вовсе нет истории*, у них нет развития (т. е., нет *самостоятельного* развития на манер Гегелевского

¹ Fritz Graebner, Das Weltbild der Primitiven. München. 1924, особ. S.S. 10 — 11, 133 и гл. I. — Ср. R. Thurnwald, Psychologie des primitiven Menschen, «Handbuch d. vergl. Psychologie», Bd I. München. 1922, S.S. 279 ff.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Фейербах..., в «Архиве Маркса и Энгельса», т. I, ГИЗ, 1924, стр. 216. Подчеркнуто нами — В. З.

«Абсолютного Духа» — В. З.): только люди, развившие свое материальное производство и свои материальные сношения, изменяют в этой своей деятельности также свое мышление и продукты своего мышления»...

Поэтому для марксиста не существует истории религии как оторванного от социальной, «реальной» жизни процесса, марксисты «исходят из самих реальных, живых индивидов и рассматривают сознание, только как их сознание. Наоборот, идеалисты «исходят из сознания, как из живого индивида», ¹ как из какого-то совершенно самостоятельно развивающегося человечка. Потому их история религии абстрактна, оторвана от земли, от реальной жизни. Эволюция сознания предстает перед ними не как развитие человеческого общества, но как *логическая эволюция понятий*. Идеалистические теории не замечают и не могут заметить того, что сложность идеологической ткани социально обусловлена. Ведь, разнообразный материал, «рефлектируемый» сознанием общественного человека, следует за ходом общественного развития, вытекает из него, определяется им, а не представляет *только* логической эволюции каких-нибудь идей; ² это и придает особую *сложность* развитию религиозных идей.

Этот основной для марксиста методологический пункт построения истории религии недоступен идеалисту. Для идеалиста монистическим основанием эволюции является не социальная жизнь (точнее: система производственных отношений, но *какая-нибудь отдельная, частная идея*: идея развивается из идеи и так далее, до бесконечности. Это есть идеалистический прагматизм в области истории религии (при этом религиозный комплекс обычно подменяется мифологией).

Идеалист берет поэтому исходный идейный пункт, — у анимистов это было одухотворение, у П р е й с с а — колдовство, — и центр тяжести переносит на изучение «линейной эволюции» (по выражению В. В у н д т а), *прямолинейной последовательности из этого идейного исходного пункта выводимых и логически друг из друга* (а не из общественных отношений) *развивающихся*, верований и «культов». Отсюда — *узость, схематизм*, игнорирование ряда явлений, идеалистическое перевертывание общественного развития на голову и т. д. П р е й с с у менее всех удалось создать монистическую идеалистическую схему, ему пришлось скатиться к неприкрытому *эклектизму*. Пример П р е й с с а ярко показывает, что любая схема истории религии, если она не построена на марксистской основе, на основе *историко-материалистического монизма*, несостоятельна уже при самом своем зарождении.

П р е й с с пытался из колдовства вывести все воззрения и самую социальную жизнь. Но воззрения, даже дикарские, не говоря уже о воззрениях относительно культурных народов, изучаемых П р е й с с о м, настолько

¹ Там же.

² Ср. К. М а р к с, Капитал, I, ГИЗ, 1925, стр. 46 — 47 («Религиозный мир есть только рефлекс реального мира»... и т. д.).

расщеплены, что их трудно и даже невозможно уложить в прокрустово ложе подобной схемы. Мы видели у индейцев кора существование воззрений, подтверждающих теорию П р е й с с а, но одновременно и значительный культ предков и т. д. Сам П р е й с с говорит о невозможности установить здесь точно ступени развития.

Но, предположим, мы объяснили идейные истоки данных верований. Мы, все же, не поймем тогда, почему, в силу каких социальных условий, существуют эти верования и их переплет. Да и почему обязательно из «культа предков» должен произойти «культ природы», как утверждал С п е н с е р, или из «комплексного мышления» — «культ аграрных демонов», как говорит П р е й с с? Где здесь внутренняя, «имманентная» логика? И если мы объясним то и другое введением земледелия, то не уйдем ли мы уже от чистого идеализма? Из всего этого следует, что мы не можем получить никакой схемы развития религии, если будем стоять на идеалистической позиции. Мы тогда получим схему весьма однобокую, *одностороннюю* и мало-объясняющую.

Чем объяснить это *сосуществование* у индейцев кора «аграрной» магии, культа предков и т. д.? Совершенно очевидно, это есть отражение их социальной жизни (производственных отношений), а не просто развитие предшествующих идей. Существование магии, связанной с демонами природы, объясняются у кора тем, что они — *земледельцы*. То, что боги кора являются братьями, сестрами и т. д., объясняется тем социальным (родовым) строем, *социальной дифференциацией* (ср. тезисы Маркса о Фейербахе), своеобразным социальным бытом (с патриархальными домохозяевами, «кациками» и проч.), который описан самим П р е й с с о м. Очевидно, что «культ предков» у более диких уитото имеет несколько другой характер и находится в ином социальном контексте. Таким образом, религиозные воззрения действительно оказываются лишенными самостоятельной истории. Сложное и непонятное с точки зрения прямолинейной последовательности «культов», религиозное развитие оказывается вполне понятным и объяснимым, как только с зыбкой почвы формальных понятий мы переходим на твердую основу социального развития.

Возможно и *переплетение* этих формально-понимаемых «культов» (природы, предков и т. д.), ибо *развиваются вовсе не «культы» друг из друга, а развивается одна общественная формация из другой* (что не исключает связи новых идей и верований со старыми и т. п.). Таким образом, на каждой последующей ступени развития эти «культы» будут отражать иную общественную формацию или ступень, изменять свою реальную сущность (культ предков, например, у кора и уитото, или в Китае, древнем Египте, или у наших крестьян не вполне сходные социальные образования), *но они не уложатся в идеалистическую схему линейного развития «культов»*. Марксизм тоже требует монизма. Но для него *монистическая основа идейной эволюции — социальное развитие* (развитие системы производственных отношений)...

Общий методологический вывод напрашивается отсюда сам собой. Если мы не хотим прийти к эклектизму или к поповщине патера Шмидта, единственным выходом из тупика, из кризиса, — куда теория Прейсса, история религии, попали со всей этнологией, переживающий ныне кризис, — единственным выходом оказывается марксистский монизм, *диалектический материализм*...

Однако, не являясь научной и верной теорией происхождения религии, будучи насквозь идеалистической и схематичной, теория Прейсса имеет (в рамках буржуазных теорий формально-прагматической истории мифологии) и свои известные *достоинства*, заключающиеся в *разрушении многих старых шаблонов, в подчеркивании ранее замалчивавшихся черт развития*. В этом нем ничего удивительного. Каждая новая идеалистическая схема опирается на некоторые реальные факты, но она, как было указано выше, раздувает их значение, схематизируя, обесцвечивая все развитие. Но самый *материал*, привлеченный новой теорией, говорит за себя и, требуя материалистического истолкования, сам ему помогает.

Так, указана *важная роль колдовства*, на которое анимистическая теория не обращала должного внимания (однако, колдовство не играет такой исключительной роли, как думает Прейсс). Идея *внеанимистического происхождения* хотя бы некоторых *божеств* (даже и не в той форме, как это делал Прейсс) может без натяжек объяснить многие факты. Указан — в противоположность шаблону анимистической теории — *внеанимистический характер ряда явлений: колдовства* (заклинание самого предмета, а не его «души»); *культы мертвых* (поклонение трупу); *культы орудия* (тлинкит чтит мотыгу; ср. римских «специальных богов», «Sondergötter», коих была дюжина для земледелия), вырастающего на основе человеческой трудовой деятельности; *оборотничества* и т. д. Но в то же время узость схемы заставляет *игнорировать* в анализе даже моменты, выдвинутые самой теорией: так, игнорируется *культ мертвых*, важный, древний и *внеанимистический* характер которого подчеркивается как приведенным нами выше (гл. I) этнографическим, так и многочисленным *археологическим* материалом.¹

Еще более ценно то, что материалы Прейсса льют воду на нашу мельницу. Когда мы видим, например, что колдовская сила распространена пропорционально социальной значительности, идет возрастая от женщин к мужчинам и старикам; когда магия направлена на увеличение добычи и урожая и т. д., — мы ясно можем, *вопреки* перевертывающим дело на

¹ Известия о культовых погребениях идут еще от неандертальцев мезолитической эпохи (по классификации проф. В. А. Городцова) (раскопки в Ла-Ферасси, Ля-Шапель-о-Сен, Гримальди, Ментоне и др.); см., напр.: Обермайер, Доисторический человек (с. 215 — 6); В. Городцов, Археология, т. I, 1923; Г. Осборн, Человек древнего каменного века. Лнгр. 1924 (стр. 177 — 9, 235 — 6); В. Никольский, Очерк первобытной культуры (2-е изд., с. 5, 117 и др.); ср. Н. Харузин, Этнография, т. IV (гл. о культе мертвых) и др.

голову объяснениям П р е й с с а, вскрыть *связь магии с производственной и социальной жизнью*.

Вот почему хотя бы основная, небольшая притом, и весьма *оригинальная* работа Прейсса «Die geistige Kultur der Naturvölker» заслуживает *перевода на русский язык*. Конечно, она должна быть снабжена марксистским предисловием. В целом книга П р е й с с а все же идеалистична и возможно использование и усвоение именно слабых идеалистических ее сторон. Тем настоятельнее марксистское критическое изложение этого образчика новых теорий происхождения религии.

Кроме *методологических и социологических выводов*, которые мы имели возможность только слегка затронуть при критике теории П р е й с с а, да будет позволено сделать в заключение более общий *философский* вывод. «В конечном счете» всякая конкретная теория, как мы видели, упирается в самые основы миросозерцания. Критика конкретной идеалистической теории в определенной области, — в данном случае — теории П р е й с с а, — полностью подтверждает поэтому ту оценку, которую дал В. И. Л е н и н философскому идеализму вообще: ¹

«Философский идеализм есть *только* (курс., где не оговорено, В. И. Ленина — В. З.) чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизичного. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма философский идеализм есть *одностороннее*, преувеличенное, überschwengliches ² (Dietzgen) развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы (от общества также — В. З.), обожествленный. Идеализм есть поповщина. Верно. Но идеализм философский есть («вернее» и «кроме того») *дорога к поповщине через один из оттенков* бесконечно сложного познания (диалектического) человека. ³ Познание человека не есть (resp. не идет по) прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, *кусочек* (курс. наш — В. З.) этой кривой линии может быть превращен (*односторонне превращен*) в *самостоятельную, целую, прямую линию* (курс. наш. — В. З.), которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в *поповщину* (курс. наш — В. З.) (где ее *закрепляет* классовый интерес господствующих классов). *Прямолинейность и односторонность* (!! курс. наш — В. З.), *деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота* — voilà ⁴ гносеологические корни идеализма. А у поповщины (= философского идеализма), конечно, есть *гносеологические* корни, она не беспочвенна, она есть *пустоцвет*, бесспорно, но пустоцвет, растущий на живом дереве живого, плодотворного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютного, человеческого познания».

¹ В. И. Ленин, К вопросу о диалектике. Сочинения, изд. 3-е, т. XIII, М. — Л. 1928, 304.

² — чрезмерное, беспредельное. Ред. (собр. соч. — В. З.).

³ Здесь помета В. И. Ленина: «NB: сей афоризм». — В. З.

⁴ — вот. Ред. (собр. соч. — В. З.)

ИЗ ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКОГО КОЛДОВСТВА XVII В.

Л. В. Черепнин (Москва)

Источником настоящей статьи послужило делопроизводство московских приказов по вопросу о колдунах и колдуньях. Дела эти частью уже опубликованы, главным образом, Новомбергским,¹ частью вновь извлечены из архивов и впервые привлечены к изучению.

Процессы о колдовстве XVII в. представляют интерес в разных направлениях. Для юриста они дают ценный материал, касающийся форм преследования, казуистики процесса, правосознания эпохи. С этой точки зрения подошел к ним Новомбергский. Словесник-фольклорист найдет для себя точно датированные тексты заговоров и сравнение их с записями XVIII — XIX вв. позволит выявить историю заговора, как литературного произведения. Эта сторона дела затронута Елеонской.² Историк интересна связь колдовских процессов с политическими отношениями того времени; являясь часто орудием партийной борьбы, они сохранили любопытные черточки для характеристики некоторых крупных деятелей XVII в., вроде Матвеева или Шакловитого.³

Настоящая работа является попыткой анализа материала с точки зрения некоторых проблем, выдвинутых современной этнологией. Таковы вопросы: 1) классификации магических действий, 2) взаимоотношения магии с религией и 3) ее связи с наукой. Если исходить из несколько схематичного построения Губерта (Hubert) и Мосса (Mauss),⁴ считающих основными элементами магии 1) действующего субъекта (magicien, agent), 2) магические обряды (des actes, des rites magiques) и 3) совокупность идей и верований (des representations magiques, des idées, des croyances), то центром внимания статьи явится второй момент — колдовской акт, как таковой и, поскольку это необходимо для его понимания, комплекс соответствующих представлений. Вопрос же об агенте колдовской церемонии почти целиком останется вне поля зрения.

¹ Новомбергский, Колдовство в Московской Руси XVII в., 1906 г. Его же, Материалы по истории медицины, т. IV, 1907 г. Его же, Слово и дело государево, т. I, 1911 г.

² Елеонская. К изучению заговора и колдовства в России. Вып. I. 1917 г.

³ Розыскное дело о Федоре Шакловитом и его сообщниках. Изд. Арх. Ком.

⁴ Hubert и Mauss, Esquisse d'une théorie générale de la magie (L'année sociologique, VII).

Несколько слов о конструкции. Первая часть работы посвящена чисто конкретному изложению материала, располагаемого по следующим рубрикам: 1) обзор поверий, связанных с различными представителями животного и растительного царства, совокупность которых может быть подведена под понятие «народной зоологии и ботаники»; 2) очерк лечебных средств, выработанных «народной медициной»; 3) приемы «порчи»; 4) характер демонологических представлений и 5) гадательная церемония. Вторая часть, на основании понятий, заимствованных из этнологической литературы, намечает главнейшие категории форм русского колдовства XVII в. и представляет попытку разграничения в них элементов чистой магии от религиозных напластований и выделения зародышей современного знания.¹

1

Со многими экземплярами животного и растительного царства был связан ряд примет и поверий. При умелом использовании их магических свойств они приносили удачу и помогали в различных случаях человеческой жизни. Была создана целая наука (своего рода зоология и ботаника), передававшаяся из поколения в поколение устным путем, или заносившаяся в травники, о приемах колдовства при помощи органов животных и птиц, или растений.

Наиболее популярной птицей являлся орел. Его глаз служил верным средством избавиться от злобы сильных и могущественных людей: в травниках встречаются упоминания «о птице орле, правое его око выняв, носить под левою пазухою, о укрочении царского гневу и князей». Крайнее перо в крыле орла рекомендовалось держать при себе бездетным супругам: «перо ево правильное носить о скором женском рожении детей». Лапы птицы оказывали помощь в торговых операциях: «правая нога носить о всякой скорой покупке, а левая нога о покупке же и о продаже». Помимо удачи в коммерческих предприятиях, открывались и другие пути к умножению имущества; для того чтобы разбогатеть, достаточно было раздобыть несколько камней, обычно встречающихся в орлином гнезде: «о многом богатстве; — взять из орлова гнезда два камени и носить при себе, и богатство учнет множитца». ² Существовало также поверье, что камни можно найти в желудке птицы. В 1692 г. Прокофий Кожин и Спиридон Ильин убили орла «и таго арла крыл и ноги одсекли и ево пополам разсекли». Оба искателя фортуны, оказывается, слыхали «бута в нем бывает камень, для таго ево и рассекали». ³ Из других птиц магические качества приписывались ласточке или ластовице, при помощи которой открывалось прошедшее и будущее: «о ластовице, положить ее за пазуху

¹ При ссылках, в том случае, когда не указан архив, имеется в виду Московское древлехранилище (б. Арх. Мин. Юст. и Мин. Ин. Дел.)

² Приказный ст. № 734, л. л. 189 — 194.

³ Исторический Музей. Соб. Забелина, оп. №№ 188 и 196.

человеку и носить и ему весно будет о всем с начала житья его». ¹ Успех в любовных приключениях создавала курица: ее глаза надо было истолочь в воде и предложить этот напиток своей возлюбленной для того, чтобы покорить сердце последней. Васька Иванов, неизвестной профессии и социального положения человек, распространял заговор «к жонкам для блуда... и велел наговаривать, выняв у живой курицы глаза и, истерши, давать пить в воде жонкам» ². Кости совы служили средством против беса, выгоняя последнего со двора и из дома. ³

Из животных для колдовства употреблялась лягушка: обливание водою, в которую опускался гад, служило гарантией семейного счастья и предупреждало раздоры между мужем и женою. В 1693 г. в г. Коротояке у невестки местного сына боярского Лазаря Гаршина была найдена в коробке сушеная лягушка. Владелица рассказала в допросе: «которую де сухую лягушку из коробки вынул у ней свекор ея Лазарь Гаршин, и ту де лягушку она высушила и, высуша, схоронила, а научила де ея ту лягушку высушить и у себя держать и с ней водою обливатца Лорионова жена Гаршина для того, что она живет с мужем своим не в совете». ⁴ Голова медведя, зарытая в землю, способствовала увеличению голов скота в хозяйстве; в травниках содержатся упоминания «о медвежье голове, вкопать ее среди дрова, и будет скот водитца». Мазь, сделанная из медвежьего сала, защищала супругов от возможности взаимной измены: «о мазе медвежьева сала, что муж от своей жены к чужой не пойдет». При помощи свиного сала можно было точно установить участь больного: возможность выздоровления или неизбежность смерти. Травники говорят «о сале ветчинном, класть болю межу пальцев, и о познании умрет ли или оживет». ⁵

Итак, народная зоология выработала очень детальную и полную схему магических качеств различных животных пород. Не менее важным практическим жизненным руководством служила и народная ботаника. О значении трав в области врачеванья речь будет идти при характеристике народной медицины, но помимо своих лечебных свойств, многие растения играли и иную роль в повседневном быту, так как с ними связывались многочисленные поверья.

Крестьяне и холопы, желая заручиться милостию своих бояр, носили некоторые сорта трав и корней наше, пили их с водой или же предлагали в еду и питье своим господам. В 1649 г. холоп Пронка говорил на допросе, что один колдун, крестьянин Троице-Сергиева монастыря, «показал ему корни и трав узол с шапку и, выняв ис того узла корень да щепоть мелкой травы, дал ему Пронке и велел пить в воде и в пиве, а корень носить на вороту,

¹ Приказный ст. № 734, л.л. 189 — 194.

² Севский ст. № 230, л.л. 1 - 2.

³ Приказный ст. № 734, л.л. 189 — 194.

⁴ Севский стол № 230, л. 1 - 2.

⁵ Приказный ст. № 734, л.л. 189 — 194.

ино де боярин будет к тебе добр». ¹ В 1663 г. дворовая женка стольника кн. Михаила Федоровича Шейдякова, украв у его жены Катерины драгоценности (кресты и перстни), «стала... мыслить и таких людей изыскивать, чтоб ей кто дал травы и коренья, чтоб де до нея княгиня Катерина по прежнему была добра». Она обратилась за помощью к крестьянину-знахарю Трошке Федорову, который предложил ей три корешка «и один корешек при ней... истер в горшке и отдал ей... и велел ей тое траву давать княгине Катерине в явстве, а два корешка велел ей у себя на вороту носить». ² В 1622 г. усманская крестьянка Фетиньца, по совету матери, подбросила своему деверю в питье корень. Мать уверяла ее, «что от того де корени смерти не будет, будет де до тебя добр». ³ Из опасности выручала трава дя(ге)гиль (*angelica archangelica* и *ang. sylvestris*, дикая заря, коровник), ⁴ стоило разбросать ее по дороге, и лошадь уносила всадника от погони: «как запускаться на лошадях, а перед лошадыю метать дягиль с кореньем, и та лошедь уйдет». ⁵ Папортник защищал от злого умысла со стороны недругов: «имать траву папаратъ сквозь серебро, и на того человека не может никто зла мнить». Трава калган (*aerinia galanga*), которую пили в вине, предотвращала возможность «порчи»: «как искать траву калган и пить с вином, и тот человек от жонок испорчен не будет». Тукова трава прогоняла «сонный соблазн». ⁶ Некоторые травы приносили удачу в охотничьем промысле и поэтому их постоянно держали при себе звероловы. В 1648 г. у хотмышанина сына боярского Гаврилы Иванова сына М у с и н а был найден корень, причем ответчик рассказал, что «тот де корень он Гаврилка держит у себя для звериного промысла». ⁷

Не менее разнообразны магические свойства, приписываемые деревьям. Ветка гнилой рябины предохраняла от «порчи». В 1630 г. мецнянин сын боярский Яков Васильевич Распопов, обвинявшийся в колдовстве, между прочим рассказывал, что во время свадьбы своего брата «он идучи к нему, на дороге сломил ветку рябины з гнилые колоды, а сказал: как хто пойдет на свадьбу или куды-нибудь и сломит з гнилые колоды ветку ребины, и того де человека притка никакая не возьмет». ⁸

II

Можно считать установленным в науке, что колдовство имело самую тесную связь с народной медициной. Колдуньи и ворожеи являлись в то же время и знахарками: они знали заговоры, которые применяли при лечении

¹ Приказные дела ст. лет, 1649 г. № 1.

² Новомбергский, Колдовство. Стр. 86.

³ Там же. Стр. 4.

⁴ Даль. Словарь. Т. 1. Стр. 1275.

⁵ Приказный ст. № 734, л. л. 189 — 194.

⁶ Там же.

⁷ Новомбергский, Колдовство. Стр. 74.

⁸ Приказный ст. № 50, л. 37.

болезней, им были знакомы различные сорта лечебных трав и они умели пользоваться их целебной силой. В подборе этих трав главную роль играл, конечно, простой жизненный опыт. Если знахари замечали, что растение помогает больному, то они старались уловить его лечащие свойства, а затем собирали его для своей аптечки. По словам крестьянки Суздальского уезда Аленки, «к ним де в деревню приходил татарин...», «как она была больна от лихорадки...», «и он де видя ее скорбь, дал ей корень, а сказал, что от лихорадки, а тот корень — невелик мохнат, а велел ей с того коренья воду пить, и от того де ей стало легче, и она де смотря на тот корень, сыскала в поле такова ж коренья, а трава де у того коренья цветком была, и верх выше аршина, и как де ей от лихорадки полегчало, и после она Оленка потому ж с такова коренья давала больным иным людям, которых возмет лихорадка, воду пить». ¹ Бесхитростный рассказ знахарки показывает каким образом расширяла она свои сведения в области фармакологии: крестьянка, получившая облегчение от лихорадки, выпив настой из кореньев, разыскивает растение по внешнему виду и с тех пор применяет сама в своей врачебной практике это средство.

Употребление тех или иных трав зависело, конечно, и от того, можно ли их было найти в данной местности; лечебные свойства окрестных растений были, повидимому, испытаны. Служка одного из севских монастырей Ивашка Юрлов, занимавшийся медициной, в допросе про травы, найденные в его аптеке, рассказывал, что все они росли вблизи монастыря: «трава, которая в бумаге, и та де трава от поносу, а растет де трава близ монастыря в полях», трава с ягодками, употреблявшаяся от запора, «растет де та трава и ягодки у них близ монастыря». ²

Сорта целебных трав были очень разнообразны. Черемушка или мыший чеснок (*allium angulosum*) помогала от поносу: «корень, от него помочь, как человек замытитца, ³ и ево скребут и пьют, а зовут ево черемушник» ⁴. От желудочных же болезней принималась и чемерица (*helleborus*): «пьют ево, как утробу у человека внесет от проносу». ⁵ Это же растение служило лекарством и от насморка: «у кого нос заляжет, в нозри человеку кладут» ⁶. Для облегчения болей в животе, предназначались травы богородицкая или богородичная (*osmunda regalis*), норишная (*gentiana* — зелье, главным образом, от конской болезни) и юрьева, которыми пользовал своих пациентов кашинский крестьянин Троице-Сергиева монастыря Фомка Семенов: «дает он людям пить от животные болезни и от грыжи». ⁷ Особое растение служило для лечения запора: «трава и ягодки переложные, а дают де тое траву и ягодки

¹ Приказный ст. № 564, л. 199.

² Севский ст. № 161, л.л. 207 - 208.

³ Т. е. заболевает поносом. См. «Словарь» Даля, т. 4, стр. 923.

⁴ Приказный ст. № 426, л. 105. См. «Словарь» Даля, т. 4, стр. 1312.

⁵ Приказные дела ст. лет № 1, 1649 г., л. 1118; см. «Словарь Даля», т. 1, стр. 255.

⁶ Севский ст. № 426, л. 105.

⁷ Приказные дела ст. лет, 1649 г., № 1, л. 118.

малым младенцем от запору на низу, паря в молоке». От «животной болезни», «от утробы» помогали также травы тарансик¹ и еловые шишки.² Хмелевый лист (повойное растение, *humulus lupulus*) употреблялся как средство от глазной боли: «как в очах у человека пупырь, и тою де травую оттираются». От глазных болезней помогал также имбирь (*amomum zingiber*).³ Зверобоем травой (*hypericum perforatum*) и боровыми трубочками (дикий бор, *panicum milaceum*) лечили от заболеваний горла: «помочь де от нее, дают от горла детям в воде пить». Портной мастер Федор Иванович Сопушка с успехом применял в своей врачебной практике корень от сердечных болезней: «буде у кого сердце щемит, топят в молоке и пьют, и от тово де бывает легче, а растет де то коренье в niskих местах, а слово сердешное»,⁴ (полевая горчица, смолянка — *gardaminae pratensis*). Дикий перец или волчий перец (*apiscum annum*) употреблялся от удушья: «топят де ево в воде». К качеству лекарства служила толченая крапива. Крестьянин Тимошка, занимавшийся знахарством, пользовал этим средством племянника дьяка Григория Пятово: «болели у него иста грызли, и он де от того давал ему пить в молоке толченую крапиву». ⁵ Лечебными свойствами обладали также травы конский лен, бекнорица, кмыт, которые были найдены у бежецкого коновала Первушки Петрова в 1651 г. ⁶ Знахарь Ивашка Попов давал своим пациентам пить квас с травой «плакан». ⁷

Справка с учебниками фармакологии⁸ показывает, что целый ряд трав, употреблявшихся знахарями XVII в. для лечения, действительно, обладают лечебными свойствами и применяются и в современной медицине: народный опыт верно угадывал целебное действие тех или иных растений.

Травами пользовались не только для внутреннего употребления или притираний, их носили также на теле. Знахарь Микитка, крестьянин Троице-Сергиева монастыря, «малым детям он помогал тем, навязывал им на гойтаны⁹ корешки золоторуцкие травы». ¹⁰ В 1648 г. казачка, прозвищем Рогатая баба, излечивала от «притки», при помощи корня полуночника, «а тот де корень велела на гайтане привязать ко кресту». ¹¹ В 1628 г. в г. Ржеве был задержан крестьянин «да у него ж у креста привязан корень». По словам владельца растения, он получил его от прохожего человека, «а дал де ему тот корень для того, что он болен черною болезнью». ¹²

¹ Приказный стол, № 734, л. 139.

² Там же, № 564, л.л. 208 — 209.

³ Там же, л. 171. См. «Словарь» Даля, т. II, стр. 100.

⁴ Севский стол, № 161, л. 206. См. «Словарь» Даля, т. IV, стр. 129.

⁵ Приказные дела ст. лет, 1649 г. № 1, л.л. 97 - 98.

⁶ Новомбергский, Колдовство. Стр. 74.

⁷ Новомбергский, Материалы по истории медицины, IV, 227.

⁸ Струев, Схема распределения лекарственных растений. М. 1912 г.

⁹ Шнурок, особенно для тельного креста (Даль, «Словарь», I, 923).

¹⁰ Приказные дела ст. лет, № 1, 1649 г., л.л. 97 - 98.

¹¹ Новомбергский, Материалы по ист. медицины, IV, 160.

¹² Новомбергский, Колдовство. Стр. 10 - 11.

Водой, настроенной на кореньях, обдавались с наговором. Такое средство применялось, например, при постреле: ¹ «корешок, растет де на бору, а с него де окачивают младенцов от пострелу». ² Вообще пользование растениями обычно сопровождалось наговорами. Крестьянин Фомка Семенов рассказывал: «кому бывает какая притка от воды и от удару, и он наговаривал на те травы, про которые сказал, и давал пить». ³ Больные глаза проходили от умывания водой, в которую знахарь насыпал зерно. В 1630 г. стрелец Назар Матюнин, страдавший глазной болезнью, пригласил к себе ворожейку и она «лечила глаза, наговаривала воду и сыпала де проса в воду, и (его)... тою водою умывала». ⁴

В качестве лекарства, знахари пользовались далее органами различных животных. Ворожейка татарка, практиковавшая в г. Лебедяни, «лечила... глаза, вынев печень из овцы». В других случаях при глазных заболеваниях она пользовалась выделениями человеческого организма, прибегая к помощи женского молока: «пускала в глаза женское молоко, а искала де женское молоко у стрелецкой жены». ⁵

Травники и лечебники рекомендуют смазывать больные глаза слезами, вытекшими из проколотого глаза курицы: «Аще хочещи, чтоб очи не болели николи ж, возми курицу живую и поколи ея в зеницу, и спущай слезы из зеницы, и маж очною слезою, ино не будет болети».

Помимо того в медицине применялись и другие средства: аптечные составы, зубы зверей, камни и пр. Так бобровая струя (аптечное снадобье, находимое у бобров в особой сумочке), ⁶ помогала от грыжи. Змеиные выползки (шкурку гада) «носят от кумохи» (лихорадки). ⁷ В 1676 г. в г. Кашине был задержан крестьянин Савка Климов, пользовавшийся при лечении болезней рыбьим зубом: «с тем де... зубом он ходит в мире и лечит людей и лошадей ото всяких скорбей, а тот де зуб сазана рыбы». ⁸ Медвежьим ногтем лечили коров: «помочь от него, как корову нокоть ⁹ хватит, и тем де ногтем по спине труть». ¹⁰

Из минералов морская пена (тальковое ископаемое) служила средством от обрезаов: «камешек морская пена, присыпают его от порезу». ¹¹ Абастр вылечивал от головной боли: «камень словоет абастр, делаетца из него мазь, как бывает у человека в голове жар, и тою мазью мажутца» ¹². Громовая стрелка

¹ Удар (Даль, «Словарь». Т. 3, стр. 906).

² Приказный стол № 426, л. 105.

³ Приказные дела ст. лет, 1649 г., № 1, л. 118.

⁴ Новомбергский, Колдовство. Стр. 27.

⁵ Новомбергский. Колдовство. Стр. 27.

⁶ «Словарь» Даля. Т. 1, стр. 247.

⁷ Приказ. ст. № 564, л.л. 208 — 209. Майков. Сборник заговоров, № 1703

⁸ Новомбергский, Колдовство. Стр. 106.

⁹ Нокоть — болезнь скота (Виноградов. Заговоры, обереги... II, 87).

¹⁰ Приказный стол, № 426, л.л. 104 - 105.

¹¹ Приказный стол, № 734, л. 155.

¹² Там же.

(пальчатая сосулька, образующаяся от удара молнии и свертки песка) помогла от усови (болезненного воспаления, колотья внутри).¹

Зубы животных, камни, раковины применялись и для окачивания больных водой. У крестьянки Улитки был найден при обыске «зуб старинной, а как ево зовут и с какой рыбы или животины, того она не ведает, только де младенцов окачивают от уроков (сглаза)». У нее же имелись «два камешка маленьких, один з двумя дирками, да раковина морская разломлена, и с них де окачивают младенцов от уроков». ² Обливание производилось после наговора на воду. Крестьянин Троице-Сергиева монастыря говорил в допросе, что от болезней он «обдавал с раковины водою, а на ту воду наговаривал». ³ В воду часто предварительно опускали крест. Дьяк Григорий Пятово привозил в свой дом знахаря «и имал того мужика к себе в мыльню», а тот «клат в воду кресты и с тех крестов ево Григорья тою водою обливал, а над тою водою мужик шептал». ⁴

Облегчало боли питье воды, в которую погружались минералы или зубы и когти животных. В 1638 г. слепая жена сапожника Феклица занималась медициной: «грыжи людем уговаривает, а наговаривает на громовую стрелку да на медвежий ноготь, да с тое стрелки и с ногтя дает пить воду». ⁵

Часто знахари-колдуны предлагали своим пациентам, в виде лекарства, вино, уксус, молоко, соль, чеснок, принимавшиеся после наговора. Московская слепая ворожея Ульянка рассказывала, что «у кого только лучитца сердечная болезнь, или лихорадка, или иная какая нутреная болезнь, и она тем людем, наговариваючи на вино, да на чеснок, да на уксус, давала». ⁶ В 1628 г. чухломской посадский человек Первушка Ульянов, желая помочь жене задворного конюха Ивана Чуркина, «наговаривал на соль, и на воду, и на молоко, и давал де ево Иванове жене пить и окачиваться, и над нею шептал». ⁷

Дела о колдовстве сохранили нам и тексты заговоров от болезней, передававшиеся из поколения в поколение устным путем и записанные, со слов привлеченных к ответственности знахарей, приказными дьяками. Они очень несложны. Таков, например, заговор от грыжи: «Святый Тихон, святой Меркурей, архи Петр и Павел верховный апостол, теплый заступник, спаси и помилуй и утиши всякие недуги ту деву имрек». Другой заговор от грыжи, употреблявшийся крестьянином Кашинского уезда Троице-Сергиева монастыря, еще более краток: «не грызи грыжа пупа и нутра и сердца и тела у имрек». Прочитируем еще заговор, применявшийся тем же колдуном в случае, если «кому бывает какая притка от воды и от удара: «70 суставов,

¹ Даль, «Словарь». Т. 1, стр. 981; т. 4, стр. 1074.

² Приказный стол, № 426, л. 104.

³ Приказные дела ст. лет 1649 г. № 1, л. 129.

⁴ Там же, л.л. 12 - 13.

⁵ Новомбергский, Колдовство, стр. 125.

⁶ Новомбергский, Колдовство.

⁷ Там же.

70 недугов и всякие недужки праведный чудотворец утиши те болезни и притчу». ¹

На различных предметах, употреблявшихся в качестве лечебного средства, знахари делали символические изображения. Крестьянин Микитка рассказывал, что один скоморох дал ему «от очные болезни мыла, и на том мыле начертил ножом..., и велел ему тем мылом умыватца».

Точно так же заговоры от болезней связывались с магическими действиями; так заговор от грыжи сопровождался очерчиванием горячей свечой: крестьянин Троице-Сергиева монастыря Фомка Семенов «грыжу заговаривал и свечою горячею около пупа очерчивал».

Знахари и бабы-ворожеи прибегали и к некоторым примитивным хирургическим операциям. Крестьянин Троице-Сергиева монастыря Фомка Семенов, во время своей врачебной практики, часто «грыжу зубами закусывал». ² Точно так же суздальская знахарка Аленка «грыжу загрызала с приговором»³. Ворожея Дарья от «грыжи горшок наметывала». ⁴ В 1638 г. московская колдунья Манька Козлиха «горшки на брюхо наметывает». ⁵ Луховский знахарь Архип Фадеев «килу (грыжу) отвязывал» ⁶ и т. д.

III

В русском обществе XVII в. жила вера в то, что болезни вызываются «порчей», «насылкой» со стороны враждебно настроенных ведунов. «Порче» приписывались самые разнообразные заболевания. «Порча» выражалась в психическом расстройстве и бессознательном состоянии, говоря словами подлинника, — в «тоске», «беспамятстве». В 1656 г. усманская колдунья, по словам местного сына боярского Степана Семенова, «испортила корнем и учинила де дочь его без ума». ⁷ Дьяк Григорий Пятово «был болен, а болезнь ево Григорьева была: людей не знал, и платья на себе драл, и тосковал, и как он Григорей опаматовался, и сказал, что испортила ево жонка и та болезнь на него напустила». ⁸ Болезни, вызванные «порчей», сопровождались часто бредом и галлюцинациями. Женка Дашка показывала в допросе, что она «была больна... и ей являлся враг на протопопове дворе в пустой избе человеческим образом в платье черном, и она, устрасясь, бегала з двора». ⁹ В 1654 г. лушанин Исачко Антипов, испорченный гулящей женой Матреной, находясь ночью в конюшне, видел «лес великий, и дубравы большие,

¹ Приказный ст., № 564, л. 198. Приказные дела, ст. лет, № 1, 1649, л. 118.

² Приказные дела ст. лет, 1649 г., № 1, л. 118.

³ Приказный ст., № 564, л. 198.

⁴ Там же, л. 189.

⁵ Новомбергский, Колдовство.

⁶ Приказный ст., № 300, л. 32.

⁷ Новомбергский, Материалы по истории медицины, IV, 173.

⁸ Приказные дела ст. лет, 1649 г. № 1, л. 129.

⁹ Там же, л. 117.

и люди многие толкут и сеют, а кажется де, что на Девичьем поле». Видение преследовало его и после того, как он возвратился в подклеть и лег спать: «виделось де ему, что сидят многие косматые и сеют муку и землю, и показалось де ему лес и дубравы великие, а от того де его Исачка обнял страх и ужас великий». Когда он на утро рассказал ведунье о ночных страхах, последняя хвасталась, что «есть де за нею и иные причты, учнет де она то делать, чего человеку и в ум не вместится»¹. Влиянию порчи приписывалась и «нутреная болезнь», боли живота. Женка черкаска Матренка жаловалась, что «испортила де ее Кузкина жена Крючка Оринка..., и с тех де мест и по сю пору она болит нутром, а внутрее де у нее шевелитца и ныне не ведает что от того времени»². Грыжа и опухоли были обязаны своим происхождением злему умыслу профессиональных баб-колдуний. В 1648 г. крестьянка Никиты Ивановича Одоевского признавалась в допросе, что она «к мужикам килы присаживала и невстанихи делала»³. Нередко «порча» проявлялась в виде икоты. В 1624 г. вдова Домница обвиняла тотемского крестьянина Осипа Шигова в том, что он «испортил де ее, напустил икоту».⁴ «Порча» вгоняла в чахотку. В 1666 г. гетман Войска Запорожского велел сжечь пять ведьм за то, «что они его гетмана и жену его портили и чахотную болезнь на них напустили»⁵. Порчей объяснялись ненормальные явления половой жизни. В 1648 г. комарицкий драгун Федька Филипов подал изветную челобитную на жену церковного дьячка Дарьицу: «испортила она Дарья меня... учинила скопцом».⁶ В 1653 г. стольник Федор Лодыженский женил двух своих дворовых людей. «и тех... людей его обоих перепортили на свадьбах, совокупление у них отняли.»⁷

Но чаще всего следствием «порчи» были припадки падучей и кликушество, когда «испорченный» начинал «биться» и кричать всевозможными голосами. Колдун Терешка Малакуров говорил, что от его колдовства на «испорченных» им людей «найдет тоска, и бить дрожь, и кричать всякими голоса, а иной ичет, и себя ест, и людей кусает».⁸ В 1677 в. в г. Курмыше были задержаны пришлые люди, которые признались, что они «испортили еретическими словами и отравами мужеска полу и женска многих людей, и от того де порченые люди кличут».⁹ Крики «испорченных» напоминали голоса птиц и животных. В 1698 г. тотемский крестьянин испортил местную женку «и напустил на нее лому, и кричит она по зверски».¹⁰ Посадский человек Янка Трофимов рассказывал, что «учинилось над женою ево болезнь, ломала

¹ Новомбергский, Колдовство. Стр. 84 — 85.

² Приказные дела ст. лет, 1649 г., № 1, л. 91.

³ Новомбергский, Колдовство. Стр. 67.

⁴ Приказные дела ст. лет, 1633 — 1640 гг., № 21.

⁵ Новомбергский, Колдовство. Стр. 94.

⁶ Новомбергский, Колдовство. Стр. 53.

⁷ Новомбергский, Колдовство. Стр. 77.

⁸ Приказный стол. Ст. № 300, л. 32.

⁹ Новомбергский, Колдовство. Стр. 109.

¹⁰ Новомбергский, Материалы по ист. медицины, IV, 326.

ломоть и медведем рычала». ¹ В 1628 г. жена задворного конюха Петра Хмелевского «вопит кукушкою и зайцем кликает». ² Припадки падучей случались обычно в общественном публичном месте, например, в церкви при всем народе и «испорченный» «начинал «кричать», указывая на виновника его болезни. В 1648 г. женка Дашка была больна, «и она де в той немощи говорила на ту женку Оринку, что она ее испортила». ³

Исцеление от болезни «испорченные» получали обычно после молебнов, молитвы, у раки чудотворцев и т. д. Та же женка Дашка «ездила к Москве, и была в Чюдове монастыре у раки Алексея митрополита, и просила у него великого святителя милости, чтоб ей от болезни ее подал облехчение, и пила чюдотворцев мед, и от тово де ей стала от болезни ее легкость». ⁴ В 1628 г. крестьянин Андрей Лоптунов, одержимый «черным недугом», бил челом своему владельцу, «чтоб ево отпустить молиться богу ходить по святым местам, и будет де болезнь не облегчает, и ему б в монастырь постричься». ⁵

Средством вызвать заболевание врага служило для колдуна «пускание» по ветру: злая воля сообщала направление ветру и он поражал болезнью. Ведун Яшка Салаутин рассказывал: «портил де я изо рта, пускал по ветру на дымящую ково увижу в лицо, хотя издалеча». ⁶ Колдун Терешка Малакуров «стал пускать на ветер на собаку». ⁷ На близком расстоянии «порча» передавалась через простое дуновение. В 1676 г. добренская женка Аринка, желая «испортить» попадью, обратилась к помощи своей свекрови; последняя научила ее: «как де попадьа пойдет из хором, и ты де пойди ей встречу и молви ей тихонько приговор, и дунь на нее, и ее де отшибет обморок». ⁸

Аналогичный эффект вызывало разбрасывание с наговором различных предметов, причем лица, переходившие через заколдованные предметы или прикасавшиеся к ним, подвергались «порче». С этой целью чаще всего употреблялась соль. Колдун Терешка Малакуров «на соль наговаривал и метал по улицам и по перекресткам, хто перейдет, и тово возьмет пуще». ⁹ Жена луховского крестьянина Трошки Яковлева «сыпала соль с наговором в воротах от верей до верей» для того, чтоб «серцо отнять» у приказчика, который держал «в железах» ее мужа. ¹⁰ В 1690 г. на сподвижника известного деятеля XVII в. Федора Шакловитого Иуду Болтина поступил донос: Болтин обвинялся в намерении «испортить» государя. По словам изветной челобитной, он для этого «мотал травы и коренья, где... государей шествие в походы». «Если бы, прибавляет челобитчик, на то коренья и травы наехали

¹ Приказный стол. Ст. № 300, л. 4.

² Новомбергский, Колдовство. Стр. 13.

³ Приказные дела ст. лет, 1649 г., № 1, л. 91.

⁴ Там же.

⁵ Новомбергский, Колдовство. Стр. 10.

⁶ Приказный стол. № 300, л. 37.

⁷ Приказный стол № 300, л. 32.

⁸ Новомбергский, Колдовство. Стр. 102.

⁹ Приказный стол, № 300, л. 32.

¹⁰ Там же. л. 10.

вы, государи, и того бы числа великая скорбь вам, государям, была и от тое болезни не во многие дни кончина была».

Наиболее подвержены «порче» были новобрачные: подкараулив свадебный поезд, возвращавшийся из церкви, ведун бросал ему навстречу наговорный предмет. В 1646 г. крестьянин Тимошка жаловался на колдуна Степана Тихонина: «как сын мой ехал от церкви от венчанья, и... (он), вышед из своих ворот, кинул под него щепу». ¹

Чтобы «испортить», «подметывали» также разные вещи под чужие ворота, в чужие владения, хозяин к ним прикасался и его постигало несчастье. В 1660 г. крестьянин Смоленского уезда «наворожа, в... деревне Павлове под дворы подметывал, и у них от тово подмету в деревни Павлове вымерло два двора». ²

Иногда подбрасывали с теми же целями на двор, на порог дома или внутрь жилища травы и коренья. Дворовая женка Настька, по приказу своей боярыни, на воеводском дворе, «вывезав из ширинки зелье, и в сенех под порогом горнишным сыпала для того, чтоб воевода з женою и з детьми скорою наглою смертью померли». В 1647 г. жилец Мокей Микулин учил холопа кн. Черкасского: «с кем де поборанисся, и тот де корень подложи под порог, и у тово де ноги отоймутца, как через порог перейдет». ³ Драгун Исай Киреев «коренье з землею у попа в углу заткнул для того, чтоб он поп всем домом посохли и померли».

Чаще всего «портили» посредством еды и напитков, куда клали травы и другие предметы, сопровождая это, как всегда, наговором. В этих случаях «порча» граничит с простым отравлением. В 1646 г. заонежский бобыль Терентий Жданов, по словам крестьянина Кирилки Минина, «пришед в ызбу,... и вкинул де в уху и на рыбу травы тертой; пришед де, теща ево Кирилкова тое рыбу ела, и от того де она портежу и отрав ныне лежит в конце живота». ⁴ Крестьянка боярина кн. Никиты Ивановича Одоевского «портила» выборного крестьянина Степана Шахова, «а портила де губы, что растут на навозе, да кореньем, да отрепьями маленькими, и все вместе зажегши..., давала ему пить, и он Степан тою порчею и суток жив не был». ⁵ В 1695 г. дворовая женка Машка, обвиняемая в намерении, «испортить» своего боярина Семена Фролова, показывала в допросе, что некий Микифор Глухой передал ее сыну траву «и велел... он Микифорка ему Семену Фролову сыпать в еству, и от той де есты... он Семен ею Машкою владеть не станет». ⁶

При «порче» главную роль играло слово, наговор. Колдун Архип Фадеев говорил про себя, что «только де молвит три слова, ково увижу, тово и порча возьмет». Глубокую веру в силу дурного слова очень ярко выразили доктора

¹ Новомбергский, Колдовство. Стр. 51.

² Приказный стол, № 426, л.л. 91 — 92.

³ Приказные дела ст. лет, 1647 г., № 20.

⁴ Приказные дела ст. лет, 1646 г., № 3.

⁵ Новомбергский, Колдовство. Стр. 67.

⁶ Приказный стол, № 1859, л. 149.

Аптекарского Приказа, приглашенные в 1628 г., в качестве экспертов, для определения растения, найденного у бродячего крестьянина. Исследование показало, что «тот корень гусина плоть и к лекарству пригожается», но при этом доктора прибавили: «а буде де кто захочет воровать, и он и на добром корени воровством и наговором дурно сделает». ¹

Наговаривали на различные предметы: хлеб, воск, соль, воду, «животинную сорочку» и т. д. В 1657 г. в г. Лухе было обнаружено в повальном обыске, что посадский человек Игошка Салаутин «портил вдову Татьянку на хлебы». ² Тотемский черный поп Иван умел наговаривать на соль и на воду, и людей портить, и тоску и ломоту напускать». ³ Луховский посадский человек Аношка рассказывал: «наговорной воск, и животинною сорочку с наговором, и коренья в воску он Аношка давал, наговаривал он тот воск и сорочку с кореньем у себя в дому». ⁴ В 1670 г. на Обояни местная знахарка обучала жену обоянца Василия Чиркина «чародейству высечь середку из козюльки и его Василия испортить». ⁵

Очень сильным средством в руках колдуна служила могильная земля и части трупа. В 1647 г. крестьянка Агашка «портила» своего возлюбленного, бросившего ее: «ходила сестра ее Овдошка ночью на погост, имала с могилы землю и ту землю с приговором давала пить» изменнику. Крестьянка Агафья Кожевникова «делала невестаниху» дьячку боярина кн. Никиты Ивановича Одоевского Федьке Севергину, «а невестаниху де ему делала нитью мертвого человека с приговором». ⁶

Одно из основных условий магического обряда состояло в том, что колдовское действие должно быть похоже на тот результат, который оно стремится вызвать. Поэтому и наговоры, употреблявшиеся в целях «порчи», построены по принципу сравнения. Питье с могильной землей сопровождалось следующим приговором: «как мертвый не встает, так бы он Федор не вставал; как у того мертвого тело пропало, так бы он Федор пропал вовсе». ⁷ Крестьянка Анютка, желая погубить своего хозяина, засунула в печь полено, сопровождая это действие следующими словами: «как де полено то околело, так бы де протопопу и протопопице околеть». ⁸ Ведунья Арина Докучаева, «портя» бобылку Борисоглебского монастыря, приговаривала: «так де я тебя изсушу, как ставец согнут и ложки сухи, так де я тебя изсушу». ⁹ Добренская колдунья Дарья, подозревая в краже крестьянина Ефтихия Иванова, хвалилась: «и зделаю де ево такова черна, как в избе

¹ Новомбергский, Колдовство. Стр. 12.

² Приказный стол, № 300, л. 3.

³ Приказные дела нового разбора, № 326, л. 4.

⁴ Приказный стол, № 300, л. 3.

⁵ Новомбергский, Колдовство. Стр. 92.

⁶ Там же, стр. 67.

⁷ Там же.

⁸ Приказный стол, № 1225, л. л. 6 — 7.

⁹ Приказные дела ст. лет, 1649 г., № 1, л. 105.

черен потолок, и согнется так, как серп согнулся». В результате крестьянин заболел «и три годы сох и, сохши, умер». ¹

«Порча» передавалась и другими путями. Достаточно было уничтожить какую-нибудь вещь, принадлежавшую врагу, и это отражалось на владельце. Жена добренского драгуна Арина учила крестьянку Анютку бросить в печь пряжу, натканную ее хозяйкой протопопицей: «та пряжа сгорит, и она де протопопица станет от рук скорбеть». ² У протопопа же она советовала сжечь топориче «и как сгорит, он протопоп им ничего делать не станет, а если станет, руки отпадут». ³ Наибольший эффект производила «порча» одежды. В 1676 г. добренская женка Аринка, желая причинить зло своей хозяйке попадье, «из рубахи выдрала лоскут против сердца и тот лоскут отнесла она к свекрови своей для порчи». Она же «украла у попадьи кокошник и подубрусник, и тот кокошник и подубрусник с наговором свекровь ее велела положить под столб». Колдовской обряд сопровождался наговором, заключавшимся в сопоставлении тяжести столба с тяжестью, которую предстоит испытать попадье: «каков де тяжел столб, так де бы и попадье было тяжело». ⁴

Близко к этому способу стоит и «порча» на след. Надо было взять земли с того места, где проходил враг, и уничтожить каким-либо путем эту землю, после чего прохожего постигала «порча». В 1674 г. наймит добренского попа Мишка Киреев, настроенный враждебно против своего хозяина, «из следов землю, где он поп Давыд и попадьа его ходили, вынимал» и приносил к добренскому ведуну драгуну Исаю Некирееву, который «тое землю с наговором у него попа Давыда заткнул в горнице, чтоб де он поп Давыд и попадьа посохли и от скорби померли». ⁵ Этот вид «порчи» варьировался на разные лады. Так бобылка Борисоглебского монастыря обвиняла свою соседку вдову Арину Докучаеву, что она «у протопопа Семиона у женщины прошала у Дарьицы: дай де мне ис-под пяты ис-под двери сору, я де в пиво кину». ⁶

Вызывал несчастье и луч света, направленный по следам того лица, которое колдун хотел «испортить». В 1639 г. жена комарицкого церковного дьячка «испортила» драгуна Федьку Филиппова, во время свадьбы последнего: «как де поезд наверх едет, и Дарьица с подругою своею пономарихою Марьею, выскоча из избы, зажгла лучагню и по его Федькиным и невестиным следам та пономариха лучем по следу катала». ⁷ Тот же результат получался и от огня, разложенного на следу: сгорание следа причиняло несчастье и лицу, оставившему свой отпечаток на земле. Комарицкая колдунья, как только жених «приехал с невестою своею от венчанья и из саней вылезши,

¹ Новомбергский, Колдовство. Стр. 56.

² Приказный ст., № 1225, л.л. 6 — 7.

³ Там же.

⁴ Новомбергский, Колдовство. Стр. 101—102.

⁵ Там же, стр. 103.

⁶ Приказные дела ст. лет, 1649 г., № 1.

⁷ Новомбергский, Колдовство. Стр. 58.

пошли в клеть, на следу на их на жениховом и на невестином огонь клала». То же самое проделала другая ведунья, пономарева жена Марьица, которая «на лапоть на осеток поклала огонь на жениховом следу, как в клеть молодых повели». ¹

IV

В русском обществе XVII в. «сношения людей с бесами», с «нечистым» были очень близкие. Колдуны обращались к помощи нечистых для своих целей, заставляя их участвовать в «порче» и других магических действиях. Колдун Федька Ребров, «на воду смотря, призывает нечистых духов, и ему де сказывают, что где делается, или кто чем испорчен». ¹ Ведуны, находившиеся в общении с «врагом», «насылали» его в дом или во двор, вызывая болезни и смерть его обитателей. В 1649 г. в Дмитровском посаде в Борисоглебской слободе жила баба, занимавшаяся «насылкой духов». ² В начале XVII в. в Галицком уезде крестьянин Митрошка Хромой тоже имел сношения с «нечистым», а «словет нечистой дух по их ведовским мечтам кикимора». ³ В 1629 г. встречаем в Арзамасе крестьянина, который, по словам местных жителей, «людей портит, и за очи на многих людей нечистый дух насыляет, и от того де люди помирают». В том же году крестьянин Нижегородского Печерского монастыря Максимка Иванов нанимал мордвина «напущати нечистый дух». ⁴

Обычно колдуны напускали нечистого на скот. Ведун Митрофан Хромой нагнал нечистого на коровье стадо, отчего коровы разбежались. Дмитровская баба «наслала» нечистого в конюшню. «Враг» вызывал болезни скота, его влиянию приписывался конский падеж. Дворовый человек Колмак рассказывал, что «ходил де он в конюшню лошадем сена подкладывать и видел нечистой дух лошади ломает и кладет в ясли, и на утре де люди ево (боярина) пришли в конюшню, и лошади де изламаны: одна лежит в яслях, а другая под яслями». ⁵ Дворовый человек Антон Федоров «ввечеру поздно пришел на конюшенный (ево) двор...» «для лошади, и увидел де сидит на лошади враг въяво чернцом и тое лошедь разломил, и он де ево ударил наотмашь обратью, и враг де с лошади побежал мимо хором к мыльне и, взбежав на заднее на крыльцо, взоржал жеребенком». ⁶

«Насланный» «враг» проявлял себя и другими способами. «Нечистый» производил шум в доме. У галичанина Григория Горихвостова в доме появился нечистый, по «насылке» крестьянина Хромого: «и по насылке де того мужика, объявилось у него Григорья на Москве... во дворе в горнице задней, учало бросать кирпичем с печки и от потолка, и люди многие биты до

¹ Новомбергский, Колдовство.

² Приказные дела ст. лет, 1649 г., № 1, л. л. 23 — 24.

³ Приказный стол, № 95, л. 225.

⁴ Новомбергский, Колдовство. Стр. 16.

⁵ Приказные дела ст. лет, 1649 г., № 1, л. л. 23 — 24.

⁶ Там же, л. 97.

крови, и хоромы и печь изломаны, и стены избиты». ¹ При этом из под лавки раздавался голос: «речь ис-под лавки была тонковата и гугнива». ²

Выгнать «нечистого» старались молитвой, кроплением святой водой и т. д. Григорий Горихвостов, чтобы избавиться от нечистого духа, велел петь молебны, святить воду, кадить ладаном и читать псалтырь, «и по многих молебнах милостию божиею перестало бить». ³

Помогала от бесов вода, которой обливали стены с наговором. Крестьянин Леонтия Погожева, выгонявший из конюшни домового, «на воду наговаривал... и тою водою в конюшне по стенам и лошади, и всякую скотину кропил». ⁴ Точно так же ведун крестьянин Симонка Данилов, при помощи окуривания травами и окачивая наговорной водой, прогнал дьявола из конюшни в вотчинной деревне Семена Стрешнева — Черной Грязи: «в воду положи коренье и травы, приговаривал многие свои ведовские слова, и воду крестил своими руками по трожды, и кореньем и травами людей окуривал, и водою окачивал». ⁵

Кроме того существовало поверье, что нечистый дух появляется в построенном заново доме в том случае, если в данном месте проходит межа. Крестьянин Михайла Салтыкова, занимавшийся ведовством, говорил одному из своих клиентов: «поперек де у тебя двора межа, а поселился де ты на новом месте, и ты де тое межу вели взорать до свету и пометать соломою, и животину велел пускать». ⁶ Чтобы избавиться от врага, достаточно было, следовательно, вспахать и засеять межу. Тот же знахарь с этой целью «орал двор в ночи и сеял овсом». ⁷

Сношения с бесами кончались часто отречением от Христа. Это отречение и обращение к дьяволу сопровождало обычно заговор «приворот к жонкам». ⁸ Человек, желавший иметь успех у женского пола, проделывал довольно сложный обряд, обращаясь за помощью к бесам. ⁹ Васька Иванов, лицо неизвестной профессии, у которого был обнаружен заговор «приворот к жонкам», сознался в допросе, что он прибегал к покровительству дьявола: «по письмам, что на столбцах, прочитая над водою, Христа отвергался, и крест за спину клал, и в воду плевал, и дьявола в помощь к себе призывал для того, чтоб з жонкою воровать». ¹⁰ Точно так же холоп стольника Зыкова, Васька Татарин, показывал на допросе, что кабальный человек Мишка Сва-

¹ Приказный стол, № 95, л. 219.

² Приказный стол, № 95, л. 219.

³ Там же.

⁴ Приказные дела старых лет, 1649 г., № 1, л. 130.

⁵ Приказные дела старых лет, 1647 г., № 66, л. 2.

⁶ Приказные дела старых лет, 1649 г., № 1, л. 27.

⁷ Там же, л. 12.

⁸ Заговор напечатан Новомбергским («Материалы по истории медицины», т. 4).

⁹ Одно из дел, рисующих этот обряд, приведено у Забелина («Домашний быт русских парей и царей»).

¹⁰ Севский ст., № 230, л. 1 и сл.

шевский «давал ему тетрадь в полдесть, а в ней писано отречение от Христа бога». Письмо это представляло из себя заговор «приворот к жонкам». Владелец тетради предупреждал Ваську Татарина, «чтоб он ее взял к себе, а не чол, а будет он ее станет честь не знаячи, и от бесов де ему не отговоритца». ¹ Обряд отречения от Христа сопровождался также положением креста под пятау. В одном из колдовских дел мы встречаемся с колдуном Федькой «и тот человек Федька-ведун великой, носит крест под пятою». ²

V

Между приемами первобытной магии и гаданиями существует очень близкая связь. Если гадательная церемония ставит целью приоткрыть завесу будущего, то задачей колдовского обряда является оказать влияние на явления объективного мира и человеческой психики. Но для руководства ходом событий требуется знакомство с возможными комбинациями: прогноз в будущее, установленный при помощи гадательного обряда, совершенно, таким образом, необходим для магического действия.

В русском обществе XVII в. очень распространено было гадание по псалтыри, заключавшееся в том, что, повернув книгу раза три на голове, ее раскрывали, заранее наметив строку: чтение соответственного места служило ответом на задуманное. У дьяка Григория Пятово была «псалтырь печатная в полдесть, и куды де Григорью лучитца ехать в дорогу, и он де ее взяв и, положи на голову, рознимает на голове и чтет». ³ Храня книгу у себя в подголовье, дьяк ежедневно по утрам прибегал к ее помощи: «выняв де тое книжку по утру и, положи на голову, перевернет ее двжды и тржды и в ней чтет». ⁴

В большом ходу были также тетради и книжки, заключавшие в себе выписки из псалтыри, причем к начальным строчкам каждого псалма приписывались различные предсказания насчет будущего. У подьячего Якушки Штуки при обыске обнаружена «книжка письменная в осьмушку, а в ней писаны изо псалтыри начала псалмов, а под тем писаны всякие гадательные статьи о всяком гадании». ⁵ Гадательным аппаратом служили деревянные палочки с нарезками, различным комбинациям которых при бросании соответствовали те же комбинации точек в квадратах против гадательных статей. У служилого человека Родиона Маслова имелась «тетратка письменная, а в той тетратке писаны полдевята листа, а у листов по краям начертано в кругах точки». ⁶ Допрошенный об употреблении этой книги, владелец ее «объявил три деревянные жеребьи зделаны против зерновых костей, а ска-

¹ Приказный ст., № 734, л. 116.

² Приказные дела ст. лет, 1649 г., № 1, л. 8.

³ Там же, л. 79.

⁴ Там же, л. 34.

⁵ Приказный ст. № 734, л. 156.

⁶ Белгородский стол, № 898, л. 57.

зал... теми жеребьи метали и гадали». ¹ Совершенно аналогичная гадательная тетрадь принадлежала ротмистру Семену Васильевичу Айгустову. Приказными дьяками составлено очень подробное ее описание: «тетрадь в четверть, в ней писанных пять листов, а писано статейками строки по три и по четыре, знатно гадательные речи, а на полях против тех статей писаны в графиках оники». ² Для гадания часто пускался в ход круг с цифрами: бросание воска, падающего на то или иное число, служило указанием на соответственное место гадательной книги. В 1647 г. севский соборный дьячек рассказывал: «была де у него книжка в тетратех листов с тритцать, а в ней написаны изо псалтыри всех псалмов начальные слова и строки, и они де по той книжке загадывали, метали воском». ³

Гораздо примитивнее по своему построению был костный развод, гадание при помощи метания костей, различные вариации которых при падении знаменовали благоприятный или печальный исход задуманного. Суздальская крестьянка женка Аленка в допросе показывала, что «она костьми разводит без приговору, а в том де у ней... 41 кость, и на костях узнавает, как падет в трех местех сперва по три кости... и она де скажет, что пало добро, а будет пало иноко, ино, скажет, — худо». ⁴

Профессиональные ворожеи умели распознавать будущее по соли. Суздальская знахарка баба Дарьица рассказывала про себя, что она «на блюде ворожит и на соль смотрит». Она создала себе карьеру удачными предсказаниями относительно исхода болезней. Одной из своих клиенток ворожея предвещала, что «ей умереть вскоре»; другого, который «был скорбен ногами», она точно так же предупреждала, «что ему от той болезни умереть». Постоянно обращались к ее искусству при пропажах и кражах. У дьяка Григория Нечаева исчезла книга, о которой он «гораздо скорбил..., и она де Дарьица ему угадала, что та книга в том же дворе у татарина». Крестьянину Демке Данилову, у которого пропали лошади, знахарка «угадав, сказала ему, чтоб он тех лошадей искал в лесу, и он Демка те свои лошади в лесу сыскал». Дьяк Григорий Пятово ей «загадывал о беглых людех». В виду большой популярности ворожеи, ей нередко предлагали вопросы тонкого свойства клиенты, мечтавшие об удаче на политическом поприще и о придворной карьере. Федору Толочанову она, например, предсказала, «что быть ему при государской милости не на много, а быть ему в ссылке». ⁵

Не меньшей известностью среди местного населения пользовалась татарка, жившая в 1630 г. на Лебедяни и отличавшаяся большим искусством в ворожбе по рукам. Лебедянскому кабацкому откупщику Ивану Ершину она, «поглядав де на руках, сказала: «богато де живешь». ⁶ Стрелецкому

¹ Белгородский ст., № 898, л. 57.

² Приказный стол, № 1133.

³ Там же, № 564, л. 702.

⁴ Там же, л. 194.

⁵ Приказный стол, № 564, л. 158 и сл.

⁶ Новомбергский, Колдовство. Стр. 31.

брату Роману Федосову «ворожила де та баба о сыне, что сын у них пошел на Дон». ¹ Казачьему пятидесятнику Исаю Мельникову знахарка предсказала, что «против татар в наезде быть де тебе убиту, а против де литвы поедь, не бойсь, не будешь убит». ²

Довольно распространено было также гадание на воде, в которую предварительно опускался крест. В одном документе упоминается ворожея, жившая в г. Угличе на посаде, и к ней «приходят... многие люди ворожить о розных делах, и та де жонка ворожит, кладет крест в воду, и крестом в воде поворачивает, и, смотря на крест, угадывает, а крест де поклонной медной». ³

VI

Переходя к анализу рассмотренного конкретного материала, необходимо прежде всего остановиться на классификации приемов первобытной магии, разработанной Ф р э з е р о м (Frazer). ⁴ Автор отмечает два различных закона, регулирующих человеческое мышление и порождающих веру в колдовство: закон сходства (Law of similarity) — ложная концепция, возникающая в результате ассоциаций по сходству; и закон контакта (Law of contact or contagion) — концепция, вызванная ассоциациями по смежности. Главная форма первого закона сводится к тому, что каждое явление вызывает себе подобное (like produces like — *similia similibus evocantur*), или что следствие всегда походит на причину (an effect resembles its cause); поэтому колдун считает возможным произвести любой эффект, изображая его при помощи внешнего действия. Более специальная формула — «*similia similibus curantur*» — подразумевает влияние друг на друга в определенном направлении некоторых сходных предметов и явлений. Чары, основанные на Law of similarity, Frazer обозначает термином Homoeopathic или Imitative Magic. Второй закон заключается в том, что вещи, находившиеся однажды в контакте, продолжают оказывать взаимное воздействие и на расстоянии, после того как физическое взаимоотношение уже нарушено; поэтому, с точки зрения колдуна, действие, причиненное неодушевленному предмету, отразится и на том лице, с которым он первоначально находился в какой-либо связи. Таков принцип, лежащий в основе другого рода чар, по терминологии Frazer'a — Contagious Magic. Сущность контактной магии может быть также сведена к формуле «*totum ex parte*»: колдовство над ногтями, волосами или другими частями человеческого тела грозит благосостоянию и здоровью целого организма.

Большая часть перечисленных выше магических действий является различными проявлениями Симпатической магии в ее обоих разветвлениях. Под понятие Imitative или Homoeopathic Magic могут быть подведены кол-

¹ Новомбергский, Колдовство, стр. 31.

² Там же.

³ Приказные дела ст. лет, 1649 г., № 1, л. 132.

⁴ Frazer, The Golden Bough, Abridged edition. 1925. Chapter III.

довские обряды, употреблявшиеся в целях «порчи». Сгорание полена в печи или питье воды с могильной землей вызывает смерть недруга: подобно тому как «околело» полено, или у мертвеца «пропало» тело, «пропадет» или «околеет» смысл некоторых поверий, связанных с животными и птицами (умножение голов скота от медвежьей головы, зарытой в землю, рост богатства от блестящих камней, встречающихся в орлиных гнездах), вскрывает формула «*similia similibus evocantur*». Формула «*similia similibus curantur*» диктует применение некоторых средств в народной медицине (лечение глазных заболеваний слезами, вытекшими из проколотого глаза курицы). С другой стороны многочисленные приемы «порчи» объясняются законом Contagious Magic: пряжа, брошенная в огонь, или топорище, сожженное в печке, причиняют хозяевам боль в руках. Разновидность контагиозной магии представляют рассмотренные формы «порчи на след» (при помощи светового луча от горящей лучины, огня, разведенного на следу, наговора на землю, собранную с того места, где проходил недруг). В названных магических церемониях выявлен принцип «*totum ex parte*»: колдовской обряд над отпечатком ноги приносит несчастье человеку. Сочетание обоих форм Симпатической магии дает случай колдовства над рубашкой, кокошником и подубрусником, положенными под столб. С одной стороны, на основании Law of contact для «порчи» выбраны вещи, находившиеся в соприкосновении с человеческим телом (от рубашки оторван сознательно лоскут как раз против сердца — главного органа живого организма); с другой стороны, второй момент, именно то, что одежда спрятана под столб, указывает на обращение к Номоеopathic Magic: тяжесть столба должна сообщить тяжесть владелице вещей.

Анализ различных видов колдовства, в их эволюции, находим в работе Ф и р к а н д т а (Vierkandt).¹ Наиболее развитой тип магического искусства представляет, по терминологии автора, Fernzauber, характерным признаком которого является действие колдовских чар на расстоянии, без посредства какой-либо видимой среды и физического проводника. Этому высшему типу первобытной магии предшествовала форма Nahzauber. Есущность состоит в том, что некоторые предметы (камни, части человеческого тела, кровь, волосы, моча, кал и т. д.) наделяются человеческим воображением особой силой, специфическими магическими свойствами, которые проявляются путем чисто механической передачи (через непосредственное прикосновение, при помощи ветра, дыхания и т. д.). Магические действия, характерные для Nahzauber, развились в свою очередь из еще более простых зачаточных колдовских приемов, возникших по образцу практики повседневной жизни. Так обращение к защитным амулетам, вроде зубов, когтей, рогов животных, шипов растений, или к сильно действующим на вкусовые и обонятельные органы веществам, вроде соли или лука, диктуется практическим жизненным опытом (все это — предметы, в действительности, обладающие оградитель-

¹ Globus, Bd 92, S. 41 ff.

ной силой, например, — орудия, при помощи которых животные избегают опасности).

Целый ряд рассмотренных в первой части магических обрядов характеризует форму *Nahzauber*. Прикосновение к предмету, содержащему в себе колдовские чары, является основным условием при «порче». Отсюда — разбрасывание наговорных вещей по перекресткам дорог и по улицам, навстречу брачному поезду, «подметывание» их под ворота, в чужие дворы и владения, на порог дома, наконец — внутрь жилища. Собранные выше примеры неоднократного пользования при колдовском обряде магическими свойствами камней (камни из орлиного гнезда — для достижения богатства, морская пена, громовая стрелка и др. — в народной медицине), различными органами птиц и животных (глаза, перья, крылья, лапы орла, глаза курицы, кости совы, печень овцы, медвежья голова, свиное сало, сушеная лягушка, медвежьи ногти, сазаньи зубы), выделениями человеческого организма («естество» при любовном наговоре, женское молоко — в народной медицине), частями трупа (нить мертвого человека), острыми или пахучими веществами (чеснок, уксус, соль), являясь показателем господства в русском обществе XVII века типа *Nahzauber*, дают возможность увидеть сквозь эту форму начатки колдовства, развивавшиеся на основании аналогий окружающей действительности. С другой стороны, отмеченные выше случаи «порчи», путем пускания по ветру, или через дуновение, при отсутствии видимого проводника магической силы, образуют форму *Fernzauber*.

Губерт и Мосс значительно дополняют перечень магических действий, по сравнению с Фрезером и Фиркандтом. Устанавливая два больших разряда колдовских церемоний — *rites manuels* и *rites oraux*, авторы различают в пределах обеих рубрик, помимо приемов Симпатической Магии, в смысле Фрезера, некоторые другие виды колдовских актов. Так в понятие *rites manuels* войдет ряд церемоний, соответствующих обрядам религиозного освящения и осквернения: окуривание, паровая баня, прохождение через огонь и воду и т. д. Таков ряд средств, применяемых в области первобытной медицины. С другой стороны и среди *rites oraux*, помимо наговоров, построенных по принципу Симпатической магии, авторы отмечают длинный ряд заклинаний от простых междометий (*interjections*), пожеланий (*souhaits*), обетов (*voeux*) и клятв (*serments*) до сложных формул, подобных гимнам и молитвам.¹

В народной жизни XVII в. ряд колдовских актов, которые можно обозначить общим термином *rites manuels*, сходны, действительно, с приемами религиозного очищения, посредством огня, воды, пара. Борьба с бесами и нечистым выражается в обливании наговорной водой с травами стен дома, конюшни, скота, людей, окуриваний растениями. Обратно, момент обращения к помощи дьявола, связан с плеванием в воду. Излюбленным средством на-

¹ H u b e r t и M a u s s. *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (L'année Sociologique, VII, p. 48 и сл.).

родной медицины также является обдавание водой с кореньями с раковин, камней и зубов животных. Баня служит местом, где знахарь пробует над пациентом свои средства. Наконец, с обращением к огню встречаемся, например, при лечении грыжи: заговор от болезни сопровождается черчением на животе горячей свечой. Далеко неоднородны и *rites oraux*. На ряду с формулами Симпатической магии (похвальбы иссушить подобно ложкам, согнуть подобно серпу или ставцу, сделать черным, подобно потолку в избе), встречаются наговоры, состоящие и из отдельных восклицаний (по словам колдуна, для «порчи» ему достаточно вымолвить три слова), и, наконец, заклинания, сходные с молитвами (например, заговор от грыжи).

Вместе с тем возникает вопрос о взаимоотношении между магией и религией. Эта проблема была поставлена и очень отчетливо разрешена Ф р э з е р о м. Автор считает существенным для религии: 1) веру в сверхчеловеческие силы (персональные агенты), регулирующие явления природы (теоретический момент), и 2) попытку выиграть их расположение (практический момент). Оба эти условия подразумевают эластичность и изменчивость окружающей среды. Отсюда — основной конфликт религии с магией, так как последняя признает процессы вселенной за постоянные и устойчивые. Если колдовской акт в его чистом виде и имеет дело с «духами», то методы их использования в корне противоположны методам религиозного обряда: жрец обращается к существам, управляющим миром, с просьбой, чародей рассматривает их, как простые орудия.¹ С некоторыми оговорками это построение принято и другими историками культуры. Так с точки зрения Л ö в и (Lowie), речь может идти не о принципиально противоположных мировоззрениях, а только о двух различных видах реакций, часто однако скрецающихся.² И Г о л ь д е н в е й з е р (Goldenweiser), видя общность религии и магии в понятии «Сверхъестественного» (Supernatural level), тем не менее подчеркивает контраст между ними: с одной стороны над положением господствует могущество колдуна, с другой — доминирующим фактором является воля божества.³

Подходя с этим критерием к собранному выше материалу, выделяем прежде всего группу колдовских обрядов, в которых фигурируют персональные агенты, являющиеся существенным элементом всякой религии, однако, они выступают в роли простого орудия в руках колдуна. Нечистые духи, вызванные ведуном, открывают ему, «что где делается», колдуны «насылают» «врага» на скот и следствием этого является болезнь и падеж лошадей, от искусства чародея зависит появление нечистого «в доме». Очень распространенный вид «порчи» выражается в кошмарах и видениях, вызванных «косматыми», по приказу ведуна. Все это дает право квалифицировать рассмот-

¹ F r a z e r, op. cit. Chapter IV.

² L o w i e, Primitive Religion. Chapter VI.

³ G o l d e n w e i s e r, Early civilization, 337 и сл. Иной точки зрения держится Дюркгейм. Критерием разграничения для него служит наличие или отсутствие общественной организации — церкви.

ренные акты, как чисто магические. Точно так же предохранительная магия выработала целый список колдовских средств (например, распахивание и засеивание межи, обращение к костям совы и т. д.), для защиты от «нечистых»: эти приемы — также механического свойства и для них характерно отсутствие элемента мольбы — признак, отличающий магию от религии. Однако, церемония, сопровождающая заговор «приворот к жонкам», и выражающаяся в отречении от Христа и обращении к дьяволу, заключает в себе религиозные мотивы: сила злого духа является гарантией успеха; отсюда — просьбы к нему о помощи и отказ от содействия доброго божества. Точно так же цитированные заговоры от грыжи отличаются сложным характером: элементы мольбы (обращение к святым чудотворцам и апостолам Тихону, Меркурию, Петру, Павлу) в них, несомненно, превалируют, подтверждая тем самым мысль одного из исследователей первобытных верований М а р э т т а (Marett) о нечувствительности перехода магической формулы в религиозную молитву.

Не менее важным вопросом является взаимоотношение между магией и наукой, близость которых неоднократно отмечалась в литературе. При этом для одних точкой соприкосновения является запас сведений о природе, почерпнутых из наблюдения и опыта; для других родство выражается в признании определенных законов, регулирующих процессы вселенной. Первый момент подчеркивается Г у б е р т о м и М о с с о м, указывающими, что колдовская практика определяется знаниями, полученными экспериментальным путем, и расценивающими с этой точки зрения магию, как *fort savante, si non vraiment scientifique*.¹ Напротив, для Ф р э з е р а аналогия с современной наукой заключается в признании неизменных законов, действие которых может быть точно предвидено и знакомство с которыми открывает неограниченные возможности.²

Наш материал дает право провести некоторые параллели в первом направлении. Несомненно, что колдовская практика XVII в. отличается чертами, роднящими магию с наукой. Хотя употребление лекарственных трав сопровождается наговорами, которым в значительной степени и приписывается результат лечения, тем не менее в выборе целебных растений решающим фактором оказывается опыт и наблюдение. Приведенный выше пример из врачебной практики колдуньи, выздоровевшей от лихорадки, приняв настой из цветка, предложенного прохожим человеком, затем разыскавшей это растение в поле и с тех пор начавшей лечить им своих пациентов, очень показателен в этом отношении. Не менее характерны данные и о другом знахаре, знакомом прекрасно со всевозможными сортами трав, произрастающих в окрестностях, и выработавшем в результате долгого опыта целую схему их употребления при различных заболеваниях. Наконец, справка

¹ H u b e r t и M a u s s, op. cit. p. 74.

² F r a z e r, op. cit. Chapter IV. В противоположность F r a z e r'у, L é v y - B r ü h l расценивает колдовство как продукт дологического мистического мышления (la mentalité prelogique et mystique).

с учебниками фармакологии показывает, что целый ряд трав, находившихся в аптечке колдунов-врачей XVII в., действительно, обладают лечебными свойствами и применяются и современными фармацевтами. Сказанное относится и к некоторым аптечным составам (вроде бобровой струи), знакомым и знахарям XVII в. и научной медицине XX в. Наконец, ряд операций, производившихся бабами-колдуньями (например, при лечении грыжи), несмотря на их примитивность, являются предшественниками вполне научных хирургических приемов нашего времени.

Итак, анализ форм колдовства в народной жизни XVII в. приводит к выводу о их разнообразии и сложности. Устные и ручные обряды (*rites manuels et rites oraux*), приемы, являющиеся проявлением обеих ветвей Симпатической Магии (гомеопатической и контагиозной—*Homoeopathic* и *Contagious Magic*, колдовство, при помощи механической передачи (*Nahzauber*), и колдовство на дальнем расстоянии, без посредства внешнего проводника магической силы (*Fernzauber*), очистительные магические церемонии (*Système des purifications*) — таков суммарный итог нашего обзора. Ряд колдовских актов обязан своим происхождением различным сочетаниям ассоциаций идей, другие возникли по аналогии явлений окружающей действительности. Если некоторые из этих приемов несвободны от влияния религиозных мотивов и образуют смешанные формы, в которых переплетены элементы магии и религии, то другие колдовские акты являются продуктами чисто научного наблюдения и эксперимента, представляя таким образом любопытную параллель с современным-знанием.

ХРОНИКА

СОВЕЩАНИЕ ЭТНОГРАФОВ ЛЕНИНГРАДА И МОСКВЫ (5/IV-11/IV 1929 г.)

Пятого апреля с. г. в Ленинграде в помещении Государственной академии истории материальной культуры начало свою работу совещание этнографов Ленинграда и Москвы, работы которого послужат отправной точкой для будущего Всесоюзного съезда. Впервые советские этнографы получили возможность собраться вместе, чтобы коллективно обсудить вопросы о современном положении этнографии, ее месте среди других научных дисциплин, ее роли в эпоху социалистического строительства и путей ее дальнейшего развития.

Совещанию, в свою очередь, предшествовала подготовительная организационная работа ленинградских и московских этнографов при поддержке Главнауки и Государственной Академии истории материальной культуры. Срок созыва и порядок дня совещания был определен на предварительном совещании в январе 1929 г., где представители этнографов обоих городов внесли предложения, вполне совпадавшие друг с другом.

На совещаниях были представлены почти полностью этнографы Москвы (40 делегатов) и Ленинграда (46 делегатов). Помимо делегатов и пославших их организаций и учреждений на совещании присутствовало более 60 гостей, как научных работников, так и студентов этнографов.

Совещание открылось вступительным словом М. Н. Лядова, указавшего, что только в советских условиях, при совершенно особом подходе к народностям нашей страны, можно действительно по-научному взяться за изучение отдельных народностей. Лишь у нас этнография не является слугой империализма, а содействует свободному развитию национальностей. Основными задачами совещания, по мнению М. Н. Лядова, являются: 1) намечение путей, по которым должна развиваться этнография, как самостоятельная научная дисциплина, 2) внедрение марксизма в этнографические исследования, 3) определение роли и места этнографии в советском строительстве. «Это еще ничего, что еще нет готовой схемы, но не в кабинетах может вырабатываться схема работы для советской этнографии, а в совместном коллективном обсуждении и в научных спорах».

Продолжительные аплодисменты показали готовность совещания этнографов заняться намечением путей для решения поставленных советской общественностью и государством трудных, но почетных задач.

В президиум совещания были избраны: 1) В. Г. Богораз-Тан, 2) Д. К. Зеленин, 3) Я. П. Кошкин, 4) М. Н. Лядов, 5) А. Н. Максимов, 6) А. А. Миллер, 7) С. Ф. Ольденбург, 8) П. Ф. Преображенский, 9) А. Н. Самойлович, 10) Б. М. Соколов, 11) С. П. Толстов.

Секретариат сконструировался из: 1) И. Н. Винникова, 2) И. А. Крейновича, 3) М. Т. Маркелова, 4) Н. М. Маторина, 5) С. А. Токарева, 6) М. С. Плисецкого. Совещанием была принята следующая предложенная оргбюро повестка дня: 1) П. Ф. Преображенский — «Этнология и ее метод», 2) В. Б. Аптекарь — «Марксизм и этнология», 3) Н. М. Маторин — «Этнография и советское строительство», 4) С. П. Толстов — «Задачи этнологии в социалистическом строительстве», 5) В. Г. Богораз — «Стационарный

метод в полевой этнографии», 6) Б. А. Куфтин — «Задачи и методы полевой этнологии», 7) Б. М. Соколов — «Построение и деятельность советских этнографических музеев», 8) Б. Г. Крыжановский — «О задачах этнографического музея», 9) С. Ф. Ольденбург — «Увязка этнографических экспедиций отдельных учреждений», 10) Я. П. Кошкин — «Постановка этнографического образования на этнографическом отделении Географического факультета ЛГУ», 11) М. В. Сергиевский — «Положение дела этнографического образования на этнографическом отделении Этнологического факультета 1 МГУ», 12) В. Г. Богораз — «Этнография на XXII конгрессе Американистов», 13) Организационные вопросы: Б. М. Соколов — «О журнале Этнография». Я. П. Кошкин — «Об этнографическом съезде».

Активность совещания была исключительной. По каждому из основных докладов высказывалось до половины состава всего совещания, и, вместо намеченных предварительно пяти дней, совещание еле-еле уложилось в шесть дней, и то отказавшись от заслушивания обещающего быть весьма интересным доклада В. Г. Богораза об этнографических проблемах, стоявших на последнем конгрессе Американистов.

Первый по времени доклад, а именно доклад П. Ф. Преображенского — «Этнология и ее метод» был посвящен 1) доказательству плодотворности гегелевской идеи всемирной истории и возможности ее осуществления при помощи этнологии и археологии, 2) определению границ и места этнологии среди других наук, 3) выяснению задач этнологии и 4) указанию на необходимость введения метода исторического материализма в этнологию. П. Ф. Преображенский этнологию определял как историю или часть истории, базирующуюся на специфическом материале. Одновременно с этим им было подчеркнуто, что нет принципиальных границ этнологического исследования. «Первой задачей этнологии, — говорит П. Ф. Преображенский, — становится историзация всех этнографических пластов путем их ретроспективного анализа и путем палеоэтнологического исследования, путем сравнения тех культур, которые погребены в данном комплексе и которые затем в нем бытуют. Условия и механизм культурных скрещений является второй задачей, которая стоит перед этнографией. Третьей и может быть основной задачей является исследование культурных кругов, которые предлагал Гребнер. Понятие культурный круг представляется П. Ф. Преображенскому крайне неплодотворным. Взамен его он предлагает ввести в науку понятие технико-хозяйственного «ареала». Анализу понятия «этнос», по его словам, должно предшествовать исследование технико-хозяйственного ареала. После того этнолог должен выяснить, каким путем складывается понятие этнос. В заключение П. Ф. Преображенский отрицал существование принципиальной разницы между этнологией и этнографией.

В прениях многие делегаты с достаточным для того основанием указали на то, что докладчик не обосновал необходимость и пригодность применения метода исторического материализма к этнографическому материалу, а также не дал конкретного определения предложенным им новым понятиям.

Второй теоретический доклад, прочитанный на совещании, принадлежит В. Б. Аптекарю. В своем выступлении В. Б. Аптекарь доказывал, что 1) этнология не имеет своего объекта и метода исследования и потому не является наукой и 2) что этнология по сути дела есть буржуазный суррогат обществоведения, пытавшийся подменить собой марксистскую социологию и историю. В заключении В. Б. Аптекарь отметил крайнюю неточность и расплывчатость существующих этнологических терминов и немарксистское построение доклада П. Ф. Преображенского.

По окончании речи В. Б. Аптекаря особенно широко развернулись прения, в которых вполне сказались, как актуальны вопросы теории и методологии для современных советских этнографов. Докладчик, критикуя нынешнее состояние этнографии, выдвинул эти вопросы на первый план, вскрыв ненужность и неосуществимость притязаний построить какую-то независимую «этологию» вне марксистской социологии. В докладе были некоторые формулировки, грешившие своею крайностью; недостатком его было также и то, что В. Б. Аптекарь не останавливался совершенно на приме-

нии метода исторического материализма к конкретному этнографическому материалу. Тем не менее, подняв ряд принципиальных вопросов, доклад сыграл на Совещании важную положительную роль.

Выступавшие в прениях представители марксистского направления в этнографии с полной очевидностью показали теоретическую несостоятельность ряда буржуазных школ (как-то психологической, биологической и т. д.) и доказали действительность и значимость этнографии как особой научной дисциплины, которая, применяя историко-материалистический метод, должна изучать конкретные варианты социально-этнологических формаций.

Итогом доклада и горячих прений по нему явился проект резолюции по общим вопросам этнографии, внесенный по предложению В. Б. Аптекаря, Я. П. Кошкина и Н. М. Маторина.

Резолюция эта, с одной стороны, демонстрировала полное единство марксистского фронта против всех идеологических направлений в области методологии общественных наук, против всякого эклектизма, вульгарного материализма и идеалистических тенденций в этнографии, против буржуазной «этнологии». Таким образом, выполнялся ленинский принцип: «прежде чем объединиться нужно размежеваться». С другой стороны, выдвинув лозунг «от классиков к марксизму», резолюция наметила генеральную линию реконструкции этнографии, как науки (термин «этнография» в процессе работ совещания окончательно утвердился как единственно правильно определяющий нашу науку в отличие от расплывчатого термина «этнология»). Отметив попытки некоторых современных идеалистически настроенных ученых подорвать величайшее значение для нашей науки трудов Тэйлора, Моргана, Штернберга, резолюция подчеркнула, что советские этнографы должны исходить из критически переработанного наследия классиков, но не рабски перенимать их метод, а, прокладывая дальше самостоятельный путь, руководиться учением Маркса и Энгельса, учитывать все факты, добытые новейшим исследованием.

Доклады Н. М. Маторина и С. П. Толстова обрисовали значительность и общественную полезность этнографической работы в эпоху социалистического строительства. Укрепление связи с советской общественностью и выполнение государственных заданий является поэтому важнейшей задачей советской этнографии.

Докладчики ссылались на имеющиеся уже случаи такой связи этнографов с работой в области советского строительства (работа на севере, проведение работы по линии национальных меньшинств и краеведения); исходя отсюда должно намечаться планирование этнографических исследований и строиться соответственно сама подготовка этнографов на основе взаимной увязки теории и практики.

В знак своей готовности отдать свои силы для помощи советскому строительству, делегация этнографов от имени совещания приветствовала заседавший Ленинградский Областной Съезд Советов.

Доклад В. Г. Богораз-Тана о стационарном методе в полевых исследованиях показал, что стационарная работа дает возможность схватить жизненные явления в конкретной целостности и позволяет изучать производственные процессы и отображаемые ими надстройки. Кроме того, В. Г. Богораз подчеркнул невозможность настоящего полевого изучения без знания языка и желания исследователя помогать хозяйственному и культурному росту изучаемой народности.

Б. А. Куфтин, к сожалению, большую часть своего доклада использовал на отвлеченные экскурсы в область теоретических вопросов, что лишило его возможности в достаточной степени изложить свой громадный методический опыт полевых экспедиционных исследований.

Весьма обстоятельный доклад Б. М. Соколова четко установил задачи и формы работы этнографического музея в советских условиях, где этнографический музей должен быть одновременно научно-исследовательским и культурно-просветительным учреждением. В музейном деле нужно начать борьбу как против излишнего академизма, так

и против дилетантства. Все экспозиции музея должны быть построены таким образом, чтобы показать подъем отдельных народностей СССР от низших ступеней культурного развития к высшим, по пути социалистического строительства. Докладчик также указал, что в музеях должны быть обеспечены соответствующие условия работы младшему научному персоналу и что центральным музеям необходимо кооперировать свою деятельность в целях изжития параллелизма и неувязок и обеспечения максимальной планомерности в своей работе.

Доклад Б. Г. Крыжановского явился дополнением предыдущего доклада и был посвящен по преимуществу вопросам организации работы этнографического музея. Тезисы С. Ф. Ольденбурга выдвинули необходимость организации Всесоюзного и Всесоюзного центров для правильного и полного учета, а также планирования и регулирования этнографических экспедиций.

Я. П. Кошкин подробно осветил работу Этнографического отделения Географического факультета ЛГУ по подготовке квалифицированных и пригодных в советских условиях этнографов. Огромная масса заданных вопросов и благоприятная оценка работы Этнографического отделения всеми выступавшими в прениях делегатами показала, что Этнографическое отделение ЛГУ — эта центральная и старейшая школа высшего этнографического образования в СССР — имеет значительные достижения. Особенно высоко была отмечена связь преподавания с потребностями советского государства и хорошая постановка стационарной и экспедиционной полевой работы студенчества.

Чтобы отметить исключительную роль покойного Л. Я. Штернберга в создании первой этнографической школы в СССР, совещание почтительно память великого русского этнографа вставанием и избрало в президиум вдову покойного С. А. Штернберг-Ратнер.

М. В. Сергиевский очертил работу созданного в 1925 г. Этнографического отделения Этнологического факультета 1 МГУ, сумевшего крепко связать преподавание этнографических дисциплин с историческими.

Кроме того были заслушаны сообщения Б. М. Соколова о журнале «Этнография» и Я. П. Кошкина о созыве этнографического съезда. По обоим сообщениям совещание приняло соответствующие постановления, в которых призывает всех этнографов СССР принять живейшее участие в своем журнале, а также провести соответствующую работу по подготовке давно назревшего и абсолютно необходимого этнографического съезда.

7 апреля под председательством С. Ф. Ольденбурга состоялось совещание фольклористов-делегатов, с участием гостей этнографов. После сообщения Ю. М. Соколова — «Неотложные задачи современной фольклористики», был избран организационный комитет для подготовки конференции фольклористов.

В заседании 10 апреля совещание избрало своим почетным председателем председателя Коммунистической академии М. Н. Покровского и послало второй конференции марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений следующую телеграмму: «Совещание этнографов Москвы и Ленинграда приветствует вторую конференцию марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений, собравшуюся при Коммунистической академии — авангарде марксистской теоретической мысли. Применение диалектического материализма дало огромные результаты в ряде социальных дисциплин. На материале этнографического исследования, столь необходимого в условиях пестро-племенного состава СССР, этот метод также должен быть и будет применен советскими этнографами-общественниками, ряды которых все более пополняются молодыми силами. Ведя борьбу с идеализмом и эклектизмом, советские этнографы готовы вступить на тот же путь, на который уже встали историки и социологи. Вперед к новым завоеваниям под знаменем марксизма!»

В ответной телеграмме Вторая конференция марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений благодарит товарищей этнографов за приветствие и в свою очередь желает совещанию успешной работы». Для выражения приветствия от имени сове-

пания этнографов ленинградскому областному съезду Советов была послана делегация в составе А. Н. Максимова, Мартикьяна, М. Т. Маркелова, Н. Г. Шпринцин, В. Серебрякова, С. П. Толстова.

Чрезвычайно способствовало работе совещания исключительное гостеприимство, которое было проявлено со стороны Гос. академии истории материальной культуры.

Нет сомнения, в дальнейшем плодотворная работа советских этнографов может быть развернута лишь при теснейшем единении с историками и социологами-марксистами, при ближайшей и постоянной идеологической связи с коммунистической академией. В наибольшей мере это должно найти свое выражение прежде всего в подготовке предстоящего Всесоюзного этнографического съезда. Это, разумеется, не исключает, а предполагает участие в этом огромной важности деле и Академии наук СССР, и Главнауки, и Гос. Академии истории материальной культуры и других крупнейших заинтересованных научно-исследовательских учреждений.

Закончить наш краткий обзор можно словами председателя на заключительном заседании, встреченными в знак согласия горячими аплодисментами совещания. «Получив возможность впервые собраться, благодаря исключительно благоприятным условиям в нашей стране для каждой подлинно научной работы, советские этнографы в основных чертах выработали четкую теоретическую и организационную платформу своей деятельности. Отныне решения совещания являются обязательными для каждого этнографа, желающего активно содействовать социалистическому строительству в СССР и вести свои исследования в материалистическом направлении. Ничего в истории не дается без труда. Так же трудно и сопряжено со спорами и отдельными недоумениями было рождение советской материалистической этнографии. Теперь советские этнографы, убедившись в своей недостаточной теоретической внимательности, должны приложить все усилия, чтобы восполнить этот недостаток. Теснейшая связь с историей и социологией служат верной гарантией успеха.

Позвольте выразить пожелание, чтобы каждый из нас, вступая вновь на обычный путь своей научной работы, задумался над дальнейшим углублением и уточнением постановлений совещания и принял все меры к тому, чтобы эти постановления провести достойным образом в жизнь».

Я. К. и Н. М.

«ЭТНОЛОГИЯ И ЕЕ МЕТОД»

Тезисы доклада П. Ф. Преображенского

1. Идея всемирной истории и возможность ее осуществления при современных данных археологии и этнологии. Изменения временной исторической перспективы в зависимости от развития археологических знаний. Изменения пространственной исторической перспективы путем привлечения этнографической ойкумены, как объекта исторического изучения. Зависимость последнего факта от наступления фазы мирового хозяйства.

2. Принципиальная установка этнологического метода — в своей основе этот метод является методом исторической науки, т. е. методом исторического материализма. Зависимость специальных сторон этнологического метода от особенности этнографического материала.

3. Специфические свойства этнографического материала — расположенность в одной временной плоскости. Влияние этих свойств на историю этнологических учений. Задачи, поставленные старой эволюционистской школой, и способы их разрешения. Следы, оставленные в этнологической терминологии неисторическим подходом к этнографическому материалу — вопрос о «первобытности», «дикости», «малокультурности», деление на «Kulturvölker» и «Naturvölker», отрицание всякой индивидуальности в среде так называемых малокультурных народов.

4. Культурно-историческая школа в этнологии. Конструирование понятия «культурный круг». Отсутствие элемента «связки» между отдельными элементами культурного комплекса в этом понятии. Значение марксистского метода при подлинно-научном конструировании этого понятия.

5. Основные задачи применения марксистского метода в этнологическом исследовании. Прозрачность взаимозависимости внутри культурного комплекса в этнографическом материале. Ретроспективный анализ этого комплекса. Проблема историзации так называемых первобытных и малокультурных народов. Необходимость палеэтнологического обследования путем анализа погребенных и бытующих культурных пластов. Механичность представления о культурном заимствовании у Ратцеля и Гребнера. Культурное скрещение как этнологическая аккультурация. Понятие «этнуса» и исследование «техническо-хозяйственных ареалов», как первая задача этнологической работы. Понятие об относительности темпа исторического развития.

6. Взаимоотношения терминов «этнография» и «этнология». Отсутствие принципиальных границ для этнологического исследования. Возможность построения всеобщей истории культуры только при тесном сотрудничестве истории, археологии и этнологии.

«МАРКСИЗМ И ЭТНОЛОГИЯ»

Тезисы доклада В. Б. Аптекаря

1. Являясь одной из самых «молодых» наук по времени возникновения, этнология до сих пор не может точно определить свой характер, предмет исследования и задачи, а также отмежеваться от других дисциплин. Причина этого лежит не столько в недостаточности усилий со стороны ее adeптов, сколько в крайней сбивчивости их методологических установок.

2. Отграничиваясь от попыток некоторых ученых рассматривать этнологию, то как часть антропологии, то как чистое описание быта и культуры различных народов, собственно этнологи определяют ее как науку о культуре человечества и о законах ее развития, претендуя на вытеснение не только социологии, но и истории человечества вообще.

3. В основе всех течений этнологии, нередко противоречивых и взаимно исключающих, лежат два кардинальных понятия — «культура» и «этнос», которые рассматриваются как некие от- и над-природные сущности, что является прямым результатом игнорирования их историчности и метафизического ипостазирования или биологизирования и т. п.

4. Развитие общества понимается как развитие культуры, результат общественного труда превращается в первопричину общества. Культура наделяется таинственными имманентными силами развития, которые делают ее независимой по отношению к людям. Во многих этнологических направлениях общество вообще игнорируется, — влияние природы на различные культурные явления происходят непосредственно.

5. «Этнос» — народность, с марксистской точки зрения историческая категория, порожденная общественно-производственными отношениями, этнологами или идентифицируется с антропологическим понятием «раса», что ведет к объяснению всех общественных явлений в их разнообразии расовыми свойствами (вульгарный материализм), или рассматривается, как некая духовная сущность, формирующая в силу свойственных ей имманентных законов культуру того или иного народа (спиритуалистический идеализм).

6. Взаимоотношение этноса и культуры рисуется этнологами так: с одной стороны нет этноса без культуры — культура является одним из главнейших составных и отличительных признаков этноса, этнос является только пассивным носителем культуры, которая пользуется им только как некоторым постаментом для своего самопроизвольного выявления и развертывания, с другой стороны — этнос — носитель является необходимым условием для появления культуры, которая представляет собой не что иное, как

результат специфического психического воздействия этноса на внешнюю среду. Таким образом, и этнос и культура выявляются как некая органически связанная диада.

7. Разбивая все человечество и созданную им культуру на целый ряд этносов — культур, этнологи то приписывают им вечные качества непроницаемости и постоянства, что ведет при соприкосновении их к смерти — уничтожению слабейших из них (оправдание империалистической колониальной политики), то наделяет их биологическо-химико-физическими свойствами (диффузии, осмоса, скрещения, совокупления, мутации и т. д.), рассматривая процесс общественного развития (подмененный процессом культурного развития), как аналогичный явлениям неорганической и органической природы.

8. Построенные при помощи подобных не научных методологических приемов, этнологические теории естественно приводят исследование в старые тупики естественно-научного (антропологического, географического, биологического, психического и т. п.) и спиритуалистического (божественного, идеалистического и т. д.) объяснения истории.

9. Являясь для целого ряда дисциплин буржуазного культуроведения (археологии, лингвистики и др.) методологией, этнология превращается в этнологическое понимание истории (то сводимое к идеализму, то к вульгарному материализму), несовместимое с диалектико-материалистическим ее пониманием.

10. Поскольку этнология претендует на звание отдельной от социологии дисциплины, она должна быть признана не чем иным, как буржуазным суррогатом обществоведения, поставленным на голову, знаменующим невозможность построить науку об обществе средствами буржуазной науки.

11. Диалектико-материалистический подход к вопросам культуры различных народов ведет к установлению примата общества — производственных отношений — базиса по отношению к культуре и ее составным элементам — общественным надстройкам. Силы развития лежат не внутри этих надстроек культуры, а кроются в развитии производительных сил. Марксистская социология — исторический материализм — разрешает основную задачу этнологии — происхождение и развитие культуры, уничтожая этнологию, как особую науку. Что же касается этнологического исследования отдельных «этнических культур», «культурных кругов» и т. д., то оно превращается в социологическое исследование конкретных во времени и пространстве отдельных человеческих обществ — конкретных вариантов социально-экономических формаций.

РЕЗОЛЮЦИЯ ПО ДОКЛАДАМ:

П. Ф. Преображенского и В. Б. Аптекаря

Великая Октябрьская Революция, начавшая собой новый период в истории человечества, превратившая царскую Россию в первую в мире страну победившего пролетариата, открыла новые пути и в науках, властно требуя не только дальнейшего и ускоренного их развития, но также и теснейшей связи с социалистическим строительством и с классовой борьбой рабочих и крестьян всех стран против поработителей.

Работники советской этнографии с радостью и гордостью констатируют, что пути и методы их исследовательской работы все более и более смыкаются в тесный и неразрывный союз с общей советской работой по исполнению основного завета нашего великого вождя В. И. Ленина, — превратить Россию изповскую в страну социалистическую.

Советская этнография в отличие от буржуазной не признает идеи «чистой», оторванной от практики науки. В условиях капиталистического общества такое утверждение является сплошным и недостойным лицемерием, т. к. факты каждый день убеждают нас в тесной связи буржуазной этнографической работы с колониальной политикой империалистических держав.

Буржуазная этнография своей практикой и своими теоретическими обобщениями идейно обосновывает и оправдывает право так наз. «культурных» наций на эксплуатацию многих миллионов колониальных рабов.

Советские этнографы открыто работают рука об руку с рабочим классом нашей великой страны, считая почетным долгом приложить все свои силы и знания к делу возрождения и культурного подъема ранее угнетенных народов Советского союза, идя при этом не по пути буржуазного национализма, а по пути созидания единой международной социалистической культуры.

Исходя из вышеизложенного совещание этнографов Ленинграда и Москвы считает, что:

1) Советская этнография не может разрешить своих коренных и насущных методологических и практических вопросов, не увязав их самым тесным образом с важнейшими задачами социалистического строительства и общими мероприятиями советского правительства, в частности, с его работой в области национальной политики.

2) Советская этнография не может плодотворно развиваться, абстрагируясь от работы в других областях советской науки, и, прежде всего, в области единственной подлинно-научной методологии — методологии диалектического материализма — методологии марксизма.

Внедрение марксизма в этнографическое исследование является насущнейшей задачей, которой должно быть уделено, поэтому, особое внимание всех этнографов.

3) Стремясь к увязке с марксизмом советские этнографы одновременно отмежевываются от всяких явных или скрытых идеалистических и вульгарно-материалистических тенденций в общественных науках, от всякого фидеизма, психологизма, биологизма, от пережитков расплывчатой мелкобуржуазной народнической идеологии, а также от порочащих каждое научное исследование дилетантских подходов.

4) Отрицая всякие попытки построения «этнологии» — как теоретической науки, что фатально ведет к противопоставлению ее марксистской социологии историческому материализму, советские этнографы считают, что не существуют и не могут существовать такие области общественных явлений, в частности, такие культурные факты, которые не могли и не должны были бы стать объектом для изучения историка и социолога.

5) Многочисленные буржуазные построения «этнологии» как науки о явлениях культуры, в частности, попытки пресловутой «культурно-исторической» школы (Гребнер, патер. В. Шмидт, пат. В. Копперс и др.) должны были быть поэтому квалифицированы как стремление к созданию буржуазной методологии общества, этнологического понимания истории, которое является совершенно неприемлемым для советских обществоведов, в рядах которых стоят и этнографы СССР, опирающиеся в своей работе на материалистическое понимание истории Маркса, Энгельса, Ленина.

6) Выделяя в старой буржуазной этнографии ее лучших представителей — Э. Д. Тейлора, М. Кастрена, Л. Моргана, Л. Штернберга, Фр. Ратцеля и др., которые дали нам образцы применения стихийно-материалистического подхода к явлениям культуры и общественной техники, советская этнография, констатируя в их классических трудах ряд конкретных и принципиальных методологических ошибок, рассматривает, однако, огульную критику этих ученых и яростные нападки на них, особенно многочисленные в современной буржуазной науке, как проявление классовой борьбы буржуазии против материализма вообще.

В полной противоположности с этим советская этнография выдвигает лозунг не отказа от классиков, а перехода от них к марксизму, от стихийного материализма — к сознательному применению диалектического материализма.

7) Отмежевываясь от всяческих буржуазных суррогатов обществоведения, советская этнография должна строиться, как исследование конкретных обществ, главным образом, тех из них, которые и поныне находятся на ранних стадиях развития, вследствие чего основным понятием и объектом исследования этнографии должны стать социально-экономические формации в их конкретных вариантах.

Историческое изучение конкретных во времени и пространстве человеческих обществ и отдельных культурных явлений и есть поэтому задача советских этнографов.

8) Принимая все выше перечисленные моменты, советская этнография должна взять решительный курс на теснейшую и непосредственную связь, с одной стороны, с марксистско-ленинскими научно-исследовательскими учреждениями и организациями — в первую очередь, с Коммунистической академией и Обществом историков-марксистов, с другой стороны, на теснейшую практическую увязку с советской общественностью не только центра, но и особенно с советской общественностью мест, в особенности, национальных республик и областей СССР, великолепные примеры чего мы уже имеем в повседневной работе многих наших этнографов-общественников.

Особое мнение П. Ф. Преображенского

к резолюции по докладам: 1) «Этнология и ее метод» и 2) «Марксизм и этнология».

Принимая по ее существу вынесенную этнографическим совещанием резолюцию по общим докладам и признавая совершенно необходимым введение марксистского метода в этнологию, я считаю, что в данной резолюции дана расплывчатая и неточная оценка этнологических учений, которая и не могла быть сделана на данном совещании, и поэтому не могу присоединиться к резолюции в данной ее форме.

«ЭТНОГРАФИЯ И СОВЕТСКОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО»

Тезисы доклада Н. М. Маторина

I. Общие положения

1. Не существует науки, корни которой не уходили бы в практическую деятельность общественного человека. Это справедливо не только в отношении математики, физики и химии, столь тесно связанных с решением технических проблем, но и в отношении общественных наук. История всегда была связана с политикой, социология и политическая экономия точно так же. В отношении этнографии следует припомнить слова Э д у а р д а Т е й л о р а: «Изучение человека и его цивилизации представляет не только предмет научного интереса, но сразу же переходит в практическое житейское дело... Знание хода жизни человечества от отдаленного прошлого до настоящего не только помогает нам предсказывать будущее, но и может руководить нами при исполнении нашей обязанности — оставлять мир лучшим, чем он был, когда мы вступили в него». (Антропология, стр. 434 по изд. 1882 г.) Позволительно усомниться в том, насколько удастся «улучшить» мир буржуазному обществу, стоящему по колено в крови колониальных рабов. При капиталистическом строе этнографические знания служат интересам купца, миссионера, колонизатора вообще. Но классик буржуазной науки вполне откровенно говорит о связи науки о культуре с практическими потребностями. Буржуазные ученые наших дней менее последовательны и готовы всячески ратовать за «чистую» науку, на деле всячески доказывая свою преданность эксплуатирующим классам. Пример патеров В. Ш м и д т а и В. К о п п е р с а показывает, как «этнология» обращается на службу конфессиональным интересам. Не отмежевываясь от подобных реакционных устремлений, не давая отпора идеалистической методологии, всякий этнограф тем самым играет на руку фидеизму.

2. Этнография не есть наука чисто описательная, такой науки нет вообще. Термины «этнография» и «этнология» идентичны, и спор о словах бесполезен. Этнография есть наука, исследующая быт культурно отсталых народов и культурные пережитки в быту

народов, уже захваченных капиталистическим развитием. Как наука о быте, этнография должна быть наукой прежде всего материалистической — и в этом отношении мы имеем хорошее наследство таких людей, как Тейлор, Морган. Именно их материалистический подход к вещам и вызывает столь бешеные нападки на классиков в современной буржуазной «этнологии». Но стихийный материализм, характерный для эпохи расцвета либерально-буржуазного мышления, не есть законченная стадия в диалектическом развитии самой науки. Стихийный материализм дает еще не мало простора идеалистическим прорывам, методологическим случайностям. В подлинном смысле наукой этнография становится лишь тогда, когда она проникается органически методом диалектического материализма. Это не означает, что этнограф, который кадит перед марксистской терминологией, тем самым является уже марксистом. Это значит, что бытовые явления и сложные надстройки, как религия, искусство, право и т. п., этнограф обязан объяснять, исходя прежде всего из данных хозяйственного уклада, из данных социального устройства, учитывая борьбу классов, где они есть, и т. д. Это значит, что этнограф берет вещи в их динамике и для него не только кика или сарафан должны стать предметом изучения, но и то новое, что находим в пестром быте по-революционной деревни, перестраивающейся на социалистический манер. Задача этнографов-марксистов двоякая: с одной стороны дать отпор всем идеалистическим, эклектическим, вульгарно-материалистическим и псевдо-марксистским тенденциям в этнографии, с другой стороны — на конкретном исследовании показать, что такое метод диалектического материализма в этнографии.

3. Этнография не только должна, но и не может стоять вне практических задач социалистического строительства в СССР. Сама организация СССР и выработка его государственной структуры не могла быть произведена без учета пестрого этнического переплета в стране. С другой стороны этнограф, отрицающий право каждого народа на самоопределение, или этнограф, отрицающий возможность движения трудящихся данного народа по пути социалистического строительства, обрекает на полнейшее методологическое бесплодие свою научную работу, снижает ее с того научного уровня, на который она может и должна быть поставлена в условиях советского разрешения национального вопроса.

4. Приобщение дотолее отсталых народов к международным культурным достижениям, втягивание их в социалистическое строительство немислимы без изучения этнических особенностей, условий хозяйства, быта, правовых отношений, религиозного мировоззрения и т. д. Вполне реальные задачи советской власти породили такое беспримерное учреждение как Комитет содействия народам Севера при ВЦИК. Каждая национальная республика или область вполне органически развивает громадную краеведческую работу, важнейшей составной частью которой является изучение человеческой культуры, этнографическая работа. Вполне реальные потребности регулирования советского законодательства и осуществление социалистических принципов национальной политики выдвинули такие органы, как Совет национальностей, Отдел национальностей при ВЦИК, Совет нацменьшинств при руководящих просветительных учреждениях, должности уполномоченных по работе среди нацменьшинств при местных советах. В том же плане создались учреждения по подготовке работников для национальных республик и областей — как КУТВ, для народов Севера — Северный факультет в Ленинграде. В институте советского строительства в Коммунистической академии возникают комиссии и секции по национальной политике. Советская власть, разрешая национальный вопрос, создает учреждения, которые вместе с тем должны иметь дифференцированный научный подход к многонациональной массе трудящихся СССР.

5. Обратный или ответный процесс происходит в среде научных работников этнографов. В. Г. Богораз Тан не случайно озаглавливает одну из своих статей «Этнографы на службе СССР». Честолюбие этнографа по его словам состоит в том, чтобы забраться в бездорожные места и к некультурным племенам, мало известным и мало затронутым светом и знанием. Здесь для советского этнографа-общественника одинаково обширное

наследие работы научно-исследовательской и для работы созидательно-творческой. («Революция и культура» за 1928, № 8.) Этнографы принимают деятельнейшее участие в создании факультета северных народов, в работе Комитета Севера при ВЦИК и местных комитетов Севера, на культбазах и т.д. Этнографический музей в Ленинграде и Центральный музей народоведения в Москве все смелее и смелее начинают вести массовую просветительную работу. Отдельные этнографы работают над созданием букварей (напр., тунгусского, гольдского и др.), книг для чтения и т. д., принимают деятельное участие в работе Комитета нового тюркского алфавита и т. д., тесно связаны с национальными республиками и областями. Наконец, на этнографическом отделении ЛГУ создан уклон советского строительства, охватывающий студентов всех циклов, а в этнографическом научно-исследовательском институте — секция советского строительства. Последняя ставит своей целью выполнение прямых заданий советских органов по изучению национальных особенностей. Уже работают комиссии по изучению труда и быта женщины на Востоке и на Севере. Все эти факты говорят о своевременности более четкого и последовательного оформления социального заказа этнографии в условиях советской обстановки.

II. Практические выводы

Исходя из вышеуказанных общих принципов и из фактического положения этнографии в СССР, необходимо выдвинуть следующие практические предложения:

1. Признать общегосударственным значение выполняемой советскими этнографами работы и осуществлять планирование ее в соответствии с конкретными задачами национальной политики и социалистического строительства.

Признавая основной специфической особенностью этнографической науки знание языка изучаемого народа и стационарный метод изучения быта, углубить работу этнографического отделения ЛГУ и расширить прием на него за счет националов и практических работников с мест, интересующихся проблемой этнографии. В связи с этим должны получить более широкое развитие производственная практика студентов в национальных республиках и областях и контракция студентов соответствующими организациями. Аналогичные моменты должны быть применены в подготовке этнографов в Москве.

2. Заполнять этнографически подготовленными и политически грамотными работниками прежде всего такие должности: краеведы на культбазах комитетов Севера, члены и уполномоченные комитетов Севера, секретари комиссий по улучшению труда и быта женщин Востока, заведующие домами декханина и красными кибитками, уполномоченные по работе среди нацменьшинств, работники колонизационно-переселенческого дела в нац. районах, работники совнацменов при органах просвещения и т. д.

III. Участие этнографов в советском строительстве

Участие этнографов в советском строительстве, исходя из имеющегося опыта и задач этнографии в вышеуказанном понимании, может и должно выразиться в следующих формах:

1. Участие в проработке законодательных предположений и форм советского строительства применительно к условиям быта и правовым особенностям отсталых народов (пример: положение об управлении северными народами, дополнения к уголовному кодексу о преступлениях, являющихся пережитками родового быта, и т. п.).

2. Участие в проработке планов и обработке материалов демографических переписей в национальных районах СССР.

3. Участие в выработке форм экономической организации отсталых народностей (промысловая кооперация, объединение скотоводов и т. д.) и норм экономической политики применительно к особенностям хозяйственного уклада отдельных национальных районов.

4. Участие в проработке колонизационно-переселенческих планов по национальным районам.

5. Изучение быта советской деревни «на переломе» в целях подведения научного фундамента под массовую просветительную работу среди крестьянства и отражение этих данных в музейной экспозиции.

6. Изучение быта женщины Востока и Севера, а также быта крестьянки в целях содействия органам, руководящим работой, по раскрепощению женских трудящихся масс.

7. Популяризация научных основ и практических результатов советской национальной политики посредством организации просветительной работы музеев, устройства лекций, выставок, рабочих университетов, издания специальной литературы, выпуска кино-фильм и пр.

8. Участие в разработке алфавита для народов дотоле бесписьменных или имевших алфавиты, неприспособленные к современному культурному обиходу (народы Севера и Кавказа; латинизация шрифта у турецких народов и т.д.); проработка букварей, программ и учебников для национальной школы; участие в переводческой работе и развитие национальных языков.

9. Участие в подготовке и переподготовке учительских кадров для национальных республик и областей, чтение курсов с целью этнографической переподготовки учительства в виду крайней застарелости того багажа, которым до сих пор пользуется массовое учительство при преподавании дисциплин, связанных с историей культуры.

10. Участие в разработке форм и методов политпросветработы среди различных национальностей СССР, имея в виду также и актуальные проблемы антирелигиозной пропаганды, которая должна строиться на основе глубокого изучения бытовых особенностей и истории данного народа.

РЕЗОЛЮЦИЯ ПО ДОКЛАДАМ:

Н. М. Маторина и С. П. Толстова

Советская этнография не может стоять вне практических задач социалистического строительства в СССР. Сама организация СССР и выработка его государственной структуры не могла быть произведена без учета пестрого этнологического переплета в стране, следовательно, без данных этнографического порядка для разрешения национального вопроса. Вполне реальные потребности регулирования советского законодательства и осуществления социалистических принципов национальной политики выдвинули такие органы, как Совет национальностей, Отдел национальностей при ВЦИК, советы нацменьшинств при руководящих просветительных учреждениях, должности уполномоченных по работе среди нацменьшинств при местных советах. Приобщение дотоле отсталых народов к международным культурным достижениям, втягивание их в социалистическое строительство вызвало к жизни такое беспрецедентное учреждение как Комитет содействия народам Севера при ВЦИК. В национальных республиках и областях развивается огромная краеведческая работа, важнейшей составной частью которой является работа этнографическая. Созданы учреждения по подготовке работников для национальных республик и районов — КУТВ, северный факультет, ряд соответствующих учреждений на местах. В Коммунистической академии и в Институте советского строительства возникают секции по национальной политике. Советская власть, по-социалистически разрешая национальный вопрос, создает и учреждения, которые должны иметь дифференцированный научный подход к многонациональной массе трудящихся СССР. Этот подход является полной противоположностью точки зрения как великодержавного, так и местного, в основе своей мелкобуржуазного или даже прямо буржуазного, национального шовинизма, находящего еще отражение в некоторых историко-этнографических работах. Обратный или ответный процесс происходит в среде научных работников — этнографов. Этнографы

принимают деятельное участие в создании факультета северных народов, в работе Комитета севера при ВЦИК и местных комитетов севера, на культбазах и т. д. Этнографический Русский музей в Ленинграде и Центральный музей народоведения в Москве развертывают массовую просветительную работу. Отдельные этнографы работают над созданием букварей (напр., тунгусского, гольдского и др.), книг для чтения и т. д., принимают деятельное участие в работе Комитета нового тюркского алфавита и т. д., тесно связаны с национальными республиками и областями. Наконец, на Этнографическом отделении ЛГУ создались уклон советского строительства, охватывающий студентов всех циклов, а в Этнографическом научно-исследовательском институте — секция советского строительства. Последняя ставит своей целью выполнение прямых заданий советских органов по изучению национальных особенностей. Уже работают комиссии по изучению труда и быта женщины на Востоке и на Севере. Все эти факты говорят о современности более четкого и последовательного оформления социального заказа этнографии в условиях советской обстановки.

1. Этнографическое исследование в целях содействия социалистическому строительству может поставить перед собою в качестве актуальных следующие задачи по содержанию:

а) Изучение производительных сил и техники производств народов СССР в их истории и динамике развития.

б) Изучение социальных форм и экономической организации у народов отсталых по преимуществу; в связи с этим — изучение обычного права, что имеет значение и для наших периодических органов.

в) Изучение материальной обстановки быта, бытовых традиций и навыков, жилища, трудового режима, санитарно-гигиенических условий и народной медицины в связи с задачами здравоохранения.

г) Изучение идеологических надстроек, в частности религиозного мировоззрения в связи с условиями производства и быта и в зависимости от социальной дифференциации.

Планирование этнографических исследований должно находиться в тесной связи как с общими задачами социалистического строительства, так и с моментами краевого и местного порядка. В целях такого координирования планов местных и центральных этнографических работ необходимо создание особого института с консультационным бюро для краеведческих работников.

2) Однако, поскольку еще фактическое положение этнографии далеко не соответствует важности ее задач, необходимо признать общегосударственное значение выполняемой советскими этнографами работы и осуществлять планирование ее в соответствии с конкретными задачами национальной политики и социалистического строительства.

В связи с этим нужно углубить работу Этнографических отделений ЛГУ и МГУ и расширить прием на них за счет националов, краеведов и практических работников с мест, интересующихся проблемами этнографии. В связи с этим должны получить более широкое развитие производственная практика студентов в национальных республиках и областях и контракция студентов соответствующими организациями. В программе вузов, подготавливающих учителей, политпросветработников, агрономов и врачей, считать необходимым включение этнографических дисциплин в соответствующем размере. Необходимо заполнять этнографически подготовленными и политически грамотными работниками прежде всего такие должности: краеведы на культбазах комитетов Севера, члены и уполномоченные комитетов Севера, секретари комиссий по улучшению труда и быта женщин Востока, заведующие домами деханина и красными кибитками, уполномоченные по работе среди нацменьшинств, работники колонизационно-переселенческого дела в национальных районах, работники совнацменов при органах просвещения, музейные работники в краеведческих музеях на местах и т. д.

Участие этнографов в советском строительстве, исходя из имеющихся опыта и задач этнографии в вышеуказанном понимании, может и должно выразиться в следующих формах:

1) участие в проработке законодательных предположений и форм советского строительства применительно к условиям быта и правовым особенностям отсталых народов (пример: положение об управлении северными народами, дополнения к уголовному кодексу о преступлениях, являющихся пережитками родового быта и т. п.);

2) участие в проработке планов и обработке материалов демографических переписей в национальных районах СССР;

3) участие в выработке форм экономической организации отсталых народностей (промысловая кооперация, объединения скотоводов и т. д.) и норм экономической политики применительно к особенностям хозяйственного уклада отдельных национальных районов;

4) участие в проработке колонизационно-переселенческих планов по национальным районам;

5) изучение быта советской деревни «на переломе» в целях подведения научного фундамента под массовую работу среди крестьянства и отражение этих данных в музейной экспозиции;

6) изучение быта женщины Востока и Севера, а также быта крестьянки в целях содействия органам, руководящим работой по раскрепощению женских трудящихся масс;

7) популяризация научных основ и практических результатов советской национальной политики посредством организации просветительной работы музеев, устройства лекций, выставок, рабочих университетов, издания специальной литературы, выпуска кинофильмов и пр.;

8) участие в разработке алфавита для народов дотоле бесписьменных или имеющих алфавит, не приспособленный к современному культурному обиходу (народы Севера и Кавказа; латинизация шрифта у турецких народов и т. д.); проработка букварей, программ и учебников для национальной школы; участие в переводческой работе и развитии национальных языков;

9) участие в подготовке и переподготовке учительских кадров для национальных республик и областей, чтение курсов с целью этнографической переподготовки учителя в виду крайней застарелости того багажа, которым до сих пор пользуется массовое учительство при преподавании дисциплин, связанных с историей культуры;

10) участие в разработке форм и методов политпросветработы среди различных национальностей СССР, имея в виду также и актуальные проблемы антирелигиозной пропаганды, которая должна строиться на основе глубокого изучения бытовых особенностей и истории данного народа.

«СТАЦИОНАРНЫЙ МЕТОД ЭТНОГРАФИИ»

Тезисы доклада В. Г. Богораза

1. В условиях СССР полевая работа этнографии должна непрерывно считаться с культурно-общественной работой. Такая работа существенно необходима среди многоплеменного состава СССР, в особенности среди культурно-отсталых народностей. Этнограф нашел широкое практическое применение своим знаниям; учитель с этнографическим образованием, секретарь сельсовета, уполномоченный по туземным делам, инструктор, кооперативный работник, музейный работник — получают большое применение в отдаленных туземных районах, в особенности в районах севера. Этнограф со знанием языка и быта туземцев, являясь культурно-общественным работником, приобретает исключительное доверие туземцев. Он получает доступ к самым сокровенным, часто неожиданным материалам.

2. Научная работа этнографа получает углубленность только на основе культурно-общественной работы. Такая научная работа требует прежде всего длительности. Культура каждой этнической группы представляет сплошной культурный комплекс, изучение которого невозможно без длительного стационарного подхода. Метод стационарного

исследования включает как главный момент комплексное изучение методических разделов материальной, социальной и духовной культуры.

Статистические элементы материальной культуры, как пища, жилище, одежда, не могут являться главным предметом изучения. Необходимо изучение трудовых производственных процессов и их отображений духовных (в частности религиозных и социальных). Производственные процессы имеют циклический характер, поэтому существенно необходим годовой цикл изучения. Принимается так называемый этнографический год — два лета и в промежутке одна зима, для того, чтобы по возможности удлинить изучение, а также потому, что летние производственные процессы интенсивнее и важнее зимних.

3. Следует особо отметить специальности женщин и мужчин этнографов. Женщины этнографы необходимы для изучения женщин, в особенности там, где женщина порабощена и даже не показывается чужому мужчине. В этих условиях равно необходима женщина-врач, женщина-антрополог и женщина-исследователь туземного быта и брачных отношений.

4. Нельзя быть этнографом без работы в поле. Работа только по литературным источникам, по цитатам из чужих исследований, при всем ее значении и важности, нередко складывается в неразборчивую этнографическую компиляцию типа Л е т у р н о или приводит к дедукции. Без полевой работы создается отрыв от этнографической базы, рождение научных суеверий, каково знаменитое суеверие о где-то существующем первобытном языке с тремястами слов или другое суеверие — о народах, не знающих добывания огня.

Этнография это наука об этнических группах, а не о записях, к ним относящимся. Полевая работа в особенности необходима для исследования народов полуизученных и совсем неизученных. Также среди культурных народов имеются группы, подлежащие полному изучению этнографа. Таковы земледельцы глухих районов, пастухи, лесные кустики, сплавищики леса. Такой же характер имеют городские элементы — сезонные рабочие, беспризорники, преступники, нищие. К той же категории малообследованных групп надо причислить городские обособленные группы, национальные и социальные. Таковы айсоры, цыгане, различные сектанты и т. д.

5. В своем историческом развитии полевая этнография прошла две стадии — любительскую и научную.

Любительская стадия полевой этнографии относится к XIX столетию и отчасти к XVIII. Работали в поле странствующие миссионеры, чиновники, исправники, офицеры завоеватели или офицеры разведчики, странствующие торговцы. Отсюда возникло весьма неосновательное представление о зверстве и грубости первобытных людей, о ничтожестве их культуры, о варварской культуре инородцев, даже о грубости крестьян и рабочих. Начало научного подхода в полевой этнографии возникло в связи с другими научными дисциплинами. Возникли совмещения такие как естествоиспытатель и этнограф, географ и этнограф, антрополог и этнограф. Однако во всех сочинениях этнография является только побочным изучением. С конца XIX века и в особенности в двадцатом веке полевая этнография различается как особая специальность.

6. Изучение культурного комплекса этнической группы невозможно без знания языка. Работать в поле без знания языка совершенно невозможно. Однако до сих пор выдвигаются попытки «немного комплекса»: археология, антропология и т. п. материальная культура музейного типа, т. е. регистрация видимых предметов без объяснения словами. Создается опасная психология у самого исследователя, дилетантский подход, невольное презрение к данному народу, вульгаризация работы. Такими же недостатками страдают нередко и более краткие экспедиции музейного характера для собирания вещей. В результате собираются вещи — а) по культу, б) по оружию и в) по народному платью, как будто бы люди только молятся, сражаются и наряжаются. Собираются разрозненные предметы материальной культуры. Однако выражение трудовых процессов в коллекциях музеев требует также годового цикла и изучения.

Конечно, археология и антропология имеют огромное значение, но у них есть свой собственный метод. В комбинированных экспедициях лучше всего соединить двух исследо-

вателей, имеющих по две родственных специальности: во-первых, этнограф-лингвист и, во-вторых, археолог-антрополог.

Собственное знание языка не может быть заменено работой с переводчиком. Хороших переводчиков вообще не существует. Конечно, переводчик туземец лучше переводчика русского, но в общем переводчик мешает работать. В результате работы с переводчиком является искажение фольклора, упрощение данных о религии.

Возможен образованный переводчик из местных туземных студентов, но в этом случае переводчик должен явиться этнографом, а приезжий исследователь не нужен. Метод изучения языка требует медленности, точности и глубины: для языков неизученных потребна двухгодичная работа. Необходимы записи текстов с подстрочным переводом, а также с литературным переводом, грамматический разбор, фразеология, словарный материал.

Этнограф-лингвист избирает языки малолитературные или вовсе не имеющие никакой литературы. Например, в родственных группах языков этнограф выбирает вместо персидского — таджикский, вместо грузинского — чеченский, вместо финского — суоми, карельский или вепский.

Однако интересы этнографа шире интересов лингвиста. Этнограф включает лингвиста. Этнографический поход к языку и диалекту предполагает подбор этнографического словаря: созвездия, месяцы, система счета, восприятие цветов, метод выражения отвлеченных понятий, шаманский язык, охотничий и т. д. Сюда не относятся топонимика и технические словари. Для языков ассимилированных или гибридных, напр., для обруселых чуванцев северо-восточной Сибири, для сибирских протоазиатов, туркизованных или монголизированных, необходимо устранение верхнего слоя языка и тщательное изучение древнейшей подпочвы.

7. Кроме стационарного метода возможен также метод экспедиционного изучения производимого группой ученых, посетивших данную народность для этой цели. При условии, долговременности экспедиционный метод приближается к стационарному и приобретает большую часть его достоинств. Однако даже долговременная экспедиция не вполне соответствует стационарному методу. Научный исследователь, приезжающий со стороны, не сливается с народом. Необходима физическая близость, личное восприятие бедности, холода, голода, участие в труде, участие в празднествах. Между тем, полевые исследователи, прибывшие со стороны, опасаются жить с туземцами — живут отдельно. Отсутствие общего быта мешает работать. Идеалом полевого исследователя является работа туземных людей русских и туземцев. Эта работа туземных людей только теперь начинается.

Более кратковременные экспедиции летние, полугодовые или четырехмесячные не должны иметь в современной этнографии широкого применения. Они по необходимости приобретают любительский поверхностный характер. Они, однако, могут быть дополнительными и тематическими для изучения отдельных научных вопросов или повторениями после предварительной стационарной работы.

Для восточно-славянских народностей, лучше изученных, и в среде близкой исследователю при естественном условии знания родного языка возможно более сокращенное время работы. Но, конечно, и здесь стационарный метод является основным и существенно необходимым.

«ЗАДАЧИ И МЕТОДЫ ПОЛЕВОЙ ЭТНОЛОГИИ»

Тезисы доклада Б. А. Куфтина

Задачей доклада является выяснить — не технические приемы и техническую методологию, а основные направления и пути полевой этнологии, как они вытекают из существа науки и требований социалистического строительства.

1. Принципиальное единство этнологии и этнографии. В одной науке не может быть разделения на науку черновую и описывающую этнографию и беловую чисто кабинетную

этнологию. Само собрание материалов в поле является работой не механической, а научно-исследовательской и не может быть всецело поручено лицам, не обладающим специальной подготовкой и знаниями. В то же время только непосредственное соприкосновение с живым народным бытом племен, переживающих более примитивные стадии общественного развития, освобождает исследование от фантастических и схоластических построений, так часто наблюдаемых в этнологии.

2. Задачи и методы полевого исследования в области этнологии вытекают из теоретического обоснования самой этнологической науки, как она исторически сложилась и осознала себя в процессе своего развития в условиях действительности и жизни и потребностей социалистического строительства. Практические требования каждого отдельного момента не должны по возможности влиять на планомерность и углубленность этнологической исследовательской работы. Прикладная ценность этнологии, не исчерпываемая только сегодняшним днем, должна гарантироваться правильно разработанной методологией.

3. Этнология является наукой исторической. Изучая племенные культурно-бытовые, хозяйственные образования, она стремится понять их в процессе их сложения, как продукты социального развития всего человечества на стадиях более примитивной до-индустриально-фабричной общественности и общественности хотя и более развитой, но сохраняющей в тех или других частях пережитки последней. В этом смысле этнология становится частью всеобщей истории человечества, восстанавливаемой ретроспективно не только на основании закреплённых письменностью событий, но и их бытовых пережитков и других бесписьменных памятников народного языка, различных сторон культурного и расового типа. Будучи историей, этнология отличается формально от социологии, так как изучает конкретные формы проявления более общих законов общественного развития.

4. Принимая во внимание формальное отличие от социологии, необходимо все-таки подчеркнуть специфику этнологии, материально выделяющий ее среди других социологических дисциплин, изучающих преимущественно общественные формации вненациональные (классовые, политические и пр.), через методологическое преодоление племенных различий. Этнология преимущественно сосредоточивает свое внимание на этногенезе, изучая историю общественных форм и культуру в процессе племенных формообразований и, следовательно, в разрезе формаций этнических, возникающих, бытующих и исчезающих на основе более общих законов исторического развития.

5. Каждое культурное приобретение, будучи в до-индустриально-фабричном периоде развития первоначально этническим (т. е. возникая в определенной племенной среде), проходит в дальнейшем процесс денационализации, т. е. выхода за пределы своего национального типа. Таким образом целый ряд формаций, по происхождению этнических, становится интернациональным независимо от своего материального содержания. Таковы в большей своей части формации расовые, эргологические да и вообще культурные, за исключением языка, который в наибольшей степени остается национальным определителем. Однако яфетическое языкознание открывает пути к выяснению процессов денационализации, гибридизации, взаимного приспособления языков, стремящихся к единству.

6. В разрезе этногенетическом этнология проявляет свою неразрывную связь с антропологией, которая, являясь наукой биологической по своему материальному содержанию, имеет дело в очень большой степени с формациями общественными, в которых законы биологические и естественные трансформированы и специфицированы. Поэтому, отделяя расовую антропологию от этнологии, мы отрываем от последней необходимые звенья и обратно — обрекаем антропологию на возвращение ее в одну из зоологических дисциплин (сравнительную анатомию).

7. В столь же полной степени, в разрезе историческом, этнология связана с палеэтнологией. Отрыв ее от палеэтнологии делает выводы этнологии часто теоретическими, отнимая от нее конкретные памятники культурного развития в прошлом. Палеэтнология же без этнологии становится бессильной в выполнении задачи выяснить механику процесса развития человечества в реальном многообразии его культурно-племенных проявлений.

При этом связь этнологии и палеоэтнологии не является чисто механической, а обе науки органически едины.

8. Объектами этнологической науки таким образом являются следующие реалии племенные и внеплеменные; к первым относятся национальные группы, их языки и идеология, а также чисто национальные пласты в их антропологическом строении (физиогномическое, психологическое своеобразие, общественно-биологические свойства), в хозяйственно-бытовом укладе и социальном строе. Ко вторым — расовые типы с их биологическими особенностями (способностями акклиматизации, ассимиляции, биологической стойкостью или, наоборот, слабостью), орудия и техника труда, хозяйственно-бытовые формы географических зон и культурно-исторических провинций. Если изучение первых требуется практическим строительством многонационального Советского Союза, изучение вторых, тем более, имеет значение, как изучение производительных сил для рационального построения хозяйства страны и сознательного воздействия на его развитие.

9. Этими общими положениями определяются задачи и приемы научно-исследовательской работы, многообразной по существу самого материала, этнологической науки. Задачей полевого исследования является раскрытие культурных формаций и их генезиса в пределах или отдельного племенного образования или группы родственных по языку или культуре племен или отдельной территории с характерным хозяйственно-бытовым обликом и исторической судьбой или, наконец, расового образования. Необходима спецификация приемов и исследователей. Прежде всего надо различать краеведное изучение силами края и представителями самой национальности, связанной языком и бытом с данным краем, но не профессионалами науки, и изучение представителями центральной науки.

10. Краеведное изучение не профессионалами науки, но лицами, работающими в близком и длительном контакте с этнологическим объектом, при рационально-организованной связи с центральными научными учреждениями дает постоянно накапливаемый материал, не только местного, но и общенаучного значения. Собранный в местных музеях, краеведной литературе, рукописях и архивах, а также в живом опыте местных культурных работников, он должен быть в первую очередь использован этнологом, приступающим к работе в данном районе. Особенно целесообразным является усиление этнологической квалификации среди лиц, работающих в районах, среди культурно-отсталых народностей, как-то: учителей, кооператоров, инструкторов, уполномоченных по туземным делам и др., и еще более выделение подобных работников из среды самой национальности.

11. Изучение силами центральной науки отличается от краеведного изучения возможностями использования широкого сравнительного метода и углубления исторических перспектив, а также возможностями более полной координации с общегосударственным плановым строительством. Недостатками его является ограниченность научных сил и невозможность подолгу сосредоточиваться на одном месте. Однако последнее, как сказано, должно восполняться организацией научной связи с краеведными силами. Экспедиционные изучения позволяют различать в себе два основных типа и их комбинацию: стационарное пребывание одного исследователя среди одной народности в продолжение нескольких лет и более краткосрочные наблюдения народности и культуры одним или группой специалистов и смешанный тип, когда одну народность изучают различные специалисты, одни стационарно, другие менее длительно, одновременно или разновременно. При этом является важным четкая разработка поставленных задач и координация работ отдельных специалистов.

12. Стационарная работа специалиста среди одной народности в продолжение нескольких лет вызывается, во-первых, задачей полного усвоения бесписьменного и еще малоизученного языка народности, так как без этого невозможно правильное научно-лингвистическое его использование, и, во-вторых, лучшей возможностью за это время исследователю сжиться с изучаемой народностью и более органически, опытно проникнуть в ее уклад и идеологию. Весьма желательно, в этом случае, чтобы исследователь в своей частной жизни, особенно в пище, труде сливался с изучаемой народностью и не становился в отношении ее в особое положение, особенно в качестве административного

лица, так как это в корне затрудняет работу и лишает материал объективной ценности. Особенно ясно это проявляется при изучении религиозной идеологии, представителями которой являются лица и классы, с которыми административно ведется борьба. (Это можно наблюдать и при изучении семейного уклада, при борьбе с многоженством или при изучении запрещенных форм охоты и т. д.)

13. Стационарная работа исследователя, необходимо, по специальности лингвиста, работающего кроме того в языках определенной группы, не может исчерпать ни теоретически, ни практически (в настоящих условиях) задач этнологического изучения этнически и культурно сложной страны, так как раскрытие хронологических формаций и их генезиса в пределах отдельного племенного образования, группы их или территории требует не только знания языка и истолкования самим племенем его культуры, но широкого сравнительного анализа, возможность которого обусловлена специальной и достаточной подготовкой исследователя в этнологии не только одной языковой группы, но более обширного культурного базиса. Без широкой подготовки в области сравнительной этнологии, знаний материальных, позволяющих ставить постоянно чисто конкретные задачи, даже долго живя среди чужой народности и зная ее язык, можно многое проглядеть.

14. Широкое этнологическое исследование страны тесно связано с деятельностью этнологических музеев и невозможно без них, так как сравнительный анализ и сопоставление фактов культуры дает достаточно прочные результаты, если исследуются и сравниваются сами объекты культуры, т. е. подлинные памятники, а не только их фотографии, рисунки, модели и, тем более, описания, которые, как показывает опыт, почти всегда оказываются недостаточными. Отсюда вытекают и вполне определенные требования необходимо предъявляемые к этнологическим музеям, которые не должны забывать ради целей только просветительных научно-исследовательских задач, так как без этого невозможно будет вообще построение истории народов Союза и нормальное развитие этнологической науки. Этнологические музеи должны при этом четко сознавать, что не этнологическая наука находится на служении у музеев, но что музейная этнология является органическим продолжением этнологии полевой и связана с ней одними научно-исследовательскими задачами. Правда, некоторые специфические задачи музея, как учреждения просветительного, могут ставить перед научно-исследовательскими этнологическими экспедициями и некоторые особые практические задачи.

15. В основе сравнительно-этнологического изучения района лежит исследование всех реалий, указанных в пункте 8, но прежде всего материальных орудий производства, с которыми связано все своеобразие производственных процессов, отражающихся и на экономике и типах общественности изучаемой среды. Далее следует сравнительное изучение и собирание других сторон культуры по возможности в формах, поддающихся зрительной фиксации. К такого рода явлениям принадлежат расовые типы, вся материальная культура (пища, жилище, одежда, средства передвижения), годовые циклы производственных процессов и годовые циклы бытовой жизни, а также те стороны племенной идеологии, которые выражаются в материальных предметах и действиях. Преимущественное изучение таких явлений вытекает из самого существа сравнительной этнологии, так как даже сложный факт социальной жизни, закреплённый в материальном объекте, становится легче фиксируемым и достоверным. Смысл явления не исчерпывается, как известно, точкой зрения на него племенной группы, у которой оно бытует. Все эти собранные материалы, помещенные в музей вместе с точно зафиксированным языком, фольклором и музыкальными мелодиями, являются действительно реальными материалами для построений этнологии.

16. Поэтому на ряду с краеведным и стационарным изучением при полном усвоении языка необходима организация изучения этно-культурных и расовых формаций на основе сравнительной этнологии соответствующими специалистами, пребывание которых на месте работы ограничивается сроком выполнения поставленных задач и подготовка которых находится в тесной связи с работой музеев.

17. Однако голое собирание материальных объектов культуры, вытекающее часто

из неправильной установки со стороны музеев, преувеличивающих свое самостоятельное значение, является не только недостаточным, но обыкновенно ничего не дает, если эти предметы не рассматриваются исследователем в самый момент собирания как памятники истории данной страны, культуры или народности. Для того чтобы собираемый материал становился таковым, каждый предмет должен быть снабжен необходимым количеством дат и легенд, выясняющих местное название его и его частей, время и процесс изготовления и использования его на месте с определенной целью (по возможности описание должно вестись по отношению не к данной категории вообще, а к данному предмету, быть его биографией). Памятники не должны собираться безразлично все или в пропорции их бытования. Необходим особый выбор, для которого совершенно недостаточно статистического принципа (такой-то памятник является наиболее обычным, следовательно, характерным). Напротив, поскольку задачей этнологии является вскрыть движение этногенетического процесса и историю образования при этом различных хозяйственно-общественных формаций, необходимо, чтобы памятники отражали и были бы способными вскрыть динамику жизни, явления трансформации народного быта, т. е. диалектику развития. Если исследователь по условиям данной экспедиции не в состоянии проследить лично у изучаемой народности все моменты ее годового хозяйственного кругооборота, необходимо подвергнуть тщательному обследованию зимние стойбища и весь инвентарь деятельности в различные времена года, чтобы не путем отвлеченного расспроса, а путем подробного выяснения назначения каждого памятника составить представление о полном годовом производственном и бытовом цикле ряда семей или родов. Все, что связано с путями кочевок и охотничьих передвижений, порядка общественных сборищ, возможно получить в форме планов, чертежей, зарисовок, сделанных по инициативе исследователя самими туземцами.

18. Изучение народностей, языком которых исследователь-этнолог не владеет, должно проходить при ближайшем участии лица, знающего русский язык, из представителей изучаемой народности, а не обратно, даже в том случае, если бы в качестве переводчика мог бы быть исследователь-лингвист, стационарно работающий на месте и усвоивший уже язык. В последнем случае, однако, желательно, чтобы легенды о предметах записывались непосредственно на туземном языке с русским переводом. От самого этнолога, работающего в поле, необходимо безусловно требовать, чтобы он в порядке подготовки к экспедиции усвоил фонетику и основные морфологические особенности языка изучаемой народности (поскольку для этого имеются материалы), что необходимо для точных терминологических записей. Более ценно, конечно, если этнолог имеет лингвистическую подготовку по группе тех языков, на котором говорит изучаемая народность.

19. Маршрут экспедиции разрабатывается в общих чертах в связи с заранее поставленными научными задачами и имеющимися экономическими возможностями. Порядок и направление внутренних передвижений диктуется не только местными общими условиями, но и ходом самой исследовательской работы, направляющей исследователя то в том, то в другом направлении в поисках определенных объектов лиц и культурных границ, сведения о которых приобретаются от самих туземцев. В зависимости от основных задач различаются маршруты, связанные с изучением отдельного племени в пределах его современных языковых границ, и маршруты для выяснения вариаций и географического распространения формаций, выходящих за пределы языкоплеменных подразделений (например, культура нагорного Дагестана с его десятками языков или круг нижнеамурских племен: тунгусских, манчжурских, палеоазиатских с переходящими языковые границы родовыми делениями, хозяйственно-бытовыми чертами, религиозными культами и т. д.).

РЕЗОЛЮЦИЯ ПО ДОКЛАДАМ

В. Г. Богораза и Б. А. Куфтина

Заслушав доклады В. Г. Богораза и Б. А. Куфтина о методах полевой этнографии, совещание этнографов Ленинграда и Москвы считает:

1) Что полевая этнографическая научно-исследовательская работа, благодаря сравнительно слабой изученности многоплеменного населения СССР в этнографическом отношении и тому большому значению, которое это изучение имеет для социалистического строительства, особенно среди культурно-отсталых народностей, а также благодаря катастрофическому исчезновению старых примитивных форм жизни в силу интенсивно нарождающихся новых, — приобретает в наше время исключительное и особо важное значение.

2) Что в условиях СССР полевая работа этнографа должна быть теснейшим образом увязана с культурно-общественной работой и непрерывно с ней сочетаться. Такая увязка является с одной стороны необходимой предпосылкой для поднятия культурного уровня и улучшения жизни изучаемой народности, а с другой стороны, полевой этнограф, принимая деятельное участие в строительстве жизни на месте, приобретает исключительное доверие населения, что дает ему возможность проникнуть в самые интимные стороны интересующей его народности и в силу этого его научная работа получает особую углубленность.

3) Виды полевой этнографической работы должны быть дифференцированы в зависимости от районов работы и характера заданий. Для большинства районов СССР, в частности, для отдаленных районов Севера и Востока основным видом всесторонней и углубленной полевой работы должна явиться стационарная работа, ибо только при длительной стационарной полевой работе возможно комплексное исследование данной народности или ее отдельных культурных элементов. Лишь стационарная работа дает возможность в необходимой степени изучить трудовые производственные процессы, имеющие обыкновенно годовой циклический характер, равно как и преломление и отображение этих процессов в социальных и идеологических системах. Иными словами, лишь длительная стационарная работа ближе всего подводит полевого исследователя к методу исторического материализма, изучающего явления жизни в их развитии, причинной связи и взаимодействии. Как правило не может быть хорошего этнографа, не проделавшего хотя бы одну стационарную работу.

4) Непременным условием успешной этнографической полевой работы является основательное знание языка изучаемой народности. Лишь знание языка дает возможность полемому этнографу изучить культурные явления в их жизненной конкретности и целостности. Все же язык нельзя рассматривать только как орудие в руках этнографа. Язык является неотъемлемой частью общественной жизни, отражая подчас в себе переживания, заимствования, а также древнейшую подпочву различных культурных явлений. Отсюда с несомненностью вытекает, что собственное знание языка без ущерба не может быть заменено переводчиком.

5) Знание языка изучаемой народности является одним из решающих моментов для определения характера и длительности полевой работы. Там, где имеется предварительное знание языка, возможно заменить стационарный метод методом экспедиционным, который все же должен быть длительным.

Кратковременные этнографические экспедиции возможны лишь как повторные после стационарной длительной работы или в целях выполнения тематических заданий, но, конечно, при условии знания соответствующего языка. В отдельных случаях в целях этнографической рекогносцировки или пополнения материалов и музейных коллекций возможны и кратковременные экспедиционные работы без знания языка.

6) Совершенно необходимо широкое участие женщин в этнографической полевой исследовательской работе. Женщина-этнограф успешнее изучает роль женщины в быту

и производстве, она же скорее проникает в интимную семейную и брачную жизнь. Необходимость участия женщин в полевой этнографической работе усугубляется там, где женщина поработана и даже не показывается чужому мужчине.

7) Полевая этнографическая работа должна протекать в полном контакте с местными краеведами. Накопленный краеведческими организациями опыт должен быть в первую очередь использован этнографом, приступающим к работе в данном районе. Одной из основных задач полевого этнографа является усиление этнографической квалификации местных краеведов, а в особенности содействие выдвижению подобных работников из среды изучаемой народности.

8) Полевой этнограф в своей работе должен обратить достаточное внимание на моменты классового расслоения и отражения этого процесса в этнографических явлениях, даже среди наиболее первобытных народностей. Он должен стремиться установить и исследовать производственную базу данной народности и явления духовной и социальной жизни изучать как надстройки, определяемые этой базой и в свою очередь влияющие на нее.

9) Увязка полевого этнографа с местными государственными и общественными организациями и получение от них дополнительных заданий является гарантией достаточной успешности полевой работы.

10) Полевой этнограф всячески должен стремиться к всестороннему применению различных технических приемов в своей работе. Киносъемка, фотографирование, зарисовка, топографическая съемка и фонографирование должны занять надлежащее место при полевом исследовании.

11) Для правильной постановки и продуктивности полевой работы необходимо приступить к выработке детальных, марксистски построенных программ, желательно по отдельным этническим группам. При этом должны быть учтены все новейшие достижения этнографии и особо отмечены проблемы, имеющиеся в нашей литературе и музейных коллекциях. В связи с этим особое значение имеет подготовка подобных библиографических указателей с аннотациями.

12) Этнографическая полевая работа должна в самый непродолжительный срок покрыть белые пятна советской этнографической карты, что с успехом может быть выполнено лишь при особом внимании и широком содействии как государственных учреждений, так и всей советской общественности. В особенности важно обеспечить возможность опубликования полевых этнографических материалов и исследований.

«ПОСТРОЕНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОВЕТСКИХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МУЗЕЕВ»

Тезисы доклада Б. М. Соколова

1. Этнографические музеи в нашей стране должны стоять на высоте современной советской этнографической науки, ее методов, ее задач и быть живыми участниками социалистического строительства советского государства. Как подвержена у нас серьезно пересмотру самая этнографическая наука, так вполне естественен и законен пересмотр основ построения и деятельности этнографических музеев. Поскольку советская культура отличается в самом своем существе от культуры буржуазных стран, постольку уже и сейчас направление и деятельность советских музеев имеют свои заметные отличия от западно-европейских (характер экспедиционной работы, широкая просветительная деятельность, принципы равенства народов, живость экспозиции и др.). Сейчас настал момент острого осознания этнографическими музеями своего бытия, обусловленного общим бытием советского государства и его социалистических принципов и вытекающего отсюда планомерного более четкого построения этнографических музеев и направления их деятельности.

2. Этнографические музеи одновременно являются научно-исследовательскими и просветительными учреждениями. Научное исследование и просветительская работа — две стороны одного неразрывного целого. Просветительная работа в музее должна бази-

роваться на материале подлинного этнографического исследования. Этнографические музеи в своей работе (во всех видах — полевом исследовании и собирании материалов, экспозиции, просветительной работе и др.) должны бороться против узкого, безжизненного академизма (превалирование своих индивидуальных интересов над обще-музейными, отказ от постановки в ближайшую очередь наиболее актуальных тем, принцип «чистой науки», пренебрежительное или спешное отношение к просветительному делу, уход в деталь ради детали, заботы о понятности и живости экспозиции и пр.), так и против дилетантского упрощенчества (выводы без достаточной научной убедительности, стремление к внешнему эффекту без вдумчивой обоснованности, пренебрежение к конкретному факту во имя общей схемы, доминирование агитационной формы над реальным материалом). Необходимость органической внутрэнней связи во всей многогранной деятельности этнографических музеев.

3. Как этнография должна занимать отдельное звено в цепи социальных наук, так и этнографические музеи должны входить органическим звеном в цепь музеев других смежных дисциплин. Особенно тесно и внутренне увязан должен быть материал этнографических музеев с материалами археологическими (палеонтологическими) и материалами историко-бытовых музеев. В краеведческих музеях эта увязка возможна и в смысле территориальной близости друг к другу соответствующих музейных зал. В центральных музеях увязка должна идти по линии согласования построения и деятельности отдельных специальных музеев так, чтобы переход от материалов одного музея к материалам другого был вполне оправдан и естественен. Вполне оправдывающим себя нужно счесть внесение в этнографические музеи археологических памятников позднейших эпох, когда эти памятники со всей определенностью могут быть отнесены к народности, выявляемой в экспонатах этнографического музея. Построению отделов быта городского и высших классов в непосредственном соседстве с этнографическими отделами в музеях отечественной этнографии Зап. Европы и наших краеведческих должна соответствовать в центральных музеях согласованность планов и принципов построения музеев этнографических и историко-бытовых. (Для Русского музея в Ленинграде отдела этнографии и отдела бытового, для Москвы — Центрального музея народоведения и историко-бытовых отделов Исторического музея, а также Музея восточных культур.)

4. В наших центральных этнографических музеях, естественно, доминирующее место занимает материал по быту народов, населяющих нашу страну, но в отличие от установок музеев дореволюционного периода самый подход к национальным культурам носит совершенно иной характер. Вместо «инородцев» (ср. инородческий отдел в б. Румянцевском музее), подчеркивающих обилие покоренных Россией народов, советские музеи представляют быт, труд и творчество, национальные культуры равноправных народов СССР. Пережитки старых подходов должны быть в музеях решительно выправлены, где они сохранились. Этнография народов СССР может быть понята лишь в связи и на ряду с эволюцией и взаимовлияниями народов всего мира; отсюда необходимость существования в Москве и Ленинграде этнографических музеев внеевропейских стран и в особенности первобытных культур. В Ленинграде должно быть произведено согласование и органическая увязка этнографических музеев Академического и Русского, в Москве — Центрального музея народоведения и университетского этнографического музея. В вопросах пересмотра построения и согласования, а возможно и перегруппировки коллекций должна быть проявлена на ряду с большой вдумчивостью и достаточная смелость. Разумная целесообразность должна стать выше охраны традиций отдельных учреждений.

5. Построение этнографических музеев идет по линии территориальной (напр., Сибирь, Средняя Азия, Кавказ и пр.), внутри этих крупных отделов по признаку этническому. Близость культурных признаков должна в распределении народностей в музее доминировать над признаком чисто лингвистическим (чуваша находятся вблизи мари, терюхане с мордвой, а не с русскими и т. д.). Наиболее актуальным и очередным является вопрос о распределении этнографических материалов музея внутри каждой народности; здесь должна быть произведена значительная реэкспозиция. В основу должен быть поло-

жен принцип хозяйственный с постепенным переходом к различным культурным надстройкам. Опыт Центрального музея народоведения в новой экспозиции отдела восточных славян (материал расположен в следующем порядке: 1) средства передвижения, как показатель условий, 2) орудия земледельческого труда, пахота, сенокос, обработка земли, 3) жилища, 4) домоводство, приготовление пищи, занятия во дворе и в доме, 5) прядение и ткачество, 6) одежда, 7) подсобные промыслы — рыболовство, лесные промыслы, 8) детское воспитание, детские игры и игрушки, 9) земледельческий культ, семейные обряды, народная медицина, музыка, словесный фольклор). Необходимость экспозиционного выявления в музее классовой дифференциации внутри крестьянства (в жилище, одежде, в домоводстве и т. д.).

6. Этнографические музеи как наши, так и заграничные, ограничивают свою задачу выявлением предметов материальной культуры до-промышленного, до-фабрично-индустриального периода, выставленные в этнографических музеях предметы являются продуктом и потреблением мелкого производителя, самодельные или кустарные. Даже, если оставаться этнографическим музеям в этих пределах, их обязанностью является: 1) показать и объяснить весь культурно-бытовой комплекс, созданный на основах этой примитивной техники индивидуального хозяйства и культурной отсталости масс, и 2) противопоставить этому социалистический культурно-бытовой комплекс, начало которому закладывается сейчас советским строительством, комплекс, основанный на индустриальной технике (тракторы, машины, электрификация), на коллективном хозяйстве и на культурном образовании масс. Это противопоставление должно быть сделано в заключительном зале музея (или в заключительных залах соответствующих отделов музея), где должны быть показаны в движущейся модели (или в оригинале) орудия современной с.-х. техники, даны яркие и наглядные понятия о колхозах и совхозах, а также таблицы многополья и трехполья. Этот «просвет» в новую культуру социализма, техники и науки должен помочь осознать основную природу всего прежнего многовекового культурно-бытового комплекса, с его базисом и надстройками. После такого заключительного зала для посетителя естественен переход в музеи агрономические и др. Те предметы промышленной техники которые уже и теперь «отстоялись» в народном употреблении, целиком вошли в его быт (напр., фабричный текстиль, самовар, посуда и др.), должны выводиться в оригиналах или в иллюстрированных формах в экспозиции, с краткими пометками начала их реального бытования; особенное внимание должно быть обращено на факты приспособления, сживания элементов этой промышленной культуры с традиционной самодеятельностью (напр., фабричный материал в национальном костюме, фабричный лемех на примитивной сохе и многое другое). Этнографические музеи не должны искусственно архаизировать быт, а давать его в жизненной динамике. Перевес «реликтовых» материалов над реально-бытовыми искажает представления о подлинном быте, хотя бы и крестьянском.

7. Национальная политика советской власти, проводимый ею принцип национального самоопределения народов явился важнейшим новым фактором жизни народов СССР. Этнографические музеи не имеют права обойти своим вниманием как в изучении, так и экспозиции явления новой культуры. Естественной частью в экспозиции предметов каждой национальной культуры должны быть основные реалии этих культур, как-то: первые учебники и книги на родном языке, алфавит и шрифт каждого народа, иллюстрации характерных моментов и фактов нового строительства и т. д.

8. Музеи в СССР являются могучей школой воспитания и образования широких масс трудящихся, поэтому они должны носить наиболее живой, понятный, выразительный характер, отнюдь не впадая в вульгаризацию, упрощенство, в дешевку. Одним из важнейших средств понятности этнографического музея должна быть сама экспозиция собранных музеем предметов. Необходима четкая тематика. На ряду с систематической и аналитической экспозицией наши этно-музеи должны практиковать формы комплексной экспозиции — «обстановочные сцены», «интерьеры», «диарамы» с максимальной суггестивностью каждой из них. Широко должен применяться принцип периодических «выставок» с выбором наиболее научно и общественно нужных и ценных тем для них. Музеи,

заботясь о посетителях, свежести восприятия даваемых музеем экспозиций, должны бороться с внешней «музейной скукой», — монотонностью цвета и однообразием внешнего оформления. Каждый предмет и тематическая коллекция должны быть представлены с максимальной жизненностью, с понятностью его названия и способа употребления.*

9. Отдавая главенствующее место в музейной экспозиции самим оригинальным предметам, музеи должны оставить боязнь перед использованием других вспомогательных экспозиционных средств (иллюстрации, картины и фотографии, чучела, манекены и пр.). Эти вспомогательные средства должны всегда занимать второе место и употребляться тогда, когда этого требует иллюстрируемый предмет или тема. Здесь вредны излишества — так же, как и ригористический отказ. Чувство музейного такта особенно нужно в данном случае. Проверкой должно служить систематическое, научно-исследовательское изучение посетителя.

10. Для тех же просветительных целей в наших этнографических музеях нужно отвести большое внимание просветительному кабинету. (Он может быть и «вводным» и «заключительным».) Такой кабинет должен давать отправные точки для восприятия и осознания музейных экспонатов. Здесь должны быть даны основные сведения по географии, антропологии, археологии, а также поставлены главнейшие проблемы этнографической науки и на отдельных типах показаны методы этнографического подхода к явлениям жизни и быта народов. Для советских музеев особенно важно давать в этом кабинете примеры основных принципов национальной политики советской власти, о национальных республиках и областях, особенно достижениях советского строительства у каждого народа СССР. Примеры: этнологический отдел в Гамбургском музее и «вводный» кабинет Центрального музея народоведения в Москве.

Для развития роли этнографических музеев в просветительной деятельности нужны организации рабочих университетов при музеях (Русский музей), лекции внутри музея и выездные, подвижные выставки, кино-этно-сеансы. При этнографических музеях необходима настоящая, хорошо оборудованная аудитория, как в музеях Гамбурга, Лейпцига, Гельсингфорса.

11. В целях научно-просветительной работы наши этнографические музеи должны иметь при себе широкую сеть вспомогательных учреждений, палеэтнологическую и этнографическую лаборатории, манекенные, реставрационные и муляжные мастерские и др. Особенно важным является наличие при этнографических музеях своих небольших типографий, обслуживающих просветительные нужды (листовки, объявления, этикетаж, брошюры) и научно-регистрационные (бланки, карточки, каталоги, схемы). (Сравнить музеи Стокгольма, Гамбурга, Центральный музей народоведения в Москве.)

12. Абсолютной необходимостью для советских этнографических музеев является усиление их издательских возможностей. Огромный собранный музеями этнографический материал и исследования бесполезно лежат под спудом.

13. В интересах роста и развития этнографических музеев и повышения актуальности всей их работы, наряду с большим ассигнованием средств на устройство экспедиций и вообще на полевую работу, самый характер собирания новых материалов должен особенно внимательно согласовываться с основными потребностями музея в целом, стремиться к заполнению иногда вопиющих лакун и учитывать особо важные основные проблемы этнографической науки и современности. Сбор новых экспонатов отнюдь не должен носить случайный характер, а должен явиться плодом продуманной целевой установки.

14. В подборе материалов и определении границ для собирания вариаций отдельных предметов центральные этнографические музеи должны согласовать свою работу с краеведческими. Если этнографические Центральные музеи собирают отдельные предметы, то подборки более мелких разновидностей должны стать функцией краеведческих музеев. Такой сговоренности пока нет и она должна быть поставлена на ближайшую очередь.

15. Но и между центральными этнографическими музеями нет или почти нет какой-либо конкретной увязки во всех сторонах музейной работы. Настало время более тесного контакта, взаимного согласования экспедиций, планомерного и целесообразного обмена

самими экспонатами, взаимного пополнения друг друга, устройства совместных выставок на общие планы. Вместо взаимного отрыва нужно настаивать на согласованности, плановости и во многих отношениях совместности в работе.

«О ЗАДАЧАХ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ»

Тезисы доклада Б. Г. Крыжановского

1. Этнографический музей собирает и хранит памятники этнически выраженных культур для их изучения и использования с просветительной целью.

2. Этнографический музей изучает главным образом культуру тех социальных слоев, в которых она отчетливо этнически выражена. Быт остальных групп населения изучается и собирается лишь постольку, поскольку он сохранил этнические черты.

3. Этнографический музей собирает материал, относящийся к территории, определенной как круг действия данного музея. Материал из-за указанных границ привлекается лишь по мере надобности, как сравнительный. Это правило с наибольшей четкостью может быть проведено в местных музеях; интересы крупных республиканских и областных музеев, а особенно музеев всесоюзного охвата, неизбежно требуют привлечения значительного и полного материала этого рода.

4. Этнографический музей фиксирует все изменения культуры, совершающиеся в период его деятельности. Равным образом он собирает материал по предшествующему периоду, углубляясь в исторический и доисторический материал, относящийся к данному народу.

Культура предшествующих эпох не может быть отделена от современной даже по условной границе, так как исторический материал слишком тесно связан с современным, а доисторический, кроме того, не может быть объяснен и понят без материала современного.

5. Этнографический музей изучает также те угасшие культуры своей территории, которые в настоящий момент не могут быть этнически связаны с культурой современного населения, так как и в таких случаях мы можем наблюдать преемственность культур и последовательность развития. Поэтому угасшие культуры, развивавшиеся на территории, обслуживаемой музеем, изучаются им полностью, хотя бы они и приняли характер городской цивилизации. Исключение для музея с ограниченной территорией составляют лишь те цивилизации, которые коснулись данной территории своей периферией.

6. Таким образом этнографический музей собирает весь материал, относящийся к культурно-историческому процессу, рассматривая его как единый в пространственном и хронологическом отношении. Устанавливаемые территориальные границы деятельности музеев отвечают техническим возможностям. Музей мирового охвата возможен и является завершением музейной схемы.

7. Этнографический музей следит за изменениями культуры до тех пор, пока она не теряет своего этнического характера и не приобретает характер интернациональный. К этому же моменту ее элементы приобретают такое сложное развитие, что представить их в одном музее технически невозможно. Специальные музеи, посвященные им, составляют естественное продолжение соответствующих частей этнографического музея.

8. Проникновение в быт фабрично-городских элементов происходит неравномерно, но и не одновременно в различных элементах культуры. Вместе с тем, чуждые этнической культуре предметы, вытесняя прежний инвентарь, обычно сами слагаются в своеобразный комплекс, характерный для данного народа. Фиксирование музеем всего этого процесса необходимо для изучения динамики культуры.

9. Чрезвычайный интерес представляют те изменения, которые происходят в быту в настоящее время. Многие явления имеют временный характер и в ближайшее время подвергнутся дальнейшим изменениям. Фиксируя их, музеи получают драгоценный материал для изучения динамики культуры в период ее бурных изменений.

10. Все явления в области культуры могут быть правильно поняты лишь при учете их экономического основания и всей обстановки, в которой они слагаются и бытуют. Поэтому этнографические музеи в своей собирательской деятельности не ограничиваются собиранием вещественных памятников и описанием бытовых явлений, но собирают материалы, освещающие указанные стороны вопроса.

11. Музей активно собирает свой материал, организуя специальные экспедиции и раскопки, ведя стационарную работу на своих станциях, устанавливая связи с работниками на местах и организовывая из них сеть своих корреспондентов.

12. Не весь материал, собираемый этнографическим музеем, поступает на выставку. Значительная часть его образует музейный резерв, служащий при изменении постоянной выставки, для временных выставок и для занятий специалистов.

13. Для возможности легкого и правильного использования резерва он должен быть соответствующим образом организован. Должна быть обеспечена сохранность предметов, проведена систематизация их, создан точный учетный и справочный аппарат.

14. Резервный материал подбирается музеями применительно к их задачам и составляет одно органически связанное целое с материалом, помещенным на выставку.

15. Собираение материала и первоначальная обработка его невозможны без ведшейся одновременно исследовательской работы: подготовка к собиранию, аннотация требуют научной подготовки и широкой осведомленности по данному вопросу. Уже начальная обработка вызывает необходимость исследований, связанных с данными предметами или коллекциями.

16. Накапливая материал и подготавливая его к научному обращению и использованию для просветительной работы, музей должен выяснить его место и значение среди остального материала, служащего для характеристики данной культуры или необходимого для понимания общего историко-культурного процесса.

17. Из совокупности указанных работ слагаются общие характеристики и описания, опирающиеся на музейный материал и проектирующиеся в музейной экспозиции.

18. В целях наиболее широкого использования накопленных музеем материалов он, по мере научной обработки, публикует как самые материалы, так произведенные на основании их научные исследования в своих специальных изданиях.

19. Чрезвычайно желательно объединение исследовательской деятельности музеев и исследовательских учреждений, преследующих те же задачи. Это объединение может выразиться в создании общего плана работы, в совместной разработке части вопросов и в возможности перепоручения одним учреждением другому того или другого вопроса для исследования или собирания необходимого материала.

20. В организационном отношении это может выразиться в обмене представителями в руководящих научных органах, в совместной разработке производственных планов и в систематическом обмене сотрудниками, откомандированными с одной стороны в исследовательские учреждения для исследовательских работ, с другой стороны — в музеи для изучения материала в процессе его собирания, организации в научный резерв, научной обработке и экспозиции.

21. Вся культурно-просветительная работа этнографического музея базируется на его научной работе. Центральное место в ней занимает постоянная выставка, лежащая в основе всех остальных видов культурно-просветительной работы. Она служит как-бы лицом музея, должна соответствовать поставленной музею задаче и отражать его научную установку.

22. Это обязывает к последовательному проведению во всех частях музея единой экспозиционной идеи, к тщательному подбору материала, с устранением всего лишнего и отчетливым выделением основного и его экономической базы.

23. Производственный принцип, раскрывающий перед нами трудовые процессы и их формирующее влияние на формы быта, должен лечь в основу экспозиции. В то же время, при помощи дополнительного материала экспозиция должна объяснить зависимость бытовых форм от природных условий; при помощи исторического и доисторического ма-

териала — развитие их в среде данного народа и подготовку современного быта; при помощи переходных форм к быту соседних народов — культурные связи в прошлом и настоящем.

24. Быт народов с отчетливым социальным расслоением должен быть показан в классовом разрезе, раскрывающем для нас общую картину динамики культуры таких народов.

25. Экспозиция должна быть снабжена руководящими надписями и планами, а также подробным этикетажем; нужно стремиться к тому, чтобы посетитель мог воспринять экспозицию без помощи руководителя.

26. Для наилучшего использования постоянной выставки, музей организует консультационную работу в залах и в специальном бюро, принимает участие в экскурсионной работе, выпускает популярную литературу.

27. Как расширение и углубление постоянной выставки, музей устраивает временные выставки, более подробно развивающие какую-либо часть постоянной или же на специальные темы. На постоянную же выставку опираются организуемые музеем лекции и специальные доклады. Для закрепления и пополнения полученных знаний служит специальная читальня.

28. Наиболее законченной и разнообразной формой культурно-просветительной работы является рабочий университет. Он не только дает кадры лиц, получивших более систематическое знакомство с этнографическими вопросами, но создает круг пропагандистов этнографических знаний в рабочей среде. В деле просветительной работы он будет играть, примерно, такую же роль, как в научной части корреспонденты на местах.

29. Инструкционная работа музея ведется им с экскурсоводами и преподавателями, а также музейными сотрудниками, практикантами и стажерами.

30. В целях преемственности работы, музей заботится о своевременной подготовке смены научного и технического персонала.

31. Научно-вспомогательные учреждения или отделы музея организуются из музейных материалов, требующих специальных условий хранения (фотографии, рукописи) или из материалов, необходимых для его научной и просветительной деятельности (библиотека, экскурсионный кабинет). Другую группу представляют лаборатории и мастерские.

32. Научно-вспомогательные учреждения центральных музеев могут развиваться за пределы обслуживания своего музея, в расчете на необходимость обслуживания музеев провинциальных.

33. Научно-вспомогательные учреждения, в охвате своих материалов и деятельности, должны соответствовать задачам данного музея.

34. Только обдуманно организованная сеть этнографических музеев, с правильным распределением круга деятельности каждого, даст надежную базу этнографическому изучению страны.

35. Первичными ячейками, сеть которых должна покрыть всю страну, являются местные музеи, как правило, краеведческого типа, собирающие исчерпывающий материал по своему небольшому району.

36. Республиканские областные музеи ведут работу на значительной территории, накопляя и организовывая большие, являющиеся основными, научные резервы.

37. Музеи всесоюзного и мирового охвата, возглавляющие сеть, занимают особое положение. Их значение определяется охватом огромной территории, разнообразным и сложным материалом, который ведет к широким обобщениям и дает возможность раскрыть перед посетителем такие научные перспективы, которые недоступны музеям областным. Поэтому их научно-исследовательская работа приобретает значительный размах, а культурно-просветительная деятельность становится очень разнообразной.

38. Все музеи, работающие на одной территории, от центральных до местных, должны поддерживать рабочую связь; организационно она может выразиться в совместной проработке планов и в вовлечении персонала в общую работу.

РЕЗОЛЮЦИЯ ПО ДОКЛАДАМ

Б. М. Соколова и Б. Г. Крыжановского

1. Культурная революция ставит перед этнографическими музеями задачу увязки их деятельности с актуальными проблемами социалистического строительства СССР. Осуществление этих задач требует реорганизации этнографических музеев на новых основах и пополнения их идеологически выдержанными работниками.

2. Будучи учреждениями научно-исследовательского порядка, этнографические музеи в то же время и в равной степени должны быть учреждениями политико-просветительными, призванными к делу поднятия культурного уровня широких масс трудящихся.

3. Научно-исследовательская работа этнографических музеев должна носить строго плановый характер, что может быть достигнуто уточнением целевых установок каждого из этнографических музеев, четким распределением научно-исследовательской работы между всеми сотрудниками и применением коллективного начала в исследовательской работе.

4. Основными недостатками научно-исследовательской деятельности этнографических музеев являются: а) катастрофическое положение с магазинным хранением, б) слабая работа по составлению научных описей и регистрации коллекций, в) отсутствие рационально организованных архивов научных описаний и материалов, являющихся важнейшими источниками для освещения сохраняемых в музеях коллекций, г) оставление на руках у исследователей письменных полевых материалов, д) отсутствие при музеях лабораторий и кабинетов для методической и исследовательской проработки отдельных тем и материалов.

Все эти и подобные им недостатки должны привлечь к себе особое внимание в целях принятия всех возможных мер к их устранению.

5. В отношении организационных вопросов необходимо отметить невозможное положение, в какое некоторые музеи (напр., Музей антропологии и этнографии Академии наук СССР и Государственный русский музей) ставят своих младших сотрудников, не допуская их на советы музеев с решающим голосом. Подготовка плана работы музея должна являться предметом деятельности всего научного персонала. Необходимо использовать в этом отношении производственные совещания. Для каждого научного сотрудника сама обстановка в музее должна создавать стимул для проявления инициативы и подъема квалификации.

6. Нужно установить плановое обновление научного персонала музеев и пополнение их марксистски подготовленными лицами, получившими специальное этнографическое образование. В частности перед Главнаукой и Академией наук необходимо поставить вопрос об установлении сроков службы сотрудников музеев. После истечения сроков службы все научные сотрудники должны подлежать переназначению, подобно преподавателям высших учебных заведений. В этом деле должно быть обеспечено максимальное участие советской общественности.

7. В целях улучшения научной квалификации младших научных сотрудников необходимо: а) ввести для них особые квалификационные работы, б) обеспечить достаточное время для этой работы, в) ввести в практику временно откомандирование в другие музеи (центральные и местные), г) организовать для младших сотрудников специальные семинарии по марксистской методологии, д) унифицировать заработную плату младших сотрудников всех музеев, е) обеспечить научное продвижение младших сотрудников.

8. Этнографические музеи в основе своей экспозиции должны давать полное и точное представление о динамике культуры отдельных этнических групп, исходя от хозяйственного базиса ко всем обусловленным им надстройкам. Отображение трудовых процессов при такой установке естественно должно занимать одно из самых главных мест в экспозиции отдельных культур.

9. Экспозиция этнографических музеев, обращенная лицом к посетителю, должна носить понятный характер с четко выделенными темами в их последовательной логической увязке. Для этого этнографическим музеям необходимо широко использовать все новые приемы: комплексные обстановочные сцены, диаграммы, картины, рисунки, схемы, фотографии и т. д. Однако экспонируемый дополнительный материал не должен заслонять собой самих оригиналов. С той же целью этнографические музеи должны безусловно отказаться: а) от экспонирования излишних и дублированных объектов и б) от сквозного показа всего музея.

Особое внимание заслуживает вопрос об организации при музеях кабинетов посетителя, дающих краткие предварительные этнографические, географические, археологические, антропологические и лингвистические сведения, а также заключительные данные по окончании осмотра.

10. Экспонируемые в музее темы должны быть построены таким образом, чтобы дать картину перспективного развития культурных явлений. В частности, безусловно желателен во всех советских этнографических музеях как дополнительный материал: а) вопрос о поднятии урожайности, б) помощь кустарю, в) улучшение положения женщины в быту и хозяйстве, г) национальная политика советской власти, д) антирелигиозное просвещение.

11. Этнографические музеи должны поставить перед собой задачу превратиться из немых собраний в «говорящие». Для этого необходим для каждой экспозиции и отдельных предметов четкий, кратко изложенный этикетаж, который отнюдь не должен сводиться к простому объяснению предмета, но должен давать известную обусловленную установку посетителю.

12. Необходимо, чтобы между этнографическими музеями и широкими пролетарскими и крестьянскими массами была установлена постоянная связь. Основными средствами для этого следует считать: а) издание популярной литературы, дополняющей экспозицию, б) организацию передвижек — выставок и лекций по вопросам этнографии на фабриках и заводах, в) привлечение представителей отдельных фабрик, заводов и школ в состав ученых и просветительных советов, г) открытие музеев по возможности в вечерние часы, д) шефство рабочих, крестьянских и школьных организаций над музеями, е) изучение музеями посетителя.

13. До сих пор использование этнографических музеев школами находится в зачаточном положении. В дальнейшем необходимо совместно со школьными работниками разработать ряд тем, органически связанных со школьными программами.

14. Особо большим местом музеев безусловно является почти полная несогласованность работы, не только между музеями Москвы и Ленинграда, но и между музеями в пределах каждого из этих городов. Для устранения этого необходимо вступить на путь решительного разграничения целевых установок и пересмотра коллекций этих музеев, принять неотложные меры ко взаимному согласованию деятельности, как внутримузеевой, так и экспедиционной, приступить к взаимному обмену коллекциями, опытом работы, научными сотрудниками, организации совместных выставок и т. д. В Ленинграде такому тесному согласованию работ подлежат Музей антропологии и этнографии и Русский музей, в Москве — Центральный музей народоведения, Музей центрально-промышленной области, Исторический музей, Музей восточных культур, Антропологический музей, Этнографический музей И МГУ. В частности необходимо со всей решительностью поставить вопрос о целесообразности существования Галлерей Петра Великого при Музее антропологии и этнографии.

В дальнейшем ввести в практику периодические совещания представителей музеев минимум один раз в год, примерно в январе.

15. Поставить перед центральными этнографическими музеями давно назревшую задачу увязки с соответствующими местными краеведческими музеями и добиваться осуществления шефства центральных музеев над местными.

16. Совещание считает целесообразным для кооперирования деятельности этнографических музеев организовать Ассоциацию центральных этнографических музеев.

17. Чрезвычайно большое значение в деятельности этнографических музеев имеет опубликование трудов, рисующих научные достижения музеев и результаты экспедиций. Для содействия издательскому делу нужно мобилизовать внимание общественности и соответствующих государственных учреждений.

«УВЯЗКА ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ ОТДЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ»

Тезисы доклада С. Ф. Ольденбурга

1. Организованность и плановость, являющиеся основными элементами советского социалистического строительства, не нашли себе до сих пор отражения в этнографическом экспедиционном деле.

2. Первою причиною такого отсутствия организации является отсутствие правильного и полного учета наших этнографических учреждений и этнографов.

3. Первым организационным шагом должно поэтому явиться составление полного справочника по этнографическим учреждениям и этнографам. Для его составления из состава совещания должна быть выделена Комиссия, которая должна вести работу совместно с Комиссией «Научные работники СССР при Академии наук», ГАИМК, ЦБК и Секцией научных работников. Средства на составление и издание справочника должны быть даны Главнаукою совместно со всеми указанными учреждениями.

4. Отсутствие организованности в экспедиционном деле мешает в значительной мере более рациональному и экономному использованию средств, которых имеется и без того весьма ограниченное количество. Крайнее дробление экспедиций вызывает много лишних расходов.

5. Отсутствие организованности является вместе с тем причиной значительной кустарности в постановке дела снаряжения экспедиций. На нашем внутреннем рынке, за отсутствием правильного и периодического потребления, почти совершенно отсутствует настоящее проработанное до мелочей, на основании опыта, экспедиционное снаряжение. Нет при этом и использования заграничного опыта, где с вопросом об экспедиционном снаряжении дело стоит неизмеримо лучше.

6. Отсутствие организованности тяжело отражается вообще на всей технической стороне экспедиций, поставленных до сих пор чрезвычайно примитивно.

7. Если неблагополучно стоит дело с технической стороною этнографических экспедиций, то в еще большей мере неблагополучно обстоит с научною стороною этих экспедиций в смысле взаимной увязки в Союзе между центральными научными учреждениями и между ними и местными учреждениями. Сводки планов и предположений, которые делаются при Главнауках Республик и в Бюро секции Госплана не создают настоящей увязки. Некоторая попытка, сделанная ЦБК в отношении ознакомления мест с предстоящими в каждом году экспедициями из центров, является пока единственным организационным моментом в этом отношении.

8. Критика такого ненормального положения меньше всего должна останавливаться на вопросе о параллелизме, который при нашей бедности квалифицированными работниками и деньгами вообще не играет сколько-нибудь заметной роли. Вопрос стоит гораздо глубже в двух отношениях: характера восприятия экспедиционной работы широкими массами и характера и научного значения самой работы.

9. Этнографическое экспедиционное дело в очень малой мере учло еще основное условие успешной, широкой научной работы у нас, в связи с общим характером и установкой советского строя. Советский строй требует, чтобы масса населения была в возможно полной мере понятна всякая работа, какая у нас производится, причем особенное значение имеет часто очень трудно воспринимаемое понимание научной работы. В этнографических исследованиях, по всем понятным причинам, понимание массою населения производимой работы имеет совершенно исключительное значение, ибо от этого понимания зависит в полной мере и степень успеха работы. Только полная увязка с местами может

реально помочь делу, потому что только местные люди могут заняться в широком масштабе подготовкою населения. Необходимо, вместе с тем, широко использовать печать, особенно газеты, что до сих пор делается случайно и мало. В этом же отношении должны быть широко использованы радио и кино.

10. По отношению к научной стороне работы отсутствие увязки сказывается особенно тем, что работа ведется в общем, исходя из интереса отдельных учреждений, отдельных исследователей. Совершенно не чувствуется никакой общей системы, никакого общего плана, никакой последовательности в работе. Вследствие этого мы видим большие пробелы, мешающие часто возможным обобщениям. Теряется драгоценное время по отношению к таким местам, где быстрое изменение быта выводит из жизни массу явлений этнографического характера; исследование запаздывает.

11. Все обстоятельства дела повелительно указывают на необходимость создания организационного центра для этнографических экспедиционных исследований. Вопрос этот крайне осложняется тем, что необходим центр всесоюзный, помимо центра для РСФСР. Ясно, однако, что до всесоюзного этнографического центра вопрос этот не может получить разрешения, так как требуется согласие всех Республик.

12. До создания всесоюзного этнографического экспедиционного центра необходимо создать временную организацию для РСФСР, причем наиболее подходящим в этом отношении явилось бы первое отделение Академии истории материальной культуры (имеющей отделение в Москве). Оно могло бы объединиться, прежде всего, с центральными и вообще главными этнографическими музеями, Академией наук, Географическим обществом и ЦБК, а затем и с другими заинтересованными в этнографических исследованиях учреждениями.

13. Основными и срочными организационными задачами этого центра были бы: 1) составление и издание справочника этнографических учреждений и этнографов; 2) составление карты Союза с указаниями исследованных в разной мере и совсем не исследованных в этнографическом отношении местностей; 3) учет подготовляемых и состоявшихся экспедиций; 4) издание, по возможности, в связи с журналом «Этнография», справочных экспедиционных бюллетеней; 5) систематическая проработка планов экспедиций и планировки экспедиционного дела; 6) систематическая проработка вопросов техники экспедиционного дела и снаряжения, с составлением показательного особого кабинета экспедиционного снаряжения, советского и иностранного; 7) составление экспедиционных справочников и инструкций.

14. Организационный центр «Этнографическое экспедиционное бюро РСФСР» должен заняться разработкою плана «Всесоюзного этнографического экспедиционного Бюро».

РЕЗОЛЮЦИЯ ПО ДОКЛАДУ

С. Ф. О л ь д е н б у р г а

1) Признавая насущную необходимость создания постоянного, регулирующего и планирующего центра по этнографическим экспедициям, совещание этнографов Ленинграда и Москвы все же считает, что конструирование и установление самой формы этого органа могут быть разрешены лишь на предстоящем этнографическом съезде.

2) Совещание считает необходимым подготовку материалов по увязке этнографических экспедиций и по согласованию ближайших экспедиций возложить на Организационное бюро по созыву этнографического съезда.

3) Совещание выражает уверенность, что все учреждения, проводящие этнографические экспедиции в этом году, примут необходимые меры к тому, чтобы несогласованные экспедиции в одно и то же место или к одной и той же народности не были устраиваемы.

4) Основными и срочными организационными задачами этнографического центра должны были бы быть: а) составление и издание справочника этнографических учреждений и этнографов, б) составление карты Союза с указаниями исследованных в разной мере и совсем не исследованных в этнографическом отношении местностей, в) учет подготовляемых и состоявшихся экспедиций, г) издание, по возможности, в связи с журналом «Этнография», справочных экспедиционных бюллетеней, д) систематическая подготовка планов экспедиций и планировка экспедиционного дела, е) составление экспедиционных справочников и инструкций, ж) систематическая проработка вопросов техники экспедиционного дела и снаряжения с устройством особого показательного кабинета экспедиционного снаряжения.

РЕЗОЛЮЦИЯ ПО ДОКЛАДАМ

Я. П. Кошкина и М. В. Сергиевского

Заслушав и обсудив доклады о постановке этнографического образования на этнографических отделениях ЛГУ и МГУ, совещание этнографов Ленинграда и Москвы отмечает:

1. Что в работе этнографического отделения ЛГУ имеются большие достижения, основными из которых являются: а) правильно организованная увязка этнографического образования с потребностями советского строительства, б) удачное осуществление длительной производственной практики в национальных республиках и областях и проведение непрерывной производственной практики в Ленинграде, в) все расширяющаяся летняя полевая этнографическая практика. Из недостатков необходимо отметить сравнительную многопредметность учебного плана и слишком большие сроки пребывания на отделении отдельных групп студентов этнографического отделения.

Достижением этнографического отделения 1 МГУ является большая увязка этнографических дисциплин с историческими предметами, а основными недостатками: а) отсутствие увязки с местами, б) слабо поставленная летняя полевая практика, в) недостаточность специальных этнографических дисциплин, г) недостаточное развертывание практических специализаций.

2. Принимая пожелание о скорейшем изжитии отмеченных недочетов, совещание этнографов Ленинграда и Москвы считает, что дальнейшее развитие этнографического образования должно исходить из того положения, что высшее этнографическое образование входит в систему социально-экономического образования и строится на основе марксистской методологии.

3. Очередными задачами обоих этнографических отделений являются: а) принятие мер к пополнению преподавательского состава марксистски подготовленными этнографами как из среды аспирантуры, так и путем привлечения научных работников смежных научных дисциплин, б) дальнейшее расширение и укрепление практических специализаций, в) популяризация этнографического образования в широких кругах советской общественности, г) усиление работы с выдвиженцами, д) укрепление студенческих научных кружков.

4. Признать правильным цикловое построение этнографических отделений, в частности деление этнографического отделения ЛГУ на циклы: а) восточно-славянский, б) финно-угро-самоедский, в) турко-татарский, г) монгольский, д) тунгусский, е) палеоазиатский (арктический), ж) иранский и з) кавказский и этнографического отделения 1 МГУ на циклы: а) восточно-славянский, б) турецкий, в) финский и г) кавказский.

5. Признать ненормальным существующее комплектование этнографических отделений и обратиться в Наркомпрос с ходатайством: а) об увеличении нормы приема на этнографические отделения в соответствии с государственными потребностями, б) о

предоставлении национальным республикам, областям и нацменьшинствам необходимого числа мест на этнографических отделениях.

6. Считать необходимым включение этнографических отделений в прохождение непрерывной производственной практики, обратить внимание Наркомпроса на отпуск соответствующих средств для проведения как непрерывной, так и длительной и летней полевых практик.

7. Начать работу по контрактации студентов-этнографов.

8. Считать необходимым усиление этнографического образования в вузах, рабфаках и школах второй ступени. Первоочередной задачей является включение этнографии в учебные планы педагогических учебных заведений. В виду важности этого дела, совещание предлагает включить в повестку дня предстоящего этнографического съезда вопрос о месте и значении этнографического образования в СССР.

9. Установить тесную связь и обмен опытом между этнографическими отделениями, Ленинградским этнографическим научно-исследовательским институтом, музеями и аналогичными учреждениями. Поставить вопрос о шефстве этнографических отделений над кафедрами и курсами по этнографии в местных вузах, а также принять все меры по усилению состава преподавателей-этнографов в этих вузах.

10. Признавая необходимость тесной связи антропологических дисциплин с социально-экономическими, в частности с этнографией, историей и археологией, и невозможность решения ряда антропологических проблем без учета социологических данных, совещание этнографов Ленинграда и Москвы находит целесообразным включение антропологического цикла Физмата 1 МГУ в качестве отделения Этнологического факультета.

РЕЗОЛЮЦИЯ О ЖУРНАЛЕ «ЭТНОГРАФИЯ»

(По сообщению Б. М. Соколова)

1) Одобрить намеченный пополненный состав редакции «Этнография», план введения в журнал новых отделов: «методологического» и «этнография и советское строительство».

2) Поручить редакции «Этнография» обеспечить такое направление журнала, которое бы базировалось на историко-материалистическом подборе и давало бы теоретический отпор всем нематериалистическим настроениям в этнографической науке.

3) Считать абсолютно необходимым доведение числа выпусков «Этнография» до шести в год, ибо при двух выпусках в год журнал не может справляться со своими все расширяющимися и углубляющимися задачами.

4) Признать нужным усиление в «Этнографии» неславянского материала, для чего в большей степени вовлечь в работу журнала лиц, работающих по этнографии национальностей Союза. В этой связи просить редакцию также проработать вопрос о введении в журнал отдела кратких статей и заметок, а также отдела инструктажа местной этнографической работы. Обратить также внимание на освещение работы студенческих этнографических научных кружков.

5) Призвать всех этнографов нашей страны к живейшему участию в работе журнала, в частности, считать целесообразным создание при Ленинградском этнографическом научно-исследовательском и-те, при кафедрах этнографии в вузах, а также в этнографических музеях групп этнографов по составлению планомерных аннотаций этнографической литературы. Просить редакцию организационно поставить это дело.

6) Поручить редакции ввести необходимые мероприятия по продвижению журнала «Этнография» к более широким читательским массам, чем это было до сих пор.

7) Признать целесообразным, в связи со все продолжающимся накоплением большого этнографического экспедиционного материала и значительностью его как в теоретическом отношении, так и для потребностей советского строительства, поднять в соответствующем

порядке вопрос о периодическом выпуске приложений к «Этнографии» в виде сборников этнографических материалов. На ряду с этим необходимо издание при журнале бюллетеней этнографических экспедиций и стационарных работ.

8) Считать необходимым в следующем выпуске журнала напечатать резолюции и тезисы докладов совещания этнографов Ленинграда и Москвы, а также дать в сжатом виде освещение работ совещания, издав эти материалы также отдельным оттиском.

Вообще подчеркнуть необходимость большей популяризации в печати роли и значения достижений советской этнографии.

О СОЗЫВЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО СЪЕЗДА

(По предложению Я. П. Кошкина)

Заслушав предложение Я. П. Кошкина о созыве этнографического съезда, совещание этнографов Ленинграда и Москвы постановило:

1) Признать необходимым созыв этнографического съезда в 1929-30 академическом году.

2) Основными вопросами этнографического съезда считать: а) разработку проблем методологического порядка, связанных с этнографией, б) уточнение роли и места этнографии в социалистическом строительстве, в) обсуждение доклада о положении и дальнейших задачах этнографического образования в стране, г) вопрос о создании центра этнографических экспедиций и стационарных работ, д) вопросы разработки историко-материалистических основ методики полевой этнографии, е) о положении этнографической научно-исследовательской работы.

3) Для ведения всей подготовительной работы по созыву этнографического съезда избрать комиссию в составе: 1) В. Г. Тана-Богораз, 2) С. П. Толстова, 3) Б. М. Соколова, 4) В. Н. Никольского, 4) Н. М. Маторина, 6) М. Т. Маркелова, 7) Я. П. Кошкина, 8) Д. К. Зеленина, 9) В. Б. Аптекаря.

4) Поручить подготовительной комиссии совместно с Коммунистической академией и Главнаукой созвать Организационное бюро этнографического съезда и принять все меры к созыву съезда в 1929-30 академическом году.

РЕЦЕНЗИИ

ГЕОРГИЙ СТАРЦЕВ. — Остяки.

Социально-этнографический очерк. Ленинград. «Прибой». 1928. 152 стр. Ц. 1 р. 50 к.

Говорить о достоинствах книжки Г. Старцева «Остяки» трудно: в ней так много недостатков, что положительные качества, если таковые даже и имеются, совершенно тонут в общем количестве существеннейших недочетов.

Прежде всего остается непонятным самое назначение книжки. В своем предисловии автор указывает, что очерк «Остяки» сложился в результате обследования данного народа в 1925 г., «этнографическая часть материала была разработана в последующее время с частичным учетом имеющейся печатной литературы». На основании этого можно было бы ожидать встретить в книжке новый и интересный материал. К сожалению такое ожидание оправдывается лишь в незначительной степени: сведения компиляционного характера в значительной мере преобладают над собственным материалом автора; к тому же эти сведения, почерпнутые из имеющейся литературы об остяках, от собственного материала никак не отмежеваны, что производит крайне невыгодное впечатление. Из очерка мы даже не узнаем, у каких именно остяков был тов. Старцев. Или он посетил всех остяков?

Если бы книжка имела популяризационные цели, то с только-что указанной стороны ее едва ли можно было бы критиковать. Но ведь автор надеется, «что эта работа может представить научный интерес». В этом, конечно, приходится серьезно усомниться.

В появившейся недавно рецензии Н. Леонова (Журнал «Северная Азия» за 1929 г. № 1) работа Г. Старцева названа небрежной. Если, действительно, целый ряд ошибок, по преимуществу чисто стилистического характера (напр.: «кроме жертвоприношения остяк не может сдирать шкуру с убитого горностая» (?) и т. п.), следует объяснить небрежностью, если, при известной снисходительности к автору, можно отнести за счет той же небрежности такие недоразумения, в силу которых Туруханский край находится в Томской губернии, то все же в работе Г. Старцева имеется целый ряд таких оплошностей, которые небрежностью объяснены быть не могут. Так, напр., мы читаем: «дети обычно имеют свой маленький лук, сделанный из одного слоя «кремля» (? не «кремля», а «крени». Г. П.) или (кремль — сокращенный кремень (?), твердый). Или, напр.: «рога у оленей, кроме (?) самок-важенок, ежегодно опадают и вновь вырастают». «Религию остяков следует отнести к смешанной и ослабленной ступени тотемизма и анимизма» (?). «Тотемизм выражается в том, что среди остяков существует еще родовой строй» (?). «... несколько раз (шаман) ложился на живот, валялся и орал неистово»; примечание: «однако этот момент нельзя назвать «кувадой», имеющейся у других народов». Все приведенные и подобные им выдержки говорят не только о небрежном отношении Г. Старцева к своей работе, но и о неосведомленности его как в общих вопросах этнографии, так и в целом ряде фактов. Такую же неосведомленность проявляет автор, когда касается вопросов языка. Напр.: «предлоги и союзы, стоящие в конце существительных и управляющие ими»; «етирование начальной буквы слова» и др.

Далее следует указать на смешение остяков с другими, живущими с ними по соседству, народами, допущенное Г. Старцевым в его работе, несмотря на оговорку:

«современных (?) остяков нельзя смешивать с остяками, кочующими по направлению к Енисею». Так, напр.: перечисляя диалекты остяцкого языка, Г. Старцев упоминает о Тазовском диалекте. Здесь он смешивает остяков с остяко-самоедами. Далее, в кратком списке литературы об остяках, приложенном в конце книжки, на первом месте мы читаем: «А н у ч и н В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков, т. II, ч. 2, сборн. музея Антропол. и этногр. А. Н.». Такое же смешение остяков с остяко-самоедами и кетами (енисейскими остяками) мы имеем, повидимому, в снимке «остяк-шаман». Интересно было бы знать, к какому району этот снимок относится, так как бубен у шамана не остяцкого типа, а остяко-самоедский или кетский.

Главным недочетом работы Старцева является отсутствие в ней четкости; отдельные факты не увязываются с территорией, на которой они отмечены; все изложено чрезвычайно поверхностно и сумбурно. Надо надеяться, что в своих последующих работах автор проявит большую строгость к самому себе и отнесется к своему предмету с большим вниманием.

Г. Прокофьев.

СБОРНИК ЛЕНИНГРАДСКОГО ОБЩЕСТВА ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ КУЛЬТУРЫ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДНОСТЕЙ (ЛОИКФУН)

Исследования и материалы по финноугроведению под ред. председателя общества
В. А. Егорова. Изд. Лоикфун, Ленинград, 1929 г., стр. 1—181.

Рецензируемый сборник является новым вкладом, сделанным Ленинградским обществом исследователей культуры финноугорских народностей в угрофинноведение. По своей структуре сборник представляет собою перепечатку докладов, читанных представителями различных отраслей угрофиннологии на заседаниях общества. В последнем обстоятельстве заключены как положительные, так и отрицательные стороны сборника. К положительным чертам сборника прежде всего необходимо отнести большое разнообразие проблем, трактуемых в сборнике. С этой стороны его может характеризовать даже простой перечень статей, заключенных в нем. Кроме небольшого предисловия, мы имеем в нем работы: покойного Н. Ф. Финдейзена — О финской народной музыке — с таблицей нот и рисунками, К. П. Герда — О вотяцкой художественной литературе, две статьи В. А. Егорова — Об Эврейсах лесколовского сельсовета и вторую — О движении новгородских финнов на юг. Большая статья А. М. Линевского — К вопросу о петроглифах Карелии (с большим количеством рисунков) — впервые в русской литературе дает основательный анализ финских древностей в Олонецком крае. В виде предисловия к статье Линевского напечатана в сборнике также небольшая работа А. А. Спицина — Олонецкие петроглифы. Кроме этого в сборнике напечатаны: работа Д. К. Зеленина — Принимали ли финны участие в образовании великорусской народности, две статьи П. К. Симони: первая — Заметки Ричарда Джемса о чуди, лопарях, самоедах и черемисах — из рукописи 1618 — 1620 г. и вторая — Проф. Н. Ф. Финдейзен — некролог, статья И. Я. Деммана — К истории финноугроведения в России, Б. Н. Вишневого — Из антропологической литературы по финноуграм, наконец, статья Д. В. Бубриха — Сравнительное изучение Мордовского языка в СССР.

Перечень статей, таким образом, показывает, что сборником охвачены чрезвычайно разносторонние вопросы истории, этнографии, антропологии и языкознания финноугров. Нужно сказать, что целый ряд статей сборника необходимо отнести к числу первоклассных исследований по финноугроведению. К этой категории безусловно принад-

лежат работы: А. М. Линевского, В. А. Егорова, Б. Н. Вишневого и Д. В. Бубриха. Работы этих авторов содержат в себе кроме обильного материала, заключенного в них, чрезвычайно четкую методологию в трактовке различных проблем, затронутых в этих работах. Так, статья В. А. Егорова — Движение новгородских финнов на юг — впервые в русской историографии с такой отчетливостью и научной точностью ставит и разрешает проблему древних взаимовоздействий финнов, варягов и славян на юге.

Большое научное значение даже после академического финноугорского сборника имеет статья Б. Н. Вишневого — Из антропологической литературы по финноуграм, дополняющая почти на 100% список литературы по антропологии финнов, напечатанный Д. А. Золотаревым в академическом сборнике.

К положительным чертам рецензируемого сборника необходимо также отнести и то, что он отражает в себе и полевую работу общества. В этом отношении статья В. А. Егорова об Эврейсах, как предварительный отчет, безусловно имеет большое научное значение. Очень отраднo отметить, что не чужд сборник и вопросам современного культурного состояния финноугорских народов. В этом плане статья К. П. Герда — О вотяцкой художественной литературе (по преимуществу современной) — как нельзя более у места.

В широте охвата сборником различных трудных проблем заключены, однако, и некоторые его отрицательные стороны. Мы отмечали уже, что сборник представляет собою собрание индивидуальных работ, читанных в обществе. Это и выявляет основной недостаток как сборника, так, что особенно жаль, и работы общества. Недостаток этот формулируется как отсутствие коллективной работы в обществе, что мешает последнему четко выявить свою методологическую и общественно-практическую физиономию и отчетливо хотя бы перспективно формулировать свои задачи. В сборнике это отразилось именно по линии методологии в подборе самих статей. Так, резким диссонансом, не оправдываемым ничем, является в сборнике статья Д. К. Зеленина — Принимали ли финны участие в образовании великорусской народности. И методологически и по существу работа Зеленина идет вразрез современной научной и общественной установке ЛОИК-ФУН'а. Это, очевидно, и вынуждает редактора в предисловии целиком возложить ответственность за выводы (стр. 4) на авторов статей. Этот промах редакции не оправдывается даже и в целях научной объективности уже по одному тому, что статья Д. К. Зеленина является отрицанием научно-идеологической установки ряда других статей сборника (в частности статей В. А. Егорова). Было бы желательным, чтобы будущие сборники ЛОИК-ФУН'а это обстоятельство учли. В общем же первый сборник ЛОИК-ФУН'а необходимо считать очень солидным и интересным вкладом в современную науку по изучению культур угрофинских народностей.

М. Маркелов

А. Н. ЛОЗАНОВА. — НАРОДНЫЕ ПЕСНИ О СТЕПАНЕ РАЗИНЕ.

Изд. Нижне-Волжского областного общества краеведения. Саратов, 1928 г., стр. 277.

Работа А. Н. Лозановой заполняет существенный пробел в русской научной фольклористике. Такой монографии о разинских песнях еще не было. Вышедшая незадолго до этого книжка М. Я. Яковлева — Народное песнотворчество об атамане Степане Разине, Л. 1924 г., написана в ином плане, главным образом, в направлении установления стилистической связи песен о Разине с былинным стилем. Лозанова поставила себе задачей: 1) достичь исчерпывающей полноты самого песенного материала, 2) дать четкую картину существующих песенных сюжетов о Разине и эволюцию каждого из них в устной традиции и 3) исторически комментировать путем привлечения всех имею-

щихся научных материалов каждую из песен разинского цикла. Со своей задачей А. Н. Лозанова безусловно справилась. Ею составлен исчерпывающий сборник песен о Разине, всех их вариантов — всего 127 №№. Весьма показательно, что ею было прибавлено к песенным текстам, собранным ак. В. Ф. Миллером в его известном сборнике «Исторических песен», целых 42 песни, из которых большинство совсем не издано. Лозановой внимательно изучен вопрос о географическом распространении песен, вскрыты основные очаги и исторически объяснены пути и причины распространения отдельных песенных разинских сюжетов. В историческом и историко-бытовом комментарии песен Лозанова проявила большую осторожность, тщательно взвешивая исторические документированные данные, и критически разобрала порой не всегда основательные доводы некоторых прежних историков, напр., Костомарова, Аристовы и др. Социологический анализ разинских песен привел А. Н. Лозанову к заключению, что «по содержанию и основным настроениям песня о Разине есть продукт, главным образом, голутвенно-казацкой и отчасти бедняцко-крестьянской массы: подвиги и идеология именно этой массы отразились в ней». А. Н. Лозанова, следя за эволюцией песни, всегда учитывает изменение социальной среды и изменение песен ставит в тесную связь с этим моментом.

Работа Лозановой не задается специальным анализом художественной формы разинских песен; от этого, конечно, монография Лозановой не имеет исчерпывающего характера.

Однако и в таком виде работа А. Н. Лозановой очень полезна, так как фольклорист получает четкую ясную картину по истории популярного разинского цикла песен и его истории. Выбор самой темы является чрезвычайно удачным и своевременным. Работой будет пользоваться не только ученый специалист, но и просвещенец и школьный работник, часто обращающийся к эпохе Разина.

Б. Соколов

WL. ANTONIEWICZ (АНТОНЕВИЧ). METALOWE SPINKI GÓRALSKIE
(Металлические гуральские застёжки)

Prace Komisji Etnograficznej Polskiej Akademji Umiejetności 1928. № 8. Krakow.

Эта работа посвящена застёжкам особого типа, еще донныне бытующим в материальной культуре польского населения горного района Татр в югозападной Галиции. Работа эта представляет немалый интерес в связи с актуальной в настоящее время проблемой увязки этнографии с доисторической археологией. Антонец, дав детальное описание современных гуральских металлических блях-застёжек, довольно подробно останавливается на вопросе об их генезисе, уходя в своих изысканиях довольно далеко в глубь прошлого. Это направление работ несомненно следует приветствовать. Если этнографы вообще не так часто в своих работах обращаются к реальному археологическому материалу, то в частности по этнографии славянских стран в этом направлении сделано особенно мало. Однако, как мне представляется, Антонец допустил в своей работе некоторые ошибки, отчасти методологического характера, вследствие чего во многом пришел к неправильным выводам.

Среди гуральских застёжек Антонец различает ряд типов, которые, на мой взгляд, можно свести к двум основным. У блях первого типа кольцо плоское, круглое и отверстие внутри него тоже круглое. У блях второго типа кольцо-дужка имеет сердцевидную форму и отверстие внутри него тоже сердцевидное. Тот факт, что орнаментация внешнего края у второго типа бывает весьма разнообразной, отнюдь не должен вести к выделению многих особых типов, как это делает Антонец. Почти все его типы было бы правильно назвать разновидностями второго типа.

Прототипом всех этих застежек Антонович считает пальчатые фибулы времен великого переселения народов и близкие к ним формы, которые он, следуя старой традиции, называет готскими и даже склонен приписывать готам. Но конечно не может быть сомнения, что эти фибулы бытовали и изготовлялись в самой различной племенной среде. Датировка Антоновича тоже едва ли правильна. Приводимые им фибулы относятся не к IV — V вв., а к VI — VII вв., когда на территориях современных Венгрии и Польши уже не было готов.

Никаким образом нельзя согласиться с основным положением Антоновича о происхождении гуральских застежек от упомянутых пальчатых фибул. Ошибка Антоновича, — основная в его изысканиях, — заключается в неправильном методе. Вместо необходимого сравнения основных принципов устройства тех и других предметов он сравнивает отдельные детали орнаментального порядка. Конечно, в отношении, напр., выступов («пальцев» фибул) Антонович прав, указывая на сходство между застежками и фибулами в этом декоративном элементе. Но и здесь возможно, что перед нами не сохранение старой традиции, но конвергентное возникновение орнаментальных деталей на металлических изделиях, технически не далеких друг от друга. Слишком уж велик хронологический промежуток между эпохами бытования «готских» фибул и гуральских застежек!

Но выступы и т. д. являются элементами второстепенного порядка. Если же брать основной принцип устройства сравниваемых предметов, то сейчас же станет ясным, что мы имеем дело с предметами, весьма отличными друг от друга. Как известно, фибулы «готского» типа принадлежат функционально и формально к той же группе предметов убранства, что и современные английские булавки или брошки. Гуральские же застежки должны быть объединены с современными пряжками. Напомним, что в интересующем нас культурном мире пряжки и им аналогичные предметы делятся на две группы. Первая, нас ближайшим образом не интересующая, имеет дужку в разрезе округлую или гранчатую и подвижной язычок. Это тип современных пряжек, известных еще с начала нашей эры на Оке и Каме, а также на Висле. Функционально это пряжки, скрепляющие ременные концы. Вторая группа характеризуется широкой и плоской дужкой — кольцом; язычок у нее тоже подвижной. Функционально это или застежки, сцепляющие края одежды, или бляхи, украшающие одежду. Если ставить вопрос о генезисе гуральских застежек, то необходимо связать его с вопросом о генезисе соответствующей формы в Восточной и Средней Европе вообще. Антонович уже указал, что застежки близких типов известны в среде балтийских финнов, в частности у эстов. Широко известны они и у финнов-суоми. Как показал в частности Сирелиус, употребление их восходит к глубокой древности. Впервые в Прибалтике близкие формы появляются с III — IV вв. нашей эры, следовательно, раньше «готских» фибул VI — VII вв. Едва ли могут быть сомнения, что балтийские формы связаны генетически с окскими; у финнов Оки Ефименко и Гольмстен указывают присутствие кольцевых застежек еще с самого начала нашей эры (Кошибеевский могильник, могилы предшествующие стадии А). Последние, в свою очередь, несомненно волжско-камского происхождения. Впервые подробно освещенная А. А. Спицыным Пьяноборская культура Волгокамья является той средой, в которой в эпоху скоро после начала нашей эры создаются интересующие нас формы. Как и в более западных областях, на востоке они держатся довольно долго; в частности мною они были обнаружены в 1928 г. в угорском (?) могильнике VI — VII вв. в Башкирии к сев.-вост. от Уфы. Все древние застежки балто-камского круга округлые. Сердцевидные застежки, видимо, имеют другое географическое распространение. Антонович указывает их в одном из самых заброшенных и отсталых уголков Германии, в Остфризландии, затем на Эзеле и вообще в Эстонии, как известно, через германских поселенцев тесно связанной именно с северной Германией.

Заманчиво было бы предположение, что в застежках западно-славянского населения карпатских гор сохранилась до наших дней группа предметов материальной культуры, в которой объединились формы германского и финского происхождения. От гер-

манцев шла сердцевидная форма, от финнов плоская круглая. Если бы это предположение подтвердилось, мы бы имели весьма интересный факт воздействия финнов на славян, притом западных. Хронологически это воздействие во всяком случае не старше развитого средневековья. Разумеется, его надо себе представлять идущим по линии соприкосновения не общественных верхов, но широких крестьянских масс, в среде которых, во всяком случае в более позднее время, только и бытовали наши застежки. В этой связи дальнейшая проработка вопроса представляет большой интерес. Как бы то ни было, без широкого привлечения всего финского материала вопрос, поставленный Антоновичем, решен быть не может. «Готские» же фибулы в генезисе застежек основной роли играть не могли уже просто потому, что, как мы видели, они моложе древнейших застежек разбираемого типа.

В заключение отмечу ряд весьма ценных сторон работы Антоновича. Им подробно освещены техника изготовления застежек, их способ ношения, внимательно изучена орнаментация; большое количество иллюстраций дает возможность хорошо разобратся в изучаемом культурном элементе.

А. Шмидт

Н. Я. СИМОНОВИЧ-ЕФИМОВА — ЗАПИСКИ ПЕТРУШЕЧНИКА.

Гиз. Москва. 1925 г., стр. 239. Рисунки автора,

В. А. Фаворского и И. С. Ефимова.

Рецензируемая книга дает нам право говорить лишь об одной отрасли народной драмы, именно о кукольных театрах.

В этом отношении «Записки петрушечника» являются книгой очень интересной как в изучении русского петрушечного театра, так и, что особенно важно, в области распространения его в массы в качестве бурлящего вина революционного здорового веселья. Для читателя этой книги совершенно очевидно, что только революционное бытие и сознание сделали возможными как гигантскую работу бродяг-петрушечников (автора книги и ее близких), так и появление самих «Записок».

Наиболее знаменательным в описываемой деятельности является то обстоятельство, что здесь носителями петрушечного театра и его проводниками стали люди высокой культуры — скульптор И. С. Ефимов и автор книги — художница-живописец Н. Я. Симонovich-Ефимова. В течение ряда революционных лет в качестве бродяг-скоморохов Ефимовы исколесили различные углы Советского Союза, всюду ставя свой петрушечный театр. Петрушки Ефимовых прекрасно известны и захолустьям Заволжских степей, и прикамским крутогорным деревушкам, многим «городам и весям», хорошо их знает и Москва, начиная с заводов и фабрик, где они неоднократно играли, и кончая театрами Дома Съездов и Дома Союзов, где также давались неоднократные представления. С 1918 г. по 1924 г. Ефимовыми было дано до 600 представлений. Начал свою деятельность в Москве в 1918 году этот театр — как театр при Совете Рабочих и Крестьян. депутатов.

«Так вот едем, и едем, и едем,— говорит автор, вспоминая об этом,— все вперед и вперед... И мы думаем, что теперь с Петрушками мы можем отважиться ехать куда угодно...»

В научном отношении знаменательно второе обстоятельство. Носители этого театра заняты изучением прошлого петрушечного русского театра, что одновременно сделало их исследователями кукольных театров Востока и Запада, а вместе с этим и практическими исследователями русской народной жизни, в среде которой и протекала деятельность этих людей, посвятивших себя «борьбе с рутинною».

«Не сражение разве — видеть в начале каждого спектакля отношение публики как к «какому-то петрушке» и вопреки этому общепринятому понятию овладеть постепенно

публикой, приковать ее внимание к крошечным существам и держать его так в течение полутора часов на острие иглой...»

Непосредственное экспериментальное изучение психологии народных масс, богатейший личный опыт петрушечника, теоретическое постижение исторического прошлого кукольных театров — все это привело автора книги к обоснованному историко-культурному выводу о путях проникновения кукольных традиций в Россию и на Запад. В разрез с общепринятой точкой зрения — автор считает, что русский петрушечный театр в своем происхождении может связываться не с кукольными театрами Запада, а обязан скорее древним традициям Востока, Передней Азии и Индии. Путем интересных научных сопоставлений автор подвергает сомнению и вообще западное происхождение Петрушки в самой Европе.

Симонович-Ефимова на основе констатирования более углубленной разработки петрушечных традиций на Востоке считает, что западный Петрушка является лишь отражением восточного, а названия петрушек (немецкое — Hans wourst, английское — Punch, французское — gignole, итальянское — Burattini и др.) происшедшими или от имени главного героя пьес или от автора кукол.

И постановка проблемы, и ее разрешение ставит для русского этнолога серьезную задачу внимательного изучения кукольного театра и его традиций на нашем Советском Востоке, Средней Азии и Кавказе, ибо только через эти культурные мосты, очевидно, и могли проникать эти ценности на русскую почву.

Эта исключительно увлекательная задача сравнительного изучения массовых зрелищ подлинно-народного искусства Востока и России оправдывается и тем, что в других областях этнографического знания, как то: в изобразительных искусствах (народно-устная словесность, вышивка, резьба по дереву и металлу, народная музыка и проч.) вопрос о восточных традициях поставлен давно и уже успел дать некоторые результаты в подобных изысканиях. В этом отношении «Записки» Симонович-Ефимовой дают исключительно интересный материал для размышлений.

Близка эта книга этнографу и во многих других отношениях. «Дух бродяжий» скomoroxов-петрушечников — авторов этой книги настолько близок этнографу-полевому, что «Записки» читаешь с таким же захватывающим интересом, как хорошо скомпонованный этнографический полевой дневник. Как полевой дневник, эта книга представляет собою безусловно большую материальную и методическую ценность для этнографа-практика. В жизни русского населения многочисленных сел и деревень Союза, всюду, где только театр побывал, автор-художник сумел уловить такие этнографические детали, которые обычно ускользают от исследователя этнографа, не будучи запечатленными (просто потому, что нет подчас этих отраслей в нашей науке) ни в каких материальных книгах исследователей. Так, например, совершенно исключительное впечатление по тонкости наблюдения представляют собою страницы в книге, посвященные изучению зрителя в массе, а также десятки страниц, посвященные общению с населением вокзалов, поездов, вагонов, пароходов (петрушка на вокзале), т. е. всегда населенных, но никем никогда не изучаемых пунктов человеческого общежития.

В методическом, или вернее в этнолого-педагогическом отношении эта книга, нам думается, не может быть обойденной этнографом-практиком, как совершенный образец необычайного энтузиазма и любви к объекту самого изучения, совершенно интимного отношения к населению — условия, единственно способствующего плодотворному научному изучению любой народности, любой общественной группы.

М. Маркелов

СОДЕРЖАНИЕ ЗА 1929 Г.

№ 1.

	Стр.
Вып. 1. Б. А. Васильев (Москва). Основные черты этнографии ороков.	3
С. А. Токарев (Москва). О системах родства у австралийцев	23
Б. С. Жуков (Москва). Теория хронологических и территориальных модификаций некоторых неолетических культур Восточной Европы по данным изучения керамики.	54
Ю. А. Крейнович (Ленинград). Очерк космогонических представлений гиляков о-ва Сахалина	78
В. Г. Тан-Богораз (Ленинград). Международное совещание по плану устройства экспедиций в полярную зону	103
Л. А. Мерварт (Ленинград). Современное положение изучения голландской этнографии.	108
А. М. Ладыженский (Ростов-на-Дону). Методы этнографического изучения права	121
П. Г. Богатырев (Прага). Второй съезд славянских географов и этнографов. .	134
Л. П. Семенов (Владикавказ). Обзор русской этнографической литературы о Кавказе. (Окончание)	144
Хроника	144

№ 2.

С. А. Токарев. Общественный строй меланезийцев	3
В. Зельцер. Пранимистическая теория К. Т. Прейсса	47
Л. В. Черепнин. Из истории древне-русского колдовства XVII в.	86
Хроника	110

РЕЦЕНЗИИ

Г. Прокофьев. Остяки. 1928. Георгий Старцев. — М. Маркелов. Сборник Ленинградского общества исследователей культуры финно-угорских народностей (Лоикфун). 1929. — Б. Соколов. Народные песни о Степане Разине. 1928. А. Н. Лозанова. — А. Шмидт. Металлические гуральские застежки. 1928. Вл. Антонец. — М. Маркелов. Записки петрушечника. 1925. Н. Я. Симонович-Ефимова	145
---	-----

Отв. ред.: акад. С. Ф. Ольденбург.
Отв. секр.: проф. Б. М. Соколов.



ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПЕРИОДСЕКТОР

Москва, центр, Ильинка, 3. Телефон отд. подписки 5-88-91

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1930 ГОД НА
ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ОРГАН НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ В СССР

Научное Слово

Отв. редактор проф. О. Ю. Шмидт

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Точные науки — акад. А. Ф. Иоффе, проф. В. Ф. Каган и прив.-доц. Э. В. Шпольский. Биология — проф. Н. К. Кольцов. Медицина — проф. А. И. Абрикосов. Обществоведение — Н. И. Бухарин, В. П. Милютин, акад. С. Ф. Ольденбург, проф. И. К. Луппол. Техника — Г. М. Кржижановский и проф. М. Я. Лапиров-Скобло. Организация и гигиена умственного труда — прив.-доц. К. Х. Кекчеев.

ЖУРНАЛ ПОСВЯЩЕН вопросам естествознания (точные науки, биология), медицины, техники, обществоведения, организации и гигиены умственного труда.

РАССЧИТАН на подготовленного читателя — педагога, врача, инженера, агронома, естествовика, хозяйственника, партийного, профессионального и советского работника.

ИМЕЕТ постоянный состав сотрудников, в число которых входят крупнейшие ученые СССР, излагающие на страницах журнала результаты своих последних исследований.

ДАЕТ в каждом номере несколько крупных статей, посвященных успехам мировой науки и техники и критическому обзору новых научных теорий. Кроме того, в каждом номере помещаются постоянные отделы „Из жизни науки“ и „Библиография“.

ЗНАКОМИТ своих читателей с актуальнейшими проблемами науки в ее целом и ставит вопросы в связь с требованиями практической жизни.

СИСТЕМАТИЧЕСКИ ОСВЕЩАЕТ деятельность крупнейших научных учреждений СССР (Академия наук, Коммунистическая академия, Институты НКЗдрава, НТУ ВСНХ и т. д.).

Подписная цена: на год — 8 руб., на 6 мес. — 4 руб.

Цена отдельного номера — 1 руб.

3-Й ГОД ИЗДАНИЯ — — — 10 НОМЕРОВ В ГОД



ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПЕРИОДСЕКТОР

Москва, центр, Ильинка, 3. Телефон отд. подписки 5-88-91.

ОТКРЫТ ПРИЕМ ПОДПИСКИ на 1930 г.

НА ЖУРНАЛЫ:

ЭТНОГРАФИЯ

5-й ГОД ИЗДАНИЯ

Ответственный редактор: *С. Ф. Ольденбург*

Ответственный секретарь: *Б. М. Соколов*

Редколлегия: *В. Г. Богораз-Тан, Д. А. Золотарев, Я. П. Кошкин*

Программа журнала: исследования, обзоры, информации о работе на местах, библиография, хроника.

ОБЪЕМ ЖУРНАЛА ЗНАЧИТЕЛЬНО УВЕЛИЧЕН

ВЫХОДИТ 4 КНИГИ В ГОД

Подписная цена на год — 7 руб., на полгода — 3 р. 50 к.

ИЗВЕСТИЯ

РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

62-ой ГОД ИЗДАНИЯ

Ответственный редактор академик *В. Л. Комаров*.

«Известия Русского географического о-ва», основанные в 1865 г., являются журналом общей географии, на страницах которого помещаются статьи, рефераты и сведения по всем отраслям географии (особенно же по изучению СССР и сопредельных с ним стран) и соприкасающимся с нею дисциплинам.

ВЫХОДИТ 4 КНИГИ В ГОД

Объем журнала значительно увеличен

Подписная цена на год — 8 руб., на полгода — 4 р.

Подписка и заказы принимаются: ГОСИЗДАТ — (Москва, Центр, Ильинка, 3), его провинциальными конторами, уполномоченными (имеются во всех губерниях и уездных городах СССР), снабженными соответствующими удостоверениями Госиздата или его контор, а также всеми почтово-телеграфными конторами.

Подписка с рассрочкой платежа принимается только сектором подписных и периодических изданий, отделениями, филиалами и магазинами Гиза, а также уполномоченными Гиза, снабженными специальными удостоверениями. Право приема подписки с рассрочкой платежа на контрагентов и представителей не распространяется.

