

АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА ССР

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

L'ETHNOGRAPHIE SOVIETIQUE

2

1 9 4 6

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

Москва · Ленинград

Редакционная коллегия :

Ответственный редактор профессор С. П. Толстов
Заместитель ответственного редактора доцент М. Г. Левин
Член-корреспондент АН СССР А. Д. Удальцов,
Н. А. Кисляков, М. О. Косвен, П. И. Кушнер, Н. Н. Степанов

Журнал выходит четыре раза в год

ОБ УВЕКОВЕЧЕНИИ ПАМЯТИ Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ВЫПИСКА ИЗ ПРОТОКОЛА № 9 РАСПОРЯДИТЕЛЬНОГО ЗАСЕДАНИЯ ПРЕЗИДИУМА АКАДЕМИИ НАУК СССР 28 МАРТА 1946 г.

...5. Об исполняющемся в 1946 г. столетии со дня рождения Миклухо-Маклая (докладчик — академик Н. Г. Бруевич).

1) Считать необходимым отметить столетие со дня рождения Миклухо-Маклая...

2) Поручить Редакционно-издательскому совету подготовить к изданию в 1948 г. полное собрание сочинений Миклухо-Маклая...

7) Учредить при Отделении истории и философии (совместно с Отделением геолого-географических наук) премию имени Миклухо-Маклая в размере 10 000 рублей, присуждаемую один раз в три года за лучшие работы по географии, антропологии и этнографии.

8) Поручить Институту этнографии организовать при Музее антропологии и этнографии в Ленинграде выставку работ Миклухо-Маклая.

Вице-президент Академии Наук СССР академик И. П. БАРДИН

Вице-президент Академии Наук СССР академик В. П. ВОЛГИН

Академик-секретарь Академии Наук СССР академик Н. Г. БРУЕВИЧ



Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЙ

(1846—1888).

Я. Я. РОГИНСКИЙ

Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЙ

17 июля (5 июля по ст. ст.) исполнилось сто лет со дня рождения русского путешественника и исследователя Николая Николаевича Миклухо-Маклая. В этот день многие тысячи людей в Советском Союзе с уважением и любовью вспоминали имя Миклухо-Маклая, самоотверженного ученого, защитника и друга угнетенных народов. Но в то время, к которому относится научная деятельность этого выдающегося антрополога и этнографа, о Миклухо-Маклае знали очень немногие.

В год кончины (1888) Миклухо-Маклая в журнале «Всемирная Иллюстрация», рядом с сообщениями о генерале Буланже и о наводнении в северогерманской низменности, была напечатана краткая биография Миклухо-Маклая, которой предшествовало несколько печальных слов о его судьбе. «Он умер, — писал неизвестный автор, — почти всеми забытый, всеми покинутый, в горькой нужде, борясь с жестоким недугом, который явился у него вследствие расстройства организма, истощенного неблагоприятными условиями долгой скитальческой жизни. А между тем, он вовсе не заслужил такого забвения, такого равнодушия со стороны своих соотечественников, которые не постыдились черной неблагодарностью заплатить этому истинному подвижнику за все, что он сделал для науки, для прославления нашего отечества в самых отдаленных углах земного шара»¹.

Николай Николаевич Миклухо-Маклай (1846—1888), сын инженер-капитана из дворян Черниговской губернии, родился в с. Рождественском, Боровичского уезда, Новгородской губернии. С одиннадцатилетнего возраста, после смерти отца, жил в Петербурге, где и получил среднее образование, затем поступил в Петербургский университет вольнослушателем на физико-математический факультет, но, не прослушав там полного курса, отправился в Германию заканчивать свое образование. После двухлетнего пребывания на философском факультете Гейдельбергского университета Миклухо-Маклай отправился в Лейпциг, где занимался на медицинском факультете, а затем переехал в Иену, где избрал своей специальностью естественные науки и посвятил себя изучению зоологии. В 1866 г. в качестве зоолога Миклухо-Маклай совершил поездку на Канарские острова и в Марокко, а в 1869 г. — к берегам Красного моря.

Это последнее путешествие было сопряжено с большими трудностями. Вследствие скудости средств, которыми располагал Миклухо-Маклай, он не имел возможности нанять себе помощника и принужден был странствовать один. Сам Миклухо-Маклай писал впоследствии, что «несмотря на его бритую голову, крашеный цвет лица, арабский костюм, несмотря даже на некоторое знакомство с языком и подражание, с внешней стороны, религиозным обрядам мусульман, религиозный фанатизм арабов и их склонность к грабежу частенько заставляли его бояться за свою жизнь».

7 октября 1870 г. Миклухо-Маклай доложил Русскому Географическому обществу план научной экспедиции, рассчитанной приблизительно на восемь лет. Маршрут экспедиции проходил через тропические зоны, подымаясь на север до Охотского моря. В этом проекте

¹ «Всемирная иллюстрация», т. XXXIX, 1888, № 15, стр. 318—319.

первым пунктом наиболее продолжительного пребывания была назначена Новая Гвинея. В программу исследований были поставлены уже не только зоологические работы, но и изучение антропологического состава различных народностей, их культуры, быта, древностей, а также собирание коллекций по всем этим отраслям знания для различных музеев России. Географическим обществом было ассигновано на расходы по путешествию около полуторы тысяч рублей.

С этой суммой Миклухо-Маклай выехал весной 1871 г. на корвете «Витязь» в Тихий океан по направлению к Новой Гвинее. Здесь, в бухте Астролябии, Миклухо-Маклай высадился с двумя слугами — шведом и полинезийцем (последний вскоре умер). Судовой мастер строил для них небольшую хижину, после чего корвет снялся с якоря. Первое время пребывание Миклухо-Маклая на берегу острова, населенного папуасами, никогда не видавшими европейца, на каждом шагу грозило ему гибелью, так как туземцы были настроены по отношению к нему и его спутникам очень враждебно. Однако кротость, терпение и полное бесстрашие Миклухо-Маклая изменили положение вещей: своим дружеским отношением и оказываемой туземцам медицинской помощью он вполне расположил их к себе. Таким образом, Миклухо-Маклай прожил 15 месяцев среди людей, имевших репутацию людоедов, ни разу не прибегнув к помощи оружия, неуклонно собирая антропологические и этнографические материалы. В декабре 1872 г. клипер «Изумруд», посланный на розыски Миклухо-Маклая, забрал его на борт, больного и близкого к гибели вследствие тяжелых и непривычных условий жизни в дикой тропической стране.

С 1872 до 1874 г. Миклухо-Маклай оставался на острове Ява, откуда по временам делал экскурсии на соседние острова, где изучал малайское население. В 1874 г. он снова направился на Новую Гвинею, на этот раз избрав для своих исследований юго-западный берег этого острова, известный под названием Папуа-Ковиай. Пребывание его там было недолговременным и едва не кончилось катастрофой, так как Миклухо-Маклай чуть не был убит туземцами, его припасы и лекарства были разграблены, научные приборы и инструменты унесены. Миклухо-Маклай искал убежища на острове Амбоине, а оттуда через Макаassar вернулся на Яву, где оставался до 1875 г.

В 1875 г. Миклухо-Маклай посетил полуостров Малакку, где совершил два путешествия в глубь страны, преодолев исключительно большие трудности, а в следующем году, снова отправился на берег Маклая в Новую Гвинею, к своим старым знакомым — папуасам, которым повез всякого рода орудия и скот. Там он был встречен как признанный вождь и друг и провел среди них два года уже без всяких опасений, продолжая свои научные исследования и одновременно оказывая большую и разнообразную помощь жителям острова. После короткого посещения Батавии и Сингапура Миклухо-Маклай отправился в Австралию, в Сидней для обработки собранного материала. Из Сиднея в течение 1879 г. он предпринял ряд поездок по островам Меланезии, где собрал антропологический материал. Во время этих экскурсий Миклухо-Маклай установил, что европейские колонизаторы широко практикуют захват туземцев для продажи их в рабство (под видом контрактации кули); по возвращении в Австралию он выступил с публичным протестом против работорговцев и гнусных методов колониальной эксплуатации туземного населения.

В 1882 г. Миклухо-Маклай посетил Петербург и Москву. В 1883 г. он вернулся в Сидней, откуда поехал в третий раз на берег Маклая. Получив сведения о притязаниях Германии на эту область Новой Гвинеи, Миклухо-Маклай разработал план занятия этого берега Россией. Но эти попытки не увенчались успехом, и северный берег Новой Гви-

неи был оккупирован немцами. Не удалось довести до конца и другую идею Миклухо-Маклая — основать русскую колонию на одном из островов Тихого океана, еще не занятых другими державами.

В 1883 г. Миклухо-Маклай женился на дочери сэра Дж. Робертсона, бывшего первого министра Нового Южного Уэльса. В течение последних лет пребывания Миклухо-Маклая в Австралии ему удалось после очень больших хлопот добиться основания биологической станции около Сиднея в Ватсон-бее. В 1887 г. он привез в Россию свою семью с намерением остаться на родине и приступить к обработке и изданию своих трудов. К несчастью, долгие годы странствий и перенесенных болезней подкосили силы Миклухо-Маклая, и 14 апреля 1888 г. он скончался в Петербурге, успев подготовить к печати только 1-й том описания своих путешествий.

Первые научные работы Миклухо-Маклая, т. е. те, которые были выполнены им в период с 1866 по 1871 г., относятся к области зоологии. Лишь начиная с 1871 г., с путешествия на Тихий океан, Миклухо-Маклай приступает к систематическому собиранию материалов по антропологии. Основную область его работ как антрополога была западная часть Океании. Порядок его антропологических исследований в общих чертах таков: наблюдения на острове Пасхи, на острове Мангарева и Питкерн; исследования папуасов на северо-востоке Новой Гвинеи (на берегу Маклая); исследования негритосов на острове Люсон; исследования папуасов на юго-западе Новой Гвинеи (на берегу Папуа-Ковиай); ряд путешествий на полуострове Малакка и исследования оранг-сакаев, оранг-мантра и др.; работы на островах Адмиралтейства; возобновление исследований папуасов на Новой Гвинее; работы в Австралии; новые поездки по Меланезии: исследования на Новых Гебридах, Соломоновых островах, Луизиаде и др.

Прежде, чем отправиться в свое путешествие, Миклухо-Маклай обратился к ученым разных специальностей с просьбой сообщить, какие вопросы, интересующие их, он мог бы сделать объектом своих исследований. Как сообщает Д. Н. Анучин, многие ученые отозвались на это и поставили перед исследователем ряд проблем этнографии и антропологии. Председатель Берлинского Географического общества проф. Бастиан, проф. Герланд, акад. Бэр, проф. Геккель и Чермак высказали свои пожелания. Кроме того, Миклухо-Маклай присоединил к ним вопросы Чарлза Дарвина, касающиеся выражения ощущений. Эта программа была доложена в Русском Географическом обществе 7 октября 1870 г.

Какие научные задачи предполагал разрешить Миклухо-Маклай? Прежде, чем ответить на этот вопрос, нужно хотя бы очень коротко остановиться на состоянии антропологии в тот период, который предшествовал его путешествиям.

Главной частью научного наследства, которое оставили после себя в области изучения человеческих рас натуралисты XVIII в. — Карл Линней, Бюффон, Блюменбах, Гунтер и др., — были опыты систематики основных расовых типов человечества. Однако наблюдения путешественников и дальнейшие специальные исследования показали, что внутри каждой большей расы имеются многочисленные территориальные различия, а также, что некоторые различия, приуроченные к определенным ареалам, вовсе не укладываются в рамки ранее установленных делений. Явилась потребность в пересмотре старых классификационных схем и вместе с ней сознание необходимости заново и более точно изучить как те признаки, по которым выделяются расы, так и их распределение по разным областям земного шара.

В результате этих работ научная мысль столкнулась с целым рядом проблем, из которых основной был анализ самого понятия «раса». В

центре внимания антропологии середины XIX в. стоял вопрос о том, представляют ли человеческие расы самостоятельно возникшие виды или их следует оценивать как породы, т. е. разновидности одного вида. Первая точка зрения получила название полигенизма, вторая — моногенизма. Споры между теми и другими были тесно связаны в то время, в частности, с вопросом о глубине расовых различий не только по морфологическим особенностям, но и по способности разных рас к умственному развитию, причем полигенисты того времени обычно проводили между белыми и цветными расами в смысле их психических свойств значительно более резкую границу, чем их противники.

Несомненным отголоском этих споров является следующее место в одном из очерков Миклухо-Маклая: «Если мысль Дарвина, высказанная им в конце описания своего кругосветного путешествия, что невозможно передать различия между диким и цивилизованным человеком, совершенно верна, то, мне кажется, еще далее менее возможно, имея единственно книги источником своих сведений, составить себе понятие, до чего дошли или могут дойти эти, так называемые дикие, и решать за письменным столом даже с помощью всех библиотек Европы, но без собственного внимательного наблюдения, степень и направление интеллектуального развития различных от нас рас»². Вместе с тем, фактические знания о расовом составе и культуре многих народностей земного шара были еще чрезвычайно скудными или вовсе отсутствовали. Этим обстоятельством, а также тенденциями, которые приходили в науку извне и по существу не имели с ней ничего общего, объясняются и нелепые представления, существовавшие о многих расах и народах еще в середине прошлого столетия. Так, некоторые ученые серьезно обсуждали вопрос о наличии хвоста у ньям-ньямов и хотя отвечали на него отрицательно, но допускали, что эта особенность строения тела часто встречается на Зондских островах³. Собираение точных данных о неисследованных народах, очевидно, составляло первоочередную и весьма важную задачу антропологии.

В бумагах Миклухо-Маклая оказался документ (опубликованный Д. Н. Анучиным), который дает понять, почему именно Новая Гвинея была выбрана Миклухо-Маклаем в качестве основной области его работ. Вот этот отрывок: «Мне кажется, что мне следует прежде всего сказать, почему я выбрал Новую Гвинею целью моего путешествия и моих исследований. Читая описания путешествий, почти что во всех я находил очень недостаточными описания туземцев в их первобытном состоянии, т. е. в состоянии, в котором люди жили и живут до более близкого столкновения с белыми или расами с уже определенной цивилизацией (как индусская, китайская, арабская и т. д.). Путешественники или оставались среди этих туземцев слишком короткое время, чтобы познакомиться с их образом жизни, обычаями, уровнем их умственного развития и т. д., или же, главным образом, занимались собиранием коллекций, наблюдением других животных, а на людей обращали совершенно второстепенное внимание. С другой стороны, еще, такое пренебрежение ознакомления с первобытными расами мне казалось достойным положительного сожаления, вследствие обстоятельства, что расы эти, как известно, при столкновении с европейской цивилизацией с каждым годом исчезают. Времени, по моему мнению, не следовало упускать, и цель — исследование первобытных народов — мне казалась достойной посвятить ей несколько лет жизни. Совершенно согласно с моими желаниями повидать другие части света и знания мои

² Н. Н. Миклухо-Маклай. Архипелаг Пелау. Известия Географического общества, т. XIV, 1878.

³ Журн. «Ausland», 1858, № 46; 1862, № 31. Цит. по Арнольди. Цивилизация и дикие племена. СПб., 1904.

подходящи для такого предприятия. Занятия анатомией человека и медициной могли значительно облегчить антропологические работы, которыми я думал заняться. Но где найти эти первобытные племена людей вне влияния других, поднявшихся на сравнительно высокую ступень цивилизации?»⁴.

На этом запись обрывается. Из последующей деятельности Миклухо-Маклая, однако, видно, что Новая Гвинея с его точки зрения в наибольшей степени отвечала поставленной им задаче. Влияние на этот выбор оказала также работа академика Карла Бэра «О папуасах и альфурах», где ее автор настаивает на том, что «желательно и, можно сказать, научно необходимо, чтобы жители Новой Гвинеи были полнее исследованы». Эта статья, опубликованная в 1859 г. в качестве комментария к исследованию о черепах из антропологического фонда Академии Наук, сыграла большую роль в научной деятельности Миклухо-Маклая, и поэтому о ней следует сказать несколько слов.

После подробного рассмотрения истории антропологических наблюдений в Океании и Меланезии К. Бэр приходит к гипотезе о том, что в Меланезии имеются по крайней мере два типа, из которых один более напоминает африканских негров, а другой — австралийцев, отличный от последних только своими спирально завитыми волосами. Оба эти типа имеются на Новой Гвинее. Первый тип — это настоящие папуасы, а второй тип — альфуры, результат очень древнего смешения папуасского и австралийского типов. Тип папуаса хотя и похож на негра, однако, по мнению Бэра, может быть, переселился не из Африки, а из Индии, где еще во времена Геродота, по его свидетельству, жили черные люди «эфиопы». Альфурусы, или альфуры, — термин, как известно, теперь употребляемый по отношению к жителям Северного Целебеса и некоторым обитателям Молуккских островов. Прежде это название применялось к туземцам внутренних округов Новой Гвинеи, Серама и других островов. Бэр толкует его как «дикий», «свободный», производя его от португальского «alforia», что значит «отпущение раба на свободу». Бэр подчеркивает, что тип, называемый им альфурами, хотя и весьма похож на туземное население Австралии, но в отличие от него обладает мелко-курчавыми волосами.

Область, которая привлекла внимание Бэра, а затем молодого Миклухо-Маклая, представляла действительно выдающийся интерес для антропологии того времени, да не утратила его и позднее. Население юго-восточной Азии и Океании представляло наибольшие трудности с точки зрения классификации человеческих рас и вызывало всего более сомнений. Сходство меланезийцев с неграми, негритосов с негриллами, дравидов с эфиопами, полинезийцев с европейцами давало как бы зеркальное отражение на восточной окраине эйкумены того, что было характерно для африканского и европейского миров. Неясным было отношение малайского и до-малайского населения Индонезии. Все эти вопросы, казалось, должны были скрывать основные проблемы расового состава человечества. Столь же значительный интерес вызывала и этнография Австронезии и Океании. Именно там еще сохранились некоторые из наиболее отсталых в культурном отношении народностей, которые впоследствии не раз послужили материалом и для действительно научных исследований ранних стадий развития общества, и для мнимых доказательств наследственной неспособности к дальнейшему умственному развитию темнокожих рас.

Работы Миклухо-Маклая несомненно составили эпоху в изучении народов Океании. Безукоризненная объективность, острая наблюдательность и соблюдение всех принятых в то время методических требова-

⁴ Н. Н. Миклухо-Маклай. Путешествия. Т. I, Изд. «Новая Москва», 1923, стр. 34—35.

ний работы делают материалы, собранные Миклухо-Маклаем, незаменимым источником и для современного антрополога при изучении этой области. Наиболее важные результаты, полученные Миклухо-Маклаем в антропологии Океании, могут быть кратко сформулированы следующим образом: 1) он впервые дал детальное описание меланезийского расового типа с помощью наиболее точных для того времени приемов; весьма тщательно собрал краниологический, местами и другой анатомический материал, фиксировал свои наблюдения в прекрасно выполненных рисунках; 2) показал географическое распределение этого типа, его вариации и наметил его границы; 3) подтвердил наличие негритосского типа на полуострове Малакка (огромную заслугу Миклухо-Маклая в деле открытия и установления этого факта отмечал в частности Рудольф Вирхов); 4) доказал существование резко выраженной брахицефалии среди некоторых негритосских племен на о. Люсоне и среди жителей Меланезии.

Из письма Миклухо-Маклая к Бэру от 2 апреля 1873 г. можно видеть, что он сам придавал большое значение этому последнему факту. «Главный вопрос,— писал он,— касательно негритосов, который вы мне предложили решить, был: действительно ли негритосы Филиппинских островов брахицефалы? На это я отвечаю положительно, да...»⁵. «Перейду к другому вопросу, представляющемуся по разрешении первого: так как негритосы брахицефалы, папуасы же долихоцефалы, то действительно ли принадлежат они к одной и той же расе? На это я снова отвечаю,— да, и вот на каком основании. Первого взгляда на негритосов мне было достаточно, чтобы признать их за одно племя с папуасами, которых я видел на островах Тихого океана и с которыми я прожил 15 месяцев в Новой Гвинее. Я был даже поражен сходством физиономий некоторых негритосов с туземцами островов Ново-Гейбридских, Новой Ирландии и Новой Гвинее, которых лица, так как я со многих снимал портреты, ясно сохранились у меня в памяти». Основной вывод Миклухо-Маклая: ...«что хотя негритосы Люциона и брахицефалы, но что они положительно принадлежат к племени папуасов»⁶.

В этом убеждении, что в пределах одной расы могут быть групповые различия в головном указателе, Миклухо-Маклай несомненно обогнал западноевропейских ученых своего времени. Так, Рудольф Вирхов на заседании Берлинского Антропологического общества 12 июня 1872 г. заявил о том, что абсолютное различие между черной расой Филиппинских островов и меланезийцами «установлено вероятно навсегда». К этому мнению Вирхова (высказанному им неоднократно) присоединился и автор специального краниологического исследования филиппинских негритосов в 1880 г. Шаденберг. В этих суждениях переоценивалась устойчивость головного указателя, хотя уже тогда антропология располагала некоторыми данными, которые позволяли предполагать возможность относительно быстрых эпохальных изменений формы черепа.

Примером работы, которая очень многое могла дать для решения этого вопроса, может послужить докторская диссертация другого русского антрополога А. П. Богданова, посвященная антропологическому типу населения московских курганов и обнаружившая резкие различия по головному указателю между современным и древним славянским населением на территории Восточной Европы. Аналогичные явления увеличения головного указателя были впоследствии открыты в целом ряде областей на Украине, на Северном Кавказе, в Латвии, в Центральной Европе и других странах, причем в большинстве случаев не представлялось возможным объяснять эту перемену вторжением нового

⁵ Н. Н. Миклухо-Маклай. Путешествия, 1923, стр. 414.

⁶ Там же, стр. 414—415.

типа. Как неверно применялось в то время использование этого важного антропологического признака, видно, например, из работ Европеуса, который даже обсуждал вопрос о близости вогулов и негров на основании удлинённой формы головы обеих групп.

Позднейшие исследователи дали многое также в подтверждение гипотезы Миклухо-Маклая о родственной близости негритосов и меланезийцев. Так, работами Турнвальда, Шлагинхауфена и др. было установлено наличие негритосского типа на территории Новой Гвинеи. Турнвальд сообщил об индивидах карликового роста на Соломоновых островах. Специальные анатомические исследования Саразиным костных элементов кисти показали чрезвычайно большое сходство меланезийцев и негритосов при довольно значительных отличиях тех и других от негров Африки. Большое сходство меланезийцев и негритосов было установлено в работе Валлуа по морфологии лопатки. Исследования закономерностей так называемого «неравномерного» или гетерогенного роста у человека и животных показали, что самое уменьшение длины тела влечет за собой обычно определенное изменение его пропорций и некоторые особенности черепа, свойственные пигмеям, и, следовательно, эти последние отличаются от высокорослых меланезийцев меньшим числом независимых признаков, чем об этом можно было бы предполагать с первого взгляда. Далее, изучение высших приматов показало, что карликовые формы возникали не только у человека в пределах близких к ним форм, но также у шимпанзе и у гиббона.

Миклухо-Маклай проявил, таким образом, большую наблюдательность в своем определении негритосов Люсона как одного из расовых вариантов меланезийской расы и тем предвосхитил наиболее естественное решение проблемы, получившей впоследствии столь неверное истолкование в трудах Кольмана и Вильгельма Шмидта, пытавшихся увидеть в пигмеях предков современного человечества.

Многое было сделано Миклухо-Маклаем и для таких вопросов, которые он сам не ставил или во всяком случае не формулировал в своих работах. Это обстоятельство необходимо иметь в виду для правильной оценки трудов Миклухо-Маклая. Отдав все свои силы на собирание материала в труднейших условиях, он очень немного из собранного успел подготовить к печати или даже привести в порядок. Вследствие этого научное использование сделанного Миклухо-Маклаем должно в значительной мере заключаться в систематизации тех отрывочных наблюдений, которые в большом числе разбросаны по его дневникам и статьям. Так, в частности, большой интерес представляет наблюдение Миклухо-Маклая о распределении волос на голове у папуасов. В результате исследования младенцев 3—6 месяцев, подростков 7—13 лет с бритыми головами и взрослых мужчин, которым он сам подстригал волосы при лечении головных ран, Миклухо-Маклай пришел к выводу, что волосы на голове папуаса растут совершенно так же, как у европейца и вообще у всех людей, и, таким образом, опроверг мнение об особом пучкообразном распределении волос у папуасов (мнение, разделявшееся Геккелем, Ирлом и др.).

В качестве другого важного открытия Миклухо-Маклая, высказанного им мимоходом, можно отметить частое обнаружение им монгольской складки века или эпикантуса у чистокровных сакаев и семангов Малакки. Подобные случаи, повидимому, независимого возникновения сходных важных таксономических признаков у разных рас впоследствии были зарегистрированы не один раз: единичные случаи светлых глаз у некоторых пигмеев Африки (Чиприани); довольно высокий процент эпикантуса у южноафриканских негров (Сук); единичные случаи спирально завитых волос в Центральной Европе (Матейка) и т. д. Факты такого рода очень важны для понимания процессов расообразования.

Миклухо-Маклай очень ясно показал, чем несомненно опередил науку своего времени, что широкая вариация признаков (в частности головного указателя) необязательно свидетельствует о посторонней примеси. В связи с этим Миклухо-Маклай, отмечая какой-либо отличительный признак расы, всегда обращал внимание на частоту его присутствия и, где это было возможно, указывал на наличие того же признака и у других рас в той же или другой пропорции. Так, говоря о бросающейся в глаза ширине «полулунной складки», или «*palpebra tertia*», во внутреннем углу глаза у папуасов, Миклухо-Маклай прибавляет, что широкая *palpebra tertia* не является особенностью одной только меланезийской расы, но встречается также у китайцев и у европейцев.

Некоторые наблюдения Миклухо-Маклая оказываются очень ценными для решения вопроса о родственных связях между расовыми типами Океании. Так, оказалось, что новорожденные и маленькие дети папуасов не имеют еще спиральной закрученности волос, характерной для взрослых (впоследствии этот факт подтвердили многие исследователи, в частности Ф. Саразин на Новой Каледонии). Это обстоятельство несколько стирает различие в форме волос между австралийской и меланезийской расой и в то же время удаляет эту последнюю от африканской негрской расы, где характерная форма волос устанавливается значительно раньше (Фриденталь). В том же смысле может быть использовано другое наблюдение Миклухо-Маклая — характерная сильная обволошенность лба, боковых частей лица и некоторых участков тела у папуасских детей. Аналогичные признаки были впоследствии обнаружены Клаачем у детей австралийских племен. Наконец, сильное развитие терминального волосяного покрова на спине, отмеченное Миклухо-Маклаем у некоторых взрослых меланезийцев, оказалось частым явлением и у туземцев Австралии (Вуд Джонс и др.).

Анализируя отличительные физические признаки туземцев, Миклухо-Маклай не забывал отметить факты, доказывающие наследственный характер этих особенностей. Таковы, например, нередкие случаи очень большой величины передних зубов, в особенности резцов (на островах Адмиралтейства, Андра и Агомес), часто встречающиеся в пределах одной семьи. Это наблюдение вместе с тем представляет интересный пример распространения нового признака в малой и сравнительно замкнутой популяции и вследствие этого также важно для уяснения роли изоляции, как одного из факторов образования рас у человека⁷.

Очень интересны соображения Миклухо-Маклая о метисном происхождении некоторых расовых типов полуострова Малакки, а именно у оран-утанов, оран-райетов, оран-мантра и оран-берсисси, которых Миклухо-Маклай определил как смешанные племена меланезийско-малайского происхождения. При этом определении Миклухо-Маклай опирался на свои более ранние исследования на острове Кильвару заведомых метисов между папуасами и малайцами, позволившие ему установить некоторые закономерности наследственности расовых признаков этих групп. От внимания Миклухо-Маклая не ускользнули независимость наследования черт лица и головного указателя и случаи полного преобладания прямых волос над спирально завитыми в первом поколении метисов. Не следует забывать, что эти наблюдения были сделаны в 1874 г., на 33 года раньше, чем исследования Давенпорта и Херста, впервые в 1907 г. занявшихся изучением наследственной передачи отдельных расовых признаков (цвет глаз).

Не лишне указать на замечание Миклухо-Маклая, касающееся эстетической оценки метисов, представляющее собой один из первых в

⁷ Н. Н. Миклухо-Маклай. Острова Адмиралтейства. Известия Географического общества, т. XIV, вып. 5, 1878, стр. 437.

науке выводов специалиста-антрополога об отсутствии физических дисгармоний при смешении далеких рас: «Физиономии помесей представляются для европейского глаза более красивыми, чем физиономии папуасов или малайцев; выражение на них более интеллигентное, более живое, чем у кровных малайских детей»⁸.

С другой стороны, Миклухо-Маклай не спешил заносить в число расовых свойств отдельные, скопившиеся на том или другом острове, признаки, в особенности такие, возникновение которых можно было объяснить воздействием внешних условий. С этой точки зрения интересно следующее место: «У многих папуасов я замечал, что большой палец ноги отстает от остальных на 2—2½ см, это во многих случаях оказывается им очень полезным, так как дает возможность держать ногой даже крупные предметы. Очевидно, это способность приобретенная, так как в большинстве случаев тот же палец на левой ноге не бывает настолько же отодвинут от прочих пальцев»⁹. В материалах Миклухо-Маклая имеются рисунки стоп некоторых папуасов, показавшихся ему замечательными по малой длине первого пальца. Случаи подобного рода Миклухо-Маклай впервые заметил у сакаев на Малакке, а затем в большей или меньшей степени у малайцев, микронезийцев и у папуасов. Описывая туземцев островов Адмиралтейства, Миклухо-Маклай указал, что разница между первым и вторым пальцем часто составляла от 5 до 14 мм в пользу второго¹⁰. Известно, что аналогичные явления позднее были описаны другими исследователями у веддов и сеноев и получили освещение в некоторых специальных работах и руководствах по сравнительной анатомии человека в качестве признаков, сближающих цветные расы с обезьянами.

Неудивительно, что Миклухо-Маклай нигде не высказывает подобных суждений, в полном согласии с основным принципом своей работы — изучать туземное население беспристрастно. Мало того, как точный наблюдатель, он попутно приводит другие факты, которые говорят против того, что в своей локомоции папуасы сохранили какие-то примитивные черты. Миклухо-Маклай неоднократно отмечает в своих дневниках удивительную ловкость движений и походки папуасов. «Трудно было не любоваться ими, так легко, свободно они двигались»¹¹.

Он описывает замечательную сцену, где папуас Туй ловит рыбу ногой. Однако из тех же дневников Миклухо-Маклая легко убедиться, что хватательная функция стопы папуасов, конечно, ничего общего не имеет с обезьяной и представляет собой продукт чисто человеческого искусства, так как сочетается с высоким совершенством при прямом стоянии.

«Ловля рыбы с огнем очень живописна, и я долго любовался освещением и сценою ловли. Все конечности ловца заняты при этом: в левой руке он держит факел, которым размахивает по воздуху, как только он начинает гаснуть; правой туземец держит и бросает юр (острогу.— Я. Р.); на правой ноге он стоит, тогда как левою, по временам, снимает рыбок с юра»¹².

Кроме того, позднее были сделаны наблюдения, что стопа употребляется как орган работы далеко не только на стадии малоразвитых культур. В цитированной выше статье об островах Адмиралтейства в сноске Миклухо-Маклай указывает, что на островах Вуап и на архипелаге Пелау он «часто имел случай удивляться, до чего довели ту-

⁸ Н. Н. Миклухо-Маклай. Путешествия, 1923, стр. 485.

⁹ Там же, стр. 341.

¹⁰ Н. Н. Миклухо-Маклай. Острова Адмиралтейства, Известия Географического общества, т. XIV, вып. 5, 1878, стр. 455.

¹¹ Н. Н. Миклухо-Маклай. Путешествия, 1923, стр. 202 и мн. др.

¹² Там же, стр. 228—229.

земцы, особенно девочки, гибкость своих рук и самостоятельные движения отдельных пальцев»¹³. Но совершенство движений такого рода является весьма типичной человеческой особенностью, отличающей человека от обезьян.

Не имея возможности подробно развивать теоретические положения, связанные с тем или иным фактом, Миклухо-Маклай нередко в нескольких фразах намечал совершенно правильный путь для дальнейших исследований. Так, отмечая малую численность населения на островах одного из архипелагов Северной Меланезии, Миклухо-Маклай ищет причину этого явления не в природном недостатке плодovitости женщин, а в социальных условиях жизни мужчин: «...нельзя сказать о женщинах, что они мало плодovиты: встречаются женщины, которые имеют более десятка детей...». «Вероятнее, что образ жизни мужчин, освященный обычаем, составляет главную вину слабого увеличения населения»¹⁴. В дальнейшем Миклухо-Маклай очень интересовался искусственными средствами ограничения рождаемости у туземцев Австралии¹⁵.

Особого упоминания заслуживают те наблюдения Миклухо-Маклая, которые позволили ему констатировать у туземцев Меланезии проявления их изобретательности и ловкости в новых родах работы. Так, в записи от 27 октября 1871 г. Миклухо-Маклай описывает, как папуас Туй совершенно самостоятельно пришел к употреблению осколка стекла для бритья и совершил эту операцию в первый же раз так искусно, что не оставил на лице ни одной царапины¹⁶. На архипелаге Пелау он обнаружил замечательные зачатки образного письма на карнизях общественных домов (пай) — вырезанные на дереве фигурки, представлявшие разные события и сцены из жизни туземцев. Последние называли эти фигурки Дилукай. Миклухо-Маклай убедительно доказал, что идея делать Дилукай не могла быть внушена европейцами, тем более что эмбриональные фазы развития фигурного письма он встретил и у папуасов берега Маклая, не видавших до его прибытия ни одного европейца¹⁷. Все эти наблюдения (здесь, конечно, приведена ничтожно малая доля их), нисколько не потерявшие значения и для современной науки, характеризуют Миклухо-Маклая как выдающегося исследователя в антропологии.

Миклухо-Маклаю принадлежат крупнейшие заслуги в области изучения культуры и быта папуасов и других народностей Океании. При собирании этнографических фактов и в их интерпретации он проявил такую же осторожность и объективность, как и в своих антропологических работах. Очень большую роль в этнографических исследованиях Миклухо-Маклая сыграла близость, которую ему удалось установить с туземцами, и их полное доверие к его личности. Миклухо-Маклай дал впервые исчерпывающую характеристику материальной культуры папуасов северного берега Новой Гвинеи. Благодаря Миклухо-Маклаю наука обладает чрезвычайно важными данными о разных сторонах жизни папуасов, весьма мало испытывавших посторонние влияния в течение очень продолжительного времени. Предметом «этнологических заметок» Миклухо-Маклая были: пища папуасов и способы ее приготовления, утварь и инструменты для еды, орудия, оружие, одежда и украшения, селения и жилища, внутренность хижин, плантации и обработка почвы, сношения и обмен между деревнями, повседневная жизнь

¹³ Н. Н. Миклухо-Маклай. Острова Адмиралтейства, стр. 441.

¹⁴ Н. Н. Миклухо-Маклай. Архипелаг Пелау. Известия Географического общества, т. XIV, 1878, стр. 294.

¹⁵ «Über die Mika Operation in Central Australien». Verhandlungen der Berl. Gesellschaft für Anth., Ethn. u. Urgeschichte, 1880.

¹⁶ Н. Н. Миклухо-Маклай. Путешествия, 1923, стр. 126—127.

¹⁷ Н. Н. Миклухо-Маклай. Архипелаг Пелау, стр. 283.

папуасов, язык, татуировка, приветствия, погребальные обряды, искусство, празднества и пиры и т. д.

Хотя Миклухо-Маклаю удалось в меньшей степени осветить факты, касающиеся социального строя и верований папуасов (что объясняется и общим уровнем этнографии той эпохи), однако и об этих сторонах жизни папуасов можно почерпнуть очень многое из содержательных и точных описаний, сделанных Миклухо-Маклаем. Отметим хотя бы такие факты, как коллективный характер производства и потребления у папуасов, особенности обмена, еще сравнительно мало развитого и обусловленного исключительно различиями в природных условиях трудовой деятельности, отсутствие на берегу Маклая родовых или выборных начальников в собственном смысле и одинаковое право голоса у всех взрослых членов общины. Из замечаний Миклухо-Маклая об изучении языка и его наречий весьма интересны его методические соображения, в которых он указывает на целый ряд специальных трудностей при изучении языков туземцев без переводчика и дает полезные советы, позволяющие избежать многих ошибок.

Он приводит яркий пример одной из таких ошибок, одновременно характеризующий способности папуасов к абстрактному мышлению: «Я взял однажды лист в надежде узнать название листа вообще. Туземец сказал мне слово, которое я записал; другой папуас, которому я предложил тот же вопрос и тот же лист, сказал другое название; третий, в свою очередь, третье, четвертый и пятый называли предмет опять другими и различными словами. Все названия записывались, но какое было настоящее название листа? Со временем и постепенно я узнавал, что сказанное сперва слово было название растения, которому принадлежал лист; второе название означало «зеленый», третье «грязь», «негодное», потому ли, что я, быть может, поднял лист с земли, или потому, что лист был взят с растения, которое папуасы ни на что не употребляют. Так случилось со многими, очень многими словами»¹⁸.

Многие из фактов, открытых Миклухо-Маклаем, могут быть только теперь оценены во всем их значении. Таковы, например, наблюдения Миклухо-Маклая, касающиеся огромного разнообразия языков у папуасов. «Почти в каждой деревне берега Маклая свое наречие. Деревни, удаленные на четверть часа ходьбы, имеют уже несколько различных слов для обозначения одних и тех же предметов; деревни, отстоящие на час, говорят иногда на столь различных наречиях, что почти не понимают себя взаимно»¹⁹.

Было бы невозможно перечислить все частные факты, обнаруженные Миклухо-Маклаем и интересные с точки зрения специальных вопросов этнографии Океании. Упомяну только об открытии общих обычаев у папуасов берега Маклая и у туземцев Полинезии (употребление «кеу», тождественного с полинезийским растением кава, или *Piper methysticum* и др.).

Особого упоминания заслуживают те многочисленные замечания Миклухо-Маклая, разбросанные в разных местах его «Путешествий», в которых отразилась его высокая оценка психических способностей папуасов. Вот некоторые из них. «Рассматривая их постройки, пироги, утварь и оружие и убеждаясь, что все это сделано каменным топором и осколками кремня и раковин, нельзя не поразиться терпением и ловкостью этих дикарей»²⁰. «Можно было подивиться предприимчивости и трудолюбию туземцев, тщательной обработке земли»²¹. «Я часто уди-

¹⁸ Н. Н. Миклухо-Маклай. Путешествия, т. I, 1940, стр. 241—242.

¹⁹ Там же, стр. 243.

²⁰ Там же, стр. 225.

²¹ Там же, стр. 86.

влялся, как быстро и целесообразно все приготавлилось, без всякой толкотни и крика»²². «Я мог только удивляться работе, сделанной таким примитивным орудием, как каменный топор»²³.

Удивление Миклухо-Маклая разделяет и современный читатель, узнавая, например, о том, как один из туземцев, Туй, не только успешно обучал папуасскому языку Миклухо-Маклая, но и вносил исправления в географическую карту бухты, сделанную последним, хотя до того времени никогда не держал в руках ни карандаша, ни бумаги.

Миклухо-Маклай не ограничился тем, что сказал правду о темнокожей расе, но вступил в борьбу ради защиты этой расы, забрасывая колониальную администрацию просьбами, призывами, протестами.

В марте 1879 г. ему случилось сесть на американскую шхуну «Saddie F. Caller». Перед тем как отправиться в плавание, он заключил с капитаном письменный договор, в который вставил следующий весьма интересный пункт: «В случае, если господин Маклай будет убит туземцами одного из островов, капитан Веббер обязуется не позволить себе никаких насилий относительно туземцев под предлогом наказания». Это деловое предложение «господина Маклая» является документом совершенно исключительным во всей истории общения белых людей с колониальными народами. А ведь эти «слова были написаны в ту эпоху, когда «Die deutsche Kolonialgesellschaft» рассылало своих агентов, а вместе с ними принципы насилия, во все концы мира для «национального расширения» Германии, когда авантюрист ботаник Эмбло (один из многих) обращал хитростью и угрозами беззащитных обитателей острова Коморо в рабство и огнем и мечом усмирлял непокорных; это было время, когда в Европе Ваше де-Лапуж закладывал основы теории неравенства рас, которая несколько десятков лет спустя помогла фашизму кровью залить мир.

Научная деятельность Миклухо-Маклая и собранные им материалы в не меньшей степени, чем его личный пример, были вкладом в дело объединения человечества, если иметь в виду будущую теснейшую связь не отдельных индивидов, но целых народов. Для успешного решения этой исторической задачи необходимым условием является знание законов развития человеческого общества, проникновение и своеобразие форм его разных культурных областей, обоснование глубокого генетического родства между различными расами. Жизнь и труды Миклухо-Маклая рассеивают нелепое представление о расах, «неспособных к развитию», и расширяют наше понятие о человечестве и заложенных в нем силах. В этом бессмертная заслуга замечательного ученого и великого человека Н. Н. Миклухо-Маклая.

ТРУДЫ Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

1. Путешествия. Том I. Изд. «Новая Москва», 1923. Под редакцией Д. Н. Анучина.
2. Путешествия. Том. I. Издательство Академии Наук СССР, 1940. Отв. редактор акад. В. В. Струве. Подготовили к печати И. Н. Винников и А. Б. Пиотровский.
3. Путешествия. Том. II. То же издание, 1941.

Почти полная библиография (свыше 70) печатных работ Н. Н. Миклухо-Маклая дана в статье Н. Янчук: «Н. Н. Миклухо-Маклай и его ученые труды». Современная летопись. Новая серия, XIV, 1913, № 4.

²² Там же, стр. 253.

²³ Там же, стр. 144.



ВОПРОСЫ ОБЩЕЙ ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ

М. Г. ЛЕВИН

ПРОБЛЕМА ПИГМЕЕВ В АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

В трудах последнего Международного конгресса антропологии и этнографии (Копенгаген, 1938 г.)¹ приведены новые данные по палеоантропологии Африки. Автор доклада доктор Бауэрмейстер² сообщил о костных остатках человека, обнаруженных экспедицией Кол-Ларенса в районе озера Ньярасса. Эти находки относятся к периоду от палеолита до современности.

1890-7-
Общие выводы доклада Бауэрмейстера сводятся к следующему: находки обнаруживают уже в палеолите выраженные черты негрского типа; палеолитические находки этого района имеют большое сходство с находками из Гемблс-Кейф, Фишхук и Матнес-Ривер, тогда как находки из Эльментейта отстоят от них дальше. Пигмейские формы выступают лишь значительно позднее — в неолите.

Данные эти, весьма существенные для понимания процессов расогенеза на африканском материке, имеют и более общий интерес, в частности для так называемой пигмейской проблемы.

Пигмейская проблема занимает, как известно, совершенно особое место в построениях венской этнологической школы, руководимой Вильгельмом Шмидтом — одним из крупнейших современных западноевропейских этнологов, и в течение почти трех десятилетий составляет основную тематику работ этой школы.

Основоположником пигмейской проблемы является базельский анатом Кольманн, выступивший в восьмидесятых — девяностых годах прошлого столетия с собственной теорией происхождения человека. Центральным пунктом этой теории является взгляд, по которому *Homo sapiens* имеет своими предками малые формы. Предками современных человеческих рас являются низкорослые расы — пигмеи. Место пигмеев, по Кольманну, между *Protanthropus* и современным человеком. Из исходной формы выделились три основных пигмейских типа: шерстистоволосый, волнистоволосый и прямоволосый³, которые дали начало

¹ Congrès International des sciences anthropologiques et ethnologiques. Compte rendu de la deuxième session. Copenhague, 1938.

² W. Bauermeister. Neue paläolithische Funde aus dem ehem. Deutsch Ost-Afrika.

³ В другом месте Кольманн говорит о трех исходных пигмейских формах: черной, желтой и белой.

современным человеческим расам. Остатками древнего пигмейского типа являются современные низкорослые расы — пигмеи. Номо *primitivus* представляет (по Кольманну) лишь боковую ветвь в этом процессе формирования Номо *sapiens*. «Пигмеи» у Кольманна — понятие весьма широкое; он рассматривает пигмеев как панзёкуменный тип, находит пигмейские формы в неолитических стоянках Европы (Швайцербильт, Кесслерлох), в древнем Египте (поля могил Abydos), в Америке, в Африке. В качестве доказательства существования пигмейских форм в дилувии Кольманн приводит находки скелетов в Baoussé-Roussé, в Ментоне.

Из современных человеческих рас Кольманн относит к древнему пигмейскому слою помимо африканских негриллей и азиатских негритосов также бушменов и все низкорослые волнистоволосые группы, известные под названием индонезийского расового типа — веддоидного слоя (ведды, сенои, тоала, кубу и др.).

В доказательство своих положений Кольманн приводит следующие соображения: 1) наблюдаемое в животном мире развитие крупных форм из более мелких, которому Кольманн придает значение всеобщего закона и распространяет и на семейство *Hominidae*; 2) отсутствие на черепе зародыша и ребенка человека черт антропоморфных обезьян, что Кольманн рассматривает, основываясь на законе Геккеля Мюллера, как свидетельство того, что человек в своей филогении не проходил симиально-антропоморфной стадии; 3) инфантильные черты в антропологическом типе современных пигмеев (слабый рельеф черепа, прямой лоб, брахикефалия, слабое развитие подбородка, строение мягких частей лица и пропорции тела), что служит для Кольмана доказательством древности этого типа ⁴.

Теория Кольманна не встретила признания в среде антропологов; с ее критикой выступил целый ряд ученых, как то: Швальбе, Е. Шмидт, Мартин, Лушан, Руджери и др. ⁵. Однако пигмейской проблеме, возникшей как одна из теорий происхождения человека, суждено было сыграть совершенно особую роль в другой области. Идеи Кольманна были подхвачены и перенесены в этнологию корифеем культурно-исторической школы — Вильгельмом Шмидтом.

Еще в 1911 г. Шмидт выступил с объемистым трудом, специально посвященным пигмейской проблеме ⁶. Шмидт полностью разделяет взгляд Кольманна на пигмеев как на предков человека и считает современных пигмеев остатками этого древнего типа. Основной антропологический аргумент вслед за Кольманном Шмидт видит в инфантильных чертах пигмейского расового типа, к которым он относит малый рост, брахикефалию, шерстистые волосы, прямой лоб, слабый рельеф черепа, низкое переносье, слабое развитие подбородка, высокие и круглые глазницы, выступание скул, прогнатизм (?), тонкие губы, пропорции тела (короткие конечности и длинное туловище).

⁴ J. Kollmann. Neue Gedanken über das alte Problem von der Abstammung des Menschen. Korresp.-Blatt d. Deutschen Anthropol. Gesellschaft, XXXVI, 1905, S. 9—20; ср. «Globus», 87, 1905, S. 141—148; J. Kollmann. Das Schweizerbild bei Schaffhausen und Pygmäen in Europa. Zeitschr. f. Ethnologie, XXVI, 1894, S. 189—251; его же. Pygmäen in Europa. Verhandl. d. Anatom. Gesellschaft, Mai, 1894.

⁵ G. Schwalbe. Die Vorgeschichte des Menschen. Braunschweig, 1904; его же. Zur Frage der Abstammung des Menschen. «Globus», 87, 1905, S. 159—161; E. Schmidt. Die Grösse der Zwerge und der sogenannten Zwergvölker. Ibid, S. 121—125; его же. Prähistorische Pygmäen. Ibid, S. 309—312, 325—329. F. Luschan. Les Pygmées. Rapports entre les différentes races. Congrès colonial allemand. «Globus», 28, 1902, p. 281; V. Giuffrida-Ruggeri. La questione dei Pigmei e le variazioni morfologiche dei gruppi etnici. Archivio per l'antropologia et la etnologia, vol. XL, 1910, p. 1—29.

⁶ P. W. Schmidt. Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. Stuttgart, 1910.

Надо подчеркнуть, что в отличие от Кольманна Шмидт понятие «пигмеи» ограничивает шерстистоволосым расовым типом. Шерстистые волосы Шмидт считает примитивным признаком из тех соображений, что только такая форма волос могла возникнуть в тропиках — прародине человечества. Во всех современных пигмейских группах Шмидт видит единый расовый тип, отдельные ветви которого генетически между собой связаны. Брахицефалию, как указывалось, Шмидт считает типичным признаком для пигмеев. Мезо- и долихоцефалию отдельных пигмейских групп он объясняет смешением с другими расовыми типами. Индонезийский тип Шмидт также рассматривает как продукт смешения между основным шерстистоволосым пигмейским типом и высокорослыми расами (дравида и др.). В сеноях, веддах он видит связующее звено между африканскими негриллами и азиатскими негритосами. Таковы в общем антропологические построения Шмидта, в аргументации которых он полностью следует за Кольманном.

Все антропологические данные нужны Шмидту, однако, лишь для того, чтобы обосновать центральную этнографическую часть своей теории, исходя из положения о древности и примитивности пигмеев.

В основе этнологических построений Шмидта лежит учение о культурных кругах. Для доказательства древности и расово-культурного единства пигмеев Шмидт констатирует особый культурный круг экзогамно-моногамный (*der exogam-monogamistische Kulturkreis*)⁷. К нему он относит пигмеев Центральной Африки, семангов, андаманцев, негритосов Филиппинских островов, веддов, сеноев, кубу, тоала. Этот, наиболее древний, по Шмидту, культурный круг характеризуется им следующим образом.

В области социальных отношений: моногамия, прочность брака, локальная экзогамия.

В области религии: монотеизм — признание верховного существа, имеющего свое обитание на небе, вера в загробный мир с идеей возмездия.

В области эргологии: почти полное отсутствие каменных орудий; орудия изготавливаются из дерева, кости, раковин. Из оружия — только лук и стрелы в их примитивной форме; копья и палицы отсутствуют. Нет прочных жилищ.

Из других признаков этого культурного круга Шмидт указывает на полное отсутствие уродования и раскрашивания тела и на отсутствие музыкальных инструментов.

К этой характеристике пигмейского культурного круга Шмидт добавляет сильно развитое представление о частной собственности.

Шмидт неоднократно подчеркивает, что выделенный им пигмейский культурный круг является наиболее древним, древнее всех известных нам, включая и тасманийский (*der exogam-geschlechts-totemistische Kulturkreis*). Те несовпадения с данной характеристикой пигмейской культуры, которые мы встречаем у современных пигмеев и которые должен признать и Шмидт, объясняются им смешением культуры пигмеев с «вторичными» и «третичными» культурами и вследствие этого утратой ими своих первоначальных этических и моральных черт.

Такова в основном сущность концепции, которая в течение почти трех десятилетий пропагандировалась на страницах журнала «*Anthropos*» — органа венской культурно-исторической школы.

Руководящей идеей всех работ этой школы является утверждение извечности, изначальности монотеизма, моногамной семьи и частной собственности. Именно монотеизм, моногамная семья и частная собственность стоят, по утверждению сторонников этого направления, у

⁷ P. W. Schmidt und P. W. Koppers. *Völker und Kulturen*. 1924, S. 78 ff.

истоков общественного развития, характеризуют «детство человечества». И материнское право, и полигамия, и политеизм — все это лишь случайные эпизоды в истории человечества.

Если и раньше пигмейская теория встретила возражения не только со стороны антропологов, но и ряда этнологов (даже основоположник культурно-исторической школы Фриц Гребнер выступил против спекулятивных построений теории «прамонотеизма») ⁸, то чем дальше, тем все более накапливались факты, противоречащие признанию древности и расово-культурного единства пигмеев.

Характерно, что такой видный последователь В. Шмидта, как патер Шебеста, изучавший центрально-африканских пигмеев, вынужден был признать существование у них развитого родового строя.

С другой стороны, с развитием своих работ школа В. Шмидта все более и более расширяла самое понятие «пигмеи» и «пигмеоиды». Для доказательства теории прамонотеизма помимо собственно пигмеев стали привлекать данные о целом ряде других народов — «первобытных монотеистов». Так, В. Шмидт в своей позднейшей работе («*Ursprung der Gottesidee*», В. III, 1932) выделяет особый культурный круг примитивных народов севера, куда он относит самоедов, айну, северных тунгусов, коряков, эскимосов-карибу, которым он приписывает монотеизм ⁹.

На этом этапе развития пигмейской проблемы из венской этнологической школы выходят посвященные народам севера работы Флора, Гаса и др.; их руководящей идеей является стремление показать наличие у арктических народов развитой идеи верховного небесного существа в соответствии с указанными выше построениями Шмидта об арктическом круге культур. Наиболее ярко панэйкуменная модификация старой пигмейской теории нашла свое выражение в работах крупнейшего археолога венской школы Освальда Менгина ¹⁰.

Менгину, как известно, принадлежит перенесение этнологических построений Шмидта — Копперса в археологию, попытка обосновать теорию культурных кругов на археологическом материале. Развитие человеческой культуры, по Менгину, протекало, уже начиная с протолита по его терминологии (т. е. с нижнего палеолита) по трем самостоятельным руслам. Эти независимые линии развития: «культура отщепы» (*Klingenkultur*), которую Менгин ведет от дошельской культуры и которая имеет центром своего происхождения Центральную Азию; «культура ручного рубила» (*Faustkeilkultur*), центром возникновения которой он считает Индию, и «культура кости» (*Knochenkultur*), место возникновения которой лежит в субарктической области Сибири. Все эти культуры прослеживаются Менгином как развивающиеся независимо друг от друга, каждая по своему пути, на протяжении всей истории человечества.

Но представляя собой независимые линии развития, все эти три культуры в своих истоках сходятся к исходной для всех их культуре — к пигмейской деревянной культуре, к той стадии развития, которая характеризуется отсутствием дифференциации и предшествует употреблению камня в человеческой технике. Эта пигмейская культура прослеживается (правда, в трансформированном ви-

⁸ См. Fr. Graebner. *Das Weltbild der Primitiven*, München, 1924.

⁹ Тенденциозное толкование источников и в очень значительной степени прямое искажение и подтасовка материала особенно характеризуют эти построения В. Шмидта. См. рецензию А. М. Золотарева («Проблемы истории материальной культуры», 1933 № 1—2).

¹⁰ Oswald Menghin. *Weltgeschichte der Steinzeit*. Wien, 1931; см. подробный разбор в работе С. П. Толстова. Расизм и теория культурных кругов, сб. Наука о расах и расизм, 1938.

де) у современных пигмеев, являющихся, таким образом, носителями древнейшей пракультуры.

Менгин не останавливается на антропологической характеристике пигмейского типа, но все его построения говорят о весьма широком распространении пигмеев, о панэйкуменном характере этого типа.

Антропологическую редакцию этих новых воззрений на пигмеев как на панэйкуменный тип мы находим в работе польского антрополога Понятовского¹¹. По Понятовскому, экзогамно-моногамному культурному слою соответствует пигмейская раса, так же как культуре бумеранга соответствует австралийско-неандертальский расовой тип. Пигмейская раса, по Понятовскому, не ограничивается типами собственно пигмеев (африканских негриллей и азиатских негритосов), но включает все низкорослые формы, в том числе бушменов и лопарей (!).

Итак, старая концепция о прямом расово-культурном единстве пигмеев становится слишком узкой для панэйкуменных тенденций пигмейной теории, теории прамотейзма. Требовались пересмотр старых взглядов, реформа в первоначальной трактовке проблемы.

Эту задачу взял на себя ближайший сотрудник Вильгельма Шмидта, упомянутый уже Пауль Шебеста, поместивший в журнале «Anthropos» программную статью, давшую новую формулировку пигмейной теории¹².

Автор рассматривает пигмейскую проблему и с этнографической, и с антропологической точек зрения. Старый взгляд о расово-культурном единстве африканских и азиатских пигмеев автор объявляет несостоятельным. Те черты сходства, которые обнаруживаются в культуре и антропологическом типе этих групп, не могут служить доказательством их генетического единства. Это — инфантильные черты, недифференцированные признаки той «детской стадии» (Kindheitsstadium) человечества, когда оно не распадалось еще на отдельные расы. Эти черты сохранились в большой степени у центральноафриканских пигмеев, которых автор объединяет под именем бамбути, и в меньшей степени у азиатских негритосов (андаманцы, семанги, аэта).

Какие же это, по мнению Шебеста, инфантильные, недифференцированные антропологические признаки? Сюда он относит в первую очередь малый рост, далее пропорции тела, мезокефалию, большую голову, прямой лоб, широкий нос с низким переносьем, слабое надбровье, широкий разрез глаз, слабое развитие подбородка, нежность черепных костей и грацильность рук.

Тот же характер недифференцированности, инфантилизма автор усматривает и в психическом облике и в культуре пигмеев. Так как эта часть работы особенно характерна для методологических установок и научных приемов автора, остановимся на ней несколько подробнее.

«Детские» («Kindlich») черты пигмеев: их беззаботность, беспечность, неустойчивость, непостоянство поведения, детская веселость и простота; далее, страх перед чужими и, с другой стороны, приспособляемость к новым условиям, поскольку они не противоречат установившимся привычкам, подвижность и «свежесть духа».

В области хозяйственной жизни пигмеев такими же чертами «детской стадии» (Kindheitsstadium) являются заботы только о поисках

¹¹ S. Poniatowski. La classification des races humaines par la méthode historique en ethnologie. Inst. Intern. d'anthropologie, II session à Prague, Paris, 1926.

¹² P. Schebesta. Einheit, Ursprung und Stellung der Pygmäen in der Geschichte der Menschenentwicklung. «Anthropos», В. XXXI, Н. 5, 6, 1936.

В этом же номере «Anthropos» помещена небольшая заметка самого Вильгельма Шмидта, «Die Stellung der Pygmäen in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit», где Шмидт отказывается от своих прежних взглядов и, ссылаясь на свои позднейшие работы, солидаризируется с Шебеста.

пищи; довольствуясь немногим, пигмеи не утруждают себя заботами о приобретении культурных благ.

Но наряду с этими недифференцированными признаками азиатские и африканские пигмеи обнаруживают в своем расовом типе сходство и в ряде других, уже дифференцированных признаков. Сюда относится общая для обеих групп форма волос, выпуклая губа, приросшая мочка, сходство в пигментации волос, глаз и отчасти кожи.

Вывод, к которому приходит Шебеста, состоит в том, что бамбути и негритосы представляют собой «две специализированные расы одной и той же исходной формы, которой были свойственны все черты пигмеев, но в более еще недифференцированной форме». Эту исходную форму Шебеста обозначает как прапигмейскую (*Urpigymäenrasse*) или основную негрскую расу (*Negrade Grundrasse*)¹³.

Этот вывод подтверждается, по мнению автора, и анализом культуры пигмеев.

Лук встречается у обеих пигмейских групп, однако форма лука у них различна; жилище у обеих групп, наряду со сходством в основных чертах, обнаруживает значительные различия в стиле. Употребление яда обще обеим группам, но способы добыwania и приготовления яда для отравления стрел у них различаются. Представление о высшем существе-творце (все тот же прамонотеизм.— М. Л.) обще всем пигмеям, но форма культа у них неодинакова. Те черты, которые объединяют обе пигмейские группы («идея жилища», «идея лука», «идея яда» и т. п.),— это наследие древнего, общего для них слоя; черты различия— более поздние, независимо уже приобретенные.

Прапигмейская раса есть та форма, из которой развились как негритосы и бамбути, так и высокорослые негры и меланезийцы. Пигмеев, утверждает Шебеста, нельзя рассматривать как предков высокорослых рас, что делают Кольманн и В. Шмидт; это лишь ответвления от одного общего корня. Если негры и меланезийцы в своем развитии («путем мутаций») значительно изменили свой первоначальный расовый и культурный тип, то пигмеи его сохранили и представляют собой «окаменелости» детского состояния, хорошо приспособленные к борьбе за существование в первобытных лесах¹⁴.

Наряду с прапигмейской расой существовали и другие, расово различные, но все низкорослые, древние формы, остатками которых являются ведды, лопари, айны, подобно собственно пигмеям сохранившие недифференцированные черты и стоящие по отношению к высокорослым расам в таком же положении, как африканские и азиатские пигмеи к неграм и меланезийцам.

Вопрос о количестве исходных форм («undifferenzierte Grundschihte») автор оставляет открытым.

Таковы сущность теории и ход рассуждений автора, которые должны, по его мнению, полностью отвергнуть взгляды Швальбе, рассматривавшего пигмеев как локальные вариации высокорослых рас, как захудалые формы¹⁵. Казалось бы, сложность проблемы, противоречивость взглядов требуют от автора особо серьезной аргументации его теории. Однако в работе Шебеста мы этого не находим. Он принимает без дополнительных доказательств положения Кольманна и его толкование биогенетического закона по отношению к пигмеям.

¹³ P. Schebesta. Указ. соч., стр. 663.

¹⁴ Там же, стр. 669.

¹⁵ Шебеста, как и В. Шмидт, излагает взгляд Швальбе на пигмеев как захудалые формы, возникшие из неблагоприятных условий, недостаточности питания и пр. Такое толкование является извращением взглядов Швальбе. Последний, подчеркивая значение внешних факторов, отнюдь не рассматривает пигмеев только как захудалые формы; он говорит о селекции, значении изоляции для фиксации возникших признаков и т. д.

Та «модернизация», которую претерпевают взгляды Кольманна в изложении Шебеста, не вносит принципиально ничего нового в трактовку проблемы, и те возражения, которые встретили в свое время труды Кольманна, должны быть в полной мере отнесены и к рассматриваемой работе Шебеста.

Новая редакция пигмеевской проблемы у Шебеста и В. Шмидта есть, собственно говоря, возврат к взглядам Кольманна, против которых в свое время выступал В. Шмидт, ограничивая понятие «пигмеев» только низкорослым, брахикефальным негроидным типом.

Четверть века отделяет первые работы В. Шмидта и рассмотренную программную статью Шебеста, который смог прибавить к этнологической аргументации своего учителя только утверждение о «беззаботности, беспечности и свежести духа» пигмеев. Концепция Шмидта об изначальности монотеизма, моногамии, частной собственности, концепция, на службу которой была поставлена целая армия католических миссионеров — сотрудников венского этнологического журнала «*Anthropos*», оказалась в своей этнологической части в полном противоречии с этнографическими фактами всюду, где отдельные группы пигмеев подверглись объективному изучению.

В построениях В. Шмидта значительное место занимают негритосы Андаманских островов, у которых он декларирует наличие подлинного монотеизма — представления о небесном боге, верховном существе и творце «пулуга», — наличие строгой моногамии, прав частной собственности и других элементов «пигмеевского слоя». Эти утверждения, как известно, были блестяще опровергнуты тщательными исследованиями андаманцев, проведенными Рэдклифом Броуном, который вскрыл тенденциозность построений Шмидта и показал, что «пулуга» ничего общего не имеет с представлением о «верховном существе», а является олицетворением северо-восточного муссона — ветра, господствующего на Андаманских островах.

У андаманцев наблюдаются следы экзогамной организации, тотемических представлений. Материальная культура андаманцев — их своеобразный лук, гончарство, жилище, лодки с аутригером и другие ее элементы — также противоречат концепции Шмидта о наибольшей древности и примитивности культуры пигмеев¹⁶.

То же можно сказать и об африканских пигмеев, которые в этнографическом отношении изучены, к сожалению, очень недостаточно¹⁷.

Не случайно поэтому центр тяжести своих построений В. Шмидт и его последователи переносят в антропологию. Сохраняя концепцию о расовом пигмеевском слое, как наиболее древнем, исходном типе, они пытаются все, что в культуре пигмеев не соответствует их построениям, объяснить позднейшими заимствованиями. Антропологическая сторона заслуживает поэтому более подробного рассмотрения.

Узловыми вопросами пигмеевской проблемы в антропологии на разных этапах ее развития являются следующие:

- 1) о месте современных низкорослых расовых типов в эволюции *Homo sapiens*;
- 2) о древности этих расовых типов;
- 3) о взаимоотношениях различных «пигмеевских» и пигмеоидных форм и в первую очередь о генетических взаимоотношениях африканских и азиатских пигмеев;

¹⁶ См. работы: A. R. Browne. The religion of the Andaman Islanders. «*Folk-Lore*», London, vol. XX, 1909, pp. 257—271; его же: Puluga, a reply to Father Schmidt. «*Man*», vol. X, 1910, p. 33—37; его же: The Andaman Islanders. A Study in social anthropology. Cambridge, 1922.

¹⁷ См. сводку: Wilhelm Immeroth. Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika, Leipzig, 1933.

4) об отношении карликовых типов к соответствующим высокорослым формам.

Как мы уже указывали, взгляды венской школы по этим вопросам на протяжении времени существенно изменялись, но основные положения ее о большой древности пигмейских расовых типов, взгляд на пигмеев как на исходные формы, из которых развились различные современные высокорослые расы, и в позднейших работах последователей Вильгельма Шмидта остались непоколебимыми. Это и понятно: отказ от этих положений означал бы крах всей пигмейской «теории» в целом.

Уже Швальбе¹⁸ на целом ряде примеров показал, что положение Кольманна о развитии крупных форм из форм мелких не может быть применено ко всему животному миру. Он приводит ряд обратных примеров, подчеркивая особенно роль доместикационных факторов и островной изоляции. Примеры, приводимые Швальбе, можно было бы умножить. Особый интерес в этой связи приобретают описанные в сравнительно недавнее время карликовые формы высших приматов — карликовый шимпанзе (*Pan paniscus*) и карликовый гиббон (*Hylobates klossi*). Их положение в систематике как позднейших локальных форм не вызывает сомнений.

Несостоятельным оказывается и второе положение Кольманна — его аргументация отсутствия на черепе зародыша и ребенка человека черт антропоморфных обезьян. При таком буквальном толковании закона Геккеля-Мюллера мы должны были бы признать происшедшими от формы с высокоразвитым мозговым скелетом и низших обезьян, и лемуру, и хищников, что противоречит всем данным палеонтологии. К аргументации Швальбе против одностороннего, неправильного применения биогенетического закона к эволюции человека можно прибавить то огромное количество фактов, на которых основывает свою теорию филэмбриогенезов академик Северцов, показавший, что далеко не во всех особенностях плода или детеныша, отличающих их от взрослой формы, можно видеть рекапитуляцию признаков предка. Уже Швальбе указывал, что все древнейшие остатки человека не обнаруживают каких-либо пигмеоидных признаков, а характеризуются неандерталоидными чертами. Все позднейшие находки полностью это подтверждают. Установление неандерталоидной стадии в эволюции человека является одним из важнейших и прочных достижений современной антропологии.

Но если пигмейские формы не могут быть поставлены у корней родословного дерева *Homo sapiens* в целом, то не являются ли они все же очень древними расами, рано отделившимися от отдельных ветвей этого дерева на пути развития современных высокорослых рас? Естественно, что основная аргументация в этом вопросе должна черпаться из области палеоантропологии. Здесь и искал Кольманн, как мы указывали, подтверждения своей концепции.

Уже E. Schmidt¹⁹, выступая против построений Кольманна, указывал на то, что все те находки, на которые ссылается Кольманн, не могут считаться доказательными. Все эти находки вполне вмещаются в пределы внутригрупповых вариаций высокорослых рас. Так, один из скелетов Baoussé-Roussé ростом в 145,5 см дает величину, которую среди эльзасских женщин мы встречаем в 21%; другой скелет принадлежит субъекту, рост которого исчисляется в 157 см. Это относится и к другим находкам, на которые ссылается Кольманн.

Основным аргументом в пользу древности пигмеев является у Ше-

¹⁸ A. Schwalbe. P. W. Schmidts Arbeit «Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen», «Globus», B. XLCVII, 1910.

¹⁹ E. Schmidt. Die Grösse der Zwerge und der sogenannten Zwergvölker. «Globus», 87, 1905, S. 121—125; его же. Prähistorische Pygmäen, Ibid., S. 309—312, 325—329.

беста, как мы видим, ссылка на их «инфантильность». Вопрос этот заслуживает специального рассмотрения.

Самое определение инфантильности расовых признаков, которое Шебеста принимает без всяких оговорок, далеко не может считаться столь элементарным. Значительная часть тех признаков, которые Шебеста определяет как инфантильные, могут быть объяснены не как сохранение детских черт строения, а как имеющие в основе иные факторы.

Такие признаки, как относительно большая голова, прямой лоб, слабый рельеф, грацильность костей, характерны не только для пигмеоидных расовых типов, но и отличают, например, карликового шимпанзе²⁰, как и всякую низкорослую форму, от соответствующей высокорослой. Ряд «инфантильных» признаков находит свое объяснение в законах гетерогенного роста как результат малых тотальных размеров тела²¹.

Приписывая пигмеям такие признаки, как мезокефалию, детские пропорции тела, Шебеста противоречит и фактическому материалу.

Брахи- и мезокефалия являются характерными лишь для некоторых групп, и среди тех же африканских бамбутидов известны наряду с брахицефальными типами также и долихоцефальные, причем, как показал еще Poutrin²², их долихоцефалия никак не может рассматриваться как результат смешения с высокорослыми племенами.

Если детские пропорции тела и могут характеризовать (и то с известными ограничениями) африканских негриллей, то по отношению к негритосам это абсолютно не соответствует известным фактам²³.

Переходим к третьему из намеченных нами вопросов, к вопросу об отношении африканских и азиатских пигмеев.

Еще Poutrin²⁴ убедительно показал, что представление о единстве антропологического типа африканских пигмеев требует пересмотра. Чекановский²⁵ также говорит о значительных различиях в антропологическом типе африканских пигмеев, но расценивает их как результат смешения первоначального расового типа пигмеев с более новыми высокорослыми формами. То же должен признать и Шебеста, который единство расового типа африканских пигмеев относит в прошлое²⁶.

Еще в большей степени это относится к азиатским пигмеям. Если даже исключить так называемых пигмеев Меланезии, то и в пределах собственно негритосов нельзя говорить об единстве в антропологическом типе. Так, среди семангов Шебеста выделяет несколько различных расовых типов: тип Jahai, тип Kensi, преавстралоидный тип, тип Menpi²⁷.

Эйкштедт (единственный из антропологов, посетивший андаманцев) выявляет среди андаманских негритосов два типа: тип племен Боль-

²⁰ J. Harold, Jr. Coolidge. Pan Paniscus Pigmy chimpanzee from South of the Congo River. Amer. Journ. of Phys. Anthropology, vol. XVIII, 1933—1934.

²¹ В. В. Бунак. Опыт типологии пропорции тела и стандартизации антропометрических размеров. Ученые записки Московск. гос. ун-та, вып. X, Антропология, 1937.

²² L. Poutrin. Contribution à l'étude des Pygmées d'Afrique, Les Négrilles du Centre Africain. L'Anthropologie, XXI, 1910, p. 435—504; XXII, 1911, p. 421—549; XXIII, 1912, p. 349—404.

²³ E. Eickstedt. Die Negritos und das Negritosproblem. Anthropol. Anz., IV, 1927, S. 275—293.

²⁴ L. Poutrin. Указ. соч.

²⁵ J. Czekanowski. Verwandtschaftsbeziehungen der Zentral-afrikanischen Pygmäen. Korresp.-Bl. d. Ges. f. Anthr., Ethnol. u. Urgesch., Bd. XVI, 1910, SS. 101—109.

²⁶ P. Schebesta. Zur Anthropologie der Zwergvölker des Kongobeckens. Forschungen u. Fortschritte, 8, 1932, S. 234—235.

²⁷ P. Schebesta u. V. Lebzelter. Anthropological measurements in Semangs and Sakais in Malaya (Malacca). Anthropologie, Prague, 1928, VI, N 3—4.

ших Андаманских островов и тип племен Малых Андаманских островов. Но и среди последних племена Ongii и Jagava обнаруживают в антропологическом типе значительные различия между собой²⁸.

Особый интерес в этой связи представляет новая работа известного антрополога Валлуа, посвященная антропологии западных негриллей²⁹. Как показывают новейшие исследования, приводимые автором, и среди западных негриллей Французской Экваториальной Африки и Камеруна (ба-бинга) отмечается значительное разнообразие в антропологическом типе. Валлуа подчеркивает, что это различие не может быть отнесено за счет смешения с окружающим высокорослым населением; это справедливо также и по отношению к восточным негриллям (бамбути) и к центральному (ба-туа).

Несмотря на очень значительные различия в антропологическом типе африканских и азиатских пигмеев, было бы, однако, неправильно отрицать наличие у них ряда общих черт. Первоначально школа Шмидта видела в этом доказательство их генетического родства; Шебеста рассматривает эти черты как признаки древней недифференцированной стадии.

Признание генетического родства между бамбутидами и негритосами могло бы на современном этапе наших знаний означать, что мы принимаем в пределах негрского расового ствола имевшую место мутацию, мутацию карликовой формы, которая распространилась в Африке и в Азии и явилась исходной для ныне разобщенных азиатских и африканских пигмеев.

Теоретически такие мутации возможны и, вероятно, имели место не только в пределах негрского расового ствола. Однако для того, чтобы возникшая мутация имела шансы закрепиться и не быть элиминированной отбором, необходимы некоторые определенные условия. Ведь речь идет о мутационном возникновении такой формы, которая не только сохранилась в ареале своего возникновения, но обладала достаточной устойчивостью, чтобы расселиться по очень большой территории Африки и юго-восточной Азии.

Такие условия могут создаться, если возникшие мутационные признаки обладают определенными преимуществами (ароморфоз, адаптация) или если случайно такая морфологическая мутация возникает в группе, обладающей культурными преимуществами над другими.

По отношению к рассматриваемому нами теоретически случаю обе эти возможности должны быть исключены. Трудно представить себе такие условия, при которых малый рост и другие признаки, связанные с ним функциональной корреляцией, могли оказаться обладающими преимуществами в борьбе за существование, выходящими за пределы узкой географической области.

Вторая возможность также должна быть отвергнута: у нас нет никаких оснований связывать рассматриваемую мутацию с группой, по своей социальной организации или материальной культуре отличавшейся особым превосходством. Приняв такое предположение, мы должны были бы объяснить, почему прямые наследники этой гипотетической группы — африканские и азиатские пигмеи — повсюду и бесследно утратили эти предполагаемые преимущества.

Как все же объяснить черты сходства африканских и азиатских пигмеев?

Мы указывали на те признаки, которые находят свое объяснение в законах гетерогенного роста. В качестве другого фактора можно

²⁸ E. Eickstedt. Die Negritos der Andamanen. *Anthrop. Anz.*, 1928, S. 259—268.

²⁹ H. v. Vallois. New Research on the Western Negritos. *Amer. Journ. of Phys. Anthropology*, vol. XXVI, 1940.

привлечь влияние изоляции. Географическое положение, отношение пигмейских племен Африки и Азии к их высокорослым соседям позволяет видеть в этих пигмейских племенах группы, испытавшие длительную изоляцию, и ожидать в них распространения признаков, вызванных такой изоляцией.

Очень большой интерес представляют данные, указывающие на более светлый цвет кожи как у африканских, так и у азиатских пигмеев по сравнению с неграми и меланезийцами, а также на известный процент у них светлых глаз³⁰.

Как расценивать эту депигментацию?

Возможность европейской примеси у этих столь изолированных групп полностью исключается, и объяснение надо искать в иных причинах.

Рецессивный характер генов светлой окраски у человека (как и у животных) является в настоящее время достаточно установленным и проявление их в популяции возможно лишь в определенных условиях. Таковыми являются условия, ведущие к изоляции той или другой группы, что имеет, например, место в горной местности, на островах, в малодоступных районах тропического леса и т. п. Если популяция малочисленна, то в условиях изоляции рецессивные гены получают значительно больше шансов для своего проявления.

Совпадение этих условий мы имеем как раз по отношению к пигмейским группам.

Генетическая природа расовых признаков изучена еще столь недостаточно, что отрицать возможность объяснения и некоторых других признаков пигмеев влиянием изоляции было бы, по меньшей мере, преждевременным.

Данные палеоантропологии, общие биологические соображения, все сказанное выше в отношении трактовки инфантильных черт пигмеев не дают никаких оснований видеть в современных пигмеях остатки древнего слоя — «прапигмейской расы», из которой развились как негритосы и бамбутиды, так и высокорослые негры и меланезийцы. Это — низкорослые поздние варианты, возникшие в пределах высокорослых форм; особенности этих вариантов являются в значительной степени проявлением законов гетерогенного роста и тех влияний, которые обусловлены изоляцией их.

Мы привели эти краткие указания на возможные факторы происхождения физических признаков пигмеев, чтобы показать, что антропологическая аргументация пигмейской проблемы в работах венской школы является в достаточной степени шаткой. *Ultimum refugium*, к которому охотно прибегали сторонники пигмейской теории, начиная с Кольманна, всегда являлась палеоантропология. В ней они надеялись найти подтверждение древности пигмейских форм. Но с накоплением палеоантропологических материалов все более и более суживался круг их надежд. Мы указывали выше, что все древнейшие остатки человека представлены неандертальскими формами. Попытки противников теории неандертальской фазы в эволюции человека доказать обратное оказываются, в свете критического рассмотрения находок, полностью несостоятельными.

Но и древние остатки *Homo sapiens* обнаруживают особенности, исключаяющие возможность видеть в них пигмеоидные формы. Из новых находок можно указать на остатки верхнепалеолитического человека в Китае (верхний грот в Чоу-Коу-тянь), находки в Северной Африке (Афалу-бу-Руммель Мекта-эль-Арба и др.), Южной Африке (Флорисбадский череп, Боскопский череп, Кэл Флэтс), знаменитые находки в

³⁰ E. Eickstedt. Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. 1934

пещерах Шукба и др. в Палестине и ряд других. Все известные до настоящего времени костные остатки человека и мезолитической эпохи в Европе, Африке, Юго-восточной Азии (скелет из Там-Понг в Лаосе) также не дают никаких указаний на наличие пигмеоидных черт.

Приведенные нами выше новые данные по палеоантропологии Африки, устанавливающие относительно молодой возраст расового типа пигмеев, лишают сторонников пигмейской теории их последнего плацдарма.

В. И. ЧИЧЕРОВ

ТРАДИЦИЯ И АВТОРСКОЕ НАЧАЛО В ФОЛЬКЛОРЕ

«Народ не только — сила, создающая все материальные ценности, он — единственный и неиссякаемый источник ценностей духовных, первый по времени, красоте и гениальности творчества философ и поэт, создавший все великие поэмы, все трагедии земли и величайшую из них — историю всемирной культуры»¹.

Эта цитата из Горького вспоминается при постановке вопросов традиции и авторства, коллективности и индивидуальности в народном искусстве. Ведь искусство — одно из свидетельств великой творческой силы народа. Кем же являются носители фольклора: только ли исполнителями великих поэм и трагедий, созданных стихийной силой народа? Или же самостоятельными создателями их, поднимающимися в своем искусстве до гениальных обобщений. Если они авторы, то каковы пределы их творчества и как оно сочетается с творчеством масс. И есть ли стихийное массовое творчество?

Словом, что значит: «Народ создал все ценности человеческой культуры»?

Вопрос ставился, когда наука о фольклоре еще только зарождалась; решался фольклористами, переходя из поколения в поколение; стоит и сейчас. Решение вопроса вызывало споры, — оно было противоречиво. В науке известны два крайних ответа на него, исключаящие друг друга. До сих пор слышны еще отзвуки воззрений мифологической школы, впервые давшей стройную систему взглядов на народное искусство. В этих отголосках продолжают звучать слова о безавторстве, безличности, безыскусственности фольклора, о том, что отдельной личности нет исхода из сомкнутого круга народной поэзии. И к самой поэзии предъявляется требование сохранения традиционных форм и традиционного языка сказки, былины и пр. Личность мастера фольклора отдается во власть традиции, застывает в прошедших десятилетиях, и любое отражение текущей современности в творчестве народа рассматривается как деформация, разрушение устоев фольклора.

Такие взгляды вызывали яростный протест уже с начала XX в. Смутным очертаниям общенародного отстоявшегося искусства, неведомо когда и кем созданного, противопоставлялся живой человек. Фольклор провозглашался всецело искусством индивидуальностей, а творчество этих индивидуальностей почти отождествлялось с творчеством писателей.

Обе изложенные теории ошибочны. Неверны утверждения и о безраздельном господстве традиции и об исключительности авторов, создателей фольклорных произведений. Традиция и авторство в фольклоре слиты нераздельно, выявляясь в сходстве и различии произведений народного творчества.

Сопоставление произведений устной поэзии обнаруживает устойчивость сюжетных схем, общность отдельных мотивов, встречающееся совпадение строк и устойчивых словесных формул. Это заставляет нас искать типовые разработки сюжета и варьируемые «редакции» текста. Наблюдения над текстами позволяют утверждать ограниченность числа

¹ А. М. Горький. Статьи 1905—1916 гг. Изд. «Парус», 1916, стр. 9.

типовых разработок сюжета и бесчисленность их вариаций, зависящих от творчества индивидуальностей, мастеров фольклора.

Если вариации объединяются типовыми разработками сюжета, то эти последние в свою очередь могут быть сведены к единому типу, к некоей абстракции, общей, а иногда (предположительно) и начальной, в отношении всей группы произведений. В пределах фольклора произведения объединяются: а) по сюжетным схемам (общее, отвлеченное от конкретных текстов понятие сюжета как устойчивого комплекса мотивов), б) по типовым разработкам сюжета (основные редакции; каждая редакция сохраняется особой группой носителей фольклора) и в) по вариантам, предполагающим, как говорил А. Н. Веселовский, «основной текст или сказ, отклонение от формы», ибо «бесформенность не дает вариантов»². Взаимоотношение, внутренне существующая связь сюжетных схем, типовых разработок сюжета, вариантов есть по существу зависимость от начальных исходных мотивов существующих типов произведений и связь типов произведений с индивидуальными, «авторскими» воплощениями (т. е. связь авторов фольклора со «школами», в пределах которых они творят).

Тезис о безавторстве фольклора, как признаке, отличающем его от литературы, должен быть решительно отвергнут. Он отвергается уже потому, что литература, особенно старая, имеет в изобилии анонимные произведения.

Как и фольклор, русская литература до своего нового периода не знала авторского права, как литературного понятия. Указание автора первоначально имело единственное значение свидетельства о политической направленности произведения, а не о принадлежности его данному писателю. Так было в большинстве случаев — вплоть до начала деятельности В. К. Тредьяковского и М. В. Ломоносова. Указание имени создателя произведения приобретало значение литературного авторства лишь в тех случаях, когда автор играл определенную и значительную роль в истории³.

Начиная со 2-й половины XVIII в., понятие литературного авторства как бы закрепляется в литературе и создается ощущение, что именно наличие авторства в новой литературе отличает ее от фольклора. Это ощущение исключительно внешнее, следствие того, что внимание обычно сосредоточивается на явлениях большой литературы и забываются анонимы и имена, мелькавшие на страницах книг, но лишенные биографических данных. Однако и в отношении творчества великих писателей многое остается неясным, — об этом свидетельствует «Dubia», к сожалению, обязательное в академических собраниях сочинений⁴. Что же касается литературы, вынужденной таиться в подполье, то в этой области и для XIX—XX вв. анонимность — типическая черта. Количество анонимных произведений и псевдонимов настолько значительно, что ощущается потребность в соответствующих словарях (см. Масанова и др.). Имя автора важно для выяснения объема и характера творчества писателя, но ничего не меняет в существе текста;

² А. Н. Веселовский. Собр. соч., т. 2, в. I. Изд. АН СССР, СПб., 1913. Поэтика сюжетов и ее задачи, стр. 6.

³ Например, когда в эпоху Петра I на фоне анонимных повестей, стихов, сказаний, легенд, свидетельствовавших о борьбе Московской и новой Руси, появились произведения идеологов, борющихся сторон — Стефана Яворского и Феофана Прокоповича, их имена стали восприниматься одновременно как имена авторов произведений и как указание на политическую направленность последних. Подобные примеры общезвестны и не требуют специального разбора.

⁴ Можно привести много примеров анонимности литературных произведений. Хорошим примером служит история «Гимна бороде» (см. в кн. П. Н. Беркова, Ломоносов и литературная полемика его времени. 1750—1765. АН СССР, М.—Л., 1936).

открытие имени автора непопулярного или популярного произведения не меняет его судьбы⁵.

Мы не имеем права считать авторские произведения только фактами литературы, а анонимные — фольклора. Авторы есть и в фольклоре и в литературе. Но количественное соотношение анонимных и авторских текстов различно в фольклоре и литературе (в фольклоре безавторских произведений несравненно больше), и самое авторство в фольклоре имеет особые, специфические черты.

Явное или скрытое авторство всегда ощущается при исполнении фольклора мастерами народного творчества. Особенно ощутимо оно в жанрах, основой которых является импровизация (например, в плачах, новинах и др.). О покоряющей силе авторского творчества в фольклоре рассказал А. М. Горький, изобразив, например, выступление олонечкой плачей Ирины Федосовой, которую он прямо назвал поэтессой⁶.

Это справедливое название⁷, однако, не означает ее отрыва от массового народного творчества, ее исключительности в отношении других носителей и создателей жанра. Творчество Федосовой базируется на традиции искусства плачей, традиции, сохраненной народом. Федосова, как правильно писал М. К. Азадовский⁸, была поэтессой, творившей для своей среды и в тесном единении с ней.

Ирина Федосова — только один из ярких образов мастеров — создателей народного творчества. Ее имя может быть окружено множеством других имен, более или менее известных в научной и популярной литературе. Нами забыты имена мастеров фольклора предыдущих столетий. Но в том, что они были, что многие из них были славны, — не может быть сомнения. Только мастер, усвоивший в совершенстве искусство рассказывания сказок, мог предлагать свои услуги так, как говорит объявление «Санкт-Петербургских Ведомостей» за 1797 год (см. № 96): «Некоторый слепой желает определиться в какой-нибудь господский дом для рассказывания разных историй с разными повестями, со удивительными приключениями и отчасти русские сказки». О мастерстве же свидетеляствуют документы о существовании придворных сказочников, певцов и скоморохов, хотя имена их не указаны. Уникальное свидетельство Волынской летописи о «словутном певце Митусе»⁹ или прославление Баяна в «Слове о полку Игореве» — случайные сохранения имен, исключения из общего правила.

И в прежние времена, и теперь фольклор имел и имеет своих мастеров, пользующихся славой в местах своего творчества (а иногда и более широкой). Стали общеизвестными, наряду с именем Федосовой, имена Рябининых, Крюковых, Кривополеновой, Новопольцева, Сороковикова и многих других. Все эти мастера фольклора обычно представляются передатчиками древнего искусства народа, и в этом — только в этом — видится их отличие от творцов литературы. Дореволюционная фольклористика упорно говорила о порче великолепных созданий искус-

⁵ См. ценную работу И. Н. Розанова. От книги в фольклор, ж. «Лит. критик», 1935, № 4; его же книгу «Песни русских поэтов» (XVIII — первая половина XIX в.). Редакция, статья и комментарии И. Н. Розанова. Сов. писатель, 1936.

⁶ А. М. Горький. С всероссийской выставки. Гл. «Вопленица». «Одесские новости», 1896, № 3660, 14 июня, стр. 2. Ср. описание выступления Ирины Федосовой в романе Горького «Жизнь Клима Самгина».

⁷ Допустимо даже говорить о собрании сочинений этой северной плачел, поскольку ее причити были записаны в количестве более 30 000 стихов. См. Е. В. Барсов, Причитания Северного края, т. I, 1872; т. II, 1882; т. III, 1886.

⁸ М. К. Азадовский. Ленские причитания, Чита, 1922.

⁹ См. под годом 1240 «Словутного певца Митусу древле за гордость не восхотевши служить князю Даниилу, раздранного, аки связанного приведоша».

ства его передатчиками¹⁰. Основой тезиса был взгляд на искусство прошедших веков, как на недостижимый образец для сказочников, певцов поздних столетий. По существу, разными школами варьировалось старое положение Ф. И. Буслаева и А. Н. Афанасьева: пора эпического творчества прошла и народ бессилён в своем искусстве. И почти всегда эта неведомая пора эпического творчества рисовалась «золотым веком», когда искусство создавалось всеми вместе и каждым в отдельности, когда традиции еще не было и не окостенели в устойчивой неподвижности образно выражаемые мысли. В «золотой век» народного творчества традиция не властвовала над индивидуальностью, не порабощала ее.

Все эти положения и взгляды не могут не вызвать стремления опровергнуть их. Наблюдения над современной жизнью фольклора, изучение метода мастеров народного искусства заставляют утверждать свободу и самостоятельность их творчества, несмотря на все значение традиции. Самая традиция выявляется как основа авторства в фольклоре. Традиция имеет великое свойство обновляться в устной и, в еще большей мере, в письменной форме словесного искусства. Веками выработанные, отстоявшиеся сюжетные схемы не уничтожают, а подчеркивают личное искусство. Еще А. Н. Веселовский отмечал, какое множество старых тем обновили, например, романтики. Пелеас и Мелисанда Метерлинка еще раз вновь пережили трагедию Франчески и Паоло. Недаром же Гете советовал Эккерману обращаться к сюжетам, уже питавшим воображение художника, — от этого писатель не терял своего лица. Многие писали Ифигению, но образы ее были различны, потому что каждый автор изображал ее по-своему¹¹. Ходячими примерами своеобразного освоения сложившегося сюжета стали обработки «Дон Жуана», библейских тем, «Фауста» и др. Обращение писателей к уже существующим сюжетам как бы перекидывает мост между фольклором и литературой. Правильно писал А. М. Горький об органической связи устного и письменного творчества: «Лучшие произведения великих поэтов всех стран почерпнуты из сокровищницы коллективного творчества народа, где уже издревле даны все поэтические обобщения, все прославленные образы и типы. Ревнивец Отелло, лишенный воли Гамлет и распутный Дон Жуан — все эти типы созданы народом прежде Шекспира и Байрона, испанцы пели в своих песнях «жизнь — есть сон» раньше Кальдерона, а магометане-мавры говорили это раньше испанцев, рыцарство было осмеяно в народных сказаниях раньше Сервантеса и так же зло и так же грустно, как у него»¹².

Никто не обвинит названных писателей в несамостоятельности, когда они обращаются к сюжетам, живущим вечной жизнью. Писатели остаются авторами, несмотря на традицию.¹³

Но есть ли какое-либо право рассматривать мастеров фольклора как безличных и покорных передатчиков аналогичных устойчивых сюжетов? Не потому ли это кажется, что самые сюжеты рождены в среде, выдвинувшей воссоздающих их передатчиков? Обилие существующих в народной среде устойчивых сюжетов свидетельствует вовсе не об отсутствии авторства в фольклоре, а наоборот, — о чрезвычайно раннем появлении его. Совершенно справедливо А. Н. Веселовский расценивал создание сюжета как ранее выявление индивидуальности, выдвинутой коллективом. «Схематизм сюжета уже наполовину сознательный, например, выбор и распорядок задач и встреч не обусловлен не-

¹⁰ В конце XIX — начале XX в. этот тезис наиболее четко был сформулирован В. Ф. Миллером, Келтуялой, С. К. Шамбинаго. Тезис опровергался представителями младшего поколения исторической школы — Б. и Ю. Соколовыми, А. В. Марковым, Н. Е. Оячуковым, Н. В. Васильевым и некоторыми другими.

¹¹ См. E. Schlegel, *Gespräche mit Goethe* (18 сент. 1823 г.).

¹² М. Горький, Статьи 1905—1916 гг. Изд. «Парус», 1916, стр. 17.

обходимой темой, данной содержанием мотива, и предполагает уже известную свободу;— сюжет сказки, в известном смысле, уже акт творчества»¹³.

Сознательность творчества исключает допускаемость стихийной коллективной силы, создавшей всё и вся в народном искусстве. Появившаяся в нем индивидуальность, условно говоря — авторство, будучи идейно, по мышлению слита с коллективом, является силой, организирующей и организующей в образах искусства восприятие мира людьми. Эта индивидуальность создает устойчивую традицию потому, что сама индивидуальность выражает жизнь коллектива. Традиция и индивидуальность сопутствуют друг другу, живут, как две стороны единого творческого процесса. Но никогда традиционность в искусстве не обезличивала творчески одаренных носителей искусства — даже в тот период, когда индивидуальное мышление и чувствование не осознавались вполне отчетливо личными, принадлежащими одному человеку. Даже в тот период существовали разные линии сюжетов, порожденных жизнью, — следовательно, и разное осмысление их. Сказанное может быть подтверждено напоминанием о сходстве и различиях творимого мифа и сказки, эпоса, лирики и других жанров устного народного искусства.

Сказка и миф рождаются одновременно, как представление о мире, реально существующем, и мире, существующем в воображении людей. Об этом давно уже писалось в научной литературе. Так, сопоставляя миф и сказку, говорилось: «Те же (что и в сказке. — В. Ч.) схемы и типы служили и для творчества мифологического, когда внимание простиралось на явления внечеловеческой, но очеловеченной природы. Сходство очертаний между сказкой и мифом объясняется не их генетической связью, причем сказка являлась бы обескровленным мифом, а в единстве материалов и приемов и схем, только иначе приуроченных. Этот мир образных обобщений, бытовых и мифологических, воспитывал и обязывал целые поколения на их пути к истории»¹⁴.

Функции сказки и мифа были различны. Миф, содержа в себе систему верований, сосредоточивал внимание, условно говоря, на божестве, истолковывал явления природы, окружающего мира¹⁵; сказка повествовала о человеке, его качествах и поступках, его свойствах и действиях, направляла волю человека на преодоление преград и достижение целей.

Так как содержание сказки и мифа определялось единым восприятием мира и возникало на общей основе, для него стала естественной общность мотивов. Исходя из конкретных наблюдений над внутренней логической связью видимых и осознаваемых фактов, человек сцеплял мотивы в осложненных повествованиях. Жизнь заставляла утверждать сюжет, как закономерную последовательность явлений. Индивидуальное понимание человеком мира, окружающего его, было типовым и вместе с тем личным. Последнее допускает варьирование, отклонение от схемы. Различные отклонения от схемы могли существовать и существовали не только у разных индивидуальностей, но и у одной и той же, поскольку мир воспринимался одновременно отраженным в реальных и воображаемых (искаженных зарождающимися верованиями) формах.

Одновременное существование мотива в двух редакциях вызывает их взаимовлияние. Оно было обусловлено также тем, что в сознании

¹³ А. Н. Веселовский. Собр. соч., т. 2, ч. 1, Изд. АН СССР, 1913, стр. 3.

¹⁴ А. Н. Веселовский. Собр. соч., т. 2, ч. 1, Изд. АН СССР, 1913, стр. 5.

¹⁵ Ср. у Маркса: «Всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения (см. «Введение в критику политической экономии» в кн.: «К. Маркс. К критике политической экономии». Гос. полит. изд., 1939, стр. 156).

человечества ирреальное и реальное переплетались. Потому нередко даже в происхождении (а не только в бытовании) мотивы и образы сказки, эпоса и других жанров бываюи связаны с мифом (ср. мотивы зверя-супруга, партеногенезис и пр.). На героях сказок и эпоса (даже исторических) часто лежит отпечаток древних представлений о божестве; власть первобытного образного мышления распространялась на творчество исторического периода народа. На пути своего существования традиция теряла элементы индивидуального восприятия мира и приобретала характер общего, коллективного. Но коллективная традиция отдавалась во власть индивидуальности, когда в новых порывах творчества реальный факт подвига и облик исторического героя усваивались сквозь призму тех образов и схематических положений, в формах которых привыкла творить фантазия (см. мысли об этом в работах по поэтике А. Н. Веселовского). Завершенные по форме мифы содействовали соединению мотивов народного творчества в стройные сюжеты. Народы, мифотворчество которых не образовало стройной системы, не знают и типических тем, стройного плана сказочных и исторических эпических произведений. Очертания их фольклора расплываются в реальных или фантастических повествованиях, не связанных в целое. Образование системы мифов связывается с процессом образования сюжетики фольклора, повествующего о действиях и поведении человека.

Связь сказки с мифами касается вопросов возникновения и развития типовых сюжетных схем, но ни в какой мере не снимает вопроса о роли творческой личности в искусстве народа. Для народного творчества характерен синкретизм индивидуальности и массы, причем именно личность превращает схему в художественное произведение, иногда сохраняя, а иногда видоизменяя и разрушая ее. Индивидуальность может сливаться и может противостоять традиции, продолжая ее или реорганизуя. Преобладание традиции или личного (авторского начала) зависит от степени и характера таланта, поднимающего личность или подчиняющего ее традиции. Авторство и традиция возникают уже в творчестве первобытного общества и с развитием искусства приобретают осложненные формы, сохраняясь в различных соотношениях в литературе и в фольклоре.

Устанавливая наличие в фольклоре и литературе авторов, необходимо указать на невозможность отождествления литературного и фольклорного авторства. В фольклоре, например, отсутствует характерное для литературы нового времени понятие авторского права. Авторское право — внешний признак художественного произведения, свидетельствует об отделении творческого процесса индивидуальности от коллектива, закрепляет произведение за автором, как его личную собственность. В литературе творческий процесс, совершающийся над произведением (безразлично, вполне самостоятельным или осваивающим традицию), происходит до того момента, когда оно становится достоянием коллектива. Процесс совершается в «творческой лаборатории» писателя, отбрасывая его искания, его идеи, и завершается публикацией текста в книге. Только после этого произведение становится доступным широким кругам читателей и начинается вторая глава его жизни, заключающаяся в воздействии на читателя и его ответных реакциях. По существу здесь разъединено активное вмешательство коллектива и индивидуальности в творимое произведение.

В фольклоре авторство и его соотношения с коллективом выражены иначе. Процесс создания фольклорного текста неоднократно показывал А. М. Горький в своих произведениях¹⁶. Творческий процесс в

¹⁶ См. например, «Как сложили песню» (из цикла «Воспоминания»). Собр. соч., т. XIII, Госиздат, 1929.

фольклоре не является достоянием индивидуальности, отделенной от народа своими особыми качествами и возможностями.

Положение о единстве личности и коллектива в народном творчестве неоспоримо. Авторы фольклора, являясь выразителями чаяний и ожиданий народных, творили для своей среды и в тесном единении с ней. Мысль, созревшая в коллективе, частью которого они были, принимала в их творчестве конкретные очертания. А это в свою очередь обуславливало восприятие созданного произведения коллективом, хранение его в устной передаче и уточнение, шлифовку произведения при новых исполнениях его мастерами народного искусства — соавторами прежних создателей текста. В фольклоре индивидуальность и коллектив объединены одновременностью творческого процесса; это происходит потому, что индивидуальность выражает собой идеи коллектива, и коллектив участвует в обработке созданного кем-либо произведения. Если в литературе творческая изменяемость текста прекращается с публикацией его, т. е. с момента, когда он делается достоянием масс, то в фольклоре она возрастает именно с этого момента.

Вечная подвижность, жизненность народного творчества распространяется и на произведения смежных форм искусства, как только они, попадая в коллектив, приобретают внешние черты фольклора — устность и массовость бытования. Произведения, оторвавшиеся от книги (и, часто, от имени автора), подвергаются характерным для фольклора переработкам. Процесс переработок идет без внимания к авторскому праву, так как в фольклоре авторское право является одновременно правом творческой индивидуальности и все создающего коллектива. Именно, фольклорные переработки литературных произведений, при наличии первоначального авторского текста, позволяют установить типы изменений, вносимых в фольклор авторскими индивидуальностями исполнителей произведений.

Простейший тип переработки может быть условно назван «редактированием» авторского текста. Он дает сокращение чрезмерно большого текста, уточнение композиций произведения, уточнение мысли автора, замену непонятных слов понятными, расшифровку недосказанного автором, выявление песенной основы путем введения припева. Так перерабатывалось, например, стихотворение Н. Соколова «Он»¹⁷, стихотворение Амосова «Элегия» (Хас-Булат удалой)¹⁸, «Укажи мне такую обитель» с припевом «Славься, славься наш русский царь» и др.

Более сложная переработка бывает при переосмыслении авторского текста. Переосмысление происходит при переходе текста из одной среды в другую, при сохранении его в разных эпохах. Таковы «Похороны разбойника» Фрейлиграта в переводе Ф. Миллера¹⁹, превратившиеся в песнь о Чуркине, а в эпоху гражданской войны в песнь о партизане или красноармейце; «Песня Артура» из драмы Межевича «Артур или 16 лет спустя»²⁰, ставшая в годы революции песнью о красnofлотце, «Цыганская венгерка» и «О, говори хоть ты со мной» Ап. Григорьева²¹, и мн. др. Этот тип переработки сохраняет сюжетную схему и частично текст авторского произведения, вместе с тем совершенно изменяя образы. Персонажи при переосмыслении текста

¹⁷ И. Н. Розанов. Литературный источник популярной песни. Ж. «Художественный фольклор», вып. I, М., 1926.

¹⁸ Авторский текст см. в кн. И. Н. Розанова. Песни русских поэтов (XVIII — первая половина XIX в.). М., 1936, стр. 541—543. Ср. в песенной переработке акцентирование удвоением строк: «И Аллахом клялась, Что не любит тебя», введение дополнительного четверостишия: «Тут взволнованный князь Саблю выхватил вдруг, Голова старика Покатилась на луг», и т. д.

¹⁹ См. И. Н. Розанов, Песни русских поэтов (XVIII — первая половина XIX в.). М., 1936, а также сб. «Стихотворения Ф. Миллера». М., 1849, стр. 91.

²⁰ См. И. Н. Розанов. Указ. кн.

²¹ Там же.

становятся героями той среды и эпохи, в которую песнь подвергается переработке.

Особым и любопытным видом переосмысления авторского текста является изменение произведения поэта путем прибавления припева (при сохранении авторского текста). Так, припев «дин-дон, дин-дон слышен звон кандалный... нашего товарища (вариант: рабочего) на каторгу ведут» превращает стихотворение Ал. К. Толстого «Колодники», в тексте которого нет даже намека на революционеров, в песню о политических ссыльных.

Песни, рожденные творческим воображением поэта, прошли через десятилетия и, переосмысляясь, становились по существу новыми произведениями, сохраняющими свою первоначальную сюжетную схему. Этот процесс близок тому, какой наблюдается в литературе, когда писатель обращается к разработке традиционных сюжетных схем фольклора. Только в данном случае основой возникающей традиции сюжета является уже не творчество отдельного безвестного мастера народного искусства, сочетающееся с творчеством окружающего его коллектива, а создание индивидуального поэта, запечатленное в книге. Связи литературы и фольклора обрисовываются, как процесс их взаимовлияния, их взаимопроникновения в области творчества автора и коллектива.

Наибольшие изменения претерпевает авторский текст в типе переработки, которую можно назвать созданием новых произведений на основе старых. Здесь — общий процесс и для литературы, и для фольклора. Он может быть раскрыт на примерах пародий В. Маяковского, «Колыбельной» Некрасова (пародия на стихотворение Лермонтова), многочисленных переработок «Марсельезы»²² и тому подобном материале. Этот тип переработок сохраняет ритмико-мелодическую основу произведения и некоторые его словесные формулы, создавая тексты новые по идее, содержанию, сюжету.

Разные типы переработок авторского текста обнаруживают и разную близость к творческому процессу в литературе. Близость метода мастера фольклора к методу создателя произведений литературы зависит от степени соотношения авторского и традиционного начала в фольклоре.

Тип переосмысления авторского текста предполагает использование его в общих чертах. Индивидуальное и традиционное начала находят, можно сказать, гармоническое сочетание, в котором одно дополняет другое, и преобладание одного над другим выражается в различных деталях, но не в целом.

Тип «редактирования» дает ясное преобладание традиции над авторством, допускает вместе с тем активное вмешательство коллектива в индивидуальное творчество, отдаляя его тем самым от литературного, в узком смысле слова, процесса.

Тип «создания нового текста» вплотную приближается к литературе, в которой распространен аналогичный прием, обусловленный преобладанием индивидуальности над традицией; автор или авторы в данном случае лишь отталкиваются от уже существующего текста, но не подчинены ему и не следуют за ним.

И оригинальное самостоятельное творчество, часто при сохранении традиционной формы, и самостоятельное творчество в пределах сохранения сюжетных схем или мотивов и их контаминаций заставляют сделать вывод о существовании мастеров фольклора, по-разному воспринимающих и осваивающих традицию.

Авторские изменения, вносимые исполнителями произведений в вос-

²² См. А. Л. Дымшиц, О рабочих марсельезах. Сб. «Советский фольклор», № 4—5, Изд. АН СССР, М.—Л., 1936, стр. 281—297.

принятую традицию, могут быть различны. Мастера фольклора, создающие свои устойчивые изводы («изводы школы»), устанавливают прежде всего свою последовательность в расположении мотивов (т. е. выработывают свой тип сюжета) и изменяют (а иногда только отбирают) традиционные устойчивые формулы. Специфика сюжетной линии и особенности формул — характерные черты произведений мастеров фольклора одной школы. Внутри ее разворачивается творческая деятельность отдельных индивидуальностей, отражаемая в трактовке образов, языке, а в отношении стихотворного эпоса — метрике стиха.

Разнообразие индивидуальностей мастеров-авторов фольклора очень велико. Но все же можно указать на существование основных типов их²³.

Наиболее распространен тип передатчиков-исполнителей однажды созданных произведений. Не относясь к воспринимаемому тексту с безусловной строгостью к каждому слову, они изменяли порядок слов, а иногда фраз, допускали удвоение слов, чаще или реже вводили усвоенные словесные формулы. Но на их обработке не лежит печать осмысления и самостоятельного углубления усвоенных произведений устного творчества. Передатчики-исполнители хранят и распространяют изводы произведений, созданных другими; они носители традиции, но не создатели ее. Роль их в фольклоре велика, так как степень их исполнительского таланта определяет живучесть и популярность извода текста. Произведение, хранимое неодаренными исполнителями, неизбежно и быстро идет к умиранию; в нем теряется яркость красок, блекнут образы; сюжетная линия может исчезнуть из текста или утонуть в бесконечном количестве механически повторяемых словесных формул. Сборники фольклора дают яркие примеры умирания извода в устах отдельных исполнителей. Так, в области былин бесталанность сказителей отчетливо отражена в былинах Толвуя и Повенца, где эпическое творчество исчезало уже в семидесятых годах XIX в., а теперь, можно сказать, исчезло совсем, в былинах дочери знаменитого Конона с Зяблых Нив — Степаниды Кононовны Неклюдовой²⁴, в былинах пудожского сказителя Полевого, беспорядочно нагромождавшего словесные формулы²⁵, и многих других. Такие сказители только содействуют умиранию произведений, ибо нехудожественность их вызывает отрицательную реакцию у слушателей и, следовательно, уничтожает стремление слышать их.

Традицию хранит другая категория исполнителей. Их можно назвать мастерами искусства, овладевшими своеобразным фольклорным актерством. Не внося существенных изменений в исполняемые произведения, они передают их высоко художественно, чем вызывают любовь к ним и стремление усвоить знакомую старину, сказку, песню. Варьированием напева, интонацией, мимикой такие мастера подчеркивают главное и отодвигают второстепенное, властно владеют аудиторией, которую сюжет, напев, слово волнуют сами по себе. Именно такими были Тургеневские «Певцы», вкладывавшие душу в петое ими, обнаруживавшие великолепное умение подчеркнуть художественность формы. Изводы, поддержанные искусством одаренных исполнителей, могут жить долгие годы и превращаются в традиционные типы. Мастера-исполнители и являются носителями фольклора, устанавливающими традицию, но в процессе установления традиции теряется имя первоначального создателя текста — имя автора. Оно стирается, поскольку произведение становится достоянием многих даже в исполнении его. Сами же исполнители,

²³ Об этом уже писалось в литературе. См., например, работу А. М. Астаховой. Былинное творчество северных крестьян (Былины севера, т. I, Изд. АН СССР, М.—Л., 1938).

²⁴ См. А. Ф. Гильфердинг, Онежские былины. 1873.

²⁵ См. рукопись сб. «Онежские былины» (Гос. лит. музей). Пудога.

уничтожающие авторство в фольклоре, остаются хранителями определенного извода, созданного этим автором. Они делаются как бы выученниками, образуют его школу. В массовых исполнениях произведения «школой» вместе с именем автора стираются и некоторые детали, некоторые стиливые особенности, характерные для авторской индивидуальности, но чуждые передатчикам. Произведение, переходя из уст в уста, обобщается, типизируется, но в лучших редакциях никогда не обезличивается, — ведь безличность всегда схема, а художественности схематичность чужда.

Непосредственно зависит от традиции и другой тип носителей фольклора — тип создателей своих текстов на основе воспринятого. Кавторцы, они вырастают на звучащей традиции и, восприняв ее, ломают воспринятое, чтобы из обломков создать свое, им принадлежащее, и также в случае сохранения традиционных основ — вносят столь существенные коррективы и дополнения, что вызывают значительное изменение образов и сюжета. Именно к этой группе мастеров народного искусства относятся слова А. Ф. Гильфердинга о сказителях. Указывая, что былина состоит из типических и переходных мест, А. Ф. Гильфердинг утверждал: «Первые из них (т. е. типические места) сказитель знает наизусть и поет совершенно одинаково, сколько бы раз он ни повторял былин; переходные места, должно быть, не заучиваются наизусть, а в памяти хранятся только общий осто́в, так что всякий раз, как сказитель поет былин, он ее тут же сочиняет, то прибавляя, то сокращая, то меняя порядок стихов и самые выражения. В устах лучших сказителей, которые поют часто и выработали себе, так сказать, постоянный текст, эти отступления составляют, конечно, весьма незначительные варианты»²⁶.

А. Ф. Гильфердинг совершенно верно говорил о существовании такого метода создания былин. Его, разумеется, нельзя распространять на всех сказителей, как нельзя предполагать, что сказители, следующие ему, пользуются им одинаково. В пределах этого типа мастеров фольклора в отношении большинства жанров надо указать на то, что степень индивидуальных привнесений в фольклор может быть различной и может выявляться то в области разработки образов, то в построении сюжета, то в отдельных дополнениях.

Отмеченное Гильфердингом отношение к устойчивым формулам тако же не типично для всех сказителей. Есть сказители, точно их воспринимающие и строящие свой оригинальный текст, отталкиваясь от них. Но есть и другие сказители; они берут элементы формул, переосмысливают их, вырабатывая свои типические места (см., например, творчество Т. Г. Рябини́на). Наконец, встречаются такие мастера, которые используют формулы, уничтожая их устойчивость, вкрапывая элементами в свое повествование (см., например, произведения Н. С. Богдановой-Зиновьевой. Материалы Гос. Литературного музея). Типические места, следовательно, не все и не всегда воспринимаются точно. Они отбираются сказителем и варьируются в его творчестве. Что же касается мест переходных, то, в зависимости от творческого замысла мастера фольклора, они могут сокращаться или детализироваться. Они всецело подчинены воле и желанию создателя текста. В результате, в творчестве большинства носителей фольклора этого типа именно мест переходные играют главную роль, иногда даже затемняя собой мест типические²⁷.

Такой вид творчества возможен только в жанрах, в которых традиция играет заметную роль. В наибольшей мере он типичен для сказо

²⁶ А. Ф. Гильфердинг. Онежские былинны. 1873, стр. XXVII.

²⁷ Это особенно отчетливо видно, например, на былинах Н. С. Богдановой-Зиновьевой.

и былин, как для крупных повествовательных форм фольклора, характеризующихся одновременно и устойчивостью сюжета, и подвижностью текста. Именно в них возможна смена трактовки образов, варьирование сюжета. В жанре причити, например, такой тип творчества невозможен именно вследствие отсутствия устойчивой традиционной сюжетки; типовые, постоянно варьируемые мотивы плачей не могут явиться основой для творчества исполнителей, создающих традицию, в пределах которой появляется творческая личность, взрывающая традицию, создающая иные очертания ее²⁸. Жанры фольклора, не вырабатывавшие традиционной сюжетки, дают явное преобладание индивидуального авторского начала. В таких жанрах, как причеть, сюжет произведения рождается вне прямой связи с уже существующими сюжетными схемами, а выдвигается свершившимся событием. Он традиционен только по мотивам и образам, которые волей создателя произведения переосмысливаются, включенные в повествование. Об этом убедительно свидетельствует творчество Ирины Федосовой и др. Характерной чертой здесь является импровизация, обуславливающая постоянную подвижность текста.

Метод импровизации, наиболее типичный для жанров, лишенных традиционной сюжетки, встречается, однако, и в творчестве мастеров, создающих произведения других жанров. В этом случае импровизаторы разлагают сюжеты на мотивы, т. е. уничтожают устойчивость сюжетной схемы и используют их как основу для своего произведения. Контаминации мотивов различных, не связанных друг с другом произведений, замена имен и прочие «вольности», допускаемые импровизаторами, в данном случае результат не плохого знания слышанных текстов (оно может быть очень хорошим), а стиля и метода мастера фольклора. Именно импровизаторы наиболее склонны к созданию новых сюжетов, новых своеобразных произведений.

Импровизация, как метод творчества, известна и в былевом и в сказочном эпосе. В научной и популярной литературе уже достаточно много писалось, например, о Марфе Крюковой²⁹, которую свободное творческое обращение с воспринятыми былинами и другими жанрами фольклора привело к созданию новин. Академик Ю. М. Соколов справедливо писал о ее творчестве: «Она широко использовала для своих эпических произведений на современные темы поэтику нескольких традиционных, хорошо ей известных жанров, — поэтику старинных былин (которых от нее записано свыше 100), исторических песен. В результате получилось нечто новое, оригинальное»³⁰.

Несомненным импровизаторским талантом обладал и другой знаменитый сказитель — В. С. Щеголенок, творчество которого так тщательно изучил Н. В. Васильев³¹.

Перечень сказочников и сказителей-импровизаторов не может быть ограничен этими двумя именами. Есть много других, но названные наиболее известны по своему творчеству³².

Импровизаторы, слагающие свои произведения, не закрепляли их в

²⁸ См. Е. Барсов. Причитания Северного Края, а также другие сборники «плачей».

²⁹ См. «Былины М. С. Крюковой» в Летописях Гос. лит. музея, т. I, 1939; т. II, 1941. «Сказания М. С. Крюковой», Госиздат, 1938; А. М. Астахова. Беломоровская сказительница М. С. Крюкова. Сб. «Советский фольклор», № 6, Изд. АН СССР, 1939, и другие работы.

³⁰ Ю. М. Соколов. Русский фольклор. Учпедгиз, М., 1939, стр. 503—504.

³¹ Н. В. Васильев. Из наблюдений над отражением личности сказителя в былинах. Изв. Отд. рус. яз. и слов. АН СССР, 1907, стр. 170—196.

³² См. об импровизаторах А. М. Астахова, Былины Севера, т. I, Изд. АН СССР, М.—Л., 1938, стр. 82—85. Отметим попутно, что у многих народов метод импровизации типичен для фольклора (ср., например, фольклор народов Средней Азии или Кавказа, в котором ряд жанров основан на импровизационности).

постоянных формах. В этом причина слабого влияния, даже можно сказать, отсутствия их авторского влияния на традицию. Их тексты, не получив устойчивой редакции, в большинстве случаев не воспринимались для дальнейших передач и умирали, едва родившись. Их роль в судьбах традиции, в изменении ее очертаний была ничтожна.

Можно сказать так. Мастера фольклора всех типов воспринимали традицию. Исполнители несли ее и популяризировали; «воссоздатели» и «реконструкторы» текстов видоизменяли ее; импровизаторы же, восприняв текст, часто создавали талантливые произведения, которым не суждено было воздействовать на традицию и изменять ее, но они могли передавать свой творческий метод последующим поколениям и, когда находился одаренный, талантливый человек, метод импровизатора создавал блестящие произведения, свидетельствующие об истинной талантливости народа.

Мастера народного творчества, следуя особенностям своих талантов, чеканят хранимые памятью произведения, меняют их, создают новые.

Творя типовые разработки односюжетных произведений, они создают свои «школы» певцов, сказочников, сказителей. Их талант, покая, всегда дает возможность дальнейшего развития намеченного, выработанного творческого метода. Произведения мастеров фольклора, отображающие индивидуальный талант человека, имеют тем большее значение, что поддержанные талантами, воспитанными в «школе» мастера, они приобретают характер коллективности творения, в котором индивидуальность и коллектив гармонически и неразрывно слились.



ВОПРОСЫ ЭТНОГЕНЕЗА



А. Д. УДАЛЬЦОВ

ПЛЕМЕНА ЕВРОПЕЙСКОЙ САРМАТИИ II в. н. э.¹

«География» Птолемея дает богатый материал для изучения этнического состава Восточной Европы в первой половине II в. н. э. Опираясь особенно на труд (не дошедший до нас) своего предшественника, Марина Тирского, а также на ряд других античных писателей, как более ранних (Геродот, Эратосфен и др.), так и более близких ему по времени (Страбон, Плиний и др.), Птолемей привлек также для своего труда материал путеводителей (итинерарии), составленных путешественниками и купцами, дававшими сведения о различных торговых путях, существовавших в первые века нашей эры в Восточной Европе, об именах населенных мест, служивших обычными стоянками путешественников, о названиях племен, попадавшихся на пути, о главнейших встречающихся им реках и горах, иногда со сведениями о расстояниях между различными географическими пунктами; также пользуется Птолемей, повидимому, и имевшимися уже в то время римскими картами эпохи ранней империи. На основании всего этого материала и составил Птолемей свое описание известного тогда мира, в том числе и Восточной Европы (см. карту I).

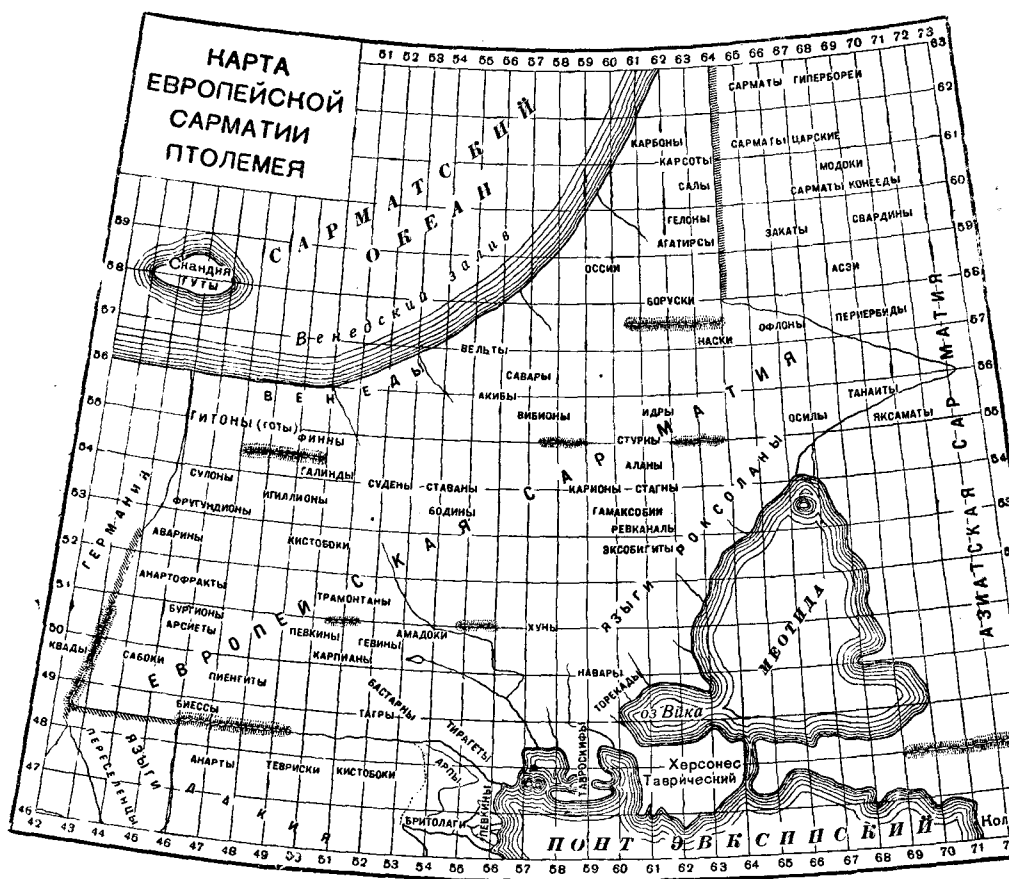
I

При взгляде на карту Восточной Европы Птолемея сразу обнаруживается, что здесь много путаницы. Использование массы разнообразных сведений, особенно для внутренних областей Европейской Сарматии, оказалось не под силу для Птолемея, не имевшего здесь твердых географических ориентиров. Поэтому, например, наиболее ценное описание Сарматии в § 10 гл. 5 кн. III труда Птолемея особенно нуждается в критическом анализе². Необходимо прежде всего разложить сводную картину, даваемую Птолемеем, на его первичные материалы, из которых он исходил в своих построениях, а затем уже судить о локализации тех или иных племен.

¹ Изложение части одной из глав подготовляемой к печати работы автора: «Древнейшее население Восточной Европы и проблема происхождения славян».

² Ср. Браун. Розыскания в области готско-славянских отношений, 1899, стр. 343—353.

Если мы присмотримся к основным приемам, которыми пользуется Птолемей для размещения различных племен на своей карте Центральной и Восточной Европы, между Рейном и Днестром (кн. II, гл. 11 и кн. III, гл. 5), то заметим, что племена этих территорий перечисляются Птолемеем обычно более или менее правильными полосами, идущими с севера, от Балтийского моря, на юг. Так, например, в § 8 гл. 5 (кн. III) Птолемей перечисляет венедов (у Балтийского побере-



1. Карта Европейской Сарматии Птолемея (по Кулаковскому)

жья), гутонов (т. е. готов), финнов (вероятно, ошибочно, — они жили севернее), булонов (или сулонов других рукописей), фругундионов (т. е. бургундов (очевидно, ошибочно, — они жили западнее) и аваринов (у истоков Вислы), а далее к югу — омбровов, анартофрактос, вургисов, арсиетов, сабоков, пиенгитов и биессов (вдоль Карпат). Далее на востоке (§ 9) идет у Птолемея перечень племен также полосой с севера на юг, от Балтийского моря к Нижнему Дунаю: венеды, галинды, судины, ставаны, игиллионы, койстобоки, трансмонтаны (до Певкиньских гор — Бабадагские горы в устье Дуная). Однако следующий § 1 (Сарматия между Зап. Бугом и Доном) представляет по сравнению предыдущими настоящий хаос; отдельные племена явно перемешаны здесь в самом причудливом беспорядке. Постараемся найти здесь, за внешним беспорядком, первоначальный порядок в действитель-

тельном размещении племен Восточной Европы эпохи Птолемея, как оно может быть восстановлено по первичным материалам того же Птолемея.

Прежде всего отметим, что Птолемей, кроме современных этнографических данных, использует также явно устаревшие сведения о древнейших племенах, заимствованные из древних авторов (Геродот и др.); таковы — гелсны, гиппододы, меланхлены, агатирсы, бодины. Встречаются и повторения: роксоланы повторяются в ревканалах, гелоны в гевинах, карпианы в харпиях (гл. 10, § 7), амадоки в мадоках (кн. V, гл. 8, § 16) и т. д. Часть племен, как аорсы и пагириты с Задонья, попали ошибочно в § 10, описывающий восточную часть Европейской Сарматии, доходившей только до Дона.

В результате этого предварительного анализа остаются племена, которые нам и следует теперь разместить на современной нам карте Европы. Это прежде всего: 1) вельты, оссии, кареоты и салы; затем 2) карбоны, савары и боруски, а также акибы и наски; далее 3) вибионы, идры и стурны (до аланов-скифов).

В Прибалтике указываются Птолемеем вельты, оссии, кареоты и салы. Вельтов (Ὠέλται) Птолемей помещает на побережье Балтийского моря (побережье Океана, у Венедского залива); выше их, очевидно на реке Оссе, притоке Лаукне, впадающей в Куришгаф (южнее Немана), — оссии (Ὀσσιοί) (может быть оксионы «Германии» Тацита, гл. 46); кареоты (Καρῶται) — возможно, куры или куроны, севернее оссиев, а салы (Σάλαι), самые северные — на реке Салице, ныне отделяющей латвийцев от эстонцев³.

Кареоты и салы показаны Птолемеем восточнее карбонов (карвонов, Καρῶνες); однако положение первых непосредственно на самом морском побережье исключает для карбонов более западное положение. Приходится заключить, что Птолемей здесь допустил ошибку: карбоны (или карвоны) могли жить, очевидно, лишь восточнее кареотов и салов, на территории позднейших кривичей, а ниже их (если исключить архаических гелонов, гиппододов, меланхленов и агатирсов, а также ошибочно отнесенных сюда с Задонья аорсов и пагеритов) жили савары (Σαῶροι — на территории будущих северян) и боруски (Βορούσκοι — на среднем Днепре, на территории будущих полян, где в III в. жили бораны или борады).

Менее ясно положение акибов (акивы — Ἀκίβοι) — их иногда связывают с территорией древнего Оковского леса в верховьях Зап. Двины, Волги и Днепра (где шли волоки, соединяющие верховья этих рек) — и насков (Νάσκοι — может быть, от реки Начи в Оковском лесу), а также вибионов (Ὠβίβωνες —, разночтения: вивионы, ивионы — ср. селение Ивье, над Неманом в бывшем Ошмянском уезде у Новогрудка) и идров (Ἰδρυοί — ср. реку Идрицу или Индрицу с озером Индрие в Витебской области).

Наконец, стурны (Στοῦρνοι) явно связываются с рекою Стырью. Мы и здесь (в § 10), таким образом, имеем два перемешанных параллельных ряда племен, идущих с севера на юг; ряд вельты — стурны и ряд карбоны — боруски (вдоль Днепра). Остальные племена § 10 размещаются Птолемеем на его карте по их положению между основными его племенами (вернее, народностями): венедями (по всему Венедскому заливу), бастернами (выше Дакии) и певкинами (в дельте Дуная),

³ При этом реки, указываемые Птолемеем для Прибалтики, мы отождествляем следующим образом: Ομισοῖα — Висла (ее устье правильно указано в графусах Птолемея), Χρόνος — Прегель, Ροῦβινος, Ροῦδων — Неман, Τοῦροῦτος — Виндава или Зап. Двина, Χείνωνος — Зап. Двина или Аа (Гауя). Все расстояния к востоку от устья Вислы сильно преувеличены Птолемеем.

роксоланами и языгами (по всему берегу Мэотиды — Азовского моря), амаксобиями (сарматы Задонья) и аланами-скифами (в причерноморских степях, между Дунаем и Днестром).

Так, между аланами и амаксобиями (очевидно, по Донцу) указаны карионы (Καρίωνες) и саргати (Σαργῆτιοι); у поворота реки Танаиса (Дона) — офлоны и танаиты, ниже их осилы до роксолан⁴. Между амаксобиями и роксоланами Птолемей указывает эксобититов (Ἐξοβυτίται), а между певкинами и бастернами — карпианов (Καρπιανοί) и, наконец, между бастернами и роксоланами — хунов (Χούνοι). Отдельно в конце § 10 Птолемей называет амадоков и наваров⁵ (у соименных гор); одноименные города, Амадока и Наварон, указаны Птолемеем: первый на реке Бористене (Днестре) у Амадокского озера (может быть, у Белозерского озера, против Никополя), а второй — в верховьях реки Каркинитис (древний Гипарикис — Каланчак), т. е. вблизи той же Амадоки; таким образом, оба этих соседних племена окажутся на левобережье нижнего Днестра, вблизи роксолан⁶. Тут же, очевидно, следует поместить и тореккадов (Τορεκκάδοι — § 11), так как одноименный им город Торокка указывается Птолемеем на той же реке Каркинитис, что и Наварон (кн. III, гл. 5, § 13)⁷. По Птолемее, тореккады живут около озера Бика, т. е. у Сиваша. Западнее их, вдоль «Ахиллова бега» (Тендровская коса), помещает Птолемей своих тавроскифов (§ 11), еще западнее, около Дакии (ниже бастернов), — тагров, а ниже их — тирагетов.

Так, повидимому, распутывается тот клубок племен и народностей, который дан Птолемеем в его § 10, гл. 5 кн. III.

Нам предстоит теперь разгадать еще одну загадку, предлагаемую трудом Птолемея в кн. V, гл. 8 (§§ 16 и 17). Здесь, описывая Азиатскую Сарматия (между Доном и Волгой), Птолемей явно соединяет воедино два ряда племен, идущих в разные стороны. На севере Птолемей помещает мифических сарматов-гипербореев, ниже их сарматов царских, народ мадоков и сарматов-конеедов, а еще ниже — закатов, сварденов и асайев; затем — вдоль левого берега Дона-Танаиса идут периербиды и яксаматы, а ниже сварденов — хайниды; далее перечисляются уже племена у реки Волги-Ра и южнее, до Кавказских гор.

Из этого общего описания племен Задонья следует, очевидно, выделить ряд племен, начинающийся мадоками и состоящий из закатов, сварденов, асайцев и хайнидов⁸. Мадоки явно идентичны с амадоками § 10, живущими на Нижнем Днестре (против Никополя); в асайях можно видеть сайев ольвийской надписи в честь Протогена и асиаков Плиния на реке Тилигуле⁹. Тогда закаты и свардены Птолемея совпадут со скифами-сардами Плиния (IV, 83)¹⁰ на левом берегу Нижнего Днестра, а хайниды, очевидно, с хунами § 10, гл. 5, кн. III, живущими «между бастернами и роксоланами», т. е. между Прикарпатьем и Нижним Днестром. Перед нами группа племен, выхваченная Птолемеем из западного Причерноморья, с низовьев Днестра, Тилигула и Днестра, из западной части Европейской Сарматии и ошибочно перенесенная им в Задонье, в Азиатскую Сарматия. Интересно, однако, что эта группа племен жила, повидимому, в начале того пути, который мы можем предполагать идущим в то время от Прикарпатья в Среднее Поволжье,

⁴ Ταναῖται Ὀφλόνες Ὀσούλοι

⁵ Ἀμαδόχοι Νάβαροι — ср. мадоков Птолемея в кн. V, гл. 8, § 15.

⁶ Амадокские горы — вероятно, возвышенный гористый берег Днестра.

⁷ Браун (Указ. соч., стр. 222) отождествляет г. Торокку Птолемея с современным селением Торгаевкой у балки Торгай (может быть, притоком древней Каркинитис).

⁸ Μαδόχαι Ζακάται Σαρδηννοί Ασαιῖαι Χαινίδες.

⁹ Ἀξιάχες. Птолемея (§ 6).

¹⁰ Закаты, т. е. скифы-саки (-та — суффикс множественного числа).

т. е. как раз в область сарматов Поволжья (сарматы царские и сарматы-конееды), с которыми и связывает эти племена Птолемей.

И, наконец, еще одна загадка в тексте у Птолемея (кн. VI, гл. 14). Птолемей, давая описание «Скифии за горой Имаус» (Средняя Азия), упоминает «горы, называемые аланскими», и «горы свевские». «Всю эту Скифию, — пишет он, — по направлению к северу, до почти неизвестной земли, населяют (племена), которые называются общим именем аланов-скифов; и суобены; и агатирсы; и свевы; затем аорсы...».

Совершенно очевидно, что здесь, в этом отрывке, Птолемей говорит не о Средней Азии, а об Европе; и суобены¹¹ (т. е. суовены или словене), и агатирсы (в Дакии), и свевы (германские племена, вероятно, маркоманны и квады в Чехии и Моравии) составляют полосу народностей, идущую с востока на запад, может быть, также вдоль торгового пути из Средней Азии в Среднюю Европу. При этом знаменательно первое упоминание имени «словене», известное, следовательно, уже во II в. н. э.

II

Выяснив, таким образом, основные географические группировки племен Восточной Европы во II в. н. э., как они могут быть установлены в результате критического анализа «Географии» Птолемея, перейдем к вопросу об этнических взаимоотношениях между этими племенами.

Отметим, прежде всего, что Птолемей проводит коренное различие между «крупнейшими племенами» (ἐθνὴ μέγιστα) § 7, гл. 5, кн. III) Сарматии, к числу которых он относит: венедов, бастернов и певкинов, языгов и роксолан, аланов-скифов и амаксобиев (очевидно, сарматов) и «менее значительными племенами» (ἐλάττωνα ἔθνη) § 8), к которым он относит все прочие племена. В первую группу Птолемея входят скорее целые «народности», состоящие из отдельных племен (каковы, несомненно, венеды, бастерны, аланы-скифы, а, вероятно, и пр.), чем отдельные «племена». К числу складывавшихся к эпохе Птолемея народностей относятся и «словене» Птолемея.

Посмотрим теперь, как распределяются «племена» Сарматии между этими «народностями».

К числу исконных «венедских племен» относятся по своему происхождению племена балтийской языковой группы, являвшиеся предками древних пруссов и современных литовцев и латвийцев. К эпохе Птолемея эти племена уже обособились от близкородственных им венедских славян, на что указывают их археологические памятники. Птолемей знает среди них оссиев (оксионы Тацита?) у Немана, кареотов и салов, самых северных из этой группы племен, а также более южных галиндов (предки голяди) и судинов (судавиты-ятвяги). О славянских венедах и о словенах скажем особо.

Значительную группу племен составляли бастерны Птолемея (бастарны других авторов) и смешанные с ними кельты. Из племен бастернов Птолемей, кроме живших у устья Дуная певкинов (на острове Певке), знает еще сидонов (в верховьях Ваага и Арвы, на южных склонах Западных Бескидов), омбронов (их восточные соседи), игиллионов (еще далее к востоку, в верховьях Днестра). Поселения бастернов, как это убедительно показал Браун¹², тянулись неширокой полосой и далее на юго-восток, вдоль Днестра, вплоть до верховьев Тилигула, где начиналась уже территория аланов-скифов Птолемея.

Сами бастерны (бастарны) являлись иллирийцами, сильно кельтизи-

¹¹ Σωοβήνοι.

¹² Браун, Указ. соч., стр. 99—117, 172—207.

рованными¹³; на их близкое родство с другими кельтизированными иллирийцами, скордисками, жившими на Среднем Дунае, близ устьев Савы и Дравы, указывал еще Тит Ливий (40, 57, 2 и сл.). Лишь последующие авторы, понимая термин «германцы» в расширительном смысле (особенно Плиний), причисляли бастернов к последним, и то с большими колебаниями и сомнениями (Тацит). В археологическом отношении бастерны являлись, повидимому, носителями ранних стадий на территории Восточной Европы культуры полей погребальных урн, столь характерной для раннеславянских племен правобережья Днепра и Прикарпатья. Очевидно, ко II в. н. э. процесс скрещения бастернов с родственными им племенами ското-словенской группы уже привел к их почти полному уподоблению.

Южнее полосы бастернских племен, в северо-западном углу Дакии, шла территория племен: котингов, анартов и теврисков, вероятно, кельтов (ср. таврисков, кельтизированных иллирийцев Норика). Такими же кельтами, смешанными с иллирийцами, являлись и бритологи Птолемея, соседи певкинов у устьев Дуная (их «город» Новиодунон — с чисто кельтским именем).

Весь степной юг Восточной Европы был заселен в первые века н. э. племенами алано-скифо-сарматов. Они жили и на Среднем Дунае, куда в степи между Дунаем и Тиссой еще в первой половине I в. н. э. пришли из Причерноморья языги¹⁴. Птолемей указывает на севере их территории вургионов (бургионов, § 8), очевидно, соответствующих ургам (или урогам) других авторов¹⁵. Часть этой группировки, связанная особенно с древними скифами, указана Птолемеем в Добрудже под именем троглодитов (III, 10, 4).

Основная масса племен скифо-сармато-аланского типа жила в степях северного Причерноморья и Подолья, примыкая на северо-западе к массиву протославянских племен, вступая, вероятно, с последними в культурные взаимодействия, быть может, частью сближаясь с ними в этническом отношении.

Время Птолемея — время наибольшей экспансии алано-сарматских племен в Восточной Европе. Рассмотрим их отдельные группировки, начиная с юго-запада.

Ниже бастернов, около Дакии, Птолемей указывает тагров (§ 11)¹⁶, а ниже последних — тирагетов-сарматов (§ 11, ср. § 7, гл. 10, кн. III), вероятно, вдоль Нижнего Днестра. Далее к востоку жили хуны (§ 10), упоминаемые в другом месте под именем хайнидов (кн. V, гл. 8, § 17), а вдоль Тилигула (древний Аксиакес или Асиакес) — асаяи, вероятно, потомки древних скифов-сайев. Наконец, еще восточнее, в области нижнего Днепра, жили закаты и свардены (соответствующие скифам-сардам Плиния (IV, 83)). Южнее, вдоль «Ахиллова бега» (Тендровская коса) Птолемей указывает тавроскифов (§ 11).

Все эти племена объединяются Птолемеем под общим именем «аланы-скифы». Владения аланов-скифов на севере простирались, по-видимому, до границ лесостепи; по крайней мере, перечисляя свои

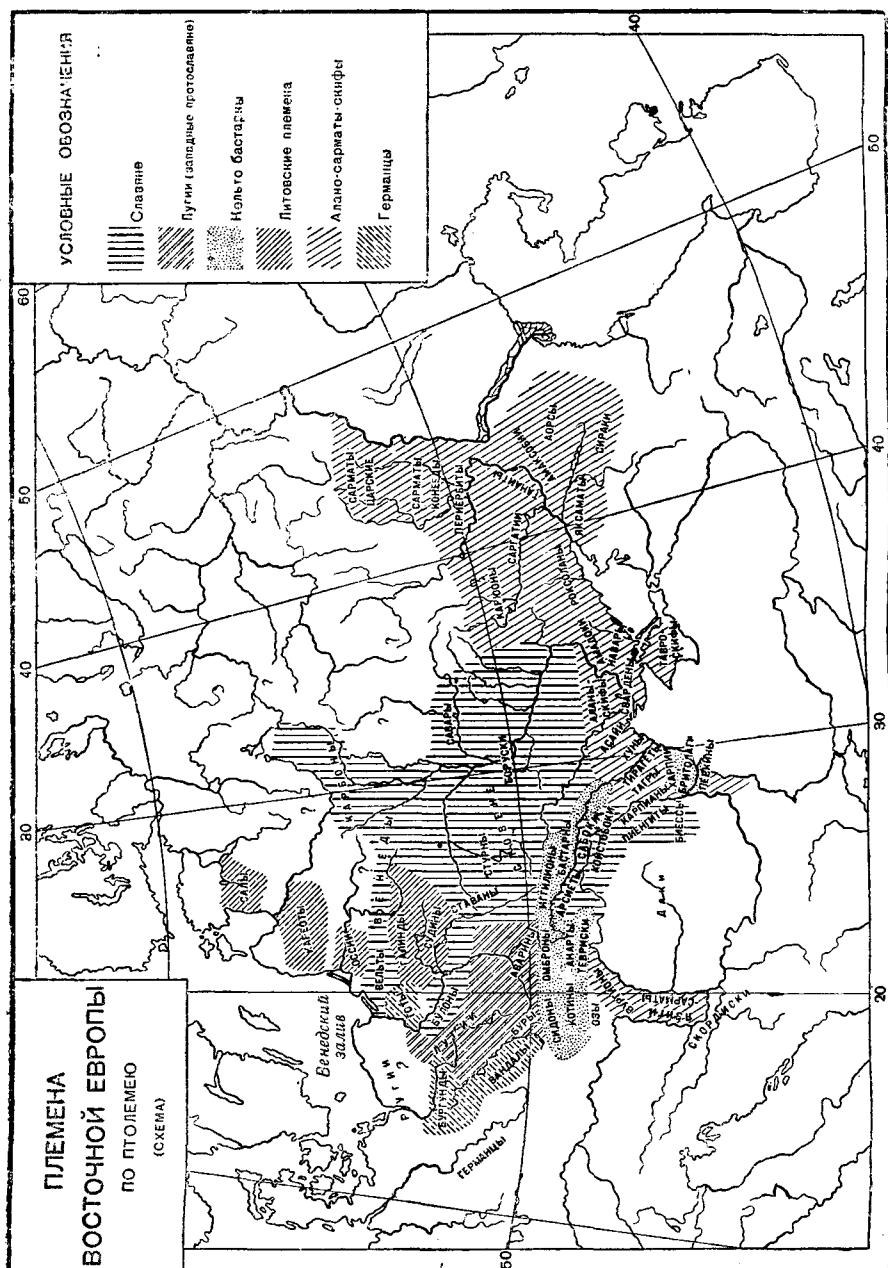
¹³ Ср. суффикс -erni в их имени с тем же кельтским суффиксом, например в имени галльского племени арв-ерны (Arv-erni).

¹⁴ Ростовцев (The Sarmatae and the Partians, Cambridge Ancient History, XI, гл. III, стр. 92—93) считает, что языги были не сарматами, но мэотами, прогнанными сарматами. Возможно, однако, что на Тиссу пришли и сарматы-царские и языги-мэоты.

¹⁵ Птолемей дает устаревшее для его времени сведение о пребывании языгов еще в северном Причерноморье (§ 7). Впрочем, в дальнейшем он их более уже не упоминает, полностью игнорируя свое упоминание о них в пределах Причерноморья.

¹⁶ Это племенное имя в форме тагоры мы встречаем у Плиния (VI, 22) в Придонских степях.

ряды племен от Прибалтики к югу, Птолемей для ряда «венеды — га-линды — судины — ставаны» (по Зап. Бугу) и для ряда «вельты — вибионы — идры — стурны» (по Стири) определяет южную границу обоих рядов словами «до аланов», живших, очевидно, и в бассейне



II. Племена Восточной Европы по Птолемееву.

Южного Буга. Когда при Антонине Пие (138—161 гг.) для защиты Ольвии посылалось римское войско, оно при этом нанесло поражение жившим, очевидно, вблизи аланам. При Марке Аврелии аланы принимали участие в Маркоманнской войне (167—180 гг.) вместе с рядом восточных придукляйских, прикарпатских и причерноморских племен

(озы, сарматы, бессы, роксоланы, бастарны, койстобоки). Это были те «европейские аланы», которых Аммиан Марцелин отличал от алан Северного Кавказа (кн. 22, гл. 8, § 42; ср. § 21).

К востоку от алан-скифов, т. е. между Нижним Днепром и Доном, в Приазовских степях, Птолемей указывает роксолан (§ 7, § 10)¹⁷. Однако ряд исторических данных говорит за то, что после ухода из Причерноморья языгов владения роксолан стали граничить с Нижним Дунаем и Римской Мэзией. При Нероне (в 69 г. н. э.) они вторгаются в Мэзию¹⁸; роксоланы теснят римлян на Нижнем Дунае и во II в. III в. император Адриан платит им ежегодную дань и разрешает им сношения с языгами, жившими на Тиссе, через Дакию по римским дорогам. Все это указывает на то, что во II в. н. э. роксоланы-кочевники расширили на запад свое господство над местными кочевыми и оседлыми племенами вплоть до Нижнего Дуная и Прикарпатья, — обстоятельство, не учтенное Птолемеем.

Вероятно, и аланы-скифы, и роксоланы не занимали сплошной территории. По крайней мере, по самому побережью Черного моря между устьями Дуная и Днепра Птолемей указывает еще харпиев (III, 10, 7), родственных прикарпатским карпианам, а восточнее Нижнего Днепра — ряд местных племен: амадоков, наваров и торекадов, имевших здесь свои поселения «городского» типа (III, 5, §§ 10, 13 и 14). Указываются Птолемеем и другие «города», очевидно, с местным оседлым населением: Каркина, Пасирис, Эркабон, Трокана вдоль реки Каланчак, Каркинитис (там же Торокка и Наварон), ряд «городов» с Амадоком вдоль Днепра-Бористена и Ингульца, Ордесс у устья Тилигула, Ольви в устье Южного Буга, наконец, ряд городов вдоль Днестра-Тиры. К сожалению, состояние археологии в этой области таково, что мы ничего не знаем конкретнее об этих «городах».

В Крыму указываются в это время скифское племя сатархов и так называемые тавроскифы. Это было время могущества последних в Крыму. Современник Птолемея Арриан в своем перипле Черного моря (§ 30)¹⁹ отмечает запустение в его время многих крымских гаваней занятием их тавроскифами. Возможно, что уже к этому времени проникают в Крым и аланские этнические элементы.

Остается прибавить еще ряд других алано-сарматских племен: саргатинов и корионов, которые жили в бассейне Донца; сарматов «царских» и «конеедов», указываемых Птолемеем между Верхним Доном и Волгой далеко к северу (см. карту II); те же алано-сарматы жили и на Северном Кавказе.

Севернее сарматов «царских» жили уже различные поволжские финские племена, неизвестные Птолемею. Эти области он населяет мифическими гиперборейцами и гиппоподами, а также относит сюда старинные геродотовские племена бодинов, гелонов и меланхленов, о которых во времена Птолемея уже ничего не было известно²⁰.

III

Обратимся теперь к племенам древних славян, как они рисуются нам по данным Птолемея. Мы уже указывали, что они были известны Птолемею под двумя названиями на севере — венедов (Ουενεδαί) на юге — словен (Σλοβηνηναι),

¹⁷ Их еще раз под именем ревжанафов, заимствованным из другого источника, упоминает далее тот же Птолемей.

¹⁸ Надпись Плавция Сильвана (Corpus inscr. latinarum, XIV, 300, 8). Ср. Тацит. *Historiae*, I, 79.

¹⁹ Латышев. Известия древних писателей, т. I, стр. 224—225.

²⁰ Обращает, однако, на себя внимание почти правильное определение Птолемея широты места впадения Камы в Волгу.

Это были две близко родственные группы племен, с течением времени сближавшиеся друг с другом, но в древнейшие времена отличавшиеся друг от друга и уровнем культуры (южные сколоты-словене стояли на более высокой ступени культурного развития), и своими этническими связями: в то время как протовенеды явились предками и северных венедских славян и племен балтийской языковой группы (древние пруссы, современные литовцы и латвийцы), будучи сами этнически близки с племенами лугиев на Западе, — южные сколото-словене поддерживали более тесные этнические и культурные связи со своими западными и южными соседями, придунайскими иллирийцами и фракийцами (дако-гетами). В частности, древние пришельцы (с конца III в. до н. э.), иллирийские бастерны ко времени Птолемея сильно сблизились в этническом отношении со словенами (как показывает общая им культура полей погребальных урн), подобно соседним им севернодакийским племенам. Из северных венедских славян Птолемей знает только наиболее западных — вельтов (§ 10) и, быть может, булонов (или сулонов, § 8, по Средней Висле); возможно, что сюда же относятся и карбоны или карвоны, заселяющие территорию будущих кривичей. Неизвестны Птолемею остальные славяно-венедские племена, уже складывавшиеся к этому времени, судя по археологическим данным²¹, в том числе и вятичи (дериват имени венеты или венты).

К сколото-словенской группе племен могут быть отнесены: ставаны и стурны (к югу от Припяти, вероятно, по Зап. Бугу и Стири), савары (будущие северяне) и боруски (в III в. они именуются боранами и борадами — по Днепру-Бористену)²²; возможно, что и булоны, которых мы предположительно отнесли к первой (венедской) группе, относятся сюда же.

К той же сколото-словенской группе относятся, по всем данным, и прикарпатские племена: арсиетов, сабоков, койстобоков, карпиан и харпиев, пиенгитов и биессов. Все эти племена живут вдоль Карпатских гор. Арсиетов ('*Αρσιῆται*) правильно поместил еще Браун²³ в той части северо-западных склонов Лесных Карпат, между Свицей и Ломницею, правыми притоками верхнего Днестра, которая сохранила имя *Arszyka*²⁴. Сабоки и койстобоки увязываются с соседней с арсиетами Буковиной. Карпианы, как опять-таки правильно считал Браун²⁵, обитали юго-восточнее Буковины, вдоль Прута (почти до его впадения в Дунай), тогда как харпии ('*Ἀρπίες*) с селением ('*Ἀρπίς*) у лимана Сасик составляли продолжение этой словенской полосы вплоть до побережья Черного моря. К той же прикарпатской группе словенских племен следует, вероятно, отнести пиенгитов и биессов (южнее Буковины, вдоль Серета).

Можно думать, что эта прикарпатская словенская полоса через посредство славянизированных бастернов была однородна в культурном отношении со сколото-словенской группой племен, находясь подобно последней в постоянных сношениях с соседними алано-сарматскими племенами степного Причерноморья.

Подведем итоги.

Время Птолемея характеризуется для известной ему части Восточной Европы или Европейской Сарматии сложением из различных древ-

²¹ Ср. статью П. Н. Третьякова, «Некоторые вопросы этногонии восточного славянства» и приложенную к ней карту. Краткие сообщения ИИМК, V, стр. 13.

²² Ср. «Боричев увоз» под Киевом. Боруски, бораны, борады — будущие поляне.

²³ Браун, Указ. соч., стр. 159.

²⁴ Браун, вслед за Томашеком, сопоставляет имя арсиетов с фракийскими географическими названиями: "*Αρσένια*", "*Αρσάξια*", "*Αρσα*". Это — область будущей Арталии.

²⁵ Браун, Указ. соч., стр. 205—207; ср. стр. 172—178.

них племен и их группировок новых крупных народностей: славян — в виде еще двух ветвей: венедской и словенской; племен балтийской языковой группы, уже отмежевывавшейся от прочих венедов; наконец, алано-сармато-скифской группы племен, заливавших своими ордами степи Северного Причерноморья, Придонья и Поволжья.

Намечаются постоянные пути сообщения, связывающие отдельные племена и народности: пути от Прибалтики к верховьям Днестра и далее к югу; путь вдоль Днепра, связывающий верхнеднепровских карбовонов через саваров со среднеднепровскими борусками, и далее к югу; путь из Дакии через побережье Черного моря и амадоков с наварями к Средней Волге и Каме и другой путь — через степи северного Причерноморья на восток, в Среднюю Азию, вдоль которого складывался затем обширный военный союз «аланских» племен. Вдоль этих путей имелись более крупные поселения местных племен («города» Птолемея), способствовавшие вместе со старинными античными городами Причерноморья торговым и культурным сношениям на обширных просторах Европейской Сарматии.

Н. Н. ЧЕБОКСАРОВ

ЭТНОГЕНЕЗ КОМИ ПО ДАННЫМ АНТРОПОЛОГИИ

I

Сложные проблемы происхождения народов коми (зырян и пермяков), как и, всех других народов Приуралья¹, могут быть правильно поставлены и разрешены только согласованной работой исследователей различных специальностей: археологов, этнографов, лингвистов. Значительную роль здесь должна сыграть и антропология — наука об изменчивости физической природы человека в пространстве и во времени.

Для истории народов Приуралья антропологические материалы приобретают особо важное значение, так как в археологическом отношении Урал (особенно Северный) изучен еще недостаточно, письменные же источники дают о нем крайне отрывочные сведения, относящиеся в большинстве случаев к четырем-пяти последним векам.

Среди народов Приуралья коми занимают одно из первых мест по численности и культурно-исторической роли. В настоящее время они составляют основную массу населения на территории двух административных единиц — АССР Коми и Коми-Пермяцкого национального округа, Молотовской области (см. карту 1).

Северные коми, живущие в бассейнах рр. Печоры, Верхней Мезени, Вычегды, Лузы и, отчасти, Летки, до Октябрьской революции были известны под именем «зырян», тогда как южные (верхокамские, косинские, иньвенские и язьвинские) назывались «пермяками». В советский период термин «зыряне» почти вышел из употребления; обозначением «пермяки» пользуются в официальных документах и в научной литературе и в наши дни.

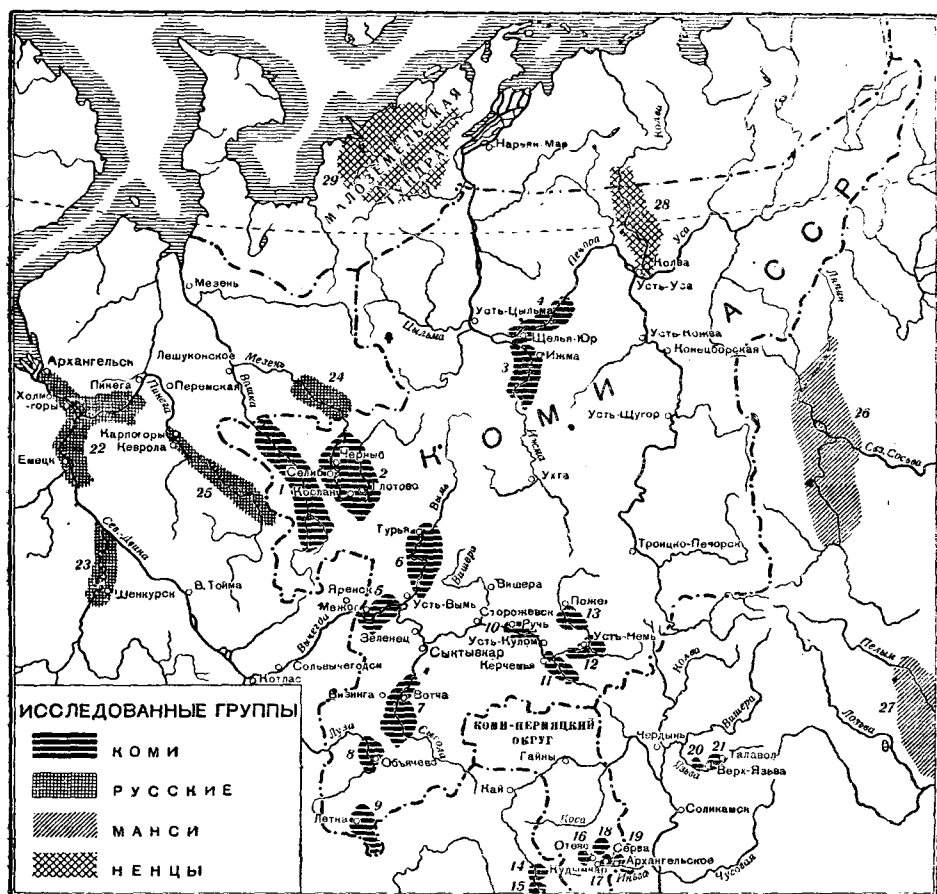
В антропологическом отношении современные коми очень неоднородны. Среди них резко выделяются два крайних типа, из которых первый локализован прежде всего в верховьях реки Вашки (Удорский район АССР Коми), второй же — недалеко от истоков Камы, в Зюздинском районе Кировской области. Различия между обоими типами бросаются в глаза даже не специалисту; они охватывают почти все основные расовые признаки и часто весьма значительны.

Удорские коми высокорослы; волосы у них мягкие, большей частью прямые, но нередко волнистые, третичный волосной покров на лице и теле развит хорошо; преобладающая окраска волос — русая, глаз — серая или голубая; мозговая коробка длинная и довольно узкая, по головному указателю мезокефальная; лоб обычно средненаклонный или прямой; надбровье выражено умеренно; лицо суженное спереди, без выступающих скул, по абсолютным размерам средневысокое и сравнительно узкое; складка верхнего века развита слабо, эпикантус отсутствует; нос узкий (лепторинный) со средним или высоким переносием и, в большинстве случаев, с прямой спинкой (рис. 1).

Зюздинские коми-пермяки среднего или ниже среднего роста; волосы у них почти всегда прямые, черные или темнорусые, третичный волосной покров (в частности борода) развит слабо; глаза обычно

¹ «Приуралье» понимается здесь как обширная территория, простирающаяся от рр. Мезени, Вычегды и Верхней Камы до Уральского хребта и от берегов Карского и Баренцова морей до степей Казахстана.

смешанные, с зеленоватым оттенком, но нередко карие; мозговая корбка короткая, умеренно широкая, по индексу брахицефальная; лоб прямой; надбровье слабо выражено; лицо несколько уплощенное, очень низкое; скулы часто выступают; складка верхнего века сильно развита, в отдельных случаях встречается эпикантус; переносье пониженное, иногда «расплывчатое»; спинка носа почти у половины обследованных вогнутая (рис. 2).



Карта 1. Расселение коми в Приуралье
(номера групп соответствуют таблицам)

Нет сомнения, что основной расовый компонент удорских коми относится к европеоидам. Иначе обстоит дело с зюдинскими пермяками, которые по большинству антропологических особенностей занимают промежуточное положение между европеоидами и монголоидами, но вместе с тем обладают некоторыми специфическими чертами: очень низким лицом, большим числом вогнутых спинкок носа и др. Перед нами переходная форма, своеобразное связующее звено между обеими большими расами Северной Евразии.

Ближайшие аналогии удорскому варианту мы находим к западу от территории современного расселения коми, в пределах Архангельской области и Карело-Финской ССР. Из русских групп, обследованных (как и коми) автором настоящего очерка, наибольшее сходство с удорцами обнаруживают обитатели Шенкурского и Холмогорского районов, которые, при несколько более низком росте (165–166 см), характеризу-

ются мезокефалией (средний головной указатель 79—80), преобладанием светлых волос и, особенно, светлых глаз (60—70% серых и голубых оттенков). Близки к вашским коми по общему антропологическому облику также кемские поморы, северные карелы, некоторые группы мордвы-эрзи, эстонцев и латышей. Сходный по основным признакам, но более темноволосый комплекс локализуется у русских Приильменья (так называемых «поозеров») и у белоруссов Могилевского района на Верхнем Днепре («верхнеднепровский» или «ильменский» вариант).



Рис. 1, 1а. Тип удорского коми (en face и в профиль)



Рис. 2, 2а. Тип зюдинского коми пермяка (en face и в профиль)

Далее на запад тип, аналогичный удорскому, но еще более высокорослый и светлый, преобладает в различных странах Северной Европы, особенно на Скандинавском полуострове. В специальной антропологической литературе этот тип обычно называется североευропейским или просто северным².

² Литература о северной расе огромна. Обзор новейших данных на русском языке см. в статье проф. В. Б. Бунака «Расы Западной Европы» (БСЭ, том. 24, 1932, стр. 227—236) и в моей работе «Из истории светлых расовых типов Евразии» («Антропологический журн.», 1936, № 2, стр. 193—227).

Депигментированных (посветлевших) мезокефалов Северо-восточной Европы можно рассматривать как особый вариант северной расы, который по географической локализации правильнее всего назвать «беломорским», так как зона его распространения охватывает главным образом побережье Белого моря и бассейны впадающих сюда рек. От западных (например скандинавских) разновидностей того же круга форм беломорский тип отличается не только менее высоким ростом и несколько более темной окраской волос и глаз, но и более прямым лбом, менее развитым надбровьем, большим количеством вогнутых спинок носа и т. д.

В другом направлении должны мы искать расовые параллели зюздинским пермякам. Преобладающий среди них сравнительно темный брахицефальный тип с низким лицом характерен для большинства удмуртов и ветлужских мари, части волжских татар (Елабужский район Татарской АССР), русского населения верховьев Ветлуги и восточных районов Кировской области.

Проф. В. В. Бунак удачно назвал этот тип «вятско-камским». В научной литературе он известен также под названием «сублапоноидного», так как в несколько смягченном виде воспроизводит черты основного расового компонента саамов или лопарей (собственно «лапоноидного» типа). За пределами Урала и Волго-Камья различные «сублапоноидные» и «лапоноидные» комбинации распространены у манси бассейна р. Конды, у ненцев Ненецкого национального округа Архангельской обл. (особенно в Малоземельской тундре), у русского населения низовьев рр. Мезени и Печоры³.

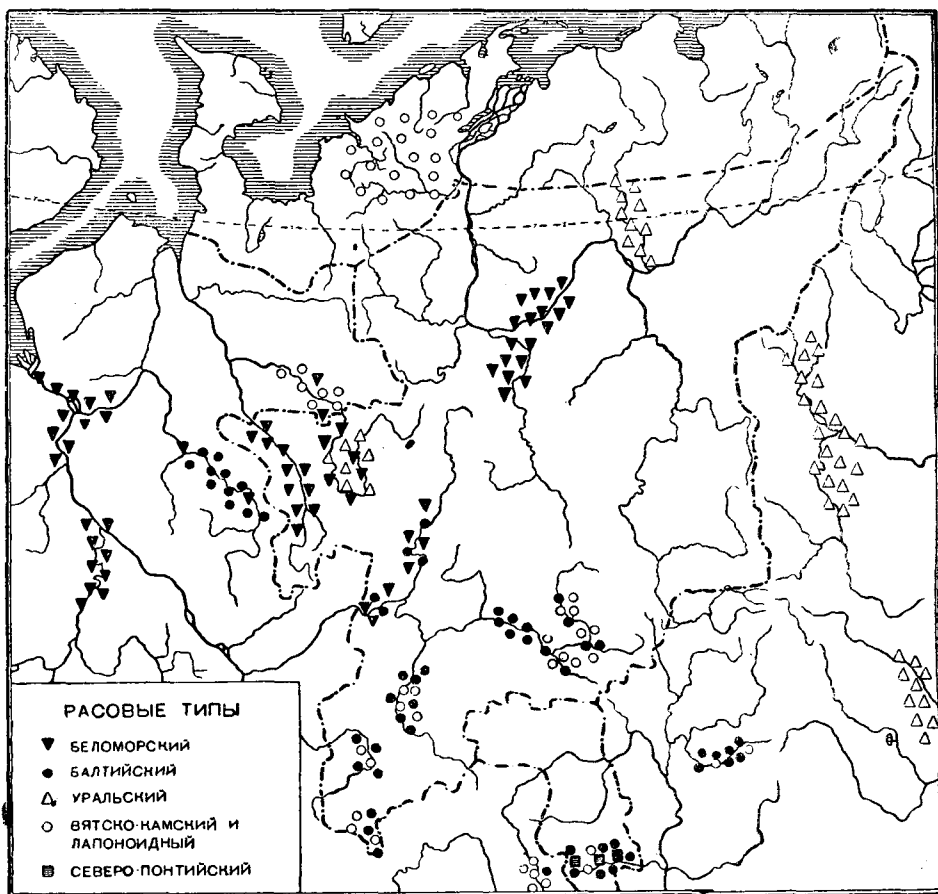
II

Удорой и Зюздиным не ограничивается область распространения среди коми беломорского и вятско-камского типов. Многие черты северной расы (светлая окраска волос и глаз, мезокефалия и др.) характерны также для коми Печорского округа, известных в прошлом под названием «ижемцев». В бассейне Южной Вычегды и Выми (Усть-Вымский район АССР Коми) черты эти хотя и выражены, но менее отчетливо: рост здесь ниже, головной указатель выше, лицо несколько короче и шире, складка верхнего века развита сильнее и т. д. В целом создается впечатление, что в верховьях р. Вашки расположен локальный центр, в котором «северные» расовые признаки выступают наиболее ярко; по всем направлениям отсюда они постепенно выклиниваются (см. карту 2).

Вятско-камский (сублапоноидный) комплекс (кроме зюздинских пермяков) входит в состав коми, населяющих бассейны Сысолы, Лузы, Летки, верхней Вычегды, Косы и Иньвы. Во всех перечисленных районах рост ниже среднего сочетается с преобладанием прямых темных волос, пониженным ростом бороды, заметным количеством смешанных каре-зеленых и серо-зеленых глаз, умеренной брахицефалией, низким лицом и другими признаками, характерными для лапоноидов. Однако, в сравнении с зюздинцами, особенности вятско-камского типа повсюду сглажены и как бы «рассеяны»: одни лапоноидные черты чаще встречаются в одних локальных группах, другие же — в других. На Иньве, например, — самый низкий среди коми рост и самое уплощенное лицо, но зато мало вогнутых спинок носа и невысок головной указатель; на Сыsole — хорошо выражена брахицефалия и мала высота лица, но

³ О «лапоноидах» и «сублапоноидах» Восточной Европы см. В. В. Бунак. Neues Material zur Aussonderung anthropologischer Typen unter der Bevölkerung Ost-Europas. Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol., XXX, 1923, SS. 441—503. П. И. Зенкевич. Характеристика восточных финнов по материалам Института антропологии. Ученые записки Московского ордена Ленина гос. ун-та, вып. 63. Антропология, 1941.

сравнительно много светлых глаз и т. д. В общем картина аналогична описанной для беломорского типа; в Зюдинском районе расположен местный очаг высокой концентрации «лапоноидов»; по мере удаления от этого очага их удельный вес среди населения становится все меньше и меньше (см. карту 2).



Карта 2. Локализация расовых типов на северо-востоке Европы.

Однако беломорским и вятско-камскими типами расовое разнообразие коми не исчерпывается. Наряду с этими основными компонентами среди них встречаются и другие антропологические комплексы. Сравнивая верхнемезенских (косланских) коми с их западными соседями — удорцами, нетрудно заметить, что, при одинаковом головном указателе в обеих группах, косланцы ниже ростом, более темноволосы и темноглазы, отличаются ослабленным развитием бороды, сильнее выраженной складкой верхнего века, несколько пониженным перепошем, большим процентом вогнутых спинков носа. На Верхней Мезени выступает расовый тип, близкий к лапоноидному, но мезокефальный и более высоколицый (рис. 3). Тип этот, известный в антропологии под именем «уральского», наиболее ярко выражен у северных (сосьвинских и ляпинских) манси и у обских хантов. Он входит также в состав пельмских и вагильских манси, ненцев (особенно колвинских, смешанных с коми), мари и чувашей. В Западной Сибири уральский компонент прослеживается в различных группах сибирских татар, у шорцев, ойротов и хакасов. В связи с широким распространением на восток рассматри-

ваемый тип иногда называют даже «урало-алтайским». Смягченный его вариант, более близкий к европеоидам, преобладающий среди мари и чувашей (вероятно, также среди косланских коми и колвинских ненцев), В. В. Бунак обозначает как «субаральский» или «средне-волжский»⁴.



Рис. 4, 4а. Тип верхнеязвинского коми пермяка (en face и в профиль)

В южной части Коми АССР (в бассейне Вычегды и ее притоков) встречаются группы, в которых относительно низкий рост (163—164 см) комбинируется с очень светлой окраской волос и глаз, умеренной брахикефалией, низким, несколько уплощенным лицом, хорошо развитой складкой верхнего века, большим числом вогнутых спинок носа, поднятым положением его кончика и основания (так называемый «курносый» или «вздернутый» нос). По размерам головы и лица, а также по описательным признакам глазной области и носа эти группы напоминают сублапоноидных зюздинцев, по степени же депигментации иногда превосходят даже таких ярких представителей беломорского типа, как удорцы или ижемцы. Среди средневычегодских коми из с.с. Аныб, Ручь, Деревянск, например, при сравнительно высоком головном указателе (83,5) вовсе не встречено черных волос и почти у половины обследованных зарегистрированы светлые глаза. Еще больше серых и голубых оттенков радужины отмечено на рр. Летке и Выми. Аналогичное сочетание короткоголовости и депигментации широко распространено также среди верхне-язвинских пермяков Красновишерского района, Молотовской области (рис. 4). В антропологической литературе выделенный светлый брахикефальный тип с низким лицом и «вздернутым» носом известен под названием «восточного», «восточно-европейского» или «восточнобалтийского». По окраске волос и глаз он связывается с северной расой, по пропорциям головы и лица, а также по форме носа — с лапоноидной.

В Европейской части СССР восточнобалтийский тип широко распространен среди русских Свердловской, Молотовской, Кировской, Архан-

⁴ Об «уральском» типе см. уже упомянутые работы В. В. Бунака и П. И. Зенкевича. Кроме того: В. В. Бунак, Антропологический тип черемис. «Русский антропологический журн.», XIII, вып. 3—4, 1924, стр. 137—177; Н. Н. Чебоксаров и Т. А. Трофимова, Антропологическое изучение манси. Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та истории материальной культуры АН СССР, IX, 1941, стр. 28—37.

гельской, Вологодской, Ярославской, Калининской и Ленинградской областей, среди белоруссов, вепсов, южных карел, ленинградских финнов, эстов, латышей и литовцев. Отмечен этот тип также на территории Польши и в восточных провинциях Германии. На южных и западных рубежах своего ареала балтийский комплекс постепенно сменяется близкими формами — тоже короткоголовыми, но несколько более



Рис. 3, За. Тип коми с верхней Мезени (en face и в профиль)

темноволосыми и высокорослыми, с менее развитой складкой верхнего века и меньшим числом вогнутых спинок носа («валдайский» тип Чепурковского, «центральноевропейская» раса Бунака и др.)⁵. Наряду с беломорским и вятско-камским вариантами восточнобалтийский тип должен рассматриваться как один из основных расовых компонентов северных коми (зырян). Среди пермяков его примесью объясняется, вероятно, значительная депигментация глаз в язвинской и иньвенской группах.

На Иньве можно подозревать присутствие еще одного европеоидного компонента — средиземноморского, относительно темного и мезокефального, с прямыми или волнистыми волосами, суженным лицом и прямой спинкой носа (рис. 5). Суммарное сравнение иньвенцев с лапонскими зюздинцами показывает, что по окраске волос и глаз различий между обеими группами почти нет, но процент волнистых волос у иньвенцев много выше, рост бороды интенсивнее, черепная коробка длиннее и уже, складка верхнего века встречается реже, переносье выше, процент вогнутых спинок носа во много раз меньше. В отдельных территориальных подгруппах иньвенских пермяков черты средиземноморской расы выражены еще ярче. В селе Отеве, например, средний рост комбинируется с огромным количеством волнистых волос, повышенным развитием третичного волосяного покрова, понижением головного указателя, частым отсутствием складки верхнего века, преобладанием выпуклых спинок носа над вогнутыми и т. д. В Сервинском сельсовете мы встречаем уже настоящую мезокефалию в сочетании с боль-

⁵ О распространении восточнобалтийского типа и других светлых брахикефалов см. уже упомянутые статьи В. В. Бунака и Н. Н. Чебоксарова, а также работы Е. М. Чепурковского (Географическое распределение формы головы и цветности крестьянского населения преимущественно Великороссии, «Известия Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии», СХХIV, Труды Антропологического отдела, XXVIII, вып. 2, 1913) и Г. Ф. Дебеца (Вепсы. Ученые записки МГУ, вып. 63, Антропология, 1941).

шим процентом черных волос и смешанных глаз (см. сводную таблицу).

Средиземноморская раса — одна из самых распространенных на земном шаре. Область ее преобладания широкой полосой тянется по северному и южному берегам Средиземного моря, от Гибралтара до Балкан и Египта и дальше на восток через Аравию, Иран и Афганистан вплоть до северной Индии. В пределах Европейской части СССР варианты этого круга форм встречаются среди русских Воронежской, Тамбовской, Рязанской и Куйбышевской областей и соседней мордвы-

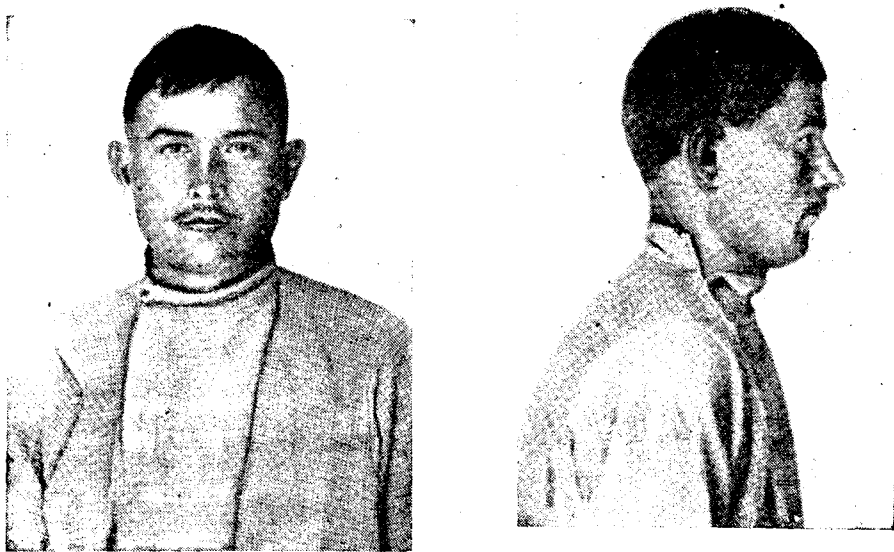


Рис. 5, 5а. Тип коми с Иньвы (en face и в профиль)

мокши, в Поволжье и Прикамье — у татар (особенно мишарей) и ижевских удмуртов, в Приуралье — у южных манси Ивдельского района, Свердловской области. Северо-восточные средиземноморцы отличаются от южных более светлыми волосами и глазами и несколько более высоким головным указателем, составляя по этим признакам как бы переход к североευропейскому комплексу. В. В. Бунак выделяет эти своеобразные промежуточные «типы» в особую группу восточных средиземноморцев под названием «северопонтийской» (причерноморской) расы. Нет сомнения, что среди иньвенских пермяков мы имеем дело с одним из вариантов этой расы⁶.

Таким образом, современные коми в антропологическом отношении представляют сложный конгломерат разных рас, среди которых основную роль играют беломорский, вятско-камский и восточнобалтийский типы, а в виде примесей прослеживаются уральский и северопонтийский элементы. Мезодолихоцефальные светлые европеоиды преобладают в северной части зоны расселения коми — на Удоре, Ижме и Нижней Печоре. В вычегодском бассейне они постепенно сменяются светлым, но более низкорослым и короткоголовым балтийским типом, влияние которого чувствуется до самых верховьев Камы. У южных

⁶ Хороший обзор распространения длинно- и среднеголовых европеоидов (в том числе и средиземноморцев) дал А. И. Ярхо (Туркмены Хорезма и Северного Кавказа, «Антропологический журн.», 1933, № 1—2, стр. 70—119). О средиземноморцах среди русских и мордвы-мокши см. в уже цитированной работе Е. М. Чепурковского и у Г. Ф. Дебеца (Так называемый восточный великоросс, «Антропологический журн.», 1933, № 1—2, стр. 34—69); данные об удмуртах — у П. И. Зенкевича, о манси — в статье Н. Н. Чебоксарова и Т. А. Трофимовой.

коми (пермяков) широко распространен вятско-камский (сублапоноидный) переходный комплекс, проникающий на север до рр. Лузы и Сысолы. Близкий к нему мезокефальный уральский вариант выступает на Верхней Мезени. На Иньве возможны средиземноморские включения (см. карту 2).

Проблема происхождения расовых типов, вошедших в состав коми, далеко еще не решена. Несомненно все же, что в истории этих типов большую роль играло смешение европеоидов с монголоидами, которое с древнейших времен (вероятно, с III—II тысячелетия до н. э.) развернулось в лесной полосе Восточной Европы на обширных пространствах от Балтики до Урала⁷. Перед нами стоит задача проследить историю формирования расового состава коми в связи с их этногенезом, показав на конкретных примерах, как используются антропологические материалы для освещения вопросов формирования народов и их древнейшей истории.

III

Само разнообразие расового состава современных коми указывает, что в расовом отношении они сложились в результате слияния различных древних территориально-племенных группировок, связанных, с одной стороны, с Беломорским бассейном, с другой же стороны, — с Прикамьем. Ясно намечаются две основные группы: северо-западная с центром на Удоре и юго-восточная с центром в верховьях Камы. Была ли какая-нибудь из них первичной или обе вошли в состав коми в одну эпоху? Для ответа на этот вопрос необходимо проследить, с какими этническими влияниями и смешениями могли быть «эмпирически» связаны отдельные расовые комплексы.

Беломорский тип удорцев по всем основным признакам напоминает антропологические компоненты населения Северо-Двинского бассейна и Карелии. В Прикамье ни в настоящем, ни в прошлом мы не встречаем форм, которые можно было бы непосредственно сопоставить со светлыми мезокефалами «беломорского» облика. Как мы видели, удорские коми в расовом отношении стоят гораздо ближе к кемским поморам или к холмогорцам, чем к пермякам или удмуртам. Есть все основания предполагать, что светловолосые и светлоглазые, относительно высокорослые и длинноголовые типы различных народов севера Европейской части СССР имеют общее происхождение.

С первого взгляда кажется очень заманчивым связать распространение беломорского комплекса в Северо-восточной Европе с новгородской колонизацией. Изучение костных остатков населения Новгородской земли XI—XVI вв. н. э. показывает, что здесь встречались по крайней мере два расовых типа: длинноголовый, относительно высокочелюстный и узконосый, близкий к северному, и более короткоголовый, с низким и несколько уплощенным лицом, во многом сходный с восточнобалтийской расой. Ильменские «поозеры» (вероятные потомки древних новгородцев) антропологически относятся к тому же кругу светлых мезокефалов, как и шенкурцы, холмогорцы, северные карелы, удорские и ижемские коми. Бассейны рек, впадающих в Белое море, уже с XI—XII вв. стали ареалом славянского расселения, очаг которого находился на берегах Ильменя. В уставе князя Святослава Ольговича (1137 г.) перечисляется целый ряд новгородских поселений на Северной Двине и ее притоках: Иван-Погост (вероятно, на месте Холмогор), Ракула, Пинега, Кегрола (тоже на Пинеге), Усть-Емца, Усть-Вага,

⁷ Палеоантропологии Приуралья посвящена работа Г. Ф. Дебеца. Проблема заселения Северо-западной Сибири по данным палеоантропологии. Краткие сообщения ИИМК, XI, 1941, стр. 14—18.

Борок (около Шенкурска), Вель, Тойма, Пома (может быть, современный Помоздин, т. е. «устье Помы» в верховьях Вычегды) и т. д.⁸ Если принять «новгородскую гипотезу» происхождения беломорского типа, то в северных карелах или удорских коми надо видеть потомков славянских колонистов, утративших свой язык и слившихся с соседними финскими народностями.

Существуют, однако, веские доводы против подобных построений. Трудно допустить, что заброшенная в дебри Удоры группа новгородцев, много веков прожившая в тесном контакте с коми и сама «озыряннившаяся», сохранила древний антропологический тип в наиболее «чистом» виде, в то время как обитатели других новгородских колоний тип этот, по крайней мере частично, утратили. Соседнее с удорцами русское население Вашки и Мезени не могло быть источником проникновения в коми северного комплекса, так как оно обладает более низким ростом, более темными волосами и глазами, более брахикефальным черепом и многими другими совсем «не северными» чертами.

Более правдоподобно, что светлые европеоиды были широко распространены на севере Европейской части СССР задолго до появления здесь славянского населения. Бассейны Онеги и Северной Двины, расположенные между зонами расселения карел и коми, на рубеже I и II тысячелетия н. э. были заняты различными племенами, известными летописцам под собирательным названием «чуди заволоцкой». Северорусские предания упорно наделяют эту «чудь» эпитетом «белоглазой». Вероятно, она была более депигментированной, чем сами славянские колонисты, подобно тому, как в настоящее время вепсы, карелы, удорцы и ижемцы светлее своих русских соседей. Среди черепов из могильников X—XIII вв. в Приладожье, принадлежавших предкам карел и вепсов, преобладали мезодолихокефальные типы, которые отличались от скандинавского варианта северной расы в том же направлении, что и современные удорцы или ижемцы, — более прямым лбом, слабее выраженным надбровьем, более низким и узким, слегка уплощенным лицом, менее выступающим носом и т. д. Очевидно, в состав северных коми вошло восточное крыло тех древних племен «беломорского» расового облика, западное крыло которых принимало участие в формировании карел, центральная же часть составляла ядро «чуди заволоцкой».

Первые новгородские колонисты, появившиеся в Заволочье в XI—XII вв., антропологически не были вполне однородными, так как межрасовая метисация имела место еще в самой Новгородской земле. Все же основная масса этих колонистов, вероятно, принадлежала к мезодолихокефалам «ильменского» типа, который, хотя и был близок по ряду признаков к «беломорскому компоненту» аборигенного «чудского» населения, но в сравнении с последним обладал более волнистыми и темными волосами, сильнее суженным переди лицом, менее развитой складкой верхнего века, более высоким переносьем, меньшим числом вогнутых спинок носа и т. д. Такой характер различий сохранился и до настоящего времени между ильменскими поозерами и потомками древних новгородцев в Поморье и на Северной Двине, с одной стороны, и северофинскими (карельскими и зырянскими) группами «беломорского» облика, с другой стороны. Конечно, славянские поселенцы Севера сильно смешались с обрусевшими потомками заволоцкой чуди, в результате чего возникли всевозможные переходные антропологические нюансы, еще теснее связывающие и без того близкие ильменский и беломорский типы. Нюансы эти и до сих пор хорошо выражены среди холмогорских и шенкурских русских, занимающих по многим признакам промежуточное положение между поозерами и удорскими коми.

⁸ «Устав новгородского кн. Святослава Ольговича, данный в 1137 г.». Русские достопамятности, часть I, М., 1815, стр. 82—85.

IV

На какой территории происходило формирование древних племен коми, среди которых преобладал беломорский вариант северной расы? За отсутствием палеоантропологических данных по Северо-Двинскому и Мезенскому бассейнам, ответить на этот вопрос можно только, сопоставляя расовый состав современного населения с археологическими и историческими свидетельствами.

В памятниках средневековой русской письменности область расселения северо-западных коми (предков будущих зырян) носила наименование «Перми», а жившие здесь племена первоначально обозначались тем же термином, позднее же назывались «пермянами» или «пермяками». Пермь фигурирует уже в так называемой летописи Нестора в числе языков «иже дань даюут Руси». При перечислении народов «Афетовой части» летописец помещает Пермь «рядом с Заволоцкой Чудью, Печорой, Ямью и Югрой, т. е. где-то в северо-восточном углу Европы»⁹. В договорах новгородцев с тверскими и московскими князьями XIII—XV вв. Пермь неоднократно упоминается вместе с Печорой и Югрой, как волость Великого Новгорода¹⁰.

В житии Стефана Пермского, написанном в самом конце XIV в. Епифанием Премудрым, читаем: «Река едина, ей же имя Вымь; си обходящая всю землю Пермскую и вниде в Вычегду. Река же другая именем Вычегда; си исходящая из земли Пермския и шествующи к северной стране, и своим устьем вниде в Двину, ниже града Устюга за 40 поприщ... Всякому же хотящему шествовать в Пермскую землю удобен путь есть от града Устюга рекою Вычегдою вверх дондеже внидеть в самую Пермь». Там же дается перечень «местом и странам и землям и иноязычником, живущим вкруг около Перми». К ним относятся: «Двиняне, Устюжане, Вилежане, Южене, Сырьяне, Галичане, Вятчане, Лопь, Корела, Югра, Печера, Гоголичи, Самоедь, Пертасы, Пермь Великая, глаголемая Чусовая»¹¹. Очевидно, Пермью Епифаний называл область по Выми и частично по Вычегде. О Мезени и Вашке он не упоминает совсем: «Пермь великая, глаголемая Чусовая», располагалась, по данным Епифания, в верховьях Камы. К ней относятся следующие слова из цитируемого памятника: «Река четверта си есть именем Кама, си убо обходящая и проходящая всю землю Пермскую сквозь; по ней же мнози языци седять»¹². Северо-западная (Вымско-Вычегодская) Пермь, таким образом, ясно отделяется от юго-восточной (Великой или Камской).

На карте итальянского монаха фра Мауро, составленной в 1459 г., область «Пермия» помещена около Ледовитого океана. «В эти страны,— указывает Мауро в объяснительной надписи,— купцы отправляются в повозках без колес, запряженных шестью собаками, по местам болотистым и покупают шкуры у пермян, т. е. горностаев, белок и проч., как известно... Эти пермяне люди почти дикие, едят мясо горностаев и соболей, одеваются в шкуры... Они высокого роста, белолицы, сильны и мужественны...». Несмотря на некоторую фантастичность и неясность описания Мауро, который сам в Восточной Европе не был, ясно, что описание это относится к какой-то северной приполярной области, может быть, к той же Вымско-Вычегодско-Удорской Перми.

В отказной новгородской грамоте на Двинскую землю 1471 г. среди уступленных великому князю Московскому территорий на Пинеге с

⁹ Полное собрание Русских летописей, т. I, СПб, 1846, стр. 2.

¹⁰ См., например, у А. Дмитриева.— Пермская старина, вып. I, 1889, стр. 156. и сл.; вып. V, 1894,, стр. 22 и сл.

¹¹ «Житие св. Стефана Пермского». Изд. Археографической комиссии, СПб, 1897, стр. 9.

¹² Там же.

Кегролой и Чаколой указываются «Пермские» (волости?)¹³. В третьем списке двинских земель, который относится к тому же году, пинежские «Пермские» волости фигурируют несколько раз. Там же встречаем упоминание Вашки: «А что Вашка, то исконное место Великого князя Вычегдское, Пермьяки...»¹⁴.

В 1545 г. пермяки вместе с печорянами теснят канинских и тиунских (тиманских) самоедов, отбивая у них угодыя¹⁵. Соприкосновение пермяков с наиболее западными ненецкими группами Тиманской тундры и Канинского полуострова могло иметь место только вблизи от низовьев Мезени. В «Книге платежнице Поморские Пустозерские волости» 1574 г. читаем: «Да в Пустеозере двory тяглые, безпашенные, а в них живут царя и великого князя пермяки крещенные на тяглой земле»¹⁶. В другом месте той же книги, при подведении итогов количеству хозяйств и населения, указывается: «...в волости, в Пустоозере... непашенных русских и пермяцких 144 двора, а людей в них русаков и пермяков 282 человека». Очевидно, во второй половине XVI в. низовья Печоры (как и Мезени) были населены русскими и коми, которые жили бок о бок в одних деревнях и, конечно, сильно смешивались друг с другом.

О северных (мезенских или печорских) коми рассказывает в «Описании Европейской Сарматии» 1581 г. Гваньини. «Пермяне» ездят у него на саях, запряженных собаками или белыми оленями¹⁷. Примерно в то же время о «пермяках» дальнего севера писал Флетчер¹⁸. В «Книге Большому чертежу» 1627 г. сказано: «А по реке по Вычегде с верху, с правой стороны град Старая Пермь, от устья Вычегды 140 верст»¹⁹. «Старая Пермь» — это г. Усть-Вымь, расположенный при впадении в Вычегду Выми, которая на Большом чертеже была названа «Птицей». В писцовых книгах и других документах XVII в. наименования «Пермь», «пермяки», «пермяне» для бассейнов Вычегды, Мезени и Печоры почти не встречаются. Термины эти как бы «перекочевывают» к юго-востоку, в верховья Камы. Только в Кеврольском уезде еще упоминается Пермская или Перемская волость, существующая (с русским населением) и в настоящее время²⁰.

V

Подводя итоги нашему далеко не полному обзору исторических сведений о «пермянах» или «пермяках», можно сделать вывод, что область их расселения в середине I тысячелетия н. э. по крайней мере в общих чертах совпадала с территорией, на которой среди современных коми распространен беломорский вариант северной расы. Область эта охватывала в то время бассейны Верхней Мезени с Вашкой, Нижней Вычегды и Выми, быть может, также Пинеги. В какой степени

¹³ «Материалы для историко-географического атласа России». СПб, 1871, лист. 2; см. также у А. Дмитриева, Пермская старина, вып. II, 1890, стр. 3—5.

¹⁴ Акты Археографической экспедиции, т. I, СПб, 1836, стр. 72.

¹⁵ «Жалованная грамота канинским и тиунским самоедам», Акты Археографической экспедиции, т. I, СПб, 1836, стр. 182.

¹⁶ «Книга платежница Поморские Пустоозерские волости письма и дозоров Василия Агалина и подъячего Степана Федорова лета 7082». Архив Ин-та истории АН СССР в Ленинграде, л. 7 об.

¹⁷ A. Gваньини. Sarmatiae europaeae descriptio, 1581.

¹⁸ Д. Флетчер. О государстве русском. Пер. Д. И. Гиппиуса, изд. 3-е, СПб, 1906, стр. 86—87.

¹⁹ «Книга глаголемая Большой Чертеж», изд. 3-е, СПб, 1846, стр. 191.

²⁰ Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции, т. I, СПб, 1869.

была заселена коми Нижняя Мезень (от устья Вашки), сказать трудно: об их пребывании здесь прямых свидетельств мы не имеем, если не считать позднего упоминания в грамоте канинским и тиунским самоёдам. В низовья Печоры северные коми проникли сравнительно поздно: Пустозерск был заложен, повидимому, в 1499 г. во время похода на Югру Курбского, Упатого и Заболоцкого-Бражника²¹, Усть Цыльма основана новгородцем Иваном Ласткой в 1542 г.²², а Ижма прочно заселена выходцами с Удоры и поморскими русскими в 60-х годах XVI в.²³

Вероятно, предки современных северо-западных и северных коми²⁴ в начале II тысячелетия н. э. в антропологическом отношении уже отличались преобладанием того же беломорского типа, который в настоящее время характерен для большинства удорцев, но входит также в состав населения бассейнов Верхней Мезени, Ижмы, Печоры, Выми и Нижней Вычегды. Распространение беломорского расового компонента среди коми было «эмпирически» связано с крупной племенной группировкой, существовавшей в XI—XIV вв. на Вашке, Мезени, Выми и Вычегде (а может быть, и на Пинеге) и известной русским той эпохи под названием «Перми».

Косвенным доказательством принадлежности основной массы древних пермян к восточным вариантам северной расы является и то, что характерные ее особенности наиболее ярко выражены у жителей той самой «Удоры», на которую, по словам А. А. Спицына, приходится смотреть как на вероятный центр истории и культуры племени коми²⁴. К первой половине II тысячелетия н. э. относятся, повидимому, многочисленные и очень своеобразные удорские городища, часто достигающие огромных размеров и перерезанные в двух взаимно перпендикулярных направлениях целой системой перекрещивающихся рвов²⁵. Особенно большие размеры имело старинное поселение, обнаруженное А. С. Сидоровым около с. Венденги. У местных жителей с этим селом связан ряд легенд и сказок, которые свидетельствуют о существовании здесь в прошлом экономического и социального центра всего бассейна Вашки. В Венденге будто бы жили «удорские князья», владевшие всей Пермской землей. Тут же обитал Пам, главный жрец пермян и противник христианского миссионера Стефана. Сам Стефан, по преданиям, посетил Венденгу и даже водрузил неподалеку от нее большой деревянный крест. Не случайно наименование «князя Удорского» вошло в полный великокняжеский, а затем и царский титул Московского государя²⁶.

В речи удорцев до настоящего времени сохранился ряд особенностей звукового, смыслового и грамматического характера. А. С. Сидоров приводит длинный список слов, которые употребляются только на Вашке и являются непонятными другим коми. В некоторых отношениях удорский говор представляет противоположность камским диалектам, все же другие наречия коми занимают промежуточное положение между этими двумя основными группами²⁷.

²¹ См., например, у Е. Е. Замысловского, Герберштейн, СПб, 1884, стр. 433, или у А. Дмитриева, Пермская старина, вып. V, 1894, стр. 68.

²² См. жалованные грамоты Ластке, напечатанные в приложении к работе В. Н. Латкина, Дневник во время путешествия на Печору в 1840 и 1843 гг. Записки Русского Географического общества, кн. 7, ч. I и II, СПб, 1853.

²³ А. П. Энгельгардт. Русский Север, СПб, 1897, стр. 225.

²⁴ А. А. Спицын. Древности Севера. Доклады Научного о-ва по изучению местного края при Тотемском музее, вып. IV, Тотма, 1926, стр. 17.

²⁵ А. Сидоров. Памятники древности в пределах Коми края. «Коми му», 1926, № 6 (28), стр. 28—32; № 7 (29), стр. 38—42.

²⁶ И. К. Степановский. Вологодская старина. Вологда, 1890, стр. 396.

²⁷ А. С. Сидоров. Характеристика удорского (вашского) говора. «Сб. Комиссии по собиранию слов и изучению диалектов коми языка», вып. 1, 1930, стр. 55—56.

Кроме Удоры, городища, селища и могильники X—XIV вв. в довольно большом количестве были найдены в других районах расселения северных коми, где в настоящее время распространены светлые европеоиды (например, на Верхней Мезени, Нижней и Средней Вычегде, Выми, Сысоле и т. д.)²⁸. Зато в археологической литературе почти нет указаний на памятники рассматриваемой эпохи с берегов нижней Мезени, Северной Двины и Печоры, а также из области камско-вычегодского водораздела. Вполне возможно, что эти «пробелы» объясняются не только слабой археологической изученностью нашего Севера, но и тем, что вокруг зоны, где сосредоточивались племена древних пермян, были расположены незаселенные или редко населенные пространства, отделявшие предков северных коми от других племенных объединений XI—XIV вв. Если это предположение верно, то изолированность пермян от их соседей должна способствовать выработке того антропологического своеобразия, которое до настоящего времени сохранилось у удорцев и было сильно нарушено позднейшими смешениями у верхнемезенцев и нижневыхогодцев.

Следы прежней географической обособленности северо-западных коми от их юго-восточных соплеменников сохранялись очень долго. Из писцовых книг 1586 и 1608 гг. видно, что берега Вычегды между «владычным городом» Усть-Вымом и «погостом на Усть-Сысолы реки» (на месте современного Сыктывкара) были на рубеже XVI и XVII вв. почти пустыни, в то время как к западу, северу и югу отсюда имелось довольно многочисленное население, распространявшееся вдоль рек. На указанном пустом плесе в то время существовали только три небольшие деревушки (Коквицы, Палевицы и Часовая) да несколько починков в 1—2 двора (Верхний Зеленец, Другой Зеленец), в которых жили недавние переселенцы с Нижней Вычегды или с Сысолы. Большинство этих переселенцев, судя по названиям населенных пунктов, были русские. Сам «погост на Усть-Сысолы реки» — будущий центр всего «Зырянского края» — был тогда новым поселком: по книге 1586 г. к нему было приписано 16 «починков» (т. е. вновь образованных жилых мест) и только 3 деревни. Выше впадения Сысолы, на Вычегде и ее притоках обе писцовые книги отмечают только два починка — Пезмян и Мачту да новый погост Вишеру на реке того же имени, основанный незадолго перед тем выходцами с Выми и еще причислявшийся в административном отношении к «Вымской земле»²⁹.

Таким образом, в конце XVI и начале XVII в. между вымско-вычегодскими и сысольскими коми еще существовал территориальный разрыв, который соответствовал границе древних племенных группировок: северо-западной, собственно пермской, и юго-восточной (сысольско-лузской). Последним отражением этой былой разобщенности являются антропологические различия, которые и в наши дни выступают при сравнении обоих районов³⁰.

²⁸ Подробнее см. М. В. Талицкий, Прикамье в X—XIV веках (рукопись).

²⁹ «Писцовая книга Яренского уезда письма к дозору В. Ларионова и А. Горюхова 1608 г.» (Акты времени правления царя Василия Шуйского. М., 1914, стр. 267—354).

³⁰ С вопросом о древних границах расселения северного крыла племен коми тесно связана проблема Биармии — полусказочной страны скандинавских саг, которую многие исследователи отождествляют с Пермью. В настоящем очерке я предпочитаю совсем не касаться этой проблемы, так как окончательное ее разрешение при современном уровне наших знаний по археологии Севера невозможно, предварительные же гипотезы для понимания этногенеза коми дают немного.

VI

Пермские племена бассейнов Мезени и Вычегды не были единственными предками современных коми. В ту же, примерно, эпоху, когда процветал Удора (в X—XIV вв. н. э.), на Верхней Каме и ее притоках жило оседлое население, оставившее многочисленные городища и селища на берегах самой Камы, а также на берегах Оби, Иньвы, Косы, Яйвы, Вишеры, Колвы и других рек Западного Приуралья. Культуре, быту и этногенезу этого населения посвящена специальная статья М. В. Талицкого. На большом археологическом и историческом материале М. В. Талицкий показал, что носители своеобразной культуры Верхокамья X—XIV вв., хорошо знакомые с плужным земледелием и скотоводством, должны рассматриваться как непосредственные предки коми-пермяков, хотя и находившиеся под сильным влиянием камских болгар, но сохранившие известную географическую обособленность и этническую самобытность. Средневековым арабским путешественниками и ученым предки камских коми были известны, по мнению М. В. Талицкого, под именем «Вису» или «Ису».

Палеоантропологических данных о расовом составе населения Прикамья этого времени в нашем распоряжении почти нет. Однако, сопоставляя материалы по более древним периодам и по соседним территориям с результатами расового анализа современных пермяков, можно с высокой степенью вероятности утверждать, что население Верхокамья X—XIV вв. в массе принадлежало к вятско-камскому типу, сложившемуся в процессе смешения европеоидов и монголоидов. Распространение вятско-камского элемента среди летских, прилузских и сысольских коми указывает, что между Верхокамьем и южной частью современной АССР Коми в свое время существовала не только этнокультурная, но и антропологическая связь.

Когда русские в XIV—XV вв. впервые пришли в непосредственное соприкосновение с Верхокамьем, они стали называть его «Пермью Великой», как бы подчеркивая этим термином языковую близость живущего здесь населения с обитателями известной ранее Вычегодско-Мезенской Перми. Археологические данные также указывают на тесные и древние связи между Камским и Вычегодским бассейнами, восходящие по крайней мере к I тысячелетию до н. э.³¹

Связи эти, однако, не исключают известной этнорасовой обособленности Верхокамья и Вычегодско-Мезенской области в X—XIV вв. н. э. Низовья Вычегды, верховья Мезени, Вымь и Удора могли быть в эту эпоху заняты предками позднейших «пермян» X—XIV вв., в то время как верховья Печоры, Вычегды и Камы населялись другими племенами, которые приняли участие в формировании юго-восточных коми (пермяков), а также обских югров (манси и хантов)³². Бассейн Сысолы должен был играть роль посредника при сношениях Верхокамья с Вымско-Вычегодской землей. Сысольские коми в своем расовом составе и в настоящее время сохранили много промежуточных черт: через светлых европеоидов восточнобалтийского облика они связываются с нижневычегодцами и вымичами, через более темных сублапоноидов — с зюздинскими и иньвенскими пермяками. Естественно, что антрополо-

³¹ Данные о камско-вычегодских связях приводятся во многих археологических работах. См., например, А. В. Шмидт, Очерки по истории Северо-восточной Европы в эпоху родового общества. «Известия ГАИМК», вып. 106, 1935; А. П. Смирнов, Прикамье в первом тысячелетии н. э. «Сб. статей по археологии СССР» (Труды Гос. исторического музея, XIII, М., 1938).

³² О юграх в Приуралье см. А. В. Шмидт, К вопросу о происхождении пермского звериного стиля. «Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР», VI, 1927; В. Н. Чернецов, Очерк этногенеза обских югров. Краткие сообщения ИИМК, IX, 1941, стр. 18—28.

гические связи Камского и Вычегодского бассейнов доходили только до р. Сисолы, в то время как этнокультурные связи охватывали более широкую территорию.

В языковом отношении сысольцы также переходны между вычегодскими зырянами и пермяками, в некоторых отношениях даже приближаясь ко вторым больше, чем к первым. Так, например, по основному для диалектологии коми чередованию согласных «в» и «л» сысольские говоры относятся к «л»-диалектам («ныл» — девушка, «вол» — лошадь). К этой же группе принадлежат говоры Зюздинского района, северной части Коми-Пермяцкого округа и пермяцких сельсоветов на Языве. Вычегодское наречие относится к «в»-диалектам («ныв», «вов») ³³.

Таким образом, сопоставление археологических, антропологических и лингвистических данных позволяет думать, что сысольские зыряне, вместе с верхнекамскими пермяками, являются потомками второй основной племенной группировки, принимавшей участие в формировании современных коми, наряду с вычегодско-мезенскими «пермяками». Если эту последнюю группировку мы обозначали как «северо-западную», то сысольско-камскую можно назвать «юго-восточной».

VII

В силу каких причин, однако, и в какую эпоху возникла этническая близость обеих выделенных группировок? Когда «пермяне» Удоры и Нижней Вычегды стали говорить одним языком с «вису» западного Приуралья? Один из крупных исследователей археологии и истории Приуралья А. Ф. Теплоухов предполагал, что процесс этот совершался в очень позднее время (в XVI—XVII вв.) в результате массового переселения коми с Вычегды, Сисолы и Лузы в бассейн Верхней Камы и вытеснения ими оттуда прежних угорских насельников. В своей аргументации А. Ф. Теплоухов основывался главным образом на сравнительном анализе географических названий и фамилий Пермского края, стремясь показать, что многие из них имеют не зыряно-пермяцкое, но угорское происхождение ³⁴.

Гипотеза А. Ф. Теплоухова оспаривалась рядом авторов. В очерке М. В. Талицкого очень убедительно вскрыт ее односторонний характер. Она не может объяснить глубокую связь коми-пермяков с аборигенами Прикамья, обитавшими здесь по крайней мере со времен ананьинской культуры. Антропологические материалы также указывают на прямую преемственность расовых компонентов древних и современных народов Камского бассейна, на становление вятско-камского или сублапоноидного типа в результате метисации европеоидных и монголоидных рас, проникших в Западное Приуралье за несколько тысяч лет до нашего времени.

Вряд ли можно сомневаться, что в состав коми вошли в значительном количестве (а не в виде единичных случаев, как это выходит у Теплоухова) непосредственные потомки носителей не только древнепермяцкой культуры XI—XIV вв., но и предшествовавших ей культурных комплексов, возникших и развивавшихся на общей основе, закладка которой, вероятно, восходит ко времени первоначального освоения человеком Северо-восточной Европы.

³³ См., например, В. И. Латкин, Материалы по коми грамматике (обоих наречий). М., 1929, стр. 7—9.

³⁴ А. Ф. Теплоухов. Следы былого пребывания угорского народа в смежных частях Пермской и Вятской губерний и последующая смена его пермскими и русскими народами. Записки Уральского общества любителей естествознания, т. XXXIX. 1924, стр. 81—112; Его же. Фамилии и географические названия Пермского края в этнографическом и историко-географическом отношении. «Коми му», 1925, № 9, стр. 32—45; № 10—11, стр. 83—95; № 12, стр. 15—24.

«Археологически совершенно очевидно,— пишет А. П. Смирнов,— что Приуралье до V в. н. э. представляет однородную культуру: ананьинскую до II в. до н. э., а затем пьяноборскую... В VIII—IX вв. и позднее становятся заметными культурные различия между отдельными районами». «В это время намечаются контуры по крайней мере трех групп памятников с характерными обрядами погребения и украшениями костюма: Вятско-Чепецкая, Вычегодская и Камская. Специфические особенности этих групп были, повидимому, обусловлены племенными различиями». В насельниках Чепецкого бассейна А. П. Смирнов склонен видеть древних удмуртов, Вычегодского — коми-зырян и Верхокамского — коми-пермяков³⁵.

Для объяснения этнокультурной близости трех указанных групп, ясно выступающей, несмотря на различия между ними, можно прибегнуть к гипотезе, обратной построениям А. Ф. Теплоухова, т. е. допустить переселение основной массы предков северных коми с Камы на Вычегду. Такая точка зрения на этногенез зырян защищалась многими исследователями, например А. А. Дмитриевым, И. Н. Смирновым, К. Ф. Жаковым и другими. Само название «коми» эти авторы старались связать с именем реки Камы.

Антропологические материалы, однако, опровергают теорию о массовой миграции предков зырян с Камы на Вычегду и еще дальше на север, в бассейн Верхней Мезени. Светлые европеоиды, к которым принадлежит подавляющее большинство северных коми, по своему происхождению всецело связаны, как мы неоднократно подчеркивали, с Прибалтикой, а не с Приуральем. Легко допустить, что беломорский и балтийский расовые типы проникли на территорию АССР Коми с запада, распространяясь вдоль рек Северо-Двинского и Мезенского бассейнов, прежде всего вверх по течению Вычегды и ее притоков. Но совершенно немислимо предполагать, что крайне депигментированные компоненты удорцев, вымичей или нижневычегодцев попали на север с Камы, где их сравнительно мало среди современного населения и, вероятно, было еще меньше в прошлом.

Мощное культурное влияние, распространившееся на север из Прикамья, очевидно, не сопровождалось или почти не сопровождалось крупными передвижениями населения, которое в Вычегодско-Мезенской Перми всегда оставалось по своему расовому составу более близким к своим западным, чем к южным соседям. Если носители вятско-камского (сублапоноидного) типа и переселялись из Верхнекамья на территорию Коми АССР, то они, вероятно, достигали только бассейна Сысолы и не заходили, за единичными исключениями, далеко на север.

Иначе обстоит дело с переселением в обратном направлении: с Вычегды, Сысолы и Лузы на Каму. Широкое распространение среди пермяков светлого восточнобалтийского типа проще всего объяснить его проникновением с северо-запада, из области расселения вычегодско-сысольских коми, где он преобладает до настоящего времени. В памятниках XVI—XVII вв. встречается много прямых указаний на уход сысольских коми на Каму. Так, например, в писцовой книге 1608 г. по Сысольской земле около 10% всех дворов обозначены «пустыми» из-за того, что их хозяева «сошли на Каму» или «сбежали в Верхокамье».

Аналогичная картина прослеживается и по переписным книгам 1646 и 1678 гг., которые также пестрят пометками о переселении на Каму³⁶.

³⁵ А. П. Смирнов. Указ. работа, стр. 149—152.

³⁶ Переписные книги 1646 и 1678 гг. по Еренскому городку и приписанным к нему погостам, селам, деревням и починкам хранятся в Гос. архиве феодально-крепостнической эпохи в Москве. Еренск (теперь с. Яренск Архангельской обл.) в XVI—XVII вв. был административным центром всей Вычегодской земли. В состав Еренского уезда по книге 1646 г. входили волости: Тохта, Вадья, Плесковская, Усть-Вымская, посад Турья, Удорская и Усть-Сысольская.

В писцовых книгах 1579 и 1623 гг. по Чердынскому уезду целый ряд крестьян носит прозвища «Вычегжанин», «Сысолетин», «Лузенин», «Лузаков» и т. д., которые прямо указывают на происхождение их носителей из южной части современной АССР Коми³⁷.

Документы XVI—XVII вв. отражают, повидимому, только последнюю фазу переселения с Вычегды на Каму. Нет сомнения, что в конце XIV в., когда Епифаний писал житие Стефана Пермского, около Чердыни уже существовало коми население, говорившее на одном языке с пермянами Вычегды и Выми. Только этнической и языковой близостью племен обеих областей можно объяснить наименование Верхокамья «Пермью Великой». Так как связь носителей верхокамской культуры X—XIV вв. с пермяками также не вызывает сомнений, остается допустить, что проникновение светлых европеоидов в бассейн Верхней Камы было длительным и постепенным. Оно началось задолго до первого упоминания Перми Великой в русских источниках и закончилось только в XVII в. Древнепермяцкое население X—XIV вв., оставившее городища родановского типа, уже включило в свой состав восточнобалтийские депигментированные элементы наряду с более темными сублапоноидами.

По мнению М. В. Талицкого, «общность населения Верхнего Прикамья и Вычегды складывается не в XVI в., а не позднее X—XII вв. Хотя и несомненно, что отдельные элементы коми языка и культуры возникли в глубокой древности, тем не менее возникновение общности во всем комплексе культуры можно относить не глубже X в. Процесс возникновения ее происходит под непосредственным влиянием продвижения плужного земледелия из Прикамья на Вычегду, где встречаются ральники болгарского типа, какие бытуют и на Каме»³⁸.

VIII

В общем, на основании данных различных исторических дисциплин можно предполагать, что коми-пермяцкий народ сформировался в начале II тысячелетия н. э. в результате слияния аборигенных племен Верхокамского бассейна с переселенцами, с одной стороны, с юга — из лесостепной и степной полосы Приуралья, а, с другой стороны, с севера — из Сысольско-Прилузского района. По своему расовому составу аборигены были в массе сублапоноидными, степняки принесли с собой северопонтийский комплекс, а вычегодско-сысольские выходцы — восточнобалтийский. На метисную основу древнего местного населения с преобладанием «переходного» вятско-камского типа с течением веков наслонились как светлые европеоиды, связанные с Прибалтикой и Беломорьем, так и северо-восточные средиземноморцы, происходящие из причерноморских и прикаспийских степей.

Языковая принадлежность переселенцев с юга нам в точности неизвестна. Следует думать, что до лесной зоны Приуралья доходил целый ряд последовательных этнических волн, распространявшихся на север из степей, в связи с появлением там все новых и новых кочевников, продвигавшихся с востока на запад. В состав иньвенских коми вошли, повидимому, те же восточно-средиземноморские по своему расовому облику племена древних югров, которые на обоих склонах Урала и в Приобье принимали участие в генезисе манси и хантов. В. Н. Чернецов предполагает, что процесс этот в основном протекал в рамках

³⁷ См., например, уже цитированную работу А. Ф. Теплоухова. Фамилии и географические названия Пермского края в этнографическом и историко-географическом отношении. «Коми му», 1925, № 10—11, стр. 85.

³⁸ М. В. Талицкий. К этногенезу коми. Краткие сообщения ИИМК, IX, 1941, стр. 52.

пьяноборского времени³⁹. Спор о принадлежности культур «Пермской чуди» предкам коми или манси, может быть, разрешится сам собой, если допустить, что у обоих народов отложился общий этнический пласт степного происхождения, носители которого в антропологическом отношении принадлежали в массе к «северным понтийцам». Истоки этого южного пласта восходят к скифскому времени, подобно тому, как само название «югров» с полным основанием может быть сопоставлено с именем «ййрков» Геродота, живших в V в. до н. э. где-то на северных границах степной полосы Приуралья или Западной Сибири. К степному, «югорскому» вкладу должны быть отнесены и те поразительные совпадения в топонимике, именах и фамилиях, которые были отмечены для пермяков, манси и хантов А. Ф. Теплоуховым⁴⁰.

Вполне закономерно также поставить вопрос о проникновении северо-понтийского типа к иньвенским коми вместе с болгарами, культурное влияние которых в Верхокамье было исключительно сильным. Присутствие длинноголовых европеоидов из круга восточных средиземноморцев среди самих болгар доказано исследованиями Г. Ф. Дебеца⁴¹ и Т. А. Трофимовой⁴².

Этнический состав более поздних иммигрантов восточнобалтийского типа, появившихся в Верхокамье со стороны Сисолы и Лузы, никаких сомнений не вызывает: это были древние пермяне, хорошо известные нам по русским источникам XI—XIV вв. В колонизационном движении на берега Верхней Камы и ее притоков принимали участие главным образом представители юго-восточной (сысольско-лузской) племенной группировки зырянского народа.

Очевидно, что этнорасовая история коми, хотя и связана теснейшим образом с их культурной историей, но не должна быть с ней отождествляема. В состав пермяков вошли переселенцы с юга и с северо-запада, принесшие с собой новые антропологические компоненты, а возможно, и новые особенности языка. Но хозяйственное и культурное развитие южных коми этими вековыми переселениями прервано не было, так как основная масса пермяцкого народа являлась потомками аборигенного населения, жившего в Прикамье с древнейших времен. Археологически доказанная преемственность культур интересующей нас территории не противоречит мозаичности расового состава ее современного населения.

Сплошь и рядом бывает, что антропологические и культурные влияния не только не совпадают друг с другом, но распространяются в прямо противоположных направлениях. Экономически и социально более развитое Прикамье в течение долгих веков оказывало культурное воздействие на относительно отсталый Север, население которого, вероятно, заимствовало от «ананьинцев» и их потомков земледелие,

³⁹ В. Н. Чернецов. Очерки этногенеза обских югров. Краткие сообщения ИИМК, IX, 1941, стр. 18—28. Ср. также цитированную работу А. В. Шмидта. Мысли Чернецова и Шмидта очень близки, только первый относит появление югров в Приуралье к более позднему времени и ограничивает область их распространения на западном склоне Урала верховьями Печоры и бассейном левых притоков Камы, от Вишеры до Чусовой (Указ. соч., стр. 27).

⁴⁰ А. Ф. Теплоухов. Следы былого пребывания угорского народа в смежных частях Пермской и Вятской губернии и последующая смена его пермскими и русскими народами. Записки Уральского о-ва любителей естествознания, т. XXXIX, 1924, стр. 81—112; его же. Фамилии и географические названия Пермского края в этнографическом и историко-географическом отношениях. «Комі му», 1925, № 9, стр. 32—45; № 10—11, стр. 83—95; № 12, стр. 15—24.

⁴¹ Г. Ф. Дебец. Турко-финские взаимоотношения в Поволжье по данным палеоантропологии. «Антропологический журн.», 1932, № 1, стр. 54—73.

⁴² Т. А. Трофимова. Антропологический тип населения ананьинской культуры в Приуралье. Краткие сообщения ИИМК, IX, 1941, стр. 47.

скотоводство и металлургию. Но этнические перемещения шли в большинстве случаев навстречу этому воздействию: с северо-запада на юго-восток. Самый переход от охоты и рыболовства к мотыжному, а позднее и к плужному земледелию должен был служить могучим стимулом к поискам более плодородных земель, которые, естественно, лежали к югу от области расселения древних пермян.

В Приуралье в первых веках II тысячелетия н. э. развернулись такие же процессы этнических перемещений с севера на юг, которые несколько раньше имели место в других частях Европы. Предки зырян и пермяков сыграли на стыке Северо-Двинского и Камского бассейнов историческую роль, во многом аналогичную восточным славянам верхнего и среднего Поднепровья или германским племенам Центральной Европы. Позднее одним из важных стимулов колониционного движения коми на юго-восток стал напор славянских колонистов с запада, который начался в XI в. и долго не прекращался даже после присоединения новгородских волостей к Москве.

В отдельных районах пермяков удельный вес сысольско-прилузских колонистов был различен. В Зюздинском крае, вдали от прямых путей, ведущих из Северо-Двинского бассейна в Камский, древний сублапоноидный комплекс сохранился среди коми в наибольшей «чистоте». На Косе и Иньве доля светлых европеоидов (как и восточных средиземноморцев) оказалась гораздо более значительной, так как именно сюда направлялся основной поток переселенцев с северо-запада. На Язьве восточнобалтийский тип даже стал преобладающим. Это вполне понятно, так как данный район заселялся пермяками очень поздно (вероятно, только в XVII в.) совместно с русскими, которые в массе принадлежали к тем же депигментированным, умеренно брахикефальным европеоидам, что и сысольские или прилузские зыряне.

Пути с Сысолы и Лузы на верховья Камы не были единственным направлением, по которому шла колонизация коми. Выше мы уже упоминали о сравнительно позднем освоении северными пермянами Ижмы и Нижней Печоры, куда они принесли тот же беломорский расовый тип, который издавна преобладал среди населения Удорской земли. В еще более позднее время коми колонизовали верховья Вычегды и Печоры.

Широко распространенное в старой историко-географической литературе мнение о тождестве летописной Печоры с предками северных коми⁴³ должно быть оставлено. Елифаний среди пермских рек не указывает Печоры. Сомнительно, чтобы он пропустил такую большую реку, если бы она текла в области расселения пермян. Самое название «Печора» фигурирует у него в списке «местом и странам и землям и иноязычником, живущим вокруг около Перми»⁴⁴, но не входящим в ее состав. Ни в одном из письменных документов вплоть до конца XVI в. мы не находим никаких указаний на поселения коми в верховьях Печоры или Вычегды.

В писцовой книге 1608 г., как мы видели, зырянские поселения на берегах Вычегды и ее притоков выше впадения Сысолы совсем не упоминаются, если не считать нового погоста Вишеры с деревней Большой Луг, да двух-трех починков недалеко от Усть-Сысольска. Мало вероятно, что писец пропустил какие-либо населенные пункты. Ведь в этой же самой книге говорится о существовании на Нижней

⁴³ См., например, Е. К. Огородников. Прибрежья Ледовитого и Белого морей с их притоками по книге Большого Чертежа, СПб, 1875, стр. 30—37.

⁴⁴ «Житие св. Стефана Пермского», стр. 9.

Печоре двух слобод (Усть-Цыльмы и Ижмы), которые были «отписаны к Пустозеру»⁴⁵.

По переписям 1646, 1678, 1707 и 1710 г. можно проследить, как постепенно заселялись коми и русскими верховья Вычегды, а затем и Печоры. В отдельных случаях удастся даже установить, какими путями шло это заселение.

В 1646 г. к разросшемуся погосту Вишере было приписано уже 10 населенных пунктов, в том числе вновь возникший «погостец Усть-Кулом» и несколько деревень на Вычегде: Небдино, Сторожево, Керчема, Усть-Нем и др.⁴⁶ Можно предположить, что все эти поселки были основаны в начале XVII в. выходцами из Вымской земли, проникшими в Верхневычегодский бассейн по Вишере. В Усть-Куломе и Усть-Неме коми до настоящего времени говорят на вымском диалекте, для которого характерна замена конечного звука «л» («в») удлинением предыдущей гласной («ны» — девушка, «воо» — лошадь).

К 1678 г. Усть-Кулом и Усть-Нем стали самостоятельными погостами. Вокруг них было разбросано 11 небольших поселков: «На реке на Печоре, на усть речки Мылвы» возник починок Кузьминский с 5 дворами, о котором говорится, что он «поселился после переписанных книг из того же погоста (Усть-Нема) тому четвертый год» (т. е. в 1674 г.)⁴⁷. На берегах Вычегды, между устьями Вишеры и Кулома, к этому времени образовались две новые деревни — Деревянный краж и Ручь. Переписчик отметил точно, из каких мест происходило их население. Из 13 взрослых мужчин, живших здесь в 1678 г., 8 были выходцами с Сысолы, по 2 — с Лузы и Удоры и 1 — с Вишеры⁴⁸.

По переписи 1707 г. поселения коми на Верхней Печоре отнесены к погосту Пожег, который «стал вновь» на месте починка под тем же наименованием, упоминаемого еще в книге 1678 г. Через три года (в 1710 г.) Печора значится уже отдельным погостом с 14 дворами, 23 взрослыми мужчинами и таким же числом женщин⁴⁹.

При генеральном межевании лесных дач в 1787 г. на Верхней Печоре было зарегистрировано 13 зырянских поселений с 153 дворами; в них жило 507 мужчин и 540 женщин⁵⁰.

Примерно на 65° сев. широты колонизационная волна, распространявшаяся вниз по Печоре со стороны Вычегды, встретила с другим переселенческим потоком, который шел вверх по течению реки из Ижмы. Сток обоих путей в середине XIX в. имел место с одной стороны в деревне Концеборской (Демит-Васька), с другой стороны — в селе Усть-Кожва, с разрывом между ними около 60 километров. В конце прошлого столетия разрыв этот сократился до 15 километров: верхнепечорцы основали ниже Концеборской деревню Медвежью (Захар-Илья), а ижемцы выше Усть-Кожвы — деревню Бызовую⁵¹.

Антропологические и этнические различия между верхне- и нижнепечорскими коми чувствуются и в настоящее время. Первые по расовому составу, поведению, близки к верхневыгодцам, представляя собой сложный конгломерат различных типов, среди которых основную роль играют сублапоноидные и восточнобалтийские элементы, проникшие на Печору, главным образом с Сысолы. Вторые в массе являются

⁴⁵ «Писцовая книга Яренского уезда писма и дозору В. Ларионова и А. Горохова 1608 г.» (Акты времени правления царя Василия Шуйского, М., 1914, стр. 267—354).

⁴⁶ Книга 1646 г., листы 322—327.

⁴⁷ Книга 1678 г., листы 462—463.

⁴⁸ Там же, листы 455—458.

⁴⁹ A. Sjögren. Die Syrjänen. Gesammelte Schriften, 1861, B. I, S. 278.

⁵⁰ А. М. Мартюшов. К истории заселения Печорского края. Записки об изучении Коми края, вып. 3, Сыктывкар. 1929, стр. 46.

⁵¹ Там же, стр. 44—45.

представителями беломорского варианта северной расы, распространившегося на Нижней Печоре в связи с удорской и новгородской колонизацией. Диалект у верхнепечорцев сысольский (группа «л»), у нижнепечорцев — ижемский (группа с удлинением предыдущей гласной).

С антропологической точки зрения очень интересно, что восточнобалтийский расовый тип преобладает как раз в наиболее поздних по своему образованию и в то же время наиболее смешанных группах коми. Самый яркий пример этого явления — Средневычегодская локальная серия, состоящая из жителей селений Ручь, Деревянск и Аныб. Как упоминалось выше, «восточнобалтийские» особенности выражены у ее представителей с максимальной отчетливостью: при росте ниже среднего и брахицефалии они обладают очень светлыми волосами и глазами, низким лицом, большим числом вогнутых спинок носа и т. д. Нет никакого сомнения, что современные обитатели перечисленных селений — потомки зырянских и русских колонистов, поселившихся на «Деревянном кряжу на реке на Вычегде» в XVII—XVIII вв. Колонисты эти, как видно из переписных книг, были выходцами из различных мест Яренского и Сольвычегодского уездов: с Сысолы, Лузы, Выми, Удоры и т. д. Очевидно, их характерные «балтийские» черты сложились сравнительно недавно в результате смешения и взаимодействия разнообразных расовых типов, среди которых основная роль принадлежала прилузско-сысольским сублапоноидам и удорско-вымским «беломорцам». Расовая история средневычегодских коми своего рода «экспериментальный пример» образования восточнобалтийского комплекса вследствие поздней метисации светлых европеоидных мезокефалов с более темными короткоголовыми элементами «переходного» вятско-камского облика.

Метисация имела, вероятно, огромное значение и для выработки промежуточных, «субуральских» черт верхнемезенских коми. Рассуждая а priori, можно предполагать, что небольшая примесь мезокефальных монголоидов к беломорскому типу удорцев должна вызвать образование как раз такой комбинации основных расовых признаков, которая характерна для косланских и глотовских зырян (пониженный рост, ослабленный третичный волосяной покров, умеренно темные волосы и глаза, частая складка верхнего века и т. д.). Действительно, в результате исторически зафиксированной метисации ижемцев и ненцев, на реке Колве в XIX в. сложилась своеобразная группа «колвинцев», которые антропологически очень сходны с верхнемезенцами (только несколько более монголоидны). Аналогичный процесс мог, конечно, иметь место и на восточных рубежах древней Удоры, где светлые европеоидные пермяне должны были соприкасаться с другими племенными группировками, в состав которых входили различные монголоидные расовые компоненты.

IX

Подводя итоги обзора происхождения различных расовых типов коми, следует еще раз подчеркнуть, что каждый из этих типов вошел в состав зырян или пермяков на определенном этапе их этногенеза и в определенной историко-географической обстановке.

Население, на основе которого складывались коми, в антропологическом отношении не было однородным. Оно состояло из различных европеоидных и монголоидных компонентов, которые смешивались и взаимодействовали между собою в лесной полосе Северовосточной Европы со времени первоначального освоения ее человеком после окончания ледникового периода. Результатом этой ранней метисации и последующих эпохальных изменений было формирование несколь-

ких локальных сочетаний расовых признаков, более или менее устойчивых антропологических типов, в дальнейшем вошедших в состав различных народностей Приуралья, Северо-Двинского бассейна и Прибалтики. Из этих типов для этнорасовой истории коми наибольшее значение имели беломорский, вятско-камский, восточнобалтийский и уральский варианты. Кроме них, к иньвенским пермякам проник европеоидный восточно-средиземноморский элемент, по своему происхождению связанный с причерноморскими и прикаспийскими степями.

В начале II тысячелетия н. э. на территории расселения современных коми сложились две крупные племенные группировки: северо-западная и юго-восточная. Северо-западная группировка своим центром имела Удору; она охватывала также верховья Мезени, Вымы, Нижнюю Вычегду вплоть до Пыраса (Котласа), а может быть, и Пинегу. В русских источниках все перечисленные районы были известны под общим наименованием «Перми», а их население под названием «пермян» или «пермяков». На Верхней Каме и ее притоках в то же время существовала другая племенная группировка (юго-восточная), представители которой оставили городища и селища, описанные М. В. Талицким. Арабы называли носителей этой культуры народом «вису» или «ису», русские обозначали их этно-географическим термином «Пермь Великая», «глаголемая Чусовая». Между Пермью и Вису располагалась, повидимому, еще одна племенная группа коми — сысольско-прилузская. Она играла роль посредника и связующего звена между пермянами Мезенско-Вычегодской области и обитателями страны Вису в верховьях Камы.

Антропологически основная масса северо-западных пермян принадлежала к беломорскому варианту северной расы, а основная масса юго-восточных «вису» — к переходному вятско-камскому, или сублапоноидному типу. В состав пермян на северо-восточных рубежах их расселения (в верховьях Мезени) входили также уральские элементы. В южной части древней Пермской земли, на Выми и в низовьях Вычегды, беломорский тип постепенно уступал свое место восточнобалтийскому, который сложился здесь в результате смешения крайне депигментированных европеоидов того же североевропейского расового круга с более темными сублапоноидами, проникавшими через Сысолу со стороны Прикамья. Население самой Сысолы (а также Лузы) по расовому составу занимало промежуточное положение между пермянами и «вису»; оно складывалось из ряда локальных антропологических вариантов, образующих целую цепь постепенных переходов от сублапоноидов к восточным балтийцам. Среди «вису», наконец, встречались восточно-средиземноморские расовые включения, быть может, связанные со степняками — юграми или камскими болгарами.

Мезенско-Вычегодская Пермь, расположенная в зоне, мало пригодной для интенсивного плужного земледелия, стала, подобно другим северным странам, источником мощного колонизационного движения, которое направлялось главным образом на восток, так как западные пути уже с XI в. были закрыты из-за возрастающего напора славянских (новгородских и ростово-суздальских) переселенцев.

В орбиту этих миграций были включены постепенно и сысольско-прилузские коми, значительная часть которых двинулась на восток в поисках лучших земель, а также спасаясь от налогов и поборов, становившихся все тяжелее по мере укрепления московской власти в XV—XVI вв.

Переселения коми начались, вероятно, на грани I и II тысячелетий н. э. и продолжались вплоть до XIX—XX вв.

Группы Признаки	Коми АССР								
	Северо-западные		Северные		Западные		Южные		
	1	2	3	4	5	6	7	8	9
	Удорские (У)	Верхне-мезенские (ВМ)	Ижемские (Иж)	Средне-печорские (СП)	Нижне-вычегодские (НВ)	Вымские (Вм)	Сысольские (Сс)	Объяче-ские (Об)	Летские (Л)
Число исследованных . .	129	104	118	122	105	125	125	117	120
Рост: см	169,2	165,1	164,9	163,6	165,0	163,6	163,8	163,2	163,5
Форма волос {	% тугих . . .	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
	% прямых . . .	74,4	81,7	85,2	81,4	80,6	84,8	86,9	93,3
Рост бороды: М (1—5) . .	3,67	2,49	2,82	2,86	2,85	2,51	2,55	2,52	2,6
Цвет волос {	% черных (4—5,27)	19,4	26,0	25,4	28,8	12,8	14,0	23,0	25,0
	% темных (4—8,27)	55,0	71,2	66,6	64,6	62,8	68,0	70,7	75,0
	М (0—IV)	2,64	2,88	2,87	2,75	2,69	2,75	2,80	2,7
Цвет глаз {	% карих (1—4) . .	7,0	13,5	8,5	9,0	3,8	6,4	5,6	4,3
	% светлых (9—12)	60,4	42,3	47,5	45,9	49,5	64,0	47,2	47,9
	М (0—II)	0,47	0,71	0,61	0,63	0,54	0,42	0,58	0,4
Продольный диаметр . .	193,4	190,8	191,1	191,0	189,1	189,2	188,5	187,6	187,0
Поперечный диаметр . .	152,3	150,3	150,9	150,7	152,7	153,3	156,6	154,0	154,7
Головной указатель . .	78,7	78,9	79,1	78,9	81,0	81,0	83,1	82,0	82,8
Высотный диаметр . . .	125,3	123,8	124,3	122,9	129,6	126,4	128,3	129,4	127,0
Выотно-продольный указатель	65,0	65,0	65,1	64,4	69,0	66,9	68,5	69,0	68,1
Наименьший лобный диаметр	108,3	107,7	108,0	108,9	106,6	107,0	105,6	104,9	105,9
Наклон лба: М (1—3) . .	2,62	2,84	2,76	2,75	2,82	2,90	2,80	2,89	2,9
Развитие надбровья: М (1—3)	1,55	1,36	1,28	1,36	1,23	1,17	1,30	1,17	1,2
Горизонт. профиль лица: М (1—3)	2,17	2,10	2,11	2,15	1,90	2,02	1,90	1,81	1,8
Морфологическая высота лица	127,5	125,3	126,0	125,8	124,8	125,3	123,2	123,1	123,8
Скуловой диаметр . . .	140,3	139,8	140,4	140,5	139,9	141,6	142,7	140,9	140,6

группы коми

Сводная таблица

Коми АССР				Киrowsкая область		Ком.-Пермяцкий национальный округ				Молотовская область	
Восточные				Зюльдинские		Ильинские				Язынские	
10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
Средне-вычегодские (СВ)	Керчемские (К)	Усть-Немские (УН)	Пожеродские (Пш),	Харинские (Х)	Пашинские (Пш)	Отевские (От)	Сервинские (Ср)	Велвинские (Вв)	Архангельские (Ар)	Верхне-язынские (ВЯ)	Талавовские (Т)
125	103	105	88	128	108	63	112	138	135	102	103
163,5	164,4	163,1	164,6	164,1	164,6	164,5	161,9	161,4	164,2	163,4	162,7
0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,9	4,8	1,5	0,0	0,0
93,3	86,7	96,2	93,0	93,5	92,3	27,6	75,9	74,2	65,2	62,2	50,0
2,50	2,53	2,55	2,57	2,47	2,14	2,74	2,20	2,56	2,54	2,55	2,49
0,0	16,2	8,7	11,3	53,4	55,0	38,3	46,3	40,2	52,7	30,6	25,0
66,3	67,9	78,3	81,7	88,7	90,0	81,6	89,9	88,2	89,3	73,0	66,3
2,49	2,76	2,76	2,90	3,41	3,41	3,20	3,37	3,27	3,40	3,00	2,84
4,8	9,7	3,8	2,3	13,3	25,0	3,2	5,4	3,6	5,9	11,8	11,7
47,2	32,0	36,2	40,9	42,2	26,8	47,6	42,0	41,3	34,1	49,0	40,8
0,58	0,78	0,68	0,62	0,71	0,98	0,72	0,64	0,62	0,72	0,63	0,71
185,7	189,8	186,7	188,7	184,1	184,6	185,9	186,0	185,8	187,4	185,3	184,5
154,9	153,3	153,9	153,7	153,2	153,7	151,1	150,0	151,9	153,9	152,4	152,0
83,5	80,7	82,9	81,5	83,3	83,3	81,3	80,7	81,9	82,2	82,2	82,5
127,5	127,4	127,9	129,3	132,3	123,5	130,9	127,3	124,7	127,6	125,1	129,9
68,7	67,2	68,5	68,4	71,5	66,9	70,1	68,3	67,2	68,2	67,6	70,4
107,5	106,7	107,1	106,9	108,1	107,6	—	—	—	—	108,8	108,4
2,86	2,78	2,84	2,84	2,93	2,92	—	—	—	—	2,47	2,64
1,14	1,32	1,24	1,29	1,24	1,19	1,48	1,60	1,63	1,58	1,85	1,52
1,94	2,02	1,89	1,85	1,87	1,85	—	—	—	—	2,03	2,06
125,2	123,9	124,6	125,4	122,0	122,7	127,2	125,6	124,7	123,4	124,6	125,6
141,0	141,9	140,9	141,7	140,8	141,0	141,2	140,1	140,6	140,3	140,0	140,6

Г р у п п ы П р и з н а к и	Коми АССР								
	Северо-западные		Северные		Западные		Южные		
	1	2	3	4	5	6	7	8	9
	Удорские (У)	Верхне-мезенские (ВМ)	Ижемские (Иж)	Средне-печорские (СП)	Нижне-вычегодские (НВ)	Вымские (Вм)	Сасольские (Сс)	Облачевские (Об)	Паточные (П)
Морфологический лицевой указатель	91,0	89,7	89,9	89,7	89,7	88,4	86,5	87,4	88,2
Нижнечелюстной диаметр	109,6	108,7	110,2	110,3	108,7	110,0	110,5	109,6	110,0
Складка верхнего века	проксимальная: М (0—3)	0,55	0,70	0,58	0,59	0,61	0,60	0,78	0,79
	медиальная: М (0—3)	0,69	0,84	0,75	0,77	0,84	0,80	1,04	1,07
	дистальная: М (0—3)	0,71	0,87	0,78	0,79	0,87	0,79	1,05	1,09
	% присутствия .	58,9	76,0	65,2	69,4	71,4	70,2	80,0	83,8
Эпикантус: % присутствия	0,0	1,0	0,0	0,0	1,0	1,7	0,8	0,0	0,0
Нособровное расстояние	3,4	3,2	3,3	3,9	4,2	4,6	3,7	3,3	3,8
Носовой указатель II . .	63,2	65,9	64,4	64,3	66,9	64,9	67,2	65,8	65,7
Носовой указатель I . .	67,4	70,7	68,5	68,3	71,4	70,9	72,0	72,2	70,8
Высота переносья: М (1—3)	2,21	2,11	2,14	2,11	2,08	2,08	2,10	2,10	2,03
Поперечный профиль спинки носа: М (1—3)	2,27	2,24	2,25	2,20	2,27	2,26	2,26	2,24	2,23
Спинка носа	% вогнутых .	24,0	32,6	33,1	32,8	24,0	40,3	28,2	21,4
	% выпуклых .	10,8	3,8	9,3	4,1	8,7	4,9	8,9	12,8
Кончик носа: М (1—3) .	1,87	1,76	1,80	1,84	1,41	1,70	1,69	1,65	1,62
Основание носа: М (1—3)	1,88	1,74	1,81	1,87	1,40	1,71	1,66	1,64	1,62
Форма ноздрей: % овальных	94,6	91,3	90,7	92,6	95,2	91,1	90,3	90,6	97,5
Положение ноздрей: М (1—3)	2,27	2,14	2,18	2,17	2,09	2,07	2,10	2,21	2,13
Высота верхней губы . .	17,2	17,5	17,1	17,1	18,4	17,8	18,0	18,8	18,8
Профиль верхней губы .	1,89	1,65	1,78	1,79	1,84	1,73	1,78	1,85	1,91
Толщина губ	14,7	15,6	15,1	15,6	15,9	15,0	14,8	13,9	13,3
Ширина рта	52,8	52,0	52,4	52,6	52,4	52,6	52,2	51,4	52,4
Губной указатель	28,0	30,1	29,1	29,9	30,5	29,2	28,5	26,9	26,2

Сводная таблица (продолжение)

Коми АССР				Кировская область		Коми-Пермский национальный округ						Молотовская область	
Восточные				Зюганские		Ильинские						Язынские	
10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21		
Средне-вычегодские (СА)	Керченские (К)	Усть-Нечские (УН)	Пожегодские (Пш)	Харинские (Х)	Пашинские (Пш)	Отевские (От)	Сервинские (Ср)	Вельвинские (Вв)	Архангельские (Ар)	Верхне-язвинские (ВЯ)	Таларовские (Т)		
88,7	87,0	88,5	88,5	86,7	87,1	90,1	89,8	88,9	88,1	89,1	89,6		
109,4	110,2	110,2	110,7	110,0	109,8	112,7	110,8	108,6	113,0	111,7	110,8		
0,79	0,44	0,73	0,67	0,68	0,88	0,44	0,76	0,89	0,73	0,39	0,69		
1,04	0,80	1,05	0,72	1,02	1,05	0,55	0,82	1,04	0,84	0,82	1,05		
1,04	0,79	1,05	0,72	1,03	1,07	0,53	0,81	1,04	0,81	0,82	1,05		
78,4	64,1	76,2	70,1	68,0	85,2	48,4	60,2	74,1	71,4	48,5	65,7		
0,0	0,0	2,0	2,3	3,2	3,7	0,0	0,9	2,2	1,5	0,0	1,0		
3,9	4,1	4,5	3,8	3,6	3,1	—	—	—	—	4,7	4,9		
66,9	66,3	66,2	66,4	69,6	68,7	65,2	62,2	64,5	70,1	66,1	65,2		
72,2	71,5	72,1	71,4	74,8	73,0	—	—	—	—	72,4	71,3		
2,05	2,00	2,06	2,15	1,95	1,94	—	—	—	—	2,14	2,12		
2,15	2,17	2,23	2,23	2,00	1,98	—	—	—	—	2,35	2,26		
30,4	32,0	39,0	25,3	46,9	38,0	11,1	8,9	10,0	7,3	13,9	17,7		
4,8	4,9	2,9	4,6	4,7	2,8	23,8	16,1	18,6	22,4	16,8	13,7		
1,62	1,56	1,42	1,51	1,77	1,74	1,75	1,76	1,93	1,74	1,76	1,84		
1,58	1,41	1,43	1,54	1,77	1,74	1,68	1,73	1,82	1,69	1,68	1,86		
87,2	78,6	92,4	96,6	74,2	82,4	—	—	—	—	75,0	73,3		
2,10	2,25	2,20	2,18	2,07	2,08	—	—	—	—	2,24	2,14		
18,6	17,6	18,4	18,0	16,4	16,8	—	—	—	—	16,6	15,9		
1,77	1,80	1,68	1,79	1,57	1,64	—	—	—	—	1,72	1,75		
15,2	13,9	14,3	14,0	15,7	16,1	—	—	—	—	14,6	15,9		
52,1	52,4	51,7	51,7	52,0	52,3	—	—	—	—	51,7	51,9		
29,4	27,1	28,1	27,1	30,8	30,8	—	—	—	—	28,5	29,2		

Объединенные группы коми

Г р у п п ы П р и з н а к и	Коми (сводные группы)				
	1—2	3—4	5—6	7—9	11—13
	Северо-западные (СЗ)	Северные (С)	Западные (З)	Южные (Ю)	Восточные (В)
Число исследованных	233	240	230	362	421
Рост: см	167,3	164,3	164,2	163,7	163,8
Форма волос { % тугих	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
{ % прямых	77,7	83,3	83,0	89,9	92,4
Рост бороды: М (1—5)	2,82	2,84	2,67	2,54	2,51
Цвет волос { % черных (4—5,27)	22,3	24,0	13,4	22,1	8,8
{ % темных (4—8,27)	62,2	65,5	65,5	74,4	73,1
М (0—IV)	2,74	2,80	2,72	2,82	2,72
Цвет глаз { % карих (1—4)	9,9	8,7	5,2	3,6	5,2
{ % светлых (9—12)	52,3	46,7	57,5	50,0	39,4
М (0—II)	0,58	0,62	0,48	0,54	0,61
Продольный диаметр	192,2	191,1	189,2	187,7	187,6
Поперечный диаметр	151,4	150,8	153,0	155,2	154,0
Головной указатель	78,8	79,0	81,0	82,7	82,3
Высотный диаметр	124,6	123,6	127,9	128,5	127,9
Высотно-продольный указатель	65,0	64,7	67,9	68,5	68,2
Наименьший лобный диаметр	108,0	108,5	106,8	105,6	107,1
Наклон лба: М (1—3)	2,71	2,75	2,85	2,87	2,83
Развитие надбровья: М (1—3)	1,46	1,32	1,20	1,24	1,24
Горизонтальный профиль лица: М (1—3)	2,14	2,13	1,96	1,84	1,93
Морфологическая высота лица	126,5	125,9	125,1	123,3	124,8
Скуловой диаметр	140,1	140,5	140,8	141,4	141,4
Морфологический лицевой указатель	90,4	90,1	89,0	87,4	88,2
Нижнечелюстной диаметр	109,2	110,3	109,4	110,0	110,1
Складка { проксимальная: М (0—3)	0,62	0,59	0,60	0,75	0,66
верхнего { медиальная: М (0—3)	0,76	0,75	0,82	1,03	0,92
века { дистальная: М (0—3)	0,79	0,79	0,82	1,04	0,92
% присутствия	66,5	67,5	70,7	80,7	72,6
Эпикантус: % присутствия	0,5	,0	1,3	0,3	1,0
Нособровное расстояние	3,5	3,1	4,5	3,7	4,0
Носовой указатель II	64,4	64,3	65,8	66,2	66,5
Носовой указатель I	68,9	68,4	71,6	71,0	71,8
Высота переносья: М (1—3)	2,16	2,13	2,08	2,08	2,06
Поперечный профиль спинки носа: М (1—3)	2,26	2,23	2,2	2,24	2,19
Спинка носа { % вогнутых	20,2	32,9	32,8	24,6	32,0
{ % выпуклых	7,7	6,7	6,6	11,9	4,3
Кончик носа: М (1—3)	1,82	1,83	1,57	1,65	1,53
Основание носа: М (1—3)	1,82	1,84	1,57	1,64	1,49
Форма ноздрей: % овальных	93,1	91,7	93,0	92,8	88,3
Положение ноздрей: М (1—3)	2,21	2,18	2,08	2,14	2,18
Высота верхней губы	17,0	17,1	18,1	18,5	18,1
Профиль верхней губы: М (1—3)	1,79	1,79	1,78	1,85	1,76
Толщина губ	14,1	15,4	15,4	14,0	14,4
Ширина рта	52,6	52,5	52,5	52,0	52,0
Губной указатель	28,9	29,5	29,4	27,2	28,3

И сравнительные серии

Сводная таблица (продолжение)

Комплексы (сводные группы)				Русские				Манси		Ненцы	
14-16	16-19	20-21	22	23	24	25	26	27	28	29	
Зювдин-ские (Зз)	Иньвен-ские (И)	Язвин-ские (Я)	Холмогор-ские (Х)	Шенкур-ские (Ш)	Средне-мезен-ские (СМ)	Пинеж-ские (Па)	Ляпинско-сосвин-ские (ЛС) ²	Пельмские (Пл)	Ковлин-ские (Кл)	Малоземельские (МЗ)	
236	448	205	100	126	101	102	75	105	50	71	
164,4	162,8	163,0	166,2	165,4	163,4	164,6	156,7	161,5	157,4	155,4	
0,0	2,1	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	—	—	0,0	8,4	
92,9	65,3	56,0	69,0	80,0	85,0	82,4	—	—	90,0	88,7	
2,33	2,50	2,52	3,20	3,44	2,64	2,76	—	2,26	2,20	1,60	
54,1	45,5	27,7	15,0	18,9	34,0	14,9	—	38,1	50,0	81,4	
90,4	88,1	69,5	64,0	49,5	86,0	62,4	—	90,3	92,0	98,6	
3,41	3,32	2,92	2,72	2,42	3,16	2,67	—	3,29	3,38	3,80	
18,6	4,6	11,7	9,0	7,9	10,9	5,9	76,0	35,0	32,0	52,1	
35,1	40,2	44,9	60,0	69,1	35,6	63,7	—	40,8	26,0	2,8	
0,84	0,64	0,67	0,49	0,39	0,75	0,42	—	24,2	1,06	1,49	
184,3	186,3	184,8	191,2	190,1	188,1	187,0	192,2	188,8	188,4	184,9	
153,4	152,2	152,1	150,9	151,1	154,2	151,9	149,9	152,4	149,8	157,2	
83,3	81,3	82,4	79,2	79,7	82,2	81,3	78,3	80,8	79,4	85,1	
128,0	127,2	127,5	129,0	129,2	124,6	127,0	127,0	123,1	123,1	121,5	
69,2	68,2	69,3	67,4	68,3	66,3	67,9	66,3	67,1	66,1	65,7	
107,9	—	108,5	108,8	107,5	108,4	109,8	103,3	111,1	106,2	108,4	
2,92	—	2,56	2,55	2,46	2,91	2,77	—	2,51	2,80	2,79	
1,21	1,59	1,68	1,56	1,75	1,28	1,42	—	1,80	1,36	1,21	
1,86	—	2,05	2,30	2,34	2,05	2,17	—	1,74	1,86	1,69	
122,3	124,9	125,1	124,4	125,1	122,3	124,0	—	124,3	122,5	121,6	
140,9	140,5	140,3	138,7	139,1	141,9	139,0	142,1	142,5	140,3	145,0	
86,9	89,1	89,4	89,6	90,0	86,3	89,3	—	87,2	87,3	83,9	
109,9	111,3	111,4	109,0	110,0	111,4	110,6	106,5	111,0	109,9	111,4	
0,77	0,75	0,54	0,50	0,49	0,63	0,58	—	0,93	0,96	1,27	
1,02	0,85	0,94	0,60	0,53	0,87	0,73	—	1,18	1,20	1,54	
1,05	0,84	0,94	0,64	0,54	0,87	0,73	—	1,18	1,24	1,58	
75,8	64,6	57,2	58,0	48,4	72,3	60,1	—	75,0	85,0	93,0	
3,4	1,2	1,5	0,0	0,0	0,0	0,0	26,4	4,8	2,0	8,4	
3,4	—	4,8	2,80	2,9	3,5	2,9	—	5,6	4,2	4,7	
69,2	65,7	65,6	63,6	64,5	66,1	65,4	—	66,7	63,8	64,9	
74,0	—	71,9	67,3	68,3	70,8	69,4	79,1	74,5	69,8	70,8	
1,95	2,01	2,13	2,29	2,34	2,07	2,13	—	1,99	1,98	1,86	
2,00	—	2,30	2,43	2,55	2,13	2,28	—	2,09	2,00	1,96	
42,8	9,0	15,8	32,0	28,4	36,6	43,7	81,1	9,5	48,0	59,1	
3,8	19,9	15,2	2,0	12,8	4,9	3,9	0,0	9,5	0,0	0,0	
1,76	1,80	1,80	1,85	1,94	1,55	1,77	—	1,71	1,66	1,42	
1,77	1,74	1,74	1,86	1,97	1,60	1,73	—	1,70	1,68	1,40	
78,0	—	74,1	91,0	92,9	86,1	88,3	—	57,1	82,0	80,3	
2,07	—	2,18	2,43	2,53	2,16	2,22	—	2,02	2,10	2,90	
16,6	—	15,4	16,8	17,0	16,0	16,7	—	15,8	16,5	15,9	
1,60	—	1,74	1,79	1,85	1,71	1,78	—	1,58	1,54	1,46	
15,9	—	14,8	16,1	16,0	14,6	15,9	13,7	14,4	14,5	15,3	
52,2	—	51,8	52,5	52,6	51,7	52,1	51,6	52,0	51,7	51,9	
30,5	—	28,9	30,9	30,2	28,4	30,9	26,6	27,6	28,7	29,7	

Выходцами с Удоры и Выми в XVI в. были заселены берега Ижмы и Нижней Печоры. Из этих же районов колонизационная волна проникла на Вишеру и отсюда на Верхнюю Вычегду, где вымское происхождение имели первые обитатели Усть-Кулома, Усть-Нема и других деревень, в которых до наших дней говорят на диалектах удлинением предконцевой гласной. С удорцами, вымичами и новгородскими русскими, шедшими на восток по тем же путям, что и зырянский, распространился на Нижней Печоре и ее притоках беломорский расовый вариант, в настоящее время преобладающий среди ижемцев.

С Сысолы и Лузы главная масса переселенцев направилась в Верхокамье. Здесь они слились с местным аборигенным населением. В результате этого процесса в середине II тысячелетия н. э. окончательно сформировался пермский народ. Позднейшие передвижения зафиксированные писцовыми книгами XVI—XVII вв., способствовали усилению этнической общности северных и южных коми. Проникновение светлых европеоидов восточнобалтийского облика на Верхнюю Каму в первую очередь связано с коми колонизацией, хотя довольно значительную роль здесь играли и русские.

Помимо Верхокамья переселенческая волна с Сысолы и Лузы захватила в XVI—XVII вв. Верхнюю Вычегду и Печору. Постепенно был заполнен территориальный разрыв, долгое время существовавший между мезенско-вычегодскими и сысольскими коми. При впадении Сысолы в Вычегду во второй половине XVI в. возник новый погост Усть-Сысольск, ставший впоследствии городом и центром всего Зырянского края. Вымь и Удора обезлюдели и пришли в упадок. Преобладающую роль в экономике и культурной жизни Вычегодской земли стали играть сысольцы. В результате смешения в различных пропорциях беломорских и сублапоноидных элементов на Средней и Верхней Вычегде возникли разнообразные локальные комбинации расовых признаков, часто очень напоминающие восточнобалтийский тип. Антропологическая пестрота верхневыхегодских зырян отразила сложность их этнической истории.

В. В. ГИНЗБУРГ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ ПО ЭТНОГЕНЕЗУ ХАЗАР

Предварительное сообщение

Вопрос о происхождении хазар до сих пор освещен очень слабо. Их принято было считать кочевой ордой тюркского происхождения, пришедшей из Азии в VI в. вслед за гуннами. Было мнение и о финно-угорском происхождении хазар. Лингвистические исследования Н. Я. Марра, к которому примыкает М. И. Артамонов, показали, что хазары представляли собой гунно-болгарское племя, развившееся на базе скифо-сарматской яфетической среды. Когда в VI в. болгаро-хазарские племена оказались под властью тюркской державы, они стали называться турками, как это бывало и раньше, когда многочисленные племена объединялись под общим именем их завоевателей (скифов, сарматов, готов, аланов и гуннов).

Турецкие элементы в культуре хазар играли очень большую роль; это явилось причиной того, что в истории упрочилось мнение о хазарах, как о турецком народе.

Антропологические источники, относящиеся к истории хазар, изучаются впервые, если не считать не вполне ясных этнически Салтовского и Зливкинского могильников.

Предлагаемые материалы получены экспедициями 1934, 1935 и 1936 гг., работавшими под руководством профессора М. И. Артамонова на Нижнем Дону, близ станицы Цимлянская, в районе хазарского города Саркела. Во время этих экспедиций был раскопан большой курган (один из четырех), расположенный у левобережного городища возле хутора Среднего, и 16 малых курганов поблизости от городища.

По данным М. И. Артамонова, все погребения как большого, так и малых курганов относятся к X—XII вв. и принадлежат населению города Саркела (Белая Вежа), построенного хазарами в IX в. для защиты от кочевников. Этот период характеризуется ослаблением прежде могучего Хазарского царства и предшествует его гибели.

Археологические находки в цимлянских поселениях говорят о значительном влиянии славянской культуры и о тождественности памятников населения Нижнего Дона этого периода со славянскими памятниками XI в. (Артамонов).

Большой курган, вытянутый в направлении с юга на север, состоит из более древней основной части и подсыпанной с севера дополнительной части и содержит 231 погребение.

В нашем распоряжении было 143 погребения разной сохранности, среди которых оказалось 75 мужских, 51 женское и 17 погребений (главным образом детских), пол которых не был определен.

В малых курганах оказалось 18 погребений, среди которых 15 мужских и 3 женских.

Приводим некоторые суммарные данные, характеризующие морфологические особенности черепа мужчин, а также вычисленную по Пирсону длину тела (рост) (см. табл. на стр. 82).

Эти данные говорят о значительном различии основного типа, встречающегося в большом и малых курганах.

	Большой курган	Малые курганы
Продольный диаметр черепа	181,4 (43)	178,6 (14)
Поперечный » »	142,4 (42)	148,1 (13)
Высотный » »	135,5 (22)	131,1 (9)
Скуловой » »	136,8 (30)	140,2 (13)
Верхняя высота лица	72,1 (34)	73,9 (14)
Ширина носа	26,3 (34)	24,8 (13)
Длина »	53,2 (34)	54,3 (14)
Угол профиля лба	81,3 (23)	79,8 (13)
Угол спинки носа к линии профиля	27,6 (20)	28,2 (12)
Черепной указатель	78,9 (42)	83,2 (13)
Высотно-продольный указатель	75,2 (22)	73,6 (9)
Лобно-скуловой »	72,0 (29)	69,1 (12)
Лицевой указатель	52,7 (27)	52,8 (13)
Носовой »	49,5 (34)	46,2 (13)
Орбитный »	82,41 (29)	86,4 (14)
Указатель высоты корня носа к межорбитной линии	51,7 (13)	57,3 (8)
Выступление скул (1—3)	1,88 (51)	2,14 (14)
Глубина собачьей ямки	1,88 (60)	1,43 (14)
Рост (длина тела) мужчин по Пирсону	166,11 (52)	164,69 (13)

Эти различия указывают на более монголоидный тип черепов из малых курганов по сравнению с черепами из большого кургана, за что говорят сильнее выступающие скулы, меньшая глубина собачьей ямки, более крупное лицо, более высокие глазницы. Особняком стоят признаки, характеризующие нос.

Население, хоронившее покойников в малых курганах, характеризуется и несколько меньшим ростом.

Положительная корреляция между продольным и поперечным диаметрами черепов из малых курганов ($R = +0,286 \pm 0,05$) говорит о значительной однородности захороненного там населения.

В большом же кургане мы получили корреляцию между этими размерами отрицательную (мужч.: $R = -0,10 \pm 0,153$, женщ.: $R = -0,564 \pm 0,145$), что говорит о разнородности типа захороненного здесь населения.

Для более детального анализа мы произвели индивидуальное изучение всех достаточно хорошо сохранившихся черепов и выделили их по расовым типам. Таких черепов среди мужских погребений большого кургана оказалось 60, а в малых курганах — 14.

В малых курганах 7 черепов (т. е. половина) оказались монголоидными и 6 черепов — европеоидными. Среди последних — 4 короткоголовых и 2 длинноголовых.

В большом кургане среди мужских черепов обнаружено только 10 монголоидных (16,7%) и 9 смешанного типа (15%). Число европеоидных черепов оказалось 40 (66,7%).

Таким образом, уже по признакам, различающим основные расы, обнаруживается значительная разница в большом и малых курганах.

Среди европеоидных черепов в большом кургане резко выделяются две крайние группы: 1) брахицефалов, которых оказалось 16 (40%), и 2) долихоцефалов — 15 (37,5%). Промежуточных черепов (мезоцефальных) между ними оказалась всего 8 (20%).

Такая резкая двухвершинность кривой распределения говорит за то, что здесь мы имеем дело с разнородным по типу европеоидным населением, лишь механически смешанным в недавнее время, так как, если бы это смешение имело место в прошлых поколениях, двухвершинность кривой в значительной степени сгладилась бы.

Среди европеоидных короткоголовых типов одинаково часто встре-

чались черепа, обладающие сравнительно покатым лбом с развитым надбровьем и сильно выступающим носом, которые можно было отнести к переднеазиатскому (арменоидному) типу, и черепа с прямым лбом, менее развитым надбровьем и менее выступающим носом, которые мы отнесли к типу среднеазиатского междуречья (рис. 1).

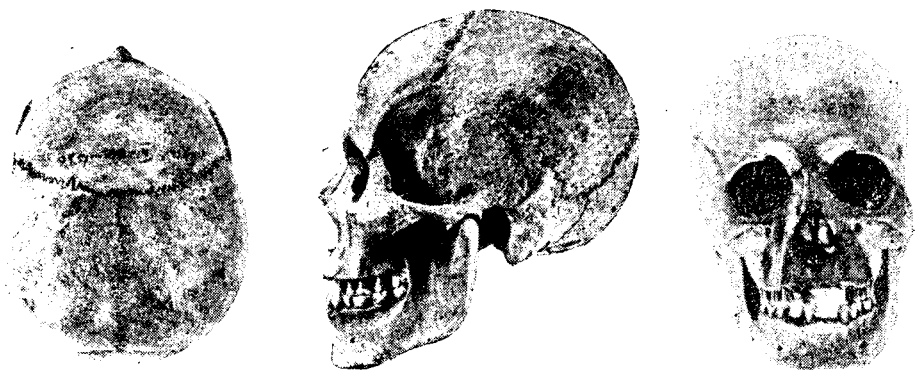


Рис. 1 а, b, c

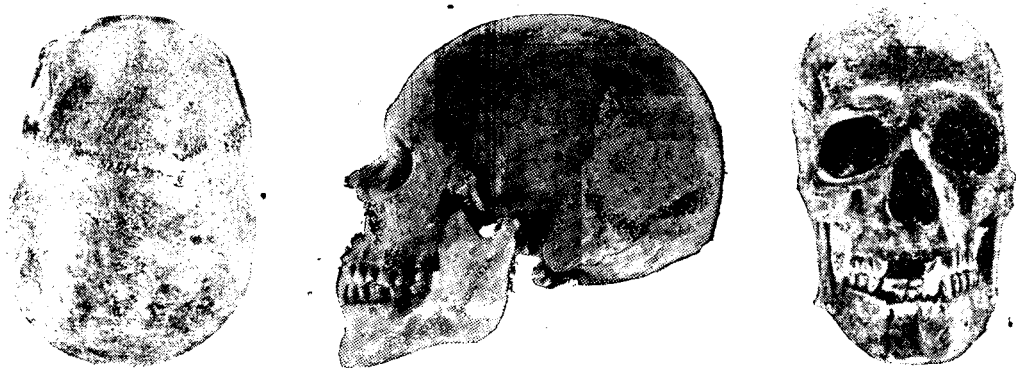


Рис. 2 а, b, c

Среди длинноголовых европеоидных типов также одинаково часто встречались черепа, которые можно было отнести к средиземноморскому типу (прямой лоб черепа) и к северному (покатый лоб с значительно развитым надбровием) (рис. 2).

Почти все европеоидные черепа, независимо от типа и головного указателя, обладают сравнительно мало углубленной собачьей ямкой.

Что касается монголоидных черепов, то среди них преобладающим оказался южносибирский тип, к которому и принадлежали все монголоидные черепа из малых курганов и большинство из большого (рис. 3).

Обращает на себя внимание более низкий черепной указатель монголоидов из большого кургана (рис. 4).

Среди трех женских черепов из малых курганов два относятся к монголоидному типу, а один — к смешанному. Среди 36 годных к

определению женских черепов из большого кургана можно было выделить 22 (61,1%) европеоидных, 7 (19,45%) монголоидных и 6 (16,7%) смешанных, т. е. почти такое же соотношение, как и среди мужчин.

Обращает, однако, на себя внимание значительное распространение



Рис. 3 а, б, с



Рис. 4 а, б, с

брахикранного типа среди женских европеоидных черепов — 14 (или 63,5%), в то время как долихокранов среди них всего 4 (18,2%).

Из сделанной нами краткой характеристики антропологических материалов можно сделать следующие предварительные выводы.

Население, хоронившее своих покойников в индивидуальных малых курганах, резко отличалось от населения, хоронившего покойников в большом кургане-могильнике.

В малых курганах преобладает монголоидный, южносибирский тип, приближающийся к типу кочевников тюрков и половцев (Г. Ф. Дебец).

В большом кургане значительно преобладает европеоидный тип населения, причем среди мужчин резко выделяются два типа: длинно- и короткоголовый; среди женщин — значительно преобладает короткоголовый тип.

Среди короткоголовых европеоидов можно выделить переднеазиатский и памиро-ферганский варианты, но в общем они довольно однородны и входят в состав типа, широко распространенного в Средней Азии и Юго-восточной Европе. Этот короткоголовый европеоидный тип находился здесь уже в значительно более раннее вре-

мя, восходя к сарматам (Дебеч), а в Средней Азии — к уссуням; этот же тип можно проследить здесь и позже в эпоху расцвета Золотой Орды (Трофимова), а в Средней Азии к нему принадлежит и громадная часть современного населения. К этому же типу относится и население Крымского нагорья, так называемые крымские готы, из раскопок, датированных X—XI вв. (по неопубликованным материалам Дебеча).

У нас имеются все основания предполагать, что описываемый короткоголовый европеоидный тип принадлежал к основной массе местного населения и в эпоху расцвета и падения хазарского могущества, т. е. что основная масса населения Хазарского царства была местного происхождения. Это подтверждает концепцию Н. Я. Марра, разработанную М. И. Артамоновым, о местном происхождении населения Хазарского каганата.

Длинноголовый европеоидный элемент, встречающийся в довольно большом количестве среди мужчин, повидимому, был примешан к населению в недавнее время, так как, если бы он также относился и к древнему для данного населения расовому типу, восходя к скифам (Богданов), он был бы более смешан органически с короткоголовым элементом, а это имело бы следствием значительно представленную промежуточную мезокефальную группу.

Так как материальные памятники из Саркела показывают значительное сходство со славянскими, а длинноголовый европеоидный тип был преобладающим среди славян курганного периода (Богданов), то можно предположить, что носителями этого антропологического типа являются славяне, начавшие колонизацию этого края. В частности, выделенный нами длинноголовый элемент сходен с черепами северян, изученными Г. Ф. Дебечом.

Незначительное количество длинноголовых женских черепов может говорить о том, что среди недавно пришедшего длинноголового элемента было много мужчин и они брали в жены местных женщин, среди которых преобладал короткоголовый европеоидный, т. е. местный тип. Это подтверждает предположение Артамонова о славянской колонизации Саркела в X—XI вв.

В большом кургане мы отметили несколько монголоидных черепов, отличающихся от монголоидных черепов из малых курганов меньшим головным указателем, стоящим у нижних пределов мезокрании.

Наличие этого типа, вероятно, можно связать с описанным Бартушем в ряде работ мезокранным монголоидным типом, который появился в Европе в I тысячелетии н. э. в связи с нашествием кочевых племен из Азии.

Немногочисленные в самом городе Саркеле монголоидные типы, повидимому, и являются потомками пришедших из Восточной Азии кочевых гунно-турецких племен, которые в свое время объединили под своей властью местные народы, образовав Хазарский каганат. Эти элементы и составляли, повидимому, вначале его правящую верхушку и основную часть войска.

Ко времени распада Хазарского каганата, т. е. к тому времени, к которому относятся изучаемые нами материалы, эта правящая верхушка, вероятно, уже не резко выделялась из остальной среды населения хазарских городов, и поэтому в погребениях лиц этого типа не видно различий с остальными погребениями в большом кургане.

Летом 1939 г. Ряпушкин продолжал раскопки в районе Саркела, производя их в городище на правом берегу реки Дона. Это городище по остаткам материальной культуры значительно отличается от лево-

бережного, исследованного раньше, и датируется VIII—X вв. (т. е. одним-двумя веками раньше левобережного городища). По данным М. И. Артамонова, правобережное городище, поскольку оно существовало до падения Хазарского царства, является остатком настоящего хазарского города, который в противоположность левобережному городищу не подвергся еще влиянию и заселению славян.

Можно считать, что население этого правобережного городища было хазарским, в то время как население левобережного (к моменту его разрушения) было несомненно смешанным вследствие того, что, разгромив хазар, Святослав, повидимому, поселил в Саркеле сторожевую славянскую дружину. Последнее подтверждается археологическими и антропологическими материалами, представленными выше.

Повидимому, правобережный город и был разрушен при падении Хазарского царства. За это говорит и то, что на территории городища и в остатках жилищ обнаружены костные остатки людей, причем положение костяков указывает, что трупы не были захоронены, а остались неубранными на месте гибели. Это, конечно, могло быть только в результате нападения на город и полного разрушения его, причем некому было позаботиться о дальнейшей судьбе тел погибших. По этой причине большая часть обнаруженных костяков в счень плохой сохранности и много костяков неполных. В некоторых местах обнаружены только отдельные части костяков, повидимому растащенные животными.

На сделанном в 1939 г. раскопе правобережного цимлянского городища обнаружены остатки костяков от 17 особей, среди которых, повидимому, 6 мужских, 9 женских и 2 детских. Обращает на себя внимание молодой возраст большинства субъектов, что подтверждает предположение о насильственной смерти их.

Антропологическое изучение нескольких сохранившихся черепов указывает на несомненную принадлежность населения правобережного городища к короткоголовому европеоидному типу, несмотря на наличие некоторых отдельных монголоидных признаков. Более детальную расовую характеристику населения правобережного цимлянского городища приходится отложить до накопления большего материала. Однако необходимо отметить, что полученные данные, как по черепам, так и по общей длине тела, указывают на довольно большое сходство населения правобережного городища с частью населения левобережного городища, а именно, с короткоголовой европеоидной группой. Если это подтвердится дополнительными раскопками правобережного городища, то наша гипотеза о том, что среди основного населения Хазарского каганата представлен местный короткоголовый европеоидный тип, получит веское подтверждение.



МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ С С С Р

С. П. ТОЛСТОВ

НОВОГОДНИЙ ПРАЗДНИК «КАЛАНДАС» У ХОРЕЗМИЙСКИХ ХРИСТИАН НАЧАЛА XI ВЕКА

(В связи с историей хорезмийско-хазарских отношений)

Из историко-этнографических комментариев к ал-Бируни

«Говорит ибн-ал-Кальби: «родил Исхак, сын Ибрагима ал-Халиля, Хазара и Б-з-ра и Бурсуля и Хорезма и Филя».

Якут, II, 12

I. Текст ал-Бируни

В известном сочинении великого хорезмийского ученого X—XI вв. Абу-Райхана ал-Бируни, посвященном летоисчислениям различных народов, содержится описание календарных обрядов христиан-мелькитов (православных), до сих пор мало привлекавшее внимание исследователей¹.

Между тем, интересный и сам по себе, этот текст приобретает особое значение ввиду того, что, как указывает ал-Бируни, описание христианских праздников дается им на основании сведений, полученных у мелькитов Хорезма².

Среди описанных Бируни праздников хорезмийских христиан один должен привлечь наше особенное внимание³.

Приводим его описание:

«(Месяц) Канун II; первое его число — память св. Василия; это — праздник ал-Каландас (القننداس). Значение (слова) Каландас (قالبنداس) «Да будет благо»⁴. В этот день собираются дети (собственно — маль-

¹ Chronologie Orientalischer Völker von Albêrûni. Herausg. v. Dr. C. Eduard Sachau, Leipzig, 1923 (арабск. текст). The Chronology of Ancient Nations. An english Version of the arabic text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albiruni, Transl. and edited by Dr. C. Eduard Sachau. London, 1879.

² Текст, стр. 288 сл., перев. стр. 283 сл. Хорезмийское происхождение описываемых Бируни христианских праздников еще раз подчеркивается им на стр. 296, перев. стр. 292.

³ Текст, стр. 292—293, перев. стр. 288.

⁴ Захау видит здесь народную этимологию под влиянием قالب.

чки صيات) христиан, обходят их дома и кричат «каландас, каландас» высокими голосами на (определенную) мелодию. За это в каждом дворе получают они что-нибудь из пищи и чашу вина.

(В объяснение происхождения этого обычая) некоторые утверждают, что это греческий Новый год, через неделю после родов Марии. Некоторые же утверждают, что когда Арий выступил со своим учением и нашел последователей и захватил одну из их (христиан) церквей, протестовали против этого ее прихожане. В конце-концов они договорились и условились, что запрут дверь церкви на три дня. Тогда они соберутся вместе в церкви и будут читать перед ней поочередно. Та партия, перед которой дверь откроется сама собой, будет ею (церковью) владеть. Так они сделали. Дверь церкви не открылась Арию, но открылась другим. Так они рассказывают. Поэтому дети их делают это в подражание радостной вести, которую они получили в то время».

II. Хорезмийский праздник «каландас» и славянские колядки

Новогодний обряд, родственный колядовому, широко распространен по всему христианскому миру. Однако его специфическая форма, выявляемая ал-Бируни для христиан ранне-средневекового Хорезма, имеет гораздо более узкий, четко очерченный ареал распространения. Это — область расселения славян, особенно — украинцев и болгар, румын и греков. При этом, согласно новейшим исследованиям, филологический анализ терминологии обряда показывает, что румыны и греки заимствовали современную форму распространенного у них обряда у славян (новогреч. *kolinda* обнаруживает не сомненное влияние славянской фонетики, в румынском *colinda*, вместо закономерного *sărinda*, тоже свидетельствует о славянском источнике)⁵.

Арабская транскрипция хорезмийского *al-qalandas*, *qalandas* наличием во всех случаях — в первом кафа, а во втором, третьем и четвертом также и алифа — позволяет предполагать форму *kolandas* (а может быть и *kolindas*, так как огласовка второго согласно в тексте отсутствует), т. е. ту же фонетическую модификацию исходного латинского *calendae*, которая легла в основу славяно-румыно-новогреческой формы имени.

Характерными чертами, связывающими хорезмийский «Каландас» с славяно-румыно-греческим типом колядового обряда, являются:

1) Название праздника, а также название и припев песни («каландас, каландас!» — ср. «коляда, коляда!»);

2) Приурочение праздника к Васильеву вечеру;

3) Связь этого термина и даты с обрядом, заключающимся в обходе мальчиками домов с песнями и одаривании колядовщиков хозяевами пищей и вином.

Состав обряда, несмотря на схематичность его описания, не оставляет сомнения в общности его происхождения с восточноевропейским, resp. славянским вариантом христианского новогоднего обряда, восходящего к языческому ритуалу январских календ.

Известно, что в IV—VI вв. празднование январских календ было широко распространено по всему греко-римскому миру и рассматривалось церковными авторитетами как пережиток язычества. Особо отмечалась его связь с врумалиями (24 ноября) — празднеством в честь фракийского Диониса. Трулльский собор в своем 62-м каноне запрещает январские календы, как языческий обряд⁶. Отголоски этого язы-

⁵ P. Saraman, *Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów*. Krakow, 1933, p. 384.

⁶ А. Н. Веселовский. Розыскания в области русского духовного стиха. VI—X. Прил. к XLV тому Записок Академии Наук, № 1. СПб, 1883, стр. 101—102.

ческого римского праздника, прошедшего стадию контаминации с христианской обрядностью и календарным циклом местных культов, сохранились в различных формах во всех странах распространения как восточного, так и западного христианства. В целом ряде мест мы встречаем и искаженные варианты термина *calendae*, связанные с тем или иным моментом новогодне-святочного цикла⁷.

Однако только в славяно-румыно-греческом обряде, как и в хорезмийском, слово коляда (*colinda*, *κόλιντα*, *qalandas*) прочно связывается с названием новогодней обрядовой песни и становится припевом этой песни.

Между Хорезмом и славяно-румыно-греческим миром можно отметить еще одну, очень важную для нашего исследования область, — Западный и Северный Кавказ с населяющими его народами, принадлежащими к православной церкви (грузины, абхазы, осетины).

У всех этих народов распространены и обряд и термин.

В Абхазии каланда или калинда — название новогоднего обряда и обрядового хлеба⁸.

У гурийцев Васильев день называется каландоба. Приводимое Веселовским⁹ описание гурийского обряда чрезвычайно интересно для нас:

«Заслышав их (колядовщиков) приближение, хозяин запирает двери¹⁰ и ждет посетителей.

— Отворяй! — кричит подошедшая толпа и стучит в двери.

— А что вы несете?

— Образ св. Василия, драгоценные камни, крест, золото, серебро, словом, все, что нужно.

Хозяин не отворяет, пока гости три раза не повторят последней фразы; тогда только дверь распахивается».

Гурийский обряд с закрытыми дверями, отворяющимися в результате трехкратного призыва, видимо, — прямая параллель хорезмийскому, ибо, как отмечает Бируни, мальчики-хорезмийцы подражают действиям тех православных соперников Ария, которые некогда, по передаваемому в тексте апокрифу, заставили пением открыться двери запертой церкви. Обряд колядования (без этого, впрочем, названия) в сходных с грузинским формам мы встречаем и у осетин¹¹, в лингвистическом отношении ближайших родственников древних и ранне-средневековых хорезмийцев, входящих в единый с ними круг народов сармато-аланской группы.

Наш материал позволяет прийти к существенным выводам: колядовый обряд хорезмийских христиан пришел в Хорезм из той области христианского мира, с которой связываются его специфические особенности, от тех народов, историческими наследниками которых являются славяне, румыны, осетины, грузины, абхазы. Из этой же области несомненно проникло в Хорезм и само православие.

Вопрос о распространении христианства в Средней Азии уже давно

⁷ Главным образом в применении к рождественскому обрядовому хлебу. Ср. франц. *chalendar*, *charendar*, *le pain de calende*, *chaland*, испанск. *aguinaldo* (А. Н. Веселовский, Указ. соч., стр. 105). Веселовский связывает с *calendae* этимологии итальянск. *cafendare* — *ricercare*, *accatare*. В частности, повидимому сюда же восходит персидское (а также узбекское) *qalandar* — странствующий нищенствующий дервиш, исполнитель мусульманских «духовных стихов». Этот термин, видимо, вошел в мусульманский религиозный быт очень рано, из быта переднеазиатских христиан. Здесь мы, как и в ряде районов средневековой Европы, имеем отражение другой стороны ритуала январских календ, каким мы его знаем для VI века: выступления профессиональных мимов-певцов и ряженных.

⁸ А. Н. Веселовский. Указ. соч., стр. 433.

⁹ Там же, стр. 438.

¹⁰ Подчеркнуто везде нами. — С. Т.

¹¹ А. Н. Веселовский. Указ. соч., стр. 440—441.

был предметом внимания специалистов¹². Проникновение христианства в южные и восточные районы Средней Азии В. В. Бартольдом возводится еще к IV в., когда имело место «массовое движение христиан на Восток» из сасанидских владений. К 234 г. традиция возводит возникновение епископской кафедры в Мерве, во времена Бируни являвшегося резиденцией митрополита мелькитов в Хорасане. Особенно широким распространением пользовалось проникшее в Среднюю Азию из Сирии через Иран несторианство, сделавшееся ко времени арабского завоевания наиболее влиятельной на Востоке христианской сектой, удержавшей свою роль до монгольского нашествия и даже позднее.

Однако этнографические параллели нашего хорезмийского праздника ведут нас не в Иран и Сирию, а в Восточную Европу.

Для того, чтобы понять время и пути проникновения христианства в Хорезм, мы должны обратиться к анализу исторических источников, хотя и скудных, но достаточно показательных.

В нашем распоряжении имеется краткое, но чрезвычайно определенное свидетельство о составе христианской колонии в столице Хорезма — Ургенче в середине XIII века.

Иоанн де Плано Карпини, папский посол ко двору «Великого Хана», сообщает:

«Пошли они (монголы) также против города, который именуется Орнас (Ургенч.— С. Т.). Этот город был очень многолюдный, ибо там было очень много христиан, именно хазар, русских, аланов (разрядка наша.— С. Т.) и других, а также саррацинов (мусульман.— С. Т.); саррацинам же принадлежала и власть над городом»¹³.

Национальный состав христианской колонии в Хорезме, в основном, по Карпини, хазаро-русско-аланский, открывает перед нами то же направление проникновения христианства в Хорезм, на которое указывает сравнительный анализ описанного ал-Бируни обряда. Однако свидетельство Карпини на два с половиной века позднее свидетельства ал-Бируни. Теоретически не исключено, конечно, что до X в. положение было иным. Поэтому важно выяснить, нет ли более ранних свидетельств, рисующих церковные и этнокультурные связи хорезмской христианской общины.

И мы действительно имеем такое свидетельство в давно известном, но до сих пор не исследованном под этим углом зрения документе.

III. Ховалисская епископия Доросской митрополии

В опубликованном де-Боором в 1891 г.¹⁴, на основании парижской рукописи XIV в., списке епископий (*Noticia episcopatum*), который автор публикации¹⁵, как и Дворник¹⁶, относит к VIII в., содержится перечень семи епископий Доросской (Крымско-готской) митрополии. Хотя, видимо, в целом текст *Noticia* и не вполне аутентичен и несет на себе следы позднейшей переделки, однако вряд ли есть основания сомневаться в дате его основной части (в частности — интересующего нас отрывка), вероятно, близкой к определению де-Боора и Дворника¹⁷.

¹² В. В. Бартольд. О христианстве в Туркестане в домонгольский период. Записки Восточного отдела Археологического об-ва, VIII, СПб, 1893.

¹³ Плано Карпини, V, § III, 4. Перев. Малеина, 24.

¹⁴ С. de Boor. Nachträge zu den Notitia episcopatum. Zeitschr. f. Kirchengeschichte, XII, 1891.

¹⁵ Указ. соч., стр. 519.

¹⁶ Dvornik. Les slaves, Byzance et Rome au IX siècle, Paris, 1926, p. 143.

¹⁷ Бертъ Делегард (Известия Таврической Ученой Археографической комиссии, 57, 1920, стр. 48) высказывает сомнения в этой дате. А. А. Васильев (Готы в Крыму, Известия ГАИМК, V, 1927, стр. 210—216) считает, что «нотития» представляет какую-то позднюю переделку, «по крайней мере в некоторой части»

Состав Доросской митрополии определяется этим текстом следующим образом:

λη! 'Επαρχία Γοτθίας. α. Δόρος μητρόπολις! β! ὁ Χοτζήρων. γ! ὁ 'Αστῆλ. δ! ὁ γουαλῆς. ε! ὁ 'Ονογούρων. ς! ὁ 'Ρετέγ. ζ! ὁ Οὐνωων. η! ὁ Τουαταρχα.

Из перечисленных семи кафедр в литературе установлена достаточно прочно локализация пяти. А стиль — несомненно Итиль — хазарская столица на Волге. Гуннская епископия вполне основательно локализуется Артамоновым в «стране гуннов» армянских источников, в Семендере или Варачане, т. е. в Дагестане¹⁸. Оногурская кафедра Кулаковским, Васильевым и Артамоновым единодушно локализуется в Прикубанье — месте поселений гуннов-оногуров. Наконец, Таматархская епископия — Тмутаракань (Тамань).

Хоцирская кафедра, наименование которой бесспорно связано с этнонимом Хазар, локализуется всеми авторами на основании приписки к анализируемому тексту, гласящей: «епископ Хоциров близ Фул и Харасиу (Φουλων καὶ τοῦ Χαρασίου), что значит черная вода», — в степном Крыму, в районе р. Карасу и города Карасубазара.

Ретег, как пишет Васильев¹⁹, «пока совершенно загадочное название». Отказываясь принять гипотезу Ламанского²⁰, пытавшегося видеть в этом имени какие-то ассоциации с именем касожского князя Редеди, сам А. А. Васильев считает возможным предположить здесь вызванную опиской в передаче «варварского и малоизвестного названия» перестановку согласных и читать вместо 'Ρετέγ — Τερεγ, видя здесь или реку Терек или с. Тарку (Тарки), лежащее на с.-з. берегу Каспия и игравшее известную роль в арабо-хазарских столкновениях VIII века.

Для нас представляет особый интерес третья епископия «нотиици» — Ховалисская. Уже Ю. А. Кулаковский²¹ первый обратил внимание на созвучие этого слова с русским наименованием Каспия — «Хвалиское море», считая (в соответствии с мнением большинства авторов того времени), что город Χοβάλη находился где-то в устьях Волги. К этому мнению присоединяется и Васильев²².

Артамонов²³ отказывается дать определенную локализацию интересующего нас «города» («где находились города Хвала и Ретег, остается неизвестным»).

Никто из анализировавших наш текст авторов не обратил внимания на давно и прочно установленную в востоковедной литературе идентификацию «хвалиссов» русской летописи и хорезмийцев²⁴. Между тем, это отождествление, подкрепленное авторитетом такого корифея русского востоковедения, как В. В. Бартольд, не вызывает сейчас у специалистов ни тени сомнения. Хвалиссы — не загадочный народ

(стр. 215). М. И. Артамонов (История СССР, 1939, стр. 404), не разбирая детально документа, принимает в своих исторических выводах дату Де-Боора.

¹⁸ Ср. М. И. Артамонов, Указ. соч.

¹⁹ А. А. Васильев, Указ. соч., стр. 214.

²⁰ «Славянское житие св. Кирилла», П., 1915, стр. 134.

²¹ Журнал Министерства народного просвещения, 1898, февр., стр. 185 сл.

²² А. А. Васильев, Указ. соч., стр. 213.

²³ М. И. Артамонов, Указ. соч., стр. 404.

²⁴ См. P. Lerch. Khiva! oder Khwarizm, seine historische und geographische Verhältnisse. St.-Petersb., 1873, стр. 24 сл.; Н. Веселовский. Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве, СПб, 1877, стр. 19; В. В. Бартольд. История изучения Востока, изд. 2-е, Л., 1925, стр. 166; его же. Арабские известия о русах, «Советское востоковедение», I, 1940, стр. 50 (прим. 54). В дополнение к аргументам этих авторов отмечу, что эта форма имени хорезмийцев — ал-Ховалис становится в X в. у печенегов, получивших ислам из Хорезма, нарицательным именем для мусульман вообще (Известия ал-Бекри, изд. Куника и Розена, текст 43, перев. 60). О закономерном перебое IVr в восприятии иноземцами (особенно северо-западными соседями Хорезма) хорезмийского r (ср. имя резиденции хорезмшахов Фир - √ - Филь в различных источниках и т. д.) см. ниже.

«у устьев Волги», а хорошо известные русским славянам хорезмийское, Хвалиское (Хвалынское) море — не что иное, следовательно, как «резмийское море». Естественно, что русские и, вероятно, народы Поволжья называли Каспий именем ближайшего к ним и наиболее тесно связанного с ними цивилизованного восточного народа, на протяжении многих веков являвшегося посредником в сухопутной и морской торговле глубинных восточноевропейских областей с странами Ближнего Востока.

Мы можем, таким образом, реконструировать общие контуры административно-географической структуры Доросской митрополии, в основном совпадающей с территорией Хазарской державы (что является главным основанием, как нам представляется, датировать основное содержание исследуемого документа временем расцвета Хазарии, т. е. не позднее начала X в., а вернее, в соответствии с де-Боором, VIII в., притом не позднее его середины, до окончательного торжества юдаизма в Хазарии и ислама в Хорезме). Крым (две кафедры), Тамань, Прикубанье, Дагестан, Нижнее Поволжье и Хорезм составляют в черковном отношении в эту эпоху единое целое.

В этом нет для нас ничего неожиданного. Восточноевропейские связи Хорезма уходят в глубочайшую (по крайней мере неолитическую) древность²⁵, получают широкое развитие в античности²⁶ и в раннем средневековье²⁷, не прерываясь и в дальнейшем.

Хорезм на всем протяжении доступной нам истории неизменно выступает перед нами как одно из важнейших посредствующих звеньев связей между областями древних цивилизаций Среднего Востока, с одной стороны, и народами Восточной Европы и Западной Сибири — с другой. Эту роль он делит в IX—X вв. с Хазарией, столица которой Итиль-Хазаран была своего рода международным городом, центром экономического тяготения окружающих, циркум-каспийских стран. Итиль, по свидетельству арабских авторов, заселен не столько хазарами, сколько славянами — язычниками и христианами — и хорезмийскими мусульманами, составляющими цвет гвардии кагана и имеющими «право вазирата», т. е. держащими в своих руках фактическое руководство хазарским правительством. Эта деталь хазарской «конституции» дополняется наличием самостоятельной юрисдикции для каждого из составных этнических (resp. религиозных) элементов населения хазарской столицы — юдаистов, мусульман, христиан и язычников.

Тесная, не только экономическая и культурная, но и политическая связь Хорезма с Хазарией хорошо прослеживается по историческим источникам для последнего этапа истории Хазарского каганата.

Особенно интересны данные ибн-Хаукаля о тесных хорезмско-хазарских отношениях во второй половине X в., в годы падения Хазарского государства. По свидетельству ибн-ал-Асира, хазарское правительство пытается в своей последней, уже безнадежной, борьбе с русскими и кочевыми тюркскими племенами опереться на военную мощь Хорезма, переживавшего в то время период нового подъема под гегемонией могущественных эмиров западной столицы — Ургенча, признав его политический суверенитет над Хазарией. Ал-Макдиси сообщает²⁸: «Я слы-

²⁵ С. П. Толстов. Древности верхнего Хорезма: «Вестник древней истории», 1941, № 1.

²⁶ Там же. Ср. его же. Из предистории Руси, сб. Советская этнография, VI—VII, 1946.

²⁷ В. В. Бартольд. Указ. соч., passim; А. Ю. Якубовский. Развалины Ургенча, Л., 1930, стр. 6—7 и др.; его же. Феодальное общество Средней Азии и его торговля с Восточной Европой в X—XV вв. Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР, I, Л., 1933, стр. 12 сл.

²⁸ Гаркави. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб, 1870, стр. 252.

шал, что ал-Мамун²⁹ нашествовал на них (хазар) из Джурджании (Ургенч.— С. Т.), победил их и обратил их к исламу. Затем слышал я, что племя из Рума, которое зовется Рус, нашествовало на них и овладело их страной».

Остатки разгромленных в 965—968 гг. Святославом хазар, по свидетельству ибн-Хаукаля, отступают на «остров Сиях-Кух» (т. е. полуостров Мангышлак) под покровительство своих хорезмийских союзников³⁰ и продолжают существовать в Хорезме на протяжении многих веков в качестве особой этнической группы (ср. вышеприведенное свидетельство Плано Карпини, а также существование, видимо, происходящего от этих хазарских эмигрантов туркменского племени, называвшегося в XVII в. Адаклы-Хызыр, в Адаке, на с.-з. окраине Хорезма, и именуемого сейчас Хызыр-эли)³¹.

Свидетельство Плано Карпини показывает, что в XI—XIII вв. к Ургенчу переходит роль Итиля — Хазарана, как огромного многоплеменного хазаро-руско-аланско-хорезмийского города — центрального торгового на рубежах Средней Азии, Восточной Европы и казахстанско-сибирских степей.

Остается выяснить, насколько это, конечно, возможно, исторические предпосылки и обстановку первоначального проникновения христианства в Хорезм и образования Хорезмской епархии в составе Доросской (resp. Хазарской) митрополии.

Повидимому, для понимания этого процесса наиболее важным является исследование международных связей Хорезма на протяжении нескольких столетий, предшествующих X веку.

Нам представляются наиболее важными два цикла событий: первый из них — события второй половины VI в. н. э., периода наибольшего развития дипломатической активности Византии во внутренней Азии, связанного с настойчивыми поисками союзников в борьбе с сасанидским Ираном. Мы знаем, что к 80-м годам VI в. создается антисасанидский военный союз небывалых до того масштабов. В то время как на юго-западном, правом фланге антисасанидской коалиции сражаются абиссинцы и арабы, на левом, северо-восточном, выступают хазары, центрально-азиатские тюрки и народы Средней Азии³².

К этому времени относится свидетельство византийских источников об установлении дипломатических отношений между Византией и Хорезмом. Мы имеем в виду указание Менандра Протектора³³ на то, что при возвращении византийского посла Земарха от западнотюркского кагана с ним вместе отправляются в Константинополь тюркское посольство и посольство некоего народа холиатов, через государство которого шел маршрут Земарха. Холиатов Менандра давно и основательно отождествляли с хвалиссами русских летописей³⁴ и, соответственно, с хорезмийцами³⁵.

²⁹ Эмир Ургенча (вторая половина X, нач. XI в.), при котором весь Хорезм объединился под властью Ургенча, что дало право ал-Мамуну принять древний титул хорезмшаха.

³⁰ BGA, II, p. 14 сл.; М. А. Артамонов (Указ. соч., стр. 434), не подозревая, что в арабских источниках «остров Сиях-Кух» (перс. «Черные горы») — хорошо известное название полуострова Мангышлак (ср. Бартольд, «Советское востоковедение», I, 1940, стр. 35), ищет этот «остров» близ Дагестанского побережья.

³¹ Н. Н. Howorth, The Khazars, were they Ugrians or Turks? Travaux de la III Session du Congrès International des Orientalistes, SPb, 1876; II, SPb с Leyde, & 1879, p. 139.

³² С. П. Толстов. Тирания Аброя. «Исторические записки», III, 1938, стр. 18—19; Ed. Chavannes. Documents sur les Tou-Kiue (turcs) occidentaux, СПб, 1903, p. 239 и др.

³³ Fragg. Hist. Graec., IV, стр. 245 сл.

³⁴ Д. Иловайский. Разыскания о начале Руси. Изд. 2-е, М., 1882, стр. 251.

³⁵ P. Lerch. Указ. соч., стр. 24—25; Н. Веселовский. Указ. соч.,

Нам пока остаются неизвестными результаты хорезмийского посольства 569 г. в Византию. Однако общая, крайне напряженная международно-политическая обстановка в Средней Азии в последующие десятилетия, создававшая заинтересованность для среднеазиатских народов в союзе с Византией в борьбе против растущей активности сасанидов, повторные обмены посольствами между тюрками и Константинополем и, наконец, совместное военное выступление в 588 г. против сасанидов — тюрков — на Бадгиз-Герат, хазар — через Дербентский проход и византийцев — через Сирийскую пустыню³⁶ — заставляют предполагать, что Хорезм, лежащий непосредственно на тюрко-византийско-хазарских коммуникациях, не мог здесь остаться в стороне; он, как и Согд (данные об активности которого, как и хорезмийцев, выступают в отчете о посольстве Земарха), скрывается в более отрывочных позднейших свидетельствах в общем комплексе стран Тюркского каганата.

Возможно, следовательно, что первое сближение Хорезма с Византией могло обусловить и проникновение в Хорезм из Северного Причерноморья (в частности, от частично христианизированных алан — близких родственников хорезмийцев) первых христианских миссионеров и колонистов, которые могли, конечно, встретиться в Хорезме с христианскими выходцами из Ирана.

Однако мы не только слишком мало знаем о событиях этого времени, чтобы воздержаться от сколько-нибудь определенных заключений по интересующему нас вопросу. Церковное единство Хазарии и Хорезма, намеченное в *Noticia episcopatum*, не может восходить к концу VI в., ибо это время лишь становления самой Хазарии. Дата де-Боора и Дворника ведет нас в более позднее время — в VIII век. А это — время, когда объективная картина международной обстановки, бесспорно, еще более способствует военно-политическому сближению Хорезма с Хазарией и Византией в борьбе против общих грозных врагов — арабских завоевателей.

В настоящее время история событий VIII в. в Хорезме рисуется в следующих основных чертах³⁷. Первые набеги арабов на Хорезм относятся еще к VII в. (29—85 гг. Хиджры). В 712 г. (93 г. Х.) происходит завоевание Хорезма знаменитым арабским полководцем Кутейбой ибн-Муслимом. Ал-Табари (в арабской версии, в некоторых деталях дополняемой персидской версией Балами, а также ал-Белазури и ибн-ал-Асиром) так рисует обстоятельства падения независимости Хорезма. Около 712 г. в Хорезме происходит острый внутренний кризис. Младший брат правящего хорезмшаха, Хурразад (или Хурзад), опираясь на многочисленных приверженцев, фактически захватывает в свои руки власть над страной, оттесняя законного шаха, который совершенно бессилен перед мятежниками. Хурзад и его приверженцы жестоко расправляются с поддерживающей шаха аристократией, отнимая их «девушек, дочерей, сестер, красивых жен», имущество, скот. Тогда шах входит в тайные сношения с Кутейбой, призывая его на помощь. Кутейба принимает предложение. Чтобы отвлечь внимание мятежников, он делает ложную диверсию в сторону Согда. Хорезмшах, чтобы поддержать эту версию и усыпить внимание своих врагов, собирает на совет своих ученых (в тексте употреблен крайне своеобразный термин *х а б р*, о котором ниже), князей (*малик*) и *дихканов* и рассказывает

стр. 18—19; В. В. Бартольд. Сведения об Аральском море, Ташкент, 1902, стр. 29—30.

³⁶ Ал-Табари, I Series, II, p. 991; Th. Nöldeke. Geschichte der Perser und Araber, S. 269. С. П. Толстов. Тирания Абуя, стр. 9.

³⁷ См. Ed. Sachau. Zur Geschichte und Chronologie der Khwarizm; W. W. Barthold. Khwarizm. Encyclopaedia der Islam, II, SS. 974—978.

им о походе Кутейбы на Согд. Используя внезапность удара, Кутейба врывается в Хорезм, разбивает Хурзада и его союзника, некоего «царя Хамджерда», и учиняет жестокую расправу над мятежниками (уничтожает 4000 пленных). По Бируни, Кутейба дважды ходит походом на Хорезм, ибо после первого похода население вновь восстает и (по Белазури) убивает предателя хорезмшаха. После второго похода Кутейба возвел на хорезмский престол сына убитого хорезмшаха — Аскаджамука II.

Особенно жестокие репрессии Кутейба обрушил на ученых Хорезма.

«И всеми способами рассеял и уничтожил Кутейба всех, кто знал письменность хорезмийцев, кто хранил их предания, всех ученых, что были среди них, так что покрылось все это мраком и нет истинных знаний о том, что было известно из их истории во время пришествия к ним ислама»³⁸. Нам еще придется обратить внимание на этот текст.

Что перед нами не просто внутридинастическая распря, а нечто гораздо более серьезное, говорит, помимо исключительной жестокости расправы над восставшими, ряд важных деталей социальной программы Хурзада: захват имущества и скота приверженцев хорезмшаха и, в особенности, женщин их гаремов. Эта последняя, на первый взгляд мелкая и даже анекдотическая деталь представляет особое значение: ликвидация гаремов аристократии и возвращение женщин этих гаремов в общины под лозунгом восстановления группового брака красной нитью проходит через социальные программы антифеодальных движений общин от Маздака до карматов (V—XI вв.)³⁹. Археологические памятники афригидского Хорезма VII—VIII вв., демонстрирующие мощное развитие частной фортификации с резким выделением мощных замков аристократии наряду с сильной укрепленностью крестьянских усадеб, подтверждают положение о большой остроте социальной борьбы этой эпохи. В движении Хурзада мы, следовательно, можем видеть нечто близкое к движениям Маздака в Иране в V в., Абура⁴⁰ в Бухаре в VI в. и Муканны в Мавераннахре в VIII в., демократическое движение общин, отстаивавших в союзе с некоторыми элементами аристократической верхушки, заинтересованными в сохранении древних политических форм, патриархальный общинно-рабовладельческий уклад против быстро развивающихся феодальных отношений.

Расправа Кутейбы с учеными Хорезма, беспрецедентная для этого этапа истории завоевания Средней Азии и особенно странная в связи с союзом завоевателя с местной, остающейся немусульманской династией, позволяет предполагать наличие союза между мятежными общинами и каким-то слоем местной интеллигенции, являвшейся идеологом движения, имевшего, как обычно в таких случаях, религиозно-сектантскую форму.

Кутейба назначает арабским правителем (вали) Хорезма, разделившим власть с хорезмшахом, своего брата Абдаррахмана, женатого на дочери прежнего хорезмшаха.

Дальнейшая история Хорезма VIII в. очень темна. Мы знаем, что в 728 г. восстает против арабов область Курдара (область дельты Аму-Дарьи)⁴¹. Арабские источники почти ничего не говорят о Хорезме последующих десятилетий. Зато из китайских источников мы узнаем, что сын Аскаджамука II Шаушафар в 751 г. посылает посольство с дарами в Китай. Середина VIII в. являлась, как мы знаем, периодом кризиса халифата, связанного с восстанием Абу-Муслима (740 г.) и переходом власти в руки новой династии аббасидов, сопровождавшим-

³⁸ Ал-Бируни. Указ. соч., стр. 36 (перев. стр. 42).

³⁹ См. С. П. Толстов. Древний Хорезм, экскурс III (в печати).

⁴⁰ С. П. Толстов. Тирания Абура. «Исторические записки», III, 1938.

⁴¹ Ал-Табари, II, 1525.

ся жестокой гражданской войной. Установление прямых дипломатических отношений с Китаем, ведущим в это время жестокую борьбу с арабами за Среднюю Азию ⁴², означало, бесспорно, разрыв вассальных связей с халифатом и переход на сторону его врагов.

Мы ничего не знаем об обстоятельствах восстановления арабского суверенитета над Хорезмом. Во всяком случае, лишь в самом конце VIII в. внук Шаушафара принимает арабское имя и чеканит на своих монетах имена арабских наместников.

Обращаясь к далеко еще полностью не освоенным источникам по истории Хазарии и Хорезма в ту критическую эпоху их исторических судеб, мы, как нам представляется, можем дополнить *Noticia episcopatum* рядом дополнительных свидетельств, проливающих новый свет на политические события VIII века.

IV. Халисии Иоанна Киннама и кавары Константина Багрянородного

В связи с определением локализации Ховалисской епархии большой интерес представляют давно обратившие на себя внимание «халисии» Иоанна Киннама ⁴³, сопоставлявшиеся Шахматовым ⁴⁴, а еще раньше, в 40-х гг. XIX в., Ернсем с хвалиссами русских летописей. По Иоанну Киннаму (III, 8, V, 16), халисии — некий народ, представители которого участвовали в XII в. в борьбе далматинцев против византийцев, входили в Мадьярское государство, но отличались от мадьяр вероисповеданием (венгерские хроники знают их под именем *Caliz*). В одном месте Киннам говорит, что халисии «одного вероисповедания с персами», в другом, что они «управлялись законами Моисеевыми, да и то не совсем правильно понимаемыми». Гаркави ⁴⁵ хочет видеть в них хазар-юдаистов, согласно венгерским источникам, приглашенных князем Таксони в Венгрию.

Сейчас, когда на место загадочного народа «хвалиссов» встают исторические хорезмийцы, гипотеза Гаркави в том виде, как она сформулирована им, теряет правдоподобие. Трудно предположить, чтобы византийцы и мадьяры спутали прекрасно известных им хазар с столь же мало известными хорезмийцами. Наличие в X в. в Хазарии многочисленной хорезмийской колонии, состоявшей в первую очередь из воинов-наемников, делает, напротив, весьма вероятным появление хорезмийских наемников и на службе венгерских князей. Однако вопрос значительно усложняет противоречивое показание Киннама о религии халисиев, заставляющее предполагать в ней какой-то зороастрийско-юдаистский синкретизм (ибо трудно под «персидской религией» здесь видеть ислам: с одной стороны, византийцы хорошо знали мусульман, живущих гораздо ближе Персии, с другой — мусульманство и юдаизм в религии одного народа совершенно несовместимы).

Нам хорошо известно, что хорезмийские наемники в Хазарии X в. были мусульманами, и это, на первый взгляд, полностью опрокидывает только что высказанное нами предположение.

Однако уже давно обращено внимание на какую-то загадочную, но, несомненно, значительную роль юдаизма в домусульманском Хорезме.

Духовенство Хорезма, созданное, согласно Табари, хорезмшахом (предавшим в 712 г. свою страну арабам), на государственный совет вместе с князьями (мулук) и дикханами, — носит название *а х б а р*,

⁴² В 748 г. китайцы энергично наступают в бассейне Сыр-Дарьи, занимают Суяб, вмешиваются в дела Шаша; в 751 г., когда в Китай прибывает хорезмийское посольство, происходит решающая битва между китайцами полководца Гао-Сянь-чжи и арабами Зияда ибн-Салиха, окончившаяся победой последнего.

⁴³ А. А. Васильев. Указ. соч., стр. 213.

⁴⁴ Шахматов. Повесть временных лет, вып. I, 1916.

⁴⁵ См. статью *Chalizians* в *The Jewish Encyclopedia*.

ед. ч. х а б р (خابر) — термин, по словарю Абу Абдаллаха Мухаммеда ал-Хорезми обозначающий: «еврейский ученый», «ученый раввин». Это же значение сохраняется за словом «хабр» в арабском языке до настоящего времени⁴⁶. К. Иностранцев отмечает также вслед за Л. Гре-ем⁴⁷ среднеперсидское свидетельство о том, что город Хорезм (Кят?) был основан «Нарсэ, сыном еврейки», под которым большинство исследователей видит брата сасанидского царя Варахрана V (Бахрам-Гур), сына Ездегерда I от дочери главы еврейской общины в Иране. Л. Грей и К. Иностранцев бесспорно правы, видя в этом косвенное указание на существование в Хорезме, видимо с V в., влиятельной еврейской общины.

Среди опубликованных нами хорезмийских монет VIII в. резко выделяется одна серия, чеканенная, по нашему предположению, мяеж-ным «царем Хамджердом» (Хангири?), восставшим против последнего независимого хорезмшаха в союзе с братом последнего Хурзадом в первом и начале второго десятилетия VIII в.⁴⁸ Исчезновение на реверсе этих монет традиционного «хорезмийского всадника» (по нашему мнению божественного предка династии Сабазия Сиявуша, заменяемого тамгой Φ), свидетельствующее о резком сдвиге в области религиозной идеологии, сочетается с известным видоизменением хорезмийского алфавита под явным влиянием еврейского квадратного письма.

Позволительно спросить, не мог ли юдаизм (если возникновение еврейской общины в Хорезме относить к V в.) стать на рубеже VII и VIII вв. идеологией мощного социального движения, возглавленного Хурзадом и Хамджердом и жестоко подавленного призванными хорезмшахом арабами? Во всяком случае именно хабров призывает хорезмшах-предатель на совет, долженствующий отвлечь их внимание от действий Кутейбы. И не могло ли арабское завоевание привести к массовой эмиграции хорезмийских юдаистов в Хазарию? На изгнание всех «хорезмийских ученых» (resp. хабров) Кутейбой прямо указывает Бируни. Юдаизация Хазарии, по данным Иегуды Галеви, имела место около 740 г. Учитывая указание на поход на Ардебиль «по божьему вдохновению» уже обращенного царя Булана, имевший действительно место в 730—731 гг., эту дату надо отодвинуть лет на 15—20, т. е. в непосредственную близость к дате завоевания Хорезма арабами.

Бесспорно, это положение потребует для своего окончательного доказательства еще значительного исследования. Однако я все же считаю себя в праве в качестве рабочей гипотезы поставить вопрос о возможности проникновения юдаизма в Хазарию именно из Хорезма. Ниже мы попытаемся подкрепить эту гипотезу дополнительными существенными доводами.

Хазарско-еврейское предание Кембриджского документа, говорящего о воинственных иудеях-изгнанниках, делящих с хазарами боевые труды и в конце-концов выдвигающих из своей среды царя-реформатора⁴⁹, гораздо более вяжется с нашей гипотезой о потерпевших поражение в борьбе с арабами юдаизированных хорезмийцах-повстанцах, чем с гипотезой о еврейских купцах-миссионерах из Причерноморья

⁴⁶ К. Иностранцев. О домусульманской культуре Хивинского оазиса. Журнал Министерства народного просвещения, 1911, стр. 293—294.

⁴⁷ L. Gray. The Jews in Pahlavi literature, Actes du XIV. Congrès Int. des Orientalistes, I, 192.

⁴⁸ С. П. Толстов. Монеты шахов древнего Хорезма и древнехорезмийский алфавит. «Вестник древней истории», 1938, № 4, стр. 120.

⁴⁹ П. К. Кожанцев. Еврейско-хазарская переписка в X веке, стр. 113—114.

или Закавказья. Характерно, что поддержка хазарским иудеям придана, по этому документу, прежде всего от евреев Багдада и Хорасана, т. е. из стран, основной путь из которых лежал через Хорезм. Лишь на третьем месте упоминаются иудеи «земли греческой»⁵⁰, что было бы мало вероятно, если бы движущей силой юдаизации Хазарии была деятельность евреев причерноморских городов, тесно связанных с Византией.

Как попали, однако, юдаизированные хорезмийцы, видимо, сохранившие какую-то степень этнической обособленности от собственно хазар, в Венгрию? Не исключено, конечно, что они переселились в составе той хазарской эмиграции X века, о которой говорят венгерские хроники, рассказывая о приглашении хазар «герцогом» Таксона, время правления которого (946—972 гг.) действительно совпадает с временем падения Хазарии.

Однако против этого говорит полное отсутствие свидетельств об этом этническом элементе в Хазарии X в. в достаточно обильных и обстоятельных арабских источниках, равно как и изложенная в письме царя Иосифа официальная хазарская версия о юдаизации Хазарии, явно расходящаяся с версией автора Кембриджского документа.

Нам представляется возможным искать разгадку этой controversy в некоторых свидетельствах Константина Багрянородного. Я имею в виду его свидетельство о каварах (βροί) — хазарских выходцах в составе мадьяр IX в. Термин кавар может рассматриваться как вполне закономерный вариант термина хвар (≈ ховар) — основа этнонима хорезмийцев (Хорезм, собств. Хваразм, в пространной редакции письма царя Иосифа Хуваразм, от хвар + зем — 'земля', 'страна'). Переход X → К вполне закономерен именно для хазарского консонантизма, явно дающего этот, видимо, диалектальный перебой [каган (русск. коган) ↔ хахан, казар Кембриджского документа (русск. козар) хазар и т. п.].

Как уже не раз отмечалось⁵¹, Константин Багрянородный при изложении истории мадьяр, повидимому, пользовался каварской информацией. Поэтому форма кавар может рассматриваться как самоназвание этой этнической группы, и так как кавары IX века говорили на хазарском языке, мы можем видеть здесь хазаризованную форму самоназвания хвары [хавар (диссимиляция начального диффузного X^w) → кавар (типичный, видимо, для западно-хазарских диалектов переход X → К)], в то время как в названии хвалисиев халисиев мы видим старую, видимо, аланскую, может быть, прошедшую через хазарскую и печенежскую среду, форму восприятия имени хорезмийцев восточноевропейским народом. Действительно, хорезмийское (и южноиранское) г в алано-осетинских языках закономерно заменяется л (ср. alap iran).

Это позволяет видеть в каварах Константина и халисиях Кииннама параллельные названия одной и той же группы, одно из которых является самоназванием, другое — мадьярским (← алано-хазарским) ее наименованием.

По свидетельству Константина^{52, 53}, «так называемые кавары происходят из рода хазар. Когда у них произошло отделение от их власти и возгорелась междоусобная война, первая власть одержала верх, и одни из них (восставших) были перебиты, другие убежали и поселились с турками (мадьярами. — С. Т.) в (нынешней) Печенежской земле,

⁵⁰ Там же, стр. 115.

⁵¹ С. А. Macartney. The Magyars in the ninth Century. Cambridge, 1930, pp. 112—113.

^{52, 53} De Adm. Imp., XXXIX. Известия византийских писателей о Северном Причерноморьи; Известия ГАИМК, вып. 91, Л., 1934, стр. 18.

заключили взаимную дружбу и получили название каваров. Они научили турков хазарскому языку и доселе говорят на том же наречии, но владеют и турецким языком. Вследствие того, что они в войнах оказывались сильнее и храбрее восьми родов, то им давали первенствовать на войне в качестве первых родов. У всех трех родов каваров один князь, который существует по настоящее время».

Мы не имеем других свидетельств о междоусобной войне в Хазарии, которую, видимо, нужно датировать временем не позднее конца VIII в. — предполагаемого времени завоевания мадьярских поселений печенегами, вернее — несколько раньше. Вероятнее всего, это может быть связано с деятельностью второго царя-реформатора (по Иосифу — внука Булана) Обадии, который «обновил царство и укрепил веру согласно закону и правилу»⁵⁴. Если считать лет по 25 на поколение, реформы Обадии должны падать на 60—70-е годы VIII в., что как раз соответствует предполагаемой дате появления каваров в «печенежской (resp. мадьярской) земле».

Если принять нашу идентификацию кавары-халисии (-хоразми), эти реформы, видимо, были связаны с хазарской реакцией против господствующего положения поверхностно юдаизированных хорезмийских эмигрантов, принесших юдаизм в Хазарию, но в конечном счете побежденных и изгнанных хазарской аристократией, использовавшей в качестве идеологического оружия «укрепление веры», опираясь в этом на пришедшее «из Багдада, Хорасана и земли греческой» ортодоксальное (талмудистское) еврейское духовенство, противопоставившее «24 книги, Мишну, Талмуд и весь порядок молитв, принятых у хаззанов», своеобразному иудейско-зороастрийскому синкретизму каваров-халисиев.

V. «Шахиййат» и «вилайат»

В связи с изложенным выше, большой интерес приобретает одно место ал-Бируни, не привлекавшее до сих пор должного внимания. Я имею в виду одну из деталей описания завоевания Хорезма арабами, приводимое ал-Бируни в главе о летоисчислении хорезмийцев.

Ал-Бируни говорит, что «когда Кутейба ибн-Муслим второй раз покорил Хорезм после восстания его жителей, он поставил их царем Аскаджамука сына Азкаджувара, сына Сабри, сына Сахра, сына Артамуха и облек его шахским достоинством (ал-шахиййат); и отошла должность правителя (ал-вилайат) от потомков Хосрова (сиявшидов-афригидов С. Т.), но они сохранили наследственное достоинство шахов. Должность правителя (ал-вилайат) оставалась после этого попеременно то в этом роде (афригидов С. Т.), то в других, пока не потеряли они (афригиды С. Т.) и ал-вилайат и ал-шахтиййат, после смерти мученика Абу Абдаллаха Мухаммеда ибн-Ахмеда (имеется в виду последний афригид, убитый эмиром Ургенча в 995 г.)». Обычно в этом видят свидетельство о передаче достоинства «вали» (ал-вилайат) арабским наместникам (на что, действительно, есть указание в источниках, в частности, у ал-Белазури, говорящего о назначении валием Хорезма брата Кутейбы Абдаррахмана⁵⁵, что с разными оттенками повторяется и Табари и ибн-ал-Асиром) и о последующем разделении Хорезма на две части, во главе одной из которых был поставлен хорезмшах, а во главе другой (западной) — арабский вали⁵⁶.

Однако, текст ал-Бируни не дает права на такое решение вопроса. Видимо, возникновение Ургенчского эмирата не имеет ничего общего

⁵⁴ П. К. Коковцев. Указ. соч., стр. 80.

⁵⁵ Liber expugnationis regionum, p. 426.

⁵⁶ Ср. Н. Веселовский. Указ. соч., стр. 22—23; В. В. Бартольд. Туркестан, стр. 243.

с разделением власти правителей Хорезма на «вилайат» и «шахиййат», так как нет данных о том, что после распада Хорезма на кятское и ургенчское владения афригидские шахи Кята возвращали себе власть над Ургенчем. Да и странно было бы сохранение на протяжении трех веков терминологического разделения, которое могло быть оправдано только в период арабской оккупации. В X в. правители Ургенча — не «вали», а наследственные «эмиры». Из контекста видно, что при последнем афригиде Абу-Абдаллахе Мухаммеде афригиды имели в своих руках и «шахиййат» и «вилайат», иначе они не могли бы потерять то и другое сразу; между тем, ургенчский эмир Мамун, судя по всему, правил к этому времени Ургенчем уже несколько десятилетий. Из контекста не следует также, что «вилайат» и «шахиййат» и до завоевания 712 г. и после него сосредоточивались в одних руках. Наоборот, дважды, с употреблением разных терминов, подчеркнута принадлежность их одному роду (насль, кабилат).

Я склонен видеть в этом разделении царской власти между шахом и правителем (совершенно беспрецедентном для других аналогичных случаев в истории Средней Азии и Ирана той эпохи) отражение какого-то специфически хорезмского политического института, связанного с действительным существованием в домусульманском афригидском Хорезме двух царей — шаха и правителя, принадлежавших к одной фамилии Сиявушидов-Афригидов. После арабского завоевания 712 г. на некоторое время должность правителя переходит к арабам, в частности, к Абдаррахману ибн-Муслиму, однако, видимо, не надолго, а затем остается «попеременно то в этом же роде (афригидов), то в других». Институт двух царей — достаточно распространенное, зарегистрированное в различные эпохи в различных странах (от древней Спарты до Японии XIX в.), в разных условиях игравшее различную роль, но, повидимому, исторически восходящее к очень архаическому, еще родовому институту двух вождей рода или племени (ирокезские сахем и военный предводитель). Чаще всего функции двух царей разделяются по линии дифференциации, с одной стороны, — гражданской и сакральной, и с другой — военной власти, причем нередко к царю-военачальнику, державшему в руках военно-полицейскую силу государства, переходит вся полнота светской власти, так что первый царь, номинально более почитаемый, превращается в лишенного всяких «земных» функций «живого бога». Возможно, что именно этим делением объясняются некоторые детали политической ситуации 712 г.: в лице Хурзада мы можем видеть «валия», действительно, как известно, державшего в руках всю реальную власть в стране, в лице его старшего брата-предателя — бессильного носителя «шахиййат», сумевшего справиться с соперником лишь путем передачи достоинства «вали» брату арабского полководца. Как мы видели, острота конфликта могла быть вызвана именно религиозными реформами Хурзада и Хамджерда, поставившими под угрозу самые основы власти хорезмшаха, державшейся на его роли «священного царя», воплощения Сиявуша. Не выступает ли в лице «царя Хамджерда» новый, освященный новой религией, кандидат на роль хорезмийского царя-первосвященника? Напоминаю, что имя Хамджерд *خامجرّد*, как нами установлено, представляет собой арабизированное (ح вместо ك) искажение хорезмийского имени Хангири *خاڭیری* — *خامگیر* царского списка Бируни). Так, *хпугу* — это имя и читается на монетах, относимых нами ко времени этого царя. Между тем, согласно Моисею б. Нахману (XIII в.), «еврейский ученый, обративший хазарского царя в еврейскую веру, назвал имя Исаак С-н-г-ри. *יִצְחָק הַסַּנְגִּירִי*; вторая часть этого имени легко может быть искажением на почве еврейской графики исходного

הנררי или הונררי а, может быть и כנררי (hngry, h ngry, xngry). В таком указании б. Нахмана мы вправе видеть отголосок действительных событий в Хорезме и Хазарии в начале VIII века.

Важно было бы установить, какой хорезмийский термин соответствовал арабскому «вали». Не исключено, что разгадку этого надо искать в приводимом тем же ал-Бируни названии одного хорезмийского праздника — Фагбурийа(т). Ал-Бируни⁵⁷ в описании хорезмийских праздников говорит: «Месяц Ихшаривари, первый день называется Фагбурийа(т). فغبريه Но первоначально он назывался Фагруба(т) فغربه, что значит «Выход Шаха». Потому что около этого времени цари Хорезма обычно выходят в поход, так как жара спадает и приближается холод; тогда они уходят на зиму и живут вне их резиденции, отбрасывая тюрок-гузов от своих границ и защищая границы государства от их набегов».

Думаю, что «первоначальный» вариант названия праздника искажен до неузнаваемости, так как в Фагбурийа(т) можно увидеть арабизированное βαγ = rиг — древний среднеазиатско-иранский царский титул, со значением «божий сын» (resp. «сын Митры», resp. «сын солнца»), титул как в древности, так и в средние века специально применявшийся к китайским императорам в качестве, видимо, вольного перевода китайского «Тянь-цзы» — «сын неба» ср. средневековое арабopersидское فغفور фагфур, применяемое, что важно для нас, помимо китайских императоров, также к царям «дома ашканиев» т. е. аршакидов, и древнесогдийское βγρωг. βαγ-риг «сын бога (солнца)», этимологически почти точно совпадает с Хурзад, Хурразад — «собственным именем» мятежного брата хорезмшаха. В арабском тексте Табари — отметим это — упоминается только титул последнего, а у Балами хорезмшах фигурирует под именем «Tchighan» в транскрипции Зотенберга⁵⁸, т. е. под именем явно апокрифическим, неизвестным ал-Бируни. Позвоительно предположить, не является ли Хурзад (Хурразад) не именем, а также титулом или, вернее, персидским переводом хорезмийского титула βαγ-риг — титула царя-военачальника, соправителя сакрального царя, хорезмшаха или хосрови-хорезм'а? А если так, то нельзя не отметить фонетическую близость хазарского титула совершенно аналогичного политического персонажа — бег и хорезмийского βαγ-риг.

«Двоевластие» в Хазарии — факт общеизвестный. Этот институт не мог возникнуть особенно рано. Ни арабские, ни армянские, ни византийские источники VII—VIII вв. не дают нам ни малейшего намека на эту своеобразную деталь их политической организации⁵⁹. Только в арабских (и византийских) описаниях IX—X вв. впервые и многократно отмечается эта черта. М. И. Артамонов склонен относить возникновение «двойственности верховной власти» у хазар к началу IX в. — к тому же времени, к которому он хочет отнести и окончательную юдаизацию хазар⁶⁰. Хазарская политическая организация во всех ее звеньях и терминах является прямым сколком с организации тюркского каганата, под гегемонией которого хазары проходили свою первую политическую школу. Отсюда идут термины каган, шад, бег, тудун и др. Из тюркских политических обычаев выводится даже такая своеобразная деталь хазарских обычаев, как традиции ритуального убийства кагана. Однако «двоевластие» хазарского типа абсолютно чуждо тюркскому каганату, для характеристики «конституции» которого мы располагаем достаточно обильными источниками.

Установленная нами хорезмийско-хазарская параллель позволяет

⁵⁷ Ал-Бируни, текст, стр. 236.

⁵⁸ Chronique de Tabari. Traduit par M. H. Zotenberg, IV, 1874, p. 175.

⁵⁹ Ср. у М. И. Артамонова в «Истории СССР», II, стр. 407.

⁶⁰ Там же, стр. 406—407. ♣

под новым углом зрения поставить вопрос о генезисе хазарского «двоевластия». Хорезмийские иудействующие эмигранты, захватив фактическую власть в Хазарии и выдвинув свою династию «багпуров», исходя и из политической обстановки в самой Хазарии и из своих собственных политических традиций, сохранили призрачную власть каганов, превращенных по хорезмийскому образцу в лишенных реальной власти «божественных царей». Титул «багпур» под влиянием хазарской народной этимологии превратился в тюрко-хазарский титул «бег» (bäg), первоначально, как известно, имевший совершенно иное значение (родовой или племенной вождь, но никак не царь или соправитель царя) ⁶¹.

VI. Хорезмийско-хазарские монеты

Обратим внимание на то, что именно к этому времени (около середины VIII в.) Артамонов относит перенос столицы Хазарии на Волгу ⁶². Первым документом, упоминающим новую столицу — Итиль, является *Noticia episcopatuum*, датируемая, как мы видим, тем же временем. Факт немаловажный в свете вышеизложенного: этот перенос определялся не только и, возможно, не столько давлением арабов через Кавказ (наоборот, как раз в этот период мы можем наблюдать большую активность самих хазар, и действия арабов носят скорее оборонительный характер), сколько интересами новой правящей группы Хазарии, не желавшей потерять старые ключевые позиции хозяев коммуникаций Восточной Европы, европейского Севера и Среднего Востока. Изгнанные из Хорезма, они, опираясь на хазар, создали «Новый Хорезм» на Волге в виде Итиля, может быть, на месте какой-нибудь очень старой хорезмийской колонии или фактории, на месте пересечения трех путей (двух сухопутных и одного морского) из хорезмийских владений в Восточную Европу: на волжский водный путь и на Северный Кавказ, Дон и Черноморье.

Мы позволим себе теперь снова возвратиться к событиям в самом Хорезме в период его завоевания арабами.

Наши сведения, относящиеся к последующим за походом Кутейбы событиям, более чем скудны. Вслед за страшным двукратным арабским разгромом наступает темный период многих десятилетий, относительно которых мы можем лишь упомянуть о начавшихся по приказу мевских наместников уже в 713 г. действиях хорезмийских вспомогательных войск в составе арабских армий в Согде. Хорезм в это время — лишь данник и подневольный союзник арабов. Мы не имеем сведений и о продолжении правления арабских вали в самом Хорезме. Роль Абдаррахмана ибн-Муслима, по всей вероятности, была сыграна после падения его могущественного брата (715 г.). Самый факт почти полного отсутствия в арабских источниках сведений по истории Хорезма в VIII в., в бурные годы окончательного завоевания Средней Азии арабами, грозных восстаний Абу-Муслима и Муканны — более чем показателен. Хорезм, видимо, продолжал жить своей особой жизнью, весьма мало участвуя в бурных событиях на юге. Видимо, как в столь же бурные годы после македонского завоевания ⁶³, оправившись от расправы Кутейбы, он, лишенный возможности играть роль на юге, вновь повернул свою внешнеполитическую активность на северо-запад.

Если трудно предположить особенное изменение положения в период правления Аскаджамука II, обязанного своей властью Кутейбе,

⁶¹ Ср. С. П. Толстов, *Тирания Абрая*, стр. 43, а также статью А. Н. Бернштама в *Известиях ГАИМК*, 100, Л., 1938.

⁶² М. И. Артамонов. *Указ. соч.*, стр. 399.

⁶³ С. П. Толстов. *Древний Хорезм. Тезисы докторской диссертации*. Краткие сообщения ИИМК, XIII, 1946.

UHF4K1D

$$7(8)6(+7)5 \quad 4 \quad 3 \quad 2 \quad 1$$

MR' MLK' pr'r Xzrn

Монеты Шаушафара благодаря этому чтению приобретают характер первоклассного исторического документа для освещения темных внешнеполитических отношений этой бурной и важной эпохи. Мы могли бы предположить, что около 750 г., одновременно с переносом столицы Хазарии в Итиль-Хазаран, восстанавливается единство двух ветвей Сиявушидов, хазарской и хорезмской, носителей «вилайата» и «шахиййата», и осуществляется уния Хорезма и Хазарской державы. Тогда вполне естественным становится и отражение в *Noticia episcopatum* вхождения Хорезма в состав Хазарской митрополии. Кратковременное политическое объединение Хорезма и Хазарии, совпавшее со сближением последней с Византией (брак Константина Копронима на хазарской царевне, в христианстве Ирине, в 731 г., правление Льва Хазара, сына Ирины) в условиях особенно упорной борьбы обоих государств с арабами, создавало исключительно благоприятные предпосылки для христианской пропаганды и в Хазарии, и в Хорезме. Естественно, что в этих условиях церковное единство являлось закономерной функцией политического объединения.

В свете вышеизложенного получает свое освещение имя приемника Шаушафара — Турксаната (ترکسانه и تركسانه рукописей), т. е. Турксабата или Туркасбата и Туркастана надо исправить на ترکسانه — Турксаната — имя, соответствующее имени Турксант — западнотюркского правителя, кочевавшего в Приволжье и Предкавказье и в 579 г. посещенного византийским послом Валентином. Турксант (← Турксаната) — вряд ли не основатель Хазарского государства, ибо едва ли кто иной, кроме него, мог быть «хазарским царем», по Табари вторгнув-

⁶⁵ С. П. Толстов. Монеты шахов древнего Хорезма. «Вестник древней истории» 1938, № 4.

⁶⁷ Там же, стр. 136.

шимся в 581 г. в сасанидский Иран через Дербентский проход. Принятие этого имени сыном Шаушафара было важной политической акцией — попыткой идеологически подкрепить претензии новой хорезмийской династии в Хазарии, наделив ее представителя старинным, видимо, чтимым, тюрко-хазарским именем, связанным с традициями древней династии каганов.

Монеты Турксаната нам пока неизвестны. Сын его выступает у Бируни под именем Абдаллаха — первым мусульманским именем в афригидской династии. Характерно, что хазарский сородич Абдаллаха, внук Булана Обадия, почти одновременно принимает иудейское имя, семантически почти тождественное имени первого мусульманского хорезмшаха.

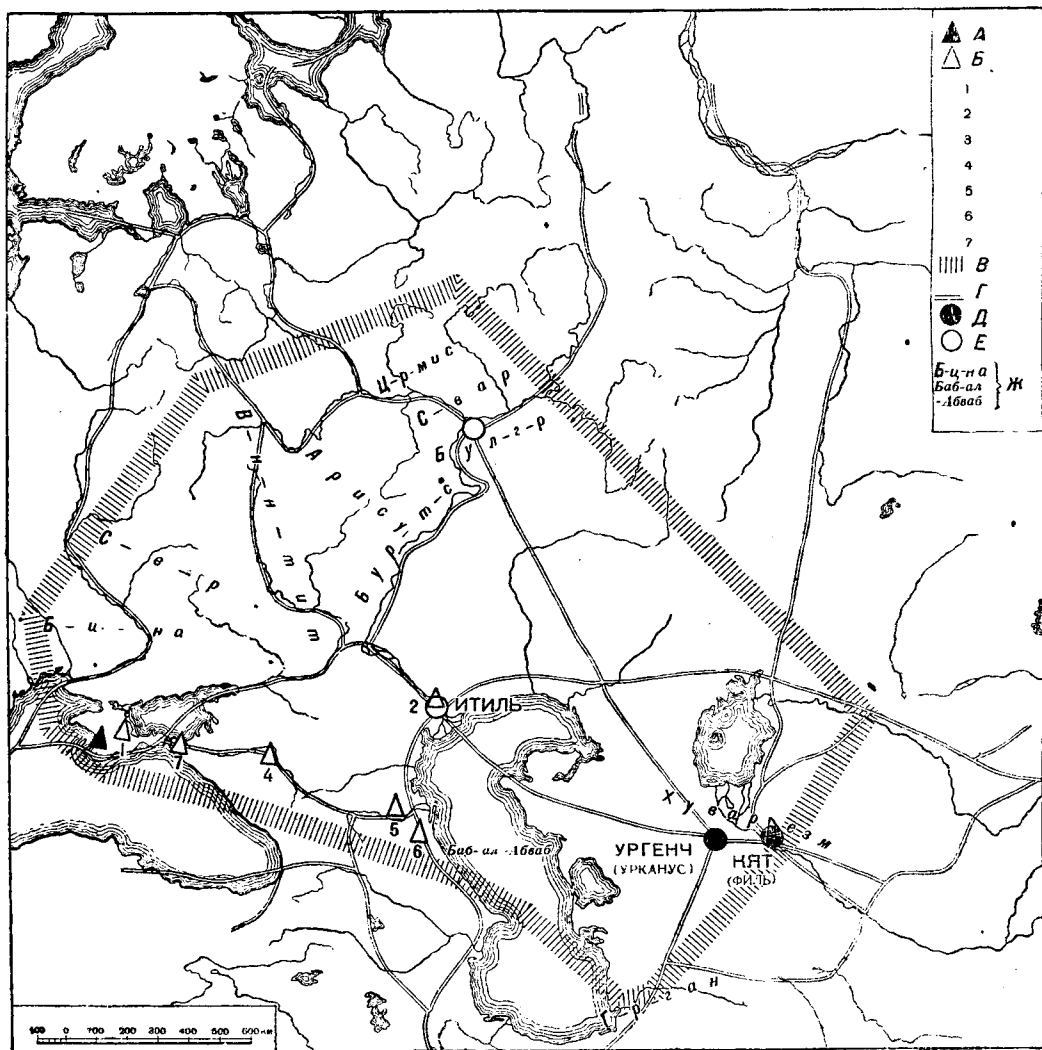
Эти нумизматические и ономастические факты подкрепляют наше высказанное выше положение: на 70-е, а вероятнее, 80-е годы VIII в. падает новое разделение двух ветвей афригидов. Обадия, опираясь на собственно хазарскую аристократию и черноморских евреев-учителей, рвет унию с Хорезмом и изгоняет юдаизированных хорезмийцев-каваров, вынужденных бежать на запад, так как путь на родину закрыт торжеством там ислама. Видимо, это последнее и могло явиться предпосылкой крушения эфемерной хорезмско-хазарской империи: укрепление власти аббасидского халифата, строившего свою политику на совершенно новых основаниях, мало способствовало продолжению независимой политики Шаушафара. А исламизация Хорезма не могла не повлечь за собой ослабление позиций юдаистско-хорезмийской колонии в Итиле, павшей жертвой внутренней хазарской оппозиции, возглавленной внуком хорезмийского же эмигранта-багпура, перешедшего на сторону хазарской знати (аналогичных примеров конфликта правителя из пришлой династии со своими сородичами можно найти немало: ср. отношения сельджуков Ирана с гузами, караханидских ханов с тюркскими племенами и т. д.).

Любопытно, что несмотря на это афригидские беги (← багпуры) Хазарии претендуют на призрачную власть над Хорезмом. Я имею в виду описание границ Хазарии в письме царя Иосифа (пространная редакция). Перечислив подчиненные (уже в эти времена часто только номинально) хазарам народы Восточной Европы, Иосиф продолжает: «Оттуда граница поворачивает по пути к Хуварезму до Г-р-гана. Все живущие на берегу на протяжении одного месяца пути все платят мне дань»⁶⁸. П. К. Коковцев хочет видеть здесь «Море Г-р-гана», т. е. Каспийское море⁶⁹. Однако слова «море» здесь нет, причем нет одинаково как в краткой (в которой нет имени Хорезма), так и в пространной редакции, в то время, как несколько выше, в краткой редакции (пространная здесь испорчена) говорится о «море Г-р-гана». Конъектура П. К. Коковцева не вытекает, следовательно, из текста. В свете вышеизложенного в ней, по существу, отпадает нужда. «Г-г-ган» — это не море, а страна Гурган (Гиркания), крайняя северо-западная провинция Хорасана, к северу от которой лежат области, издревле тяготевшие к Хорезму. Следовательно, фразу письма Иосифа нужно понимать так, как она написана: он ведет границу от Поволжья на Хорезм и Гурган, к Каспию, считая своим не только северное и северо-западное, но и восточное побережье его и включая Хорезм в состав Хазарии.

Генеалогическая связь хорезмийской и хазарской династии и их общие иудейские традиции и объясняют, повидимому, загадочное место в сочинении знаменитого арабского генеалогиста второй половины VIII — начала IX в. (+819 г.) ибн-ал-Кальби, приведенное нами в качестве эпиграфа к этой статье: «говорит ибн-ал-Кальби: «родил Исхак

⁶⁸ П. К. Коковцев. Указ. соч., стр. 99—100.

⁶⁹ Там же, прим. 2 на стр. 82.



УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ:

Центры Хазарско-Хорезмской митрополии середины VIII в. по Notitia Episcopatum

А — Доросская митрополия.

Б — Епископские кафедры:

1 — Хопирская (Карасубазар), 2 — Астельская (Итиль), 3 — Хвалисская (Хорезм), 4 — Оногурская (Прикубанье), 5 — Ретерская (Терек? Тарки?), 6 — Гуннская (Варачан, Семендер), 7 — Таматахская (Тамань)

В — Схема границ хазарских владений по письму царя Иосифа

Г — Основные торговые пути

Д — Важнейшие экономические центры Хорезма

Е — Отмеченные источниками хорезмские колонии в В. Европе

Ж — Названия племен, областей и географических пунктов по письму царя Иосифа

(Исаак), сын Ибрагима ал-Халиля (Авраама), Хазара и Б-з-ра и Бурсуля и Хорезма и Филя» ⁷⁰.

В этом тексте характерны, во-первых, резко отступающая от обычной «яфетовской» генеалогии северных народов «семитская», уже — восходящая к Исааку, т. е. еврейская общая генеалогия хазар и хорезмийцев, и во-вторых, сочетание хазар и близко родственных им барсиллов (значение имени б-з-р остается пока неясным, может быть, это у-з-р хазарской генеалогии в версии Иегуды бен-Барзиллая) ⁷¹ с именами Хорезма и Филя (имя древней резиденции хорезмшахов).

Нас не может смущать расхождение этой генеалогии VIII в. с генеалогией письма царя Иосифа, возводящего свой род к Яфету и его сыну Тогарме. Видимо, в то время как первая, апокрифическая, версия сложилась еще в среде хорезмских иудействующих эмигрантов в Хазарии в середине VIII в. (откуда, по всей вероятности, она и попала к ибн-ал-Кальби), вторая — продукт позднейшего циклизирующего творчества еврейско-хазарских ученых, более ревнивых к чистоте библейской генеалогической традиции, с одной стороны, и к принятым в еврейской литературе принципам генеалогической классификации народов — с другой.

Отголоски традиции о хорезмийском происхождении первоначального ядра иудейской колонии в Хазарии звучат и в хазарской генеалогии книги Иосиппон. Там, среди десяти сыновей библейского Тогармы на третьем месте, после Козара и Пационака, стоит загадочное имя А л и к а н у с, которому в тексте Кембриджского анонима соответствует Ар-к-нус ⁷², причем, согласно автору письма, это «имя нашей страны, как мы нашли (это) в книгах». Это «книжное» название вернее отнести не к Хазарии (это было бы мало правдоподобно, ибо не подтверждается никакими другими источниками, да и вряд ли нужно было бы «хазарскому еврею» X в. искать название Хазарии в книгах), а к родине иудейских эмигрантов VIII в. Учитывая наличие в той же книге Иосиппон, в передаче легенды об Александре Македонском, имени соседей с аланами народа (якобы запятого Александром) в форме Urqanus, справедливо сопоставляемой Коковцевым с Аликанус и Ар-к-нус ⁷³, я думаю, мы вряд ли ошибемся, если идентифицируем загадочное Аликанус — Ар-к-нус — Урканус с именем Ургенч — северозападной столицей Хорезма, наиболее тесно исторически связанной с Хазарией.

VII. Вместо заключения

Предложенные выводы, вероятно, произведут впечатление большой неожиданности. По крайней мере такое впечатление они производили на меня самого каждый раз, когда в процессе исследования я сталкивался с новыми, их подтверждающими фактами.

Однако, если вдуматься глубже, если взять всю предшествующую и последующую историю Хорезма, этот элемент неожиданности исчезнет сам собой.

В самом деле: ведь в начале X в. власть кагана и бека в Хазарии опиралась на хорезмийское министерство и хорезмийскую гвардию и столица Итиль была больше чем наполовину хорезмийским городом. А в конце X в. и формально — хотя и на короткое время — Хазария

⁷⁰ Якут, II, 12.

⁷¹ П. К. Коковцев. Указ. соч., стр. 75; Гаркави. Сказания еврейских писателей о хазарах, стр. 38 сл.

⁷² П. К. Коковцев. Указ. соч., стр. 120.

⁷³ Попытка П. К. Коковцева отождествить это имя сперва с греч. ἄρκτος (Север), а затем с Нугсалия и филологически и исторически мало убедительна.

входит в состав Хорезма. Ситуация VIII в., вскрытая нами, по существу целиком предвосхищает ситуацию X в.

В XIII—XIV вв. мы видим повторение той же историко-географической ситуации: Золотоордынское государство, с центром неподалеку от старого Итиля, включает в свой состав Хорезм, и Ургенч надолго становится центром промышленности и культуры для всей Золотой Орды.

Если мы пойдем в глубь веков, мы увидим нечто очень сходное: еще Гутшмид и Бартольд отметили, что слова хорезмийского царя Фарасмана, приглашавшего в IV в. до н. э. Александра Македонского в поход против соседей Хорезма — колхов, невольно заставляют вспомнить о XIII в. н. э., когда Хорезм, Поволжье и Северный Кавказ представляли части единого государства⁷⁴.

Нам еще в 1942 г. пришлось обосновать положение о том, что и позже, около начала нашей эры, мы имеем экспансию переживавшего тогда кульминацию своего расцвета кангюйско-хорезмийского царства далеко на северо-запад, в Поволжье и Приуралье, подчинение Хорезму страны аорсов-аланов и приуральских племен Ари, отдаленных предков современных удмуртов⁷⁵.

Что же является во всем этом неожиданным? Отнюдь не факты. Они, напротив, рисуют нам довольно типичное проявление наметившейся еще в античности тенденции развития политических связей в области северного Арало-Каспия, базирующихся на глубоко уходящих экономических и культурных отношениях.

«Неожиданность» в том, что до сих пор, к сожалению, условная граница Европы и Азии, не имеющая ни географического, ни исторического, ни этнографического значения, как-то довлеет над нашими умами. Нижнее Поволжье кажется нам лишь каким-то глубоким Hinterland'ом Причерноморья и Европы, за которым лежит таинственная и дикая *vacina populorum*, степная Азия. Мы забываем, что в нескольких сотнях километров от устьев Волги лежат страны древней среднеазиатской цивилизации, великие державы древности и средневековья, с их сложной экономической и политической жизнью, что Каспийское море и степи Устюрта с древнейших времен были оживленными путями экономических и политических связей, игравших огромную роль в историческом прошлом народов не только Средней Азии, но, и в гораздо большей мере, Восточной Европы. В нашей литературе, за редкими исключениями (к которым надо отнести замечательные работы В. В. Бартольда и его продолжателя А. Ю. Якубовского), Средняя Азия и Восточная Европа как бы повернуты друг к другу — где-то на Волге — спинами: одна глядит лицом на юг, в арабско-иранский мир, другая — на юго-запад, в мир византийский. Историки византиноведы и руссисты, с одной стороны, и ориенталисты — с другой, еще не составляют по-настоящему сомкнутого фронта: и не случайно поэтому, вот уже три четверти века известное ориенталистам тождество хвалиссов и хорезмийцев осталось неизвестным блестящим представителям византиноведения и русской истории.

А между тем на всем протяжении своей истории Средняя Азия неразрывными, прочными связями объединена со смежными областями Европы. И в тот период, когда религиозная граница областей господства ислама и христианства еще не затруднила (она, впрочем, только затрудняла, но никогда не обрывала!) культурное общение — а к концу этого периода, к истории формирования этой религиозной границы

⁷⁴ A. Gutschmid. Geschichte Irans..., Tübingen, 1888, S. 10; В. В. Бартольд. Сведения об Аральском море, стр. 2.

⁷⁵ С. П. Толстов. Древний Хорезм (тезисы). Краткие сообщения ИИМК, XIII, 1946.

относится наш сюжет,— эти связи были еще глубже, еще прочнее, чем в зрелом Средневековье. И отнюдь не будет парадоксом, если мы скажем, что до VIII—IX вв. Средняя Азия (во всяком случае ее север и запад) и значительная часть Восточной Европы были лишь частями одной обширной историко-этнографической области, развивавшей традиции древней скифо-сарматской культуры, насыщенной влияниями восточного эллинизма.

Я знаю несовершенство этой небольшой работы, в которой я на своем материале пытаюсь продолжить линию исследований Бартольда, особенно ярко выступающую в его замечательном посмертном труде «Арабские известия о руссах». Специалист по истории и этнографии Средней Азии не может быть одновременно и византиноведом, и гебраистом, и русским историком,— а только общими силами всех этих дисциплин могут быть подняты до конца те вопросы, один из аспектов которых я попытался осветить. Я заранее благодарен за критику. Но если моя работа хоть немного заполнит еще пока зияющий «ров» между историей народов Средней Азии и Восточной Европы,— я могу считать свою задачу выполненной.

•

М. О. КОСВЕН

ОЧЕРКИ ПО ЭТНОГРАФИИ КАВКАЗА

Нижеследующие очерки имеют предметом несколько тем по этнографии народов Кавказа, тем, обладающих и общетнографическим значением. Это — вопросы истории общественных форм и отношений, рода, семьи и брака.

Мы не претендуем ни на полноту собранного нами материала (нам, к сожалению, недоступна богатая грузинская и армянская этнографическая литература), ни на достаточность предлагаемых нами истолкований отдельных явлений. Очерки наши отнюдь не имеют в виду исчерпать, а тем более решить все трактуемые в них, иногда очень сложные и трудные, вопросы. Описываемые здесь этнографические явления не ограничиваются в своем распространении Кавказом, а большей частью принадлежат, в тех или иных вариантах, к широко распространенным; таким образом, если задаваться целью общего историко-этнографического истолкования данных явлений, то уж во всяком случае на основе более широкого материала. При этом материал по этнографии Кавказа, не редко замечательно яркий и экспрессивный, должен по праву занять здесь законное и немаловажное место. Материал этот остается сравнительно малоизвестным, и обратить на него внимание составляет одну из целей наших очерков¹.

I. Семейная община

Семейная община или большая семья представляет собой основную ячейку родового строя. Она существовала у всех народов, прошедших через этот строй, точно также как и сохранявших его в качестве уклада. К сожалению, на эту форму было слишком поздно обращено внимание, и она осталась плохо описанной и мало исследованной.

Наиболее известными образцами семейной общины являются югославянская задруга и великорусская большая семья. Беглые, скорей случайные, указания на существование больших семей у некоторых народов Кавказа появлялись в кавказоведческой литературе конца XVIII и первой половины XIX в. М. М. Ковалевскому принадлежит крупная заслуга в том, что он впервые в истории этнографии Кавказа обратил серьезное внимание на эту общественную форму. Однако к тому времени, когда Ковалевский вел полевую этнографическую работу на Кавказе, т. е. к 80-м годам прошлого века, большие семьи у тех народов, которые изучал Ковалевский, уже исчезали, сохраняясь лишь в некоторых местностях. С другой стороны, констатируя существование — преимущественно в прошлом — семейной общины у ряда народов

¹ При ссылках на литературу мы приняли следующие сокращения: ЗКОРГО — «Записки Кавказского отдела Русского географического общества»; ИКОРГО — «Известия Кавказского отдела Русского географического общества»; СМОМПК — «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа»; ССКГ — «Сборник сведений о кавказских горцах»; СЭ — «Советская этнография»; ЭО — «Этнографическое обозрение»

Кавказа, Ковалевский далеко не собрал всех сведений о ней. Известная сводная работа Ковалевского «Закон и обычай на Кавказе»² может служить показателем состояния литературных данных о кавказской большой семье. Кое-что, иногда не мало, удалось сделать некоторым последующим авторам, причем почти исключительно как-раз ученикам Ковалевского, либо исследователям, находившимся под его влиянием. Заслуга Ковалевского может быть поэтому отмечена и в этом отношении.

В конечном счете, мы имеем очень небольшой конкретный материал о семейной общине у народов Кавказа. Наша цель — преимущественно подытожить этот материал. Обратимся к существующим в литературе показаниям, относящимся к отдельным народам Кавказа.

Начнем с сообщений о черкесах.

В одном «семейном дворе» (унэ), писал Лапинский, живут, помимо родителей, их женатые сыновья, равно как все неженатые сыновья и незамужние дочери; членами семьи считаются и рабы. Такие семьи в особенности если, как это часто бывает, несколько братьев со своими семьями живут совместно, очень многочисленны. В одном дворе часто проживает до 100 человек обоего пола. Лапинский отмечает, что он никогда не встречал семьи численностью меньше десяти человек, почти всегда — больше двадцати; бывают, говорил он, семейные дворы, число членов которых превышает сто человек³.

Краткое показание о кабардинцах сообщает: «Семейных разделов горцы не любят; у них не диво семья в 70 человек, состоящих из нескольких поколений, но живущих и трудящихся вместе»⁴. Одно из старинных показаний о тех же кабардинцах гласит: «Каждое семейство живет нераздельно и ест из одного котла. От того в народе не говорится: столько-то семейств или дворов, а столько-то котлов»⁵. Наконец интересное обстоятельство, относящееся к истории семейной общины у кабардинцев, отмечает «Собрание кабардинских древних обрядов», составленное в 1844 г. Голицыным. «Крестьяне одного семейства, — говорится здесь, — состоящего из нескольких братьев, живущих вместе, не могут разделиться, не дав господину по 40 баранов с ягнятами каждый. Кто не имеет баранов, тот делиться не в праве. Это сделано для того, чтобы не расходились врознь, а жили вместе, потому что чрез раздел они беднеют и уже не в состоянии ни исполнить работы, ни уплачивать должного господину»⁶.

Весьма недостаточные сведения о семейной общине имеем мы для осетин. В свое время Савва Кокиев ограничился лишь упоминанием, что у осетин существуют семьи, состоящие из 40 и более душ, прибавляя, что раздел между братьями при жизни родителей — явление редкое и ненормальное⁷. Ковалевский, отметив в свою очередь, что в прошлом осетинские «дворы» насчитывали 40 и более человек, причем число это доходило до ста, дал краткую характеристику такого «двора», сравнивая его с югославянской задругой. По словам Ковалевского, осетинская семейная община сохраняла в значительной мере свой коллективистический и демократический характер, и глава ее,

² 2 тт., Москва, 1888. Ссылки на Ковалевского в дальнейшем, если не оговорено иное, относятся именно к этой его работе.

³ Th. Lapinski. Die Bergvölker des Kaukasus und ihr Freiheitskampf gegen die Russen, 2 vls, Hamburg, 1863; см. т. I, стр. 76—77.

⁴ С. Ф. Давидович. Восхождение на Эльбрус. «Исторический Вестник», 1887, 5.

⁵ М. С. Руководство к познанию Кавказа, СПб, 1847.

⁶ Ф. И. Леонтович. Адамы кавказских горцев, 2 тт., Одесса, 1882; см. т. I.

⁷ С. Кокиев, Записки о быте осетин. «Сборник материалов по этнографии», издаваемый при Дашковском Этнографическом музее, 1, 1888.

обычно старший по возрасту, далеко не обладал неограниченной властью⁸.

Ничего существенного не прибавил Ванети, давший с своей стороны лишь самую общую, не конкретную характеристику осетинской большой семьи⁹.

В бытность нашу в Юго-Осетии в 1931 г. мы смогли, за время краткой этнографической разведки, собрать лишь следующие сведения.

В старину осетинский *хедзар* («дом» или «двор», в старом значении «домохозяйства») насчитывал до 100 человек; в начале XX в. в горах еще сохранялись большие семьи в 50—60 человек. Архаически югоосетинской семейной общине был присущ полный коллективизм имущественный, производственный и потребительский. Во главе семьи стоял «старший», *хисау*, один из мужчин старшего поколения, обычно действительно старший по возрасту, прадед, дед, отец или старший из братьев, обладавший большей или меньшей властью, и «старшая», *офсин*, обычно жена *хисау*, пользовавшаяся весьма значительным авторитетом не только среди женской части семьи, но и среди мужчин.

Весьма знаменательно действовавшее в Южной Осетии правило относительно раздела такой общины. По основному, неизблемому порядку, осетинский двор мог разделиться только по братьям старшего поколения, т. е., если семья состояла из пары родителей, их детей, внуков и пр., то внуки не могли выделиться. Это выражалось формулой: «сыновья без отцов не делятся». Вместе с тем, по одновременно действовавшему порядку, семья могла разделиться только тогда, когда самое старшее поколение достигало глубокой старости, либо же из него оставался только один старик или старуха. Как можно видеть, при таких условиях почти устранялась возможность выдела малой семьи. Сравнительно новым в осетинском языке следует, по полученным нами указаниям, считать и самый термин, обозначающий малую семью — *бинонт*¹⁰.

Существование больших семей у чеченцев и ингушей отметил еще Рейнегс. Каждая семья, писал он, с прадедовских времен живет нераздельно в одном доме и владеет всем совместно. Наименьшая семья имеет от 5 до 10 боеспособных мужчин, другие — больше. Не редко численность одной семьи составляет от 40 до 50 мужчин. Старший из них является главой семьи, и вся семья во всех семейных делах без возражений ему повинует. Когда такая семья чрезмерно размножается, она делится¹¹.

В 80-х годах XIX в. ученик Ковалевского Н. Н. Харузин, в своих заметках о тех же народностях, писал, что женатые сыновья обыкновенно остаются жить при отце, строя себе отдельную саклю, но продолжая владеть землей сообща с отцом. Не достаточно отчетливым образом указывал Харузин, что в его время семьи, имеющие до 10 взрослых мужчин, были не редкостью, но на двор в 27 человек указывали уже как на исключение. Глава семьи, *ценда*, обычно отец, является, писал Харузин, бесконтрольным распорядителем семейного имущества: он может его продать, заложить и пр., не спрашивая согласия семьи. Фактически все же *ценда* относительно продажи семейного имущества советуется с взрослыми мужчинами семьи. Личные заработки членов семьи отдаются ее главе. Сместить своего главу

⁸ М. М. Ковалевский. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении, 2 тт., М., 1886; см. т. I.

⁹ З. Ванети. Индивидуализм и коллективизм в родовом быту осетин. «Известия Осетинского н.-иссл. ин-та краеведения», 2, 1926.

¹⁰ См. нашу работу «Из истории родового строя в Юго-Осетии», СЭ, 1936, 2.
¹¹ J. Reineggs. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. B. I, Gotha und St. Petersburg, 1796, S. 39.

семья не имела права; недовольные могли лишь требовать раздела который во время Харузина и происходил все чаще и чаще.

После смерти *ц е н д а*, главенство переходило к его старшему сыну предпочтительно перед старшим дядей. Женской главой семьи, *ц е н а* *н а*, была обыкновенно жена *ц е н д а*; если по смерти отца оставалась мать, то она одна возглавляла семью¹².

В своих, относящихся к прошлому, записях по обычному праву ингушей Б. Далгат отмечает существование больших семей в 20 и 40 человек. Из отдельных, к сожалению весьма нечетких, показаний этого автора можно сделать заключение, что в прошлом жилище большой семьи служила у ингушей башня. В нижнем ее этаже помещался скот, в верхнем — молодежь; женатые жили за деревянными, плетеными перегородками. Приводимый далее автором пример говорит, что в одной башне жило четверо братьев с женами и детьми. «При совместной жизни родичей в одной башне недвижимое имущество, — пишет автор, — нераздельно». «Теперь, — сообщает Далгат, — при женитьбе строят сакли отдельно и по возможности ближе к родовой башне»¹³.

Почти совершенно нет в литературе сведений о семейной общине в Дагестане. Ковалевский ограничивается замечанием, что здесь «большие семьи редки и каждый старается устроиться своим двором», указывая, впрочем, в другом месте, что «семейные разделы вошли в обычай сравнительно недавно».

Судя по Ковалевскому, семейная община прочно сохранялась у балкарцев, однако сведения о ней Ковалевского не велики, и мы можем только заимствовать у него интересную ссылку на показание об одном «дворе», насчитывавшем 183 человека обоего пола.

Весьма обстоятельное описание семейной общины карачаевцев дал Б. В. Миллер. «Большая семья, — писал Миллер, — почти повсеместно распространена в Карачае, малых семей нам почти не приходилось встречать». Среднее число карачаевского двора автор определял в 15—25 человек, самая многочисленная семья насчитывала 53 человека. В большинстве случаев вся семья ела за общим столом, в меньшинстве — каждая индивидуальная семья ела отдельно.

Во главе семьи стоял дед или отец. Глава карачаевской семьи был не только неограниченным распорядителем всей хозяйственной деятельности семьи, но и полновластным хозяином всего семейного имущества, на которое, по уверениям карачаевцев, он имел право полной собственности. Сыновья были в имущественном отношении совершенно бесправны, их сторонние заработки полностью поступали в семейную кассу, которой заведывал отец. Глава карачаевской семьи обладал и широкой личной властью над всеми членами семьи, которые были обязаны ему безусловным повиновением. Он определял и личную судьбу членов семьи, решая вопросы о браке, отправляя взрослых мужчин на заработки и пр. Даже взрослые сыновья были лишены какого-либо права протеста, в частности права требовать выдела. В случае неповиновения глава семьи мог изгнать непокорного без всякого выдела. По требованию главы семьи муж обязан был наказать провинившуюся жену. В прошлом отец пользовался даже правом жизни и смерти по отношению к своим сыновьям. Отец был и главой семейной юстиции: он безапелляционно решал все семейные споры и ссоры. Наконец, ни

¹² Н. Харузин. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей. «Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском Этнографическом музее», 3, 1888.

¹³ Б. Далгат. Материалы по обычному праву ингушей. «Известия Ингушского н.-иссл. ин-та краеведения», 2. 1929; оттиск: Владикавказ, 1929.

при каких условиях глава карачаевской семьи не мог быть отстранен, хотя бы он явно растрачивал семейное имущество.

Домашнее хозяйство возглавляла обычно жена мужского главы семьи, которая в свою очередь обладала весьма значительной властью над женской половиной семьи.

После смерти отца карачаевская семья в прошлом не делилась, управление переходило в руки вдовы умершего или его старшего сына. Этот последний, однако, в качестве главы семьи по своей власти далеко уступал главе семьи — отцу. «Братья, — писал Миллер, — равноправные хозяева общего имущества, а не бесправные сыновья своего отца, не имеющие своей собственности». В случае несогласия в семье каждый из братьев имел право требовать раздела или, по крайней мере, выдела.

Раздел карачаевской семейной общины производился на основе детальных норм обычного права. Все братья получали равные доли, наряду с тем действовало начало поколенного дележа: несколько племянников получали вместе долю своего умершего отца¹⁴.

К приведенной характеристике карачаевской семейной общины присоединяем заимствуемые из другого источника интересные данные о жилище. Карачаевская сакля, сообщает И. С. Щукин, делилась обыкновенно на три отделения: мужскую и женскую половины и кладовую. Если в семье, кроме отца и матери, нет других взрослых членов, т. е. если это малая семья, то сакля состоит только из одного общего для всей семьи отделения и кладовой. В большой семье, когда один из сыновей женится, ему дается особое помещение — отоу. Оно пристраивается по мере надобности в один ряд с главной саклей, если это позволяет длина принадлежащего семье усадебного участка; в противном случае или иногда отоу ставятся отдельно, но опять-таки — все в один ряд и под одной общей крышей. Если в семье много женатых членов и если размер усадебного участка позволяет ставить отоу в один ряд, то получается сакля большой длины. Иногда ставится также отдельная сакля, в которой ночуют неженатые взрослые мужчины; это помещение служит в то же время и для приема гостей — кунацкой¹⁵.

Ряд показаний о семейной общине имеем мы для группы горных грузин.

Краткую, но довольно содержательную характеристику большой семьи у пшавов дал Мачабели. Семьи здесь насчитывали не редко до 40 человек. Главой семьи, мамакаци, был не всегда старший по возрасту, но наиболее способный или трудолюбивый. Он был распорядителем и представителем хозяйства. Женское хозяйство возглавлялось старшей женщиной. Власть обоих была далеко не неограничена: во всем важном они советовались со всей семьей, в особенности, конечно, со старшими ее членами. В случае недовольства деятельностью мамакаци семья выбирала нового главу¹⁶.

Эти данные о пшавской семье повторил Ковалевский¹⁷.

Краткие сведения о большой семье у мтиульцев сообщает Л. Б. Панек, по свидетельству которой еще в самом недавнем прошлом здесь сохранялись, а местами существуют и сейчас, семьи численно-

¹⁴ Б. Миллер. Из области обычного права карачаевцев. ЭО, 1902, 1.

¹⁵ И. С. Щукин. Материалы для изучения карачаевцев. «Русский антропологический журнал», 1913, 1—2; оттиск: М., 1913.

¹⁶ В. М. Мачабели. Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда Тифлисской губернии. Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, т. V, Тифлис, 1887.

¹⁷ Ковалевский повторил здесь и ошибку Мачабели, указавшего, что «старшая» в пшавской семье ежегодно избирается. Эту ошибку разъяснил Н. Л. Абазадзе в статье о семейной общине у грузин, о которой мы будем говорить ниже.

стью до 50—60 душ. Вся семья жила в одном доме, который в старое время состоял из одной комнаты. «На одной большой тахте,— пишет Л. Б. Панек,— парами укладывались супруги, рядом с каждой парой здесь же стояли люльки с маленькими детьми»¹⁸.

Тогда как у пшавов, отчасти и у мтиульцев, большая семья удерживалась довольно стойко, у принадлежащих к той же группе горных грузин хевсур и тушин она исчезла, видимо, уже давно.

«Хевсуры почти никогда не живут несколькими семействами вместе,— писал Зиссерман в середине прошлого века,— женившись, каждый заводится особым домом»¹⁹. «Хевсуры и тушины редко живут большими семьями»,— констатировал Ковалевский. Наконец, «хевсуры уже не живут большими семьями»,— замечает Макалатия²⁰. Вообще, как в старой, так и в позднейшей литературе, которая для хевсур может считаться сравнительно богатой, мы совершенно не находим сведений о большой семье.

Самым кратким замечанием, что двор нередко вмещал до 40 человек, ограничивает Ковалевский свое сообщение о семейной общине у сванов. Немного дает по тому же вопросу и Эристов. Семьи сванов, пишет Эристов, всегда были и ныне остаются многочисленными, насчитывая до 50 душ обоего пола. Сваны избегали разделов, и в прежнее время раздел между братьями при жизни отца не допускался²¹. В недавнее время появилась на грузинском языке монография Р. Л. Харадзе, специально посвященная большой семье у сванов. Имеющееся здесь резюме на русском (и французском) языке не дает, однако, достаточного представления о характере сванской семейной общины²².

Обстоятельную специальную работу о семейной общине мы имеем для грузин-карталинов. Автор ее — тогда еще студент Московского университета, ученик Ковалевского, Н. Л. Абазадзе.

Большие семьи, диди-аджахы («большой огонь» или «очаг»), сохраняясь в среде карталинов в 80-х годах прошлого века, насчитывали часто 30—50 человек, в старину же — до 100 и более. Сохранилась память об одной семье, в общем доме которой одновременно стояло 25 люлек. В этих семьях стойко держалось начало коллективной собственности; частной собственности отдельных членов семьи не существовало. Только замужние женщины владели своим приданым и имели некоторые личные заработки. Главой семьи был мужчина, упросикаци («глава дома»), который выбирался всеми взрослыми членами семьи, обычно из числа старших, но избранным мог быть и молодой человек. Упросикаци был общим распорядителем всей деловой жизни семьи, однако он обычно, в особенности в серьезных случаях, советовался с взрослыми членами семьи. Его дисциплинарная власть ограничивалась правом делать внушения, замечания и пр. Главенство в семье разделяла «старшая» женщина, упросикали, выбиравшаяся тем же порядком, что и мужской глава дома, причем и этой «старшей» могла быть не обязательно старшая по возрасту, а иногда и девушка. Упросикали была распорядительницей всего женского или домашнего хозяйства, у нее же хранилась и общественная казна. Для каждодневной работы по дому, готовки пищи, уборки дома и пр. «старшая» на-

¹⁸ Л. Б. Панек. Следы родового строя у мтиульцев. СЭ, сборн. статей, 2, 1939; см. также: ее же. Жилище мтиулов, «Сборник Музея антропологии и этнографии», 9, 1930.

¹⁹ А. Л. Зиссерман. Двадцать пять лет на Кавказе (1842—1867). 2 ч., СПб., 1879; см. ч. 1, стр. 212.

²⁰ С. И. Макалатия. Хевсурети. Историко-этнографический очерк дореволюционного быта хевсуров. Тбилиси, 1940.

²¹ Р. Д. Эристов. Заметки о Сванетии. ЗКОРГО, 19, 1897.

²² Р. Л. Харадзе. Пережитки большой семьи у сванов. Тбилиси, 1939.

значала одну из женщин семьи по очереди, либо таковая избиралась всей семьей (практиковались обе формы) на день, неделю или больший срок — *ди а с а х л и с и* ²³.

Избрание обоих глав карталинской семейной общины было пожизненным, однако в случае дряхлости избранного, его неумения вести дело либо явного злоупотребления им своей властью или положением, он мог быть смещен решением семьи.

Глубоко архаическим выражением коллективистической сущности семейной общины является особенный тип старинного крестьянского грузинского жилища — *д а р б а з и*. Это — обширное, каменное или деревянное, строение, больше половины которого занимает одна огромная комната, служащая для жилья всех членов семьи: тут готовят пищу, обедают, спят. С размножением семьи увеличивался размер *дарбази*, но пристроек к нему, как это практикуется в других типах большесемейного жилища, не делалось ²⁴.

Интересная черта из истории грузинской большой семьи — стремление феодальной и помещичьей власти воспрепятствовать ее разделам — отражена в известном грузинском кодексе — Законах Вахтанга VI, который указывает, что «царь или господин всеми мерами должен всячески стараться, посредством увещания старших, угроз младшим или наказания посевающим между ними раздор, умиротворить их и отклонить от раздела» ²⁵.

Краткие замечания о большой семье у *имеретин* находим у Аргутинского. Камеральное описание 1873 г. застало здесь семьи в 30—40 человек, состоящие из трех поколений ²⁶.

С большой стойкостью сохранялась семейная община среди *армянского* крестьянства. Большие семьи по 20—25 человек застал в конце XIX в. Халатьянц в Абаране, на восточном склоне Алагеза ²⁷, и точно так же в начале XX в. семейные общины в 30—35 человек застал Чурсин в Зангезуре ²⁸.

Несмотря на такое благоприятное (с этнографической точки зрения!) обстоятельство, сведений об армянской семейной общине мы имеем немного. Названные авторы ограничились почти только упоминаниями о ней.

Общая характеристика армянской большой семьи была дана в русской литературе, если не ошибаемся, впервые учеником Ковалевского — С. А. Егиазаровым. Указав, что в старину и даже лет 30—40 назад большие семьи в сельских местностях Армении насчитывали до 40 и более человек, Егиазаров писал, что отец — глава такой семьи — обладал сильной, граничащей с деспотизмом властью, являясь одновременно и единственным собственником семейного имущества; в его распоряжение поступало и отдельное имущество, и сторонние заработки членов семьи. Со смертью отца, главенство в семье переходило к старшему сыну, однако уже далеко не пользовавшемуся той властью, которой обладал отец. Лишь только брат — глава семьи пытался

²³ Тот же порядок, указывает Абазадзе, исправляя, как было помянуто, ошибку Мачабели и Ковалевского, существовал у *пшавов*. Это вообще распространенный порядок в быту большой семьи: такова *редуша* юго-славян, аналогичен порядок обрядности поочередно, на неделю, одной из женщин для *стриппи* и пр. у великоруссов, и т. д.

²⁴ Н. Л. Абазадзе. Семейная община у грузин. ЭО, 1889, 3.

²⁵ Д. З. Бакрадзе (ред.). Сборник законов грузинского царя Вахтанга VI. Тифлис, 1887, ст. 98.

²⁶ А. Аргутинский. Семейные разделы у *имеретин*. «Новое обозрение», 1894, №№ 3174—3175.

²⁷ Б. Халатьянц. Поездка в Абаран. ЭО, 1899, 1/2.

²⁸ Г. Ф. Чурсин. Армяне Зангезура. «Научные записки Закавказского коммунистического ун-та им. 26-ти», т. I, вып. 6, 1931.

злоупотребить своими правами, семья немедленно распадалась. Вместе с тем, при главенстве старшего брата все имущество считалось общей семейной собственностью, а не собственностью главы семьи²⁹.

Преимущественно общие отзывы об армянской большой семье, с указанием на некоторые отдельные ее черты, дали затем: ученик Ковалевского — Хаханов³⁰, Мегавориан³¹, Зелинский³² и Самуэли³³.

Все эти авторы подчеркивают в частности резко выраженную хозяйственную и личную власть главы армянской большой семьи, т. н. т е р а («господин дома»), дисциплинарная власть которого по отношению даже к взрослым членам семьи допускала телесное наказание и временное изгнание из дома. Характерно также бытование снохачества.

Как ни ограничен имеющийся у нас материал о семейной общине на Кавказе, он позволяет все же сделать некоторые выводы и обобщения.

Прежде всего, наш материал дает все основания считать, что семейная община была свойственна всем народам Кавказа на соответствующем этапе их истории. У ряда кавказских народов она сохранялась с большой стойкостью до позднего времени, тогда как у других, у хевсур и тушин, у народов Дагестана и у группы адыге-черкесов, исчезла гораздо раньше. Выяснение причин данного явления представляется нам делом весьма сложным и принадлежит в первую очередь анализу конкретной истории соответствующих народов, после чего возможны будут и обобщения. Черты, представленные в материале о кабардинцах и грузинах, — мероприятия феодальной и помещичьей власти, направленные к сохранению большой семьи и воспрепятствованию разделов, — представляют собой моменты общераспространенные для истории семейной общины и других стран на том ее этапе, когда она становится тягловой и податной единицей, и являются далеко не единственным или решающим фактором сохранения этой формы.

Наш материал позволяет вполне явственным образом различать два типа существовавшей на Кавказе семейной общины.

Один тип характеризуется полной сохранностью, наряду с коллективным производством и потреблением, начала коллективной собственности. Этому соответствует стойкий демократизм внутренних отношений и управления такой общины. Глава ее, будь то старший по возрасту или молодой, обычно выборный, далеко не обладает неограниченной властью, во всем существенном советуется с взрослыми членами семьи, его дисциплинарная власть ограничена и т. д. Примеры такой демократической семейной общины дают в нашем материале описания пшавов, осетин и грузин-карталинов.

Другой тип, при наличии сохраняющегося коллективного производства и потребления, обнаруживает проникновение в семейную общину

²⁹ С. А. Егиазаров. Административно-экономический строй сельской общины в Эриванской губернии. «Свод материалов по изучению экономического быта государственных крестьян Закавказского края», т. I, Тифлис, 1887.

³⁰ А. С. Хаханов. Из жизни армян Новобаязетского уезда Эриванской губернии. ЭО, 1893, 2.

³¹ A. Mégarvorian. Etude ethnographique et juridique sur la famille et le mariage arméniens, précédé d'un aperçu historique. Lausanne, 1894.

³² С. П. Зелинский. Народно-юридические обычаи у армян Закавказского края. ИКОРГО, 12, 1899, 6.

³³ Х. Самуэли. Очерки по обычному семейному праву армян. «Кавказский вестник», 1902, 1—3; того же автора имеется и специальная работа об армянской патриархальной семье, напечатанная на армянском языке в 1908 г., в журн. «Арапат».

начала частной собственности в виде, если не полного ее утверждения, то резко выраженной тенденции главы семьи, деда или отца, стать не только неограниченным распорядителем хозяйства, но и полным собственником всего семейного имущества, в том числе и личных заработков членов семьи. Соответственным образом резко вырастает и его личная власть, превращающаяся в деспотическую.

Два указанных типа семейной общины можно, повидимому, считать двумя историческими ее формами: более архаической, первобытно-демократической, и более поздней, представляющей собой патриархальное перерождение большой семьи, которую можно назвать деспотической (чеченцы и ингуши, карачаевцы, армяне). Наш материал слишком ограничен, чтобы можно было выяснить процесс превращения указанной архаической формы общины в ее более позднюю форму.

С распадом и превращением семейной общины можно, повидимому, связать и уменьшение ее численности. В этом отношении мы имеем довольно характерные показания: 100 и более человек для отдаленного прошлого, 40—50—60 — для позднейшего времени, когда семья сохраняет еще свой демократический характер, и 15—20 человек — для семьи последнего типа.

Замечательно выразительной иллюстрацией к истории семейной общины могла бы быть история жилища, но и здесь материал недостаточен. Можно все же считать, что архаическим типом является здесь однокамерное общее жилище типа грузинского дарбази, тогда как тип карачаевского жилища с о т о у отчетливо отражает дифференциацию в составе большой семьи индивидуальных, малых семей.

Весьма интересен вопрос о формах раздела семейной общины. Архаическое начало выражено осетинской формулой «дети без отцов не делятся»: не трудно понять, что соблюдение этой нормы давало сегментацию семейной общины на такие же, состоявшие по меньшей мере из трех поколений, большие семьи и не давало места для выделения малой семьи. Иной характер носит раздел большой семьи позднейшего типа, сдерживаемой только властью отца, но с его смертью распадающейся уже на малые семьи. Если большая семья сохраняется под главенством старшего брата, то — характерным образом, только при условии восстановления ее архаических демократических начал.

Приходится все же сказать, что семейная община на Кавказе, представляющая богатейший материал для истории этой формы, осталась крайне скудно исследованной. Если б она была лучше описана, если б ею занялись раньше и интенсивнее, Кавказ по праву прослыл бы в науке такой же классической страной семейной общины, какими считаются юго-славянские страны с их задругой.

Впрочем, сведения, собираемые нашими полевыми этнографами, относящиеся и к настоящему времени, говорят о том, что не мало можно сделать в исследовании большой семьи на Кавказе и сейчас. В отдельных местностях большие семьи сохранились поньше (работы Л. Б. Панек в Южном Дагестане), в иных случаях о больших семьях говорят остатки архаических типов жилища (работы экспедиции Е. М. Шиллинга 1945 и 1946 гг. в Аварии). Исследования как этих уже археологических памятников жилищной архитектуры, так и современного жилища в историко-общественной его трактовке должны дать ценный материал по истории семейной общины на Кавказе.

II. Структура рода

Род представляет собой сложную общественную форму. Он обладает особой структурой, подобной ряду концентрических кругов, каждый из которых является отдельной, в известной мере самостоятель-

ной, хозяйственной, общественной и идеологической группой. Знакомство с этой структурой, четкое различие этих составляющих род групп — необходимое условие изучения родового строя.

Между тем, именно такого представления о структуре рода, о его отдельных составных группах и их соотношении осязательным образом нехватает нашей науке.

Все это в полной мере и весьма неблагоприятным образом сказывается при изучении родового строя на Кавказе. Положение усугубляется крайней хаотичностью циркулирующей в кавказоведческой литературе терминологии. Возьмем, например, статью известного в свое время статистика-экономиста Ф. А. Щербины, «Общинный быт и землевладение у кавказских горцев»³⁴. «Исследователи,— пишет Щербина,— находят кавказскую общину в периоде родового развития». Далее: «Сванеты жили вместе, нераздельно и часто в одном доме огромными фамилиями. Подобная же родовая община (тохум) встречается и у чеченцев». Ниже: «Точно так же абхазская а к ы т а, т. е. община, представляет соединение родовых, фамильных союзов». И еще ниже: «В некоторых случаях, наконец, семья слилась у горцев с фамилией, родом».

Мы имеем здесь таким образом: «общину», «родовую общину», «фамилию» (живущую иногда в одном доме!), «родовые, фамильные союзы» и их «соединения», наконец, «семью, слившуюся с фамилией, родом». Что в этой терминологии является синонимом и что обозначением отдельных форм, что автор понимает под тем или иным названием, чем эти формы различаются и каково их соотношение,— все это вряд ли могло быть понятно читателю, вряд ли было понятно и самому автору.

Статья Щербины почти целиком основана на материале, заимствованном из общеизвестного компилятивного описания народов Кавказа Н. Ф. Дубровина³⁵; сам Дубровин извлек свои описания и формулировки из существовавшей в его время литературы, и все это вместе взятое отражает ту неопределенность, нечеткость и хаотичность терминологии, которая была присуща старой этнографической литературе по Кавказу.

Приходится сказать, что мы не найдем отчетливости в этом отношении и у Ковалевского. Употребляя в своих кавказоведческих работах термины «род», «община», «общество», «кровный союз», «фамилия», «братство» и др., Ковалевский не дефинирует этих понятий. Такое положение характерно и для более поздней кавказоведческой этнографической литературы. Впрочем, аналогичным образом обстоит дело и в этнографии других народов, да и в общих этнографических, в том числе и Ковалевского, работах. Особенно неудачны, если говорить о Кавказе термины, «фамилия» и «братство», занесенные в кавказоведческую литературу иностранными авторами и, к сожалению, прочно укоренившиеся — в особенности термин «фамилия», — не только в русской литературе, но даже и в местном словоупотреблении. Неопределенность этих терминов привела к тому, что, например, термин «фамилия» порой употреблялся для обозначения большой семьи, но часто служил обозначением и более широкой родственной группы.

Не лучше обстоит дело с представлением о структуре рода и в современной кавказоведческой этнографии. Следующую маловыразительную формулировку находим мы, например, у Ванети: «Роды в собственном смысле слова обычно входят в состав более древних родов»;

³⁴ «Северный Вестник», 1886, 1.

³⁵ Н. Дубровин. История войны и владычества русских на Кавказе, т. I. Очерк Кавказа и народов его населяющих, кн. 1—3, СПб, 1871.

эти последние составляют племя или народ в целом»³⁶. Не видим мы, чтобы достаточным представлением о структуре рода обладали и двое авторов современных специальных работ о родовом строе на Кавказе — А. С. Вартапетов и А. А. Самойло³⁷.

При таких условиях изучение не только самой структуры рода, но и родового быта вообще на Кавказе по литературным источникам оказывается затруднительным. Очень трудно, иногда прямо невозможно, беря литературные показания, понять или решить, о какой форме, фигурирующей под тем или иным наименованием, идет речь, каково соотношение форм, фигурирующих под одними и теми же либо различными названиями.

Настоящий очерк имеет целью преимущественно представить некоторые, отнюдь не исчерпывающие, извлекаемые из литературы, данные о родовой структуре народов Кавказа.

Основную ячейку родового строя составляет большая семья. Вопросу об этой форме посвящен наш предшествующий очерк.

Вполне реальный в экономических, общественных и идеологических отношениях коллектив, свойственный патриархальному родовому строю, составляет группировка, которую мы называем п а т р о н и м и е й. Этим термином уже давно именовались н а з в а н и я, обозначающие группу близких родственников, ведущих свое происхождение от общего памятного предка; названия эти сделались впоследствии фамилиями, а также названиями поселений, топонимиями. Мы предложили называть этим термином и самую группу³⁸. Патронимия, как реально существующий коллектив, вскрывается у многих народов, однако она не обращала на себя внимания. В некоторых, правда редких, случаях эта группа вполне явственно и хорошо очерчена этнографическими описаниями. Мы впервые констатировали и описали патронимию у удмуртов³⁹, затем — для Юго-Осетии⁴⁰.

Основные черты патронимии состоят в следующем. Это группа семей, образовавшаяся в результате сегментации одной большой семьи, по прекрасному осетинскому выражению, «от одного огня разошедшиеся». Как сказано, в целом ряде отношений эти родственные семьи сохраняют хозяйственное, общественное и идеологическое единство, хотя каждая семья и представляет собой самостоятельную единицу. Общность патронимии выражается в частности в том, что некоторыми видами земли и некоторыми угодьями патронимия владеет и пользуется коллективно. Единство патронимии выражается и в том, что дворы составляющих патронимию семей расположены в селении смежно, образуя особый квартал. Патронимия хранит память о своем общем предке, все люди патронимии — одного «отца дети» (ф ы д ы - ф ы р т е у осетин), и эта память сохраняется дотолде, доколе сама патронимия сохраняет общность и известное единство. Патронимия осталась малоизученной и почти совершенно неисследованной, между тем ее роль в общей системе внутриродовых отношений, ее общественно-историческое значение весьма велики.

Помимо осетин, патронимии, конечно, могли бы быть констатиро-

³⁶ З. Ванети. Указ. соч.

³⁷ А. С. Вартапетов. Проблемы родового строя ингушей и чеченцев. СЭ, 1932, 4; А. А. Самойло. К вопросу о родовом строе у северных осетин в эпоху завоевания Россией (конец 18 — начало 19 в.). «Труды Горьковского гос. педагогического ин-та», 7, 1940.

³⁸ Лингвистически это не совсем правильно; но более подходящего термина мы и сейчас не находим.

³⁹ См. нашу работу «Распад родового строя у удмуртов», «Ученые записки Н.-п. ин-та народов Советского Востока», вып. 2, «На удмуртские темы», М., 1931.

⁴⁰ См. нашу статью «Из истории родового строя в Юго-Осетии».

ваны и у других народов Кавказа. Они и фигурируют, вероятно, в существующих описаниях под теми или иными наименованиями, однако вышеуказанная неотчетливость терминологии, при отсутствии характеристики соответствующих групп по существу, не дает возможности их выделить.

Повидимому, таково, например, хевсурское *шиншеби* или *шинши*, судя по беглым указаниям Макалатия⁴¹. Патронимию же представляет собой, повидимому, «родовой квартал» сванов, о котором говорит Деген-Ковалевский⁴². Точно так же, если сообщается, что у карачаевцев селение состоит из отдельных кварталов, причем каждый квартал населен только одной «фамилией», название которой носит и данный квартал⁴³, то речь здесь идет, надо думать, также о патронимии. Вообще в кавказоведческой литературе «фамилия» в отдельных случаях, видимо, обозначает именно патронимию. Однако, когда Б. В. Миллер сообщает о тех же карачаевцах, что «фамилия» состоит у них подчас из весьма значительного числа дворов, числа, доходящего до 65⁴⁴, то трудно, без экономической и общественной характеристики данной группировки, причислить ее к той или иной форме и следует полагать, что в данном случае речь идет о более широкой родственной группе.

Естественное размножение больших семей, приводящее к их последовательной сегментации, а тем самым к расширению патронимий, влечет за собой распадение этих последних, утрату ими их основания — хозяйственной общности между семьями, патронимии составляющими. Единая патронимия в свою очередь сегментируется на несколько таких групп, все же в некоторых отношениях сохраняющих общность, память об общем происхождении, память об общем, быть может уже не столь достоверном, затуманенном легендой, предке, общее наименование, до поры, до времени и локальное единство, общую территорию.

С такими группировками мы сплошь и рядом встречаемся на Кавказе, преимущественно под наименованием «фамилий». Примером может служить осетинская фамилия Хетагуровых, как ее описывает Коста Хетагуров, ведущий свою родословную от полулегендарного Хетага в девяти поколениях⁴⁵.

В свою очередь размножаясь, эти фамилии образуют новый более широкий родственный круг, сохраняющий значительно уменьшившуюся, но все же существующую, общность. И эта группа в литературе именуется «фамилией», иногда «родом».

Наконец, мы имеем на Кавказе и реликты древних делений — основных родов, восходящих к начальной структуре племени. Деления эти настолько архаичны, что могли сохраниться преимущественно только в легендаризированной форме, в виде предания. И эти деления нередко именуются «фамилиями».

Обращаемся теперь к нашему материалу.

Родоначальником хевсурского народа был, согласно одному варианту легенды, Гуданели; у него родились два сына: Арабули и Чинчара, от которых произошли 320 домов фамилии Арабули и 210 домов фамилии Чинчараули⁴⁶. Согласно другому варианту той же легенды, у родоначальника хевсур был сын (имен того и другого не называется); у последнего родилось два сына: Араба и Чинчара, от

⁴¹ С. И. Макалатия. Указ. соч.

⁴² Б. Е. Деген-Ковалевский. Сванское селение как исторический источник. СЭ, 1936, 4/5.

⁴³ И. С. Щукин. Указ. соч.

⁴⁴ Б. Миллер. Указ. соч.

⁴⁵ К. Хетагуров. Быт горных осетин. Сталиннр, 1939.

⁴⁶ А. Л. Зиссерман. Указ. соч., стр. 207—208.

которых и пошел весь хевсурский народ. Самыми древними и многочисленными ныне существующими хевсурскими «фамилиями» являются Арабули и Чинчараули. Те и другие делятся на ряд родственных групп — шиншиби (шинши). В Хевсуретии имеются и другие довольно многочисленные фамилии, происхождение которых возводится к неким персонажам, считающимся преимущественно выходцами из среды соседних народностей. Таковы в частности фамилии: Очаури, делящиеся на две фамилии: Калиелни и Алдукиани; Цискараули, делящиеся на две фамилии: Хорани и Татиани; Нарозаули, делящиеся на четыре фамилии: Чабанаури, Тахиани, Тамарисдзени и Кавтарани.

Отметим еще следующее показание о наименованиях родственных групп. Люди родственной группы — шинши, Пицхелаури, носящие это название от имени отца — Пицхела, принадлежащие к фамилии Арабули, именуются: Пицхелаури-Арабули⁴⁷.

Для других народностей группы горных грузин мы имеем следующие показания.

В прежнее время, в конце XVIII в., сообщает Л. Б. Панек, мтиульцы составляли 6 теми или «обществ», в позднейшее время — 5 теми; каждое теми занимало несколько селений и состояло из известного числа «главных родов». Этих родов было в сказанных пяти темах: 5, 6, 6, 7 и 3. Каждое теми возглавлялось старейшиной, избравшимся из одного, более «сильного» рода из числа входивших в теми родов⁴⁸.

Относительно тушин ряд авторов ограничивается указанием, что они делятся на 4 «общества»⁴⁹.

«Пшавия, — писал Зиссерман, — состоящая из 800 семейств, разделена на 12 общин». Каждая община имеет особое кладбище, капище и свой определенный день празднества⁵⁰. Пшавы, пишет Ковалевский, «живут обширными кровными союзами». Первоначально пшавы занимали родами отдельные местности. Одно из пшавских обществ — Чаргальское занимает площадь около 62 кв. верст и включает 4 поселка; во всех этих поселках и в каждом из них, пишет Ковалевский, живут члены одной из следующих фамилий: Пиркутиани, Шавердиани, Ражкаани, Баяни, Горзамаули и Гураспаули. Все эти фамилии принадлежат к одному роду — Гогочури. (Остается все же неясным, как этот род с перечисленными Ковалевским шестью фамилиями распределяется по четырем поселкам так, что, как говорит Ковалевский, «во всех и каждом из них поселены члены одной из названных фамилий».)

У народностей черкесо-кабардинской группы существует легенда об их происхождении (либо о происхождении их князей), имеющая несколько вариантов. Согласно одному из этих вариантов, предком черкес был Кес, у которого было два сына: Инал и Шамбок⁵¹. По другому варианту, общим родоначальником черкесских князей был князь Инал, у которого было четыре сына: Темрюк, Беслан, Заноко и Капарт; от этих сыновей «получили название» четыре основных племенных деления адыге-черкесского народа: Темиргоевцы, Бесленевцы, Шапсуги (происходящие от Заноко, но не принявшие этого имени) и Кабардинцы (от Капарта). От четырех ближайших потомков того же

⁴⁷ С. И. Макалатия. Указ. соч.

⁴⁸ Л. Панек, Указ. соч.

⁴⁹ И. Цискаров. Записки о Тушетии, «Кавказ», 1849, 7—13; А. Л. Зиссерман. Указ. соч., I, стр. 236; М. В. Мачабели. Указ. соч.

⁵⁰ А. Л. Зиссерман. Указ. соч., I, стр. 229.

⁵¹ И. Дебу. О Кавказской линии и присоединенном к ней Черноморском войске. СПб, 1829.

Инала вели кабардинцы происхождение своих четырех княжеских фамилий: Атажукиных, Кайтукиных, Мисостовых и Бекмурзиных⁵².

Относительно современной родовой структуры черкес мы имеем следующие, нельзя сказать чтоб вразумительные, формулировки: «Семейства одного родового происхождения или одной фамилии, освобожденные или семейства нисших сословий и посторонние люди, отдававшиеся под покровительство фамилии, с потомствами их, составляют родовой союз на подобие прежних шотландских кланов». «Многочисленные фамилии разделяются по происхождению на отрасли, из которых каждая составляет свой родовой союз»⁵³.

Не на много разъясняет и дополняет эти формулировки К. Ф. Сталь от которого мы узнаем только о «родовых общинах» — п с у х о, входящих в состав более обширных соединений — «братств» — г л е у ш. Те и другие имеют свои общие собрания и общих глав — т а м а т а⁵⁴.

Об а б а д з е х а х в частности сообщается, что они ведут свое происхождение от семи семейств⁵⁵.

Об о с е т и н а х еще Рейнеггс⁵⁶ сообщал, что они делятся на 7 племен или родов (Stämme). Согласно легенде, записанной Пфафом, родоначальником осетин был Оси-богатар, у которого было 7 сыновей: Сидамон, Царазон, Куссагон, Дзахил, Тетло, Агус, рожденный от наложницы, и седьмой, имени которого Пфаф не мог узнать⁵⁷. В Юго-Осетии нами записан вариант этой легенды, согласно которому происхождение ведется от пяти братьев: Сидамона, Царазона, Куссека, Цахила и Агуза, причем все существующие юго-осетинские фамилии распределяются по этим пяти предкам, как их родоначальникам. В северной Осетии существует легенда о происхождении северо-осетинских алдарских фамилий от двух братьев: Тага и Курта, от которых произошли Тагиата (тагаурцы) и Куртата (куртагинцы)⁵⁸.

Сведения о родовой структуре осетин, которые дает Ковалевский, ограничиваются упоминанием «семейной общины», «рода» и «племени».

Весьма примечательное двойственное деление присуще, повидимому, а в а р ц а м. Весь аварский народ, сообщает Комаров, делится на Маару-лал и Багуа-лал. «Маар» автор переводит — «гора» и «Маару-лал» — «горцы», «Багуа» — «грубые», «бедные», «неряшливые», «едящие сырое мясо»⁵⁹.

У л е з г и н (джарских) существует предание о двух предках-героях, Гету-Шабан (Кошка-Шабан) и Баца-Каков (Белый Волк), от которых произошли их два основных рода: Нухлинский и Чимчилинский⁶⁰.

Сведения о родовой структуре для Дагестана вообще ограничиваются указанием на существование родов — т о х у м о в (иранск. — «семья»). Ковалевский, наибольшая часть труда которого «Закон и обычай» посвящена Дагестану, лишь указывает, что «родовая организация» известна здесь под названием «тохумной» и термин «тохум» (или «ту-

⁵² М. М. Ковалевский. Поземельные и сословные отношения у горцев Северного Кавказа, «Русская Мысль», 1883, 12.

⁵³ Н. Карлгоф. О политическом устройстве черкесских племен, населяющих северо-восточный берег Черного моря. «Русский Вестник», 1860, 8, кн. 2.

⁵⁴ Сталь. Этнографический очерк черкесского народа. «Кавказский сборник», 21, 1900. (Очерк Сталя был написан в 1849—1852 гг.).

⁵⁵ А. Н. Дьячков-Тарасов. Абадзехи, ЗКОРГО, 22, 1903.

⁵⁶ J. Reineggs. Op. cit., vol. I.

⁵⁷ В. Б. Пфаф. Материалы для древней истории осетин. ССКГ, 4—5, 1870—1871.

⁵⁸ Г. Лианвели. Сословия в Осетии. «Юридическое Обозрение» (Тифлис), 1885, № 247.

⁵⁹ А. В. Комаров. Народонаселение Дагестанской области. ЗКОРГО, 8, 1873.

⁶⁰ А. Посербский. Очерк Закатальского округа. «Кавказский Календарь» на 1866 г., Тифлис, 1865.

хум») является наиболее распространенным из циркулирующего здесь ряда других терминов.

Более чем кратко⁶¹ и глухо отмечает Ковалевский у с в а н о в наличие «отдельных родов и их разветвлений». О «родах», «родовых кварталах», «фамилиях» и «обществах» говорит Деген-Ковалевский, однако настолько неотчетливо, что материалом его невозможно воспользоваться⁶¹.

О ч е ч е н ц а х мы имеем следующие показания.

Генеалогическая легенда чеченцев ведет их происхождение от двух братьев — Чармо и Шото, давших начало двум племенам: чармоевцев и шотоевцев. «Племя Чармой неизвестно по каким причинам впоследствии получило название Нахчой; оно считается главным и лет 50 назад ни один нахчоевец, не унизив себя, не мог вступить в родство с шотоевцами»⁶². Другая легенда ведет происхождение чеченцев от некоего Нахчи, у которого родилось сначала шесть сыновей, затем еще один; эти семь предков и дали начало всему чеченскому народу⁶³.

«Родственная связь членов фамилии, — пишет о чеченцах Лаудаев, — называется т а й п а н или т а й п а, что означает: одна фамилия, род или одно племя... В отношении фамильного родства все его члены называются братьями — в е ж е р е й или в о ш а, а целая связь — братством, в о ш а л а». С разномыслием, члены фамилии, «носящее общее название, разделились на г а а р ы или н е к и, т. е. ветви и линии»⁶⁴.

Предание о происхождении одного из ингушских «обществ» — кистов или кистинцев — возводит их к родоначальнику Кисту, «гербом» которого был орел; сына Киста звали Чард, сына последнего — тоже Чард, потомками этого Чарда были Эдип и Эльбияз, сыновья последнего — Мануил и Анд. Родоначальником другого ингушского «общества» — Джераховского был Джерахмат, у которого было двое сыновей: Лорсин и Бек⁶⁵.

«Все ингушское племя, — писал Грабовский, — делится на несколько фамилий, представляющих собой нечто вроде кланов шотландских горцев». «Особый тип родства — фамильное братство. Фамильные братья не связаны узами кровного родства, но, соединившись некогда для защиты своих общих интересов, они продлили этот союз до настоящего времени»⁶⁶.

Интересна, хотя и не во всем отчетлива, следующая запись Б. Далгата: «Прежде (на памяти стариков) родственники жили вместе; теперь, если в родовой башне становится тесно жить, то родственники уходят и строят дома себе поблизости; но и до сих пор у них родственники подчиняются главе-старшему (не выборному). Глава несет нравственную ответственность за поступки родственников; они все должны слушаться его, как блюстителя чести всей фамилии. Каждая фамилия имеет фамильное прозвище по имени предка, особенно плодovitого; случается чаще так: живут несколько братьев, и вот один из них особенно счастлив — имеет большое потомство; его потомство тогда оставляет общую родовую фамилию и называется по имени этого плодovitого ближайшего предка (иногда даже при его жизни)... Селений, населенных только однофамильцами-родственниками, много: в сел. Койрах живут 9 дворов Эсмурзиевых, в сел. Морч — 6 дворов одних Ярыжевых, в сел. Хамышк — 10 дворов Патиевых и т. д. Все селе-

⁶¹ Б. Е. Деген-Ковалевский. Указ. соч.

⁶² Самойлов. Заметки о Чечне. «Пантеон», 1855, 9—10.

⁶³ Н. Семенов. Очерк Чечни и чеченского народа. «Терские Ведомости», 1881, 35—37; то же в статье: «Предание о происхождении чеченцев» в кн.: Н. Семенов. Туземцы северо-восточного Кавказа, СПб., 1895.

⁶⁴ У. Лаудаев. Чеченское племя. ССКГ, 6, 1872.

⁶⁵ Ч. Ахриев. Ингуши, их предания, верования и поверья. ССКГ, 8, 1875.

⁶⁶ Н. Ф. Грабовский. Ингуши, ССКГ, 9, 1876.

ния Мецхальского общества (более 20) произошли от жителей сел Фалхан, почему более или менее родственны. У всех этих фамилий есть старшие. Но дела родовые ведет не всегда старший летами, и иногда старшинство по возрасту не совпадает с действительным старшинством в роде... До сих пор еще общим достоянием рода остается лес и выгонные места для скота... Есть селения, в состав которых входят несколько родов; есть и исключительно с одним родом; однако все эти роды, как происшедшие от общих предков, живших в с. Фалхан, считают себя (и между собой) более или менее отдаленными родственниками»⁶⁷.

Легенда карачаевцев связывает их происхождение с неким Карча, давшим свое имя карачаевскому народу, и его тремя товарищами, тремя братьями: Адурхаем, Наурузом и Будияном (сам Карча не оставил потомства); вариант этой легенды присоединяет четвертого товарища Карчи — Трама. Большинство современных «фамилий» Карачая, сообщает Миллер, возводит свое происхождение к одному из этих товарищей Карчи, образуя таким образом четыре «поколения-рода»: Адурхаев, Наурузов, Будиянов и Трамов. Перечисляя «фамилии», принадлежащие к каждому из этих «поколений-родов», Миллер называет в числе Адурхаевых 8 фамилий, Наурузовых — 7, Будиянов — 6 (состава поколения Трамов Миллер не дает)⁶⁸.

Первым местом поселения балкарцев был аул Балкар, продолжавший считаться старейшим; выселенцы из него основали четыре аула: Бизенги, Хулам, Чегем и Урусбий.

Одна из генеалогических легенд балкарцев возводит происхождение их таубиев (тау-бий, «горский князь») к двум братьям — пришельцам, Басиату и Бадинату, и их узденю, Мысака. Басиат стал родоначальником четырех княжеских фамилий: Абаевых, Шакмановых, Джанхотовых и Айдебуловых. Другая балкарская легенда, относящаяся к аулу Чегем, рассказывает следующее. Первоначальным правителем Чегема был некий Берды-бий, имя которого еще много веков спустя сохранил находящийся вблизи аула громадный камень. У этого Берды был сын Пачинау (или Рачинау), у него сын — Акмурза, а у последнего — 12 сыновей. К этому времени в Чегем явился некий пришелец — Анфак, у которого было два сына: Баймурза и Джаммурза, которые со своими близкими перебили двенадцать потомков Берды-бия. От этих двух братьев ведет свое происхождение чегемский правящий род Балкаруковых, получивший данное свое имя от одного из их потомков⁶⁹.

Хотя это совершенно наглядно явствует из приведенного материала, подчеркнем еще раз, что все имеющиеся у нас показания о структуре рода на Кавказе недостаточны и неотчетливы. Материал наш дает все же возможность общим образом сказать, что родовая структура на Кавказе представляется нам в виде, как мы выразились, концентрических кругов. Основную ячейку составляет семейная община; группа таких общин составляет патронимию; более широкий родственный коллектив образует, если принять этот термин, «фамилию»; следует, видимо, различать фамилию простую, если можно так выразиться, фамилию 1-го порядка, и сложную, состоящую из нескольких фамилий, — фамилию 2-го порядка. Мы имеем здесь, наконец, и реликты основных делений родового общества — архаических родов.

В некоторой мере конкретизировало бы представление о родовой структуре обозначение отдельных форм их местными терминами, если бы однако, определялось, какая именно группа данным термином обозначается, с возможным этимологическим раскрытием данного термина.

⁶⁷ Б. Далгат. Указ. соч.

⁶⁸ Б. Миллер. Указ. соч.

⁶⁹ В. Миллер и М. Ковалевский. В горских обществах Кабарды. «Вестник Европы», 1884, 4; «Закон и обычай», I, стр. 191 и 253—254.

Основное требование при описании родовой структуры — отчетливое определение каждой отдельной формы. Все это — первобытные общественные формы, существующие в принципе постольку, поскольку они представляют собой экономические формы; таковыми они являются постольку, поскольку обладают хозяйственной общностью; а эта хозяйственная общность состоит прежде всего в общем владении и пользовании их основным источником средств существования — землей. Это основание, этот критерий и является главным определителем всякого первобытного родственного коллектива. Большая семья, патронимия, фамилия — существуют в качестве общественной формы или общины принципиально постольку, поскольку они в той или иной мере сохраняют общую землю. Таким образом, отношение каждого из звеньев родовой структуры по земле и составляет основу различения, определения и характеристики данной формы. Это тем более существенно, что не только внутренний строй, но и внешние отношения, взаимоотношения различных родственных коллективов, различных семей, различных фамилий, решающим образом определялись земельными отношениями; все наполняющие историю патриархально-родового общества конфликты, внутривидовые и междуродовые, имели в основе своей споры и конфликты из-за земли.

Земля является все же лишь принципиальной основой родовых общественных коллективов. Общий земельный участок, отсюда общее владение и иными основными средствами производства, общее производство и потребление — таковы принципиально непеременимые условия существования семейной общины. Но чем шире родственный коллектив, тем это коллективное начало (владения, производства и потребления) ослабляется, действуя только в известных отношениях, в известной мере и форме. Чем шире коллектив, тем в меньшей мере сохраняет он это начало общности. Не приходится говорить о том, сколь разлагающим образом действует в этом отношении распад родового строя. В конечном счете, крупные родственные коллективы, большие фамилии, роды, утратив основную базу своей общности — общность земельную, могут сохранять, и то в известной лишь мере и форме, общность только идеологическую.

Установить эти элементы общинного единства и составляет условие четкого определения данной формы.

В кавказоведческой литературе нередко встречаются указания на «однофамильные» селения; такие селения, правда редко, существуют еще и сейчас на Кавказе. Изучение этих однофамильных поселений имеет особое значение для изучения родовой структуры и родового быта вообще. К сожалению, такого монографического описания хотя бы одного однофамильного селения в литературе не существует. Имеющиеся, скорее беглые и общие, указания отличаются еще и тем недостатком, что не указывается, представляет ли собой население данного селения всю данную фамилию, иначе говоря, локализована ли вся данная фамилия в этом селении, или же люди данного селения лишь принадлежат к одной фамилии, причем члены этой фамилии живут и в других селениях, однофамильных же, либо разнофамильных. Такого же монографического описания заслуживала бы, конечно, и определенная «фамилия» или определенное «общество».

Особого внимания заслуживают содержащиеся в собранном нами материале указания, обнародованные у отдельных народов Кавказа, так сказать, четкую структуру родовых коллективов: деление на 2 основных рода у хевсур, на 6 «теми» у мтиульцев, на 4 и 12 «обществ» соответственно у тушин и пшавов, на 4 основных рода у карачаевцев, 2 основных племени у чеченцев. К этому присоединяются легендарные генеалогии, в которых в свою очередь настойчиво повторяются преимущественно четные числа. Все эти факты, имеющие широ-

ко распространенные аналогии в этнографических данных, да нам некоторое основание видеть здесь, в форме реально сохраняющейся деления и в легендаризированной форме, реликты той архаичной структуры племени, которая получила название дуальности организации. Конечно, требуется значительное расширение конкретного материала для того, чтобы говорить об этом более уверенно.

III. Дислокальное поселение

В кавказоведческой этнографической литературе довольно часто встречаются указания на то, что после заключения брака, в форме сговора либо религиозного обряда, молодая остается на некоторое, иногда продолжительное время в своем родном доме и лишь затем переезжает к мужу. Отдельные показания изображают этот порядок в таком виде, что между сговором и свадьбой с религиозным ее оформлением и вместе с тем переселением молодой к мужу проходит значительный срок, либо что свадьба «откладывается» на то или иное продолжительное время. Наконец, ряд сообщений о данных порядках присоединяет сюда указание на то, что с момента заключения брака, в частности с момента сговора, начинаются супружеские отношения, однако муж лишь посещает свою жену время от времени, соблюдая при этом тайну своих визитов и отношений.

Ряд сообщений об указанных порядках имеем мы для различных групп грузинского народа.

Так, в Кахетии, после сговора «жениху предоставляется не только свободный доступ в дом невесты, но и свободное сожительство с нею», причем часто случается, что невеста успевает за это время забеременеть. «До венчания проходит много времени», в течение которого жених должен делать невесте подарки. Наконец, происходит венчание, и молодая переезжает в дом мужа⁷⁰.

У гურიццев венчание должно происходить в церкви того прихода, к которому принадлежит семья невесты. После венца молодые с гостями отправляются в дом тестя, где в течение двух дней идет свадебный пир. Вечером первого дня молодых отводят в особую комнату. Молодой остается затем в доме жены еще три дня: оставаться больше считается для него позорным и он должен на время покинуть жену. Через несколько недель молодой опять приезжает к жене, но только на несколько дней. По прошествии 4—5 месяцев, иногда и через год, муж устраивает у себя обед, приглашает родственников и гостей, которые затем привозят к нему его жену. В последнее время, замечает автор этого показания, входит в обычай брать жену сейчас же после венчания, что значительно сокращает свадебные расходы⁷¹.

У отуреченных грузин в Карсской области, со дня обручения «невеста считается уже законной женой, но все-таки остается в доме родителей до тех пор, пока приготовят ей приданое. Молодой муж в ту же или следующую ночь отправляется к жене тайком, чтобы никто его не видел и не заметил, и у нее остается не менее трех дней. После этого он имеет уже свободный и открытый доступ в дом тестя во всякое время»⁷².

У рачинцев после венчания молодые с гостями оправляются в дом родителей невесты, где имеет место брачная ночь. Затем «жених остается в доме родителей невесты обыкновенно неделю. Странно, — замечает автор, — что рачинцы не отпускают из дому своей дочери,

⁷⁰ Ф. Мтавриев. Простонародная свадьба в Кахетии, СМОМПК, 31, 1902.

⁷¹ Т. Табукашвили. Дзмигское общество Озургетского уезда, Кутанской губернии. СМОМПК, 27, 1900.

⁷² К. Садовский. Посховский участок, Ардаганского округа, Карсской области. СМОМПК, 5, 1886.

если даже все приданое у нее будет готово, раньше по крайней мере полугода, а очень часто держат ее при себе и год»⁷³.

У имеретин, после венчания свадебный поезд отправляется в дом невесты и здесь же молодые начинают свою брачную жизнь. «Первое время после свадьбы молодая не покидает родного крова, и только по прошествии нескольких месяцев, а иногда и через несколько лет, молодой муж увозит жену к себе домой. До этого муж только по временам приезжает к своей жене и, пробыв несколько дней в доме тестя, опять уезжает»⁷⁴. По другому показанию об имеретинах, женщина, после выхода замуж, еще в продолжение года остается у своих родителей, которые должны за это время справиться дочери приданое. Затем совершается перевезение молодой в дом мужа⁷⁵. Наконец, еще по одному сообщению, молодые у имеретин, после венчания в церкви отправляются в дом молодой, где происходит свадебный пир. Здесь начинается брачная жизнь супругов, молодой остается у жены неделю, затем отправляется домой, а жена остается у своих родителей в течение года, причем муж навещает жену два-три раза в месяц. Через год молодая приезжает к мужу⁷⁶.

Об ингилойцах сообщается, что между сговором с выплатой нишана (свадебного подарка) и свадьбой иногда проходит несколько лет. Молодой, после бракосочетания, с двумя своими родственниками ночует в доме тестя⁷⁷.

Соответствующие свидетельства имеются и о горных грузинах.

Муж, писал о хевсурах Ковалевский, вступив в брак, оставляет свою жену в доме ее родителей в течение целого года⁷⁸. По указанию Макалатия, у хевсур «случается, что обрученная невеста остается в отчем доме года два-три». Автор объясняет это нежеланием родителей невесты расстаться с работницей⁷⁹. Камараули сообщает, что хевсурская невеста должна после сговора прожить в доме своих родителей два-три года. По истечении этого срока молодые становятся мужем и женой, однако и затем молодые остаются в родительском доме еще целый год. И только после этого «испытания», как выражается автор, молодые начинают совместную жизнь⁸⁰.

Аналогичным образом у пшавов в прежние времена молодые люди после сговора считались мужем и женой. «Жених становился частым гостем невесты и приобретал право проводить с ней ночи», причем «со свадьбой не особенно торопились»⁸¹.

У абхазов в сговоре и официальном визите жениха в дом невесты оканчивался свадебный обряд. С этого времени молодые считались мужем и женой, но жили иногда порознь два-три года, «пока муж не устроит своего хозяйства». Затем происходило перевезение молодой в дом мужа⁸².

Другое описание быта абхазов сообщает следующие подробности. «Свадьба... бывает через год, а иногда и два после брака. Свадьба у абхазов празднуется только тогда, когда зять и тесть окончательно

⁷³ Г. Джапаридзе. Народные праздники, обычаи и поверья рачинцев. СМОМПК, 21, 1896.

⁷⁴ Ф. Хускивадзе. Местечко Квирилы, Кутаисской губернии, Шорапанского уезда. СМОМПК, 19, 1894.

⁷⁵ М. Сагарадзе. Обычаи и верования в Имеретии. СМОМПК, 26, 1899; то же: М. И. Сагарадзе, Культурно-исторический очерк Западной Грузии (Имеретии), Кутанс, 1909.

⁷⁶ Е. Цагарейшвили. Свадьба в Имеретии. ИКОРГО, 18, 1905.

⁷⁷ А. Плотто. Природа и люди Закавказского округа. ССКГ, 4, 1870.

⁷⁸ «Закон и обычай», I, стр. 19.

⁷⁹ С. И. Макалатия, Хевсурети. Тбилиси, 1940.

⁸⁰ А. Я. Камараули. Хевсуретия, Тифлис, 1929.

⁸¹ С. И. Макалатия. Из старого народного быта пшавов. СЭ, 1937, 4.

⁸² А. Религиозные верования абхазцев, ССКГ, 5, 1871.

обмениются подарками, а так как эти подарки бывают иногда до того велики, что тот или другой не в состоянии заплатить их одновременно, то празднование свадьбы и откладывается до времени, когда соберутся со средствами. Девушка в это время считается не невестой, а женой, даже в тех случаях, когда она остается в доме своего отца, что бывает, если ее муж, по обычаю обязанный первым дать подарки, не представит всех. Муж в продолжение этого времени имеет право посещать свою жену, оставаться с ней наедине, но не смеет взять ее себе в дом»⁸³.

Очевидно, о том же порядке, в искаженном передаче виде, говорит следующее показание: «Абхазец с дозволения родителей берет у них дочь, живет с ней как с женой, но женится на ней только тогда, когда она окажется способной быть хорошей хозяйкой. Испытание это продолжается год, иногда и более»⁸⁴.

Краткие и весьма недостаточные показания на интересующую нас тему имеем мы о народах Дагестана.

У аварцев «совершают брачный обряд и играют свадьбу не всегда после окончания сватовства; то и другое откладывается на несколько месяцев, на год, на два, на десять и более лет»⁸⁵.

В описании свадьбы лаков, относящемся к сравнительно недавнему времени, сообщается, что промежуток между помолвкой и свадьбой затягивается на один-два года. Автор объясняет это недостатком у жениха средств и необходимостью их накопить для устройства дорогостоящей свадьбы⁸⁶.

«После сговора,— гласят дагестанские адаты, собранные Комаровым,— жениху дозволяется посещать невесту во всякое время. В обществе Цунта-Ахvak (а х в а х ц ы — небольшая народность андо-цезской группы.— М. К.) существует следующий адат: жених и невеста после сговора могут спать вместе», но до заключения брака жених должен соблюдать известную сдержанность⁸⁷.

Наконец, старинное описание быта кумыков сообщает, что после сговора «жених тайно имеет право видиться со своей невестой, но если они встретятся при чужих, то приличие требует, чтоб они не говорили друг с другом»⁸⁸.

Следующие показания имеем мы для чеченцев.

После сговора, говорится в документе, относящемся к 1843 г.,— «жених получает право видиться втайне со своей невестой; но если они встретятся в гостях или вообще при чужих, приличие требует, чтоб они не говорили друг с другом». При этом, «между сговором и женитьбой проходит часто несколько лет, иногда потому, что жених не имеет еще чем заплатить калым»⁸⁹. После сговора, писал Иванов, жених получает право видиться с невестой тайно; между сговором и женитьбой проходит часто несколько лет⁹⁰. Между сговором и женитьбой, повторяет Берже, часто проходит несколько лет, в течение которых жених посещает невесту тайком⁹¹. Наконец, еще один автор—

⁸³ Абхазцы (азега). По поводу сочинения г. Дубровина: «Очерк Кавказа и народов, его населяющих». ССКГ, 6, 1872.

⁸⁴ О положении Абхазии в религиозном отношении. «Кавказ», 1868, 5.

⁸⁵ Н. Львов. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени. ССКГ, 3, 1870.

⁸⁶ Д. Б. Бутаев. Свадьба лаков (казикумыхцев). ЭО, 1915, 1/2

⁸⁷ А. В. Комаров. Адаты и судопроизводство по ним (Материалы для статистики Дагестанской области). ССКГ, 1, 1868.

⁸⁸ «Описание гражданского быта кумыков, 1843 года».— Ф. И. Леонтович. Адаты, т. II, стр. 199.

⁸⁹ «Описание гражданского быта чеченцев, с объяснением адатного их права и нового управления, введенного Шамилем. 1843 г.»— Ф. И. Леонтович. Адаты, т. II, стр. 97.

⁹⁰ И. Иванов. Чечня. «Москвитянин», 1851, 19—20.

⁹¹ А. П. Берже. Чечня и чеченцы. Тифлис, 1859.

Ипполитов сообщает, что после сватовства и уплаты калыма свадьба может быть отложена на неопределенный срок. «Во все это время жених имеет право свою невесту посещать, стараясь только не встречаться с ее отцом и матерью».⁹²

У балкарцев и карачаевцев, «после заключения накая (венчания.—М. К.), невеста, смотря по условию, может оставаться в родительском доме более или менее продолжительное время (бывает год и два). В это время она, ее родные и подруги готовят приданое. Как только пара объявлена женихом и невестой и накая заключен, то они уже не могут видиться явно, а делается это тайно при содействии родственниц невесты»⁹³.

К тому же, очевидно, порядку относится беглое показание о том, что у азербайджанцев «промежуток между обручением и венчанием продолжается от одного месяца до 2—3 лет»⁹⁴.

Приведем еще одно известие, относящееся неопределенным образом к горцам Кавказа. После сговора, сообщал Швецов, «свадьба отсрочивается до условного времени, а иногда на год и более. По заключении договора, жених не только не может видеть свою невесту, но и проходить мимо ее дома; свиданья их бывают ночью и тайно». По истечении указанного срока родители невесты отвозят ее в дом жениха, где совершается религиозный обряд бракосочетания⁹⁵.

Следующие показания имеются об армянах. В цикле армянской свадьбы, «после обручения и смотрин, спустя несколько дней, жених, по обычаю, должен тайно навестить свою невесту в известный для родителей невесты день. После этого он начинает посещать невесту каждое воскресенье и даже чаще. Обрученная пара должна по обычаю оставаться обрученной до одного года. По исключительному обычаю у новобаязетских жителей... жених посещает свою невесту по вечерам и остается с невестой ночевать. Большинство таких женихов, как говорят, воздерживается от влечения молодости..., но нередко бывают и такие случаи, что вследствие этих посещений невеста, до вступления в брак, чувствует себя матерью, и в этом не находят ничего предосудительного; только родные спешат совершением брака»⁹⁶.

Еще одно сообщение гласит, что после сговора свадьба «иногда откладывается на год и более, смотря по возрасту невесты. Во все это время жених не видит своей суженой, и только в годовые праздники присылает ей подарки»⁹⁷.

У армян Карсской области, между обручением и свадьбой проходило обычно год или два, редко меньше. «От обручения до свадьбы,— писал Янович,— молодые люди могут ни разу не видиться, но иногда жених заходит к невесте, причем всякий раз он должен принести ей какой-нибудь подарок. Во время этих посещений родители или родственники невесты никогда не оставляют ее наедине с женихом»⁹⁸.

Несколько особняком в отношении описываемых свадебных обычаев стоят осетины, у которых мы находим иные порядки.

Со дня сговора, писал Коста Хетагуров, жених остается в доме невесты в качестве гостя от двух до четырех недель, причем обслужи-

⁹² А. П. Ипполитов. Этнографический очерк Аргунского округа. ССКГ. 1, 1868.

⁹³ Н. П. Тульчинский. Пять горских обществ Кабарды. Владикавказ, 1903; ср. также: Н. А. Караулов. Болкары на Кавказе. СМОМПК, 38, 1908.

⁹⁴ А. Киясбеков. Свадебные обряды у мусульман Нухинского уезда. СМОМПК, 31, 1902.

⁹⁵ В. Швецов. Очерк о кавказских горных племенах с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе. «Москвитин», 1855, 23—24.

⁹⁶ Д. Попандопуло. Местные юридические взгляды и обычаи. «Юридическое Обозрение» (Тифлис), 1885, 215.

⁹⁷ Армянская свадьба в деревне. «Кавказ», 1851, 88.

⁹⁸ Ф. С. Янович. Очерки Карсской области. СМОМПК, 34, 1904.

вает всем членам семьи невесты. Затем, до свадьбы, он посещает дом невесты время от времени⁹⁹. Другое показание об осетинах, заимствуемое нами у Дубровина, сообщает, что если жених не мог заплатить ирад (калым) и не мог похитить невесту, то поступал в дом невесты работником и часто только после восьмилетнего служения приобретал право вступить в супружество со своей избранной¹⁰⁰. По показаниям, собранным нами в Юго-Осетии, жених в старину должен был со своим рабочим скотом помогать в полевых работах будущему тестю. В отдельных случаях молодой человек жил и работал у тестя в течение 10—15 лет (мидега мой, «внутренний муж»), после чего уходил с женой и детьми в свой дом.

По различным показаниям, у северных осетин между сговором и свадьбой проходил иногда значительный срок. Жених посещал в это время невесту, но обязательно в присутствии старших из ее родни.

Единственное относящееся к нашей теме, однако, требующее разъяснения, показание нашли мы о с в а н а х. «Обыкновенно,— пишет Маргиани,— жених и невеста венчаются через год или полгода после свадьбы, и хотя все это время невеста живет у родителей жениха, но ложится спать всегда с другими, а не с женихом»¹⁰¹.

Приведенные показания говорят о довольно широкой распространенности на Кавказе порядка, который при всех его вариантах и особенностях, бытующих у отдельных народов, все же сводится к известному единству. Наряду с тем, у тех же народов, о которых шла речь, встречаются обычаи, которые нельзя не считать пережиточными, редуцированными формами того же порядка. Обычаи эти состоят в том, что либо молодые после венчания возвращаются в дом невесты на короткий срок, но с тем, что здесь же и имеет место первая брачная ночь, либо молодые ограничиваются только обязательным сразу после венца кратким визитом к родителям невесты, после чего едут в дом жениха.

Как явствует из рассказа Эристова о грузинской свадьбе, брачная жизнь после венчания начиналась в доме невесты¹⁰². По другому сообщению, в грузинской крестьянской свадьбе молодые после венца возвращаются в дом невесты, где происходит свадебный пир, и в особой отведенной молодым комнате имеет место брачная ночь. На другой день молодую перевозят в дом мужа¹⁰³.

У мингрел свадебный поезд приезжает из церкви в дом родителей новобрачной, где в течение 2—3 дней идут свадебные торжества; молодые остаются здесь еще «несколько времени», после чего переезжают в дом мужа¹⁰⁴.

В Кахетии свадебный поезд едет из церкви сначала в дом невесты, где устраивается обед, затем — в доме жениха¹⁰⁵.

У пшавов, после венчания молодые едут в дом невесты, где происходит пир, затем — в дом жениха¹⁰⁶.

У армян Зангезура, после венца молодые возвращаются в дом невесты, где один-два дня идет пир, после чего невесту перевозят в

⁹⁹ К. Хетагуров. Указ. соч.

¹⁰⁰ Н. Дубровин. Указ. соч.

¹⁰¹ Д. Маргиани. Сванетия. Некоторые черты быта. СМОМПК, 10, 1890.

¹⁰² Р. Эристов. Свадьба у грузин. «Кавказ», 1847, 14; перепечатано в кн.: Сборник газеты «Кавказ», 1847, I.

¹⁰³ А. Д. Андронников. Описание 3-го, Уравельского полицейского участка, Ахалцхского уезда, Тифлисской губернии, ЗКОРГО, 16, 1894.

¹⁰⁴ А. Гвасалия. Селение Цаленджиха, Зугдидского уезда, Кутаисской губернии. СМОМПК, 19, 1894.

¹⁰⁵ Г. Ф. Чурсин. Народные обычаи и верования в Кахетии, ЗКОРГО, 25, 1906.

¹⁰⁶ Д. Хизанашвили. Пшавия и пшавцы. Брак и взаимные отношения между членами пшавской семьи. ЗКОРГО, 18, 1896.

дом жениха¹⁰⁷. По другому сообщению о тех же зангезурских армянах, свадьба после венца едет в дом невесты, где устраивается торжественный обед, а вечером молодые переезжают в дом жениха¹⁰⁸.

Наконец, следующие аналогичные показания имеются и об осетинах. В Южной Осетии молодые после венчания возвращаются в дом молодой, где пируют от трех до семи дней, а затем поселяются в семье мужа¹⁰⁹. Таким же образом у северных осетин, после венчания в церкви молодые с гостями возвращаются в дом невесты, где совершается церемония троекратного обеда молодой вокруг домашнего очага; затем следует пиршество, продолжающееся от двух до пяти дней¹¹⁰.

Суммируем приведенный материал и сделаем некоторые историко-этнографические выводы.

Отметим прежде всего, что, согласно универсально распространенному во всем этнографическом мире порядку, сговор считается моментом фактического заключения брака. Завершающее свадебный цикл при патрилокальном поселении свадебное торжество, «свадьба» в узком смысле, имеющее место в доме жениха, играет роль бытового оформления брака, религиозный же обряд — религиозного его оформления. Тот и другой элементы представляются относительно поздними в истории развития свадебного цикла. Из указанного актового значения сговора вытекает, что, согласно столь же широко распространенному представлению, с момента сговора считаются допустимыми и супружеские отношения. Этот момент не является, таким образом, существенно описанных порядков. Отдельные их элементы состоят в следующем.

Основная черта этих порядков заключается в том, что женщина, выйдя замуж, не покидает своего родного дома и остается здесь на некоторое время, лишь затем переходя в дом мужа. В одних случаях это пребывание новобрачной у себя дома имеет место в период от сговора до «свадьбы», в других — уже после венца. Срок этого пребывания различен, однако довольно настойчиво в различных показаниях повторяется «год». Иногда, видимо редуцированным образом, этот срок сокращается до полугода — четырех месяцев, иногда бывает и значительно больше года.

Затем совершается церемониальный переезд молодой в дом мужа, подчас уже с ребенком или детьми, причем этот переезд знаменуется празднеством в доме мужа, «свадьбой», и религиозным оформлением брака, если таковое не состоялось раньше.

В родном доме молодой, по общему и, очевидно, основному порядку, начинается и супружеская жизнь, причем особое актовое значение имеет первая брачная ночь. Муж остается в доме жены короткое время, три дня, неделю, а затем лишь посещает ее время от времени. Посещения его обставлены тайной и особым поведением по отношению к жене и ее родне. Эти последние формы представляют собой обычаи, хорошо известные этнографии, широко распространенные, получившие со времени Тэйлора название «избегания» (avoidance). Для разбираемого порядка они отнюдь не специфичны: мы встречаемся с ними, в частности и на Кавказе, не только при данной ситуации, но и тогда, когда супруги живут совместно в доме мужа. Как показывает наш материал, этот элемент изживается и последующие свидания супругов происходят уже без всякой тайны.

¹⁰⁷ Г. Ф. Чурсин, Армяне Зангезура. «Научные записки Закавказского коммунистического ун-та им. 26-ти», т. I, вып. 6, 1931.

¹⁰⁸ Мелик-Шахназаров. Свадьба Зангезурских армян. СМОМПК, 19, 1891.

¹⁰⁹ Н. Ф. Чурсин. Осетины. «Труды Закавказской ассоциации», серия I, «Юго-Осетия», Тифлис, 1925; оттиск: Тифлис, 1925.

¹¹⁰ К. Борисевич. Черты нравов православных осетин и ингушей. ЭО, 1899, 1/2.

Отдельные из приведенных показаний говорят о своеобразных формах отношений между новобрачными, о предписанной им «сдержанности» и пр. и даже, если верить одному сообщению об обычаях армян, о том, что сговоренные совершенно не видятся. Это, очевидно, пережиточные формы, создающиеся в новых общественных условиях, под действием новой морали.

Таковы составные элементы разбираемого нами основного порядка. Что представляет он собой с исторической точки зрения?

Как можно было видеть, отдельные авторы, описывающие данные явления, пытаются дать им и свое объяснение, в частности и в особенности объяснить это длительное пребывание невесты или молодой в родном доме или, как иные выражаются, эту «отсрочку» свадьбы либо венчания. Тут фигурируют: необходимость приготовить приданое, необходимость для мужа накопить средства для устройства свадьбы или предварительно устроить свое хозяйство, сложность взаимного обмена подарками, связь с выплатой калыма, стремление родителей женщины задержать ее в качестве работницы, наконец, некое «испытание». Все эти попытки интерпретации рассматриваемого порядка далеко не удовлетворительны. Объяснение в частности, что свадьба и переход молодой в дом мужа откладываются до выплаты калыма, опровергается нашим же материалом, прямо говорящим, что новобрачная остается в своем доме и при полной уплате калыма. К тому же, кстати сказать, калым на Кавказе далеко не столь распространен и во всяком случае не играет той роли, которую он играет у других народов, а у ряда кавказских народов он совершенно не существует.

Описанный нами порядок принадлежит к числу сравнительно распространенных явлений, известных общей этнографии. На Кавказе, судя по нашему материалу, он в тех или иных формах и вариантах существовал почти у всех народов. О сванах не приходится говорить ввиду, недостаточности единственного, приведенного нами, показания. Осетины занимают, как сказано, особое место, и мы к ним вернемся. Мы не нашли ни одного указания, хотя бы приближающегося к характеризующим нами порядкам, для всей черкесо-кабардинской группы, из чего следует, повидимому, заключить, что эти порядки здесь не существовали по крайней мере в том прошлом, которое восстанавливается этнографическим путем. Это — вполне возможно, и мы имеем для этого факта объяснение, которое сможет быть дано лишь в связи с рассмотрением в следующем нашем очерке некоторых особенностей свадебного цикла народов этой группы.

При объяснении охарактеризованного порядка надо учесть, что история брака знает три формы поселения супругов: дислокальную, матриликальную и патрилокальную. В описанных порядках мы имеем по существу дислокальную форму брачного поселения.

Эта форма, не будучи столь распространенной, как две другие, все же встречается не редко в этнографическом мире. Не говоря о зарубежных этнических кругах, данная форма известна этнографии палеоазиатских и тюрко-монгольских народов, наряду с матриликальным поселением. Материал об этих двух формах по народам названных двух групп был собран А. Н. Максимовым, который в специальной работе попытался этот материал интерпретировать¹¹¹. А. Н. Максимов, однако, не провел необходимого различия этих двух форм, смешал их и свел к матриликальному поселению. Собрав свой материал по названным этническим группам, Максимов оставил вне поля своего внимания кавказский материал. В своем истолковании данных явлений Максимов преимущественно сосредоточился на доказательстве того, в общем правильного положения, что все эти явления не имеют

¹¹¹ А. Н. Максимов. Из истории семьи у русских инородцев. ЭО, 1902, 1.

по существу ничего общего с калымом¹¹², и отнес их к пережиткам матриархата, не решившись, однако, это прямо сказать.

Хотя дислокальное поселение, вообще говоря, свойственно матриархату, фигурируя наряду с матрилокальным поселением, разбираемый нами порядок в той форме, которая рисуется кавказским материалом, должен быть истолкован не как пережиток матриархата, а как особая форма, свойственная переходу от матриархата к патриархату. При матриархате, в частности при парном браке, дислокальное или матрилокальное поселение супругов, будучи связано с характером парного брака, остается, как и самый брак, недолговременным и легко расторгимым. Другое дело — форма, нами охарактеризованная. Здесь дислокальное поселение, тоже временное, предшествует переходу жены в дом мужа и патрилокальному, притом уже прочному, поселению, связанному с утверждающейся и сменяющей парный брак, вместе с переходом к патриархату, новой формой брака — моногамией. Порядок, по которому вышедшая замуж женщина остается на известное время в своем родном доме, составляет, таким образом, форму перехода к ее поселению в доме мужа, окончательному и прочному.

Таким образом, эта переходная дислокальность, с одной стороны, выражает начальную непрочность моногамного брака и непривычность патрилокального поселения, с другой стороны, имеет особый смысл. Нельзя не обратить внимания на настойчиво повторяющийся в наших свидетельствах срок пребывания молодой у себя дома — один год.

Срок этот, по нашему мнению, связан с той присущей тому же переходному от матриархата к патриархату этапу, нормой, по которой дети замужней женщины, по продолжающемуся держаться матриархальному порядку, должны принадлежать и в действительности принадлежат к своему материнскому роду. Это в особенности, как мы знаем из общеетнографического материала, относится к первому ребенку. Таким образом, цель того, что вышедшая замуж женщина остается на определенный срок в своем доме, состоит в том, чтоб обеспечить, по принципу места, принадлежность ребенка к его материнскому роду.

Описанные нами отдельно обычаи, по которым первая брачная ночь имеет место в доме жены и пребывание здесь молодых ограничивается днями, далее — обычаи визита молодых после венца в дом жены представляют собой, как было сказано, пережиточные и редуцированные формы описанного более архаического комплекса. Это прямо подтверждается тем, что данные формы имеют место, как отмечается во всех сюда относящихся показаниях, после венчания, т. е. в брачном образе более развитого типа.

Нам остается теперь остановиться на «осетинском варианте» описываемых порядков.

Если взять показание К. Хетагурова, то данная форма почти совпадает с общим типом нашего порядка в его пережиточной форме. Пережитком того же порядка следует, по нашему мнению, считать и отмеченные для осетин (и армян) условия посещения женихом, своей невесты. Таким образом, есть основание полагать, что архаическая форма рассматриваемого порядка существовала у осетин в более отдаленном прошлом.

Иное дело — другие приведенные нами показания. Мы имеем здесь широко распространенную в этнографическом мире вообще, но только не на Кавказе, форму матрилокального поселения, именуемую «браком-отработкой». Соответствующие сообщения об осетинах — единственные в кавказской этнографии показания как о действительном, более или менее продолжительном матрилокальном поселении, так и об отработ-

¹¹² Надо, однако, заметить, что так оно только исторически. В пережиточном состоянии обе эти формы все же испытывают влияние развивающегося купного брака и сплетаются с выплатой калыма.

ке жены взамен выплаты калыма. Обе эти формы не свойственны народам Кавказа, и описанные осетинские обычаи составляют в этом отношении прямое исключение. Мы можем, таким образом, при всей несомненной и полной общности осетинской культуры с общекавказской, констатировать данную особенность развития брака у осетин. Объясняется это обстоятельство, насколько мы можем судить, гораздо более интенсивным, по сравнению с другими горскими народами Кавказа, общественно-экономическим развитием осетинского народа, что дало появление покупного брака, причем сопровождавшая этот же процесс пауперизация привела и к «отработке» всегда высокого калыма.

IV. Переход к патрилокальному поселению

Переход невесты в дом жениха составляет важнейший акт развитого свадебного цикла. Акт этот, а вместе с ним и начало совместной жизни молодых супругов выражаются по обычаям всех народов в особых обрядах и церемониях. Весьма многочисленные и разнообразные, эти обряды и церемонии имеют, очевидно, различное происхождение и историческое значение. Это — хорошо известные обряды состязания и борьбы между родней жениха и невесты, сопротивления невесты, ее прощания с родней и родным домом, самый акт торжественного перенесения невесты, ее прием в доме жениха, многочисленные магические церемонии, сюда вплетающиеся, и т. д. Все эти обряды бесконечное число раз описывались, многократно интерпретировались и, хотя остались далеко не всегда удовлетворительно объясненными, представляются с фактической своей стороны в достаточной мере освещенными. Все эти обряды известны и кавказской этнографии.

Имеется, однако, в свадебном цикле, в частности в церемонии перехода невесты в дом жениха, ряд форм, привлекавших гораздо меньше внимания, не достаточно освещенных и еще в меньшей мере объясненных. Именно эти порядки и обряды, в свою очередь известные этнографии Кавказа, заслуживают особого внимания как по своему значению, так и потому, что нигде, ни у одного народа эти порядки так не осложнены, не облечены таким исключительным своеобразием и притом так необыкновенно ярко не выражены, как у ряда народов Кавказа. При этом кавказская этнографическая литература дает в данном случае особо обильные и выразительные показания.

Начнем с сообщений, относящихся к черкесо-кабардинской группе. «Невесту,— говорится в одном из старинных описаний быта черкесов,— редко приводят прямо в дом жениха, а назначают обыкновенно дом приятеля... Во время пребывания в сем доме невеста называется *тейше*. Здесь совершают и бракосочетание по обрядам мухамеданской религии. Если муж новобрачной имеет родителей или старшего брата, то обыкновенно удаляется в дом какого-либо своего приятеля и оттуда посещает молодую супругу по захождении солнца». Начало и конец пребывания молодой в этом другом доме ознаменовываются празднеством. Через некоторое время молодую отводят в дом мужа. «Хозяин дома,— указывает далее тот же автор,— где молодая супруга пробыла некоторое время, делается аталыком ее мужа, точно так, как воспитатели». В свою очередь молодой, пробыв все это время вне своего дома, только по окончании всех этих обрядов, возвращается домой¹¹³.

Соответствующие показания имеются в частности для кабардинцев. «Собрание кабардинских древних обрядов», составленное в 1844 г. Голицыным, содержит следующие статьи: «Когда князь вступит в брак, то жену должен поместить на год у своего узденя; по прошествии года он берет ее в свой дом, а узденю дает целое семейство в уплату за

¹¹³ Х. Г. Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов. «Русский Вестник», 1842, 1.

содержание жены» или сто баранов. «Когда женится уздень, он оставляет на время жену в доме чагара или оку (более низкие по отношению к узденю сословия.— М. К.), где происходит гулянье»¹¹⁴.

Еще одно из старых известий о кабардинцах сообщает, что в силу обычая отдавать жен в другой дом, князь избирал для временного жительства жены дом почетнейшего узденя. Выбор такой семьи был очень важным делом. Уздень кормил, богато одевал молодую женщину, задавал беспрестанные пиры и, при возвращении ее мужу, одаривал. Тем не менее охотников взять молодую было множество, потому что это считалось величайшей честью и доставляло связи, равные кровному родству. Со своей стороны князь награждал своего узденя¹¹⁵.

«Когда мужчина женился,— писал Ногмов,— то не приводил жены прямо в свой дом, а помещал ее на время у кого-нибудь из приятелей, которого называли тей шарисш, т. е. «кум», а по прошествии трех суток отводил в свой дом с разными обрядами, завершавшимися пиrom¹¹⁶.

Приведем еще одну деталь, заимствуемую нами из старинного описания черкесской свадьбы. На стоворе в доме невесты жениха не бывает, «невесту же уводят из дому к одной из ее родственниц»¹¹⁷.

Привезенную в селение жениха невесту, сообщает Кашежев, отводят в особое помещение. Жених между тем «скрывается у товарища в доме, в котором по обычаю он считается выше родного сына, дом для него — как бы собственный, хозяин же с хозяйкой — как бы его родители. Он же сам в это время называется кан, т. е. приемыш, и чем достойнее молодой человек, тем более гордятся принявшие его под свой кров. Из [этого] дома жениху назначается шацо-кот, т. е. провожатый, в лице сына хозяина или же родственника, непременно такого же возраста, как и сам кан». Провожатый отводит жениха к невесте.

Через неделю после привоза невесты и ее водворения в особое помещение совершается обряд, называемый у нейише, введение молодой в дом родителей жениха. Через несколько дней после этого обряда совершается обряд шацо-йишиж, «примирения» молодого с его домашними. Молодого выводят из дома, в котором он скрывался, причем молодой дает подарок своим хозяевам. В родительском доме молодому устраивается торжественная встреча. Почетный старик обращается к нему со следующими словами: «Сын наш! ты доставил нам то, чего мы до сей поры не имели. Тебе наверно показалось, что ты совершил преступление и потому ты так долго скрывался от нас. Но нет: это нас радует всех» и т. д. На другой день совершается еще один обряд «примирения» молодого с его матерью, и на том все эти процедуры оканчиваются¹¹⁸.

Наиболее подробное описание тех же черкесо-кабардинских порядков дал Васильков.

«Молодая,— пишет Васильков,— обыкновенно помещается не в доме отца мужа, а в доме родственника, главным же образом в доме а т а л ы к а мужа ее». Молодую «вводят в особую комнату (лагуна), где она должна жить первые месяцы своей брачной жизни». «Установлено обычаем, что со дня женитьбы молодой не имеет права жить под родной кровлей до известного времени, и все время он находится у кого-нибудь из своих родственников». Супружеская жизнь начинается с ночи перевезения молодой и происходит в занимаемом ею помещении, с соблюдением тайны. Через неделю происходит обряд «малой свадь-

¹¹⁴ Ф. И. Леонтович. Алаты, т. I.

¹¹⁵ М. С. Указ, соч.

¹¹⁶ Ш. Б. Ногмов. История адыгейского народа. С предисловием и проч. А. Берже, Тифлис, 1861 (впервые напечатано в 1847 г.).

¹¹⁷ Д. Ильин. Свадьба у православных черкес. «Кавказ», 1868, 111.

¹¹⁸ Т. Кашежев. Свадебные обряды кабардинцев, ЭО, 1892, 4.

бы», состоящий в ряде церемоний и празднеств, продолжающихся 2—3 дня. С этого времени молодая начинает работать на себя и других. Молодой не участвует в этих церемониях, не показывается никому на глаза и попрежнему лишь ночью является в комнату жены, чтобы рано на заре уйти.

Приблизительно через месяц после «малой свадьбы» совершается церемония ввода молодого в дом его отца, после чего молодой получает право бывать дома, но продолжает жить, где жил раньше. Через несколько месяцев, а чаще через год после ввода молодого назначается «большая свадьба» или ввод молодой, празднество, продолжающееся семь дней, в заключение которого молодую из дома аталыка приводят во двор родителей молодого. После этой церемонии молодая должна снова возвратиться в дом аталыка своего мужа, но с этого времени имеет право бывать в доме родителей мужа, а недели через 2—3 и вовсе переселяется в особо поставленную саклю у родителей мужа¹¹⁹.

Наконец, об абадзехах в частности сообщается, что «жених не решается показаться на глаза родных, особенно отца, скрывается у знакомых и только поздней ночью прокрадывается к жене. По истечении двух недель, друзья, у которых он скрывался, одарив его чем могут, торжественно ведут и водворяют его в его доме»¹²⁰.

Весьма близкие описанным черкесо-кабардинским порядкам обычаи существовали у балкарцев и карачаевцев. Запись адатов их, составленная тем же, уже цитированным нами Голицыным, сообщает: «Женившийся старшина (лицо высшего сословия.— М. К.) имеет право жену свою на теглариш отправить и оставить ее в доме каракеша (дворянина.— М. К.) если захочет этого, в продолжение одного года. Что жена старшины привезет из своего дома с собой, хотя бы и служанку, все должна отдать в доме каракешу, у которого оставлена. Во время женитьбы или при взятии жены по обряду (шаоц), старшина сам является в дом каракеша, который должен для него делать пиво, а старшина дает ему одну служанку» либо полное вооружение, а также подарки всем слугам каракеша¹²¹.

Подробное и отчетливое показание об интересующем нас порядке для карачаевцев дает Тепцов.

После совершения обряда бракосочетания и привоза невесты в аул жениха, «невеста помещается не в доме жениха, а у кого-либо из его ближайших родственников». Сюда собирается родня жениха и здесь происходит пир, длящийся несколько дней. «Жених, по обычаю, в день привоза невесты должен скрыться в дом кого-либо из своих приятелей, который таким образом вступает с ним в родство (болуш), равное по силе и значению родству кровному. Жених не должен никому показываться на глаза неделю, иногда месяц, а у князей и несколько месяцев. Если новобрачного встретят на улице даже ночью, то избьют палками и загонят его в его убежище. К жене он уходит глубокой ночью и то тайком, воровски. С рассветом он снова скрывается, а к жене снова сходятся гости и веселятся. Если узнают, что новобрачный прокрался к жене и заперся с ней в сакле, то молодежь взбирается на крышу сакли и бросает в трубу камина кошек, петухов, щенят и всякую мерзость. Новобрачный все время своего заключения считается нечистым; обычай запрещает даже прикасаться к нему в течение семи дней — минимума заключения. Если обстоятельства не позволяют скрываться дольше семи дней, то назначается день выкупа. Накануне этого дня глашатай (бегеуль), уведомленный молодоженом о желании выкупиться, обходит весь аул, сзывая желающих на сборное место. Сюда привозят от жениха пиво, жаривается несколько баранов и начинается пир, на кото-

¹¹⁹ В. В. Васильков. Очерк быта темиргоевцев. СМОМПК, 29, 1901.

¹²⁰ А. Н. Дьячков-Тарасов. Указ. соч.

¹²¹ Ф. И. Леонтович. Адамы, т. I.

рый стекается весь аул. Новобрачные тоже присутствуют на этом пире. Этим обрядом и заканчивается весь свадебный процесс. Новобрачный всенародно признается очистившимся и законным мужем»¹²².

Иную форму того же порядка рисует показание Щукина. Невесту, привезенную в селение жениха, вводят в особое помещение, сооружаемое для молодых — о т о у. Сюда, с наступлением ночи приводят жениха. Первое время молодая живет в о т о у замкнуто, муж посещает ее здесь с соблюдением тайны. Через несколько недель или месяцев молодая торжественно вводится в общую саклю¹²³.

У б а л к а р ц е в, дружки жениха приезжают за невестой, устраивают танцы, идет пир. «Жених, если он сам приехал за невестой, во все это время скрывается у кого-нибудь из своих знакомых и никуда не показывается; точно так же он скрывается и в своем ауле, пока празднуется свадьба; здесь для своего пребывания он выбирает дом какого-нибудь из своих коротких знакомых, который с этого времени становится уже для него родственником, в роде аталыка, и называется б о л у ш ь ю й. Жених в поезде невесты также не бывает и следует сзади, в свой аул въезжает ночью и так, чтобы никто не видел». Невесту помещают в приготовленную для нее саклю. «В супружеские права жених вступает или в день привоза невесты в его дом, или на другой день. К молодой супруге он отправляется не иначе, как тайком и ночью; в первое посещение молодого мужа сопровождает в дом жены кто-нибудь из близких и друзей его...» «Молодой супруг живет в доме своего приятеля — б о л у ш ь ю й — не только свадебное время, но часто, по обычаю, остается в этом доме несколько месяцев и даже год, посещая в это время свой дом и жену только по ночам. Когда же наконец он оставит дом б о л у ш ь ю й, этот последний обязан сделать угощение аулу». Молодой в свою очередь одаривает б о л у ш ь ю й и его семью¹²⁴.

Примерно то же сообщает о балкарцах Ковалевский. «Жених не смеет сам приехать за невестой, а наоборот все время скрывается у кого-нибудь из своих знакомых. Первое время после свадьбы муж может жить с молодою не иначе, как в чужом доме — доме приятеля, который отныне становится для него лицом столь же близким, как и аталык или воспитатель, и получает название б а л у ш. В супружеские права жених также вступает не иначе, как тайком и ночью, скрываясь от всех и преследуемый аульной молодежью, которая, взобравшись на крышу, спускает в трубу камина всякого рода птиц и домашних животных, бросает папки и делает выстрелы, пока не истратятся все заряды»¹²⁵. Наконец, кратко сообщает Караулов, что во время свадебного празднества в доме жениха сам он скрывается, а затем начинает посещать свою молодую жену по ночам¹²⁶.

Аналогичный порядок существовал и у осетин.

По показаниям, собранным Шегренем, у осетин невесту везут в аул к жениху, но «не вводят в его дом, а к соседям, где уже она поступает в распоряжение молодого. Приличие требует, чтоб молодые, смотря по состоянию, от трех месяцев, но не менее трех дней, жили не у себя, а у соседей и виделись украдкой, так, чтоб никто из старых людей не знал об их свиданиях». Богатые проводят в чужом доме месяца 2—3, бедные — меньше времени¹²⁷.

¹²² В. Я. Тепцов. По истокам Кубани и Терека. СМОМПК, 14, 1892; см. также: Н. П. Тульчинский. Указ. соч.

¹²³ И. С. Щукин. Указ. соч.

¹²⁴ А. Ф. Грабовский. Свадьба в горских обществах Кабардинского округа. ССКГ, 2, 1869.

¹²⁵ «Закон и обычай», I, стр. 212.

¹²⁶ Н. А. Караулов. Указ. соч.

¹²⁷ А. М. Шегрен. Религиозные обряды осетин и ингушей и их соплеменников при разных случаях. «Кавказ», 1846, 27—29; то же дословно повторяет М. С. Указ. соч., т. II.

«Первая жена,— кратко сообщает Переваленков,— по окончании бракосочетания, два дня живет у соседей, а на третий переходит в дом мужа»¹²⁸.

Следующие порядки описывает Шанаев. По уплате калыма, за невестой приезжает дружина жениха. Сам он останавливается в ауле невесты в доме своего друга, приятеля или родственника, который именуется *ф с и м*, и, пока невеста не будет вывезена, никуда не показывается. После перевезения невесты «по обычаю народному, до известного времени жених не может пребывать дома одновременно с невестой. Поэтому он находится в это время в доме какого-нибудь родственника или друга, называемого *ф с и м*. В прежнее время невеста не заезжала прямо в дом жениха, а останавливалась до известного времени в доме своего шафера, отчего и этот последний носил название *ф с и м*. Теперь *ф с и м* имеет только жених, как в своем ауле, так и в ауле невесты, невеста же прямо заезжает в дом жениха», где ее помещают в особую комнату»¹²⁹.

Следующие показания заимствуем у Дубровина. В некоторых обществах, пишет Дубровин, повторяя Шегрена, жених и невеста помещались на известное время в чужих домах. В других же обществах невесту помещают в доме мужа на женской половине, а жениха «выгоняют», как выражается Дубровин, из *сакли* недели на две. Это время жених скитается или вне селения или у кого-нибудь из соседей, не может никому показаться на глаза и только тайком, ночью пробирается к своей жене¹³⁰.

После перевезения невесты в дом жениха, последний, сообщает Цаллагов, до известного времени живет у своего шафера и в свой дом приходит только поздним вечером, уходя обратно ранним утром. Приблизительно через месяц шафер отводит новобрачного в дом его отца, после чего молодой уже не скрывается от людей¹³¹.

Наконец, по свидетельству Борисевича, молодой первое время после свадьбы «живет у своего шафера или крестного, который приводит его к невесте в дом его отца». Это продолжается не меньше месяца¹³².

Приведем еще общее показание, относящееся к ряду народов Северного Кавказа. «У большей части тех обществ, в которых высший класс народа составляют князья,— говорится в документе, составленном в 1847 г.,— существует обычай, что князья в первый год после женитьбы не живут со своими женами, но оставляют их у одного из своих узденей или чагаров. По прошествии же года князь перевозит свою жену в свой дом», награждая того, у кого проживала молодая княгиня¹³³.

Аналогичные порядки существовали у чеченцев. Жених, завидев свадебный поезд, перевозящий невесту, уходил к кому-нибудь из своих приятелей и оставался там в продолжение всего времени, пока шло свадебное празднество, которое длилось три дня. «И во все это время,— писал Самойлов,— жених не может видиться с невестой иначе, как при свидетелях и только днем; лучше же почитается когда они вовсе не видятся». На четвертый день совершался обряд бракосочетания, и эту ночь молодые проводили вместе¹³⁴. Эти показания дополняются следующим. За четыре дня до свадьбы невесту перевозят «в дом родственников жениха», где в течение трех дней происходят свадебные

¹²⁸ В. Переваленков. Поездка в Кударское ущелье. «Кавказ», 1849, 39—40.

¹²⁹ Д. Шанаев. Свадьба у северных осетин. ССКГ, 4, 1870.

¹³⁰ Н. Дубровин. Указ. соч.

¹³¹ А. Цаллагов. Селение Гизель (или Кизилка) Терской области, Владикавказского округа. СМОМПК, 16, 1893.

¹³² К. Борисевич. Указ. соч.

¹³³ «Об адате и о нравах и обычаях племен, обитающих на северной покатости Кавказского хребта, 1847 г.»—Ф. И. Леонтович. Адаты, т. II.

¹³⁴ К. Самойлов. Указ. соч.

празднества. Жених «во все это время уходит из дома и не имеет права показываться ни невесте, ни гостям». На четвертый день совершается религиозный обряд бракосочетания, после чего муж начинает посещать жену, причем в течение некоторого времени эти посещения происходят с соблюдением тайны¹³⁵.

Ряд сообщений о тех же порядках имеем для ингушей.

Одно показание кратко указывает, что молодой муж должен был некоторое время прожить со своей женой в чужом доме¹³⁶. По другому показанию, при перевозении невесты и во время свадебного празднества, происходящего в его доме, жених скрывается у родственника или друга, затем, на третий день, впервые тайно отправляется, в сопровождении того лица, у которого он скрывался, к невесте¹³⁷. По сообщению Далгата, если жених участвовал в перевозении невесты, то ночевал у соседа невесты. После перевозения невесты в его аул и во время свадебного празднества «жених прячется у соседа-товарища и только на третью ночь видится в женой, тайком пробравшись»; затем, «рано утром, когда только начинает рассветать, уходит из дома и целый день опять сидит у своего товарища; так продолжается даже целую неделю; особенно стыдливые не приходят к невесте даже целую неделю»¹³⁸. Наконец, Н. Ф. Яковлев пишет, что жених у ингушей не принимает участия в церемонии перевозения невесты. «И он, и невеста еще за два-три дня перед тем уходят из родительского дома: жених к своему ближайшему родственнику, невеста — к своей родственнице». Затем невесту «выводят... из ее убежища в доме подруги» и перевозят в селение жениха. Здесь жениха приводят из его убежища к невесте на ночь, причем он проводит у своего приятеля еще две-три недели¹³⁹.

Отдельные элементы описанных порядков констатированы и у народов Дагестана.

«В день, назначенный для поступления новобрачной в распоряжение мужа своего, — писал Львов об а в а р ц а х, — она с утра оставляет дом родителей и отправляется к близкому родственнику, чтоб там приготовиться к торжеству встречи с молодым супругом». Жених же «в назначенный для бракосочетания день уходит из своего дома к товарищу или родственнику». Дружки жениха отводят невесту из дома ее родственника в дом мужа, куда в свою очередь жениха приводит его дружка¹⁴⁰. По другому сообщению, при приезде невесты в аул жениха, последний «не должен быть дома, а обыкновенно у своего товарища». Ночью жениха отводят к невесте¹⁴¹.

Интересные детали сообщает З. А. Никольская по материалам, собранным ею в нескольких аварских аулах Кахибского района. Надо только иметь в виду, что, согласно указаниям автора, невеста у аварцев берется обычно из того же аула, что жених, и даже из того же «тлбиля» — одной из родственных групп, населяющих аул. Накануне свадьбы или в первый ее день дядя по матери невесты или сама мать или кто-либо из других ее материнских родственников отводили невесту в дом ее подруги. Как отмечается для некоторых аулов, невесту з а м а н и в а л и в этот другой дом под предлогом помощи в работе и не отпускали до дня свадьбы. Отсюда невесту в день свадьбы переводили в дом жениха. В свою очередь жених в дни свадьбы находился у своего главного товарища, «гудула» и, после перехода невесты в его дом, посещал ее ночью. Особенную черту аварских порядков составляет

¹³⁵ А. П. Ипполитов. Указ. соч.

¹³⁶ М. С. Указ. соч.

¹³⁷ Н. Ф. Грабовский. Ингуши. ССКГ, 9, 1876.

¹³⁸ Б. Далгат. Указ. соч.

¹³⁹ Н. Яковлев. Ингуши, М. — Л., 1925.

¹⁴⁰ Н. Львов. Указ. соч.

¹⁴¹ О. Каранаилов. Аул Чох. СМОМПК, 4, 1884.

то, что при переходе невесты в дом жениха из дома уходили не только жених, но и его отец и братья¹⁴².

У лаков невесту, перевезенную в аул жениха, помещают в особую комнату, куда не допускаются мужчины. Во время перевезения невесты и свадебного празднества в его ауле, жених находится у своего свадебного чина — архял-чу, у которого проводит от трех до восьми дней. К ночи жениха ведут к невесте¹⁴³.

У кумыков «жених еще до прибытия невесты уходит из дома и живет в продолжение всей свадьбы у кого-нибудь из своих родственников или приятеля; за все это время его величают хункаром, т. е. князем, и предоставляют ему первое почетное место». В первую ночь жениха ведут к невесте¹⁴⁴. О тех же кумыках кратко сообщает Семенов, что «еще до момента прибытия невесты в дом жениха последний уходит к кому-нибудь из соседей и остается там в течение многих дней»¹⁴⁵.

Очень краткие показания, относящиеся к нашей теме, имеем мы и у хевсур. При переезде невесты в дом жениха, сообщает Никитин, последний скрывается¹⁴⁶. В свою очередь Макалатия пишет, что жених «прячется у себя или у соседа»¹⁴⁷.

Еще более коротко сообщается об ингилоцах, что жених накануне свадьбы проводит ночь с двумя из своих родственников «в особом доме»¹⁴⁸.

К сожалению, весьма недостаточны показания по интересующему нас вопросу для абхазов.

«Для невесты, — пишет Мачавариани, — заранее готовится специальное помещение, которое отводят ей и ее жениху в вечное, потомственное владение...» «В ночь приезда невесты жених обязан выехать куда-нибудь и провести первый день в кругу своих друзей и знакомых. Во вторую ночь его вводят в комнату невесты»¹⁴⁹.

После сговора, сообщает Джанашивили, жених остается в доме родителей невесты, но не может показываться ее родне. В ночь сговора и во время пира он скрывается где-нибудь на дворе и ночует в соседнем доме. На другой день его насильно приводят в дом невесты, но он лишь молча стоит у дверей. В ауле жениха невеста поселяется в маленьком домике — амхара, откуда не выходит до тех пор, пока в большом доме не устроят пира, после чего совершается церемония введения невесты в дом. В амхара молодая остается все же несколько месяцев. Когда жених из дома родителей невесты возвращается в дом своего отца, то и тут не может показываться своим родителям и старшим родственникам, появляясь только после пира, устроенного его отцом¹⁵⁰.

Наконец, Н. С. Державин сообщает кратко, что для молодой в дом жениха специально строится отдельное помещение. Через неделю совершается процедура введения молодой в общий дом семьи мужа¹⁵¹.

¹⁴² З. А. Никольская. Свадебные и родильные обряды аварцев. Полевые этнографические заметки. СЭ, 1946, 2.

¹⁴³ Д. В. Бутаев. Указ. соч.

¹⁴⁴ П. А. Головинский. Кумыки, их игры, песни и обычаи. «Терские Ведомости», 1871; перепечатано в кн.: «Сборник сведений о Терской области», 1, 1878.

¹⁴⁵ Н. Семенов. Очерки народных обычаев кумыков Терской области, «Терский сборник», 2, 1892; то же в книге: Н. Семенов. Туземцы северо-восточного Кавказа. СПб., 1895.

¹⁴⁶ А. Никитин. Брак в Хевсуретии, «Кавказ», 1894, 311.

¹⁴⁷ С. И. Макалатия. Хевсурети, Тбилиси, 1940.

¹⁴⁸ А. Плотто. Указ. соч.

¹⁴⁹ К. Мачавариани. Некоторые черты из жизни абхазцев. Положение женщин в Абхазии. СМОМПК, 4, 1884.

¹⁵⁰ М. Джанашивили. Абхазия и абхазцы. ЗКОРГО, 16, 1894.

¹⁵¹ Н. Державин. Свадьба в Абхазии. СМОМПК, 36, 1906.

Заканчиваем следующими сообщениями о старинной армянской свадьбе.

После венчания и прибытия в селение жениха молодые, прежде чем идти в свой дом, отправлялись в саклю соседа, где музыканты приглаждали им вход и получали выкуп. Войдя в саклю, молодые совершали поклон очагу, за чем следовала пляска и попойка. Из сакли соседа молодые отправлялись в дом жениха¹⁵². Другое описание гласит: «Невеста, прибывшая вместе с свадебным кортежем из своей деревни в деревню жениха, сначала по обычаю, господствующему в Даралагёзском уезде, вступает в дом кавора (сложный персонаж армянского семейного быта, во время свадьбы исполняющий роль посаженного отца жениха.— М. К.), где остается до момента отправления в церковь»¹⁵³. Еще одно показание сообщает, что в день свадьбы молодежь с женихом отправляется «в дом крестного отца будущих детей молодых», где жениха купают и бреют, за чем следует обед¹⁵⁴.

Суммируя наш материал и вынося при этом за скобки показания единичные и касающиеся деталей, мы получаем следующую картину порядков, которыми обставлен переход невесты в селение и дом жениха.

Обрядовая процедура этого перехода начинается с селения невесты. В день или накануне перевезения невеста удаляется или ее увозят к ее родственнице или подруге в том же селении и уже отсюда она увозится в селение жениха. Если, как это обычно у аварцев, невеста из того же аула, что жених, то речь идет о переходе невесты из дома ее родственницы или подруги в дом жениха. Жених в церемонии перевезения или перехода невесты обычно не принимает участия, если же участвует, то, по приезде со своими друзьями в селение невесты, скрывается здесь у своего знакомого, приятеля, друга или у соседа невесты.

В селении жениха происходит следующее. По приезде сюда свадебного поезда невесту помещают сначала в дом приятеля или родственника жениха. Здесь совершается иногда религиозный обряд бракосочетания. Здесь же начинается брачная жизнь молодых. Срок пребывания молодой в этом доме — год, несколько месяцев, три дня. Начало и конец пребывания здесь молодой ознаменовываются празднеством. Отсюда молодую переводят в дом мужа.

Хозяин дома, в котором таким порядком помещается молодая, становится в особо близкие отношения с женихом, отношения равные близкому родству или подобные отношению аталычества (одно указание — Василькова — называет его прямо аталыком). У привилегированных сословий эти отношения имеют особую — феодальную форму: молодая помещается у лица зависимого, что имеет характер оказания ему чести, принимающий молодую, одаривает ее и сам получает щедрые подарки или вознаграждение от жениха.

В иных случаях невесту отвозят прямо в дом жениха, однако здесь ее помещают в особое приготовленное для нее, иногда специально выстроенное, помещение, особую саклю, либо в особое помещение в общем доме, иногда помещение, служащее и впредь для постоянного пребывания замужней женщины или совместного проживания супругов (отоу у карачаевцев). В тех случаях, когда молодую сначала помещают в другом доме, она по истечении срока в нем пребывания переводится не прямо в общий дом семьи жениха, а в упомянутое особое помещение, в котором она проводит тот или иной срок. Наконец, в специальной церемонии молодая получает доступ в общий дом семьи мужа.

Сходные, как бы параллельные, формы имеет и поведение жениха.

¹⁵² Армянская свадьба в деревне. «Кавказ», 1851, 88.

¹⁵³ Х. Самуэли. Указ. соч.

¹⁵⁴ К. Грикоров. Селение Корзах, Ахалкалакского уезда, Тифлисской губернии. СМОМПК, 17, 1893.

Жених удаляется из родительского дома и помещается в дом товарища, приятеля, знакомого, соседа, родственника. Между женихом и его хозяином возникают отношения, равные близкому родству или отношениям аталыка и воспитанника. В привилегированной среде эти отношения имеют характер оказания чести, вместе с тем молодой получает от своего хозяина подарки. Срок пребывания молодого в его убежище — год, несколько месяцев, неделя. Отсюда молодой совершает свои визиты к жене в ее убежище, будь то чужой дом или ее отдельное помещение в его родительском доме. Визиты эти обставлены тайной, молодого сопровождает, в особенности в первое время, его друг, хозяин дома, в котором он помещается, или сын этого хозяина. Визиты молодого мужа к жене начинаются либо сразу, с ночи прибытия невесты в его селение, либо спустя три дня. Во время пребывания в своем убежище молодой тщательно избегает своих родных. По истечении срока изоляции молодой возвращается в родной дом с особой церемонией, носящей иногда характер «примирения» молодого человека со своей родней. По особому порядку, бытующему у аварцев, из дома при перевозении невесты удаляется не только жених, но и его отец и братья. Единственное и, возможно, неточное показание, относящееся к ингушам (автор — М. С.), говорит о совместном в течение некоторого времени пребывания молодых в чужом доме.

Можно считать очевидным, что предварительное помещение невесты в другом доме составляет порядок, который, в виду его сложности и материальной обременительности, изживается раньше и сменяется перевозением невесты прямо в дом жениха, однако — в особое здесь помещение. Это явствует в особенности из материала об осетинах и из сопоставления более старых и более поздних показаний о кабардинцах. Столь же очевидно, что срок пребывания в изоляции как молодой, так и молодого, был архаически более длительным, возможно, именно годичным, пережиточно сокращается до минимума. Естественным образом, в консервативной среде привилегированных или богатых срок этот остается более длительным. Обряды армянской свадьбы — бритье и пр. молодого, в доме кавора и предварительный визит молодых в дом того же, очевидно, персонажа — составляют, видимо, крайние реликты всей рассматриваемой нами процедуры.

Процедура эта в целом, как видим, довольно сложна. Ее составные элементы можно свести к следующему: 1) кратковременная изоляция невесты и жениха в селении невесты с избеганием женихом родни невесты; 2) более или менее длительная изоляция обоих молодых в селении молодого; 3) раздельное помещение молодых и супружеские встречи в форме визитов мужа к жене; 4) тайна супружеских отношений; 5) изоляция молодой в особом помещении в общесемейном доме мужа; 6) особые церемонии, знаменующие прекращение изоляции обоих молодых в отдельности.

Перечисленные порядки преимущественно хорошо известны, в тех или иных их вариантах, из общей этнографии в качестве составных элементов свадебного цикла самых различных народов. Можно только подчеркнуть, что обычаи изоляции жениха и невесты в селении невесты и жениха — в его селении, вместе с церемонией прекращения этой изоляции молодого, нигде так резко не выражены, так не осложнены, как у народов Кавказа.

Но одна форма, а именно водворение молодой после ее переезда в селение мужа в другом, чужом доме, составляет, повидимому, исключительную особенность свадебного цикла тех народов Кавказа, у которых эта форма наблюдалась, можно сказать, исключительную особенность кавказского свадебного цикла. Мы по крайней мере не знаем и не могли найти ничего хотя бы подобного этому обычаю.

хотя бы какого-либо пережиточно отражающего этот порядок обряда, ни в одном описании свадьбы и быта народов самой различной расовой и этнической принадлежности.

Нет указаний на существование этой формы в Дагестане. Здесь надо принять в учет следующее. Тогда как родовая экзогамия составляет архаически универсальное и непреложное начало для всего Кавказа, столь действительное, что местами даже и в позднее время достаточно было принадлежности молодых людей к одной и той же «фамилии» в самом широком смысле, чтоб брак между ними считался недопустимым,— в Дагестане наиболее предпочтительными считались браки в пределах рода. Это обстоятельство было уже давно отмечено в литературе, было подчеркнуто и Ковалевским и дало повод говорить о том, что, в отличие от всего остального Кавказа, в Дагестане господствует эндогамия. Вопрос об этой дагестанской эндогамии требует специального исследования, и мы касаемся его только для того, чтоб объяснить отсутствие в Дагестане той особой формы свадебного цикла, о которой сейчас идет речь. Поскольку действительно в Дагестане браки обычно заключаются в пределах аула и даже, как свидетельствует З. А. Никольская для Аварии, в пределах одной родственной группы — аварского «тлибия», здесь нет места перевезению невесты в другой аул и нет места разбираемой нами форме.

Возвращаясь теперь ко всему описанному нами комплексу порядков в целом. Отдельные из этих порядков привлекали к себе внимание этнографической науки и вызвали попытки их истолкования. Широко было распространено объяснение некоторых из этих форм как пережитков былого похищения женщин. Другое объяснение истолковывало эти порядки как пережитки доиндивидуальных форм брака, в старой литературе объединявшихся неудачным термином «гетеризм».

Попытки объяснить эти порядки были сделаны и в кавказоведческой литературе.

Обычай помещать невесту в чужой дом, писал Хан-Гирей, возник в давние времена, когда князья одного племени состояли в близком родстве и принуждены были брать жен у соседних, часто отдаленных народов. Поскольку семья князя считалась блюстительницей народных обычаев и законов и должна была в этом отношении служить примером, молодая чужеземка могла навлечь укор в несоблюдении этих обычаев, а поэтому муж помещал ее на время в дом одного из своих подвластных, пользовавшегося уважением, где молодая княгиня знакомилась со своими семейными и общественными обязанностями¹⁵⁵.

Объяснить данный порядок в качестве пережитка «гетеризма» пытался Леонтович. Останавливаясь в своих комментариях к изданным им кавказским адатам на обычае помещать невесту в чужом доме, Леонтович писал: «Обычай этот, как и обычай тайных свиданий новобрачных, нужно считать переживанием от старого родового гетеризма, когда только что начал зарождаться индивидуальный брак и когда еще были в силе права рода на женщин: муж, приобретающий права на женщину «рода», все-таки должен был прятаться со своими индивидуальными отношениями к ней»¹⁵⁶.

Попытка объяснить некоторые из описанных нами порядков ссылкой на похищение женщин в последнее время потеряла свою былую популярность, вместе с пересмотром всего вопроса об умычке, в част-

¹⁵⁵ Гирей. Замечания на статью «Законы и обычаи кабардинцев». «Кавказ», 1846, 10—11 (замечания на статью под указанным заглавием И. Т. Раджицкого, напечатанную в «Литературной газете» за 1846 г., № 1—2). Объяснение это занимствовали и в тех же выражениях повторили сначала М. С. (Указ. соч.), затем Н. Дубровин (Указ. соч.).

¹⁵⁶ Ф. И. Леонтович. Адаты, т. I, стр. 371.

ности отказом от старого мак-леннановского тезиса об архаичности этого порядка в качестве яко бы ранней формы брака¹⁵⁷.

Объяснение Хан-Гирея вряд ли требует опровержения. Приведенный нами материал показывает, что обычай помещать невесту, перевезенную в аул жениха, в чужом доме практиковался вовсе не только князьями. Нет сомнения, что в феодальной среде этот старинный обычай принял особые черты. Нельзя не обратить внимания на то, что обычай этот самими источниками сближается с аталычеством, архаическим порядком, принявшим особую, феодализированную форму¹⁵⁸.

Рассматриваемая нами процедура вне сомнения в отдельных своих мотивах хранит отзвуки былых форм брака, однако не «гетеризма», конечно (в том значении этого термина, которое соответствует беспорядочным отношениям полов или промискуитету), а группового брака. Однако данное положение требуется доказать, а это представляется нам делом не легким. В частности, если объяснять поведение жениха, укрывание невесты в другом доме, тайну их свиданий, обряды «примирения» молодого со своей родней и пр. в связи с переходом от группового к индивидуальному браку, то с таким же основанием можно те же мотивы отнести за счет перехода от матриликального к патрилокальному поселению, введения молодым мужем в дом своей семьи чужой, принадлежащей к чужому роду женщины, — новшества, которое должно было вызвать и действительно, как мы это знаем из этнографического материала, вызывало протест со стороны родни жениха. Однако и это объяснение не дает удовлетворительного истолкования всего комплекса занимающей нас процедуры.

Процедура эта — сложная, включающая ряд различных мотивов. В числе этих мотивов мы склонны обратить особое внимание, с одной стороны, на раздельное обитание молодых супругов в течение архаически довольно продолжительного срока и изоляцию молодой в селении жениха в другом доме, либо в особом помещении в доме мужа, с другой стороны. Оба эти мотива представляются нам весьма существенными и требующими особого истолкования.

Нельзя также не связать занимающей нас сейчас процедуры с порядком, составляющим тему предшествующего нашего очерка, а именно переходной дислокальностью. Не следует ли считать ныне рассматриваемую нами форму помещения молодой в другом доме вариантом того порядка? Как видно из нашего материала, оба порядка встречаются у одних и тех же народов. К великой досаде, недостаточные показания не дают возможности установить соотношение или, возможно, преемственность этих двух порядков.

Мы можем теперь предложить объяснение того указанного нами в предшествующем очерке обстоятельства, что переходная дислокальность не отмечается для черкесо-кабардинцев: этот порядок как бы заменяется здесь резко выраженным у данной группы порядком помещения молодой на длительный срок, в пределах года, в чужом доме.

В целом рассматриваемую нами процедуру мы склонны считать одним из выражений той сложной ситуации, которая создается в период перехода от матриархата к патриархату, в частности от матриликального или дислокального к патрилокальному поселению супругов. Истолкование данной процедуры в целом и ее отдельных порядков должно найти себе место в общем исследовании этого переходного периода.

¹⁵⁷ См. в частности статейку, впрочем незначительную: E. C. Parsons, The reluctant bridegroom. «Anthropos», 10/11, 1915/1916, 1/2, в которой автор, беря преимущественно поведение жениха, возражает против объяснения этого мотива из общения женщин; в небольшом материале автора фигурируют между прочим и обычаи абхазов.

¹⁵⁸ См. нашу работу «Аталычество», СЭ, 1935, 1/2.

М. П. ПОТАПОВ

КУЛЬТ ГОР НА АЛТАЕ

Почитание гор — весьма древнее и распространенное явление. Почитание священных гор вошло и в некоторые религии. Вспомним хотя бы роль культа гор в религиях древнего мира, например культ горы Олимпа в Греции, Синая — у палестинских евреев, Гималаев — в Индии.

Поклонение священным горам было известно с давних времен и у народов восточной части Центральной Азии. Древние тюрки Алтая, по сообщению китайской летописи, поклонялись горе Бодын-инли¹. Можно указать также на почитание знаменитой горы Бурхан-халдун, расположенной у истоков р. Онона в Монголии, неоднократно упоминаемой в «Сокровенном сказании» монголов². По преданию здесь в свое время кочевали предки Чингис-хана. Самого Чингис-хана гора эта спасла от врагов³.

В более позднее время поклонение горам у монголов вошло в состав буддийского культа. Г. Н. Потанин по этому поводу писал: «Священных гор в Монголии множество, и к собственному имени таких гор часто придается эпитет богдо или хаирхан»⁴. Далее Г. Н. Потанин приводит длинный список священных гор, отмечая попутно и некоторые черты этого культа. Так, например, про гору Очир-вани, близ г. Улусутая, он пишет, что «на вершину ее из города ежегодно совершается процессия для совершения поклонения»⁵. Относительно почитаемой горы Бурхан-ола, иначе Бурхан-бутай, или Куку-сэркэ, он указывает, что «во время поклонения колют баранов, приносят вино, угощают съехавшихся». Потанин особенно подчеркивает почитание гор Байтык-богдо (киргизы произносят «Байтак») и Бурул-богдо; одна из них лежит на Алтае, к северу от Гоби, другая — в Тяньшане (это известная Богдо, при подошве которой лежит город Урумчи); «имена этих гор часто произносятся вместе, и название одной в уме монгола вызывает представление о другой, будто есть что-то в них родственное». При этом Потанин добавляет о Байтык-богдо, что, будучи на склонах этой горы, нельзя произносить имена оленя, сурка и березы, которые в случае необходимости упоминания их называются подставными именами⁶.

К культу гор следует отнести также обычай, распространенный в Монголии, Тибете, у бурят и на Алтае, сооружать на вершинах гор,

¹ И ак ин ф. «Сборник сведений о народах Средней Азии, обитавших в древние времена», т. I, стр. 270 и 271.

² «Сокровенное сказание. Юань-чао-би-ши». Монгольский обыденный сборник. т. I, переведенный и изданный С. А. Козиным. М.—Л., 1941.

³ Ср. с преданием тубаларов, живущих по р. Ынырге (приток Кара-кокши), почитавших гору Карага (верховья Ынырги): «когда монгольское войско преследовало народ наш, и он, взойдя на эту гору, принес ей жертву, то она стала непроходимым и как ночь темным лесом (чернью). Тогда монголы не могли найти дороги, возвратились домой». М. Чевалков. Памятное завещание. «Православный благовестник», 1894, № 11, стр. 126.

⁴ Г. Н. Потанин. Очерки Северо-западной Монголии, т. II, СПб., 1881, стр. 92.

⁵ Там же, стр. 93.

⁶ Там же, стр. 93.

на горных перевалах и проходах кучи камней в честь горы или ее «хозяйина», т. е. горного духа, путем бросания камня каждым прохожим. Такие кучи камней известны под названием «обо»⁷. У буддистов «обо» украшаются «хадаками» (продолговатыми шелковыми платками), «дарцаками» (кусками тканей с отпечатанными на них буддийскими молитвами и изображениями воздушного коня и др.), лентами на высоких жердях и т. д. Возле «обо» подвешивают образ доброго гения Далха. Периодически, обычно раз в год, у «обо» справляется торжественное празднество: ставятся жертвенные чаши с молоком, аракой и вареным мясом, лама совершает богослужение, население молится, падая ниц, прикладывается к образу Далха, бросает монеты и камешки на «обо» и т. д.⁸

У бурят-шаманистов различные обряды у каменных «обо» совершал шаман. У алтайцев каждый проходящий или проезжавший мимо «обо» обязательно бросал камень в общую кучу или вырывал из гривы лошади пучок волос и привязывал его к кустику, деревцу или хворостине, находящейся около «обо», в честь горного духа⁹. При этом охотники бросали в «обо» обычно пулю. Южные алтайцы еще в первой половине XVIII в. совершали моления на священных горах. В русских исторических документах этого времени говорится, что алтайцы поднимались на гору Хайрхан «по своей вере вверх молиться», — гора находилась по р. Инё, в трех днях езды от Колывано-Воскресенского завода¹⁰.

В этих же материалах говорится о почитании священных гор Бобыргана и Кызылдары алтайцами, обитавшими по р. Бие. Почитание гор было известно до недавних дней у многих шаманистских народов Сибири. Наиболее развитым ритуал молений горам был у хакасов, где моления эти протекали на горах при большом стечении народа. Рассказы о таких молениях были записаны Н. Катановым в долине Аскыса, левого притока Абакана и в других местах¹¹.

У хакасов бассейна Абакана во время этих жертвоприношений горам (таг-тайыг), носивших родовой характер, происходило и посвящение лошадей в честь отдельных духов. Покровителю бурых коней шаманили на больших горах, отрогах Саянского хребта. Считалось, что покровитель голубых коней живет в верховьях Абакана, на снежных хребтах¹².

Развитым был культ гор и у алтайцев. На Алтае, как и в Хакасии, культ гор сохранился до нашего времени. Об этом имеются неоднократные указания в литературе. Для северных алтайцев такое указание имеется у Фалька. Последний называет почитаемую гору Уленны-сын на пути от Аскыша к Балыксе и Томи «Поклонной горой»¹³. Такие указания встречаются у Бунге, Радлова, миссионеров

⁷ Дуброво. Поездка в Монголию. «Известия Вост.-Сиб. Отд. ИРГО», т. XV, 1884, № 1—2, стр. 40—80; № 5—6, стр. 9; А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и духовенства в Монголии. СПб., 1887, стр. 403—411; Д. Банзаров. Черная вера, СПб., 1891, стр. 18—20; Е. Кагаров. Монгольские «обо» и их этнографические параллели. «Сборник Музея антропологии и этнографии АН», т. VI, 1927.

⁸ Е. Кагаров. Указ. соч., стр. 115.

⁹ «На всякой высокой горе набрасывают груды камней, втыкают в них палки с подвязками тряпок и конских волос, в признательность горе за то, что она позволяет подниматься на ее высоту» (Вербицкий. Алтайские инородцы. М., 1893, стр. 43).

¹⁰ Сообщение бригадира Бэра генералу Киндерману от 23 марта 1745 г. в «Чтениях в Обществе истории и древностей российских», кн. 2 за 1868 г. Название «хайрхан», возможно, не является в этом случае собственным именем для горы, а означает вообще священную гору, как это бывает у монголов.

¹¹ «Образцы народной литературы тюркских племен», т. IX, Перевод, СПб., 1907, стр. 553, 554 и др.

¹² Там же, стр. 552.

¹³ Falk. Topographische Beiträge. St.-Petersburg, 1785, т. I, стр. 344.

Ландышева и Вербицкого¹⁴. Г. Н. Потанин писал, что «священные горы как алтайцы, так и улухемские урянхайцы ознаменовывают устройством на их вершине «обо» из камней или хвороста, на который навешивается «Ялама» (т. е. жертвенные ленточки.— Л. П.); подобным горам молятся о зверином улове. Такие поклонные горы по-алтайски называются джайк-ту, по-урянхайски ыдык-таг».

В русском Алтае, по сообщению Ядринцева, священными считаются следующие горы: 1) три горы Кесьпы или Тесьпы на р. Бие (им молятся, когда бывает горячка); 2) гора Ова в 15 верстах от улуса Елейского; 3) гора Бобырган на р. Бие; 4) гора Абакан в вершинах р. Абакана, по словам туземцев — о шести горбах; 5) гора Алтын-тау со скалами, носящими название сына и снохи; 6) гора Белуха, по-алтайски Учъ-сюри; 7) гора Яик-ту, в Чуйских белках¹⁵. К этому списку священных гор алтайцев, заимствованному у Ядринцева, Г. Н. Потанин добавляет еще «белок Ял-менку, или так называемый порусски Семинский белок. Ему приносят жертвы. В призываниях он называется Бай-Тере»¹⁶.

Однако необходимо заметить, что все эти указания о почитаемых горах сводятся только к краткому упоминанию о существовании священных почитаемых гор, к перечню их названий, но описания самого культа, а тем более его анализ и объяснения в литературе об Алтае отсутствуют. Даже наиболее обстоятельный исследователь шаманства у алтайцев А. В. Анохин ограничился на этот счет лишь следующим кратким замечанием: «Каждый род (сõк) у алтайцев имеет ту или другую гору, реку, скалу, озеро, которые почитает как родового покровителя и называет чистым тõсем (ару тõс)¹⁷. Общее количество родовых тõсей всех сõк'ов довольно велико, а район их распространяется за пределы Алтая в Монголию (Сүмер-Улан) на р. Кемчик (Алаш, Сут-кõл) и другие более северные местности р. Енисея (Каным). Обычай чествования горных тõс'ев относится к глубокой древности»¹⁸. Из новейших исследователей Алтая об этом мимоходом упоминает С. А. Токарев. Он пишет: «Помимо родовых богов у каждого сеока есть, как мне говорили алтайцы, своя священная гора»¹⁹. С. А. Токарев приводит несколько названий священных гор у отдельных сеоков, но тем и ограничивается.

Мне также неоднократно приходилось сталкиваться с обычаем почитания священных гор у алтайцев во время моих поездок в различные районы Алтая. Более сохранившимся этот обычай я нашел у северных алтайцев²⁰. В течение ряда поездок к тубаларам, челканцам, кумандинцам и шорцам я собрал по этому вопросу оригинальный материал, изложение которого и составляет содержание настоящей работы.

У северных алтайцев культ почитания гор носит весьма архаические черты, не является канонизированным и вследствие этого дает основание для решения вопроса о его происхождении и ранних форм

¹⁴ A. Bunge. Reise im östlichen Theil des Altaigebirges im Sommer des Jahres 1826, Berlin, 1830; W. Radloff. Aus Sibirien, Bd. I—II, Leipzig, 1884; С. Ландышев. Некоторые сведения о церковной алтайской миссии. Прибавление к изданию Творения святых отцов. ч. XV, 1856, стр. 664; Вербицкий. Указ. соч., стр. 43.

¹⁵ «Очерки Северо-западной Монголии», т. IV, СПб., 1883, стр. 701.

¹⁶ Там же, стр. 706.

¹⁷ По Анохину, «тõс» (буквально — начало, основание), т. е. духи первоначальные, искони существовавшие.

¹⁸ Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1925, стр. 16.

¹⁹ С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1935, стр. 27; его же. Пережитки родового культа у алтайцев (в печати), где об этом говорится несколько подробнее.

²⁰ Л. П. Потапов. Пережитки родового строя у северных алтайцев. Л., 1937, стр. 11—12.

мах. Ритуал, связанный с этим культом, здесь еще не стал прерогативой шамана. У перечисленных выше племен Северного Алтая основным занятием до наших дней являлась охота на зверя. Религиозные воззрения северных алтайцев, их фольклор буквально насыщены отражением охотничьего образа жизни. Среди этих поверий и в фольклоре большое место занимают горные духи, «хозяева гор», либо самые горы, которые выступают в представлении северных алтайцев живыми, способными ходить на лыжах, петь песни, плясать, разговаривать, ссориться, воевать, играть в азартные игры, проигрывая друг другу ценных зверей, и т. д. Фантастический мир духов гор или горных хозяев у северных алтайцев-охотников создан по их собственному типу и образу жизни.

Эти обитатели горной тайги являются древнейшим населением северных районов горного Алтая и еще до недавних дней сохраняли у себя родовое устройство. Это обстоятельство наложило отпечаток и на культ гор. Почитание гор у северных алтайцев носило, во-первых, ярко выраженный родовой характер, во-вторых, культовые действия, связанные с почитанием священных гор, совершались не только шаманами, но и рядовыми охотниками или стариками. Шаманы у северных алтайцев еще не везде монополизировали выполнение обрядов, связанных с почитанием родовых гор, хотя шаманы у них уже играли в этом отношении существенную роль. Здесь каждый сеок имел свою родовую гору, которую он считал священной покровительницей рода. Члены данного сеока приносили своей родовой горе жертвы, обращались с молениями, испрашивая удачи в охотничьем промысле или исцеления от болезни. У тубаларов и челканцев охотники устраивали специальные моления родовой горе осенью, перед наступлением охотничьего сезона, приглашая для этой цели шамана. Для угощения почитаемой горы или гор делалась жертвенная брага из ячменя в особом берестяном сосуде. Шаман обращался к родовой горе со специальными словами, испрашивая для охотника удачи на промысле, и брызгал жертвенной брагой в сторону местонахождения родовой горы.

Родовые горы у алтайцев носили особые названия, кроме собственных имен. У тубаларов родовая гора называлась «тось-тау» (т. е. основная, изначальная гора). У челканцев и кумандинцев священные родовые горы носили название «тось-таг» или «ärgin taγ», у шорцев — «улуг-таг». У южных алтайцев священные горы (в прошлом, несомненно, родовые) назывались «јајык-ту».

Мне удалось собрать имена родовых гор и определить их местонахождение для многих сеоков северных алтайцев. У тубаларов сеок «Кузен» считал родовой гору Солог (близ с. Турочака на правом берегу Бии), которую он и почитал. У сеока «Комдош» родовой горой (тось-тау) была в старину Еки-ере, находящаяся в верховьях Абакана. В последнее же время (в течение 7—9 поколений) этот сеок почитал как «тось-тау» гору Ужубе-Албаган, в верховьях р. Лажи (приток р. Пыжи, впадающей в Бию слева). К этой горе люди сеока «Комдош» обращались с молениями в случае важных жизненных затруднений и во время промысла зверя. Более мелкие просьбы они обращали к горе Паламыр (устье р. Кара-кокши), находящейся вблизи их постоянного местожительства. У тубаларского сеока «Юсь» «тось-тау» являлась гора Карагая, хотя в старину таковой у них была гора Ене в верховьях р. Иши (правый приток Катуня). У сеока «Чапты» почиталась родовой гора Чаптыган, также в бассейне р. Иши. Сеок «Ялан», или «Тонгул», считал своей родовой горой еще несколько поколений назад гору Бургузу, находящуюся в Тогульском районе Алтайского края. Однако, вследствие большого голода, сеок переселился к тубаларам в Комляжскую волость (ныне Чойский аймак

Ойротии), где был принят и расселен зайсаном Саазу, происходившим из сеока «Комдош». По указанию зайсана, почитаемой горой для переселенцев стала родовая гора сеока «Комдош», т. е. Ужубе-Албаган.

Челканцы считали своими родовыми горами несколько гор в бассейне Байгола (приток Лебеди слева), а именно: Ыч-сүрү, Ягана, Ые, затем горы Тас-каш, Тобыр, Улугур, Адалык, Талбар, Тилаштар, Акмынчай, Нимакташ, Тала, Енежі. При этом сеок «Чалканыг» основной (тось-таг) и «старшей» почитаемой горой считал Уч-сүрү в верховьях Байгола, которую величал: Ыгән тушкен Ыч-сүрү — От Ульгена (высшее божество) спустившаяся Ыч-сүри, Кам аңчизи әргін-таг — Наследство камов (шаманов) — священная гора. У сеока «Шакшылыг» священной являлась гора Солог, близ Турочака. Эта гора была также «главной» родовой горой. Кроме того, сеок почитал как родовые еще следующие горы: Терет, Чортук, Чанабыр, Корчыязы, Тас.

У кумандинцев (верхних) родовыми почитаемыми горами считали горы: «Иик-таг, Сокач и Ажыг (с тремя вершинами). Все эти горы расположены на правом берегу р. Бий, между селениями Сурбашкиным-аилом и Шунураком (Осинники). У этих кумандинцев почиталась и гора Кабак в окрестности Телецкого озера. У шорцев также каждый род поклонялся своей родовой горе. Например, сеок «Карга» почитал известную гору Каратаг, сеок «Кобый» — гору Көл-тајка, сеок «Челей» — гору Ајзу (верховья Антропа, притока Қондомы) и т. д. Все северные алтайцы относились к родовой почитаемой горе с исключительным почтением, устраивая ей моления. Шорцы устраивали главное моление родовым горам весной, как только вскрывались реки. Это моление горам сопровождалось у них обязательным жертвоприношением ячменной брагой «абарткы», брагой из корней кандыка, вином, рыбой и т. д. Моление это называлось «шачыл, или шашыг», т. е. кропление²¹. Обряд моления и кропления совершал обычно старший в роде или в улусе. В южной Шории, где расселение было родовым, старший в роде был и старшим в улусе. В северной Шории часто улус уже состоял из членов различных сеоков; тогда моление совершал старший в улусе. За отсутствием старика, знающего ритуал этого моления, приглашали шамана. Жертвенную брагу, вино и другие продукты доставляли все участники моления (от каждой семьи). По окончании моления устраивалась общая трапеза, где поедалось все, что приносилось в жертву горам и водам. Женщины, как чужеродки, стояли поодаль, но в угощении после окончания моления участие принимали. Содержание обращения к горам и водам сводилось к испрашиванию удачи в ловле зверя и рыбы, избавления от болезней. Вербицкий называл это моление «праздником березы», так как моление происходило около березы, украшенной обычно разноцветными тряпками или ленточками и конским волосом²². Имеются отрывочные указания, что береза эта («Пай-казыг») также была родовой.

Охотники северных алтайцев по дороге на промысел, переваливая через высокие хребты, откуда обычно открывается панорама на многие горы, обязательно делали небольшой привал и производили наиболее выдающимся горам кропления талканом (толокном), замешанным на воде. По приходе на промысел, устройвшись станом, охотни-

²¹ Ср.: В. Вербицкий. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии. «Душеполезное чтение», 1859, март, 1860, декабрь; Вскрытие р. Кондомы. «Томские губ. ведомости», 1859, № 30; Миросозерцание и народное творчество сибирских инородческих племен. «Литературный сборник», 1885, стр. 39; С. Е. Малов. Несколько слов о шаманстве у турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губ. «Живая старина», вып. 2—3, 1909, стр. 40.

²² В. Вербицкий. Записки миссионера за 1859.

ки ежедневно приносили родовой горе жертву, бросая по направлению к ней кусочки вареного мяса, брызгая чаем, супом и т. п. Тубалары вывешивали около стана на дереве в честь своего родового покровителя одну или несколько «девяток» ленточек. Если убивали на охоте крупного копытного зверя (оленья, марала, козулю), то в жертву горам обязательно приносили осердие. Кроме того, в жертву «горному хозяину», или почитаемой горе, приносились частица мяса первого убитого крупного зверя. Все такие несложные обращения к горам и жертвы производились рядовыми охотниками самостоятельно, без помощи шаманов. Все это говорит за то, что культ гор у алтайцев древнее шаманства.

Однако, как следует из моих наблюдений и из рассказов стариков, моих осведомителей, в основном культовые действия, связанные с почитанием родовой горы, в последнее время (за исключением шорцев) сосредоточивались в руках шамана. Хотя рядовые охотники еще совершали сами простейшие обряды, описанные выше, но более развитые и сложные моления родовым горам производил шаман, который выступал в качестве представителя сеока. Шаманы включили родовые горы в число своих личных покровителей. На шаманском бубне появились изображения наиболее известных гор²³. В шаманских призываниях к духам имена родовых гор стояли на первом месте. Более того, шаманы северных алтайцев считали свою судьбу зависимой от родовой священной горы. Так, например, у челканцев человек, начинающий проявлять признаки шаманского призвания, обращался сначала к родовой горе, от которой во время камлания и получал указание о шаманском служении или, наоборот, наталкивался на запрещение стать шаманом. При этом будущий шаман камлал родовой горе при помощи маленького лука, называемого, в отличие от охотничьего, «ырык», держа его за тетиву и раскачивая. Одновременно родовой горе приносилось «угощение» в виде берестяного сосуда («тозак») с ячменной брагой «орто».

В том случае, когда родовая гора челканцев «Үч-сүрү» подтверждала шаманское призвание, она разрешала будущему шаману сделать первый бубен и определяла число бубнов, которое предстояло иметь в жизни шаману. Вскоре после этого шаман приглашал родственников-сородичей на церемонию изготовления первого бубна; на эту церемонию собирались также посторонние. Во время камлания с новым и первым бубном, представляющего собой обряд «оживления» бубна, челканский шаман обращался к родовым горам, которых он угощал жертвенной брагой «орто». Каждую гору нужно было угостить из отдельного сосуда. Таким образом, на таком камлании фигурировало довольно много берестяных сосудов. Все они стояли в одном месте, и, камлая с новым бубном, шаман брызгал из них. Сосуды эти с брагой являлись приношением всех участвующих в церемонии изготовления нового бубна.

Существенной частью первого камлания с новым бубном являлись обращения шамана к различным небожителям с просьбами о покровительстве. Эти просьбы и ответы на них шаман передавал и получал опять-таки через родовую гору. Таким образом, челканские шаманы получали некоторые бубны только от родовой горы²⁴. Надо добавить, что спустя некоторое время после изготовления первого бубна шаман снова готовил один сосуд браги и благодарил родовую гору Үч-сүрү. Кумандинские шаманы получали бубен типа «тезим» также от

²³ В. Вербицкий. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии за 1861 г. Ж. «Странник», 1862, май, стр. 155.

²⁴ У челканских шаманов было несколько типов шаманского бубна, так же, как и у кумандинцев.

духов родовых гор, а не от небожителей. Таким бубном нельзя было камлать высшему божеству Ульгеню. Рисунки этого бубна были особые.

У кумандинцев шаман, получая бубен от духов по линии матери, получал его от родовой горы сеока матери, которая при патрилинейном счете родства была иной, чем родовая гора его сеока. В тех исключительных случаях, когда кумандинский шаман получал особый, шорский тип бубна, так называемый бубен «марс», он получал его исключительно от горы Мустаг, находящейся в Шории и являющейся почитаемой горой шорских шаманов. У кумандинцев, камлая с новым бубном впервые, шаман показывал его своим духам-покровителям, в первую очередь почитаемым родовым горам, от которых, по мнению кумандинцев, зависели судьба и жизнь шамана. Шаман получал от родовых гор либо одобрение нового бубна, либо неодобрение и указания на недостатки такого бубна. Кумандинцы полагали, что за недостатки бубна, подмеченные родовыми горами, шаман обычно платился своим здоровьем и при определении срока камлания данным бубном родовые горы определяли этот срок не более двух лет. Напротив, хорошо сделанный бубен, удовлетворивший требованиям родовых гор-покровителей, мог служить шаману до 9 лет. Показывая новый бубен родовым горам, шаман угощал их жертвенной брагой из ячменя (орто). Родовые горы определяли также количество бубнов, которое шаман должен был сменить в течение своей жизни. Некоторым шаманам родовые горы разрешали иметь до 9 бубнов. Вообще же кумандинские шаманы получали от родовых гор в течение жизни от 3 до 9 бубнов. При этом родовыми горами определялся и срок камлания каждым бубном, в пределах от года до девяти лет. По использовании числа бубнов, назначенного родовыми горами, шаман умирал.

Таким образом, долголетие кумандинского шамана, как и у челканцев, зависело от решения родовой горы и выражалось числом бубнов, предназначенных ею шаману для камлания. Бывало и так, рассказывали мне кумандинцы, что родовая гора за различные ошибки в камлании и жертвоприношении сокращала число бубнов, первоначально назначенное шаману, и тем самым сокращала продолжительность жизни шамана. Мне передавали, что это нередко практиковала шорская гора Мустаг в отношении тех шаманов, которые получали шаманство со стороны матери, происходившей из шорских сеоков, почитавших Мустаг за родовую гору. У верхних кумандинцев шаманы получали свой «природный», по их выражению, бубен от своих родовых гор: от горы Солог и от горы Кабак, находящейся близ Телецкого озера.

Относительно шорцев миссионер-этнограф В. Вербицкий уже 80 лет назад писал: «Шаманы в своих волшебных действиях призывают на помощь себе все знаменитые горы и, когда подходят к сердитому Карабуру, представляют страх, пятясь назад, особенно во время абырки (браги из кандыка), при обновлении бубна. Карабур всегда остается недоволен бубном, требуя большого размера»²⁵.

По материалам, собранным мной, у шорцев первый бубен делался не по личному желанию шамана, а по настойчивым требованиям духов шаманов-предков или же почитаемых гор. Шорские шаманы получали такие указания от горы Мустаг, считавшейся распорядительницей судеб шаманов. Как только шорец чувствовал, говорили мне мои осведомители шаманы и старики, что он должен стать шаманом, он начинал камлать наедине. Он обращался прежде всего к горе Мустаг за

²⁵ В. Вербицкий. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии за 1864 г. «Православное обозрение», ч. 1, 1865, стр. 259.

решением своей судьбы. Мустаг сообщала шаману, сколько ему предстоит иметь бубнов на своем веку и сколько лет он может камлать каждым бубном. Жизнь шамана здесь также исчислялась числом бубнов, обычно от трех до девяти. Когда определенное Мустагом число бубнов иссякало, шаман умирал. Так, например, мой осведомитель шаман Сандра из сеока «Челей» уверял меня, что он скоро умрет, ибо число бубнов, определенное ему Мустагом, кончилось и кончился срок камлания последним бубном. Сандра поэтому даже торопил меня с записями. Он, действительно, умер на другой день после моего отъезда из его улуса. Бывало, говорили мне шорцы, что гора Мустаг уменьшала шаману назначенное число бубнов. Это случалось обычно тогда, когда в среде ближайших родственников шамана приближалось появление нового шамана. Старый шаман тогда заболел и умирал. Однако случалось, что обреченный на смерть шаман спрашивал у горы Мустаг отсрочку своей кончины; тогда умирал тот родственник, у которого обнаружили признаки шаманского призвания.

Гора Мустаг сообщала также шаману о необходимости сменить бубен. В таком случае шаман устраивал специальное моление, выяснял у своих покровителей, каким должен быть новый бубен, и вскоре же устраивал церемонию изготовления нового шаманского бубна. По изготовлении нового бубна, проходившем при большом стечении народа, шаман начинал камлать, показывая новый бубен Мустагу. Моление сопровождалось брызганием жертвенной браги «абыртки» из ячменя или клубней кандыка (*Erythronium dens canis*) из самого большого берестяного сосуда («куспак»), емкостью до 10 ведер. Гора Мустаг давала предварительно осмотреть бубен своим четырем сыновьям — горам: Карахану, Ёш-ташу, Карабуру, Кёзёйю. Сыновья Мустага, по представлению шорцев, тщательно осматривали новый бубен, и в заключение осмотра каждый из них с силой ударял (разумеется, через шамана) в бубен три раза. Затем бубен осматривала гора Мустаг и определяла, сколько лет этим бубном мог камлать шаман. Шаманы, пользующиеся покровительством Мустага, враждовали и дрались с шаманами, у которых покровителями являлись другие горы. Борьбу шаманы вели с помощью своих духов-помощников. «Рога» на бубне (шесть выпуклостей на обечайке) служили оружием для нападения на духов враждебного шамана; такое же назначение имели и железные подвески с внутренней стороны бубна. Шорским шаманам, жившим по долине р. Кондомы, в таком единоборстве активно помогал сын Мустага — гора Карабур, о которой в свое время упоминал Вербицкий.

Подобный же материал я собрал у тубаларов. Здесь из установленных и изученных мной трех типов бубнов два типа («марс-чалу» и «тезим-чалу») шамацы также получали от почитаемых родовых гор, причем бубен «марс» имели шаманы, связанные родством с шорцами, и получали его от шорской горы Мустаг. Этим бубном камлали только родственникам, а остальным — бубном «тезим». И у тубаларов при обряде изготовления нового бубна шаман обращался к родовым горам.

Однородный материал мне удалось получить и у алтайцев-скотоводов, обитающих по левому берегу Катунь, в пределах современного Шебалинского аймака Ойротии. И здесь некоторые шаманы получали бубны от священных гор (Иерсу-тайка) вообще и в частности от горы Кёк-Мёнкё. Однако здесь мне не удалось установить строгой родовой принадлежности священной горы тому или иному сеоку. Видимо, у алтайцев-скотоводов былое почитание священных гор, так как почитание гор родовых уже исчезло из памяти, и следы его можно обнаружить только в шаманстве, в частности в получении шаманского бубна от гор. Почитаемые горы, в прошлом чтимые как родовые покровители, превратились здесь просто в священные горы, почитаемые шаманами, вошед-

шими в общешаманский культ. Генеалогическая связь с горами сохранялась только у шаманов, а не у всех членов сеока. Другое дело у северных алтайцев — охотников, которые живо сохранили признаки почитания горы как объекта родового культа.

Более того, родовой характер происхождения священных гор у северных алтайцев обнаруживается и в других отношениях. Я имею в виду серию запретов по отношению к родовой горе для женщин. У тубаларов, например, замужние женщины не могли называть по имени родовую гору своего мужа, но называли настоящим именем родовую гору своего отца. У челканцев замужние женщины также не могли называть родовые священные горы мужа настоящим именем, а называли их в случае необходимости подставными именами. Женщины не могли быть с непокрытой головой или босыми, находясь в виду у родовой горы мужа, из-за опасения, что почитаемая родовая гора может увидеть женщину без платка и вследствие этого навлечь на нее несчастье. У кумандинцев тоже настоящие имена родовых гор являлись запретными для замужних женщин; замужние женщины не могли подниматься на родовые горы мужа, находиться вблизи них с обнаженной головой²⁶.

Так же поступали в отношении родовых гор и замужние женщины шорцев, причем это относится не только к шорцам бассейна Мрассы и Кондомы, но и к шорцам, переселившимся в XVIII в. на территорию нынешней Хакасской автономной области.

Относительно последних Н. Катанов записал еще в 1892 г. в верховьях Аскыса следующее предание, где фигурируют шорцы сеока «Карга»: «Против хребта Қолим, на другой стороне Мрассы, есть еще одна гора, называемая Кара-таг (черная гора). Собственное имя Кара-таг носят две горы, у которых жили предки горных каргинцев. Часть нашего народа осталась у этих гор. Их женщины называют эти горы (т. е. Кара-таг) своим тестем (правильнее, свекром.— Л. П.), т. е. не называют по имени, а наши здешние женщины тестем не называют. Наши шаманы во время камлания упоминают эти горы (в своих молитвах). Говорят, что на этой горе Кара-таг есть каменная колыбель. Эту каменную колыбель видели прежде, а теперь не могут увидеть ее. Эта каменная колыбель была колыбелью прежних наших отцов»²⁷. В том же предании говорится и про шорский сеок «Кобый»: «Гора, у которой жили предки колена Кобый, называется Коль-тайга на берегу р. Таштыпа, близ верховьев Таштыпа. Они (т. е. люди колена Кобый) приносят всенародно жертву и шаманят (на этой горе) раз в 3 года. Женщины людей, живущих по Анжулу (Анжул — приток Таштыпа, где живут кобыйцы.— Л. П.), называют эту гору своим тестем. Перед тем как шаманить, приготавливают 9 кадок бузы (т. е. водки). Когда надо шаманить, приглашают двух шаманов»²⁸.

Изложенный материал по запретам в отношении родовых гор, налаженным обычаем на замужних женщин ярко подчеркивает родовой

²⁶ Ср. у Майнагашева, который пишет об одной горе у бельтиров-хакасов, что она «считалась священной» и ни одна женщина не должна была всходить на нее, но запрет был нарушен: какая-то женщина взобралась на нее, и этим гора была осквернена: после этого во сне было открыто одному старику бельтиру, что «тайг» (т. е. моление.— Л. П.) они должны теперь перенести на другую гору. С тех пор гора покинута, и, только проезжая мимо, бельтиры не позабывают по направлению ее покротить аракы (С. Д. Майнагашев. Жертвоприношение небу у бельтиров. «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. III, 1916, стр. 95). Далее он описывает высокую сопку: «это священная гора бельтиров, та самая, куда они перенесли свой тайг после осквернения прежней горы: на этой горе нога женщины не бывала».

²⁷ Образцы народной литературы тюркских племен, т. IX, перевод, СПб., 1907, стр. 589.

²⁸ Там же, стр. 590.

характер почитаемых гор²⁹. При строго соблюдавшейся экзогамии и брачных отношениях у северных алтайцев каждая замужняя женщина являлась чужеродкой в роде ее мужа. Родовая гора ее мужа выступала по отношению к замужней женщине как родственник, притом как старший мужской родственник мужа. Здесь нужно подчеркнуть, что запреты для замужней женщины по отношению к родовой горе мужа являются теми же запретами, которые существовали у северных алтайцев для замужней женщины по отношению к мужской родне мужа, старше его по возрасту. У челканцев замужняя женщина не могла назвать по имени свекра и вообще всех мужских родственников ее мужа, старше его по возрасту. Она не могла находиться при этих родственниках мужа с непокрытой головой, необутой и т. д. У кумандинцев женщина также не могла называть по имени мужчин — родственников мужа, старше его по возрасту, не могла находиться при них без головного платка, босой и т. п. Такие же запреты для замужней женщины существовали в отношении старшей родни мужа и у шорцев и у тубаларов. Полное совпадение этих запретов, их одинаковый характер совершенно очевидны. Таким образом, почитаемая гора являлась именно родовой горой, как бы старшим членом рода, кровным родственником людей данного сеока.

Как можно объяснить изложенный выше материал по почитанию родовых гор у северных алтайцев, каким образом у них возникло это почитание? Мне неизвестно ни одной специальной работы на эту тему. Я могу сослаться только на мнение Л. Я. Штернберга, который в своем курсе лекций о первобытной религии очень кратко затронул и этот вопрос. Отметив существование и распространение культа гор, Л. Я. Штернберг связал его происхождение с ролью гор в процессе образования дождя, столь необходимого и важного для судьбы урожая, для благополучия хозяйства земледельческих народов. Л. Я. Штернберг указывал: «Так как вершины гор упираются в небо и являются местом, где скопляются облака и разыгрываются грозы, а с явлениями, сопутствующими грозе, с тучами, с дождем связаны земледелие, урожай, благополучие человека, то в этот период, естественно, возникает культ гор, культ духов гор, культ хозяев гор, от которых зависит плодородие полей»³⁰.

Но это объяснение едва ли можно применить в отношении северных алтайцев, являющихся не земледельцами, а горно-таежными охотниками, для которых значение дождя в производственной деятельности является скорее отрицательным, ибо дождь мешает охоте. Стало быть, если исходить из концепции Л. Я. Штернберга, то в Северном Алтае этот культ не мог бы возникнуть. Однако культ гор здесь существовал в развитом виде и долго носил хорошо выраженный родовой характер.

Наиболее соблазнительным представляется видеть в почитаемых родовых горах отражение тотемистических представлений, ибо, как показано выше, родовую гору северные алтайцы считали кровным старшим родственником, покровителем рода, к тому же в литературе отмечен факт, правда, единственный, из которого следует, что алтайцы рода Чабат считают себя происшедшими от горы Себire, находящейся на левой стороне р. Бии³¹. Кроме того, в записках миссионера Вербицкого есть глухое упоминание о родопроизводственных горах³².

²⁹ Родовой характер моления на священной горе неоднократно подчеркивает для хакасов-белтиров и С. Д. Майнагашев (Указ. соч., стр. 94, 98).

³⁰ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия. Л., 1936, стр. 384.

³¹ Краткие сведения об алтайской духовной миссии. «Томские губ. ведомости», 1866, № 21.

³² В. Вербицкий. Записки миссионера Кузнецкого отделения алтайской духовной миссии за 1865 г. «Православное обозрение», 1877, стр. 72.

Таким образом, получается на первый взгляд довольно правдоподобное объяснение этого интересного явления. Тем не менее, в пользу такого предположения склониться нельзя, так как против него можно сделать и серьезные возражения. Прежде всего, мне не удалось зарегистрировать ни одного предания, которое свидетельствовало бы, что данный сеок произошел от своей родовой горы, что родовая гора является родоначальницей сеока. Ссылка на сеок Чабат является единственным указанием на этот счет. Точно так же мне не удалось обнаружить названия какого-либо сеока по горе — тотему. Отсутствие этих основных признаков тотемизма делает это объяснение неприемлемым. Необходимо учесть и то обстоятельство, что различные сеоки у северных алтайцев, не считавшие себя родственными и поэтому бравшие друг от друга женщин в замужество, все же имели общую почитаемую родовую гору, например сеоки «Ялан» и «Комдош». При тотемистическом же характере представлений люди, происшедшие от общего родоначальника-тотема, считаются между собой кровными родственниками. Далее, в ряде случаев удалось установить, что почитаемые родовые горы у того или иного сеока не являлись постоянными и со временем менялись. Напомню, что у сеока «Комдош» родовая гора в старину находилась в верховьях Абакана, а затем стала почитаться как родовая гора Ужубе-Албаган в верховьях Лажы. У сеока «Юсь» в старину была родовой гора Ене по р. Ише, а затем таковой сделалась гора Карагая, находящаяся совсем в другом месте. У сеока «Ялан» в связи с переселением изменилась и родовая почитаемая гора, как об этом говорилось выше. Такое положение никак не может быть связано с тотемистическими представлениями. Стало быть, объяснение культа родовых гор у северных алтайцев из тотемистических представлений также отпадает.

Подлинный свет на решение этого вопроса проливает другое обстоятельство. Уточняя при моих полевых записях, географическое местоположение родовых почитаемых гор, я вскоре натолкнулся на следующее положение. Оказывается, родовая гора всегда находится на родовой, преимущественно охотничьей, территории данного сеока³³. Проверя это в отношении каждого сеока, я всюду получил утвердительные данные. Родовая гора комдошей Еки-Ере, которую этот сеок почитал в старину, находилась на их охотничьей территории в верховьях Абакана. Когда комдоши были вытеснены оттуда и стали промышлять по р. Лаже, почитаемой горой у них сделалась гора Ужубе-Албаган, находящаяся в верховьях Лажы. У сеока «Юсь» родовая охотничья территория раньше находилась по р. Ише, где была и их родовая почитаемая гора Ене. В результате соглашения сеоков «Юсь» и группы сеоков, живущих по бассейну р. Маймы («маймалары»), охотничьей территорией «Юсь» стали считаться гора Карагая и ее окрестности. Гора эта сделалась «тось-тау» сеока «Юсь». У челканского сеока «Шакшылыг» и тубаларского сеока «Кузен» родовая гора Солог находилась на родовой охотничьей территории этих сеоков. Сеок «Ялан», или «Тонгул», имел у себя на родине (Тогульский район) почитаемую родовую гору Бургузу, в районе которой были расположены его охотничьи угодья. При переселении к комдошам этот сеок получил территорию для охоты в районе горы Ужубе-Албаган, которую он стал почитать как «тось-тау».

Родовые горы челканцев сеока «Чалканыг» Ыч-сүрү, Ягана и Ые представляют собой большие, поросшие густой тайгой горы, входившие в состав охотничьей территории этого сеока. Точно так же родовые горы этого сеока: Тяс-каш, Тобыр, Улугур, Адалык, Талбар и другие,

³³ См. мою работу «Пережитки родового строя у северных алтайцев», стр. 11—12.

перечисленные выше, были теми горами, на которых челканцы промышляли зверя. Родовые горы сеока «Шакшылыг» — Солог, Терет, Чорток и прочие — также теснейшим образом связаны с родовой охотничьей территорией. Родовые горы верхних кумандинцев — Иик-та, Сокач и Ажыг — в прошлом являлись охотничьей территорией кумандинцев. За последнее же время зверь на них был выбит и тайга почти уничтожена. На горе же Кабак кумандинцы промышляли зверя как на своей родовой территории еще несколько десятков лет назад. Эту тесную связь родовой почитаемой горы с охотничьей территорией сеока можно проследить и у шорцев.

Отсюда следует, что почитание определенных гор у северных алтайцев как гор родовых явилось отражением общей родовой собственности на определенную (преимущественно охотничью) территорию. Почитаемая родовая гора как покровитель данного сеока, как своеобразный родовой пенат явилась отражением той общности родовой территории, которая была так понятна и доступна каждому члену рода и каждым четко осознавалась. В таком освещении становится объяснимым и факт неременной связи почитаемой родовой горы с родовой территорией. Почитание горы целым родом могло возникнуть только на том основании, что данная гора принадлежала всему роду в целом и находилась на его территории. То, что охотничья территория у северных алтайцев еще в недалеком прошлом была родовой, не подлежит сомнению.

По этому вопросу я собрал обильный материал, об этом имеются и свидетельства исследователей, посетивших северных алтайцев в конце XVIII в. и позднее. Еще в 70-х годах XVIII в. Георги писал о шорцах: «Каждое колено (т. е. сеок.— Л. П.) живет особо и в собственных рубежах»³⁴. О родовом и племенном разделении охотничьей территории в конце XVIII в. у шорцев и хакасов сообщает Паллас³⁵. А. Адрианов, путешествовавший по северному Алтаю в 80-х годах XIX в., отметил: «Право каждого инородца промышлять орех или зверя всегда строго ограничено известным местом; вся местность обитания «черновых татар» разделена на отдельные тайги»..., «в каждой хозяйничает тот или иной род (сеок). Так, например, род Таяшей (жителей Чегорола по р. Оксасу) не имеет своей большой тайги, изобилующей зверем, и потому вынужден идти на промысел в тайгу, принадлежавшую шелканам лебединским; за право охоты в чужой тайге Таяши платят ежегодно от 50 коп. до 1 рубля с каждого промышленника. В случае, если кто заберется в чужую тайгу без спроса, у того отбирается все промышленное, и кроме того, виновный наказывается судом общества»³⁶.

В этом сообщении, правильно отметившем представления о родовой собственности, несколько преувеличено значение «хозяйничания рода» в тех или иных тайгах. На деле в это время в родовой охотничьей тайге хозяйничал паштык, зайсан или демичи (т. е. администрация северных алтайцев), которые и присваивали себе поборы за право промысла, выдавали разрешения на промысел зверя в тайге тех сеоков, которые входили в административное управление того или иного зайсана, паштыка. В сознании же рядовых членов сеока охотничья территория выступала попрежнему как общая родовая территория, но право распоряжения ею было узурпировано паштыками, зайсанами и их помощниками, что, кроме официальных источников, подтверждают и старики.

³⁴ Георги. Описание народов..., т. II, СПб., 1799, стр. 141.

³⁵ Паллас. Путешествие по разным местам Российского государства, ч. III, СПб., 1788, стр. 515. Дыренкова и Потапов. Абыл и озуп — хозяйственные орудия у шорцев. Культура и письменность Востока, кн. III, Баку, 1928, стр. 105—106.

³⁶ А. Адрианов. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. Записки РГО по общей географии, XI, 1886, стр. 317; его же. Кузнецкий край. Живописная Россия, т. XI, стр. 292.

При этом узурпация общинного родового права произошла местами еще до появления закона Сперанского. Это следует из некоторых преданий, поддающихся датировке. Выше указывалось, что когда сеок «Ялан», или «Тонгул», был вынужден выселиться в Комляжскую волость, он получил охотничью территорию и почитаемую гору сеока «Комдош» от зайсана Сазу, который был третьим зайсаном после присоединения тубаларов к России; стало быть, это произошло во второй половине XVIII в. Отмечу также, что в шорском предании о сеоке «Таяс» говорится, что три брата из этого рода, по имени Көктөс, Маньс и Анийн, боясь нападения саянцев, пришли к начальнику бельтиров Эптису, подарили ему трех черных соболей и стали просить у него себе землю. Эптис поселил их в верховьях Монака³⁷. Имя Эптиса как начальника (есаула) бельтирских татар встречается в русских документах около половины XVIII в.³⁸ Из этих примеров следует, что уже во второй половине XVIII в. родовой территорией распоряжался зайсан, паштык.

Но память о родовом разделении охотничьей территории живо сохранилась у северных алтайцев и до наших дней. Обычно охотничья территория того или иного рода располагалась по долинам таежных рек. Каждый сеок имел для промысла долину одной или нескольких речек, территорию которой он считал своей общей родовой собственностью. В ближних тайгах, изобилующих зверем, например в «Большой черни» (тайга, расположенная в окрестностях северной части Телецкого озера), у тубаларов одна долина реки принадлежала двум или нескольким сеокам, и каждый сеок промыслял по определенным логам и впадинам этой долины. Сеок «Комдош», например, промыслял зверя по долине р. Уймень (левый приток Бии). Кроме того, он имел право промыслять в определенных логах по р. Кара-кокше (правый приток Бии). Здесь же по другим логам охотился на зверя сеок «Тогус». Сеок «Ярык» промыслял по ручьям и речкам, впадающим в р. Уймень. Здесь у него были свои родовые охотничьи лога-угодья («Ярык-ташту»). Сеок «Юсь» охотился по своим логам, по р. Кара-кокше. Сеок «Кузен» промыслял по правому берегу Бии и в районе Телецкого озера. Его родовые тайги: Актыган, Солог, Яшпу, Чорбок. Сеок «Чапты» охотился в окрестностях горы «Чаптыгана» и т. д.

В годы отсутствия зверя в родовых тайгах охотники тубалары обычно обращались к родичам по линии матери или жены и просили разрешения промыслять в их родовых охотничьих угодьях, мотивируя тем, что иначе им нечем будет уплатить ясак. Обычно разрешение давалось, и тубалары вступали в артели охотников, состоящих из родственников жены или матери, или промысляли отдельно на территории сеока матери или жены. У челканцев сеока «Чалканыг» родовые промысловые угодья находились в верховьях р. Сайту, левого притока Байгола, в тайгах Ёё и Кечимир и в верховьях Байгола по горе Ёчсүрү, в тайгах: Туру, Пёди, Кара-тёбе, Тилаштар и др. У сеока «Шакшылыг» общей родовой тайгой для промысла соболей считались места по р. Каиру и тайга по р. Кепе, в верховьях Абакана. Однако на эту территорию часто заходили промыслять тувинцы. Поэтому охотники сеока «Шакшылыг» ходили в эту тайгу обычно большими артелями, учитывая возможность столкновения с тувинцами. Вообще у этого сеока своей тайги для промысла было мало, и охотникам его приходилось

³⁷ Н. Катанов. Образцы народной литературы тюркских племен, т. IX, стр. 541 (перевод).

³⁸ «Сборник историко-статистических сведений о Сибири», т. II, вып. 1, стр. 15—16. Во времена Палласа (1772) башлык бельтиров Эптыш управлял и южными бирюсами (т. е. шорцами сеоков: Кобый, Карга, Кый). Он имел зимовье в 8 верстах к югу от Аскыша.

бродить по чужим тайгам, например в тайгах Минер, Порот близ Телецкого озера. По этому поводу сеок «Чалканыг» сочинил про «Шакшылыггов» насмешку: жар жок тӕкӕн — не имея земли (бродят словно) россамеха, тургун жок ак киик — не имея основного места (бродят словно) олень.

Общая промысловая территория верхних кумандинцев имела границу с шорцами по водоразделу Бии и Кондомы (хребет Кӧгена). Верховья рек, являющихся правыми притоками Бии (выше р. Лебедь), были кумандинскими промысловыми угодьями. Верхние кумандинцы промышляли раньше в верховьях рек Ийбения (Ульмень) и Ушпы (правые притоки Бии). Затем промышляли на горе Себуре (в верховьях речки Тебезе, по-русски Кебезе, находящейся ныне на территории Старобардинского района) и по горе Кызылгая (по-русски Синюха), на левом берегу Бии. Указанные места кумандинцы считали своими. Когда край этот стал усиленно заселяться русскими (XIX в.), зверя в этих местах не стало, тайгу начали быстро истреблять, и верхние кумандинцы стали ходить на промысел в окрестности Телецкого озера (Колдор, Самыш, Пыжа), где нередко вступали в конфликты с тубаларами, которые считали эти места своими родовыми угодьями. То же происходило и в районах верховьев левых притоков Кондомы, где хозяевами тайги считали себя шорцы.

Память о родовой собственности на охотничью территорию у шорцев еще настолько жива, что мне без особенного труда удалось определить ее у ряда сеоков. У сеока «Кызыл-гая» она находилась в верховьях Томи в местности Шортайка, т. е. по рекам Шорсуг, Ой-бажы, в верховья Тольбер (так называемая Сарыг-тайга), Пышкамчи, Палыктыг. Родовая тайга у сеока «Кобый» находилась в бассейне Томи, по речкам: Козугол, Тузаксуг, Кыйсуг, Кызыл-Аштыг, по р. Сызас. Так как сеок «Кобый» имел довольно много родственников из сеока «Кызыл-гая», то многие кобийцы промышляли по речкам: Палыктыг и Шорсуг. Шорский сеок «Кый» считал своей родовой тайгой места в верхнем течении Абакана: реки Ытыл, Тардаш, Кызас. Охотничья тайга сеока «Карга» находилась по р. Терек-суг, по притоку Томи и т. д.³⁹

Вторжение в чужую родовую территорию рассматривалось как нарушение права родовой собственности. Челейцы (сеок у шорцев) рассказывали, что правонарушителей били, добычу отнимали и прогоняли их с родовой территории. У тубаларов такие конфликты разбирались зайсанским судом⁴⁰. Тубалары жаловались мне в 1927 г. на кумандинцев, заходящих зимой на промысел до северо-восточных берегов Телецкого озера. У шорцев сеока «Калар» в том же году зимой на промысле мне пришлось быть свидетелем крупной ссоры между двумя семьями, одновременно выступившими в качестве собственников одного из охотничьих районов близ горы Мустага. По сведениям И. Д. Старынкевич, захватчиков чужой охотничьей территории судил у шорцев родовой суд; старший в роде был судьей. Поймав на своей территории чужеродца, шорцы не отнимали у него добычи и не били, боясь рассердить «хозяина тайги», а устраивали над ним официальный суд.

Из всего изложенного следует, что родовая общинная собственность на промысловую территорию у северных алтайцев была господствующей формой собственности, остатки которой сохранились до наших дней.

Таким образом, высказанное выше положение приобретает прочную базу. Едва ли можно сомневаться в том, что культ родовых гор у алтайцев явился только фантастическим отражением реально существо-

³⁹ См. мою работу «Очерки по истории Шории». М.—Л., 1936.

⁴⁰ Ср.: С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойротии, стр. 36.

вавшей общинно-родовой собственности на территорию (прежде всего охотничьи угодья) у северных алтайцев. Родовая собственность на охотничью территорию являлась основной экономической связью членов рода, которая настолько сильно пропитывала сознание членов сеока, что сеок свое существование неразрывно связывал с определенными родовыми горами, отождествляя их с мифическими предками.

Мне представляется, что таким же образом возник культ гор и у южных алтайцев-скотоводов. Родовой характер культа гор у них и его связь с расположением родовых кочевий подметили в свое время миссионеры⁴¹.

Я хотел бы остановиться еще на вопросе о времени возникновения культа гор на Алтае. Выше я указал, основываясь на фактах отправления культа рядовыми охотниками и стариками без участия шамана, что культ этот древнее шаманства. Шаманство включило в себя этот древний родовой культ, подвергнув его соответствующей переработке, но еще не настолько, чтобы в нем нельзя было выделить дошаманские элементы⁴². К числу последних, кроме указанных выше, я отношу еще факт отсутствия у алтайцев идолов, изображающих родовые горы или их «хозяев» (тагдынг äзі или тудынг äзі). На фоне широко распространенного у северных алтайцев обыкновения делать вещественные изображения — идолов почитаемых духов, этот факт приобретает важное значение. При этом необходимо отметить, что не делают идолов родовых гор или горных «хозяев» вовсе не потому, что образ их неясен алтайцам. Напротив, образ родовых гор, в последнее время чаще всего выступающих в образе «хозяев» гор, рисуется алтайцам довольно точно и подробно. Об этом убедительно говорят многочисленные охотничьи легенды у различных племен Алтая⁴³. Здесь «хозяева» гор выступают в образе людей — мужчин и женщин, старых и молодых. Они часто посещают охотников в тайге во время промысла. Обычно они являлись охотникам в образе молодой женщины или девицы (у кумандинцев чаще всего рыжей), голой, с большими грудями, закинутыми за плечи или заложенными подмышки. Горные «хозяйки» охотно вступали в половую связь, особенно с холостыми охотниками, делая их за это удачливыми в промысле.

Однако, несмотря на столь ясные представления о физическом облике горных «хозяев», вещественных изображений их (в отличие от других охотничьих духов) алтайцы все же не делали. Почему для почитаемых гор делалось такое исключение, так плохо согласующееся с обычаем делать идолов, особенно охотничьих духов? Ответ на этот вопрос может быть только один. Культ гор у алтайцев возник, видимо, на такой стадии культуры, на которой изготовление идолов еще не было известно. А такая стадия культуры нам хорошо известна по работам Л. Моргана и Ф. Энгельса. Когда Энгельсу пришлось коснуться вопроса религиозных представлений у ирокезов, он указал, что «свои религиозные представления — всякого рода духов — они уже воплотили в человеческом образе, но низшая ступень варварства, на кото-

⁴¹ «Алтаец поклоняется той горе, откуда бегут воды, орошающие долины, на которых пасутся его стада. Шаманист, получая свое богатство, жизнь и другие блага, сознает, что эти блага идут из какого-то рога изобилия, ибо рог этот — гора, где он имеет свои кочевья. Каждый сеок (род) имеет свой Алтай» (Приложение к Отчету алтайской духовной миссии за 1911 г., Томск, 1912, стр. 91). Связь почитания гор с родовой территорией я вижу и у древних монголов, как это вытекает из работы Б. Я. Влاديمирцова (Общественный строй монголов, Л., 1934, стр. 57).

⁴² С. А. Токарев в статье «Пережитки родового культа у алтайцев» также находит, что родовой культ у алтайцев древнее шаманства.

⁴³ Такие легенды собраны и опубликованы мной в статье «Охотничьи обряды и поверья у алтайских тюрков» («Культура и письменность Востока», кн. V, Баку, 1929); см. также: Н. А. Дыренкова. Шорский фольклор. М.—Л., 1940; е е же Охотничьи легенды у кумандинцев (рукопись).

рой они находились, не знает еще осязательных изображений, так называемых идолов. То был культ природы и стихий, находившийся на пути развития к многобожию»⁴⁵. Следовательно, можно считать, что культ гор у алтайцев возник не позднее низшей ступени варварства, т. е. той ступени культуры, когда родовой строй достигает своего расцвета.

Таким образом, родовой культ гор у алтайцев является дошедшим до нас отражением той стадии развития религиозных представлений, когда последние в виде духов-хозяев воплощаются в антропоморфных образах, когда господствовал культ природы и стихии, когда еще не делали вещественных изображений божеств. Все это подтверждает наш тезис о большей древности родového культа гор у алтайцев по сравнению с шаманством.

⁴⁵ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. 1, стр. 72).

Л. Г. БАРАГ

ПЕСНИ БЕЛОРУССКИХ ДЕВУШЕК, УГНАННЫХ В НЕМЕЦКУЮ НЕВОЛЮ

Десятки тысяч освобожденных советских людей возвращались летом 1945 г. из немецкой неволи на родину. Участники фольклорной экспедиции в западные районы Белоруссии, часто встречая этих людей на проселочных дорогах, на шоссе, на станциях, в поездах, беседовали с ними о мучительных годах, пережитых на чужбине за колючей проволокой. Бывшая узница Освенциме, Нина Ивановна Пособилова, рассказала нам о своей жизни в этом ужасном лагере смерти. Отвечая на расспросы, она иногда задумывалась и говорила: «А хотите, я сейчас песню вспомню, которую у нас в Освенциме сложили об этом?..» И мы записывали печальную песню.

Песня лагеря смерти получала смысл и значение документального свидетельства чудовищных преступлений. И именно так осмыслили теперь эти песни Нина Пособилова и другие освобожденные Красной Армией невольники немецкого фашизма. Многие из них вернулись на родину с тетрадками-альбомами, в которых записаны песни неволи.

Однажды в августе 1945 г. я переписывал, сидя на крыльце разрушенного вокзала станции Мосты (Гродненская область), песни из альбомов освобожденных узников немецких концлагерей. Вокруг меня столпилось пятьдесят-шестьдесят человек. Почти каждый из них держал в руках тетрадку-альбом, извлеченную из баула или чемоданчика, и ждал «очереди». С глубокой и волнующей серьезностью относились эти измученные и изнуренные люди к тому, что правда о их жизни в немецкой неволе «будет напечатана».

В песенном репертуаре советских людей, угнанных в немецкую неволю, встречаются произведения самого различного жанрового типа. Но самые различные по жанру и стилю песни этого репертуара объединены общими для них настроениями и мотивами.

В фольклоре Великой отечественной войны сложился особый цикл песен девушек, угнанных в немецкую неволю. Ряд песен и частушек этого цикла посвящен теме отъезда девушки в далекую и ненавистную неметчину:

Раскінулісь рейкі шырока,
Шалон за шалонам лецяць.
Яны з Беларусі вывозяць
Ў Германію нашых дзяўчат.
Прашчай, дарагая дзярэўня,
Прашчай, дарагая семья,
І ты, чарнабровы мальчышка,
Парой ўспамінай пра мяня.
Прашчайце, зялёныя паркі,
Мне большэ па вас не гуляць, —
Я еду ў Германію скучну
Мой век малады дажываць.

Начало песни, широко известной на временно оккупированной немцами советской территории и в немецких лагерях за рубежом. Вариант, записанный в Мостовском районе, Гродненской области.

* * *

Не чутна на станцыі смеха,
 Ліш стоны радных мацярэй.
 Ё чужую далёку старонку
 Праводзяць сваіх дачарэй.
 Кінь плакаць, не нада, мамаша,
 Я знаю табе не лягко,
 Но слёзы ведзь мне не памогуць.
 Расстацца і мне цяжало.
 Прашчайце, радныя падругі,
 Прошу, не забудзьце мяня.
 Чужая старонка, не знаю,
 Как ўстрэніць, как прымець мяня.
 Быць можа, прыдзецца умрэць мне,
 Зароюць ё чужой старане.
 Цябе, дарагая мамаша,
 Ніхто не сабшчыт аба мне.

Вот страшна, уж поезд падходзіць.
 Я сяду, памчусь далеко.
 Ах сэрца, не нада так біцца, —
 Мне так цяжало, цяжало.

Записано мною от Нины Васильевны Славинской, 1924 г. рожд., в дер. Вандорож, Могилевского района.

Те же мотивы получили выражение в частушках:

* *

Ты, машына, не тутукай,
 Не наганяй сэрцу нуду.
 Завязеш мяне ў Германью,
 Я назад пяхком прыду.

Записано мною от Алены Хомич, 1927 г. рожд., и других девушек деревни Замогилье, Краснослободского района, Бобруйской области.

* *

Эх я сяду на машыну
 І скланю галовушку.
 Павезёт мяня машына
 На чужу старонушку.

Записано мною от Марыси Д. Круглик, 1925 г. рожд., и других девушек дер. Гавеновичи, Бытанского района, Барановичской области.

Мотив прощания и мотив поезда относятся к наиболее часто повторяющимся мотивам песен девушек, насильно угонявшихся в Германию, и получают в них относительно устойчивые формы выражения. Но тематической основой большинства песен немецкой неволи является изображение жизни за колючей проволокой. Повсюду в немецких концентрационных и «трудовых» лагерях советские люди пели:

Кто Дойчланд суровый не знает,
 Кто еще в лагерях не бывал,
 Тот себя пусть счастливым считает, —
 Мало горя он в жизни видал.

Колодки ноги нам сдавили,
 Ost'ы¹ на грудь нам налегли.

¹ Нагрудный знак, который обязаны были носить рабочие и работницы, угнанные из СССР в Германию и оккупированные немцами страны Западной Европы.

Решетка, ключ и полицаи
Свободу нашу отняли.

Потрясающими человеческими документами являются песни Освенциме, Тремблинки, Майданека и многих других немецких лагерей смерти. Резкий натурализм образов этих песен обусловлен непосредственностью выраженных в них чувств и имеет функцию, необычную для песенного фольклора. Это песни-письма, песни-дневники, песни-исповеди.

В одной из самых популярных песен немецкой неволи «Раскинулись рельсы широко» есть строки:

Напрасно ты, маменька, плачешь,
Напрасно с надеждою ждёшь
И письма мои ты читаешь,
Но правды ты в них не найдешь.

Правда, о которой нельзя было писать в письмах, высказывалась в песнях. Характерна, например, освенцимовская песня:

Вот уж транспорт падходзіць к Освенциме,
І эсманы² сустракаюць здесь нас
І вядуць нас ў канцлагер пракляты,
Загражdenный дратамі ад нас.
Намера нам усем выбівалі,
Нашы вочы заліты слязоў.
Потым у баню усіх праваджалі
Распрашчацца із русай касой.
Трудно была ўзнаць здесь падругу
З агалённой яе галавой.
Сэрца крэпка ад болі сжымалось,
І кацілася сляза за слязоў.
Завялі нас ў баракі сырыя,
Гдзе вшы, блохі напалі на нас,
І вайну мы ім там абвясцілі, —
На патемку іх сталі шукаць.
На атвшэнне гналі нас голых,
Па ўсей страесе цягнуўся народ.
Як шкілеты цягнулісь, шагалі
Под управай нямецкіх гаспод.
По атвшэнню часотка напала,
А затым уж і тыфус пайшоў.
Міліоны пагібла народа,
Мала хто здесь спасення найшоў.

Записано мною от бывшей узницы Освенциме Нины Ивановны Пособиловой, 1924 г. рожд., в пос. Мосты, Гродненской области.

В подобном же стиле изображается лагерная жизнь в песне, записанной мною от бывших узников концлагеря «Париж»:

Раскинулся лагерь для пленных
В лесу меж кустов еловых.
Здесь штатских людей и военных
Отряд сторожит часовых.
Большая ограда и проволока ряд,
Кругом караулят эсманы.
Нигде не пройти сквозь немецкий отряд
Ни ночью, ни засветло-рано.

.....

² Эсесовцы.

В бараках холодно и ползают вши,
 И люди опухли на нарах.
 Истлели рубашки, разлезлись бинты
 И тело открыто всё в ранах...
 Записано от Н. И. Потанцева, 1924 г. рожд., в Минске.

Насильственно оторванные от своей родины, советские люди постоянно думали о ней и мысленно обращались к ней. Этим определилась характерная для песен немецкой неволи форма послания на родину. Приведу несколько типичных в этом отношении песен:

Далеко із германскага плена
 Шлю на родзіну вам я прывет.
 Как живеце, друзья і радныя,
 Пахутчэй напішыце атвет.
 Я жыву сярод лагера смерці,
 Сярод лагерных новых друзей,
 Сярод голада, холада, смерці
 І мучыцельных цягастных дней.
 Намера нам усім выбівалі,
 Штобы русскае мяса ўзнаць,
 І папавшая першая немка
 Пачынае нас палкой збіваць.
 Расступіцеся, сеці густыя,
 Выпускайце на волю мяня,
 Хачу бачыць радных і знаёмых,
 Сэрца моцна баліць у мяня.
 Еслі толька останусь живою,
 Я з праклятым Освенцімом прашчусь
 І на радзіму к роднеўкай маме
 Хоць пяшком усе раўно варачусь.

Записано мною от бывшей узницы лагеря Освенциме Н. И. Посбиловой, 1924 г. рожд.

* * *

Привязлі нас ў страну азвярэлых,
 Гдзе пастроены канцлагера.
 Праізвол для ўрага здесь аткрытый,
 Штоб цяраць патрыёцкі сэрца.
 Очань многа здесь ёсць заключенных,
 Сярод ніх наводжуся і я,
 Сколькі страсці, мучэнья і гора —
 Расказаць очань цяжка, друзья.
 Ў тры часа нас усіх падымаюць,
 Калі мірныя людзі ўсе спяць;
 Палусонных, галодных і голых
 На падсчет нас становяць апяць.
 Колі болен, баішся прызнацца;
 Патаму што лячэнія нет:
 Ў краматорыю возяць лячыцца,
 А адтуль уж вазврата нам нет.
 Міліёны пагібла народа,
 Іх навекі сажжоны сэрца.
 Ані так жэ хацелі свабоды,
 А каторай мечтаю і я . . .

Записано от нее же.

Раскінулісь горы шырока,
 Ё ўшчэльях баракі стаяць.
 Ё бараках угрюмых, халодных
 Работніцы з ост'а сідзяць.
 Не слышна там песен вясёлых,
 Ліш стоны, страданьня людзей,
 Которых прывёзлі работаць
 Із русскіх шырокіх палей.
 Радная мая, дарагая,
 Я здесь ужэ годзік живу.
 Работаю ё мрачнам ўшчэлы
 І жадна на волю гляджу.
 Я знаю, на родзіне нашай
 Цвятуць, зелянеюць сады,
 І свеціць там яснае сонца,
 І громка паёць салавей.
 Ах мама, ты, родная мама,
 Я хлеба здесь вволю не ем,
 Пітаюсь адной баландою
 І силу цераю саўсем.
 Жыўём заганіцаю годзік,
 Жыўём мы жытухай плахой,
 І снова мы будзем шчаслівы,
 Калі мы вярнемся дамой.
 Ах, жысць ты мая гаревая.
 Прайдуць заганіцай гада,
 І юнасць прайдзець дарагая,
 Какой не вярнёш нікагда.
 Раскінулісь горы далёка,
 Ё ўшчэльях баракі стаяць,
 Работаем днём мы цяжола,
 А ноччу нас сільна бамбят.

Записано мною в поезде Гродно—Бологое от большой группы де-
 вушек, возвращавшихся из Силезии на родину — в Молодеченскую и
 Полоцкую области.

Песни, слагавшыся в немецких лагерях смерти, были своеобразной
 летописью, отразившей события большого политического масштаба. По
 освенцимовским песням можно изучать историю. Когда в мае — июне
 1944 г. в Освенциме стали прибывать из Греции, Югославии и других
 стран эшелоны евреев, обреченных на уничтожение в новоотстроенном
 освенцимовском крематории, узники этого лагеря сложили песню на
 мотив «Волга, Волга, мать родная»:

Есць за польскай граніцай
 Горад хмуры і суроў,
 Горад — лагер Освенціме,
 Гдзе не любяць вольных слоў.
 Сабраны здесь ўсе народы,
 Многа нацый і плямён
 Каратаюць сваі годы,
 Кожні немцам заклеімён.
 Як у аду здесь жыць прыводзяць,
 І як будто дзіўны сон,
 К краматорыю прывозяць
 Што ні дзень, то эшалон.
 Здесь яўрэям пяюць «ласкі»:

Без розбору ўсех ў камін,
І, як будто ў дзікай казке,
Усім ім пяюць амінь.
Но і рускім і палякам
Жызнё прывольную даюць:
Суп із бруквы, хлеб із тырсы
На дзень жратвы выдаюць.
А на ўтра заключонным
Усім кмандам — «падымайсь»,
І галодным і халодным
На работу атпраўляйсь.
Тучы стынуць, вецер дует,
Заключонных ветру жалё;
Чорны тучы слёзы роняць
На разодранную шаль.
Но настане ўрэмя месці,
І магутнаю рукою
Разоб'ём мы лагерь смерці
І заплацім кроў за кроў.

Записано мною от бывшей узницы лагеря Освенциме Н. И. Посо-
биловой, 1924 г. рожд.

Когда зимой 1944/45 года началось генеральное наступление Крас-
ной Армии-освободительницы, самой популярной среди советских
узников этого лагеря стала песня:

Расположены мы біліз Карпатаў,
Гдзе звер прабегае парой,
Гдзе пастроены сцены каміна
І канцлагер з электрасцяной.
Дваццаць шэсць дзеравянных баракаў,
Кухня, бункер, рывiр³ і бетрыб⁴,
Нашы дзяўчыны ходзяць без якаў⁵,
На дварэ март халодны стаіць.
Яшчэ ноччу ўсіх нас падымаюць,
Па поўлітры гарачай воды,
І на а́ппель⁶ потым выгоняюць.
На а́ппэле мы доўга стаім.
Трыццаць раз айнвазеркі⁷ счытаюць,
Трыццаць раз па пяцёрках стаім,
А затым чуем голас мы капо⁸.
Мы работы нічуць не баімся,
Но работат на ніх не хацім.
Мы смяемся, п'ем, вяселімся,
А ў душэ слёзы гора таім.
Вышэ головы, русскія дзевушкі,
Будзьце першыя ўсюды, вездзе.
Яшчэ два-тры бальшыя напоры,
І прыляціць дарагі салавей,
І атчыняць нам дзверы за браму,
Снімуць плацце ў палоску з плячэй.
Вышэ голавы, русскія дзевушкі,

³ Санитарная часть.

⁴ Мастерская.

⁵ Род верхней одежды.

⁶ Проверка.

⁷ Надзирательницы, производившие проверку.

⁸ Лагерный надсмотрщик-эзекутор (нижний чин).

Будзьце русскія ўсюды вездзе!
Ужо асталося цяпець нам няма,
Хутка будзем на рускай зямле.

Записано мною от бывшей узницы лагеря Освенциме Н. И. Посо-
биловой.

Эта песня стала известной почти во всех концлагерях Германии, где находились белорусские, русские и украинские девушки. В Майданеке эту песню знали в ином варианте:

Мы живём недалеко от Берлина,
Островок, окружённый водой,
Там лежит небольшая равнина,
И концлагерь стоит за стеной.

.....

Начало песни, записанной В. Ю. Крупянской от бывшей узницы
концлагеря Майданек — Аксёновой (с. Клетня, Брянской области).

Сходный вариант записан от белорусских девушек М. Я. Грин-
блатом.

Величие духа непокоренного советского человека раскрывают мно-
гие песни немецкой неволи. Девушки и юноши из Белоруссии, работав-
шие у прусского помещика под Гумбиненом, пели, издеваясь над свои-
ми господами и надсмотрщиками:

Век двадцатый, век прыгожы,
Немцы все шліфуюць рожы.
Што ні Фрыц — живот з кадушку,
Як бы з'еў зараз цялушку.
Нашым потым пажырэлі,
Штоб ані ўсе пашалелі,
Паздыхалі б ў адну ночку,
Пан і пані, сын і дочка.
Іхній фюрэр страціць рожу,
Ў гэтым мы яму паможым.

Записано мною от Ивана Прокопьевича Занозова, 1904 г. рожд.,
в дер. Ваниловичи, Мостовского района, Гродненской области. Песня
эта является переделкой революционной западнобелорусской песни
начала 1930-х годов о Рыдз-Смигле.

Девушки из Белоруссии, угнанные на работу в шахты Силезии, пели
частушки:

Выйдзі, туча, выйдзі гром,
І разбі германскі дом,
Бо ў германскім тым даму
Мы бядуем у пляну.

* * *

Гэта катарга, падружкі,
Уголь немцам дабываць.
Ой прыедзь, таварышч Сталін,
Нас ат немцаў выручаць.

* * *

Надаела мне капуста,
Надаела баланда,
Яшчэ горшэй надаела
Па-нямецкі «ком сюда».

Надаелі нам лапаты,
 Надаелі тапары,
 А яшчэ нам надаела
 «Станавіся, рус, па тры».

Записано от девушек, возвратившихся из Силезии на родину в Молодеченскую и Полоцкую области. Поезд Гродно — Бологое, август 1945 г.

Повсюду в немецких «трудовых» и концентрационных лагерях и лагерях военнопленных советские люди пели:

Эту месть не забыть нам веками,
 Не забыть нам пролитой крови.
 Придёт время — сочтемся с врагами
 И жестоко врагу отомстим.

Из песни, записанной мною от И. Салей, 1923 г. рожд., возвратившегося на родину из лагеря под городом Тихотинш (Польша).

Одной из самых вдохновенных песен, созданных в немецкой неволе, является песня-призыв к братьям красноармейцам (исполнялась на мотив «Если птице обломаны крылья»):

Што случылась з маею судзьбою,
 Хто мяне маладую спасет?
 Разве думала быць я рабою
 У праклятых нямецкіх гаспод?
 Я была маладая дзяўчонка,
 І любіла мяня ўся семья.
 Гдзе ты, гдзе ты, радная сторонка,
 Гдзе ты, старая мама мая?
 Ой вы, брацця, вы, брацця радныя,
 Вызваляйце вы нас пахутчэй,
 Падрыхтуйце вы пушкі сталёныя
 На мучыцелей наших, звярэй.
 Прылятайце на крыльях магутных,
 Прыязджайце на танках бальных,
 Налятайце вы грозная тучай
 На мучыцелей подлых маіх.
 Налетайце, вы іх размясціце,
 Штобы воран касцей не сыскаў,
 Штобы кожны нямецкі мучыцель
 Лютай смерцю ад вас паміраў.
 Хай свінцовым дажджом атальюцца
 Слёзы те, што я лью па начам,
 Хай хутчэй вашы пулі вальюцца
 Прямо у сэрца маім палачам.
 Штобы я маладая пазнала,
 Што яшчэ не пагасла зямля,
 Штобы снова я жыць у відала,
 У відала я зоркі Крэмля.

Записано Г. Сосновской от Валентины Я. Гончар, 1923 г. рожд. в дер. Живолюбковичи, Краснослободского района, Бобруйской области.

Гордость своей родиной — Советской Россией — звучит в песнях девушек, насильно угнанных в Германию; русские, белорусские и украинские девушки одинаково чувствовали себя дочерьми России — «русскими девушками».

Мой дом згарэў і быў разбіт снарадам,
 Радным маім ніхто не мог памоч,
 Но я гарджусь, хаджу ўсягда я рада,
 Што я ёсць русская, што — я Расіі ідоч.

Эту песню пели в немецких лагерях единым хором русских, белорусских и украинских голосов, и она была одной из самых популярных песен советских девушек-полонянок.

Тот же бодрый патриотический мотив звучит в другой популярной песне немецкой неволи:

Весело вьются у девушки кудри,
 Бодро проходит она через мост,
 Нет теперь на лице ее пудры,
 А на груди у девушки «ost».

.....
 Помни о родине, русская девушка,
 Голос ее и могуч и горяч.
 «Ost» на груди твоей память страны твоей,
 Всюду гордись им, носи и не прячь.

Девушки, вернувшиеся из немецкого плена в родную вёску Зенцви-
 чи, Любчанского района, Барановичской области, еще и теперь поют
 песню, сложенную на чужбине:

О краіна-маці.
 О краіна-шчасце,
 Родная матулька
 Незабытых дзён.
 Я ў чужой краіне
 Не найду прытулку.
 Не прывыкну сэрцам
 Да чужых старон.

Песни девушек, заключенных в немецкие лагеря, в значительной
 мере основаны на традициях старинной народной песни. Один из самых
 трогательных образов русской народной лирики — образ матери — по-
 лучил яркое выражение в песнях немецкого плена. Характерным пере-
 осмыслением старинной песни о разлуке с матерью является, например,
 текст, записанный мною от Марии Мурашовой, 1926 г. рожд., в дер.
 Нова-Шеравщина, Бобруйского района.

Сіне морэ ўзбушавалось,
 І не відна у морэ дна.
 Я ат маменькі далёка,
 Не відала года два.
 К немцам ў лагер я папала.
 І заўяла как трава,
 І заўяла, і засохла,
 І расцвесць уж не магла.
 Выйдзі, мама, утрам рана,
 Устань, паслушай на зарэ,
 Как я слёзы праліваю
 Ў чужой дальней старане.

В вёске Плиски, Зенцвицкого сельсовета, Любчанского района, Ба-
 рановичской области, все школьники знают эту песню в таком вари-
 анте:

Сіне морэ галубое,
 І не відна у морэ дна.
 У лагер к немцам я папала
 І ў няволе года два.
 Ўстань жэ, мама, утрам рана,
 Ўстань, послушай на зарэ,
 Как я слёзы праліваю
 Ў чужой далёкай старане.

Стиль этого варианта сближается отчасти со стилем частушек.

Более сложное сочетание традиционного и современного представляет песня, записанная мною от Ольги Ф. Ореховой, 1926 г. рожд., и других девушек дер. Старчицы, Краснослободского района, Бобруйской области:

Не тутукай ты, машына,
 Мае сэрца не трывож,
 Завязеш мене ў Германью
 І назад не прывезеш.
 Заўтра рана на рассвеце
 Ты пачнёш мене будзіць.
 Падайздэш к маей пасцелькі,
 Яна халодная стаіць.
 Заўтра рана, мама, выйдзі
 І паслухай на зарэ,
 Не твая лі дочка плачэ
 Ў чужой далёкай старане.

Нередко старые семейные песни и частушки о разлуке с матерью, не подвергаясь каким-либо изменениям, получали новую функцию песен из немецкой неволи. Так, например, в деревне Будча, Ганцевичского района, Пинской области, я записал старинную песню, которая по уверениям исполнительниц этой песни Нины Л. Савени (18 лет) и Ганны А. Сергиени (17 лет), была сложена в немецком плену девушками из Пинщины:

Ты каліна, ты маліна,
 Ты на воды схілілась,
 Што я от роду адбілась,
 Што от роду, от радзімы.
 Цяжка жыць мне на чужбіне.

Как современные, воспринимались девушками, угнанными со своей родины, старые частушки:

На чужой старонушке
 Солнышко не грэе, —
 Нету маменькі радной,
 Ніхто не пажалее.
 На чужой старонушке
 Заклююць варобушкі,
 Заклююць і галочкі
 Без радзімай мамачкі.

Записано в дер. Замогилье, Краснослободского района Бобруйской области.

Новый смысл и значение получали в условиях немецкой каторги также старые тюремные песни. Неслучайно такие песни особенно часто встречаются в репертуаре белорусских девушек, возвратившихся из Германии. Многие песни немецкой неволи являются своеобразными переделками сибирской песни «Из глухого Колымского края». Одну из

таких своеобразных переделок — «Далеко из германского плена» — я привел выше. Рядом с этой песней, по количеству современных переделок ее, стоит известная городская песня «Здравствуй, мать, прими письмо от сына». В большинстве современных вариантов этой песни есть такие строки:

Здравствуй, маць, прымі письмо ат дочкі,
Шлю привет тебе издалека,
Я живу, а жызнъ мая разбіта,
Адзінока, нішча і гарька.
Завязлі ў страну зусім чужую,
З адзінокай буйнай галавой,
І разбілі жызню маладую,
Разлучылі, маменька, з табой.

Записано от Нины Хват, 1930 г. рожд., в дер. Куриловичи, Мостовского района, Гродненской области.

На канве старой тюремной песни создана популярная среди советских девушек, которые были угнаны в Германию, песня «Весна в неволе»:

Свеча гарыць унылым светам,
На нарах ўсе спакойно спяць,
Кругом барака часовыя
З вінтоўкай ходзяць, старажаць.
Адна малодзенька дзяўчонка
Скланіла голаву на грудзь,
Пра дом радной ана мечтае
І не магла нікак уснуць.
Ах мама, маменька радная,
Зачым на свет ты радзіла,
Судзьбой нясчаснай наградзіла,
Ў страну фашызма аддала?
Ў стране нямецкой нас презіраюць,
Ни шаг праходу не даюць,
За праўду у цюрьмы нас сажаюць
І ўсех нас швайнамі завуць...

Записано мною от Раисы Михайловны Гринберг, 1920 г. рожд., возвратившейся из «трудового» немецкого лагеря под городом Денекам на родину в Гродно.

Известная сибирская песня «Глухой, неведомой дорогой» получила в фольклоре Отечественной войны такое переосмысление:

Глухой неведомой дорогой,
Германской дальней стороной
Увозят девушек советских,
Увозят в край совсем чужой.
Пред нами дальняя дорога,
Пред нами каторга лежит.
Укрой, лесочек, на часочек,
Пока подружка убежит.
А там, в глуби родной России
Осталась мать, остался брат,
Остались сестры дорогие,
И сердцу хочется назад.

В Белоруссии этот своеобразный вариант песни «Глухой, неведомой дорогой» получил самое широкое распространение.

Песни немецкой неволи¹ стали в настоящее время историческими песнями. В них запечатлены кровь и страдания миллионов советских людей, поживавших в немецких «трудовых» и концентрационных лагерях — лагерях смерти. Теперь на освобожденной советской земле девушки, побывавшие в фашистской неволе, поют другие песни и частушки:

Пой, падруга, пой, падруга,
Вяселі кумпанію.
Нас цяпер з табой, падруга,
Не вазьмуць ў Германію!



ИЗ ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ

А. А. ШИЯК

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ АФРИКАНИСТИКИ

Расовой теории — этой лженаучной концепции о «высших» и «низших» расах, основываясь на которой фашистские людоеды подвергли весь мир небывалым разрушениям, а миллионы людей неимоверным мучениям и истреблению, — уже свыше 90 лет. Датой ее рождения следует считать 1854 год — год выхода в свет сочинения графа Гобино «О неравенстве человеческих рас»¹. Но отдельные реакционные взгляды и рассуждения о существовании людей высшей и низшей породы высказывались и в трудах более ранних авторов.

Были, конечно, и высказывания противоположного характера — о том, что все люди — братья, что все они являются членами единой общечеловеческой семьи и т. д. Отличительной чертой обоих этих направлений было то, что они не выходили из рамок общих рассуждений. Ни те, кто утверждал существование высших и низших рас (за единичными исключениями), ни те, кто их отрицал, не пытались научно обосновать свои высказывания.

Что касается противников мнения о расовой градации человечества, то они во многих случаях ограничивались в качестве аргумента ссылками на Библию, которая-де ясно говорит, что все люди равны, ибо все они явились результатом одного и того же творческого акта создателя. Аргументация этого рода получила особенно широкое распространение и развитие в английской и американской аболиционистской литературе первой половины XIX в.² Отдавая должное добрым намерениям авторов и не отрицая положительного значения этой литературы и той прогрессивной роли, которую она сыграла в политической борьбе за освобождение негров в Америке, надо признать ее негодность в качестве оружия в идеологической борьбе против расистов того времени.

При такой слабости позиции значительного числа антирасистов в середине XIX в. чрезвычайно знаменательно появление в Петербурге, в январе 1849 г., книги русского автора, содержащей такие высказывания по поводу учения о «высших» и «низших» расах, которые не только опередили антирасистскую литературу того времени (не знавшего еще капитальных трудов Дарвина и Моргана, Маркса и Энгельса), но и на

¹ A. Gobineau. Essai sur l'inégalité des races humaines. Paris, 1854, 4 vol.

² В качестве типичного примера этого рода литературы см. W. Armistead. A Tribute to the Negro. Philadelphia, 1848.

сегодняшний день не утратили своей свежести и актуальности. Я имею в виду книгу горного инженера, путешественника-исследователя Егора Петровича Ковалевского: «Путешествие во Внутреннюю Африку».

Е. П. Ковалевский родился в 1811 г. в селе Ярошовке, Харьковской губернии. Окончив в 1829 г. Харьковский университет, поступил на службу в Горный департамент. Сначала он произвел некоторые исследования на Алтае и на Урале. Но он мечтал о дальних исследовательских путешествиях. В 1839 г. он добился командировки в Черногорию для исследования ее горных богатств, а в 1839—1840 гг. участвовал в экспедиции в Хиву. Наконец, в 1847 г. Е. П. Ковалевский получил возможность сделать самостоятельное путешествие большого значения: по приглашению хедива Египта Мухаммеда-Али он поехал в Северо-Восточную Африку и предпринял исследовательское путешествие в Судан. Отправившись из Хартума, Ковалевский поднялся вверх по Голубому Нилу и проник в пограничный район Восточного Судана и юго-западной части Абиссинии. Когда он достиг истоков р. Тумат, проводники его заявили, что дальше этой реки нет никакой дороги. Тогда он, оставив верблюдов, решил идти пешком в глубь Африки. После утомительного и крайне опасного перехода он достиг земли галла, куда до него тщетно старались проникнуть многие путешественники³.

Свое путешествие Е. П. Ковалевский использовал главным образом для геологических исследований. Свои странствования по Африке он изложил в указанном выше двухтомном сочинении. Эта работа Ковалевского, хотя и не переведенная на иностранные языки, была замечена зарубежными географами. Уже в 1850 г. французский географ Тремо опубликовал статью о местонахождениях золота в Восточном Судане, основываясь целиком на исследованиях Ковалевского⁴.

После своего возвращения из Африки Е. П. Ковалевский совершил второе большое путешествие — в Китай и в 1853 г. опубликовал трехтомное сочинение: «Путешествие по Китаю». В 1855 г. Ковалевский был в числе защитников Севастополя и, состоя при штабе главнокомандующего, князя Горчакова, собирал материалы для истории Крымской войны. После войны он служил в министерстве иностранных дел, где был директором азиатского департамента. Наряду с этим принимал деятельное участие в работе Русского географического общества, вице-председателем которого состоял с 1856 по 1862 г.⁵

Е. П. Ковалевский не был ни этнографом, ни географом. Исследования, произведенные им в районе Голубого Нила и в юго-западной Абиссинии, касались геологии этих районов. Основные результаты этих исследований он вкратце изложил в «Прибавлении» к своей книге о путешествии в Африку под заголовком: «Нильский бассейн в геологическом отношении и золотосодержащие россыпи Внутренней Африки»⁶. В самой же книге он дает отчет о пройденных им районах не как исследователь-геолог, а как путешественник с большой эрудицией и острым глазом, сообщая свои наблюдения о географических, климатических и тому подобных особенностях пройденных им районов, о характере населяющих эти районы племен, а также собранные им сведения по истории этих областей и населяющих ее народов. Наблюдения эти имеют описательно-повествовательный характер, ибо автор не ставил себе задачей проведение этнографических или исторических исследований.

³ См. Н. К. Лебедев. Завоевание земли, т. III, М., 1925, стр. 143 и сл.

⁴ Р. Tremat. Note sur la localité où sont situées des principales mines d'or du Soudan Oriental. Bull. de la Société de géographie, 1850, t. I.

⁵ Н. К. Лебедев. Указ. соч., стр. 144.

⁶ Е. П. Ковалевский. Путешествие во Внутреннюю Африку. т. II, СПб, 1849, стр. 171—197.

Но даже в повествовательных главах книги (написанных весьма живо и интересно) Е. П. Ковалевский не раз мимоходом приводит такие факты и наблюдения, которые имеют большую ценность для выяснения этнографического профиля или исторического прошлого того или иного африканского народа, для разрешения той или иной общей проблемы по этнографии Африки. Достаточно указать на наблюдения Е. П. Ковалевского о пережитках матриархального строя у племени гамедж («гамед») ⁷ или на установление им факта наступления половой зрелости у негритянских девушек в возрасте 10—11 лет и опровержение им на основе своих наблюдений положения Притчарда ⁸ о совпадении срока наступления половой зрелости женщины у всех народов ⁹.

Но значение труда Ковалевского, его большая ценность с точки зрения этнографической науки, заключается не в этих повествовательных главах его книги, а в замечательной VII главе II тома, носящей заголовок: «Негры». Глава эта дает беспримерный для того времени критический разбор расистской точки зрения на негров.

Начинает автор с того, что с возмущением отвергает ходячий взгляд на негров как на «низшую расу».

«Есть люди,— пишет он,— которые и теперь еще, вслед за Монбодо и Руссо, ставят негра на последней ступени человеческого рода, служащей переходом к породам обезьян; еще недавно видели мы подобное мнение в иностранных периодических изданиях; некоторые, как увидим, в припадке самолюбия и гордости, готовы совсем его сбросить с той лестницы, наверху которой определили место для себя». ¹⁰

Какие же аргументы приводит Е. П. Ковалевский против этого взгляда?

Верный духу своего времени, Ковалевский анализирует аргументы «от религии» и бьет авторов этих аргументов, например Эскироса ¹¹, их же собственным оружием — ссылкой на библию, внося в эту свою ссылку объективный элемент.

«Esquiroz утверждает, что само провидение сохраняет некоторые племена под печатью отвержения, чтобы впоследствии ввести их в человечество, как новый элемент жизни. Видите ли, все это материал для пользы привилегированного человечества! Но мы уверены, что провидение не имеет надобности прибегать к подобным мерам, осуждая на вечные страдания одну часть людей..

...Вообще, эта градация людей не принадлежит человеку и не совместна с тем братством, которое заповедано ему словами евангелия, она только выказывает непреклонный эгоизм и самодовольное заблуждение людей, которые считают себя привилегированной кастой человечества» ¹².

Переходя к разбору «научной» аргументации сторонников неполноценности негров, Ковалевский опровергает концепцию о неграх как о «низшей расе» и тем самым концепцию той расовой теории, которая еще нарождалась (книга Е. П. Ковалевского вышла в свет за 5 лет до появления сочинения графа Гобино). Сначала Ковалевский берет аргументы биологического характера:

«Утверждают, будто организм негра несовершенен и приближает его скорее к обезьяне, чем к человеку; это обвинение, столь важное, лежащее на огромной части семьи человеческой, требует рассмотрения не только исторического, но и физиологического». ¹³

⁷ Там же, стр. 85.

⁸ Ковалевский ссылается на его книгу: «The Natural History of Man», London, 1843, стр. 483 и сл.

⁹ Е. П. Ковалевский. Указ. соч., т. II, стр. 92—93.

¹⁰ Там же, стр. 86.

¹¹ Alphonse Esquiroz. Histoire des races, 1848.

¹² Е. П. Ковалевский. Указ. соч., т. II, стр. 86—87.

¹³ Там же.

Е. П. Ковалевский подчеркивает свое принципиальное положение, что факт различия в цвете кожи не может быть доводом против единства человеческого вида.

«Указывают на цвет кожи как на первый пункт этого обвинения. Действительно, Мальпигиева плева, содержащая в себе окрашивающее вещество нашей кожи и лежащая между кожей (epidermis) и кожей, у негров черного цвета: но построение ее такое же, как у нас». ¹⁴ (разрядка моя.— А. Ш.)

Затем Ковалевский задается вопросом о причинах черного цвета кожи негров. Здесь на автора еще сильно давит наследие метафизического мышления; для него вопрос стоит еще так: наследственность или изменчивость? («Вопрос далеко не решенный: есть ли это влияние климата или врожденное свойство?») ¹⁵. Вопросы о возможности наследования приобретенных признаков Ковалевский даже не ставит. Но в своей трактовке этой проблемы он подчеркивает важное значение влияния среды на образование физических признаков и, в частности, на изменение цвета кожи. Он приводит пример арабов, поселившихся в Сеннаре, цвет кожи которых очень мало отличается от цвета кожи негров.

«Вообще, опыт показал,— продолжает он,— что белые племена, перенесенные в жаркий экваториальный климат, переходя из поколения в поколение, даже не соединяясь с другими племенами, наконец принимают цвет кожи, близкий к черному». ¹⁶

Ковалевский, однако, далек от того, чтобы обобщить приведенный им пример и сделать из него необоснованный общий вывод. Тут же он сам приводит и факт противоположного порядка, а именно: у негра, даже если он живет на севере, цвет кожи без смешения с белыми не изменяется. Но из этого факта он всё же не делает (как это сделали Обер-Рош и Чельшер, т. о. зрению которых он приводит) ¹⁷ реакционного вывода о врожденности и неизменяемости цвета кожи негра и о том, что «с самого начала существовали люди белые и черные». Наоборот, Ковалевский категорически отвергает эту точку зрения, как ни на чем не основанную, как положение, опровергаемое историческими фактами, говорящими о действительных случаях изменения цвета кожи в то время, как наблюдаемая в других случаях устойчивость цвета кожи не может служить доказательством обратного, поскольку причины этой устойчивости не выяснены.

«Какие исторические доводы можно представить в противоположность сказаний, которые с такой точностью подтверждаются местными указаниями? Ровно никаких; между тем, как вопрос физиологический, сам по себе взятый, еще далеко не достиг своего развития и требует многих опытов для пояснения». ¹⁸

В отношении исследований, которые должны быть предприняты для выяснения причин устойчивости черного цвета кожи у негров, Ковалевский высказывает мысль о необходимости более широкой постановки вопроса о влиянии естественной среды, о необходимости не ограничиваться исследованием влияния климата, а учесть всю совокупность природных факторов, связанных с определенной средой.

¹⁴ Там же, стр. 88.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Он ссылается на статью Обер-Роша: «Essai sur l'acclimatement des Européens dans les pays chauds» (Annales d'Hygiène publique, t. XXXI) и на книгу Чельшера. «Egypte en 1845», стр. 274.

¹⁸ Е. П. Ковалевский. Указ. соч., т. II, стр. 89.

«Мы обыкновенно придерживаемся в этом случае одного климатического влияния; но почему знать, нет ли других причин, местных или физических, как и должно полагать, препятствующих к переходу черного цвета в белый». ¹⁹

Наконец, ссылаясь на работу академика Бэра «О влиянии внешней природы на социальные отношения отдельных народов и историю человечества» (помещенную в «Карманной книжке для любителей земледения», изданной Русским географическим обществом в 1848 г.), Ковалевский задает вполне логичный и законный вопрос:

«Если высшие социальные отношения народа, очевидно, могут зависеть от влияния местного характера страны, то почему же физическая судьба народа не может определяться природой занимаемой им местности?». ²⁰

Перейдя к аргументам современных ему расистов относительно «сжатости черепа негра вверху», Ковалевский указывает, что существенным, решающим моментом является не форма черепа, а «количество заключающегося в черепе мозга», но здесь существенной разницы между негром и белым человеком нет.

Аргументы от «безобразности черт лица» и вообще от формы лица Ковалевский отмечает, заявляя:

«Понятие о красоте совершенно условно; предрассудки и навыв глаза в этом случае часто вводят нас в заблуждение». ^{21 22}

С негодованием Ковалевский отвергает аргумент об особом «негритянском запахе», отрицая расовый характер этого запаха и указания на конкретные бытовые факты, могущие породить специфический запах у некоторых негров, а также и на то, что при других бытовых условиях этого запаха нет.

«Говорят, что негры от рождения издают от себя неприятный, им одним да некоторым животным свойственный запах. Странно, но это почти всегдашнее обвинение народа, который хотят унижить, уничтожить; так, с давних времен укоряли в этом же несчастных кагатов... укоряют и поныне цыган и евреев. В подтверждение такого обвинения приводят чутье собак, употребляемых для охоты за злополучными неграми. Не говорю о зверском обычае европейских колонистов, упражняющихся в подобном промысле, на который не решится негр, но замечу, что даже и в самом изобретении его мало остроумия; собаку легко приучить по чутью узнавать невольника, потому что все негры натирают свое тело известным составом жира... Утверждают, будто торговцы невольниками по запаху узнают доброту своего товара... Но сколько я ни видел торговцев невольниками, ни один из них не довольствовался таким способом при покупке негров, напротив, он подвергал их самому тщательному осмотру, точно опытный ремонтер, покупающий лошадей... Можем уверить, что негр, взятый ребенком в дом европейца, так же чист и опрятен, как европейский слуга: живым доказательством может служить находящийся при мне негр». ²³

Для обоснования своего опровержения этого «аргумента от собак» Ковалевский приводит факт, что собаки Константинополя знают не только собак, но и людей своего квартала и не трогают их, что в Каире каждая собака даже ночью отличит турка от европейца и кидается на последнего; наконец, Ковалевский иронически добавляет:

«Я знал одного француза, который приучил свою собаку отличать иезуитов и кидаться на них при встрече; это несколько потруднее». ²⁴

Против пустых разглагольствований путешественников и ученых о «странности» и «дикости» африканских обычаев Е. П. Ковалевский

¹⁹ Е. П. Ковалевский. Указ. соч., т. II, стр. 89.

²⁰ Там же.

^{21, 22} Там же, стр. 90.

²³ Там же, стр. 90—92.

²⁴ Там же, стр. 91.

выставляет положение об относительности понятий о приличии, вежливости и т. д.

«Я вас спрашиваю, например, чем лучше наш обычай целования, прижимания и трения губ одного губами другого, чем лучше, говорю, этот способ выражения ласки и радости при свидании, трения носами друг друга, которое в обычае между многими дикими, а между тем мы смотрим с умилением на обряд целования и смеемся над дикими, которые трутся носами и в свою очередь подсмеиваются над нами». ²⁵

Ковалевский указывает, что у разных негритянских племен приняты самые разнообразные способы приветствия: одни из них обнимаются, у многих племен издавна принятым приветствием (вовсе не заимствованным у европейцев, а традиционным) является рукопожатие; есть и такие племена, например бари на Белом Ниле, у которых люди в знак приветствия и уважения плюют друг другу в лицо ²⁶.

Одной из характерных черт африканистики (не только XVI—XVIII вв., но и XIX в.) является некритическое отношение ко всяким слухам и сообщениям о дикарских нравах и обычаях африканцев (в первую очередь о каннибализме и человеческих жертвоприношениях) и легкомысленное воспроизведение этих слухов и сообщений не только в книгах путешественников-авантюристов, но и в более солидных трудах путешественников-исследователей, носящих в основном серьезно-научный характер. Те же немногие из путешественников и исследователей, которые остались свободными от этой тенденции, впадали обычно в другую крайность: в своем «гуманистическом» стремлении к защите «несчастных негров» они обычно объявляют выставленные против африканцев обвинения в каннибализме и в других диких обычаях злостной выдумкой, совершенно пренебрегая фактами ²⁷. Вплоть до конца XIX в. все еще был редким исключением беспристрастный, объективно-научный подход к изучению африканских народов, основывающийся свои выводы на добросовестной личной проверке фактов и на критическом подходе ко всяким сообщениям, получаемым из вторых рук.

Одним из немногих авторов, не поддававшихся слухам, не увлекавшихся «гуманистическими» намерениями и ни на минуту не выпускавших из своих рук оружия критики, был Ковалевский. Констатируя факт распространения слухов о каннибализме негров, он высказывает свои сомнения, а именно: 1) у негритянских народов, обитающих в исследованной им лично довольно обширной области между Белым и Голубым Нилом (Сеннарский полуостров), он никаких следов каннибализма не нашел; 2) путем личного общения с рядом негритянских племен он установил, что «сами негры с омерзением говорят об антропофагах» ²⁸. Однако Е. П. Ковалевский не считал возможным (подобно некоторым, менее скрупулезным авторам) сделать из этого обобщающий вывод о неправомерности сообщений о каннибализме негров.

«В истине этого факта можно сомневаться, — говорит он по поводу слухов о каннибализме ньям-ньям, — но отвергать совершенно — нельзя, потому что почти все негры и некоторые купцы-арабы говорят о нем». ²⁹

Логический вывод: слухи о каннибализме того или иного негритянского племени требуют в каждом отдельном случае тщательной проверки.

²⁵ Там же, стр. 105.

²⁶ Там же.

²⁷ В качестве характерного примера см. рассуждения французского офицера L. Degrandpré, высказанные им в «Введении» к своей книге «Voyage à la côte occidentale d'Afrique, fait dans les années 1786 et 1787 etc.», Paris, 1801, 2 vols., t. I, p. IV—XIII.

²⁸ Е. П. Ковалевский. Указ. соч., стр. 101.

²⁹ Там же.

В то же время установленные Ковалевским два факта (отсутствие каннибализма у племен Сеннарского полуострова и отвращение у многих негритянских племён к каннибализму) дают ему основание и для другого вывода: что каннибализм представляет собой не общее явление у негров, не правило, а исключение³⁰. Наличие каннибализма требует конкретного объяснения причин, его порождающих. Сам Ковалевский не смог дать удовлетворительного объяснения. Высказанная им мысль, что употребление человеческого мяса в пищу является, быть может, плодом болезненного, противоестественного влечения, является лишь указанием на одно из возможных объяснений.

Эта гипотеза Ковалевского, конечно, неправильна прежде всего методологически, так как социальное явление каннибализма не может быть объяснено из одной естественной причины, без учета его социальных корней. Но, несмотря на свою неправильность, даже это предположение Ковалевского показывает, что автор категорически отвергает мысль об объяснении каннибализма негров из общего для всех них «духовного расового характера» и считает необходимым искать конкретные причины конкретных случаев каннибализма у отдельных негритянских племен.

Далее Ковалевский переходит к вопросу о человеческих жертвоприношениях у негров. Он полемизирует с Комбом, который в своем отчете о путешествии по Египту и Нубии³¹ утверждал, что в Дарфуре в честь какого-то божества ежегодно торжественно (в присутствии султана и духовенства) закалывали мальчика и девушку. При этом Комб сам не бывал в Дарфуре, а сообщил об этом заклании лишь понаслышке. Ковалевский ставит это сообщение Комба под сомнение, ибо дарфурцы — ревностные мусульмане, мусульманская же религия, как известно, не признает человеческих жертвоприношений (Ковалевский приводит соответствующее место из Корана).

Не ограничиваясь высказыванием своего сомнения, в противовес сообщению Комба, Ковалевский ссылается на свидетельство ряда богомольцев и купцов, приехавших в Египет из Дарфура, которых он расспрашивал по этому вопросу и которые единогласно «со смехом отвергают басню Комба»³². При этом Ковалевский руководствуется не желанием обелить дарфурцев, а добросовестным стремлением научного исследователя к истине, к точному установлению фактов. Высказывая свои сомнения относительно того, имеют ли место человеческие жертвоприношения у дарфурских мусульман, Ковалевский тут же свидетельствует об умерщвлениях дарфурскими властями своих братьев-соперников и упоминает, что у некоторых языческих племен Дарфура наблюдались случаи людоедства.

Сомнение, высказанное сто лет тому назад Ковалевским насчет человеческих жертвоприношений у дарфурских мусульман, и поныне нельзя считать вполне разъясненным. Правда, один из более поздних и более серьезных авторов — Вернер Мюнцингер — повторяет сообщение Комба о человеческих жертвоприношениях в Дарфуре, с той только разницей, что вместо мальчика и девушки у Мюнцингера говорится о двух братьях-юношах, которых убивали при вступлении нового султана на престол и в других торжественных случаях, причем султан и высшие сановники ели мясо убитых юношей³³.

Однако ни у арабских авторов, писавших о Дарфуре, ни у ряда европейских авторов XIX и XX вв. об этом мнимом обычае дарфурских мусульманских султанов нет упоминания. Наоборот, почти все они от-

³⁰ Там же.

³¹ E. Combes. Voyage en Egypte, en Nubie etc., Paris, 1846, 2 vols.

³² Е. П. Ковалевский. Указ. соч., т. II, стр. 102.

³³ См. Werner Münzinger. Ostafrikanische Studien, 1864.

мечают ревностную мусульманскую религиозность дарфурских султанов конца XVIII и начала XIX в., что совершенно несовместимо (как вполне правильно указал Ковалевский) с открытой практикой языческого обряда.

В книге Ковалевского, кроме критического разбора теорий расистских авторов, находим и его личные взгляды относительно негров.

Сначала он дает вполне объективное описание физического типа негра, отмечая и «красивые» и «безобразные» (с точки зрения европейцев) черты этого типа.

«Негры вообще сложены очень хорошо; члены их, не знающие никакого принуждения, насилия, развиты правильно, соразмерно; тело, беспрестанно натираемое жиром, имеет гладкую, матовую, как черная лайка, кожу; оно нежно и упруго, как у молодой женщины. Мужчины многих племен, особенно живущих ближе к экватору, очень высокого роста; есть между ними настоящие голиафы... Негритянки, переступившие двадцатилетний возраст, большей частью некрасивы: члены их, предоставленные совершенной свободе, под влиянием раскаленного солнца, грубеют; тело и особенно груди опускаются, живот отвисл; но девочки десяти-одиннадцати лет очень грациозны; это период их полного развития...

...Особенно безобразны негры торчащие вперед зубы и, вследствие этого, отвислые губы; причиной этого... выдававшаяся нижняя челюсть; но зубы, ровные и белые, как будто выточенные из слоновой кости, но влажные, большие черные глаза и, наконец, тихая задумчивость, кротость, отражающаяся в верхней части лица, скрывают этот недостаток, который, впрочем, у многих не так ощутителен».³⁴

Перейдя к характеристике духовных и умственных качеств негра, Ковалевский держится такой же объективности, давая правдивую положительную оценку негра.

«Негры добры по преимуществу и гостеприимны; в противность всем диким племенам, они незлопамятны, и кровомщение у них почти неизвестно...

...Негр привык думать и размышлять; вопрос в том он обнимает быстро; память его светла; скоро выучивается арабскому языку и вообще очень понятлив; он находится в состоянии детском, и, если поведете его благоразумно, можете из него сделать много доброго...

...Он чужд первых понятий, первых идей людских, но развитый под влиянием природы, знает много тайн ее; свойства трав и корней, течение некоторых светил небесных...

...своим развитием он обязан доброй природе и врожденным способностям, которые у негров не только не ниже, чем у других людей, но выше, чем у многих...

...в их нравах вообще мало возмущающего душу, не то, например, что у соседей их, арабов, которые гордятся своей верой и коричневым цветом кожи, за неимением белой».³⁵

Давая неграм такую характеристику, Ковалевский в то же время ни на минуту не теряет объективности научного наблюдателя. Говоря о физических недостатках или об отрицательных духовных чертах негра, он всегда ищет причины, их вызывающие, и с поразительной для того времени ясностью и решительностью находит эти причины в социальной области.

«Весьма далек я от того, чтобы быть слепым защитником негров, но я защищаю человека, у которого хотят отнять его человеческое достоинство и выставляют, вместе с тем, все его пороки, как неизбежную принадлежность народа покинутого, презренного; он менее виноват в своих пороках, чем другие, вполне сознающие их... Их дурные качества происходят решительно от внутреннего неведения».³⁶

В расистской литературе новейших времен в качестве одного из доводов в пользу неполноценности «низших рас» часто встречается аргумент, что эти «низшие расы» якобы сами сознают свою неполно-

³⁴ Е. П. Ковалевский. Указ. соч., т. II, стр. 92—93.

³⁵ Там же, стр. 93—94, 103—104.

³⁶ Там же, стр. 92—93.

ценность. Известный противник расовой теории австрийский ученый Фридрих Герц в своей книге «Раса и культура»³⁷ отвергает этот аргумент, указывая на то, что вера в свою собственную неполноценность вырабатывается у угнетенных рас лишь под влиянием угнетающей расы. Утверждение о сознании «низшими расами» своей собственной неполноценности выдвигалось сторонниками расовой концепции уже сто лет тому назад, судя по тому, что и Ковалевский нашел необходимым реагировать на него, высказывая (задолго до Герца) ту же мысль о производном характере этого явления. Но в отличие от Герца, который видит в этой уверенности «низших рас» в своей неполноценности реакцию на расовую идеологию угнетателей, Ковалевский рассматривает эту веру как реакцию на самый факт угнетения. Вот что он говорит:

«Отчего же этот жестокий жребий пал именно на негров? Не заключается ли причина этого глубокого унижения народа в нем самом в том, что сами негры считают себя созданиями низшей породы, как будто отмеченными свыше цветом кожи, и покоряются своему рабству без ропота, как предназначенные к нему? Продолжительным сравнением племен свободных с племенами, покоренными чужеземной власти, мы убедились, что это не причина, а следствие постоянного их угнетения людьми другого цвета кожи».³⁸ (разрядка моя — А. Ш.).

Не могу не привести полностью концовку, которой Е. П. Ковалевский завершает свои рассуждения о неграх и о мнящих себя «высшей расой» европейцах.

«В заключение всего сказанного нами о неграх вспомним, чем были они некогда. Мы не станем утверждать со многими другими, что эфиопская династия, давшая трех фараонов древнему Египту, была негрского племени, мнение, которое... мы не вполне разделяем; но благодаря изысканиям Шамполлиона младшего и по собственному своему глубокому убеждению положительно можем сказать, что негры во времена фараонов играли важную политическую роль. Не будем говорить о сохранившихся статуях и барельефах в египетских храмах, напоминающих сильно негритянский характер, скажем только, что по изысканиям Шамполлиона младшего положительно известно, что мать Аменофиса III, жена Тутмосиса IV, известная под именем Тмау-Гемза, была негритянка. Шамполлион видел портрет этой царицы в гробнице в Фивах и относит царствование ее к 1687 году до христианской эры.

Далее укажем еще один факт: в гробницах Бибан-эль-Молук в Фивах изображен целый ряд фигур, повидимому разноплеменных. «Рассматривая их,—говорит Шамполлион младший,—я убедился, что тут хотели изобразить обитателей четырех частей света, расположенных по древней системе Египта: 1) жители Египта, по скромному понятию древних народов составлявшие одну часть света, 2) за ними шли собственно жители Африки, негры, 3) азиатцы и, наконец, 4) (я стыжусь сказать, что наше племя следует последним в этом ряду) европейцы».

Нечего подробно рассматривать черты лица второго ряда фигур схваченных, впрочем, довольно точно: по цвету кожи вы сейчас отличите негров, ошибиться нельзя. Из этого видно, какое высокое понятие имели о неграх египтяне, в то время просвещеннейший народ мира»³⁹.

Как мы видим, мнения Е. П. Ковалевского, передового русского ученого, высказанные им в печати почти сто лет тому назад, и до сих пор не потеряли своей актуальности, ибо пережитки расистских теорий, несмотря на военный разгром фашистской Германии, и до сих пор еще имеют хождение среди некоторой части зарубежных ученых.

³⁷ Fr. Hertz. Rasse und Kultur. Leipzig, 1925.

³⁸ Е. П. Ковалевский. Указ. соч., т. II, стр. 87.

³⁹ Там же, стр. 106—108.

Г. А. КОКИЕВ

С. А. ТУККАЕВ — ЭТНОГРАФ ОСЕТИНСКОГО НАРОДА

Недолгая жизнь С. А. Туккаева (умер 32 лет от роду) небогата событиями.

Соломон (по-осетински Габуди) Туккаев родился 16 декабря 1857 г. в с. Христианском, в Осетии (ныне с. Дигора Северо-Осетинской АССР). Его родители — простые, неграмотные крестьяне; отец всю жизнь занимался земледелием и пчеловодством. Родители постарались дать Туккаеву образование. Он учился сперва в начальной школе своего родного селения, затем окончил курс Владикавказского реального училища и поехал в Петербург, где и поступил в Лесной институт. Однако Туккаев плохо переносил петербургский климат и вскоре перевелся в Москву, в Петровскую земледельческую и лесную академию (27 сентября 1880 г.). 3 мая 1886 г. С. А. Туккаев был выпущен из Академии со званием «действительного студента сельского хозяйства»¹.

Но ему не пришлось работать по своей специальности: он служил в Московской казенной палате, потом в Департаменте платных сборов и (с 1 октября 1888 г.) податным инспектором в Армавире. Туккаеву, как податному инспектору, приходилось часто бывать в разъездах. В результате одной такой командировки у него вновь разыгрался воспалительный процесс в правом легком². 29 марта 1890 г. Туккаев скончался в родном доме в с. Христианском.

Подпоручик 78 пехотного Навагинского полка В. Саламов в письме к В. Ф. Миллеру сообщил следующие подробности: «На похороны Туккаева собралось все селение, и можете вообразить, какой там плач поднимали не только родственники его, но и посторонние. Почти со всех селений приезжали, чтобы оплакать его. Туккаев был надеждой не только новохристианцев, но и всех остальных дигорцев».

Туккаев был в большой дружбе с В. Ф. Миллером. Их первая встреча произошла во второй приезд Миллера в Осетию, летом 1880 г.³ В это время В. Ф. Миллер ставил своей задачей выяснить роль иранской культуры и соседства русских с иранскими и тюркскими племенами в создании сюжетов и образов русского эпоса. Он уделял большое внимание изучению нартского эпоса (названного им совершенно правильно эпосом), некогда сложившегося в степях Северного Кавказа и наиболее полно сохранившегося у кабардинцев и осетин.

Сознавая ту роль, какую могли сыграть образованные осетины в собирании памятников устного народного творчества, Миллер создал среди тогдашней осетинской интеллигенции значительный круг сотруд-

¹ «Известия Петровской Академии», вып. 3, М., 1886, стр. 160.

² Еще в декабре 1887 г. у С. А. Туккаева открылся туберкулез в острой форме. Десятимесячное лечение в Кисловодске несколько поправило его здоровье.

³ Первую свою поездку для изучения кавказской этнографии и осетинского языка Миллер предпринял в Осетию в 1879 г. Вторую поездку в Осетию он предпринял в 1880 г. В эту поездку Миллер произвел запись осетинских сказаний и собрал лексический материал по осетинскому языку. В третий раз Миллер посетил Осетию в 1881 г.; тогда же он сделал доклад о результатах своих научных наблюдений над осетинским языком на V археологическом съезде в Тифлисе. В четвертый раз Миллер посетил Осетию вместе с М. М. Ковалевским в 1883 г. для сбора языковых и этнографических материалов. Наконец, пятую и последнюю поездку в Осетию Миллер предпринял в 1886 г. с археологическими целями.



С. А. Туккаев

ников, принимавших участие в его дальнейших филологических исследованиях.

В семье Миллера Туккаев познакомился и часто встречался с русскими учеными — М. М. Ковалевским, Н. Н. Харузиным, А. С. Хахановым, В. Н. Богдановым, инженером И. Ш. Анисимовым, Н. И. Леоновым, будущим академиком Н. В. Насоновым и другими представителями русской науки и культуры. Общение с ними имело для Туккаева большое значение, поднимая его культурный уровень и укрепляя в нем интерес к научным вопросам, зародившийся еще на студенческой скамье.

Туккаев интересовался работами самого Миллера. Ознакомившись с «Осетинскими этюдами» Миллера тотчас после их выхода в свет, он писал автору: «Очень рад, что Ваша теория о моих предках все больше и больше подтверждается».

Будучи оторван от научных центров, Туккаев (даже в тяжелые моменты приступов болезни) не переставал интересоваться научной жизнью Москвы. Он часто просил Миллера информировать его о том, что нового в Московском университете, в Обществе любителей есте-

ствознания, антропологии и этнографии, членом которого он состоял, интересовался новыми трудами русских этнографов.

Интерес к этнографии Туккаеву привил его друг В. Ф. Миллер, под влиянием и руководством которого он начал записывать и собирать памятники устного народного творчества осетин.

• В вопросах осетинского языка и этнографии мнение молодого студента для Миллера было достаточно авторитетным⁴. В процессе работы над «Осетинскими этюдами» Миллер нередко обращался к Туккаеву за консультацией и всегда получал от него нужную справку⁵.

Миллер писал: «С. А. Туккаев помогал нам в занятиях в Москве в течение зимы и лета текущего года»⁶.

Туккаев переводил для Миллера дигорские тексты с русского языка на дигорский диалект. Так, было переведено изданное Миллером «Предание о том, как пчелы явились в Дигории»⁷. Дигорские тексты, переведенные Туккаевым, по словам Миллера, были ему «полезны при объяснении отдельных слов и расстановке ударений»⁸.

В дальнейшем работа Туккаева в области осетинской этнографии, протекавшая под руководством Миллера, приняла более серьезный и самостоятельный характер. В каникулярное время Туккаев приезжал в родной аул, где производил записи дигорских народных сказаний. Эти записи, после их научной обработки при ближайшем участии Миллера, появлялись в печати. Так, семейное предание «Туккаевская болезнь», записанное Туккаевым в родном ауле, было напечатано в сборнике Миллера⁹. Записанные Туккаевым со слов старика Масико Туккаева две интересные дигорские сказки «Кривой великан» и «Асаго» также были опубликованы Миллером¹⁰.

Туккаев записал также пять дигорских сказок, которые в 1891 г. по его черновой рукописи с транскрипцией Миллера были напечатаны в издании Академии Наук, с немецким переводом, сделанным Ф. Р. Штакельбергом, и глоссарием, — «Fünf Ossetische Erzählungen im Digorischen Dialekt, herausgegeben von W. Miller und R. von Stackelberg, mit deutscher Uebersetzung, Glossar und Anhang von R. Stackelberg».

Туккаевым были записаны четыре дигорских сказания: «Арта ангари» («Три товарища»), «Авдан бадтан» («Привязывание ребенка к люльке»), «Руймон» (мифическое змеевидное чудовище, спускающееся с неба) и «Битгир» («Летучая мышь»). Перечисленные сказания в черновой записи Туккаева попали к Миллеру, который опубликовал их (уже после смерти Туккаева) в «Трудах» Лазаревского института восточных языков¹¹. Сказание о «Трех товарищах» в рукописи Туккаева не было окончено¹².

Туккаев снабжал Миллера материалами по дигорскому диалекту, по обычаям и религиозным верованиям дигорцев¹³. Миллер имел полное основание заключить предисловие ко 2-й части «Осетинских этюдов» следующими словами: «В заключение заявляем вторично нашу признательность Соломону Алексеевичу Туккаеву, которому мы обяза-

⁴ В. Ф. Миллер. Осетинские этюды, ч. 1, М., 1881, стр. 120, 124, 129, 131—133; ч. 2, М., 1882, стр. 4, 38, 39, 267.

⁵ Там же, ч. 2, стр. 238, 270, 281, 282, 284, 289; ср. «Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее», вып. 1, М., 1886, стр. 140.

⁶ «Осетинские этюды», ч. 1, стр. 5.

⁷ Там же, ч. 1, стр. 12 и 95—97.

⁸ Там же, ч. 1, стр. 5.

⁹ «Осетинские этюды», ч. 1, стр. 99—101.

¹⁰ «Сборник материалов по этнографии», вып. 1, М., 1885, стр. 121—138.

¹¹ «Дигорские сказания». Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков, вып. XI, М., 1902, №№ VIII, XI, XII, XIII.

¹² «Труды по востоковедению», вып. XI, стр. 47—48.

¹³ «Осетинские этюды», ч. 2, стр. 295.

ны нашими сведениями по дигорскому наречию, а также по религиозным верованиям и обычаям дигорцев».

Из научных работ С. А. Туккаева самой интересной следует признать его обстоятельный историко-этнографический очерк по горной Дигории, напечатанный в газете «Терские Ведомости»¹⁴. Насыщенный историко-этнографическими материалами, построенный на личных наблюдениях, очерк Туккаева ярко рисует земельные отношения осетин нагорной полосы и для истории Осетии конца XIX в. имеет большое значение.

Дав обзор подсобных отраслей крестьянского хозяйства горных осетин, Туккаев подробно останавливается на их основных занятиях — земледелии и скотоводстве. Он дает интересную картину землевладения в нагорной полосе, основанного на частной поземельной собственности. В совместном пользовании нескольких обществ находились пастбища и леса, в пользовании каждого отдельного общества — горные пастбища, выгон и (в редких случаях) луга. В частном пользовании находились пахотные участки и луга. Таким образом, осетинская семья (двор) имела собственные пахотные и сенокосные участки, а выгоном, лугами, пастбищами и лесами она пользовалась на общинных началах.

В зависимости от месторасположения и качества почвы земельные угодья в нагорной полосе, как выяснил Туккаев, делились на две категории. К первой категории относились приусадебные участки (известные у осетин под названием «мидгом-зах») с рыхлой, легко удобряемой почвой, ко второй — пахотные участки на известном расстоянии от аула, («корон-зах»), расположенные на крутых склонах гор и мало удобные для земледелия.

Единицей измерения земельных угодий считался у осетин такой участок, который мог вспахать пахарь сохой за один рабочий день. Такой участок назывался у осетин «бонцау» или «бонганда». «Бонцау» был двоякого рода: «тоги бонцау», которым уплачивали цену крови, и «бонцау» хозяйственный. Длина, и ширина «тоги бонцау» (по исследованиям Туккаева) равнялись восьми веревкам, веревка — четырем «ивазнам», а «ивазни» — расстоянию между пальцами широко расставленных рук, или (приблизительно) одной сажени. Таким образом, по исчислению Туккаева, «тоги бонцау» равнялся: $4,8 \times 4,8 = 32 \times 32 = 1024$ квадратным сажением.

Что касается хозяйственного «бонцау», то размер его колебался от 234 до 624 и даже до 800 квадратных сажений. Поскольку размер хозяйственного «бонцау» определялся рабочим днем, то в зависимости от топографии местности, почвенных условий, состояния хозяйственного инвентаря, темпов работы и пр. он всюду был разный.

В горах Осетии малоземельные крестьянские дворы, имевшие от 600 квадратных сажений до одной десятины земли, составляли основную массу крестьянских хозяйств. Немало было среди осетин безземельных и даже бездомных, разорившихся крестьян, которые хотя имели право пользоваться выгоном и горными пастбищами, но пахотные и сенокосные участки были вынуждены арендовать у более имущих крестьян исполу. Этот порядок аренды у осетин назывался «хадзон» и являлся «отработком» — остатком барщинно-крепостнического хозяйства.

Острая нужда в земле порождала среди осетин нагорной полосы баснословно высокие цены на землю. Особенно дорого стоили участки «мидгом-зах». Если хозяйственный «бонцау» («корон-зах») ценился в 90—100 руб., то участок в один «бонцау» («мидгом-зах») стоил от 400 до 500 руб. Если перевести на тогдашние русские меры, то казенная

¹⁴ «Терские Ведомости», 1889, №№ 90, 91, 93, 101.

десятина «корон-зах» стоила 350—400 руб., а такая же десятина «мидгом-зах» — 1200—1900 руб. Незаливной луг в один «бонцау» стоил от 250 до 300 руб., а заливной — от 500 до 700 руб. Были районы с еще более высокими ценами на землю. В Стырдигорском районе стоимость казенной десятины «мидгом-зах» достигала 3000 рублей.

Весьма ценны сообщения Туккаева о специфических формах эксплуатации осетинской бедноты кулаками-скотоводами. Основная масса крупного и мелкого скота концентрировалась в руках кулацкой прослойки осетинского аула, а значительная часть крестьянства не имела ни молочного, ни рабочего скота. В 90-х годах XIX в. в нагорной полосе Осетии 10% крестьянских хозяйств не имели крупного рогатого скота, безлошадные хозяйства составляли 41%. Безземельные и бесскотные осетины поддерживали свое существование батрачеством, которое было развито не столько в земледелии, сколько в скотоводческом хозяйстве. Бедняки выступали и в качестве арендаторов кулацкого скота. Существовали различные формы аренды скота, описанные Туккаевым.

Один из наиболее распространенных видов аренды скота у нагорных осетин был известен под названием «ласка» и заключался в том, что бедняк брал у кулака стадо овец на выпас, сроком на 5 лет. В течение этого времени все расходы по зимнему и летнему продовольствию стада лежали на арендаторе. Собственник стада каждый год получал от арендатора половину всей шерсти и все шкурки павших и зарезанных овец. Молочные продукты составляли собственность арендатора. По истечении 5 лет все стадо делилось поровну между арендатором и собственником. Условия аренды могли быть расторгнуты раньше срока только по обоюдному соглашению. Если договор расторгался по истечении трех лет, все стадо делилось на три части: одну треть получал арендатор, а две трети — собственник стада.

Практиковался и другой вид аренды, продолжительностью в три года. На этот срок арендатор брал на себя все расходы по содержанию арендуемого стада. По истечении арендного срока арендатор вместо взятых двух овец возвращал кулаку трех.

Третий вид аренды, известный у осетин под названием «ласкдзаран», заключался в том, что из стада, для которого нанимался пастух, выделялось известное количество овец (50—60 и более голов). На ушах выделенных овец и их приплода пастух ставил свою метку и в течение 5 лет пас их вместе с остальным стадом. Молочные продукты со всего стада поступали в собственность кулака, а шерсть от овец с меткой пастуха делилась поровну между пастухом и хозяином. По истечении срока аренды все овцы с меткой пастуха делились поровну между пастухом и кулаком. Этот вид аренды был наиболее выгодным для кулака и наиболее разорительным для бедняка: пастух за всю свою работу получал только 50% шерсти от овец со своей меткой и 50% меченых овец. Таким образом, как указывал В. И. Ленин, «торговый капитал хозяев-скотоводов поставил в полную зависимость от себя мелких крестьян, он превратил их в своих скотников, выращивающих для него скот за грошевую плату»¹⁵. Так как пастух-арендатор нес материальную ответственность за целостность первоначальной численности стада, то при подсчете всего поголовья последнего пастух-арендатор не только ничего не получал за свой труд, но обычно оказывался в «долгу» у кулака, который заставлял его подрачиться в уплату «долга» еще на пять лет. В результате бедняк окончательно запутывался в сетях аульного кулака, из цепких рук которого освободиться было почти невозможно.

¹⁵ В. И. Ленин, Соч., т. III, стр. 207.

Интересный очерк Туккаева, рисующий процесс расслоения осетинского крестьянства на капиталистической основе, остался неоконченным (он печатался в четырех номерах газеты «Терские Ведомости») ¹⁶.

С. А. Туккаев был первым этнографом и фольклористом дигорцев, первый начал собирать памятники их устного народного творчества.

Немногочисленные научные труды Туккаева имели большое значение, ибо познакомили представителей русской науки с языковыми и этнографическими богатствами осетинского народа. Работы Туккаева по этнографии и фольклору дигорцев способствовали тому, что изучением осетин в этнографическом и языковом отношении занялись такие видные ученые, как М. М. Ковалевский и В. Ф. Миллер. Их капитальные труды по изучению осетин вызвали интерес к дальнейшему изучению этого народа не только среди представителей отечественной науки, но и среди западноевропейских ученых.

¹⁶ Перу С. А. Туккаева ошибочно приписываются (Дзагуров. Указатель статей по кавказоведению, помещенных в газете «Терские Ведомости», Владикавказ, 1923, стр. 2 и 3): очерк «Чеченцы в роли археологов» («Терские Ведомости», 1890, №№ 1, 4—7, 10 и 11) и эпическая поэма «Кровь за кровь» из времен хана Золотой орды Тохтамыша и его преемников, напечатанная также в «Терских Ведомостях» (1890, №№ 20, 22, 23, 29—34). Нет никаких оснований приписывать эти статьи Туккаеву, который не занимался ни археологией Чечни, ни устным народным творчеством погайцев. Указанные статьи подписаны инициалами «Н. С.», за которыми, быть может, скрывается не С. А. Туккаев, а старший помощник начальника Хасав-Юртовского округа Н. С. Семенов, много писавший тогда в местных газетах по археологии и этнографии горцев Северного Кавказа («Терские Ведомости», 1890, хаше *Cordylophora caspia*, *Spongilla lacustris*, *Plumatella repens*, *Cristatella mucedo*, №№ 76, 79, 81, 83, 84, 87; 1891, № 3; 1892, №№ 99 и 110; 1895, № 90; 1896, №№ 92, 95, 121 и 124) и напечатавший книгу «Горцы Северо-восточного Кавказа» (СПб., 1895).

ЗАМЕТКИ · СООБЩЕНИЯ АВТОРЕФЕРАТЫ

С. И. МИНЦ

ФОЛЬКЛОР ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ В МОСКОВСКИХ АРХИВАХ

В дни Великой отечественной войны перед советскими фольклористами встала ответственная и почетная задача: сохранить для потомства произведения народного устно-поэтического творчества, запечатлевшие события, людей и переживания суровых и величественных военных лет.

Научные и общественные организации страны с первых же дней войны начинают собирание произведений фольклора в госпиталях, воинских частях, прифронтовых домах культуры. Отдельные собиратели и экспедиции выезжают в районы, освобожденные от немцев, чтобы записать песни, частушки и рассказы, возникшие и бытовавшие среди партизан и населения в дни оккупации. После капитуляции Германии собирательской работой были частично охвачены и лагеря бывших советских военнопленных, что дало возможность записать «фольклор плена», главным образом песни.

В Москве работа по собиранию, систематизации и хранению фольклора Великой отечественной войны сосредоточилась в фольклорном отделе Государственного Литературного музея¹, во Всесоюзном Доме народного творчества², а с начала 1945 г. в эту работу включилась фольклорная комиссия Института этнографии Академии Наук СССР. Архивы этих учреждений владеют теперь значительными коллекциями произведений фольклора миновавшей войны.

Собирание фольклора этой войны и его изучение шли в двух направлениях: по линии фиксации произведений устно-поэтического творчества широких народных масс, часто безыменного, и по линии записи произведений индивидуального творчества мастеров традиционного фольклора.

Фольклорный отдел ГЛМ, а позднее Фольклорная комиссия Института этнографии — собирают массовый фольклор, уделяя особое внимание поэтическому творчеству фронта.

ВДНТ с начала войны включил в сферу своего внимания самостоятельное творчество мастеров фольклора, стимулируя и направляя его, собирая и публикуя. При этом ВДНТ собирает (наряду с русским) и национальный фольклор.

Богатая коллекция произведений фольклора Великой отечественной войны в архиве ГЛМ явилась результатом собирательской работы сотрудников фольклорного отдела и переписки с корреспондентами-фронтовиками. Таких постоянных корреспондентов насчитывается свыше сорока.

В собрании фольклора Великой отечественной войны в архиве ГЛМ имеется сейчас свыше 650 песен, около 1000 частушек, около 300 пословиц и других малых жанров, свыше 250 записей устных рассказов, свыше 50 сказок, легенд, анекдотов и пр. Архив ГЛМ хранит мемуары, записные книжки, письма участников войны и стихи поэтов-фронтовиков (непрофессионалов) — свыше 700 стихотворений.

Преобладающим жанром, как видим, является песня: в дни войны она приобрела исключительное значение.

¹ В дальнейшем сокращенно — ГЛМ.

² Сокращенно — ВДНТ.

Характеризуя устно-поэтический репертуар военных лет, один из корреспондентов ГЛМ пишет: «Фронтовые песни... полны воодушевленности, суровой красоты... они не потеряют свежести в памяти фронтовиков, передадутся нашим детям, внукам и правнукам и будут жить до тех пор, пока живо все честное, мужественное, справедливое, все прекрасное, что заложено в душе человека... итак, песня и еще раз песня, говоря о моей среде настоящей и бывшей — фронтовой» (Владимир Родионов. Письмо от 6 января 1946 г.).

В процессе собирательной работы Фольклорный отдел ГЛМ выработал инструкции по собиранию фольклора войны и составил обращение к бойцам и командирам Красной Армии, призывающее их собирать поэтическое творчество фронта.

Появление этого обращения во фронтовой печати подняло волну фольклорных корреспонденций, в которых часто, по чисто техническим условиям (бумага, время), преобладали песни, частушки, стихи. Кроме того, запись песен, частушек и пословиц для некалифицированного собирателя много легче, чем запись больших прозаических жанров. Такую же «песенную зарядку» дала и вышедшая в 1944 г. в издании ГЛМ книга «Фронтовой фольклор»³, заключающая около 60 песен и много частушек, при полном отсутствии жанров прозаических. Эта книга встретила живой отклик со стороны фронтовиков и подталкивала их на запись песенных жанров фольклора.

«Много прочитан «Фронтовой фольклор», — пишет младший лейтенант Киндяшов, — где много песен и стихов, восхваляющих наших героев. В часы отдыха они пелись нашими бойцами, под их мотивы забывалась тяжесть перенесенного дня. В конце книги я прочитал обращение по сбору песен и стихов и узнал адрес. Их записано много в моей книжонке. Я для Музея хочу записать две песенки из жизни танкистов».

В фольклорном архиве ГЛМ хранится много песен, являющихся переделками популярных песенных жанров современных поэтов и старых народных песен и романсов: «Катюша», «Синий платочек», «Кочегар», «А кто его знает», «Партизанская», «Землянка» и мн др.

Экспедиции в места, освобожденные от немцев, — в Воронежскую, Брянскую, Московскую области, дали интересные записи старинных народных песен, которые пелись в годы Великой Отечественной войны и воспринимались как новые, связанные с современностью.

В этих современных записях старинных песен имеем небольшие переделки, «осовременивающие» всю песню. Характерны также записи «восстановленных» в современном песенном репертуаре старых солдатских песен.

Одной из ценных реликвий архива ГЛМ является записная книжка, найденная после боя в кармане убитого лейтенанта А. Смирнова. На простреленных, опаленных порохом и залитых кровью страницах этой книжки записаны любимые песни и стихи убитого.

За последние месяцы 1945 г. архив ГЛМ обогатился записями песен советских военнопленных в Германии, а также их мемуарами⁴.

Эти мемуары весьма интересны. Особенно ценны для историка и фольклориста воспоминания И. Н. Арсенина «Годы мучений» о трехлетнем пребывании в немецких лагерях для военнопленных, толстая (около 300 страниц) тетрадь, аккуратно исписанная химическим карандашом и снабженная иллюстрациями, нарисованными самим Арсениным.

Текст мемуаров И. Н. Арсенина нестрит стихами и песнями, бытовавшими в среде военнопленных или сложенных самим мемуаристом.

Значительная часть лагерных песен является переделкой старых тюремных песен: «Ты воспой, жавороночек», «Горит свеча дрожащим светом», «Там вдали при долине» и т. п.

Собрание частушек фольклорного архива состоит из новых импровизаций, порожденных событиями и переживаниями военных лет, и из перелицованных на новый лад старых военных и лирических частушек. Около трети в этом собрании занимает своеобразный жанр «литературной частушки», широко распространенной в красноармейской самодеятельности и фронтовой печати. Эти четырехстрочные песенки правильнее именовать куплетами, так как они канонизируют лишь чисто внешние, а вовсе не постоянные особенности народной частушки: четырехстрочность и перекрестную рифму. Интересно проследить сходство между «литературной» и народной частушкой на частушечных «подборках» — песенках, сложившихся из нескольких частушек, объединенных общей темой. Таких «подборок» представлено в архиве достаточное количество.

Записи малых жанров (пословиц, поговорок, загадок) дают любопытный материал для изучения законов возникновения в фольклоре новых художественных единиц, а

³ «Фронтовой фольклор», Запись, вступительная статья и комментарии В. Ю. Крупианской. Редакция и предисловие проф. М. К. Азадовского. М., Изд. Госуд. Литер. музея, 1944.

⁴ В распоряжение Фольклорного отдела ГЛМ поступила также коллекция песен плена (в 170 песен), переданная журналистом-фронтовиком А. В. Гуторовичем.

также для наблюдений над законами переосмысления, перелицовки старых художественных произведений. Не последнее место должна занять в фольклорном архиве коллекция устных рассказов о немцах и партизанах, рассказов, записанных от населения в районах, освобожденных от немецкой оккупации.

Рассказы эти интересны и как исторические документы, и как материал для решения вопросов, связанных с жанром устной новеллы или «сказа», с ее возникновением, характером бытования и пр. Записи архива ГЛМ дают для этого достаточный материал.

В настоящее время издательство ГЛМ готовит к изданию книгу «Фольклор Великой отечественной войны», в которую войдут лучшие образцы всех жанров устного поэтического творчества эпохи закончившейся войны (из материалов ГЛМ и Института этнографии Академии Наук СССР), а также стихи поэтов-фронтовиков.

Фольклорная секция Института этнографии включилась в работу по собиранию фольклора войны лишь в январе 1945 г. Однако в ее архиве хранятся весьма ценные материалы, дающие полную возможность судить о процессах, совершающихся в современном фольклоре.

Наиболее ценные записи дали экспедиции в Сталинградскую и Брянскую области и в Белоруссию, организованные Институтом этнографии совместно с Московским университетом, ГЛМ и другими научными организациями.

Особенно интересны записи экспедиции в Брянскую область, обследовавшей Дятьковский район, бывший ареной деятельности северной группировки партизанского движения, Навлинский район, один из центров юго-восточной партизанской группировки, а также села Хатылево, Дорожево и Сельца — места бытования традиционного фольклора исключительной сохранности. Экспедиции удалось записать от бывших партизан, а главное — от местного гражданского населения произведения партизанского фольклора, установить фамилии и адреса партизан — знатоков и любителей фольклора, а зачастую и авторов фольклорных произведений.

Экспедицией записано около 300 партизанских песен и значительное количество партизанских и антинемецких частушек (из которых многие уже не поются и имеют теперь только исторический интерес). Много партизанских и антинемецких частушек, распевавшихся населением перед немецкой оккупацией, записано от детей 6—8 лет, сохранивших в своей памяти то, что уже полузабыто взрослыми.

В материалах, записанных экспедицией, большое количество записей устных рассказов из партизанской жизни. Многие рассказы имеют тенденцию к переходу в легенду, в бродячий анекдот. Таковы, например, записанные экспедицией рассказы о комиссаре Мальцеве, начальнике Жуковского отряда партизан («Как Мальцев мылся в бане с немцами», «Партизанская свадьба»). Таковы и анекдотические рассказы о «помещике» — немецком ставленнике Бишларе, приобретшем позорную известность и за пределами Брянской области.

Большой интерес представляют также записанные экспедицией рассказы-былички о войне (9 текстов). Это — своеобразные эсхатологические легенды на тему о разгроме немцев и окончании войны, с использованием традиционных мотивов и образов говорящего волка, колдуна, нападающего на петуха, зажато в руке колоса и т. п.

Записан также обряд печения хлеба и передачи его из села в село, обряд преследующий патристические цели: когда хлеб достигнет фронта, немцы будут разбиты и побегут. Эти записи дают возможность проследить патристическую функцию обрядового фольклора.

Среди песен, записанных экспедицией, значительный процент составляют переделки массовых песен и песен эпохи гражданской и первой мировой войны. Наибольшую ценность представляют песни о генерале Рокоссовском (победа под Сталинградом), песня о белорусском партизане, герое Советского Союза К. Заслонове, и песни московских партизан, сложенные, повидимому, еще в 1941 г. Экспедиция записала около 2500 частушек, военных, антинемецких и т. п.

В материалах Сталинградской экспедиции 1944 г. первое место занимают песни, связанные с обороной Сталинграда: «Сталинградцы-молодцы», «Сталинградцы», «Под Сталинградом», «У берега Волги — остался в живых» и др.

В архиве Фольклорной секции Института этнографии хранятся записи белорусского фольклора, традиционного и военного, являющиеся результатом четырех фольклорных экспедиций в Минскую, Бобруйскую, Пинскую, Гродненскую и Барановичскую области, проведенных докторантом института Л. Г. Барагом совместно с аспирантами и студентами Белорусского государственного университета.

Главное внимание собиратели уделили белорусской народной сказке и песням о Великой отечественной войне. Всего записано до 200 партизанских песен и до 500 песен немецкой неволи (от девушек, возвратившихся из немецких лагерей, и от бывших военнопленных).

Параллельно записи песен собирались и сведения об истории возникновения и распространения песни в различных ее вариантах, о процессе фольклоризации некоторых «литературных» песен в годы войны.

Собранный материал выявляет тесную связь фольклора Отечественной войны с традиционным белорусским фольклором. Так, многие из старинных песен во время

войны стали особенно популярны, например, песни «Уехал казак на чужбину далеку», «Станьте, хлопцы, в круговую!», «На недзелью рано», «Там, где солнце уходить» и др. Песни эти воспринимались, как современные, и пелись иногда без всякого изменения, иногда — с незначительными переделками, сближающими их с современностью. Так, в одной из деревень Гальцевинского района, Пинской области, записана старинная песня, причем певица вместо «панове» поет «немцове», вместо «палацкия пули» — «немецкие пули».

Так же связаны со старой песней и частушкой «песни неволи». Старую «семейную» частушку:

«Сине море взбушевалось,
И не видно в море дна,
Я от маменьки далеко,
Не видала года два» —

экспедиция записывает в частушечной песне-подборке, где второй куплет говорит уже о немецкой неволе:

«К немцам в лагерь я попала
И завяла, как трава,
И завяла, и засохла,
И расцвести уж не могла».

«Песни неволи» представляют большую историческую ценность. Среди записей этих песен мы встречаем, например, 14 песен, записанных от бывшей узницы лагеря смерти в Освенциме Н. И. Пособиловой. В песнях «Вот уж транспорт подходит к Освенциму», «Расположены мы близ Карпатъ», «Далеко из германского плена», «Привезли нас в страну озверелых» и других — изображаются ужасы гитлеровского произвола.

Белорусская коллекция содержит значительное количество народных анекдотов как традиционных, так и новых, но созданных на традиционной основе. Особенно остроумны народные антифашистские анекдоты, как «Казка аб Гитлеры», «Гитлер-жаних» и др.

Работа по собиранию произведений устно-поэтического народного творчества велась в ВДНТ с 1941 г. Будучи связан с областными и союзными домами народного творчества, ВДНТ использует сеть ДНТ для широкого развертывания собирательной фольклорной работы.

При этом ВДНТ использует разнообразные методы: выпуск фольклорных патристических листовок в первые дни Великой отечественной войны, организацию всесоюзного совещания, посвященного фольклору войны (1943 г.), посылку на фронт творческих бригад сказителей (1942—1944 гг.), организацию фольклорных экспедиций в освобожденные от немецкой оккупации области (Орловскую, Брянскую, Сумскую, в Минскую и Полесскую области и на Кубань) (1942—1944 гг.). ВДНТ организовал всесоюзный конкурс создателей и собирателей произведений устно-поэтического творчества, организованный в год Победы — осенью 1945 г.

В результате ВДНТ владеет богатым архивом произведений фольклора и русского, и народов СССР.

ВДНТ, собирая произведения устно-поэтического народного творчества, преследует не только чисто научные цели: он использует собранный словесный и музыкальный фольклор для эстрады и самодеятельности. Поэтому произведения фольклора подвергаются подчас некоторой литературной обработке: большое внимание уделяется индивидуальному творчеству крупных сказителей; создаются новые фольклорные произведения сказителями в содружестве с писателями.

В результате одного всесоюзного конкурса собрано более 2000 произведений различных фольклорных жанров, 3000 частушек и 1700 пословиц и поговорок, посвященных войне с немецкими захватчиками.

Материалы конкурса состоят из произведений красноармейского фронтового фольклора, фольклора партизан, рабочих, колхозников и из произведений индивидуального творчества сказителей, народных поэтов, кобзарей, акынов, ашугов. Творчество Красной Армии нашло свое отражение в фольклорных собраниях постоянных корреспондентов-фронтовиков, поддерживавших связь с ВДНТ в течение всей войны.

Особенно показательны материалы собирателя красноармейского фольклора — фронтовика Василия Голубева, которому присуждена первая премия собирателя. Комментарий Голубева к записям фронтового фольклора (пословицам, загадкам, частушкам) знакомит исследователя с обстановкой возникновения и бытования фольклорных произведений на фронте.

Материалы, переданные во ВДНТ фронтовиком-собирателем Б. Штандель, удостоенным второй премии, заслуживают внимания в части партизанского фольклора. Здесь следует отметить легенды о генерале-партизане С. Ковпаке.

Три тысячи частушек, поступивших из различных областей и районов РСФСР, всесторонне отражают патристические настроения народных масс. В этом собрании следует отметить коллекцию частушек Пензенской области (около 1000 номеров), за-

писанных известной собирательницей поэтессой-самоучкой А. Анисимовой, а также частушки, собранные научным сотрудником Калужского краеведческого музея М. Шереметьевой, квалифицированным собирателем и исследователем фольклора. Записанные ею частушки и пословицы могут служить образцами научной документации фольклорного материала.

В архиве ВДНТ хранятся и лучшие произведения индивидуального творчества известных сказителей, сказочников, певцов: автобиография известной печорской народной поэтессы Маремьяны Романовны Голубковой и ее повесть «Война народная» — работы, созданные ею в творческом содружестве с писателем Н. Леонтьевым и получившие на конкурсе первую премию. В том же архиве найдем сказы и стихи талантливой сказительницы Московской области Елены Васильевны Волковой и песни-сказы Ангелины Евдокимовны Суховерховой.

Огромную научную и художественную ценность представляют записи народных «плачей» на темы Великой отечественной войны, сделанные в Заонежье В. Базановым и снабженные пространными и ценными комментариями. Заонежские «плачи» могут послужить важным материалом при разрешении вопроса о трансформации традиционных жанров устно-поэтического народного творчества в годы войны с немецкими оккупантами.

Наряду с русским фольклором всесоюзный конкурс дал обильные и доброкачественные записи фольклора народов СССР. Отметим собрание украинского фольклора периода Великой отечественной войны, состоящее из 600 произведений разных жанров. Большое значение имеют новые украинские думы, как попытка создать образцы нового, современного эпоса.

Белорусский фольклор представлен в материалах конкурса собранием сатирических рассказов, высмеивающих немецких захватчиков.

Из произведений индивидуального творчества сказителей народов СССР следует отметить поэтические произведения мордовской сказительницы Ф. Беззубовой (получила на конкурсе вторую премию), особенно ее поэму «Большая утрата».

Поэтичны народные песни закавказских народов, сложенные в годы войны, особенно произведения армянского ашуга Шатин Саркисян, ревностного хранителя лучших традиций ашугской песни.

Записи произведений фольклора Великой отечественной войны, хранящиеся в архивах московских научных организаций, по характеру и количеству своих материалов дают возможность постановки и разрешения ряда актуальных вопросов современной русской науки о фольклоре — трансформация традиционных фольклорных жанров и рождение новых, массовое и индивидуальное народное творчество, жанровые особенности народной частушки, отражение истории в произведениях фольклора и пр.

3. А. НИКОЛЬСКАЯ

СВАДЕБНЫЕ И РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ АВАРЦЕВ КАХИБСКОГО РАЙОНА

(Полевые этнографические заметки)

Материалы по свадебным и роковым обрядам были собраны мной в Аварии в 1944 и 1945 гг. Они представляют собой результаты непосредственных наблюдений и опросов местных жителей в аулах Кахибского района. Расспросы производились через грамотных переводчиков-аварцев, хорошо знающих русский язык, а также через русских поселенцев в Аварии.

Наибольший интерес представляют рассказы стариков в возрасте от 70 до 100 и выше лет, сохранивших в памяти никем не записанные, нигде не отмеченные обрывки глубокой старины.

Нижеприводимые описания свадебных и роковых обрядов записаны отдельно для каждого аула, в котором собирались сведения.

Аул Голотль

Цикл свадебных обрядов в ауле Голотль распадался на две основные части — сговор и свадьбу, отделенные одна от другой большим промежутком времени. Обычно задолго до совершеннолетия детей родители их заключали соглашение. Для этого родители мальчика выбирали наиболее уважаемых стариков аула, которые вели все переговоры с родителями девочки. Невесту всегда выбирали в пределах своего аула. Сваты договаривались о дне свадьбы, приданом, величине «магара». Со времени такого обручения девочка и мальчик считались женихом и невестой, причем были обязаны избегать друг друга. Ежегодно, с момента такого обручения до свадьбы, во время большого байрама вся родня жениха делала невесте подарки: платье, платок, посуду, деньги. Подарки несли торжественно на глазах у всего аула и вручали матери невесты. Последняя радушно принимала и угощала дарителей, благодарила за подарки. Отец невесты должен был на это время уходить из дома. Вечером посмотреть подарки приходили подруги невесты. Считалось большим позором для дарителей, если их подарки не понравились; бывали даже случаи, что подарки отсылались обратно.

В год свадьбы делался «большой» подарок: 2—5 шелковых платьев, несколько шелковых платков, чухту (головной убор), хиталы (обувь), деньги и пр.

В течение всего периода от сговора до свадьбы родители невесты готовили ей приданое.

О калыме в Голотле не помнят. Зато до сих пор сохранился другой вид платежа, известный под названием «кебина» или «магара». Назначение его — быть обеспечением жены на случай развода.

От сговора до свадьбы проходило много времени, иногда десять, двенадцать лет. Наконец, наступало время свадьбы. В первый день дядя невесты по матери или сама мать отводили невесту в дом ее подруги, где невеста должна была весь день сидеть недвижимо, окруженная подругами. Первый день свадебного торжества справлялся в доме главного товарища жениха, так называемого «гудула», куда утром отводился жених. «Гудула» был и главным распорядителем на свадьбе. В свадебном веселье принимал участие весь аул. Бывали гости и из соседних селений.

На следующий день празднование свадьбы переносилось в дом родителей жениха. В этот же день подруги переводили туда и невесту. Встречать ее выходил «гудула» жениха. Он приглашал ее войти в дом, но невеста отказывалась переступить порог и требовала позвать мать жениха. Последняя выходила и заявляла о своей готовности подарить невесте земельный участок, дом, скот и пр. Тогда невеста требовала позвать других родственников жениха, которые в свою очередь делали ей подарки. Отец жениха и его братья не только не встречали невесту, но на это время уходили из дома. Одарив невесту подарками, ее вводили в дом, в специально приготовленную комнату. Здесь она оставалась в течение всей свадьбы. Только поздно вечером, когда кончалось угощение и гости переходили на крышу сакли для танцев, невесту при-

водили сюда же. Здесь она была всегда окружена подругами, одетыми в ее платья. В первой паре танцевал «гудул» жениха с подругой невесты, в следующей — жених и невеста. В течение трех дней свадьба продолжалась в доме жениха, затем переходила, по очереди к его товарищам.

Первое время после свадьбы молодожены жили в семье мужа. Сначала подруги новобрачной ежедневно приходили помогать ей в хозяйстве. Они сопровождали ее по воду, пекли хлеб и пр. Через год, а иногда и раньше, новобрачные отделялись в свое хозяйство.

Несмотря на то, что рождение ребенка составляет самое торжественное и радостное событие в аварской семье, молодая женщина тщательно скрывала свою беременность и от мужа, и от его родственников. Своего первого ребенка женщина обязательно рожала в доме своей матери, куда уходила на время родов. О рождении сына (рождение дочери проходило менее торжественно) отец оповещал жителей аула выстрелом. Вечером он устраивал угощение, на которое приглашал всех родственников. Родственники делали новорожденному всевозможные подарки. Но люльку, которая считалась самым большим подарком, дарил мать молодой женщины. Во время угощения отец, совместно с родственниками, выбирал имя ребенку.

Аул Урада

Сговора малолетних детей, как распространенного явления, жители Урады не помнят, но отдельные случаи бывали еще на их памяти. Браки заключались в пределах своего аула; старались, чтобы невеста была из одного «тлийбия» (родовой группы) с женихом.

Когда мальчику исполнилось 15 лет, отец его, без всякого согласия сына, даже не предупредив его, посылал самых доверенных, почетных родственников к родителям намеченной девушки. Сваты несли «магаро» — подарки, которые торжественно вручали матери невесты, если сватовство принималось. Во время угощения, устраиваемого матерью невесты, сваты вместе с ней назначали и день свадьбы, обычно на весну, чтобы к следующему лету женщина уже приняла участие в хозяйственных работах. Сговоренную девушку накануне дня свадьбы либо дядя по матери, либо кто-нибудь из других материнских родственников переводил в дом ее подруги. Жениха в этот день переводили к его товарищу, «гудулу». Мать жениха с родственниками несли невесте подарки, стараясь сделать это наиболее торжественно. Невеста, получив подарки, должна была разложить их таким образом, чтобы весь аул мог оценить или осудить щедрость дарителей.

Первый день свадьбы праздновался в доме «гудула» жениха на общие средства всех его товарищей. Последние накануне свадьбы устраивали так называемый «хазина» («склад») и выбирали «хазинчи», который был обязан следить за угощением. Если кто-либо без спроса дотрагивался до «хазина», «хазинчи» накладывал на виновного штраф. Провинившийся должен был внести удвоенный пай, что он охотно и делал. Кроме хазинчи, выбирали старшего распорядителя свадьбы — «кудамана». Весь аул без исключения участвовал в веселье, стараясь получше одарить жениха и невесту. Целый день гостей угощали вином, мясом, сладостями. Невеста на угощении не присутствовала. Когда же вечером начинались танцы, невесту приводили на место танцев, где она садилась среди женщин и в первый день не танцевала. Начинали танцы уважаемые гости из другого аула. На следующий день свадьба продолжалась в доме жениха. Утром, стараясь это сделать как можно менее заметно, подруги переводили невесту в дом жениха. Там ее приветливо встречала мать жениха и сажала в специально приготовленную комнату. Невеста в течение всей свадьбы сидела недвижимо с закрытым лицом. Ее окружали подруги, всегда готовые укрыть ее от посторонних взглядов. Ни отец, ни братья жениха не имели права входить в эту комнату. Кушать ей приносила мать жениха, но и с ней невеста не могла промолвить ни слова. Жених днем находился в доме «гудула», вечером товарищи приводили его на свадебный пир, ночью же он посещал невесту. За женихом все время бдительно следил «гудул». Иначе другие товарищи жениха, заинтересованные в том, чтобы начать свадьбу в своем доме и тем самым увеличить свою роль на свадьбе, могли выкрасть его. Жених в таких случаях не имел права сопротивляться. Этим часто пользовались не только его товарищи, но и подруги невесты. Они выкрадывали жениха и требовали за него выкуп. В доме жениха пир продолжался три дня. Затем переходил в дом других товарищей жениха. Свадьба иногда затягивалась, таким образом, до 15—20 дней.

Первую неделю после свадьбы новобрачной в хозяйстве помогали ее подруги.

Через год отец мужа выделял молодоженам отдельный участок земли, дом, скот. Свою беременность женщина тщательно скрывала как от родственников мужа, так и от самого мужа. Считалось неприличным мужу видеть и общаться с женой перед ее родами, поэтому он на время родов поселялся у своих товарищей. Мать и сестры мужа либо делали вид, что не догадываются о беременности снохи, либо избегали ее. В момент родов они уходили из дома. Помогать рождению обычно приходили ее мать и сестры. Они же делали самый большой подарок новорожденному — люльку.

Аул Тлях

Свадьбе, обычно справлявшейся в год совершеннолетия детей, предшествовал предварительный сговор.

За несколько лет до совершеннолетия родители договаривались поженить детей, когда они подрастут. Наиболее почитаемыми браками считались те, которые заключались в пределах своего «тлибия», поэтому только в тех случаях, когда не было возможности найти подходящую невесту в своем «тлибиле», ее брали из других «тлибилей», но того же аула.

В год свадьбы отец мальчика выбирал из числа своих родственников наиболее почитаемых людей и просил их быть сватами. Сваты, в сознании всей важности своего посольства, торжественно несли родителям невесты подарки. Во время угощения сваты договаривались о дне свадьбы, приданом, подарках и т. д. За день до назначенного срока свадьбы невесту, под предлогом помощи в работе, вводили в дом ее подруги, откуда уже не выпускали. Жениха тоже под любимыми предлогами заманивали в дом его «гудула», где праздновался первый день свадьбы. Невеста в свадебном пире не участвовала. Гости могли ее видеть только во время танцев, когда она танцевала с женихом. На следующий день подруги, одетые в платья невесты, вели ее в дом жениха и несли туда же ее приданое. Невесту обычно никто не встречал в доме жениха. Она в сопровождении подруг входила в пустую комнату, специально приготовленную к ее приходу. Через некоторое время сюда же приходили мать и сестры жениха и начинали готовить для невесты подарки. Сама невеста никогда им не помогала, не разговаривала и не замечала своих будущих родственников. Отец жениха никогда не входил в эту комнату. В течение всех трех дней, пока шла свадьба в доме жениха, невеста сидела днем в углу комнаты, окруженная подругами, которые вечером выводили ее на танцы. Жених все эти дни находился в доме «гудула». Вечером он в сопровождении товарищей появлялся на свадебном пире, после которого ночью посещал невесту. Последние дни свадьбы проходили менее весело и шумно у остальных товарищей жениха.

Первый год после свадьбы молодожены жили в доме родителей мужа, затем получали отдельный дом, земельный участок, скот. Весь этот год совместной жизни молодая женщина всячески избегала отца мужа. После же отделения молодой пары в свой дом у нее с отцом мужа налаживались родственные отношения.

Свою беременность женщина старалась до последнего времени скрыть от родственников мужа. Рожала ребенка она в отдельной комнате, тщательно заперев ее. При родах ей помогали ее мать или сестры. Если же женщина была взята из другого аула, что бывало крайне редко, то при родах она обходилась без всякой помощи. Даже в том случае, если роды были очень тяжелыми, родильница никогда не допускала помощи со стороны родителей мужа.

Аул Тидиб

Сговора малолетних детей в Тидибе не помнят. Когда мальчику исполнилось 15 лет, отец, не предупредив его, посылал к отцу намеченной девушки всеми уважаемого человека, так называемого «готлохана». Обычно девушку старались выбрать из своего «тлибия» (родовой группы). И только если в своем «тлибиле» подходящей невесты не оказывалось, «готлохана» посылали в другой «тлибиль». В то время, когда «готлохан» договаривался с родителями невесты о дне свадьбы, о приданом, родственники невесты обманным путем зазывали невесту к себе и не отпускали из своего дома до дня свадьбы. Родственники жениха таким же образом задерживали его в своем доме.

Первый день свадьбы праздновался в доме «гудула». Три следующих дня — в доме жениха, пятый день — в доме невесты. Во время всей свадьбы невеста была окружена подругами, жених — товарищами. Несмотря на это, бывали случаи, что женщины аула выкрадывали жениха и требовали за него выкуп. Часто во время свадьбы вдруг с другого конца аула начинали раздаваться звуки зурны и барабана, товарищи жениха в испуге начинали искать его. Но тщетно, его уже выкрали. И свадьба переходила в тот дом, хозяин которого удачно заполучил жениха. Вообще, все жители аула старались один перед другим увеличить свое значение на свадьбе, для этого дарили подарки, устраивали угощения. Первые дни после свадьбы подруги невесты приходили ей помогать по хозяйству. Молодая женщина старалась всеми силами понравиться матери мужа, беспрекословно исполняла все ее приказания по дому, работала в поле. Отца мужа она избегала все время, пока жила в их доме. Через год молодоженам выделяли отдельный дом, земельный участок.

Первого ребенка молодая женщина рожала потихоньку от мужа с помощью своей матери, которая приходила к ней на это время. Если муж знал приблизительно время родов, то покидал на это время свой дом и жил у товарищей.

Аул Мочада

Отец подрастающего сына долгие годы присматривал сыну невесту, выбирая девушку работающую, трудоспособную и из хорошего «тлибия» (если в своем не было подходящей). Когда детям исполнилось 15 лет, отец мальчика посылал к родителям девушки сватов. Сваты, получив согласие родителей девушки, договаривались с ними о дне свадьбы, приданом и т. д. Невесту дядя по матери отводил в дом какой-нибудь ее подруги: сюда же приходили и все остальные подруги. Жених должен был в это время находиться в доме своего «гудула».

На следующий день подруги переводили невесту в дом жениха, где ее встречала его мать. Она дарила ей платье, головной убор, туфли, деньги.

День, когда невесту переводили в дом жениха, считался первым днем свадьбы. Родители жениха приглашали всех жителей аула к себе на пиршество. Второй день свадьбы праздновался в доме невесты, третий — опять у жениха, четвертый, пятый и шестой у его товарищей. Невеста на пиршестве никогда не присутствовала, она в это время как днем, так и вечером продолжала сидеть в углу специально для свадьбы приготовленной комнаты, окруженная подругами. Вечером невеста танцевала с женихом «кариш» (танец, который танцуют мужчины и женщины вместе). Начинали «кариш» «гудул» жениха с подругой невесты, и уже за ними следующей парой шли жених с невестой. Ночью все гости расходились, в доме оставались лишь «гудул» с главной подругой невесты, а равно невеста и жених, который посещал ночью свою будущую жену.

Обычай возвращения женщины на время родов в дом матери был раньше широко распространен. Такая «возвратившаяся» женщина оставалась в доме матери 30—45 дней. Муж ее в это время не интересовался ее здоровьем, не беспокоился ее отсутствием. Ее мать и сестры шили новорожденному приданое и дарили люльку. В последнее время в Мочаде чаще не дочь возвращается в дом матери, а мать приходит к дочери на время ее родов. Родители мужа делают вид, что даже не догадываются о том, что происходит с женой их сына. Муж роженицы уходит к своим родственникам, чтобы не видеть жену, пока она не «очистится».

Свадьба в Генте

Ранний сговор бывал. Старались детей женить пораньше, во избежание внебрачных отношений, что считалось «большим грехом». Существовала даже «условная женитьба» малолетних детей. Маленькую девочку брали в дом к ее будущему мужу, и она жила на правах «условной жены», пока не становилась ею действительно. Отец жениха посылал к отцу невесты уважаемых, старших родственников. Они одевались в лучшие платья и несли на блюде круглый хлеб, начиненный сыром. Если родители невесты давали согласие, то им вручался этот хлеб. После сговора все родственники жениха ходили по аулу и созывали всех без исключения на свадьбу.

После сговора девушку отводили в дом ее родственницы, заманив ее туда просьбой помочь в работе. Первый день свадебного торжества проходил в доме жениха. Все гости сидели рядами на паласах, шубах, войлоках. Около них на полу стояли блюда с цурабчедами (род пирогов с сыром), чуреками. Главный товарищ жениха — «гудул», или брат жениха, считался распорядителем пиршества. Он обносил всех по очереди бузой, мясом, халвой и следил за порядком. После угощения все гости шли на «гоцо» — специальное место для танцев, где уже слышались звуки зурны и барабана. Начинал танцы «гудул». Вечером этого же дня подруги переводили невесту в дом жениха, где ее радушно встречала и одаривала его мать. На дни свадьбы из числа родственников выбирали «гель» (людей следящих за порядком) и «диванчи» («судью»). Жених сидел на столе, на котором находилось всевозможное угощение. Если кто-либо из гостей желал участвовать в организации свадьбы, ему достаточно было подойти к этому столу, разбросать угощение или задеть жениха.

Тотчас же «гель» арестовывал нарушителя порядка и вел его к «диванчи». Судья выносил строгий приговор — оштрафовать буяна, которому только этого и надо было. Под видом штрафа он вносил лепту на организацию свадьбы. Гостей угощали три раза в день, причем ассортимент блюд и порядок раздачи был один и тот же. На следующий день свадьба переходила в дом «гудула» жениха, на третий — в дом следующего товарища и т. д.

Обычай справлять свадьбу по очереди у всех товарищей жениха называется «гереч» («катока»). В последний день свадьбы справлялась у невесты. На протяжении всей свадебной недели подруги невесты были одеты в ее платья, они все время окружали ее и ухаживали за ней. После свадьбы они помогали ей в хозяйстве, чем могли.

Первые несколько месяцев «молодые» жили в доме родителей мужа. На время родов молодая женщина возвращалась в дом матери, тщательно скрывая до того времени свою беременность от родителей мужа. Там она оставалась 25—30 дней. Ее мать дарила ее первому ребенку распахонку и люльку. Все остальные родственники как по отцовской, так и по материнской линии дарили ребенку монеты.

Аул Хотода

Невесту брали в пределах своего рода из любых «тлибилей», так как последние считались равными. Отец жениха, приглядев для сына невесту, посылал к ее родителям уважаемых людей. Получив согласие через сватов, мать жениха, при посредстве какой-нибудь родственницы, заманивала невесту к себе в дом под видом помощи в работе. Там она спрашивала девушку, согласна ли она перейти к ним жить. Девушка должна была до утра следующего дня не соглашаться. Наконец, после долгих уговоров она оставалась в доме жениха, куда к ней приходили подруги. Родители жениха в той же комнате, где находилась невеста, шили ей подарки в течение трех дней. На четвертый день подруги отводили невесту обратно в дом ее матери, где по этому случаю устраивалось угощение. Подруги одевали платье невесты из ее приданого. На пятый день невесту снова вели в дом жениха и несли ее приданое. Там ее встречала мать, приглашала войти в комнату и делала ей подарок. Первые три дня после этого свадьба справлялась в доме жениха, на четвертый день переносилась в дом невесты. Пятый, шестой, седьмой дни свадьбы праздновались у товарищей жениха.

Первый год после свадьбы «молодые» жили в доме родителей мужа, потом им выделялся свой дом.

Считалось величайшим позором, если женщина рожала детей, особенно первого ребенка, в доме мужа. Она была обязана на время родов уйти в дом своей матери, где ей помогали при родах мать и сестры. Там она оставалась дней 30—40, после чего возвращалась домой, где по случаю рождения ребенка устраивалось угощение.

В. В. БОГДАНОВ

СКАЗКА О ДЕВИЧЬЕМ И МУЖИЧЬЕМ ЦАРСТВАХ ¹

Публикуемая здесь «сказка» была мне рассказана летом 1891 г. в тогдашнем Бельском уезде, Смоленской губ., во время моей первой этнографической экспедиции. Рассказчиком был, насколько могу припомнить, местный крестьянин, лет сорока-пятидесяти, бывалый человек, каждую весну нанимавшийся на сплав леса из Бельского уезда в Ригу, откуда лес шел за границу. Вспоминаю, что это был большой мастер рассказывать разные местные «были» из жизни деревни, уездного города, помещичьих усадеб, монастырских келий, «лесных бирюков» (т. е. местных чиновников лесного ведомства) и других лиц. Эти рассказы сообщались мне как бы конфиденциально, не под диктовку, и в тот же день или на следующее утро записывались мной по памяти.

Рассказы эти были по тому времени «смелыми», и записывание их могло «не понравиться» местному начальству: исправнику, становому, уездному предводителю дворянства и пр. Поэтому такие «опасные» записи я держал отдельно, оберегая их от глаз разных контролеров, которыми был окружен в тот холерный год. Однажды обстоятельства сложились так, что мне пришлось «опасные» записи уничтожить. Потом, уже по возвращении из экспедиции, я восстановил их по памяти, да и то не все и не сразу, тем более, что их набралось от разных рассказчиков из разных губерний много. Но и эти реконструированные мной записи были мной уничтожены, когда мне пришлось дать подписку о выезде из Москвы на время коронации Николая II. В конечном счете печатаемый текст есть уже третья реконструкция по памяти.

Припоминаю также, что отрывочные варианты той же «сказки» я слышал еще от двух крестьянских рассказчиков где-то севернее реки Березы в том же 1891 г. Один из них был юноша-крестьянин, другой — местный сельский учитель из крестьян.

* * *

В стародавние времена, на тех местах, где теперь русские мужики да бабы неладно живут, было два царства. Одно было царство мужичье — одни мужики без баб там жили, а другое было царство девичье — одни девки без мужиков там жили.

И протекала по край девичьего царства река Девица, широкая и глубокая, так что через Девицу-реку ни проходу, ни проезду не было. А по край мужичьего царства протекала река Воробей, невелика и мелка, — как говорится, старому воробью по колено. А меж этих двух рек, между Девицей-рекой и между рекой Воробьем, было чистое поле, одна ковыль-трава росла. И от Девицы-реки до реки Воробья надо было верхом на коне ехать три дня и три ночи, а на корове надо было ехать тридцать дней и тридцать ночей.

В мужичьем царстве у мужиков лошадей не было. Мужики все на коровах пахали и коров доили, а как корова состарится, то на мясо корову варили да ели.

В девичьем царстве у девок были только лошади, все — верховые, а коров у них не было. Девки все верхом по своему царству на конях скакали, и их кони, как лебеди, широкую да глубокую реку Девицу переплывали, за рекой девки в чистом поле своих коней ковыль-травой кормили, на конях по ковыль-траве скакали, разных птиц и зверей стрелой били, тем и кормились.

А жили тогда люди, мужики и бабы, в обоих царствах по сотне лет, по две сотни лет и больше, и не старились. Девке полтора-два лет, а она молодец-молодец, кровь с молоком.

Только вот однажды, когда девка Двастаетка переплыла с конем Девицу-реку и доскакала в три дня и три ночи до реки Воробья, она прилегла в ковыль-траве отдохнуть, а коня покормиться отпустила, сама заснула крепким забывшим сном.

Тем временем из мужичьего царства мужик Тристаетник на высокой сосне сидел и оттуда подглядел, что за рекой Воробьем в ковыль-траве девка лежит. А раньше он никогда девок в глаза не видал, а только слухом о них слышал. Сей-

¹ Записанная В. В. Богдановым «сказка» представляет собой, как это нетрудно установить, фантазию на тему известного рассказа Геродота о встрече амазонок со скифскими юношами (Геродот, IV, 110—117). Не составляя, таким образом, какой-либо новой или оригинальной версии широко распространенной в фольклоре многих народов амазонской легенды, данная «сказка» имеет большой фольклористический интерес.

час же слез с сосны этот мужик Тристалетник, вброд реку Воробей перешел, подошел к девке Двасталетке и давай ее разглядывать. А девка спит, как убитая.

А надеты были на девке Двасталетке только шаровары спускные, от пояса к ступне спускаются, да телогрейка-распашенка,— как халат, телогрейка надевается и на груди в распашку распахивается. На ногах — красные черевички.

Спустил мужик Тристалетник девке Двасталетке шаровары с пояса по самые красные черевички, а дальше шаровары и сами с ног совсем свалились, отворотил мужик телограйку-распашенку, всю грудь девкину наголю открыл и опять стал мужик девку разглядывать.

Разглядывал мужик девку, разглядывал, да и от разглядывания очумел. На очумелого мужика тут же и сон накатился, и сам он к девке поспать прилег. Спят они вместе, друг к дружке прижавшись, и что там с ними делается, ни мужик, ни девка не знают,— оба крепко спят.

Только мужик Тристалетник первый проснулся. Проснувшись, огляделся, да чувствует, что какая-то сила в него вошла, которой силы в нем никогда раньше не было. Он тихонько от девки пошел к реке Воробью, через реку Воробей перешел и к своим мужикам в деревню ушел. Сам никому о том, что девку видел и с девкой спал, не рассказывает.

Проснулась после этого и девка Двасталетка. Проснувшись, глядит: шаровары с ног спущены, белая грудь наголю раскрыта. Глядит, и самой невдомек, отчего все это случилось. Натянувши на ноги шаровары по самые бедра, запахнувши телогрейку-распашенку, девка Двасталетка пошла к коню, села верхом и поскакала в девицье царство. Прискакала к своим, сама никому не говорит, что раздета в поле была и что крепко спала в ковыль-траве.

Ровно через девять месяцев родила девка Двасталетка мальчика. Все девицье царство этому диву дивилось: отчего у девки мальчик появился.

Поехала эта девка Двасталетка еще раз к реке Воробью и опять от усталости в ковыль-траву залегла. Опять же и мужик Тристалетник, реку Воробей вброд перешедши, к Двасталетке подошел. Только это он, шаровары с нее спустивши да телогрейку-распашенку раскрывши, к ней подкатился спать, как девка Двасталетка во сне его обхватила, а сама проснуться никак не может.

Заснул и мужик Тристалетник, а девка его держит руками обхвативши, как петля птицу, которая в силке запуталась.

Оба крепким сном спят.

Спали, спали, и оба сразу проснулись.

Глядят друг на друга, ничего не понимают и говорить не могут: в девицьем царстве девки своим языком говорили, а в мужицком царстве мужики своим языком говорили. Только девка Двасталетка из рук не выпускает мужика Тристалетника, и так они долежали без сна до заката солнца.

Пора домой. Девка Двасталетка знаками показывает мужику Тристалетнику, что она через шесть дней на седьмой опять сюда придет, и не одна, а их будет две девки и чтобы он сюда приходил не один, а двое.

Так и было на седьмой день. Рано на утренней заре прискакала девка Двасталетка с другой девкой, которой было чetyреста лет. Пришел и мужик Тристалетник с другим мужиком, которому было тысяча лет. Двасталетка легла со своим мужиком Тристалетником в ковыль-траву отдыхать, а Четыресталетка с другим мужиком Тысячелетником в ковыль-траву легли.

Перед закатом солнца обе девки и оба мужика к своим царствам разъехались и разошлись.

Каждую неделю все больше и больше девок из девицьего царства к берегу реки Воробья приезжали, а из-за реки Воробья из мужицьего царства все больше мужиков приходило. Спали в ковыль-траве и потом в свои царства расходились и разъезжались.

Народилось за это время в девицьем царстве ребят — мальчиков и девочек премногое множество. Дети растут, и мальчики уже молодыми парнями становятся, сами начинают на девок озорно поглядывать и девками командовать.

Тогда все девки порешили: мальчиков-подростков, которые подрастать на парня начинали, в мужицкое царство отвозить, за реку Воробей, и всех, которые уже выросли — взрослые парни, туда же отвезти, чтобы не было в их царстве ни одного мужика. И опять в девицьем царстве воля девицья установилась, ни одного мужика к себе девки не пускали.

Вот решили мужики итти войной на девок, царство на царство, чтобы у себя в мужицких деревнях по избам девок набрать и чтобы денно и ночью у них, мужиков, девки в повиновении были.

Воевали девки и мужики год, воевали еще много лет, и кончилась война только через сто лет. За эти сто лет мужики половину девок в полон полонили, а без малого половину убили, и только один небольшой остаточек девок из своего девицьего царства на конях-скакунах в дальнюю страну усаkali, на высокие горы взобрались и там, никому неприступно, стали жить, пока доживши до тысячи лет, не вымерли все.



ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ НАБЛЮДЕНИЯ В БАЛКАНСКИХ СТРАНАХ (1946 г.)

В начале 1946 г., во время поездки в составе делегации Академии Наук СССР в Балканские страны, я имел возможность сделать некоторые этнографические наблюдения. Они производились мной лишь попутно, и мои заметки носят отрывочный характер.

Больше всего этнографических наблюдений удалось сделать в Болгарии. Мы пробыли там 23 дня, и хотя большую часть этого времени провели в Софии, но с помощью наших болгарских друзей нам удалось сделать ряд выездов в другие города и в деревни.

Сама София не представляет особого интереса для этнографа: город молодой, старины в нем мало; почти нет построек турецкой эпохи. Национальных костюмов на софийских улицах почти не увидишь; их можно найти лишь в антикварных магазинах.

Этнографическая работа в Софии сосредоточена в двух учреждениях: в музее и в университете.

«Народен Етнографски Музей» — главный центр этнографической работы. Он сильно пострадал во время войны: сгорело все здание и большая часть экспонатов. Погибла половина фототеки, большая часть библиотеки. От пожара уцелели все коллекции костюмов — единственное, чем сейчас музей богат; из других коллекций — лишь разрозненные экземпляры. Сохранились целиком и все записи народной музыки — около 700 номеров.

Сейчас музей, разместившись в другом (небольшом) здании, деятельно восстанавливает свои потери. В музее работают хорошие специалисты, знатоки своего дела. Директор музея Христо Вакарельский — широко образованный ученый, специалист по материальной культуре; «юредники» — Райна Кацарова-Кукудова, знаток народной музыки, Мария Тодорова-Велева — специалист по костюму; старшие и младшие ассистенты, художники, внештатные сотрудники-учителя, добровольные внештатные ассистенты (Добре Попов, Васил Маринов).

В университете этнографическая работа ведется на кафедре славянской филологии историко-филологического факультета, возглавляемой маститым ученым, проф. Стояном Романским. Будучи филологом, он руководит и этнографической практикой студентов, носящей несколько кустарный характер. Специально этнографические курсы не читаются, но студенты могут по желанию выбирать себе для дипломной работы («теза») тему по филологии или по этнографии. Этнографические дипломные сочинения представляют собой обычно описание какого-нибудь села, местности, чаще всего родины самого студента, где он собирает материал во время летних каникул. Мы видели очень много таких описаний, тщательно выполненных и хранящихся в образцовом порядке.

Ознакомление с печатными и неопубликованными материалами в Софийском музее и университете дает представление о состоянии этнографической науки в Болгарии и о степени изученности страны. В области материальной культуры хорошо изучена одежда, по которой имеются и вещественные экспонаты, и зарисовки, и фото почти по всем районам Болгарии. Христо Вакарельским установлена типологическая классификация одежды с точным географическим районированием. Жилища и постройки изучены гораздо хуже. Материалов по ним почти не собрано, методика изучения построек не разработана, господствуют кустарные приемы. Духовная культура и фольклор изучены хорошо, благодаря, главным образом, работам старых этнографов, особенно проф. Арнаудова. Народная музыка изучается Райной Каца-

ровой, изобразительное искусство — Иваном Коевым. К общетнитографическим проблемам принципиального характера большого интереса не наблюдается.

В провинциальных городах Болгарии этнографической работой никто серьезно не занимается, этнографические коллекции в музеях бедны или совсем отсутствуют. Так обстоит дело в Пловдиве, Варне и Шумене, где мы побывали. Но сами эти города (особенно Пловдив и Шумен) представляют этнографический интерес своими старинными постройками, частью восточного стиля (характерно выступание верхнего этажа на консолях), старым бытом, особенно в купеческих семьях.

* * *

Нам удалось сделать при содействии и с участием местных этнографов (особенно Вакарельского) ряд краткосрочных выездов в деревни разных районов. Мы побывали в деревнях: Бояны и Панчарево (около Софии), Дивля (Радомырской околии), Бачково и Сотир (около Пловдива), Тополи, Аксаково, Казачья Махала (около Варны), Струйно (Шуменской околии). Почти в каждой деревне мы имели возможность наблюдать, помимо построек, костюмов и других элементов материальной культуры, также и местные обычаи и обряды. В некоторых отношениях оказалось возможным сравнить параллельные явления в западной Болгарии (у шопов), южной (у рупцев) и восточной (балканцы, полянцы).

Обращают на себя внимание постройки. Во всех посещенных нами деревнях видны, наряду с новыми постройками городского типа (которых особенно много в Боянах, Дивле), также и старые, иногда весьма старинные дома. Есть и дома, перестроенные или достроенные по-новому, но сохранившие старые части. Почти повсюду, даже в старых домах, проведено электрическое освещение, имеется городская обстановка, радиоприемники и пр.

Общие черты деревенской архитектуры: все постройки наземные (землянок нет нигде), из камня или кирпича, обожженного или сырого, иногда плетневые (часть стен или верхний этаж), обмазанные и побеленные внутри и снаружи. Срубных построек нет. Крыша на стропилах четырехскатная, черепичная. Почти везде в старых домах — «огниште», пристенный открытый очаг с подвесным котлом и широкой открытой прямой трубой, выходящей через крышу (снаружи над ней колпак). На этом же очаге обычно пекут хлеб при помощи особой жаровни, состоящей из нижней части («подница») и сферического колпака («вършник»), на который сверху тоже насыпают горячие угли.

Что касается горизонтальной планировки и вертикального развития построек, а также сочетания жилых и хозяйственных помещений, то тут наблюдаются некоторые географические различия. В восточной Болгарии (в посещенных нами селах) преобладают более простые архитектурные формы, которые, однако, встречаются и в западных районах. В основе лежит двухраздельный план жилья: кышта + соба (одая); кышта с огништем, одая теперь — с железной печкой. Но чаще дом двухэтажный, и жилая часть помещается наверху, делясь на те же две или три части (ход в каждую отдельно с терраски, на которую ведет наружная лестница); нижний же этаж представляет собой склад хозяйственных вещей («маза»), но иногда часть его тоже отводится для жилья.

Этот план может осложняться выделением большего числа комнат, но он всегда остается вписанным в простой прямоугольный параллелепипед, составляющий внешнюю форму жилого дома.

Совсем другое видим мы в Родопских горах южной Болгарии, у рупцев. Яркий пример — дер. Бачково. Здесь старые постройки отличаются чрезвычайно сложным и запутанным планом, который трудно анализировать. Жилые и хозяйственные постройки составляют один сложный комплекс, в котором не всегда легко найти грань между внутренним и внешним пространством (внутренние дворики, открытые чердаки, террасы и пр.), не всегда можно определить число этажей, благодаря многочисленным лесенкам, ступенькам (так что отдельные помещения и комнаты находятся на разных уровнях), не разделены жилые и хозяйственные части, и вообще никакой закономерности в планировке не заметно.

Дома бывают очень высокие, приблизительно трех-, четырехэтажные, причем фасадная или боковая стена иногда глухая до верха. Верхние этажи иногда выступают над нижним на консолях, подобно тому как это бывает в архитектуре восточных городов. Дома бывают слеплены по несколько вместе, образуя целые кварталы, как в горных аулах Кавказа или Горного Таджикистана. Этот стиль архитектуры прямо противоположен восточнославянскому типу построек, где развитие плана всегда заключено в простую форму прямоугольного параллелепипеда. Постройки восточной Болгарии составляют переходные формы между этими крайними типами.

Мои наблюдения над народным костюмом не представляют особого интереса, так как типология и местные разновидности болгарской одежды хорошо изучены.

Скажу только несколько слов о покрое женской рубашки (физы), на которую болгарские этнографы обращают мало внимания, описывая и классифицируя по преимуществу верхнюю одежду. По всей Болгарии господствует простой туникообразный покрой рубашки. Однако в северных районах известен тип, приближающийся к восточнославянской рубашке с поликами; здесь характерны небольшие вставки на плечах, обычно из красной вышитой ткани. Можно предположить известную связь с украинским типом рубашки.

Национальная одежда сохранилась гораздо лучше в западной Болгарии, чем в восточной: в посещенных нами селах около Варны и Шумена народного костюма совсем не видно, тогда как в селах около Софии он нередко встречается и у мужчин, и у женщин, а около Пловдива — еще чаще. Наиболее устойчива национальная обувь — «опинцы», которую можно видеть везде.

До сих пор употребляются старинные земледельческие орудия. Виденные мной образцы плугов («рало») не расходятся с классификацией, установленной Обремским (Lud Slowianski, 1931).

* * *

Нам посчастливилось видеть большую часть зимнего святочно-новогоднего цикла обрядов: Васильев день, Богоявление, «Бабин день» (эти обряды были не раз описаны в этнографической литературе). Здесь мы видим необычайную живучесть древних обычаев.

Васильев день — Новый год (1/14 января) — связан у болгар, во-первых, с поминовением умерших, а во-вторых, со своеобразным карнавалом — так называемые «Сурваки». Накануне этого дня вечером женщины идут на кладбище («тробиште») и несут с собой угощение для умерших, которое частью съедается на могилах. Мы видели в с. Боянах группу женщин, возвращавшихся с кладбища с пустыми корзинами и бутылками. Самый же праздник мы наблюдали в с. Дивле (около Радомира, в 70 км к западу от Софии), у шопов.

Мы поехали туда на машине с вечера. Еще по дороге, ночью, нам встречались группы ряженных парней, человек по 5—10, двигавшихся из деревни в деревню с музыкой и плясками; там были медведь с поводырем, солдаты, цыгане, жених с невестой, поп и разные чудища. К утру все эти группы из разных деревень сошлись в с. Дивлю, где и началось настоящее представление. В Дивле мы дождались рассвета. Около 8 часов утра площадка перед сельским клубом наполнилась народом, и на ней начали появляться один за другим отряды «кукеры» — ряженных. Каждый отряд — организованное целое, человек в 20—30, под предводительством атамана в блестящей мишурной военной форме (так называемый «булюм-паша»); в каждом отряде выделяется 5—8 масок с огромными дисковидными наголовниками из птичьих чучел и перьев с лентами, бусами, зеркальцами и пр.; у них в руках огромные деревянные сабли (считающиеся «саблями Марка Кралевича») с надписями «Честитанова година». Кроме того, в каждом отряде обычно есть поп, цыган, медведь с поводырем и уроды с размазеванными лицами. Отряд передвигался от дома к дому, врпирпрыжку, под звуки барабанов и флейт, требуя подарков. Один отряд сменялся другим. Ряженные и сопровождающие их дети особыми разукрашенными палочками хлестали зрителей и встречных по плечам и по спине, требуя денег, распевали и приговаривали: «Сурва, Сурва година».

Затем начались шутки, дурачества, представления. Поп кропил людей водой, кадил едким дымом от жженой бумаги с красным перцем. Медведь хватал зрителей, обкручивал их своей цепью, требуя выкупа. На импровизированной эстраде — верхней площадке автобуса — была представлена шуточная сцена с солдатом, цыганом, его женой и пр. На земле был изображен целый цыганский табор. Затем был шуточный бой на палках, которыми били друг друга по горбам из привязанных подушек. Шуткам и фокусам не было конца. Зрители, старые и малые, были в полном восторге. Каждый отряд выступал самостоятельно. При встрече двух отрядов предводители обменивались рукопожатиями, но были заметны знаки притворной враждебности. Все это продолжалось часа два, после чего «кукеры» и народ стали постепенно расходиться.

Обряд «Сурваки» — чисто болгарский (сербы его не знают) — очень сложен по составу и происхождению. Здесь есть какой-то отдаленный пережиток древних мужских союзов: своеобразные корпорации молодых мужчин (женщины совершенно не участвуют, а женские роли исполняются парнями) под предводительством атамана — элементы соперничества между группами, маскировка, шуточное запугивание зрителей и требование выкупа и подарков, — все это представляется слабым отголоском организации и ритуала мужских союзов, хорошо известных в Океании или Западной Африке.

Следующий обряд зимнего цикла — обряд водосвятия на праздник Богоявления (6/19 января) — мы видели в с. Панчарево — в 15 км к юго-востоку от Софии; здесь также живут шопы. Деревня расположена в живописной долине р. Искера, где эта река — еще небольшой горный поток. После обедни мы со всем народом отправились вслед за священником на берег реки. Здесь после молебна с водосвятием был совершен интересный обряд бросания креста в реку. Река здесь течет быстрым по-

током и не замерзает, несмотря на мороз, который в день Богоявления достигал 10—12°. В одном месте русло речки, расширяясь, образует небольшой прудок, глубиной по колено. Сюда-то и бросил священник крест. Тотчас же в воду прыгнул один из парней, сбросив только верхнюю одежду; за ним бросились еще двое. Первый уже успел схватить крест, другие стали отнимать его, началась свалка, и соперники барахтались и катали друг друга по дну в неглубокой, но ледяной воде. Первый из смельчаков остался победителем, выскочил на берег с крестом и отдал его священнику, который поцеловал победителя. Достать крест из воды считается молодецеством и богоугодным делом; в награду парень получит подарки от всей деревни.

Этот обряд является старинным, чисто славянским обычаем, о котором упоминает один византийский писатель еще в XIII в. Обычай этот соблюдается всеми болгарями; в Варне крест бросается в море. Нам рассказывали, что даже в Бразилии, в Рио-де-Жанейро, болгарские эмигранты соблюдают этот обряд, ныряя в море за крестом при многочисленных зрителях. Обычай этот есть и у сербов.

Прежде был обычай, согласно которому после водосвятия в реке должны были выкупаться молодожены, вступившие в истекшем году в брак, а также женихи и невесты. Теперь это не соблюдается, но мы видели девушку-невесту, которую обрызгивали водой. Под конец все начали по очереди подходить к священнику, который давал каждому целовать крест и руку и кропил освященной водой, вернее ударял по лицу мокрым пучком травы. Мокрые лица не вытирали, несмотря на мороз. На этом кончился обряд.

Затем мы видели в церкви крещение двух новорожденных, но в этом обряде никаких народных элементов не заметили; священник крестил младенцев скорее обливанием, чем погружением (ибо купель не глубока и не допускает полного погружения), т. е. способом близким к католическому.

Через два дня после Богоявления (8/21 января) болгары справляют «Бабин день» — женский праздник, главным образом в честь повивальных бабок. Праздник этот раньше справляли в каждом доме, но в последние годы, по почину женских общественных организаций («Женско дружество»), его начали справлять коллективно всей деревней. Мы видели специальную афишу о «Бабином дне» в с. Святой Спас, а самый праздник наблюдали в с. Бачкове (около Пловдива). В «Общинском управлении» (сельсовете) есть особый «театрален салон» (зрительный зал). Там собралось множество народа, по преимуществу женщин; многие из них, особенно пожилые, — в национальных костюмах. Группа этих женщин исполнила со сцены несколько песен, а потом начался обряд «подсипване» — омовения рук повивальным бабкам.

Каждой из них женщины, пользовавшиеся их услугами в истекшем году, поливали руки водой над тазиком; при мытье рук употребляется пучок какой-то травы; затем бабка получала в подарок полотенце или кусок ткани. После этого детишкoльнички декламировали со сцены болгарские и русские (может быть, в честь нас) стихи. На улице те же женщины в национальных костюмах устроили танцы; руководительница танцующих держала в руках ведерко с водой и пучок травы.

«Бабиным днем» заканчивается святочно-новогодний цикл обрядов.

В деревнях около Варны нам не пришлось наблюдать каких-либо обычаев, но о некоторых нам там рассказывали. Самый интересный обычай — это «нестиняри», обряд хождения босыми ногами по горячим углям. Этот обряд, исполняемый и теперь в день св. Константина и Елены, занесен сюда, в с. Тополи, переселенцами из юго-восточной Болгарии, где он главным образом бытует. «Нестиняри» подробно описан и исследован проф. Арнаудовым.

По сообщению местных жителей, около Варны, в Васильев день тоже справляют праздник «Сурваки», но маски менее разнообразны, чем у шофов. Зато здесь бывает карнавал на первый день масленицы. Во главе «четы» (отряда) ряженных стоит «кукер», затем идут: «баба», 5—6 «момичек» (девушек), столько же «ергней» (парней), 4—6 «джиндари» (полицейских) с луками и саблями, «врач», «санитар» и фельдшер» (они «лечат» больных), наконец «царь». Ряженные обходят все дома деревни, начиная с дома кмета (старосты). Рассказывают и об обряде в день св. Власа (в феврале): в этот день стригут овец, а если их нет — имитируют стрижку на шерстяном платке и этим будто бы уничтожают причины болезней, попадающие в виде «власа» в тело (магическая игра слов).

Очень интересно было наблюдать сельскую свадьбу; чтобы увидеть ее, мы специально поехали из Шумена за 15 км в с. Струйна (по-турецки Дерекöй). Свадьба эта длилась два дня (воскресенье и понедельник); мы наблюдали ее почти с начала до конца. Свадьба справлялась по старым обычаям, с небольшими только отступлениями: невеста уже с месяц как жила в доме жениха, бежав к нему от родителей («пристѣнела»), так как опасалась их несогласия на брак (жених очень молод, и ему еще предстоит служить в армии); только накануне она для соблюдения ритуала вернулась в родной дом. В связи с этим уже совершившимся фактом брака, вся часть ритуала, относящаяся к брачной ночи (проводы новобрачных, укладывание их и пр.), выпала. Далее, не было ни на ком национальных костюмов, и даже обрядовое «було» (красная ткань, которой покрывают голову и лицо невесты) было заменено белой

кисейной вуалю, а венец «сукай» — венком из покупных белых искусственных цветов. Остальное все было по старине.

Мы застали момент в самом начале свадьбы (около 12 часов дня), когда при собравшихся гостях, при музыке и плясках на дворе невесту («булку») покрывали головным убором. Затем начался шуточный обряд «продажи» приданого, которое было в большом количестве тут же сложено горами вдоль стен. В составе «продаваемого» приданого был и черный петух, символизировавший коня. Державший его в руках «заложник» (сват) называется поэтому также «петлар» (иначе еще: «желеш» или «маскара» — шутник). В «продаже» приданого участвовал со стороны невесты ее маленький брат-школьник. Затем приданое увезли, и все, угостившись ракией и закуской, отправились в церковь. Жених (бывший и ранее все время в доме невесты) шел с ней под руку, впереди шли музыканты, танцоры, за ними — целая веселая процессия. На этом этапе свадьбы распорядителем ее является «крестник» (крестный отец) невесты, по требованию которого вся процессия не раз останавливалась и устраивались танцы и угощение ракией.

Венчание в церкви ничем не замечательно; по окончании его родственники и друзья целовали евангелие, затем жениха и невесту в лоб (или в венец). Возвращаясь из церкви, процессия часть пути двигалась другой дорогой, опять с музыкой, плясками и ружейными выстрелами.

На крыльце дома жениха произошла шуточно-обрядовая сцена: «заложник», все еще держа в одной руке петуха, а в другой топор, начал торговаться с родителями жениха о подарках с их стороны, среди общего смеха, отмечая обещанные подарки ударами топора по столбу крыльца. Затем мать жениха подняла «було» с лица невесты (и до конца свадьбы оно осталось лишь красивым покрывалом на ее голове), дала в руки свечи, угостила вином и ввела в дом, где невесте поднесли хлеб, который она разломила и раздала гостям. После этого «булку» повели в нижний этаж, в «мазу» (кладовую), где она поставила зажженную свечу в ларь с мукой. Гостей напоили ракией. Затем начался продолжительный и вызвавший шумное веселье обряд передачи подарков: сначала от родных и односельчан «булке», потом ее от дарки. Подарков было много, притом довольно ценных, особенно со стороны «булки»: вышитые подушки, ткани, обувь, предметы домашнего обихода. Церемония происходила на дворе, главную роль в ней играл опять «заложник», торжественно и с шутками демонстрировавший перед многочисленными гостями дорогие вещи. После этого «булка» и «младоженец» обошли всех гостей, целуя у каждого руки и получая мелкие деньги.

Эта часть свадебного ритуала закончилась угощением всех гостей: большая часть их пиновала на дворе на длинных низких столах (несмотря на холодную погоду), а более близкие и почетные гости (мы в том числе) — в комнате. Играла музыка, пелись песни. Молодые ни разу не присаживались, а только прислуживали гостям. Лишь по окончании пира, когда гости разошлись, молодые и их родители тоже поужинали. Мы остались ночевать.

На другой день с утра свадьба продолжалась. Около 8 часов начали собираться гости, в меньшем числе против вчерашнего. Пришли музыканты, начались танцы с шутками, например, мазание лиц всем присутствующим сажей (и нам осторожно сделали по черному пятну на лицах). Затем — обряд хождения «булки» по воде; шла торжественно, как вчера, вся процессия, с музыкой и плясками; у фонтана молодая опрокинула ногой ведро со старой водой, принесенной из дома, с житом и букетиком сухих трав, наполнила его свежей водой, и вся процессия вернулась в дом. Принесенной водой «булка» омыла ноги, руки и лицо свекрови, а свекрови и другим родственникам мужа — только руки и лицо. Этот, довольно неприятный, на наш взгляд, ритуал омовения грязных ног молодая проделала с веселым видом под бурную музыку и пляску гостей.

После угощения всех ракией свадебная процессия торжественно направилась, во вчерашнем порядке, в дом «крестника», где и был устроен свадебный пир. Перед началом пира, в той же комнате перед всеми гостями «булка» совершила обряд омовения ног «крестнику». Затем была устроена за столом своеобразная обрядовая игра: гости клали на большой, положенный на стол ломоть хлеба мелкие деньги; крестник их считал; если количество монет было нечетным, то он должен был добавить от себя до четного числа; но тогда кто-нибудь из гостей опять подкладывал монету, и крестнику приходилось снова дополнить до чета, — и так продолжалось довольно долго, пока гостям не надоело смеяться. Деньги взяла себе «булка», а хлеб поставили на полку. Наконец, после нового угощения ракией начался пир, во время которого провозглашались здравия, появились ряженые, играла музыка.

* * *

Та же поездка в восточную Болгарию дала нам возможность познакомиться, хотя и очень бегло, с двумя обособленными национальными группами: с русскими липованами и турками.

Липоване — русские старообрядцы-беглопоповцы — живут в небольших селах около Варны. Мы заехали в с. Казачья Махала (или Казачье село) на берегу Варненского

озера, осмотрели бегло постройку и внешнюю обстановку быта, поговорили с жителями. Они переселились сюда в самом начале XX в. из Добруджи, а из России выселились, повидимому, еще при Петре I. Говорят чистым русским языком (без украинских элементов), но все хорошо говорят и по-болгарски. Дети учатся теперь в болгарских школах, но до последних лет школьное преподавание было свое, старообрядческое, по уставным книгам и на русском языке. Таким образом, население двуязычно, но смешанных браков с болгарами почти не бывает. По внешнему облику — русские. Мужчины носят бороды. Национальной одежды не заметно. Постройки по внешнему виду напоминают украинские: глинобитные, чисто побеленные домики, разбросанное расположение жилых и хозяйственных построек на усадьбе; но в числе их есть баня с каменной, как у великоруссов. «Дом» — двухраздельный или трехраздельный: сенцы + хата, или две хаты, а посередине сенцы. Потолок опирается на продольную «матцу», как у нас. «Красный угол» с иконами против входа и стол в нем — тоже восточнославянская черта. Но на этом сходство с восточнославянским жилищем заканчивается, остальное ближе к балканским формам: печи нет, вместо нее «лежанка», которую топят из «сенцев». «Кухня» с хлебной печью — отдельно, во дворе. В хозяйственном быту преобладает рыболовство (озерное), далее виноградарство и земледелие. Многие липоване стремятся к возвращению на родину.

Оторванные уже 200 лет от родины, липоване сохранили родной язык, многие элементы быта. Было бы интересно изучить их обычаи. Экспедиция к липованам — дело неотложное, ибо в ближайшее время вероятно их возвращение в СССР.

Столь же бегло познакомились мы с турками. Они живут в Шуменской, Разградской и Новипазарской околиях. В Шуменской их тысяч 20, около 5 тысяч в самом г. Шумене. В этом городе находится одна из самых больших известных на Балканском полуострове мечетей (джамие). Мы видели турок в с. Струйне (Дерекöй). Там около 60 турецких хозяйств (болгарских — около 100). Турки живут обособленно от болгар, смешанных браков не бывает, но отношения между ними дружные; многие из турок и болгар двуязычны. Мы видели, как во время свадебной болгарской процессии многие турки (мужчины, женщины и дети) стояли у своих домов и смотрели на шествие; несколько турецких детишек забежало и во двор, где была свадьба, в качестве зрителей. Одежда турок мало отличается от болгарской, хотя многие носят чалмы и фески; турчанки — в шароварах или в своеобразных широких комбинациях из клетчатой ткани; замужние женщины носят черные фередже, однако лицо открыто. Мы зашли в один турецкий дом, конечно, только в селямлик. Там очень чисто, выбелено, мебели нет, пол покрыт циновками.

По словам местных жителей-болгар, турки сохранили здесь почти целиком старый уклад. Их совершенно не коснулись кемалистские реформы, сильно изменившие быт населения в самой Турции. Таким образом, в настоящее время изучать турецкую этнографию можно лучше в Болгарии, чем в Турции.

* * *

Встречающиеся в старой литературе утверждения о слабой музыкальности болгар (сравнительно с другими славянскими народами) глубоко ошибочны. Богатство музыкального творчества болгарского народа не подлежит сомнению¹. Народные песни мы слышали постоянно, в особенности на праздниках, на свадьбе. Характер их довольно разнообразен. Есть мелодии с явно восточным колоритом, с хроматическими ходами, с характерной вибрацией голоса, но немало и мелодий, построенных на чисто диатоническом звукоряде, можно сказать, вполне «славянских». Некоторые из них очень приятны на наш слух. Возможно даже, что песни «восточного» стиля составляют меньшинство в мелодическом репертуаре болгарской музыки. По мнению Р. Кацаровой, такой характерный признак «восточной» мелодии, как увеличенная секунда, имеется только в 10% болгарских песен. Меньше всего этих «восточных» черт в песнях шопов и особенно помаков — болгар-мусульман, сохранивших, несмотря на религиозное ренегатство, много самобытных славянских особенностей. По словам Р. Кацаровой, в помацких песнях да и вообще в песнях жителей Родоп немало черт, сходных с украинской народной музыкой.

Болгарские песни, как правило, однопольные. Восточно-славянской полифонии в них нет. Двуголосие встречается только у шопов: это своеобразная диафония, в которой низкий голос образует неподвижную основу — «органный пункт», а верхний ведет мелодию.

Ритмика болгарских песен своеобразна и порой сложна, но всегда строго выдержана.

Народные инструменты, которых мы видели много и в музеях и в быту, довольно разнообразны. Струнные: гадулка, кеменче (цидулка в восточной Болгарии), однострунная гусла из группы смычковых, тамбура — на ней играют плектром; духовые: нискун (гобой), дудук (с одним мундштуком), двуянка (с двумя мундшту-

¹ Мои поверхностные впечатления подкреплены беседами с таким знатоком болгарской музыки, как Р. Кацарова.

ками), свирка (флейта), кавáла (трехчастная флейта), наконец, гáйда (волынка с двумя или тремя трубами).

У болгар преобладают лирические песни. Но нам удалось послушать и эпического пезца; такие профессиональные певцы есть у шопов. В Софию приехал специально для нас 85-летний Христо Георгиев, шоп из Кралева Дола (Радомирско). Он пел эпические песни с Марке Кралевиче, о юнаках и пр., перемежая их веселыми интермедиями. Пел, аккомпанируя себе на самодельной пятиструнной гадулке. Пение «дядо Ристо» записано фонографом Софийского этнографического музея.

Народная музыка оплодотворяет и творчество болгарских композиторов (Панчо Владигеров и др.). Она сохраняется не только в крестьянской среде, но и среди интеллигенции. Горожане знают и охотно поют народные мелодии.

Этнографический материал, который нам удалось видеть в Болгарии за краткое пребывание там, настолько интересен и разнообразен, что было бы весьма целесообразно незамедлительно организовать советскую этнографическую экспедицию в Болгарию. У болгар поразительно сохранились до наших дней, уживаясь с довольно высоким культурным уровнем, архаические обычаи, самобытный уклад, старинные обряды и верования, не говоря уже об элементах материальной культуры.

2

В Югославии мои этнографические наблюдения были более разрознены. В Сербии мне пришлось прожить довольно долго в Белграде и удалось совершить только один выезд в деревню.

В Белграде наиболее интересен для этнографа «Народни Етнографски Музеј». История его известна из печатных обзоров².

В настоящее время музей находится в переходном состоянии. Он недавно переехал в новое обширное помещение (бывший королевский дворец) и подготавливает развертывание новой экспозиции, которая займет всю огромную анфиладу комнат 2-го этажа дворца (24 комнаты, ок. 1000 м²). Коллекции музея, очень богатые (около 23 тысяч инвентарных номеров), к счастью, не пострадали от войны. Особенно богаты коллекции народного костюма (до 150 комплектов), из которых будет выставлена только небольшая часть. Экспонируется более 30 моделей жилищ и построек из разных районов; к сожалению, эти модели не выдержаны в одном масштабе и стиле. В основе создаваемой экспозиции лежит «антропогеографический» принцип, составляющий в значительной мере традицию сербских этнографов, связанную с именем покойного проф. Иована Цвинича. Экспозиция вещественных материалов дополняется картами типов построек и типов одежды и схемами эволюции их по зонам.

Директор Музея Боривоје Дробнякович, старый опытный этнограф, специалист по материальной культуре. Музей состоит из 6 отделов: 1) отдел этногенеза, руководимый д-ром Миленко Филипповичем (подразделения: древние балканские народы, древние славяне и первобытные сербы, миграции и формирование новых этнических групп, антропогеография); 2) отдел антропологии (с подразделениями: физические особенности, психические особенности); сотрудников в этом отделе сейчас нет; 3) отдел материальной культуры, под руководством Митра Влаховича (подразделения: поселения, постройки и домашняя жизнь, экономика и средства сообщения, технология, народный костюм, пища); 4) отдел духовной культуры — завед. Любича Якович (подразделения: народные танцы и музыка, народная письменность, изобразительное искусство и орнаментика, народные обычаи и верования, народная медицина); 5) отдел балканских и прочих народов (кроме сербов) — завед. М. Филиппович; 6) иллюстративный отдел — завед. фотограф-художник Кушевич.

Большинство сотрудников музея являются высококвалифицированными научными работниками. Многие из них имеют печатные труды, ученые степени.

Помимо музея, этнографы есть в Белградском университете. На философском факультете (обнимающем почти все гуманитарные и естественные науки) читается курс общей этнологии. Читал его д-р Иован Ердельянович, погибший во время войны, теперь читает Татомир Вуканович. На архитектурном отделении технического факультета изучаются типы народных построек, которыми серьезно интересуются архитекторы проф. Александр Дероко и доц. Бранислав Коич.

В Музыкальной Академии ведется изучение народной музыки (доц. Милодраг Василович, Даница Янкович).

Небольшая поездка в деревню Бели Поток (около 10 км. к югу от Белграда) дала мне возможность бегло ознакомиться с народной архитектурой, характерной для этого района. Расположенная недалеко от города и еще ближе от магистральной шоссеиной дороги, деревня Бели Поток находится, естественно, под сильным городским влиянием. Там осталось немного «старинских куч» (старых домов), но и из них большая часть подвергалась частым перестройкам. Однако, можно восстановить первоначальный план и характерные особенности старых построек. Они принадлежат к моравскому типу.

² См. «Гласник Етнографскогo Музеја у Београду», кн. 1, 1926.

Старые дома построены в большинстве из плетня («плетёница»), обмазанного с обеих сторон глиной. Постройки по преимуществу одноэтажные, но встречается и «подрум» — подвальное помещение, обычно под частью дома, углубленное в землю. Пол земляной. Крыша всегда четырехскатная, черепичная, причем черепица бывает двух видов: «черепицей» называются плоские керамические плитки, продолговатые и с одного конца закругленные; наша же обычная вогнутая и выпуклая черепица называется «черамида». Прежде, по рассказам, крыли и соломой и деревом (тесом). Конструкция крыши — на стропилах. Первоначальная планировка дома была двухраздельной: «куча» + «соба», причем в куче характерно открытое пристенное «огниште» (в большинстве случаев сохранившееся и после перестроек), а в соба, в настоящее время, — печь-плитка. Но соба обычно бывает не одна, а две или три («веча» и «маня» соба, соба «за гости»). Вход в дом, как правило, через «прем» — крытую терраску, занимающую часть фасадной стены, под навесом на столбах с полукруглыми арками, которые придают очень характерный вид постройкам этой местности. В старину вместо трема большинство домов имело «дивана́на» — сплошную террасу, или галлерею под навесом вдоль всей фасадной стены. Но при перестройках эти «дивана́на» по большей части уничтожались, хотя следы их часто можно обнаружить.

Характерный вид придает дому, даже перестроенному, очаг — «огниште», почерневшее кругом от векового дыма. Над очагом висит цепь — «вериге». Она имеет некоторое ритуальное значение. Считается, например, недозволенным допускать, чтобы надочажная цепь раскачивалась. Ее употребляют для своеобразного магического лечения в случае болезни горла: обмотав шею цепью, льют в горло воду через свиное горло. При семейных разделах надочажная цепь играет особую роль: отделившийся сын уносит ее с собой, а оставшийся хозяин делает себе новую. На очаге пекут и хлеб, для чего употребляется большой полусферический глиняный колпак — «сач»; им покрывают хлеб, который пекут на горячем огниште, насыпая поверх горячие угли; лечение продолжается около получаса.

Национальная одежда в дер. Бели Поток сохранилась, особенно женская. Старые костюмы — «сўкни» (юбки) из тяжелой дмотканной материи с многочисленными сборками, жакетки, ожерелья («огрлице») из монет и т. п. — хранятся в шкафах, а на праздники их надевают.

Главной целью моей поездки в Бели Поток было видеть празднование «Славы». Как известно, этот характерный, чисто сербский обычай состоит в том, что каждая семья справляет раз в год, в определенный день, праздник в честь своего святого-покровителя. Наиболее почитаемыми святыми, которым справляют «Славу» наибольшее число семей, являются: св. Никола, Иован, Георгий, Михаил, Стефан. Но я видел «Славу» в день св. Трифона — 1/14 февраля. В дер. Бели Поток св. Трифона «славят» фамилия Пириватричей — потомки первого поселенца в этой деревне. В период турецкого господства вся местность вокруг Белграда была покрыта густым лесом и малообитаема. В первые годы XIX в., когда начались восстания против турок и здесь воевал вождь повстанцев Васо Чарапич, сюда пришел из-под Ужичи («одозго» — с гор) предок фамилии Пириватричей, имени которого сейчас не помнят. При сыне его Петре здесь появилось уже около 30 домов. Петр жил 103 года, сын его Радован — 96 лет и умер недавно (в 1925 г.); у сына же Радована, старика Лазаря Пириватрича, 66 лет, мы и были в гостях. Теперь Пириватричей в деревне 23 семьи (из 320 дворов населения деревни), и все они «славят» св. Трифона.

Празднование «Славы» начинается накануне с вечера; это так называемый «Навечер». По рассказам, прежде именно Навечер был временем совершения главных обрядов «Славы». Но теперь, после войны 1914—1918 гг., Навечер почти не отправляется, делаются только приготовления для «Славы»; в самый же день «Славы» все обряды исполняются по старой традиции.

Я побывал на Навечере у старика Лазаря и у его сына. Когда мы приехали, в обоих домах было уже все приготовлено для «Славы». Комната была украшена лентами, цветами, у старика (но не у сыновей) горела лампада перед иконой св. Трифона. На столе, накрытом чистой скатертью, стояли: праздничный «кблач» с узорами, блюдечко с «коливом» («пананя», как здесь чаще всего называют) и свеча, воткнутая в банку с житом и украшенная, а также вино. Эти четыре необходимые принадлежности празднования «Славы» освящаются в церкви или на дому священником.

Наиболее интересен «кблач». Его пекут из чистой пшеничной муки, украшая верх выпеченными из теста узорами: крест, голуби и обязательно штампованное особое деревянным шаблоном «слово», на котором читаются буквы IC-XC-NI-KA (Иисус Христос победил). Про этот обрядовый хлеб не говорят, что его «ставят» или «кладут» на стол, а употребляют архаическое выражение: «ми бацимо» (бросаем).

Назавтра, в день св. Трифона, 14 февраля, мы приехали в Бели Поток в 11 часов утра. Нас уже ждали, и в нашем присутствии в нескольких домах были совершены обряды «дизания у славу» — главная часть праздника.

Кблач и другие принадлежности праздника были уже предварительно освящены в церкви. Обряд «дизания у славу» совершается одними домашними или с участием близких родственников и знакомых, но до прихода гостей.

Виденный мною обряд «дизания у славу» происходил следующим образом. Домачин зажег свечу и налил всем присутствующим вина. В маленькую глиняную жаровню

с горячими углями был положен пучок сильно пахучей травы «босиляк». Ароматным дымом от нее домашин окурил свечу, колач, икону и поочередно всех присутствующих, которые при этом крестились. Это он повторил три раза. Прочел особую молитву. Один из гостей прочел «Отче наш». Домашин и гости начали по очереди произносить благословения и пожелания, в ответ на которые все говорили: «Дай боже!» и т. д. Все пили вино, чокаясь и произнося пожелания счастья дому, хозяевам, хозяйству. Отлитые стаканы домашин доливал доплна, — чтобы был хороший урожай. Всем по очереди было дано по одной маленькой ложечке колива. Затем все пожимали руку домашину: «Честита слава».

На этом закончилась главная часть обряда, во время которой все стояли. После этого присутствующие сели за стол, и началось угощение. Только домашин не садился, а стоя прислуживал гостям.

Эти обряды, почти тождественные, я видел в двух домах.

Гости, кроме ближайших родных и знакомых, собираются позже, часа в 3—4. Но приглашает их хозяин заранее, с утра. Он идет приглашать гостей с кувшином вина, угощая им тех, кого приглашает («званице»), и каждый должен, отпив немного вина, долить кувшин доверху своим вином, а если у него нет, то хотя бы водой.

Приходящие на «Славу» гости приветствуют домашина словами: «Сречна Слава» (счастливая Слава), на что он отвечает: «Хвала» (спасибо). По обычаю, каждый гость дарит хозяину яблоко — знак дружбы. Гости садятся за стол, пьют и едят. Первым угощением является колач. Его режут ломтями, и каждому гостю дают один ломоть колача и по одному ломтю простого пшеничного и (если есть) кукурузного хлеба. На этот раз у хозяина не было кукурузного хлеба, и нам дали всего по два ломтя. Пир продолжается до вечера. Обычно поют песни, но на этот раз пели мало и неохотно, ибо вообще в деревне невеселое настроение — нет почти ни одной семьи, которая не оплакивала бы кого-нибудь из родных, погибших на войне. Однако молодежь кое-где устраивала танцы, хотя тихие и скромные.

До самого конца праздника на столе горит свеча. Ее гасят в конце дня вином. Если свеча погаснет преждевременно, это считается дурным знаком.

Хозяин не может садиться в продолжение всего праздника. Считается, что у него на правом плече сидит в это время архангел Михаил, который улетит как только хозяин присядет. Хозяин стоя прислуживает гостям. Он «служит», поэтому и весь праздник называется также «Службой». Для гостей это «Слава», они славят домашина и его святого, а для него — «Служба». Хозяйка и другие женщины — члены семьи тоже не садятся, а прислуживают. Но женщины-гости сидят за общим столом.

«Славу» справляют и сейчас все сербы, без исключения. Справляется она и в городе, но несколько по-иному. Эту городскую, «модернизированную» «Славу» мы видели 27 февраля, в день св. Кирилла, в Белграде, у д-ра Богдана Вукчевича. Св. Кириллу празднуют «Славу» здесь немногие, но в Черногории, откуда происходят предки д-ра Вукчевича, в этот день «держат Славу» многие семьи.

Обряд, виденный нами, несколько отличался от деревенского. Совершал его приглашенный священник с псаломщиком. Как и обычно, на столе заранее были приготовлены разукрашенный «колач» собственного печенья, большое блюдо колива, бокал вина и большая свеча. Перед иконой св. Кирилла и Мефодия горела лампада. Зажгли свечу. Священник покادил ладаном (а не пахучей травой) над хлебом, перед иконой отслужил краткий молебен, упоминая в молитвах Богдана (хозяина) и Златию (хозяйку); побрызгал вином под иконой и вокруг. Затем проделал обряд разрезания колача — так же, как, по описанию, его совершают в деревне: сначала хлебу повертели трижды, держа в руках, четверо: священник, хозяин, хозяйка и прислуга (все, кто живет в доме); затем священник полил слегка вином нижнюю корку колача и разрезал его крестообразно на четыре части. Разрезанный хлеб разломил пополам, и разрез трижды поцеловали священник и другие участники обряда, причем священник произносил: «Христос посреди нас», а ему отвечали: «И есть и будет». После этого всем присутствующим, начиная с нас, почетных гостей, дали по чайной ложке колива (здесь, в отличие от деревни, была не одна ложка на всех). На этом кончился обряд. Винопития, поздравлений, молитв, читаемых гостями или хозяином, не было. Хозяин пригласил нас после этого прийти к нему еще раз попозже, к завтраку. На завтраке вместе с нами был и священник. На столе продолжала гореть свеча, перед иконой лампада. В остальном ничего традиционного, обрядового уже не было; хозяин и хозяйка сидели за столом вместе с гостями.

Об обычае «Славы» мне удалось узнать еще следующее. Если тот святой, которому она справляется, имеет два праздника в году (например Никола зимний и весенний), то некоторые семьи справляют во второй из этих дней «Преславу» — тот же обряд, но в более скромных размерах. Женщина, входя в семью мужа, принимает и его Славу; но он, в знак внимания к своей жене, иногда чествует и святого-покровителя ее семьи. Особенно интересен следующий факт: там, где, как например, в Черногории, сохранились остатки племенной организации, там обычай Славы связан со своеобразной экзогамией: те, кто справляет одну и ту же Славу, хотя бы даже они жили в разных деревнях, не вступают между собой в брак.

Эта характерная черта еще раз подтверждает, что обычай Славы представляет собой своеобразную, модифицированную христианством, форму древнего семейно-родо-

вого культа. С другой стороны, интересно отметить, что, как указывают местные этнографы, в празднике Славы нет ничего связанного с культом умерших. О них не упоминается в молитвах, их не касаются в обрядах. Таким образом, здесь нет ни следа культа предков.

В обычае Славы есть много местных особенностей и отличий. Мне говорили, что даже в соседних селах «держат Славу» не совсем одинаково. «Кóблико сéла, тóлько áдата» — что деревня, то обычай.

Мне пришлось наблюдать некоторые обычаи, связанные с умершими. Я видел погребальную процессию в деревне (с. Резник в окрестностях Белграда). Она мало напоминала обычный русских. Хоронили солдата. Множество цветов, венков, гирлянд, национальные флаги — все это скорее походило на свадебную процессию. Траурных красок почти не было видно, если не считать малозаметных белых флажков (белый цвет — древний цвет траура у славян). Провожающие ехали парами верхом на деревенских лошадях. За гробом шли плакальщицы, — как говорят, не родственницы, а приглашенные.

Траур — «жалост» — налагает ряд ограничений на родственников умершего. Мужчины не бреются и не стригутся 40 дней; не поют, не танцуют в течение года. На всротах дома вешается черный флажок, который висит целый год. Я видел немало таких флажков в Белом Поточе — грустное напоминание о только что пержитой войне; некоторые из них совершенно выцветли.

Но наиболее интересный обычай — «задушница», поминовение умерших. Она бывает три раза в году: перед масленицей, перед Петровским и Рождественским постами. Справляется она всеми, и в городе и в деревне. Я видел «задушницу» в Белграде в субботу, 23 февраля перед масленицей — «белой» или «покладной» неделей.

Все горожане, у кого только есть на кладбище близкие покойники, — а у кого их нет в эти годы! — отправляются туда в этот день, чтобы помянуть их. Паломничество на кладбище («гробле») начинается с полудня и продолжается до вечера. День выдался солнечный, теплый. Направляясь на кладбище, мы почти всю дорогу встречали возвращающихся оттуда людей, по преимуществу женщин, с пустыми корзинами в руках. Другие шли туда с полными корзинами. Чуть не вся «Гробленска» улица заставлена лотками и киосками, где продаются свечи, ветки вербы, искусственные цветы. Самое кладбище — большое и очень благоустроенное — было полно народа. Люди стояли или сидели вокруг могил своих близких. На могилах или около нее на особом столике раскладываются еда и напитки, притом в немалом количестве. Люди едят, пьют и угощают своих покойников, кладя и возливая немного на могилу. Есть обычай угощать и случайных прохожих, но я этого не видел. Местами на могилах слышно «к канье» или «нарцанданье» — громкий плач и причитание женщин. «Нарцают» иногда, как мне говорили, и профессиональные плакальщицы. Местами священники служат панихиды. Все вместе представляло чрезвычайно своеобразное, несколько экзотичное, но трогательное зрелище.

Эти, хотя отрывочные, но небезинтересные наблюдения в Белграде и его окрестностях я мог сделать исключительно благодаря любезной помощи местных этнографов — гг. Дробняковича, Влаховича, Филипповича, Коича, Русевича, Вукановича и др., — которым не могу не выразить здесь искреннюю благодарность.

3

В Хорватии мне пришлось пробыть всего два дня, и мои наблюдения там, естественно, были еще более отрывочны, чем в Сербии. Однако некоторые из них представляют интерес.

В Загребе мы кратко ознакомились с Этнографическим музеем (Hrvatski Narodni Etnografski Muzej). История его известна³. Это один из богатейших этнографических музеев Центральной Европы. Сейчас он имеет 35—40 тысяч экспонатов, главным образом, конечно, по Хорватии; но там есть неплохие коллекции и по другим странам, в том числе по внеевропейским — Африке, Америке, Океании. В настоящее время музей восстанавливает экспозицию после эвакуации в годы войны. Ни здание, ни коллекции не пострадали. Во главе музея стоит д-р Милован Гавацци, широко образованный ученый, один из виднейших этнографов в южнославянских странах.

С д-ром Гавацци мы совершили небольшую поездку в воскресенье 10 февраля в одну из близких к Загребу деревень — в с. Ябланицу (и часть ее — с. Новаки). Там мы осмотрели постройки, народный костюм и наблюдали крестьянскую свадьбу.

В народной архитектуре этих деревень есть много общего с восточнославянскими формами — гораздо больше, чем у сербов и болгар. Новые дома здесь, каменные, но сохранились довольно многочисленные старые постройки, главным образом деревянные, срубного типа, но не из круглых бревен, а из тесаных брусьев или толстых досок, положенных на ребро. Концы брусьев в углах неровно выступают («в углич» или «старински угол»); угол без выступающих концов называется «нёмачки». Стены побелены бледноголубоватым цветом. Крыши все двухскатные, сильно выступающие над стенами. Большинство крыш черепичные, но немало и соломенных. Преобладают одноэтажные дома. Планировка дома («хижи») — примитивная. Встречаются даже

³ См. «Гласник Этнографского Музеја у Београду», кн. I, 1926.

простейшие однокамерные хижи (я видел одну такую). Преобладают двух-, трехкамерные постройки. Одна комната называется «хижа» (как и вся постройка), другая — «хижица». Слово «соба» здесь известно только как книжный термин. Если есть третье помещение, то это либо средний проход — «куха» с очагом, либо кладовая — «коморчица». Балки, на которых лежат доски потолка («проснице»), кладутся поперек продольной оси дома и называются «гредице»; прежде делали одну матицу вдоль («трам» или «попрѣчни трам»).

Самое интересное — это почти обязательное, по крайней мере в старых домах, наличие «печи», по типу вполне аналогичной русской печи. Она отличается только тем, что верхняя часть ее облицована изразцами, обычно с зеленой поливой («кахли» или «петняк»). Широкий припечек называется «комин», дымоход — «рблин» или «цев»; приделанная к печи плитка — «шпóрет».

На стене, противоположной печи, и в углу по диагонали от нее висят иконы, фотোগрафии, картины. Этот угол аналогичен нашему «красному углу», но особого названия для него здесь нет.

Обстановка в домах почти целиком городская.

Расположение жилых и хозяйственных построек на усадьбе — разбросанное. В числе хозяйственных построек имеются: «штала» (хлев), «ларма» (навес) и др. Характерно наличие открытого сооружения для сушки хлеба в виде высокой деревянной решетки — «кóзлец»: это тот же козлец, известный у словенцев; здесь, у Загреба, — юго-восточная граница его распространения.

В целом народная архитектура хорватского села близ Загреба сильно отличается от той, которая господствует на Балканском полуострове. Здесь налицо целый ряд элементов и терминов, чуждых Сербии и Болгарии: срубные постройки, двухскатная соломенная крыша, русская печь вместо огништа, красный угол по диагонали от нее, термины «хижа», «печь», «трам» и др. Сходные явления известны и в Словении (см. работы А. Н. Харузина), дальше же на юг, за Саву, они не распространяются.

Невольно напрашивается мысль о движении с севера на юг какой-то культурной волны, возможно связанной со вторжением славян: далее к югу, за Дунаем и Савой, эта волна иссякла, и славянские пришельцы, продвинувшиеся дальше всего на юг, предки болгар и сербов усвоили себе формы культуры, существовавшие там ранее (каменная архитектура домов с огнищем и пр.). Предки же хорватов и словенцев, не принадлежавшие к этому авангарду колонизации и менее продвинувшиеся на юг, удержали древнеславянские формы построек.

Народная одежда в обследованной деревне сохранилась мало. В отличие от Балканского полуострова, здесь, около Загреба, ткачество составляет не домашнее, а профессиональное, и не женское, а мужское занятие. Есть, впрочем, и женщины-ткачихи, но тоже профессиональные мастерицы. По сообщению д-ра Гавацци, именно здесь проходит граница между домашним женским ткачеством (на востоке) и профессиональным мужским (на западе).

Тип женской рубахи — «кошули» — напоминает нашу рубаху с поликами, которые здесь называются «латун». Но орнаментом при помощи не вышивки, а узорного тканья («прѣбор на шибѣ» — браная техника), покрывается не только латун, но и весь верх рубах вместе с рукавами.

Из народных обычаев в Хорватии мне не удалось увидеть почти ничего. Мы видели крестьянскую свадьбу, но в ней мало сохранилось старины. Свадьба состоит из церковного венчания, пиришества, музыки и танцев. Мы встретили свадебную процессию на пути к церкви. Впереди несли национальное трехцветное знамя. У мужчин были зеленые ветки на шляпах. Музыканты (мандолина, гитара, гармоника и «берде» — своеобразный контрабас, но с ладами, на котором играют как на балалайке, а несут на ленте через плечо) играли марш, под который вся процессия, в том числе жених под руку с невестой, двигалась мерным шагом. Через несколько времени к церкви подошла другая такая же процессия. В церкви латер повенчал сразу две пары. Из церкви обе процессии направились тем же порядком, под музыку, по домам. По дороге домой останавливались несколько раз на улице, угощали музыкантов, затем зашли в гости к «куму». Одна из молодых пар должна была поселиться в доме невесты, поэтому и свадебный пир приготавливали там. Никаких особенных свадебных обрядов мы не видели, и говорят, что теперь их и не бывает, кроме обряда преломления свадебного хлеба — «погачицы» — перед ночью.

Кажется, вообще, что народные обычаи у хорват окрестностей Загреба сохранились значительно слабее, чем у сербов и, тем более, у болгар.

* * *

Моя поездка в Балканские страны завершилась в марте 1946 г., работой в составе Межсоюзнической комиссии, в Юлийской Крайне. Однако, мои наблюдения среди славянского населения этой страны носят несколько иной характер и могут составить содержание особой статьи.

С. А. Токарев

В ИНСТИТУТЕ ЭТНОГРАФИИ АН СССР

Сессия Ученого совета Института. 19—23 февраля 1946 г. в Москве происходила сессия Ученого совета Института, посвященная итогам экспедиционных работ 1945 г. На сессии было проведено 6 заседаний, на которых заслушано более 20 докладов. Сессию посетило свыше 300 человек — сотрудников научных учреждений Москвы и студентов Московского государственного университета.

Первое заседание (19 февраля) было посвящено обсуждению итогов этнографической работы на Украине. С докладами выступили: старший научный сотрудник Института В. Ю. Крупянская, сообщившая о работе, проведенной экспедицией в Закарпатскую Украину (район Ужгорода и Иршавский район), и научный сотрудник Д. В. Найдич, доложившая о работе этнографического отряда комплексной Переяславо-Хмельницкой экспедиции (Киевская область). Заслушан был также письменный доклад отсутствовавшего проф. С. А. Токарева об экспедиции в Михайло-Коцюбинский район Черниговской области.

Во второй части этого заседания были заслушаны сообщения: В. Ю. Крупянской о работе Брянской фольклорной экспедиции и докторанта Института Л. Я. Бараг о собранных им в Западной Белоруссии материалах по фольклору Великой отечественной войны; особенное внимание привлекли сообщенные докладчиком потрясающие в своей правдивости песни заключенных в лагере смерти Освенциме и песни девушек, угнанных в немецкую неволю (часть этих материалов публикуется в настоящем номере нашего журнала).

Во втором заседании (20 февраля) были заслушаны доклады Г. С. Масловой об экспедиции к карелам Калининской области и Медынского района Калужской области и М. Я. Салманович об экспедиции в Молдавскую ССР. С тремя докладами выступили участники Дагестанской экспедиции. Руководитель экспедиции Е. М. Шиллинг сообщил об этнографической работе в районах Дагестана, населенных аварцами; кандидат биологических наук М. С. Акимова ознакомила присутствующих с результатами антропологического изучения аварцев; архитектор Г. Я. Мовчан сделал сообщение о проведенном им исследовании аварских жилищ и продемонстрировал образцы аварского народного орнамента из собранной им богатой коллекции.

Третье заседание (21 февраля) было посвящено итогам работы на севере и северо-востоке СССР. Заместитель директора Института М. Г. Левин огласил некоторые результаты работы рекогносцировочного отряда комплексной Чукотской экспедиции, возглавляемой проф. Г. Ф. Дебец. Далее М. Г. Левин доложил об итогах антропологического изучения якутов, проведенного им в качестве руководителя Якутской антропологической экспедиции. Докторант О. В. Ионов сообщил о материалах по истории и этнографии якутов, собранных ею во время годичной командировки в Якутскую АССР.

Руководитель комплексной экспедиции в Коми АССР Н. Н. Чебоксаров и руководители археологического и этнографического отрядов А. В. Збруева и В. Н. Белицер сделали сообщения о предварительных результатах своей работы.

На четвертом заседании (22 февраля) выступил директор Института, руководитель комплексной Хорезмской экспедиции, проф. С. П. Толстов с обширным докладом об итогах работ 1945 г., привлечшим большое число слушателей. Аспирант Института Т. А. Жданко доложила о работе этнографического отряда экспедиции в Чимбайском районе Каракалпакской АССР.

На пятом и шестом заседаниях (23 февраля) продолжалось обсуждение итогов экспедиционной работы в Средней Азии. Руководитель Дунганской экспедиции Н. Н. Чебоксаров поделился результатами работы по антропологическому и этнографическому изучению дунган Киргизии и Джамбулской области Казахстана. Научный сотрудник Е. М. Пещерова сообщила об этнографических материалах, собранных ею в Гармском районе Таджикской ССР. Старший научный сотрудник В. В. Гинзбург сделал доклад о палеоантропологии Средней Азии.

Во время сессии в Институте была организована выставка собранных экспедициями материалов. Отчеты о работе экспедиций публикуются в очередных (2-м и 3-м) выпусках «Кратких сообщений» Института.

* * *

Защита диссертаций. В течение 1945 г. в Институте этнографии защищено несколько диссертаций. В начале года защищены диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук профессором Казанского гос. универси-

тета Н. И. Воробьевым на тему «Казанские татары» и старшим научным сотрудником Института этнографии Д. А. Ольдерогге на тему «Трехродовой союз» (отчет о защите см. «Краткие сообщения Института этнографии», вып. 1, 1946).

15 мая 1945 г. защищена диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук Г. Е. Стельмахом на тему: «Крестьянское жилище на Украине». Официальными оппонентами выступили проф. С. А. Токарев и проф. Н. Н. Воронин.

Как отметили оппоненты, работа Г. Е. Стельмаха представляет значительный интерес как по собранному автором фактическому материалу, так и по ряду затронутых им вопросов. Автором привлечено большое количество источников, охватывающих материал по народной архитектуре не только Украины, но и других стран, что позволило ему построить работу на широкой сравнительно-этнографической основе. Одним из главных достоинств работы является то, что автор правильно осветил принципиальный вопрос о генезисе и эволюции типов украинского народного жилища. Ставя своей задачей показать самостоятельное развитие типов построек у славян, в частности, у украинцев, Г. Е. Стельмах подверг обоснованной критике некоторые ошибочные концепции в этом вопросе, заострив внимание на критике националистических взглядов некоторых немецких исследователей о «заимствовании» славянами элементов жилища от германцев.

Наряду с несомненными достоинствами работы оппонентами были отмечены и существенные ее недостатки. Материал охвачен с недостаточной полнотой; многие проблемы работы лишь намечены, но далеко не разрешены; ограничиваясь этнографическим материалом, автор не привлек к разработке темы необходимых данных археологии, языка и письменных памятников, что привело к разрыву между древностью и исследуемой этнографической современностью. На работе лежит отпечаток спешки и недоработанности.

Несмотря на имеющиеся недочеты, работа признана ценной по содержащемуся в ней фактическому материалу и удовлетворяющей требованиям, предъявляемым к кандидатской диссертации; автору присуждена искомая степень.

14 июня 1945 г. защищена кандидатская диссертация закончившей аспирантуру Института этнографии В. Н. Белицер на тему: «Национальная одежда удмуртов». Официальными оппонентами были доцент Н. Н. Чебоксаров и кандидат исторических наук В. Н. Чернецов.

Диссертация, объемом в 10 п. л., представляет собой монографическое описание удмуртской одежды, украшений, шитых и тканых орнаментов и технологических процессов, связанных с их изготовлением. Отдельная глава отведена описанию и анализу одежды бесермян в связи с их этногенезом.

Используя в работе результаты своих многолетних полевых исследований, В. Н. Белицер вместе с тем привлекла к разработке темы обширный литературный, документальный и иллюстративный материал, музейные коллекции, а также данные археологии и языка. Это позволило автору, не ограничиваясь детальным описанием всех разновидностей удмуртского костюма в его возрастных, половых и социальных вариациях, использовать данные, полученные при изучении одежды, для анализа этногенеза удмуртов. На материале костюма В. Н. Белицер проводит многочисленные исторические и этнографические параллели, связывая происхождение и развитие современного удмуртского костюма с древними культурами Прикамья и показывая взаимовлияния удмуртов и соседящих народов.

Как отметили выступавшие, работа В. Н. Белицер является ценным вкладом в научную литературу по материальной культуре народов Поволжья, по обширности охваченного материала и глубине анализа выходя за рамки кандидатской диссертации. Диссертанту единодушно присуждена степень кандидата исторических наук.

3 января 1946 г. состоялась защита диссертации на степень кандидата исторических наук Н. И. Гаген-Торн на тему: «Элементы одежды народностей Поволжья как материал к этногенезу». Объем работы около 10 п. л. Официальные оппоненты — доцент Н. Н. Чебоксаров и кандидат исторических наук В. Н. Белицер.

Работа Н. И. Гаген-Торн представляет собой исследование по сравнительной этнографии Поволжья, основанное как на полевых материалах, собранных автором в течение ряда лет, так и на изучении музейных коллекций и литературных источников. Как отметил в своем отзыве, зачитанном на диспуте, проф. Н. И. Воробьев, «достоинством работы является как самая постановка большого и важного вопроса об этногенезе народностей Поволжья, так и тщательный подбор и описание материала». Однако, имеется ряд моментов, снижающих качество работы, и она содержит ряд положений, вызвавших оживленную полемику.

Как отметили выступавшие, в построении работы имеются крупные недочеты. Дедуктивный метод изложения и некоторый схематизм наложили на работу известную печать социологизма. Ставя своей задачей проследить в одежде кристаллизацию исторических процессов, состояние общественного развития, историю становления национальностей, Н. И. Гаген-Торн этой задачи полностью не разрешила. Некоторые вопросы, весьма важные с точки зрения основной установки автора, затронуты лишь вскользь, выводы разбросаны в работе в виде отдельных замечаний. С другой стороны, включены разделы (напр. о магии цветов), не имеющие отношения к основной теме. Недооценивая значение языкового материала при анализе иссле-

двумя явлениями, автор использовала этот материал лишь отрывочно, что привело к ошибочным положениям.

Профессор С. П. Толстов, подробно разбирая работу, констатировал недостаточный конкретно-исторический подход к материалу. Основной вывод автора о наличии в одежде народностей Поволжья двух комплексов — северного, охотничьего и земледельческого, и южного, степного кочевнического, из которых первый автором именуется финским, а второй тюркским, — остался недоказанным. Происхождение этих комплексов не прослежено в достаточно глубокой исторической перспективе. В действительности южный комплекс гораздо древнее тюркского, восходя к древневосточным элементам (его можно выявить, например, в хеттских изображениях); северный комплекс, также весьма древнего происхождения, идет, повидимому, с юго-востока, из центральных областей Азии, в частности из Тибета. Об этом в работе не упомянуто, так же, как и о скифских и славянских влияниях, ясно сказывающихся в материальной культуре народностей Поволжья.

Несмотря на имеющиеся недочеты, работа представляет интерес как по обширности привлеченного автором сравнительно-этнографического материала, так и по важности затронутых вопросов, ожидающих дальнейшей разработки. Диссертанту присуждена степень кандидата исторических наук.

О. К.

К СОРОКАЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ К. Л. ХЕТАГУРОВА

Первого апреля 1946 г. исполнилось сорок лет со дня смерти выдающегося осетинского поэта, ученого и общественного деятеля Константина Левановича Хетагурова (1859—1906). Вся наша общественность отметила эту замечательную дату в развитии молодой осетинской литературы, основы которой заложил певец горской бедноты Коста Хетагуров. День памяти Коста был отмечен и в Институте этнографии. Сектор Кавказа посвятил ему свое заседание, на котором были заслушаны доклады о творчестве Коста. Доктор исторических наук, проф. Г. А. Кокчиев посвятил свой доклад разъяснению некоторых, не освещенных в существующей биографической литературе, сторон жизни и деятельности поэта. В докладе, составленном на основании архивных источников и эпистолярной литературы, дается анализ земельных отношений и вытекающей отсюда острой классовой борьбы между частью горской бедноты во главе с отцом поэта, Леваном Хетагуровым, и грузинскими феодалами, князьями Мачабели, захватившими лучшие и плодородные участки осетин-нарцев и осетин-южан. Докладчик подробно остановился на обстоятельствах переселения горцев на Северный Кавказ, вызванного земельным голодом, и особенно подчеркнул роль отца поэта в получении пригодной для обработки земли в пределах бывшей Кубанской области. Очень интересны сообщения докладчика об отношении В. Ф. Миллера к творчеству Коста. Основатель осетинской филологии очень высоко оценивал поэзию и просветительную деятельность Хетагурова и глубоко сочувствовал осетинскому народу в преждерременной (на 47 году) смерти его выдающегося сына.

Доклад кандидата филологических наук К. Е. Гагкаева был посвящен этнографической работе Хетагурова «Быт горных осетин». Значение этой работы Коста, подчеркивает докладчик, состоит в том, что в ней поэт не ограничивается (как это обычно принято в этнографических исследованиях прошлого) простым, внешним описанием осетин, но дает глубокую социальную характеристику народа, проникает в сущность классовой дифференциации и строит свой этнографический этюд на основе анализа имущественного неравенства горных осетин. Коста придал своей работе боевой, социально заостренный характер, определив этим самым новое направление для последующего развития кавказской этнографической науки. Коста призывал к тщательному изучению горских народов, бережному и внимательному отношению к памятникам кавказской старины. «Правильное и всестороннее изучение кавказских туземцев в связи с их прошлым, — писал он в этой работе, — является весьма существенным фактором в деле наиболее успешного развития края».

«Быт горных осетин» — умная и оригинальная работа Коста. И хотя она появилась более полувека тому назад (1894), она до сих пор не утратила своей научно-этнографической ценности. Для этнографа-кавказоведа работа эта особенно ценна тем, что Коста со свойственным ему мастерством художника-реалиста описывает в ней быт самой изолированной и малодоступной части горной Осетии — Нарской котловины, родины поэта.

Доклад Н. Ф. Таковой был посвящен анализу, преимущественно с этнографической точки зрения, художественных произведений, написанных Коста на осетинском и русском языках. Творчество Коста проникнуто острыми социальными мотивами и отражает борьбу и стремления эксплуатируемых масс горских народов к свободе и лучшему будущему. Центральное место в поэзии Коста занимает пастушеский быт и труд (бытоописательная поэма «Кто ты? и др.). В ряде произведений Коста дает поэтическое описание родильных, свадебных и похоронных обрядов осетин. В этом отношении наиболее интересным произведением является поэма Коста «На кладбище»;

целиком построенная на этнографическом материале. В этой поэме автор использовал речь «посвяtitеля коня» и дал яркое описание народных представлений о загробной жизни, о судьбе праведников и грешников и т. д. На материале поэм «Фатима», «Плачущая скала» и др. дано описание похоронных обрядов осетин, гостеприимства, кровной мести и пр. Особо были выделены в докладе описания праздничных обрядов осетин («Новогодняя песня» и пр.) и материальной культуры — костюма, жилища, пищи и т. д. («Фесаф», «Сидзаргас», «А-ло-лай» и пр.). К. Л. Хетагуров был большим знатоком народного эпоса, фольклора, Ряд его произведений — художественная обработка народных басен, сказок и мифов. В связи с этим в докладе дан разбор басен «Лиса и барсук», «Редька и мед», а также поэмы «Ласкдзаран», написанной на мотив народных сказочных сюжетов.

К. Е. Гагкаев

ГОРИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

Горийский Историко-этнографический музей существует с 1935 г. Музей ставит своей задачей изучение быта и исторического прошлого грузин Центральной Картли, в состав которой входят четыре района: Горийский, Агарский, Карельский и Хашурский.

Центр деятельности музея — г. Гори, родина Великого Сталина.

Гори служил культурным центром Картли, где жили и работали известные грузинские писатели и политико-общественные деятели (А. Пурцеладзе, Н. Ломоури, С. Мгалобишвили, Е. Габашивили и др.).

Горийский музей собирает материалы для изучения исторического прошлого грузин-карталинцев. С этой целью в 1938 и 1940 г. Музей организовал две археологические экспедиции в сел. Тквиави (18 км от Гори). Экспедиции успешно работали под руководством С. Макалатия и С. Надимашвили. Были открыты два кургана энеолитической эпохи (2 500 лет до н. э.). В 1945 г. Музей производил археологические раскопки в сел. Двани (Карельский район) под руководством С. Макалатия и С. Надимашвили. Экспедиция открыла 15 погребений ранне-ахеменидского времени (VII—VI вв. до н. э.). Богатый инвентарь погребений свидетельствует о высоком культурно-экономическом уровне жителей древней Двани.

Особое внимание уделяет Музей собиранию этнографического материала по Центральной Картли. С этой целью было организовано несколько этнографических экспедиций: в 1938 г. — в район ущелья Малой Лиахви (Ванати, Корди, Карби и др.); в 1940 г. — в Атенское ущелье (сел. Атени) и в 1945 г. — по ущелью р. Фроне (Арадети, Соголашени, Брети, Двани и др.). В этих экспедициях научными работниками Музея был собран богатый материал по народным верованиям (С. Макалатия), фольклору (И. Майсурадзе), народному творчеству (А. Глonti), по обрядам (М. Хуцишвили). Экспедицией были засняты процессы труда, игры и развлечения, ритуальные обряды, свадебные обряды и пр., зарисованы костюмы, жилища, посуда и т. д.

Экспозиция Музея делится на три основных отдела: исторический, этнографический и социалистического строительства.

Выставка исторического отдела начинается с энеолитической эпохи Картли; здесь показаны предметы из Тквиавских курганов, относящиеся к крайней бронзе (2500 лет до н. э.). Далее показан период развитой бронзовой культуры (XII—X вв. до н. э.) — инвентарь погребений из сел. Бнависи, Мегврекиси, Игоети, Телаттверди и др. Затем следует период перехода от бронзы к железу, для иллюстрации которого показаны погребения из сел. Двани, относящиеся к VII—VI вв. до н. э., а также археологические находки в самой Гори I в. н. э. (монеты, посуда, украшения и пр.).

На выставке этнографического отдела показаны: быт, трудовые процессы, обряды, верования, материальная культура, ремесла и пр. У грузин Центральной Картли было высоко развито рукоделие, особенно вышивки из позолоты. На выставке показаны процессы вышивания, технические приемы и образцы вышивки сложных узоров. Выставлены прекрасные образцы грузинского костюма (манекены).

В Гори развито гончарное производство, и на выставке показаны образцы глиняной посуды. Из музыкальных инструментов выставлены: бубен, пандура, тар, сазисвири и пр., а также танцующие куклы.

В разделе верований выставлен целый ряд предметов, которые приносят по обету верующие и жертвуют хати (молельне): глазное яблоко из воска, железные гривны, серебряные модели лული и пр. Особенно интересна железная цепь, так называемая «дадиани» (весом 50 кг), которую верующие по обету надевают на шею и в ней обходят церковь три раза.

В отделе социалистического строительства показаны основные производства Горийского района: Агарского сахарного завода, Каспского цементного завода, Горийского консервного завода и др.

Часть материала, собранного научными сотрудниками, обрабатывается и подготавливается к печати. В 1945 г. Музей издал «Археологические раскопки Тквиавских курганных погребений» (С. Макалатия), в 1946 г. — «Боевые и оборонительные башни в Нагорной Грузии».

В ноябре 1945 г. исполнилось десять лет существования Горийского музея (1935—1945 гг.), в связи с чем Музеем подготовлен к печати сборник «Известия Горийского музея», т. I. В сборнике будут напечатаны работы: «Верования грузин Центральной Картли» (С. Макалатия), «Свадебные обряды карталинцев» (Марехи Хуцишвили), «Современный карталинский фольклор» (И. Майсурадзе), «Народные игры и развлечения в Гори» (С. Хуцишвили), «Моетный клад XV в., найденный в Гори» (Д. Капанадзе), «Археологические памятники Горийского района» (С. Надимашвили) и др.

С. Макалатия

Директор Горийского Историко-этнографического музея

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ г. ТБИЛИСИ

Государственный Историко-этнографический музей Тбилиси, как самостоятельное научно-исследовательское учреждение, ведет свое начало с 1924 г. Ныне Музей находится в системе Комитета по делам культурно-просветительных учреждений при Совете Министров Грузинской ССР.

С первых же дней своей организации Музей приступил к собиранию коллекций, характеризующих многовековую и многогранную историю Тбилиси, его хозяйство и культуру в прошлом и настоящем. За 20 с лишним лет Музею удалось приобрести свыше 13 000 экспонатов, в большинстве этнографического характера, из коих заслуживают особого внимания следующие: 1) Комплекс жилья и архитектуры города (макеты старых домов, обмеры и планы исторических памятников грузинского зодчества, фотоснимки достопримечательных зданий и сооружений, грузинского архитектурного орнамента и элементов жилищных построек — балконов, фасадов, отделок, резьбы по дереву, обработки камня и т. д.). 2) Художественно-документальные макеты разных ремесленных мастерских и торгово-ремесленных растровов старого Тбилиси, восточной хлебопекарни, лилаханы (красильной), чайханы (чайной), лудильни, дабаханы (кожевенной) и т. д., с инвентарем этих мастерских и предприятий. 3) Материалы, характеризующие костюм «мокалаков» (граждан) старого Тбилиси, рукоделия, головные уборы, домашняя утварь и т. д. 4) Большое количество гравюр и зарисовок по типуажу старого Тбилиси, коллекции, характеризующие старые средства городского транспорта, водоснабжения, освещения и т. д.

Особую ценность представляют собой картины, зарисовки, исполненные по специальному заданию Музея его художниками. В 1925 г. Музей обогатился приобретением ценнейшей коллекции — 70 карандашных зарисовок художника-самородка Ходжабегова, характеризующих этнографический быт старого Тбилиси. В 1935 г. выполнен ряд крупных художественных полотен на тему «Тбилиси в борьбе с внешними врагами в прошлом». Весьма ценна коллекция портретов грузинской школы живописи XVIII и начала XIX века.

В 1938 г. Музеем были организованы научные экспедиции для сбора материалов по древним городищам Грузии: Уплисхиче и Вардзия, а также экспедиции для изучения остатков древнейшей городской культуры Иверии — Самшвилде. В 1941 г. организована комплексная экспедиция в Грими и Телапи.

Большим вкладом в сокровищницу Музея явилась изготовленная в 1940 г. модель ценнейшего памятника материальной культуры Тбилиси — «Метехи» (работа художника-моделиста М. В. Мансвetaшвили). Ныне Музей приступает к изготовлению модели дворца грузинского царя Ростом (памятник XVII в.).

Наряду с собиранием коллекций, Музеем проведена большая работа по выявлению исторических документов в Центральном архиве Грузии, в результате чего накоплен богатейший археографический материал, характеризующий жизнь и быт Тбилиси в XIII—XIX вв. Разработана хроника Тбилиси за XIX в. по всем вопросам городской жизни, по данным периодических изданий.

За эти годы изданы монографии ученого специалиста по истории Тбилиси Н. И. Бадриашвили (1905 г., История города Тбилиси, Памятники материальной культуры города Тбилиси и т. д.).

Обстоятельства военного времени вынудили Музей значительно свернуть свою работу как по научно-исследовательской части, так и по экспозиции. Ныне Музей приступил к развертыванию экспозиционной работы и ведет подготовку к выставке, посвященной 1500-летию юбилею Тбилиси.

Кадры научных работников Музея в настоящее время состоят из историков: Н. И. Бадриашвили — директора Музея, А. И. Укладникова — руководителя Исторического отдела, этнографа Г. А. Чачашвили — заместителя директора по научной части, и главного хранителя Музея — художника-моделиста М. Г. Мансвetaшвили. В текущем году намечается значительное расширение научного штата Музея.

Материалы Музея были использованы при оформлении кинофильмов: «Путешествие Пушкина в Эрзерум», Арсена», «Старый и новый Тбилиси», «Георгий Саакадзе», оперы «Кето и Коте» и др. Руководящие работники Музея консультировали эти постановки. Музей обслуживал и обслуживает театральные постановки старых и новых пьес и опер Грузии.

Г. А. Чачашвили

Зам. директора Государственного Историко-этнографического музея г. Тбилиси

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ РАБОТА В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР

Работа по этнографии в Азербайджане сосредоточена главным образом в Институте истории им. Бакиханова, в Музее истории и на Кировабадской научно-исследовательской базе Академии Наук Азербайджанской ССР.

В Институте истории работа по этнографии проводится в отделе истории материальной культуры, где ею заняты и. о. старшего научного сотрудника Рахшанда Ибрагим кизы Бабаева (с 1937 г.), и мл. научный сотрудник Иззет Алескер кизы Меджидова (с конца 1945 г.). Р. И. Бабаева в основном занята изучением обычаев и обрядов местных жителей Абшера. Сбор материалов производится среди как азербайджанского, так и татского населения Абшера. Собраны и систематизированы материалы по темам: 1) свадебные обряды в г. Баку, в селениях Сараи, Бильгях, Маштаги, Амираджаны, Бюльбюли и Туркяны; 2) способы хранения и консервации сельскохозяйственных продуктов и дикорастущих съедобных растений; 3) пища Абшера; 4) похоронные обряды на Абшере.

Кроме того, Р. И. Бабаевой подготовлена к публикации работа «Свадебные обряды в городе Кубе» (2 п. л.). Продолжается сбор материалов по свадебным обрядам как в азербайджанских, так и в татских селениях Абшеронского полуострова. Попутно собраны фольклорные материалы — песни, поговорки, загадки, связанные с разрабатываемыми темами. Помимо описательного материала, основные моменты свадебной процессии зарисованы.

Собран также богатый материал по способам хранения и консервации сельскохозяйственных продуктов и дикорастущих съедобных растений. В 1946 г. Р. Бабаевой заканчивается работа по пище Абшера, где подробно описываются способы приготовления местных кушаний. Ведется работа по описанию домашней утвари Абшера. Автор подробно останавливается на значениях, периодах употребления и местах изготовления описанных предметов. В работе даются рисунки тушью и акварелью предметов домашнего обихода, упомянутых в данной статье. Р. Бабаевой собран также небольшой материал по похоронным обрядам на Абшере, где автор не только описывает процесс, но и обращает внимание на отдельные ритуалы, выполняемые на различных этапах названного обряда. Собран и фольклорный материал, связанный с оплакиванием покойника.

На основе собранного материала, Р. Бабаевой готовится монография «Старые свадебные обряды в Баку и Абшере».

И. Меджидова занята изучением хозяйства и быта скотоводческого населения Абшера, где в недалеком прошлом в экономике некоторых сел этот вид хозяйства играл важную роль. Попутно будут собраны материалы по обычаям, обрядам и фольклору, связанные с названной отраслью хозяйства.

И. М. Джафарзаде

Зав. Отделом истории материальной культуры Института истории им. Бакиханова

«АЙНЫ — ЖИТЕЛИ ЮЖНОГО САХАЛИНА И КУРИЛЬСКИХ ОСТРОВОВ»

(Выставка в Ленинградском государственном музее этнографии)

В 1945 г. Красная Армия освободила из-под японского ига Южный Сахалин и Курильские острова. В историческом обращении к народу 2 сентября 1945 г. И. В. Сталин указал, что «Южный Сахалин и Курильские острова отойдут к Советскому Союзу и отныне они будут служить не средством отрыва Советского Союза от океана и базой японского нападения на наш Дальний Восток, а средством прямой связи Советского Союза с океаном и базой обороны нашей страны от японской агрессии».

Откликаясь на это важное событие в истории нашей Родины, Государственный музей этнографии в Ленинграде организовал специальную выставку, посвященную показу культуры и быта айнов — коренных обитателей Южного Сахалина и Курильских островов. Выставка построена на ярком вещевом материале, собранном на Южном Сахалине и Курильских островах экспедицией Музея в 1910 — 1912 гг. Богатые этнографические коллекции несколько десятков лет хранились в фондах Музея и впервые сделались доступными для обозрения массового посетителя. То же относится и к богатой коллекции фотоснимков, сделанных экспедицией. Прекрасные фотографии по быту айнов усиливают значение выставленного этнографического материала.

Вводный отдел выставки дает характеристику природы Южного Сахалина и Курильских островов с их богатым растительным и животным миром и рассказывает об открытии и освоении русскими людьми Южного Сахалина в конце XVII и начале XVIII в. В то время, как европейские географы в течение всего XVIII в. спорили о том, что такое Сахалин — остров или полуостров, в русских «сказаниях» XVII в. совершенно определенно говорится, что Сахалин «... есть остров великой, а живут на том острове многие иноземцы».... В 1697 г. русский казак-пятидесятник Владимир

Атласов обнаружил к югу от Камчатки «курящиеся» (от действия вулканов) острова. В начале XVIII в. русские казаки высадились на одном из островов и составили первую карту — «чертеж» Курильских островов. Столкнувшись впервые с айнами и изумившись их обильной растительности на голове и лице, русские казаки прозвали их «мохнатыми курильцами».

Центральной частью выставки является показ яркой и оригинальной культуры айнов. Их культура, их физический тип и язык долгое время являлись загадкой для этнографов. Айны, живущие в соседстве с коренными обитателями севера (гиляками, камчадалами), резко отличаются от последних своей необыкновенной волосатостью. Густые волнистые волосы на голове и пышные бороды, темные глаза под густыми бровями выделяют их в антропологическом отношении в оригинальную группу. Так же резко отличаются они от народов Севера и Дальнего Востока и по языку. Но особенно много загадочных элементов содержит материальная культура айнов. Айны — охотники за морским зверем (тюлень, нерпа и др.), но зимой они промышляют также и пушного зверя. Летом они добывают и запасают на зиму морскую капусту, а осенью рыбу. Они охотятся на зверя на лыжах, с простым луком, и, что примечательно, стрелы свои отравляют ядом, добытым из растений. Эта особенность, как и форма английской стрелы, сближают их с туземцами Австронезии (Филиппины, Малозондские острова). Наряду с самострелами (при охоте на медведя, лисицу и др.), столь типичными для северных народов, у айнов распространены деревянные палицы, украшенные художественной резьбой. Такие палицы совершенно неизвестны северным народам, но типичны для южан-австронезийцев. Зимой айны ездят на собаках, запрягаемых в сани, как настоящие северяне, летом же ездят по морю на лодках, резко отличных от лодок их северных соседей (айнские лодки-долбленки делаются с фальшбортом, как в Индонезии и Меланезии). Зимой айны носят шубы, шапки, штаны, но эта одежда ими явно заимствована. Типична для них летняя одежда, состоящая из длинного домашнего халата (сделанного из волокон луба, как у народов Австронезии) и из пояса стыдливости вместо штанов. Для обозначения штанов в языке айнов нет своего слова, и штаны они называют гиляцким термином. Пояс стыдливости, неизвестный северным народам, широко распространен у народов Австронезии, от Филиппин до Меланезии. Все это позволяет сделать вывод, что для айнов характерно смешение элементов культуры народов севера и южных народов, преимущественно обитающих на островах Индийского океана. Как показал Л. Я. Штернберг, северные элементы культуры айнов заимствованы ими от их соседей — коренных обитателей севера, и эти заимствования сделали возможной жизнь айнов в северных широтах. Южные же элементы культуры — исконные айнские. Айны — южане. Их далекие предки обитали в Австронезии, позднее распространились на японский архипелаг и оттуда были вытеснены в северную часть Курильских островов и на Южный Сахалин. Вот почему по физическому типу и языку айны еще поныне имеют столь много общих черт с народами Австронезии. До сего времени айны пользуются ткацким станком, вовсе неизвестным у народов севера. Этот станок нельзя считать заимствованным и от японцев, так как по своему устройству он весьма отличается от японского, но удивительно совпадает по типу с полинезийским. Летом айны не носят головного убора, держащая волосы широким обручем из луба или дерева, столь характерным для Индонезии (о. Целебес). Исконные айнские элементы культуры хорошо прослеживаются в орнаменте, в верованиях, в семейных обычаях. Обо всем этом рассказывает выставка.

Необходимо упомянуть о разделе выставки, показывающем жестокое угнетение и истребление айнов японцами, которые превратили некогда многочисленный народ в маленькое угасающее племя. Японская летопись дома Мацума-Эссских-Даймео хвастливо сообщает об истреблении айнов в середине века, о целых валах из костей уничтоженных айнов; но в этой же летописи неоднократно проскальзывают сведения о героическом сопротивлении айнов японским захватчикам, о многочисленных восстаниях айнов против самураев.

Заключительный раздел выставки напоминает посетителю, что благодаря усилиям нашей доблестной Красной Армии айны, как и другие жители Южного Сахалина и Курильских островов, навсегда освобождены от японского рабства. Они включились в дружную семью советских народов, и Сталинская Конституция обеспечивает им светлое будущее.

Выставка «Айны» пользуется большой популярностью у ленинградцев, о чем свидетельствует ее посещаемость. За три месяца существования выставки ее посетило свыше 50 000 человек.

Л. Потанов

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ



КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

К ВОПРОСУ О ХАРАКТЕРЕ ОБЩЕСТВЕННОГО СТРОЯ У ЯКУТОВ В XVII в.

(С. А. Токарев. Общественный строй якутов XVII—XVIII вв. Научно-исследовательский институт языка, литературы и истории Якутской АССР. Якутское государственное издательство. Якутск. 1945. 413).

Капитальная монография проф. С. А. Токарева является результатом многолетнего изучения автором по первоисточникам (и прежде всего по архивному материалу) истории общественного развития якутов в XVII—XVIII вв.

Известно, как трудно восстанавливать социально-экономическое прошлое, внутреннюю историю бесписьменных народов. Якуты в XVII—XVIII вв. не имели своей письменности, и важнейшим источником по их истории являются русские документы той эпохи, в большинстве своем донные еще не извлеченные из архивов. С. А. Токарев, уже много лет с глубокой симпатией и неутомимой энергией изучающий прошлое якутского народа, тщательно и с почти исчерпывающей полнотой использовал для своей монографии соответствующие фонды архивохранилищ Москвы, Ленинграда, Иркутска и Якутска. Впервые в истории якутов появляется труд, вводящий в научный оборот столь многочисленные и разнообразные виды новых и весьма ценных письменных источников. Это, во-первых, официальные русские документы, касающиеся якутов: ясачные книги, сметные списки и росписи, «памяти», наказания, указы и различные грамоты и «отписки»; во-вторых, документы местных русских людей, затрагивающие жизнь якутского населения, как то: «доезды», «расспросы» и челобитные русских служилых, торговых и промышленных людей; и, наконец, в-третьих, документы, исходящие от самих якутов, — «расспросы» ясачных людей и многочисленные челобитные, преимущественно по судебным делам. Последняя группа документов, как правильно подчеркивает С. А. Токарев, представляет особую ценность для исследователя.

Давая всестороннюю и критическую оценку имевшихся в его распоряжении письменных источников, С. А. Токарев справедливо восстает против распространенного среди исследователей прошлого якутов, особенно этнографов и фольклористов, чрезмерно скептического отношения к русским архивным материалам XVII—XVIII вв. Он доказывает, что скептицизм этот не обоснован и что при правильном подходе эта категория источников может дать ценные и надежные сведения о жизни современного им якутского общества. Монография С. А. Токарева является наглядным и убедительным подтверждением такой точки зрения; она еще раз показывает, насколько важно для наших этнографов изучение архивного документального и актового материала.

В монографии С. А. Токарева мы имеем немало примеров того, как новый архивный материал дает возможность уточнять, корректировать, а иногда и опровергать более ранние данные этнографических описаний, а вместе с тем опровергать и основанные на этих неверных данных ошибочные выводы. Так, автор отмечает, что укоренившееся мнение об отсутствии у якутов к приходу русских сенокосного хозяйства является неверным. Мнение это основывалось на том, что ряд авторов, проезжавших по Якутии в XVIII и даже первой четверти XIX в., ничего не говорят о заготовках сена, а, наоборот, описывают систему зимней пастбы скота. По сообщению Гмелина (1736—1737 гг.) и Шукина (1829 г.), рогатый скот якутов и зимой якобы находился только на подножном корму. Но мог ли в действительности рогатый скот в Якутии обходиться зимой без запасов сена, задает вопрос С. А. Токарев, — «и можно ли в связи с этим считать сенокосное хозяйство якутов заимствованием от русских?». Имеющиеся в распоряжении автора архивные материалы XVII в. дают на это отрицательный и вполне убедительный ответ. «Упоминание о покосах, сене и т. п., — пи-

шет С. А. Токарев,—встречаются то и дело в таких контекстах, которые не оставляют сомнения в том, что мы имеем перед собой традиционное якутское хозяйство». Далее автор указывает, что хотя якутская коса-горбуша, сохранившаяся до недавних дней, ничем не отличается от русской старинной горбуши, «однако в документах XVII в. мы видим, что рядом с русской косой (горбушей) существовала якутская, видимо отличавшаяся от первой» (стр. 33).

С. А. Токарев не ограничивается только архивным материалом и вообще не довольствуется одними лишь письменными источниками. Он пользуется всей совокупностью доступных исторических источников, дополняя, сопоставляя и сверяя показания письменных источников с данными этнографии, фольклора, языка и археологии. В главе 4-й автор пишет: «Сколько-нибудь достоверные результаты могут быть получены только при одновременном и комбинированном использовании всех доступных видов источников. Попытки опереться только на этнографические данные (как делали Вруцевич, Кочнев и др.) никогда не дадут определенной исторической перспективы, не говоря уже о точной датировке исторических процессов, и открывают путь для произвольных субъективных построений. С другой стороны, одни ранние письменные памятники, хотя и являются для нас основным материалом, однако, если их не оживлять и не интерпретировать этнографическими данными, хотя бы и поздними,—не смогут дать полной и ясной картины социальных отношений данной эпохи. О других видах источников нечего и говорить» (стр. 27). Вряд ли необходимо указывать, что мы вполне согласны с этой точкой зрения автора.

Наиболее ранние русские источники по истории якутов относятся к 30-м годам XVII в. С этого времени С. А. Токарев и начинает свое исследование общественного строя якутов, доводя его в основном до 60-х годов XVIII в., когда после работ так называемой «первой ясачной комиссии» был проведен ряд реформ, открывших новую страницу в истории Якутии. Лишь в отдельных случаях автор затрагивает более поздние, чем середина XVIII в., периоды якутской истории (см., например, главы 2 и 21 монографии).

В пределах намеченных С. А. Токаревым хронологических рамок исследования наличный архивный материал распределяется весьма неравномерно: главная и наиболее ценная часть его относится к периоду 1630—1700-х годов (в том числе около 2700 якутских челобитных и судебных дел, проработанных С. А. Токаревым), тогда как за последующее 50-летие (от 1710-х до 1760-х годов) обнаружены только единичные документы (главным образом в делах Миллера). Такой состав источников заставил автора сосредоточить свое внимание на XVII в.

Основная проблема, поставленная в монографии С. А. Токарева,—это выяснение общественного строя якутов ко времени присоединения к России и определение характера дальнейшего процесса социально-экономического развития якутских племен в составе феодального русского государства (до середины XVIII в.). Исследуя эту проблему, автор дает глубокий и всесторонний анализ общественного строя якутов XVII—XVIII вв. и, что особенно важно, рассматривает якутское общество той эпохи не в статике, а в динамике, каждое общественное явление, каждый социальный институт исследуется им исторически, в процессе его конкретного развития.

С. А. Токарев довольно отчетливо выявляет основную линию социально-экономического развития якутского общества XVII—XVIII вв.—от разлагающегося патриархально-родового строя, через рабство, к феодализму, давая картину подлинной жизни якутов в изучаемое время, богато насыщенную конкретным материалом, историческими фактами.

* * *

Большая часть монографии (стр. 30—264) посвящена описанию общественного строя якутов «ко времени прихода русских» на основе главным образом письменных русских источников XVII в.

Свое исследование якутского общества XVII в. С. А. Токарев начинает с выяснения наличных в нем элементов родового строя. Автор прежде всего отмечает, что в русских документах XVII в. термин «род», часто применяемый в отношении ряда племен северо-восточной Сибири (тунгусов, ламутов, юкагиров), «почти не применяется к якутам», которые обычно подразделяются по «волостям» (стр. 36—39). Однако фигурирующие в русских документах якутские «волости» XVII в. были не просто административно-территориальными единицами, по аналогии с русскими волостями, как это можно было бы предположить, судя по названию, а социальными организациями гораздо более сложного и архаического типа, уходящими своими корнями именно в родовой строй.

Характерной особенностью якутской «волости» XVII в., как выявляет это С. А. Токарев, была ее экзогамность: «почти все известные по актам эпохи завоевания случаи браков представляют собой браки между лицами не одной и той же, а разных волостей; например, муж принадлежит к Кангаласской волости, а жена — к Нюрюктейской, или муж к Мегинской, а жена к Борогонской и т. п.» (стр. 46). Можно было бы предположить, что это случайное явление, что источники в данном случае неполно и неточно отразили историческую действительность. Но в тех же

самых источниках с определенного момента, а именно с 1750-х — 1760-х годов, начинают изредка попадаться и случаи неэкзогамных (в смысле принадлежности к определенной «волости») браков.

По подсчетам С. А. Токарева, в течение XVII в. (с 1630-х по 1690-е годы) 90,6% всех отраженных в источниках браков (а автор располагает данными о 213 браках за этот период) происходили между лицами разных «волостей» (стр. 47, ср. таблицу I, стр. 377—381). Таким образом, якутская волость XVII в. выступает перед нами в основном как экзогамная единица. Казалось бы, это говорит за то, что мы имеем здесь дело с обычной родовой группой, тем более, что по сообщению источников якуты XVII в. сами представляли «волость» как родственную организацию, называя якутов своей «волости» — «родниками» (ср. стр. 45). Однако исследование С. А. Токарева показывает, что якутские «волости» XVII в. часто сами распадались на более мелкие подразделения, в которых автор и усматривает подлинные родовые группы якутского общества той эпохи (ср. стр. 44). Являясь как бы совокупностью родов, якутская «волость» XVII в., по мнению С. А. Токарева, была прежде всего племенной группировкой (стр. 41).

Но такое определение якутской «волости» XVII в. не согласуется с присущим ей в ту эпоху характерным признаком родовой организации — экзогамией, которая, как известно, необычна для племени. Автор находит выход из этого противоречия путем предположения, что в данном случае мы имеем перед собой перенесение функций и признаков рода на племя в результате разложения родового строя у якутов в XVII в. (стр. 48).

Это предположение С. А. Токарева, вообще говоря, довольно вероятное, однако не может нас вполне удовлетворить. Слишком существенные и реальные черты, обычно не свойственные племенной организации, наблюдаем мы в якутской «волости» XVII в. (не только экзогамия, но и обычай кровной мести, общий тотемический культ), чтобы видеть в этом лишь простое смещение функций родовой и племенной организаций. В связи с этим напрашивается вопрос, не правильнее ли было бы рассматривать якутскую «волость» XVII в. не как племенную, а как родовую по своей первоначальной основе группировку? Такому предположению в известной мере соответствует гипотеза С. А. Токарева о том, что образование якутских «волостей» происходило путем «разрастания отдельных родовых групп», а также даваемая им в ряде мест монографии характеристика «волости» как «большого рода» или совокупности родов, принципиально от них по своим основным признакам мало отличающейся (ср. стр. 44, 45, 46—47, 56). Что часть якутских «волостей» XVII в. была скорее всего родами, признает и сам автор; это — мелкие «волости» численностью около 20 взрослых мужчин (как, например, Чумецкая, Гурменская), а отчасти и «волости» средней численности по 100—200 мужчин (см. стр. 43—44).

Что касается определения С. А. Токаревым якутской «волости» XVII в. как племенного объединения (что, возможно, и является в ряде случаев правильным), то такая характеристика «волости» была бы более убедительна, если бы ее удалось подкрепить языковыми данными, ибо наличие особого диалекта является, как известно, одним из существенных признаков племени.

Поднятый С. А. Токаревым вопрос о якутской «волости» XVII в. представляет для этнографов большой конкретно-исторический и теоретический интерес. К сожалению, терминологическая неточность источников и отсутствие в них соответствующих данных о внутренней структуре «волости» (в частности об имевшихся в ней подразделениях и о взаимоотношениях их между собой) мешают разрешить этот вопрос с исчерпывающей полнотой и ясностью.

Подробно прослеживая явления, характеризующие родовый строй, С. А. Токарев устанавливает, что таковой находился у якутов XVII в. в состоянии полного упадка и разложения. Как показывает приводимый автором фактический материал, основной хозяйственной ячейкой у якутов той эпохи была малая семья. Скот (главное богатство тогдашних якутов) и все другое хозяйственное и домашнее имущество находилось в собственности отдельных семей. «Родные братья, по крайней мере женатые, имели каждый свой скот и имущество и жили врозь. У отца и сыновей мы тоже находим раздельное имущество» (стр. 58). Характерно, что даже холостым взрослым сыновьям иногда выделялся из отцовского имущества скот (стр. 59).

Естественно, что при таком ярко выраженном господстве малой семьи автор не находит у якутов XVII в. сколько-нибудь значительных следов большей семьи, что, конечно, не означало полного отсутствия общественно-экономических связей между родственными малыми семьями. Такие связи, как указывает автор, были и об этом свидетельствует ряд фактов (ср. стр. 66—67), но эти связи носили непостоянный, эпизодический характер.

О почти полном социально-экономическом обособлении малой семьи у якутов XVII в. говорят и исследуемые автором формы брака. Господствующей формой заключения брака была покупка жены путем калыма (по якутски «курум»), который всегда выражался в живом скоте и битом мясе. Со своей стороны отец или брат невесты, получающий за нее калым, давал зятю приданое. Изученные автором судебные дела, связанные с заключением брака, с уплатой и получением калыма и

приданого, показывают, что род не принимал в них никакого участия. Все получаемые в результате заключения брака материальные ценности (в виде калымов или приданого) циркулировали между отдельными семьями, непосредственно в них заинтересованными. В связи с этим автор справедливо указывает, что существовавшая у якутов XVII в. форма парного брака, с сопровождавшимися актами перераспределения материальных благ между отдельными семьями, являлась «еще лишь одним фактором укрепления семьи за счет рода, роста ее экономической самостоятельности и независимости» (стр. 63).

Подчеркивая, что в повседневной жизни малые семьи, разобщенные наличием частной собственности и отдельного хозяйства, были слабо связаны с соседними и даже родственными семьями, автор в то же время указывает, что в важнейшие, «критические», моменты их быта (при перекочевках, военных столкновениях, крупных охотничьих операциях) родственные якутские семьи действовали солидарно. Но не эти эпизодические связи были главной формой взаимоотношений малых семей в рамках сохранившихся еще у якутов XVII в. родовых группировок.

Для разлагающегося у якутов XVII в. родового строя были не столько характерны связи между родом и выделявшейся из него семьей, сколько борьба между ними. Во вскрытии этих более глубоких и для данного периода исторически более важных форм взаимоотношений между родовым коллективом и отдельной семьей С. А. Токарев и видит главную задачу своего исследования семейно-родовых отношений у якутов той эпохи: «мы должны, — пишет он, — искать в нашем материале не того, как родовые формы дополняли семью, а фактов борьбы и противоречивости родовых и семейных форм» (стр. 69).

Идя по пути выяснения антагонизмов между родом и семьей, автор отмечает многочисленные проявления их в судебных делах между родственниками (в том числе и ближайшими), а особенно в делах о разделе и наследовании имущества, где борьба семейного и родового начала выступает с наибольшей отчетливостью (стр. 71—74).

В результате тщательно проведенного анализа фактического материала автор приходит к следующему выводу: «родовой строй не без борьбы уступал свое место мелкосемейному хозяйству... Каждое ослабление семьи, потеря ею физической силы сопротивления сейчас же вывели за собой ее поражение в борьбе с родом... ослабевшая, потерявшая главу семья тотчас же растворялась в роде. Однако род, как целое, от этого ничего не выигрывал. Выморочное имущество семьи не поступало в нераздельную родовую собственность, а распределялось по отдельным же семьям сородичей. За счет гибели одной семьи, укреплялись другие семьи данной родовой группы. Борьба рода с семьей поэтому была борьбой заранее обреченной» (стр. 75).

Изучая процесс разложения родовых отношений и развития частной собственности отдельных семей в Якутии XVII в., С. А. Токарев отмечает значительную роль, которую играл в этом процессе межплеменной и внутриплеменной обмен. В связи с этим автор посвящает особую, 8-ю, главу своей монографии характеристике состояния обмена в якутском обществе XVII в. Он констатирует на основании документов наличие у якутов той эпохи довольно развитого обмена с соседними племенами тунгусов, у которых якуты выменивали меха на продукты своего скотоводческого хозяйства. Скот и продукты скотоводства являлись главными объектами обмена и на внутреннем рынке, причем «скот у якутов играл настолько преобладающую роль в обмене, что он в сущности уже превратился во всеобщий эквивалент, т. е. получил функцию денег» (стр. 85). Позднее, при установлении «ясачного» режима, эту роль всеобщего эквивалента стала играть и пушнина.

Несмотря на значительную распространенность обмена среди якутского населения XVII в. (о чем красноречиво свидетельствуют многочисленные, возникшие на почве обменных операций, судебные дела той эпохи), автор подчеркивает, что обмен у якутов XVII в. «сохранил еще весьма архаическое обличье» и «не выделился еще как самостоятельная экономическая категория из целого комплекса других отношений» (стр. 87). Автор отмечает, что обмен у якутов XVII в. часто переплетался с различными обычаями (свадьбой, кровной мстостью, гостеприимством) и прикрывался различными ритуальными формами; все это, конечно, ярко свидетельствовало о его недоразвитости, примитивности. Поэтому, хотя обмен и являлся довольно серьезным фактором разложения родовых отношений и укрепления частной собственности у якутов XVII в., автор предостерегает от переоценки его значения в изучаемую эпоху.

* * *

Представленная С. А. Токаревым картина разложения родовых отношений у якутов XVII в. является как бы введением к изучению господствующего у них в ту эпоху классового строя, анализ которого автор начинает с вопроса о рабстве.

«Первым фактом, бросающимся в глаза при изучении классовой структуры якутского общества середины XVII в., — пишет С. А. Токарев в начале главы, посвященной рабству, — является наличие рабов» (стр. 90). Далее автор убедительно показывает на весьма обширном и многообразном материале, что рабство имело

значительное распространение среди якутов той эпохи, что оно играло крупную социальную и экономическую роль. Автор чрезвычайно внимательно и всесторонне освещает вопрос о рабстве у якутов XVII в.; он детально разбирает терминологию документов по этому вопросу, источники рабства, различные формы его, имущественное и бытовое положение рабов, вопрос об их численности. Глава о рабстве (стр. 90—131) является одной из центральных в монографии Токарева не только по объему, но и по замыслу автора, выдвигающему тезис, что рабство являлось основной и ведущей формой классовых отношений у якутов к началу XVII в. Развивая этот тезис, автор в следующей главе, посвященной тойонату (гл. 10, стр. 135—168), представляет господствующую верхушку якутского общества XVII—XVIII вв.—«князцов» и «лутчих якутов», в обозначении русских источников той эпохи, «тойонов» — по местной терминологии, как класс рабовладельцев, хозяйство которых основывалось на эксплуатации главным образом рабского труда (стр. 141 и 116—119).

Таким образом, якутское общество эпохи присоединения к России, было, по определению автора, рабовладельческим; основными классами-антагонистами этого общества являлись холопы-рабы и рабовладельцы-тойоны. В соответствии с этим автор рисует и характер классовой борьбы у якутов XVII в.—это была, по его мнению, прежде всего борьба рабов с рабовладельцами (гл. 13, «Формы классовой борьбы», стр. 204—209).

Несмотря на то, что автор с особой обстоятельностью старается обосновать свой тезис о господстве у якутов в XVII в. рабовладельческих отношений, создается все-таки впечатление, что он преувеличивает распространение и значение этих отношений в общественном строе якутов той эпохи. Это преувеличение прежде всего связано с неправильным толкованием часто встречающегося в русских документах о якутах XVII в. термина «холоп». С. А. Токарев почти везде и безоговорочно рассматривает этот термин в применении к якутам как синоним «раба»; хотя сам в начале главы 9-й поставил естественно возникающий вопрос: «Были ли якутские «холопы» рабами в точном понимании этого термина и не скрывались ли за словом «холоп» зависимые отношения иного порядка — крепостнические или иные?» (стр. 91).

Казалось бы, ответ на этот вопрос должен был привести автора к правильному выводу, но получалось иначе. Анализируя употребление в русских текстах XVII в. термина «холоп» по отношению к якутам той эпохи, С. А. Токарев приходит к выводу, что «русским словом «холоп» переводился какой-то совершенно определенный якутский социальный термин». Автор считает, что этим термином «повидимому... было слово «кулут», и сейчас сохранившееся в якутском языке со значением: раб, слуга» (стр. 93).

Предположение автора о том, что именно термин «кулут» переводился в русских документах XVII в. словом «холоп», по существу им мало обосновано¹, что не мешает, однако, автору отбросить осторожное «повидимому» и в дальнейшем изложении категорически утверждать, что якуты — «холопы» XVII в.—это «кулуты» (стр. 110, ср. стр. 107). Между тем, сам автор признает, что термин «кулут» встречается в русских документах XVII в. «лишь как исключение» (стр. 93), тогда как термин «холоп» «нередко заменяется в источниках словом «бокан» (реже «бокон»), словом, повидимому, якутским» (стр. 90).

Что туземное слово «бокан»² часто переводилось в русских документах словом «холоп», показывает ряд приводимых С. А. Токаревым на стр. 91 текстов, в которых один и тот же якут именуется то холопом, то боканом (например: «якут Камык Едейков холоп» — «якут Камык Едейков бокан»; якут Тогурай называется своим хозяином «природный холопишко», и он же в другом документе обозначается как «бокан»)³. К тому же прекрасно знакомый с документальным материалом автор утверждает, что «общий смысл всех имеющихся у нас текстов

¹ Приводимые С. А. Токаревым на стр. 93 два отрывка из русских документов 1646 и 1686 гг., в которых упоминается термин «кулут», не могут служить обоснованием его предположения, что «именно «кулутов» следует видеть в «холопах» русских текстов XVII в., относящихся к якутам», так как из этих примеров совершенно неясно, в каком именно смысле употребляется слово «кулут» и в какой связи или в каком соотношении оно находится со словом «холоп».

² С. А. Токарев на стр. 93 не решается окончательно признать в термине «бокан» якутское слово, хотя на стр. 90 и высказал такое предположение. Нескольким странно и неопределенно звучит следующая фраза, сказанная им по поводу слова «бокан»: «Это слово было русским (?) и, несомненно, заимствовано из какого-то местного языка в Сибири; из якутского ли или из другого — трудно судить» (стр. 93). С другой стороны, на стр. 94 наш автор уже утверждает, что «слово «бокан» в якутском языке существовало» и об этом свидетельствует наличие его в значении собственного имени у якутов XVII в.

³ Сам якут Тогурай на суде, опровергая, что он является «беглым холопом» якута Турчака, заявил, «что де он... в холопах не жилал», а после повторных улик со стороны Турчака, что «у него же в боканах не бывал» (стр. 93).

не оставляет сомнения в том, что слово «бокани» в актах XVII в. означало в точности то же самое, что и слово холоп» (стр. 91, подчеркнуто мною — Б. Г.)

Все это говорит за то, что в русских документах XVII в. слово «холоп» в применении к якутам чаще всего соответствовало по смыслу и значению местному социальному термину «бокани», а не «кулут», как это предполагает С. А. Токарев.

Что же означает слово «бокани»? Как отмечает С. А. Токарев, в якутском современном языке слово «бокани» неизвестно, но в словаре Э. К. Пекарского имеется несколько слов, близких к этому слову фонетически и семантически. Такими словами, по мнению С. А. Токарева, являются: «бохоно», означающее — «немного уступающий в каком-либо отношении», и «бохтусых», употребляющееся в том же значении (производное от «бохто», «бохтоу» — «оставаться, не следовать, отставать»). Прав С. А. Токарев, указывая, что во всех этих словах выражена идея некоторой неполноценности, неполноправности, но вряд ли можно с ним согласиться, что семантика этих слов допускает сближение их с понятием раб» (стр. 93).

Если «бокани» — несколько искаженное в русской передаче слово «бохоно», как это склонен предположить С. А. Токарев, то это слово по своему смыслу ни в коем случае не может быть сведено к понятию «раб», как это пытается сделать наш автор. Истолковать слово «бохоно» (означающее, повторим, «немного уступающий в каком-либо отношении») в смысле «раба», «невольника», значит допустить большую натяжку в угоду излюбленной тенденции и в ущерб истине.

Гораздо более правильным является высказанное С. А. Токаревым в виде вопроса предположение: «Не означало ли некогда слово «бохоно» социально «ступающего», неполноправного человека, т. е. зависимого, несвободного человека?» (стр. 94). Если ответить утвердительно на этот вопрос, то тогда слово «бохоно» (а следовательно, и соответствующий ему, по мнению С. А. Токарева, в русских текстах XVII в. термин «бокани») будет обозначать далеко не рабскую форму зависимости; тогда, следовательно, якутские «боканы» («бохоно») XVII в., фигурирующие в русских документах часто под названием «холопы», не рабы, а зависимые, несвободные люди иной категории.

Мы далеки от того, чтобы отрицать наличие среди якутских «холопов» XVII в. и подлинных рабов, невольников. Наличие в Якутии XVII в. рабства и работорговли, как мы уже указывали выше, исследование С. А. Токарева устанавливает бесспорно. Но мы считаем неправильным трактовать, как это делает автор, всех якутов, выступающих в русских документах XVII в. под наименованием «холопов», — рабами. В частности из текста его же работы явствует, что «холопы» — «боканы» не могут быть признаны рабами по самому смыслу местного термина («бокани», «бохоно»).

Судя по приводимым С. А. Токаревым документам, «боканы» в XVII в. не составляли всей массы якутских «холопов», хотя и являлись значительной частью их. Таким образом, существовала и другая категория якутских «холопов», которая и может быть подведена под понятие рабов. Возможно, что именно для этой, сравнительно немногочисленной категории якутских «холопов» параллельным местным термином и служило слово «кулут»⁴.

Итак, анализ терминологии, употреблявшейся в русских документах XVII в. для обозначения под именем «холопов» или «боканов» какой-то группы подневольного и эксплуатируемого населения Якутии той эпохи, убеждает нас в том, что в этой группе населения нельзя видеть только или даже преимущественно рабов.

Но еще более существенными, чем терминологические соображения, являются данные о фактическом положении тех, кого русские источники именуют «холопами» или «боканами».

Как свидетельствует приводимый автором фактический материал, в число якутских «холопов», кроме настоящих рабов-невольников, входили и еще не окончательно закабаленные непосредственные производители, находившиеся нередко в родственных отношениях со своими хозяевами, а также якуты, хотя уже и закабаленные, но не окончательно лишенные хозяйственной и бытовой самостоятельности, что особенно важно, обладавшие известным минимумом средств производства. Последняя группа якутских «холопов» XVII в. была, повидимому, довольно значительна и находилась по всем данным не в рабской, а скорее в феодально-крепостной зависимости. Из приводимых автором документальных данных видно, что якутские «холопы» XVII в. нередко имели свою семью, свое хозяйство, жили отдельно от своих господ юртами, имели 1—2—3 коровы или лошадь (а иногда и то,

⁴ Следует отметить, что С. А. Токарев (который, как мы видели выше, склонен видеть только «кулуты» в «холопах» русских текстов XVII в., относящихся к якутам) признает также существование в якутском языке XVII в. одновременно слов: «кулут» и «бокани» («бохоно») и задает даже вопрос: «совпадали ли они по значению или выражали разные оттенки несвободного состояния?» «На этот вопрос, — замечает автор, — к сожалению, точный ответ дать невозможно» (стр. 94). Нам кажется, что на этот вопрос дать точный ответ можно и должно, ибо без четкого различения этих, отличных друг от друга категорий несвободного, «холопского», по терминологии русских документов XVII в., населения, нельзя правильно разрешить вопрос о роли рабства в общественном строе якутов той эпохи.

и другое), сельскохозяйственный инвентарь и прочее имущество (ср. стр. 124—131).

Автор хорошо понимает, какое значение имеет даваемая им характеристика имущественного положения якутских «холопов» для определения их классового положения и прежде всего для разграничения их от класса крепостного крестьянства (ср. стр. 123—124). Естественно поэтому, что наш автор, трактующий якутских «холопов» и «боканов» как рабов, заявляет, что у них своих средств производства, своего скота и инвентаря «повидимому, как правило, не было» (стр. 124). Но категорически отрицать наличие у якутских «холопов» и «боканов» своего имущества автор не решается. Он ограничивается лишь ссылкой на то, что источники по данному вопросу неясны и что «беспспорных указаний на то, что раб (так автор именует якутских «холопов» и «боканов». — Б. Г.) владел имуществом, у нас нет» (стр. 124). Тем не менее, автор признает, что «по ряду данных можно предполагать, что, по крайней мере, в пользовании рабов бывало то или иное имущество, скот и пр., хотя уяснить себе юридический характер этого пользования мы едва ли сможем» (там же).

Автор, с нашей точки зрения, напрасно в данном случае занимается юридической стороной вопроса; для характеристики классовой принадлежности якутского «холопа» гораздо важнее его фактическое социально-экономическое положение — то, что «холоп» обладал средствами производства, был наделен ими. Автор своим формально-юридическим подходом сам запутывает вопрос. Отмечая, что «наиболее ясные указания на наличие в некоторых случаях у рабов («холопов». — Б. Г.) своего небольшого имущества», в частности скота, дают ясные документы, автор не делает из этих документов надлежащего вывода, а заявляет: «Но ясные документы ничего не могут нам сказать о правовой стороне данного вопроса: в какой мере раб («холоп». — Б. Г.) был для обычного-правового сознания (!) якутов того времени собственником находившегося в его пользовании скота и другого имущества» (стр. 125, подчеркнуто мной — Б. Г.).

Углубляясь в юридические дебри, автор тем самым уклоняется от разрешения существа поставленной им самим проблемы: были ли якутские «холопы» и «боканы» рабами или же крепостными? Иначе обстоит дело, когда автор переходит к выяснению экономической стороны вопроса. «Более ясно», — пишет он, — экономическая сторона: какое-то минимальное хозяйственное оборудование, юрту, 1—2 головы скота раб («холоп». — Б. Г.) в своем пользовании имел и вместе с тем имел какую-то минимальную хозяйственную самостоятельность в пределах своей зависимости от хозяина» (стр. 130).

Эта характеристика экономического положения якутских «холопов» XVII в. подкрепляется в монографии многочисленными данными источников и представляется нам вполне убедительной и приемлемой, с одной только оговоркой — она касается не всех якутских «холопов» и «боканов» XVII в., а только известной части их. Сам же автор на основе прямых указаний источников устанавливает, что были холопы, не имевшие ни юрты (см. стр. 129), ни скота (стр. 125, ср. стр. 98), ни какого-либо другого имущества. Социально-экономическое положение таких, не только несвободных лично, но и лишенных всех средств производства якутских «холопов», конечно, принципиально отличалось от положения тех «холопов», кто этими средствами производства владел и вел самостоятельное хозяйство. «в пределах (как выражается автор. — Б. Г.) своей зависимости от хозяина». В то время как первая категория якутских «холопов» должна быть отнесена к классу рабов, вторая категория их выступает перед нами в качестве феодально-зависимых крепостных людей.

Для определения классовой принадлежности различных категорий якутских «холопов» не существенно, являлся ли «холоп» по обычному праву юридическим собственником находившихся в его владении средств производства (что так интересует нашего автора⁵), и даже имелись ли они у него до закабаления или были даны ему его господином после того, как он стал «холопом». Гораздо важнее то, что в Якутии XVII в. существовала категория производителей, находившихся в личной зависимости от своих соотечественников и эксплуатировавшихся ими на основе феодально-крепостных отношений (поскольку они не были лишены, как рабы, средств производства, а обладали ими, как крепостные крестьяне). То обстоятельство, что часть этих якутских «холопов» (принадлежавших, по нашему мнению, к нарождавшемуся в Якутии XVII в. классу крепостных крестьян) была, как показывают приводимые в монографии документы, наделена средствами производства от своих господ (якутских «князцов» и «тойонов»), лишь свидетельствует о том, что в Якутии XVII в. была известна не только рабовладельческая, но и феодально-крепостническая форма эксплуатации и что последняя форма уже предпочиталась якутской верхушкой вследствие ее экономической выгоды.

⁵ См., кроме цитированных выше отрывков, стр. 124, 125, а также стр. 129—130, где автор снова поднимает вопрос о юридической принадлежности находящихся во владении якутского «холопа» XVII в. средств производства.

* * *

Мы подходим теперь к другой важной проблеме исследования С. А. Токарева — к вопросу о феодализме у якутов XVII в.

Возражая против распространенного взгляда, согласно которому у якутов в эпоху присоединения к России якобы господствовали уже феодальные отношения, автор, однако, не отрицает наличия в эту эпоху зачатков феодальных отношений. Таковые он (с некоторыми, впрочем, оговорками) усматривает в существовавшем у якутов XVII в. обычае раздачи скота на выпас, известном в более поздний период под названием «хасааса». «По своей экономической природе «хасааса»...», — пишет автор, — являлся формой чисто феодальной эксплуатации, разновидностью отработочной ренты... Это есть вполне закономерная в условиях скотоводческого хозяйства параллель земледельческой барщины или ее позднейшего пережитка, исполно-отработочной аренды» (стр. 181).

Хотя термин «хасаас» не встречается в источниках XVII в., но отдача скота на выпас и в пользование, судя по этим источникам, была широко распространена. Автор насчитывает в источниках 2-й половины XVII в. больше 50 упоминаний об этой отдаче скота, в большинстве случаев о передаче дойного скота зажиточным хозяином бедняку (стр. 182).

Но имел ли уже в XVII в. обычай раздачи скота характер формы феодальной эксплуатации, какой был свойственен ему в позднейшее время? — задает автор вопрос, и отвечает на него по-разному и неуверенно.

Между тем с этим вопросом связан и вопрос о том, имелись ли у якутов XVII в. в наличии феодальные отношения и, если имелись, то в какой степени они были развиты? Однако, и на этот важнейший вопрос автор определенного ответа не дает.

При этом следует отметить, что насколько автор склонен преувеличивать степень развития в якутском обществе XVII в. рабовладельческих отношений, настолько же он склонен преуменьшать наличие в нем феодальных отношений.

Признав, вначале определенно, потом предположительно и с большими ограничениями, в обычае раздачи скота у якутов XVII в. элемент феодальной эксплуатации, автор в конце-концов формулирует свою точку зрения так, что вопрос о наличии феодальных отношений у якутов XVII в. даже в ранней, зачаточной форме сводится им на-нет. «Итак, — пишет автор на стр. 186, — элементы феодальных отношений, точнее, те элементы, из которых могли бы при соответствующих исторических условиях сложиться (и позже сложились действительно) феодальные отношения, у якутов в эпоху завоевания были налицо». Нетрудно заметить, что в этой фразе есть внутреннее противоречие. Ведь, «элементы феодальных отношений» и те «элементы, из которых могли бы... сложиться феодальные отношения», не одно и то же; они представляют собой различные по характеру, по типу социальные отношения. В то время как первые знаменуют собой уже появление элементов феодального способа производства, феодальной эксплуатации (ибо только на этой основе могут создаваться элементы феодальных отношений), т. е. появление в недрах старого общества нового общественного уклада, вторые «элементы» («из которых могли бы при соответствующих условиях сложиться» и т. д.) еще ничего не знаменуют и в потенции существуют во всяком дофеодальном обществе.

Развивая свою концепцию социально-экономического развития Якутии в XVII—XVIII вв., автор утверждает, что исторические условия, при которых элементы феодальных отношений, «потенциально заложенные в якутском общественном строе» ко времени прихода русских, могли развиваться в действительно реальные отношения феодализма, — сложились только после присоединения к России и установления ясачного режима. Доказательству этого тезиса посвящена вся третья часть монографии, особенно главы 17—20.

По наблюдениям автора, с первых десятилетий после присоединения и на протяжении всего изучаемого им периода якутской истории под влиянием ясачной политики царизма роль рабства постепенно падает, а феодальные отношения развиваются; рабовладельческий способ эксплуатации вытесняется и замещается феодально-крепостническим, тойоны превращаются в феодалов, а ранее свободные якуты — «улусные мужики» — в закрепощенное крестьянство. Этот процесс развития якутского общества по феодальному пути с точки зрения автора начался со второй половины XVII в., а окончательно определился к середине XVIII столетия.

Подводя итоги своему рассмотрению влияния политики царизма на развитие якутского общественного строя в XVII—XVIII вв. (до реформ 1760-х годов), автор пишет: «Мы убедились выше (гл. 11) в том, что накануне царского завоевания у якутов существовали элементы феодальных отношений. Зародышем последних была прежде всего та особая форма отношений по скоту, которая дожила до наших дней под именем «хасааса». В новейшее время это была типичная форма феодальной эксплуатации, — разновидность отработочной ренты, конечно, *sui generis*. Имел ли этот обычай «хасаас» такое же значение уже в ту эпоху, мы не можем сказать; возможно, что выраженный характер эксплуататорской формы «хасааса» приобрел лишь позже. Но, во всяком случае, эта форма отношений якутам была

известна, и она потенциально — *in pace* — заключала уже в себе феодальные отношения. Если они оставались недоразвитыми, невыраженными, то причиной этого было то, что развитие якутского общества шло по рабовладельческому пути. Пока эксплуатация рабского труда тайонами осуществлялась свободно, недостатка в рабской силе не было, а с другой стороны, крепкие и самостоятельные общинники могли оказывать сопротивление попыткам их подчинить и эксплуатировать (а такие условия существовали до царского завоевания), — до тех пор путь феодального развития для якутов был, в сущности, закрыт. Когда царская колониальная политика, с одной стороны, ограничила через ясы и иным путем развитие рабства, а с другой стороны, усиленно и систематически начала толкать якутское общество в сторону развития феодальных отношений, — с этого времени, со 2-й половины XVII в., начинается переключение развития якутского социального строя с рабовладельческих на феодальные пути развития» (стр. 353).

Итак, автор считает, что только присоединение Якутии к России открыло для якутского общества возможность подняться на более высокую ступень исторического развития — на стадию феодализма. В этом автор видит прежде всего прогрессивное значение «установления русской власти в Якутии» (стр. 355).

Правильный тезис автора об исторически прогрессивном характере включения Якутии в состав русского феодального государства XVII—XVIII вв. ни мало бы не пострадал, если бы автор более определенно признал наличие в якутском обществе феодальных отношений еще до присоединения.

Наоборот, этот тезис был бы более обоснован и убедителен, если бы автор смелее и последовательнее показал, как феодальные отношения, органически выраставшие и формировавшиеся из социально-экономической структуры якутского общества еще до царского завоевания, стали более успешно и форсированно развиваться после присоединения Якутии к России. Теоретически и исторически было бы более правильно, если бы автор прочнее связал внутреннее развитие якутского общества с внешним влиянием России.

При такой постановке вопроса и роль рабства в Якутии XVII—XVIII вв. перестала бы быть самостоятельной, а для первой половины XVII в. — и ведущей в социально-экономическом развитии страны, как это старается представить наш автор. Рабовладельческие отношения при такой постановке вопроса стали бы играть подсобную роль в разложении первобытно-общинного строя и формировании феодальных отношений, что более соответствует истине.

Такая постановка вопроса сама напрашивается из нарисованной автором картины социально-экономического развития Якутии XVII—XVIII вв., да и автор не раз склоняется к такой постановке, указывая, что феодализм в Якутии не был наносным явлением, а имел свои глубокие корни в общественной структуре страны (ср. стр. 349—350). Но автор недостаточно последователен и часто противоречит сам себе: он то видит, то не видит в якутском обществе накануне царского завоевания элементы феодальных отношений. Так, автор то справедливо критикует предшествующих исследователей, вроде В. Серошевского, Д. Конева и др., за то, что они считали, что якутские тайоны превратились в эксплуататоров феодального типа только в результате установления в стране колониального режима и соответствующей политики царской администрации (ср. стр. 14—15), то сам склоняется к этой же точке зрения, утверждая, что русские воеводы своей политикой «расширения и укрепления власти тайонов над свободным населением» сделали из тайонов-рабовладельцев тайонов-феодалов (стр. 348, ср. стр. 354).

Напрашивается вывод, что автор по вопросу о якутском феодализме не окончательно определил свою точку зрения. Встречающиеся в монографии по этому вопросу противоречивые высказывания, неточные формулировки, частые оговорки и сугубо гипотетические предположения подтверждают этот вывод.

* * *

Мы не можем в нашем критическом обзоре подвергнуть рассмотрению все те вопросы, которые поднимает С. А. Токарев в своей монографии. Мы также не касаемся тех разделов монографии, где автор дает общую характеристику политики царизма в Якутии в XVII—XVIII вв. Наше внимание было сосредоточено на разборе основных положений автора по вопросу о характере общественного строя у якутов в XVII в.

Выход в свет монографии С. А. Токарева является крупным событием в якутской историографии, ценным вкладом в советскую историческую и этнографическую науку. Глубина теоретического анализа, оригинальность концепции автора и особенно богатство и новизна использованных первоисточников выгодно выделяют фундаментальное исследование С. А. Токарева из ряда предшествующих работ по истории и этнографии Якутии.

Б. Гарданов

ПРОБЛЕМЫ ВОСПИТАНИЯ И ПСИХОЛОГИИ РЕБЕНКА В СВЕТЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА

(Работы Маргарет Мид)

Этнография представляет собой дисциплину, обладающую огромным, тематически разнообразнейшим материалом, а следовательно, она может и должна служить источником для ряда различных отраслей науки. Так, этнографический материал должен был сыграть немаловажную роль и в трактовке психологии детского возраста. К сожалению, использование этнографического материала в этой области науки остается весьма незначительным. Повинна в этом, впрочем, сама этнография, дающая преимущественно сырой материал, не обрабатывающая и не подготавливающая результатов своих сборов для соответствующего более широкого их использования.

В самой этнографии детям отведено сравнительно еще весьма недостаточное место. В общих этнографических описаниях можно найти лишь отдельные разбросанные замечания о детях отсталых народов. Из специальных на эту тему иностранных работ, основанных на непосредственном наблюдении, можно назвать лишь статейку о детях одного из племен эскимосов и неплохую, однако, чисто описательную, книгу о детях кафров¹.

В русской дореволюционной этнографической литературе детям почти не уделялось внимания. Правда, этнографы занимались довольно усиленно такими вопросами, как условия и обстановка, при которых происходят роды, как способ ношения или укутывания ребенка; немало внимания уделялось детской люльке, детским играм, игрушкам и пр. Но положение детей в доме и в обществе, их воспитание, взаимоотношения со взрослыми и т. д., одним словом, вся общественная сторона проблемы детства у отсталых народностей совершенно выпала из поля зрения русской дореволюционной этнографии. Советская этнография, хотя и включила данные темы в программу своих полевых исследовательских работ, но пока еще, к сожалению, не дала соответствующих литературных результатов.

В западноевропейской и американской литературе существует и ряд компилятивных работ, более или менее добросовестно собравших материал на тему о детях у отсталых народностей вообще или у отдельных этнических групп, либо посвященных более определенным вопросам, в частности воспитанию, умственному развитию и пр.² Большая часть этих работ появилась, как можно видеть, лишь в сравнительно недавнее время. Но все эти сочинения, помимо того, что они являются преимущественно компилятивными, не ставят каких-либо проблем и ограничиваются в лучшем случае сравнительным описанием.

На этом фоне (не только ввиду его скудости) заметным образом выделяются и привлекают к себе внимание работы американского этнографа Маргарет Мид. Ученица покойного главы американской антропологии и этнографии Франца Боаса, М. Мид в своей полевой этнографической работе в Полинезии и Меланезии сосредоточилась преимущественно на наблюдениях над детьми. Будучи не только подготовленным этнографом, но соединяя в своем лице, по всей видимости, и педагога, американская исследовательница, помимо общэтнографических работ, которые она дала, занимаясь изучением проблем воспитания и психологии детского возраста в свете этнографического материала. Опубликованные М. Мид книги и статьи привлекли к себе за границей, в особенности в США, широкое внимание. У нас эти работы остаются неизвестными, между тем, как собранный М. Мид материал, так и сделанные ею отдельные обобщения и выводы имеют, с нашей точки зрения, большое научное значение и могут быть с успехом использованы в советской науке. Работы М. Мид должны, по нашему мнению, заинтересовать у нас (не говоря об этнографах) не только педагогов, но и психологов, антропологов, историков первобытного общества, историков религии, наконец, и более широкие круги советского читателя.

¹ E. O. Hovey. Child life among the Smith Sound Eskimo. «Natural History», 1918, 18; D. Kidd. Savage childhood. A study of Kafir children, London, 1906.

² H. B. A. Eilers. Die sociale Beziehungen des Kindes bei den Bantu-Negren. Hamburg, 1927; E. Franke. Die geistige Entwicklung der Negerkinder. Leipzig, 1915; W. D. Hambly. Origins of education among primitive peoples. London, 1926; H. Hedenus. Wesen und Aufbau der Erziehung primitiver Völker. «Baessler-Archiv», 16, 1933, 3/4; A. D. Helser. Education of primitive peoples, New York, 1934; N. Miller. The child in primitive society. London, 1928; H. Ploss. Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. 3 Auflage, 2 Bände, Leipzig, 1911—1912; M. Van Waters. The adolescent girl among primitive peoples. «Journal of Religious Psychology», 1913, 6; 1914, 7.

Имея в виду настоящей заметкой лишь обратить внимание на те работы американской исследовательницы, которые трактуют интересные нас сейчас темы, мы не думаем исчерпать содержание этих работ и дадим лишь небольшой их обзор.

Первая полевая этнографическая работа была проведена М. Мид в 1925—1926 гг. в Полинезии на небольшой группе островов Мануа, населенной наиболее отсталой частью туземцев архипелага Самоа. Ограничив локально область своей работы, М. Мид сосредоточилась на изучении трех маленьких соседних деревушек на одном из упомянутых островов, проводя здесь около девяти месяцев. Это дало ей возможность при достаточном предварительном изучении туземного языка довольно основательно ознакомиться с бытом исследуемого общества, состоящего всего из шестисот человек. Специальная цель, которую себе поставила исследовательница, сводилась к изучению быта и мировоззрения подростков. Задачей М. Мид было собрать в этой отсталой части Самоа среди этих примитивных рыбаков и земледельцев материал к проблеме так называемого «трудного возраста».

Американская исследовательница поставила перед собой вопрос, являются ли особенности этого возраста необходимо присущими физической и физиологической природе пубертатного периода, как это обычно утверждается, или эти особенности обусловлены соответствующей общественной средой, является ли «трудность» данного возраста естественно детерминированной или же, как формулирует М. Мид, составляет специфическое выражение цивилизации; с другой стороны, — каково в данном случае значение и влияние соответствующих систем воспитания и какие уроки можно извлечь для проблемы воспитания из самоанской действительности.

Правильно решив, что, как женщина, она большего сможет достичь, если займется девушками, М. Мид еще более ограничила круг своих наблюдений и сосредоточилась на изучении девушек-подростков в возрасте от девяти до двадцати лет. Таковых в упомянутых трех деревушках оказалось около шестидесяти, и исследовательница постаралась возможно теснее и ближе сойтись с каждой из них. «Я проводила с ними, — рассказывает М. Мид, — большую часть своего времени. Я тщательно изучала и те семьи, в которых эти девушки жили. Я проводила больше времени в играх с детьми, чем в разговорах со старшими. Говоря на их языке, завтракая и обедая вместе с ними, сидя с ними босиком со скрещенными ногами на камнях, я сделала все возможное для того, чтобы уменьшить различие между нами и познаться возможно ближе со всеми девушками трех маленьких прибрежных деревушек на архипелаге Мануа».

Результатом этой полевой работы американской исследовательницы явилась ее первая книга, вышедшая впервые в 1928 г. и выдержавшая ряд переизданий³. «Я пыталась, — говорит автор во введении к этой книге, — представить читателю самоанскую девушку в ее общественном положении, описать ее жизненный путь от рождения до смерти, охарактеризовать те проблемы, которые ей приходится разрешать, те мерила, которыми она руководствуется в своих решениях, все горести и радости, посылаемые ей судьбой на маленьком островке в Тихом океане».

Соответственным образом книга М. Мид распадается на следующие главы: «День на Самоа», «Воспитание самоанского ребенка», «Самоанская семья», «Девушка и ее сверстницы», «Девушка в своей общине», «Отношения полов», «Роль танцев», «Становление личности», «Познания и индивидуальность средней девушки», «Зрелый возраст и старость».

Остальную часть своей книги автор посвящает трактовке проблем воспитания в свете самоанского материала. Американская исследовательница доказывает, что на Самоа не существует «трудного возраста», а отсюда приходит к заключению, что «трудность» данного возраста не является естественно детерминированной. М. Мид пытается далее истолковать различия в условиях среды на Самоа и в Америке и найти причины, столь осложняющие период созревания в буржуазном обществе. Рассуждения автора в этом направлении небезинтересны, однако очень далеки от нас. Ибо если у американской девушки отец и мать принадлежат к различным религиозным сектам и трагедию ее возраста или ее жизненный «конфликт» составляет необходимость решить, последовать ли ей за отцом или за матерью, либо если американской девушке приходится глушить свою склонность к молодому человеку потому, что он еще «не обеспечен», то все это слишком чуждо для нас. Наконец, для нас вся проблема утратила и свою теоретическую сложность, ибо мы отлично знаем, что этот «трудный возраст» представляет собой преимущественно прямое порождение соответствующего общественного строя.

Остается все же вопрос, достаточно ли глубоко и правильно, при всей тщательности своих наблюдений и при всем ее добром желании, заглянула исследовательница в глубь самоанского общества и достаточно ли правильно поняла положение здесь девушек-подростков. Не слишком ли она недооценивает те специфические для данного общества условия, в которых проходит созревание девушки на Самоа, и не впадает ли американская исследовательница в некоторую идеализацию

³ M. Mead. Coming of age in Samoa, A psychological study of primitive youth for western civilisation, New York, 1933, eighth printing.

отношений в этом, хотя и «примитивном», однако далеко не первобытном и отнюдь не пребывающем в «золотом веке» самоанском обществе, к тому же уже испытывавшем достаточное влияние колонизации и деятельности миссионеров. В частности, трактовка той стороны проблемы «трудного возраста», которая непосредственно связана со спецификой полового созревания, остается в книге М. Мид уклончивой и во всяком случае недостаточно четкой. Между тем данные, которые автор сообщает о половой жизни самоанского юношества, говорят о том, что дело здесь обстоит далеко не благополучно и нормально.

В 1928—1929 гг. Маргарет Мид провела новую экспедиционную работу, на сей раз в Меланезии, на одном из островов Адмиралтейского архипелага, входящего в состав так называемой «мандатной территории» Новой Гвинеи. Тематически эту работу можно считать продолжением работы исследовательницы на Самоа. В течение шестимесячного пребывания на архипелаге, локализовав и на этот раз свои наблюдения преимущественно в одном небольшом, расположенном на заливе, в свайных хижинах селении примитивных рыболовов, состоящем всего из 210 обитателей, М. Мид вновь посвятила себя изучению главным образом детей, однако не только девочек, но и мальчиков. Установкой М. Мид и сейчас было собирание сравнительного материала к проблемам воспитания. В результате мы имеем еще одну весьма интересную и ценную по материалу книгу, содержание которой составляет ряд прекрасных живых очерков-зарисовок повседневного быта и семейной жизни меланезийцев, характеристик приемов обучения и воспитания детей, участия ребенка в общественной жизни взрослых, отношения ребенка к миру сверхъестественного, развития в нем личности, половых отношений юношества и пр. В заключение автор вновь обращается к трактовке проблемы воспитания в свете данного этнографического материала, причем и на сей раз рассуждения М. Мид страдают, с нашей точки зрения, известной нерешительностью и неопределенностью. Зато описания сами по себе попрежнему имеют большой интерес, и многие стороны быта отсталого народа, быта и отношений его молодежи описаны М. Мид с такой выразительностью, какую мы в соответствующей литературе встречаем впервые; к тому же и с точки зрения чисто литературной автор делает здесь новый шаг вперед⁴.

Но экспедиция на Адмиралтейские острова имела своим результатом еще одну работу М. Мид, работу, которая с нашей точки зрения имеет крупнейшее научное значение. Это — небольшое специальное исследование, посвященное психологии меланезийского ребенка⁵. Работа эта заслуживает того, чтобы на ней остановиться.

В зарубежной науке давно укрепилось убеждение в том, что мышление первобытного человека (а вместе с тем и современных народностей, находящихся на низших ступенях развития) отличается специфическими особенностями. Это дало некоторым ученым основание считать примитивное мышление принципиально отличным от мышления культурного человека — тезис, который в реакционном лагере буржуазной науки смыкается с теорией «низших рас». Вместе с тем предполагается, что мир идей первобытного человека, будучи детерминирован особым строем восприятий и мышления, лежит целиком в области чисто фантастических, сверхъестественных представлений, чем и обуславливается не только все поведение, но и вся культура человека на данной стадии развития. Эти идеи были развиты и приняли форму своего рода теории в писаниях французского философа Леви-Брюля, выступившего в 1910 г. с книгой «Мышление в низших обществах»⁶ и развивавшего или преимущественно повторявшего свои взгляды в ряде последовавших затем сочинений на ту же тему. Доказывая, что примитивное мышление является сугубо «мистическим», Леви-Брюль утверждал, что между примитивным мышлением и мышлением культурного человека существует не только количественное, но и качественное различие, вследствие чего примитивное мышление оказывается «дологическим» (prélogique). Вслед за Леви-Брюлем выступил с аналогичной трактовкой психологии детского возраста французский психолог Пиаже, точно так же количественно и качественно противопоставивший мышление ребенка и мышление взрослого человека и таким образом сближавший (что делалось и раньше) психику ребенка с психикой первобытного человека⁷.

Мысль проверить эти теории путем наблюдений над детьми какого-либо отсталого племени и явилась целью специальной работы, предпринятой М. Мид на Адмиралтейском архипелаге. Ограничивая и теперь свою тему, М. Мид сосредоточилась на исследовании преимущественно одного вопроса, а именно на выяснении, действительно ли мышление и представления ребенка в примитивном обществе про-

⁴ Growing up in New Guinea, A comparative study of primitive education. New York, 1930.

⁵ An investigation of the thought of primitive children with special reference to animism. «Journal of the Anthropological Institute», vol. 62, 1932, January — June.

⁶ L. Lévy-Bruhl. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1910.

⁷ J. Piaget. Le jugement et le raisonnement chez l'enfant. Neuchâtel — Paris, 1924.

никнуты тем анимизмом или антропоморфизмом, которые приписываются мышлению первобытного человека, равно как и детскому возрасту.

И сейчас, владея туземным языком и изучая параллельно общественный строй данной группы меланезийцев, М. Мид имела благоприятную возможность поставить свое исследование продуманным и основательным образом. Можно сказать, что данная работа была проведена вполне научным путем по своей методике и по тщательности выполнения может считаться приближающейся к хорошо поставленному лабораторному эксперименту.

Непосредственный объект наблюдений американской исследовательницы составляли две группы детей: одиннадцать мальчиков и одиннадцать девочек в возрасте от двух до шести лет и десять мальчиков и девять девочек в возрасте от шести до двенадцати лет. Наблюдения свои над этими детьми М. Мид вела в домашней среде и обстановке туземцев и в окружении детей их взрослыми соплеменниками, а также во время игр самих детей. Наблюдения велись и более специальным образом, в доме самой исследовательницы, где она постаралась создать вполне непринужденную обстановку, в которой дети чувствовали себя совершенно свободно и независимо.

Наблюдения над детьми в их обычной среде, во время их игр и в их каждодневном поведении дало М. Мид возможность зафиксировать вопросы детей, обращенные к взрослым, реакции на указания старших, разговоры между собой, поведение во время ссор, объяснения и оценки, данные детьми различным явлениям и происшествиям и т. д. В работе над детьми у себя на дому М. Мид избрала три специальных метода изучения мышления и представлений детей, а именно: свободный рисунок, общеизвестное тестирование путем чернильных пятен и стимулирование вопроса, которые должны бы вызвать анимистические ответы.

В результате американская исследовательница собрала обширный материал для ответа на поставленный ею основной вопрос. В частности, М. Мид собрала за пять месяцев своего пребывания в Меланезии до 32 тысяч рисунков. Отметим, что никто из наблюдаемых М. Мид детей никогда до того не держал в руках карандаша и бумаги, причем исследовательница постаралась свести здесь к возможному минимуму элемент обучения, которое выразилось только в некотором подражании младших тому, что делали старшие из детей. Карандаши дети имели возможность выбирать сами, и любопытно, что цветные карандаши совершенно не пользовались у них успехом.

Результаты, к которым привела американскую исследовательницу ее работа, поразительны. Ведь если считать, что первобытный человек и так сказать адекватный ему человек современного отсталого племени насквозь проникнуты мистицизмом, «дологизмом» и пр., если детский возраст (по довольно распространенному воззрению) воспроизводит первобытное состояние, то каким мистиком, фантастом и пр. должны бы оказаться дети этих отсталых племен?

Поставив перед собой, как было сказано, вопрос, содержат ли представления и поведение меланезийского ребенка элементы анимистического мышления, М. Мид в том материале, который был ею собран при наблюдении повседневного поведения и игр детей, получила достаточно категорический отрицательный ответ.

М. Мид совершенно правильно различает при анализе своего материала, с одной стороны, то, что она называет «спонтанным анимизмом», т. е. представление, вытекающее из самостоятельного мышления, собственного детскому возрасту и его непосредственным восприятием, с другой стороны, повторяемые или усвоенные ребенком идеи или выражения, данные в языке или словоупотреблении старших. Поэтому М. Мид, естественно, не должна была и не могла отнести за счет анимистического строя мышления те выражения или оценки детей, в которых они лишь повторяли, в значительной мере автоматически, соответствующие высказывания взрослых. Так, меланезийские дети принимают как данное наличие и постоянное присутствие духов вообще и автоматически повторяют связанные с этим толки, соображения и пр. старших. Однако, как правильно указывает исследовательница, только в том случае, если бы ребенок самостоятельно создавал идею духа, говорил бы с ним, видел его, призывал бы его для своих целей, только в таком случае можно было бы видеть здесь проявление спонтанной веры в духов и анимизма. «Я считала», — говорит автор, — чисто усвоенное (traditional) поведение, выражалось ли оно в языке или в вере, недостаточным доказательством того, что ребенок спонтанно наделяет личностью явления природы, животных или неодушевленные предметы, либо создает в своем воображении несуществующие существа».

«В результате», — говорит М. Мид, — я не нашла ни разу, чтобы ребенок персонализировал собаку, рыбу или птицу, точно так же как солнце, луну, ветер или звезды. Я не нашла ни одного свидетельства того, чтобы ребенок приписывал случайным происшествиям, например угону ветром лодки, потере какого-нибудь предмета, необъяснимому шуму, внезапному порыву ветра, падению плода с дерева и пр. — сверхъестественные причины. Между тем, среди взрослых в том же обществе все подобные, в особенности неблагоприятные и неожиданные, явления всегда относятся за счет проделок «духа».

У меланезийцев, которых изучала М. Мид, каждый мужчина имеет своего духа-хранителя. Такой «дух» дается и каждому мальчику, начиная с пяти-, шестилетнего возраста, причем ребенок знает об этом. Однако дети не оказывают почти никакого внимания своему «духу», хотя большинство их знает этого «духа» по имени. Ни один ребенок никогда не утверждал, что видел своего «духа», и не слышал, чтобы другой его товарищ рассказывал о том же. Ни один ребенок никогда не обращался к своему «духу» с просьбой о помощи и пр. В общем, и старшие дети относились к своим личным «духам» со скептическим безразличием. Интересно еще, что мальчики никогда не хвалились тем, что у них есть духи-хранители, тогда как у девочек таковых нет, между тем как это составляло обычное основание превосходства в отношениях между взрослыми мужчинами и женщинами. Наконец, вообще к разговорам о «духах» дети выказывали крайне мало интереса.

Результаты и выводы, которые М. Мид получила от непосредственного наблюдения над детьми, всецело подтверждались их рисунками. В них не было животных, действующих подобно человеческим существам, не имелось изображений, соединяющих животные и человеческие черты; не было ни одного персонифицированного изображения явлений природы или очеловеченных/неодушевленных предметов во всех собранных исследовательницей рисунках. Животные изображались с возможной реалистичностью в их обычной среде. Солнце и луна не избирались в качестве особо предпочитаемых сюжетов. Когда М. Мид просила детей нарисовать солнце или луну, первое изображалось кружком, вторая — либо кружком, либо рожек. Никакого антропоморфизма в этих рисунках не было. Все сцены, которые изображались детьми, имели чисто реалистические сюжеты и исполнение: это были битвы, игра в мяч, поездки на лодке, сцены рыболовства и пр. Совершенно таким же образом никаких показаний об анимистическом строе мышления не получила наша исследовательница в результате тестирования путем чернильных пятен. Дети давали этим пятнам чисто реалистическое толкование, причем преимущественно только одно, отнюдь не выказывали склонности фантазировать на эту тему, вообще очень мало интересовались этим делом. Наконец, такие же результаты дали и попытки стимулировать специфические ответы путем соответствующих вопросов, неожиданных звуков, движений куклы, интерпретации работы пишущей машинки автора и т. д. Во всех случаях и очень устойчивым образом меланезийские дети оставались непреклонными реалистами. Например, когда М. Мид спрашивала детей по поводу лодки, ушедшей в море с причала: «Это нехорошая лодка, она ушла в море, не правда ли?», дети в целом ряде случаев неизменно отвечали: «Нет, она была плохо привязана», или указывали на то, что виноват мальчик, не умеющий привязать как следует лодку.

Подводя итоги своему исследованию, М. Мид приходит к выводу, что изучавшиеся ею дети Меланезии не только не выказывают склонности к спонтанному анимистическому мышлению, но обнаруживают и черту, которую американская исследовательница обозначает как «негативизм» по отношению к анимистическому объяснению явлений. «Ребенок на Адмиралтейских островах, — говорит М. Мид, — менее спонтанно анимистичен и менее подвержен усвоенному анимизму, чем взрослый его же общества».

Обращаясь к более широкой интерпретации результатов своего эксперимента, М. Мид, на наш взгляд, не делает всех тех важных и решающих выводов, которые отсюда можно сделать. Отметим лишь, что американская исследовательница приходит (скорее, впрочем, в дискуссионной форме) к выводу, что «дети в цивилизованном обществе становятся анимистично мыслящими под влиянием их культуры, причем затем, в процессе воспитания, эта анимистическая склонность подвергается критическому воздействию и в значительной мере элиминируется».

Основываясь на том же материале, М. Мид в другой своей статье, «Примитивный ребенок», говорит, что анимистический образ мышления «оказывается детерминированным культурой, потенциальностью человеческого ума, проявляющейся в специфических культурных условиях, но не является необходимым спутником какой-либо стадии умственного развития». Наконец, в вышеуказанной книге о детях на Новой Гвинее автор говорит: «Дети (речь идет о туземных детях) не религиозны по своей природе и не имеют склонности к колдовству, фетишам, заговорам и ритуальным действиям. Они не склонны по своей природе к выдумкам и не обладают естественной склонностью создавать воображаемые конструкции. Они не склонны сами считать солнце одушевленным, равно как и изображать его с человеческим лицом. Их умственное развитие в этих отношениях определяется не какой-либо внутренней необходимостью, а той формой культуры, в которой они воспитываются».

Но мы не станем требовать от М. Мид таких выводов и формулировок, которые бы нас совершенно удовлетворили. Собранный ею материал настолько выразителен, результаты ее исследования настолько яркие и решающие, что соответствующие выводы сделать нетрудно. Поскольку она называет изложенную нами сейчас работу «предварительным отчетом» и указывает, что имеет в виду расширить свое исследование той же темы путем повторения своего эксперимента над детьми других отсталых обществ, мы должны пожелать скорейшего осуществления М. Мид своего

замысла и с большим интересом ожидать появления ее новых работ. Пожелаем также, чтобы советские этнографы в свою очередь занялись проблемами, разрабатываемыми американской исследовательницей.

Нам остается отметить, что М. Мид написала ряд специальных статей на темы о воспитании и психологии детства в свете собранного ею этнографического материала. Такова упомянутая выше статья «Примитивный ребенок», в которой американская исследовательница ставит общую задачу изучения детей в отсталых обществах и намечает соответствующие проблемы, а равно и методику. Назовем также из известных нам ее статьи: «Американские проблемы воспитания в свете тихоокеанских экспериментов», «Юношество в примитивном и современном обществе», «Использование примитивного материала при изучении личности» и др.⁸

М. Косвен

ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

S. Sieber and F. Mueller. The social life of primitive man. New York and London, 1941, IX + 566.

Один из авторов этой книги, С. Зибер, ученик патеров Шмидта и Копперса, задался целью найти «общую почву» для его «европейских учителей и американских антропологов» (стр. VII). К выполнению этой задачи он привлек социолога Ф. Мюллера, занимающегося популяризацией основных положений «теории культурных кругов» с кафедр американских католических учебных заведений: университета св. Льюиса и колледжа св. Томаса. Помимо этой теоретической задачи — «найти общую почву», авторы поставили себе еще задачи практические: способствовать введению «теории культурных кругов» в практику научного исследования и университетского преподавания в Америке, а также в практику полевой работы американских этнографов. С этой целью составленной им книге был придан характер учебного пособия.

Книга, не считая введения, делится на три больших раздела: 1) Примитивные культурные круги, 2) Первичные культурные круги, 3) Вторичные культурные круги. Каждый раздел содержит главы: а) Брак и семья, б) Государство и управление, в) Объединения, г) Собственность, д) Технология и индустрия, е) Экономическая жизнь и торговля. После каждого раздела дан список племен, относимых к соответствующей группе культурных кругов. В конце книги даны контрольные вопросы к каждой главе (всего 250 вопросов) и этнографический словарь (около 165 терминов).

Авторы пытаются отождествить понятие «культурного круга» с ходячим в новейшей американской этнографии понятием «культурного типа» («culture pattern»). «Мы должны, — пишут они, — составить культурные типы (лабораторные образцы), то-есть культурные круги, и описать их, как если бы они и в действительности существовали в этой чистой форме» (стр. 5). Авторы трактуют поэтому культурный круг и культурный тип как «методологический идеал, из которого все несоответствующие («dissident») элементы должны быть по возможности удалены, а наиболее характерные выставлены на первый план» (там же).

Перед нами, по существу, свободный перевод общеизвестной книги Шмидта и Копперса «Völker und Kulturen». Для характеристики конструкций авторов достаточно привести следующие их положения. В примитивные культурные круги авторы помещают частную собственность и моногамную семью. Недостаток в средствах пропитания они объясняют как «наказание за первородный грех» (стр. 74) и отсюда выводят необходимость хозяйства, экономики. Особенностью примитивной экономики является, по их мнению, невозможность прогресса: «примитивный человек платит ценой материального застоя за свою свободу» (стр. 80). Наконец, основную причину материального застоя авторы видят в отсутствии классов. Надо сказать, что в этих и ряде других своих реакционных и нелепых положений американские ученые культурно-исторической школы пошли значительно дальше своих «европейских учителей».

Книга Зибера и Мюллера не встретила одобрения среди американских этнографов. Рецензии на нее поместили Р. Лоуи в «American Anthropologist» (1942, 1) и П. Хонигсхейм в «American Sociological Review» (1941, 6). Роберт Лоуи отвел ей известное место в ряду книг «по истории и теории нашей науки», но заявил: «поскольку она избегает критического разбора принципов, излагаемых ею, я сомневаюсь, сможет ли она выполнить ту задачу, которая поставлена авторами: служить вводным пособием при изучении социологии и экономики».

⁸ The primitive child, in: A handbook of child psychology. Worchester, 1931, Chapter 22, p. 669—687; American educational problems in the light of South Sea experiments. Proceedings of the 18 Annual schoolmen's week, 1930; Adolescence in primitive and modern society. «New Generation», 1930; The use of primitive material in the study of personality. «Charakter and personality», 1934.

Учитывая возможность вредного влияния этого реакционного «пособия» в Америке, нельзя не пожелать, чтоб прогрессивные американские этнографы оказали этому выступлению культурно-исторической школы на американской почве более активное противодействие.

Н. Бутинов

Franz Weidenreich. The Skull of *Sinanthropus Pekinensis*: A comparative study on a primitive hominid skull. Published by the Geological Survey of China, december, 1943.

После долгого перерыва в годы войны нам становится сейчас доступной иностранная антропологическая литература последних лет. Особого внимания заслуживает монография Вейденрейха, посвященная синантропу. Автор — виднейший авторитет в области палеонтологии гоминид — подводит в ней итоги многолетним исследованиям знаменитых находок в пещерах Чоу-Коу-тшен, известным нам лишь частично по отдельным публикациям. Японское вторжение в Китай прервало все работы по изучению этих пещер, вызвало закрытие лаборатории в Бейлине и переезд автора в США, где и издана реферируемая книга.

Монография — солидный том в 300 страниц in folio с многочисленными иллюстрациями на отдельных таблицах — касается только черепного материала, который приведен с исчерпывающей полнотой и в широком сравнительном освещении. В качестве сравнительных данных привлечены и новые находки питекантропа из раскопок Кенигсвальда, оставшиеся нам почти неизвестными, и нгандонские черепа из раскопок Оппенурса на Яве, и многие другие материалы.

Монография содержит три части. В первой подробно излагается история открытия и изучения находок синантропа и приводится характеристика сохранности отдельных черепов, число которых достигает 14, не считая отдельных лицевых костей. Вторая, основная часть посвящена подробной морфологической характеристике мозгового и лицевого черепа синантропа. В этой части работа должна быть признана классической по тщательности и подробности описания как черепа в целом, так и отдельных деталей. Наряду с таблицами измерений отдельных черепов синантропа приведены многочисленные сравнительные таблицы, включающие черепа питекантропа, нгандонские черепа, родезийскую находку, различные европейские неандертальские черепа, палестинские находки и др.

В этой части монография Вейденрейха является незаменимой сводкой по палеонтологии гоминид. Отдельные главы посвящены архитектонике черепа — массивности костей, их пневматизации, вопросу об уменьшении массивности черепа в ходе человеческой эволюции, определению пола и возраста находок и др.

В резюме второй части автор приводит суммарную характеристику черепа синантропа по 121 признаку и сравнение его с черепом питекантропа.

Третья часть монографии посвящена сравнению черепа синантропа с черепами других ископаемых гоминид, определению места синантропа в эволюции человека и рассмотрению ряда общих вопросов, антропогенеза. В связи с этим автор довольно подробно останавливается на эоантропе, черепе из Сванскомба, африкантропе, рассматривает вопросы о таксономическом ранге различных форм, вопросы классификации и др. Основные свои выводы автор формулирует следующим образом:

1. Синантроп и питекантроп являются наиболее примитивными из известных нам гоминид и представляют собою примерно одну и ту же стадию человеческой эволюции; различия между ними являются регионарными или расовыми вариациями той же стадии.

2. Эоантроп должен быть изъят из списка ископаемых гоминид, так как в этом случае имеет место искусственная комбинация фрагментов черепа человека современного типа с нижней челюстью и зубами, напоминающими orang-утана.

3. Африкантроп не может рассматриваться как африканская форма стадии питекантропа — синантропа и должен быть поставлен рядом с родезийцем или флорисбадским человеком.

4. *Homo soloensis* не может быть помещен в неандертальскую группу и представляет собою более примитивный тип, промежуточный между питекантропом — синантропом и неандертальцами. По ряду признаков *Homo soloensis* отличается от синантропа в том же направлении, что и питекантроп, и может рассматриваться поэтому как дальнейший этап по линии эволюции питекантропа.

5. Неандертальская группа является промежуточной в линии развития от питекантропа — синантропа к современному человеку и может быть разделена по морфологическим особенностям на 4 подгруппы: родезийскую — наиболее примитивную, куда относится родезийская находка; группу Спи, включающую классические формы Западной Европы, в том числе и находки в Саккопасторе и Монте Чирчео; эрингсдорфскую группу, обнимающую, помимо эрингсдорфского черепа, также череп из Штейнгейма, крапинские черепа, череп Табун I и Кафца (Палестина), и, наконец, группу Сххул — промежуточную между неандертальцами и современным человеком, — куда относится, кроме черепов из Сххул, также галилейский череп.

6. В Европе мы находим ряд форм, соединяющих прогрессивные черты морфологического строения с большим геологическим возрастом: гейдельбергская челюсть, обнаруживающая прогрессивные признаки в зубах, штейнгеймский череп с рядом особенностей *Homo sapiens*. Это свидетельствует о том, что более примитивные формы стадии питекантропа — синантропа, которые должны были им предшествовать, в Европе были распространены еще в более древний геологический период.

7. *Homo sapiens* представляет один вид, распадающийся на отдельные расовые группы. У нас нет оснований применять к ископаемым гоминидам более высокий таксономический ранг.

8. Наличие целого ряда общих признаков у всего современного человечества свидетельствует о принадлежности разных рас к одной и той же стадии человеческой эволюции, но не означает их происхождения от одной общей формы.

Расовые деления восходят к глубокой древности и расовые различия *Homo sapiens* ведут свое происхождение от расовых вариаций предшествовавших стадий. Так, синантроп обнаруживает специфические черты схождения с монгольской расой и должен рассматриваться как непосредственная предковая форма, хотя соответствующая неандертальская стадия этой линии эволюции нам пока неизвестна. Соответственно, от питекантропа, через *Homo soloensis* линия развития ведет к австралийской расе.

9. Наличие прогрессивных форм гоминид уже в ранние геологические периоды, с одной стороны, и примитивных форм в более поздние периоды, с другой, заставляет принять, что человеческая эволюция началась много раньше, чем это обычно принимается, и что она протекала в разных темпах, с ускорением и замедлением на различных территориях. Поскольку питекантроп и *Homo soloensis* являются геологически более молодыми формами, чем гейдельбергский и штейнгеймский человек, австралийцы, например, должны рассматриваться как поздняя ветвь человеческого ствола, как современная форма, стадияльно соответствующая верхнепалеолитическим формам Европы.

Мы не можем излагать здесь взглядов Вейденрейха на общие закономерности эволюции человеческого черепа¹. Упомянем еще только его выводы, касающиеся предковой формы гоминид. Питекантроп и синантроп в одинаковой степени отличаются от всех человекообразных обезьян, обнаруживая по одним признакам большее сходство с шимпанзе, по другим — с гориллой, по третьим — с orang-утаном.

Это свидетельствует об очень раннем разделении двух линий в эволюции приматов — одной к гоминидам, другой — к антропоидам. Шимпанзе сохраняет, по сравнению с другими антропоидами, в менее специализованном виде черты исходной формы.

Australopithecinae, представленные австралопитеком, плезиантропом и парантропом, обнаруживают многие гоминиодные признаки, с одной стороны, и специфические черты схождения с гориллой, — с другой, что указывает на их отделение от общего ствола гоминид и антропоидов в том же отрезке, что и отделение линии, ведущей к горилле.

Мы довольно подробно изложили основные выводы монографии, имеющие общетеоретическое значение. В основе построений Вейденрейха лежит выдвинутая им теория полицентрической эволюции человека, призванная, по мнению ее автора, разрешить противоречие между морфологией и геологическим возрастом различных находок. Эта теория развития Вейденрейхом в ряде его предшествующих работ подробно рассмотрена нами в специальной статье. Здесь мы ограничимся только указанием, что основное положение, на котором базируется теория полицентрической эволюции — специфическое сходство современных расовых типов с локальными неандертальскими и более древними формами, Вейденрейхом аргументировано очень слабо и, как показало специальное исследование Я. Я. Рогинского, в целом не соответствует действительности.

Защищая теорию неандертальской фазы в эволюции человека, Вейденрейх незаметно для себя открывает лазейку для ее противников, утверждая большую древность *Homo sapiens* в Европе и реконструируя гипотетическую форму древних европейских гоминид стадии питекантропа — синантропа. Поскольку Вейденрейх вовсе не касается факторов эволюции человека, его теория параллельного развития гоминид по одному и тому же пути может отвечать признанию ортогенеза.

Не разделяя теоретических взглядов Вейденрейха, мы должны вместе с тем признать рецензируемую монографию капитальным вкладом в учение о происхождении человека, как сводку богатейшего фактического материала.

В заключение несколько слов по специальному вопросу. Одним из неуказанных выше выводов автора является сформулированное им положение о том, что скелет нижней конечности в эволюции гоминид опережает развитие черепных костей и зубов и что адаптация к прямохождению таким образом предшествует трансформа-

¹ Этому посвящена специально другая его работа: «The brain and its role in the phylogenetic transformation of the human skull». Transactions of the American Philosophical Society. New Series, vol. XXXI, part V. 1941.

ции черепа. Этот вывод имеет большое методологическое значение и является в устах такого авторитета, как Вейденрейх, блестящим подтверждением той схемы эволюции человека, которая была дана уже Энгельсом в его знаменитой работе «Роль труда в очеловечении обезьяны».

М. Левин

Хр. Вакарелски. Сватбената пьесень, мъстото и службата ѝ в сватбенния обредъ. Ch. V. Vakarelsky. Le chant nuptial, sa place et sa fonction dans les rites nuptiaux. София, 1937, 129 (Оттиск из «Известия на Народния Етнографски музей», кн. V).

Автор рецензируемой работы — известный болгарский этнограф, директор Этнографического музея в Софии. Тема — место и роль свадебной песни в свадебном обряде — разработана автором на большом материале, охватывающем свадебный фольклор не только всех славянских народов, но и свадебные песни мордвы, чувашей, немцев, французов, народов Прибалтики и пр.

Определяя свадебный обряд как «единъ комплексъ отъ взаимно свързани и проникващи се елементи отъ правенъ, стопански, религиозенъ, чувственъ и пр. характеръ», автор возражает против оценки свадьбы как исключительно социального момента. Последнему все же, по мнению автора, принадлежит главенствующая роль. Соотношение отдельных элементов единого свадебного комплекса изменяется в связи с изменением материальной и духовной жизни народа.

Оставляя открытым вопрос, существовали ли в начальном периоде истории человечества оформленные брачные отношения или современный брак есть определенная ступень в развитии брака, автор указывает, что «бракътъ е форма владѣеща у всички известни нам днесъ народи». Справедливо замечая, что наличие начальных форм брака находится в обратно пропорциональной зависимости от развития цивилизации, автор все же выставляет положение, что «бракътъ въ съзнанието на първобитния човекъ с като единъ природен законъ, който нема изключение за здравия човекъ и който действува строго и неумолимо». Косвенное доказательство оценки важности брака в сознании людей автор видит во множестве обычаев и обрядов, сопровождающих брак у различных народов.

По определению автора, свадьба есть форма, которая объединяет все элементы брачных отношений, взятых в их целостности. Разнообразие свадебных обрядов у различных народов или отдельных групп народа определяется местом и временем действия их, однако решающую роль в обрядах свадебного ритуала играет традиция. Подразделяя все обряды свадебного цикла на мотивированные и немотивированные, автор, не разбирая подробно данного вопроса, так же как и вопроса о функциональности обрядовой формы, отсылает читателя к известной работе П. Г. Богатырева «La chanson populaire au point de vue fonctionnel».

Обрядовая сторона действия, т. е. форма играет, говорит автор, только служебную роль, являясь не целью, а средством выражения данного обычая. Все элементы, составляющие брак, как то: правовые, хозяйственные, эмоциональные, эстетические, получают отражение в обрядовой форме. Между содержанием свадебного обряда и формой его выражения существует тесная связь.

При заключении брака решающую роль в сознании народа играет обычай; церковное и гражданское его оформление, являющееся сравнительно новым моментом в истории брака, не имеет существенного значения.

Отмечая огромную роль песни в свадебном ритуале, автор указывает на обратно пропорциональную зависимость между сохранением свадебных обрядов и степенью развития данного народа. «Колкото по-цивилизуванъ е даденъ народъ, толкова по-избледнели сватбени обреди притежава той, толкова по-упростени сж символичните действия, а за едно с тех и песни те». В настоящее время на сокращение свадебных обрядов влияют экономические причины.

Все свадебные обычаи и сопровождающие их обряды автор разделяет на следующие восемь моментов: 1) предсвадебный разговор, 2) подготовительные обряды в доме жениха и невесты, 3) отправление за невестой, 4) прощание невесты с родителями, 5) встречу невесты в доме жениха, 6) обряды, связанные с переходом невесты в разряд замужних женщин, 7) брачное состояние, 8) послебрачные обычаи. Руководствуясь данной схемой, автор кратко излагает содержание основных обрядов свадебного цикла и их сопровождающих песен, выясняя функции и характер последних.

В большинстве случаев в начале «годежа», когда устанавливается первая договоренность между сватами и родителями девушки, песенный элемент почти полностью отсутствует. В основе традиционной формулы, по которой обычно ведется разговор между сватами и родителями невесты (сваты выступают в качестве торговцев или ловцов), лежит, по мнению автора, магическая функция: скрыть «от неизвестности опасности истинского важно намерение». Песни, в которых выступает мотив пропоя, завершающего разговор, носят подтвердительно-эмоциональный характер. Некоторые песни, приуроченные к данному моменту, часто содержат мотив продажи девушки, обложенный иногда в форму благодарности ее родителям. Обручение

невесты сопровождается песнями исключительно описательного характера. Обычай питья из одной чаши автор определяет как магическое средство обеспечить благополучную жизнь будущих супругов; в основе данного обряда лежит синдиасмическая магия.

Автор отмечает огромную роль свадебного печения, как «средства за множество символических изрази и изображения как то и за магически въздействия, касательно бжедешто на младоженците». У восточных славян, указывает автор, особенно развита обрядность вырезки хлеба, с которой связано много песен. У южных славян основная масса песен связана с замешиванием теста, у остальных славян — с печением его. Большинство песен, связанных с этими обрядами, носит характер магического заклинания, цель которого обеспечить рост каравайя, с которым связано и благополучие молодых. Свадебное деревцо, известное, как отмечает автор, всем славянским народам, выступает под названием «гильце», «деве красота», «вильце», «елка» у великоруссов и украинцев, *gozga* — у поляков, *stromek* — у чехов, «ела» у южных славян. Соглашаясь с мнением Д. К. Зеленина, что значение «сватбеното дръвца се състои в споменъ и раздела на невестата съ моминското време», автор придает этому символу обрядно-отделительную функцию. Песни, связанные с обычаем свадебного деревца, носят величальный характер.

Обряды, связанные с косой невесты, аналогичны у всех народов. Свадебное подстрижение невесты, символизирующее переход ее в замужнее состояние, получило в литературе различное толкование. В нем видели обычай инициации, функции правового и сакрального характера. Считая, что все эти толкования верны постольку, поскольку они основываются на народной интерпретации, автор делит обряды подстрижения невесты на две группы: расплетение косы и подстриг, замена девичьей прически прической замужней женщины. Расплетение косы происходит в доме невесты, обряд смены прически стоит в непосредственной связи с брачным актом. Песни, сопровождающие расплетение косы, отражают сопротивление невесты; большую роль, как отмечает автор, в данном обряде играет брат невесты, он помогает расплести, берет откуп за отрезанную косу и пр. Поэтому в песнях брат часто называется «татаринном», реже употребителен эпитет «защитника». В день венчания на невесту надевают венец, при плетении которого поются песни большей частью описательного характера. Некоторые песни южных славян, приуроченные к данному моменту, носят характер мотивированного заклинания. За приготовление венца со всех присутствующих на свадьбе взимается откуп. Обряд сопровождается соответствующей песней, носящей заключительно-констатирующий характер.

Множество обрядов, связанных с девичником, сопровождаются песнями прощального характера, по форме напоминающим плач. Основной мотив песни — прощание невесты с девичьей жизнью, с подругами — составляет элемент разделительного обряда. Наряду с мотивами укора родителей и прощания с домом, иногда звучит и веселый мотив, что, замечает автор, указывает на чисто обрядовую традиционную сторону плача. В великорусской свадьбе плач сменяется величальной песней, воспевающей духовные и физические качества жениха. Исключение составляет предсвадебный вечер у немцев, который проходит в играх, веселых песнях, стрельбе и пр., нося, по мнению автора, магическо-апотропический характер. Некоторые песни, поющиеся во время обрядового бритья жениха, указывают на инициальный характер этого обряда.

Переходя к обряду отъезда за невестой, автор отмечает резкий контраст в настроениях, царящих в данный момент в доме жениха и в доме невесты. В последнем преобладает грусть, в первом господствует веселое, бодрое настроение. Это получило соответствующее отражение в песнях. Отправление поезда жениха в путь сопровождается песнями, носящими характер благословения и напутственных пожеланий, выраженных в форме заклинаний. Наряду с этим в песнях звучит мотив возвеличивания свадебного шествия, наряда жениха, мотив неопытности жениха, которого поручают куму и старому свату. Подъезжающий к дому невесты поезд находится обычно ворота закрытыми, между обеими сторонами начинается торг, которому автор также придает магический характер, скрывающий в иносказательных образах истинное намерение. Здесь песня уступает место диалогу, шуткам, остротам, являющимся обычно плодом свободной импровизации. После того как поезд жениха допущен в дом невесты, совершается ряд обрядов различного характера. Вывод невесты из ее дома сопровождается обрядами не сложными по значению, но разнообразными по форме. Песни, напоминающие по форме плач, носят прощальный, благопожелательный характер.

В песнях, приуроченных к встрече невесты у дома жениха, сообщается радостное известие о прибытии невесты, звучит мотив снохи — «отменницы», которая замечает свекровь в домашней сельской работе. Песни носят характер обрядно-инициальный, подтверждающий прием в дом нового члена. Наряду с этим звучит мотив величания невесты, контраста в настроениях двух домов. Песни, напутствующие молодоженов в спальню, носят эротический характер, некоторые из них — характер пожеланий, молитвы за будущее потомство.

Ограничивая этим разбор обрядов свадебного ритуала, автор делает ряд выводов, устанавливающих тесную связь между песней и обрядом. Значительная часть

песен, отнесенная им в разряд «протокольных», представляет простую иллюстрацию обряда, часть из них, однако, служит или побуждением к началу действия или завершает обряд. В большинстве случаев песни являются осмыслением магической сущности обряда, обычно мотивируя последний.

Руководящая мысль при заключении брака — экономическое благополучие молодоженов. Эта мысль иллюстрируется многими песнями, носящими характер пожеланий. В качестве начала брачной жизни свадьба не лишена и апотропейных поступков, которые часто сопровождаются песнями, поясняющими их смысл. Так как свадьба представляет собой развитый обряд отделения невесты от одной среды и одного состояния и посвящения ее в новую среду и в новое состояние, то она сопровождается в соответствующие моменты песнями отделительного и посвятельного характера. Значительное место в свадьбе занимает величальная служба. В зависимости от характера обряда последняя выполняет различные функции, как то: побудителя к торжественному веселому настроению, протрепетическо-карпогонического средства, средства апотропейческого и экзопатического характера.

Автор подчеркивает функциональную сложность обрядовых песен, выделяя песни обрядно-утвердительно-величального характера (при месении каравая, плетении венца), инициационно-карпогонично-правового, величально-синдиасмичного характера и пр. Анализируя содержание и функции обрядовых песен, автор приходит к выводу об их первоначальном синкретизме.

Хотя всем песням свадебного цикла присуща большая художественная ценность, однако, как отмечает автор, «чисто эстетическата ѝ служба за народнит е среди е твърде незначителна».

Работа Хр. Вакарельского, содержание которой мы передали, имеет несомненно большой интерес для исследователя свадебного обряда вообще, славянской свадьбы в частности. Ценность представляет собой и обширный указатель использованной автором литературы предмета.

И. Прокопович

Сказки казаков-некрасовцев. Запись, вступительная статья и комментарии Ф. В. Тумилевича. Ростов н/Д, 1945, 120.

В Краснодарском крае, на хуторах Новонекрасовском, Новопокровском и Потемкинском жуют казаки-некрасовцы — потомки донских казаков, в начале XVIII в. принимавших участие в известном восстании К. Булавина. Игнат Некрасов — видный участник этого движения — возглавлял его после смерти Булавина.

Социальный характер восстания Булавина и Некрасова явствует хотя бы из следующего «прелестного письма», т. I воззвания одного из некрасовских атаманов: «нам дело до бояр, которые неправду делают, а вы, голытьба, идите со всех городов, конные и пешие, нагие и босые, идите не опасайтесь!».

В 1708 г. Некрасов потерпел поражение, увел свои войска на Кубань, в то время подвластную Турции. Позже некрасовцы переселились к устьям Дуная и, наконец, обосновались недалеко от Мраморного моря на озере Майное, где прожили до 1912 г., когда первая группа их вернулась на родину. В 1924 и 1926 гг. вернулись в Россию еще две партии переселенцев. Советское правительство отдало некрасовцам плодородные земли на Кубани в Приморско-Ахтарском районе. В 1934 г. некрасовцы организовали там два колхоза «Красное Знамя» и «Красная Звезда».

В Турции некрасовцы, живя в чужеродном окружении, строго придерживались своих законов и обычаев. Из уст в уста, от поколения к поколению передавались заветы Игната Некрасова, на основании которых строилась своеобразная жизнь казачьей общины, отгороженной высоким каменным дузалом (стеной) от Туретчины и всех соблазнов чужой земли. Некрасовцы сохранили свой язык, своеобразие своей культуры, сохранили песни и сказки, принесенные их отцами в XVIII в. с далекой родины «с Дону великого»; свято берегли они легенды и предания об Игнате Некрасове.

Фольклор некрасовцев, за исключением нескольких песен, записанных в XIX в. русскими путешественниками, до последнего времени не был собран и изучен.

Несколько лет тому назад доцент Ростовского Педагогического института Ф. В. Тумилевич приступил к систематическому изучению истории, быта и фольклора некрасовцев. Им написано восемьсот песен, двести пятьдесят сказок и целый ряд исторических легенд и преданий, былин, исторических песен и духовных стихов.

Собирателю удалось встретиться с замечательными носителями фольклора, подлинными мастерами устно-поэтического творчества, как, например, песенник и сказочник Семен Фатеевич Шашкин 92 лет, бывший ходоком в Россию по вопросам переселения некрасовцев из Турции, или Татьяна Ивановна Капустина 80 лет, от которой записано 175 песен, 50 сказок, несколько былин и духовных стихов.

Записи Ф. В. Тумилевича представляют огромный интерес как для историков (ибо история некрасовского движения до сих пор мало изучена), так и для литературоведов, так как этот материал дает возможность разрешить целый ряд проблем, связанных с историей тех или иных песенных текстов.

В силу замкнутости жизни некрасовцев, изолированности их в иноязычной среде, фольклор их как бы законсервировался; в репертуаре стариков-некрасовцев встречаются тексты замечательной сохранности, порой выявляются чрезвычайно архаические черты. Большой интерес представляет фольклор казаков-некрасовцев, стоящий на высоком художественном уровне, и для широкого круга читателей.

Ростовское областное издательство выпустило небольшую книгу, содержащую всего двадцать текстов — «Сказки казаков-некрасовцев». Книга эта дает лишь слабое представление о всем богатстве и многообразии того устно-поэтического богатства, хранителями которого являются старики-некрасовцы.

Однако и эта скромная книжечка является ценным вкладом в сказковедение и вместе с тем увлекательной книгой для чтения. Общеизвестные сказки, представленные в сборнике, такие, как «Кот, котенок и лиса» или «Мороз и мачехина дочь», как «Сват-Разум» или «Бисеринка», радуют своей свежестью, полнотой и сохранностью вариантов, оригинальностью интерпретации, своеобразием интонации.

Интересны сказки, несомненно, восточного происхождения, как «Аскер-девка» или «Иван и Хажки-баба», полностью русифицировавшиеся в передаче некрасовских сказочников.

К сборнику приложены биографии сказочников и их портреты, что очень повышает его ценность. К сожалению, комментарии к сказкам сделаны неумело и небрежно, ничего не давая ни специалисту, ни широкому читателю.

Хочется думать, что небольшой сборник, выпущенный Ростовским издательством, является почином в деле публикации фольклора казаков-некрасовцев и что советские читатели в ближайшее время получат возможность познакомиться с этим в высшей степени интересным и ценным материалом во всем его объеме.

Э. Гофман-Померанцева

М. Р. Голубкова. Два века в полвека. Советский писатель, 1946, 332.

Автор повести «Два века в полвека» — известная печорская песенница и воленица Маремьяна Романовна Голубкова. Повесть эта — устная автобиография сказительницы, записанная с ее слов писателем Н. П. Леонтьевым. В книге четыре части:

это — четыре этапа жизни Голубковой и вместе с тем — новые этапы жизни той глухой деревеньки на Печоре, где родилась и выросла сказительница, это — новые этапы жизни всей страны. В ткань повести вплетаются тексты причетов, заговоров, детских игр, свадебных и лирических песен, редким знатоком и мастерским исполнителем которых является Голубкова.

Голубкова не только хранительница традиционного фольклора, но и создательница целого ряда новых произведений — сказов о Нарьян-Маре, о всенародных выборах, о сельскохозяйственной выставке, плача о Кирове. О своей работе над этими новыми произведениями она рассказывает в своей автобиографии.

Дарование сказительницы было открыто Н. П. Леонтьевым, записавшим ее репертуар и автобиографию, которую он и подготовил к печати. Путем сотрудничества писателя и сказительницы создано крупное художественное произведение, дающее вместе с тем интереснейший материал для исследователей народного быта и народного искусства.

Э. Г.

НАРТОВСКИЙ ЭПОС

В. И. Абаев. Из осетинского эпоса. Издательство АН СССР, М.—Л., 1939, 134.
И. В. Джанаев. Сказания о нартах. Госиздат Северо-Осетинской АССР, Орджоникидзе, 1941, 37.

Нарты, Осетинский народный эпос. Материал собрали и обработали Багаев Э., Ванев З., Туганов М., Шавлохов М., Плиев Х., Санагоев П., Качмазов И. и Чочиев Р. Госиздат Юго-Осетии, Сталинир, 1942, 501.

Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа. Перевод и вступительная статья В. Дынник. ГИХЛ, М., 1944, 79.

Менее чем за пять лет наши издательства в центре и на местах выпустили в свет четыре книги, посвященные героическому нарттовскому эпосу народов Северного Кавказа. Такой интерес к одному из величайших эпических произведений мира, причем только к осетинскому его варианту, свидетельствует о богатстве и живучести северокавказской народной старины, которая была обречена буржуазной этнографической наукой на вымирание и исчезновение.

Изучение нарттовского эпоса началось во второй половине XIX в., когда, в 1868 г., академик Шифнер включил в свои «Осетинские тексты» некоторые нарттовские варианты, дав этим толчок к собиранию и сравнительному их изучению. Вслед за текстами Шифнера последовали публикации В. Б. Пфафа (1871), братьев Шанаевых (1871—1876), В. Ф. Миллера (1881), А. Кайтмазова (1889), В. Ф. Миллера (1902—дигорские сказания), А. Кубалова (1906) и многих других. Особенно большой размах получило дело собирания и публикования нарттовского эпоса в советское время. С 1925 по 1936 г. изданы многочисленные «Памятники народного творчества Осетии» и сборники с нарттовскими текстами, записанными в разных местах Северной и Южной Осетии. Работы русских ученых привлекли внимание к нарттам и многих зарубежных исследователей Кавказа. Среди них следует отметить Г. Гюбшмана (в ZDM, 9, 41 т. за 1887 г.), А. Дирра (Kaukasische Märchen, Jena, 1922) и Г. Дюмезиля (Légendes sur les Nartes, Paris, 1930).

Имя нарт (богатырь) и нарттовские сказания хорошо известны, кроме осетин, всем другим народам Северного Кавказа — кабардинцам, адыгейцам, карачаевцам, аварцам, кумыкам и прочим дагестанским народам, а в вариантах встречаются и в Закавказьи, в том числе в Армении. Многие северокавказские народы хранят традицию о том, что раньше нынешнего поколения людей в их странах жили богатыри-нарты, совершавшие различные подвиги силы и храбрости. Многие нарттовские имена — общие у осетин и кабардинцев (Хамиц, Созруко, Батрадз, Сирдон и хитроумная богатырша Сатана), а их действия приурочиваются к известным географическим местностям, причем указываются следы пребывания богатырей в своих областях (ср. предание о происхождении осетинского святилища Реком и карачаевского замка Чуана). На основании этих фактов, а также целого ряда других литературных свидетельств, нарттовский эпос можно назвать по месту возникновения северокавказским. Однако вопрос о том, какой именно из северокавказских народов создал главные типы нарттов, остается до сих пор невыясненным. Это тем более трудно выяснить, что многие личности богатырей давно знакомы соседним народам. «Многовековое соседство — справедливо замечает В. Ф. Миллер, — одинаковый склад жизни, постоянные военные и мирные сношения, — все это распространило одни и те же нартские типы и эпические мотивы на равнине Северного Кавказа, откуда впоследствии и перешли в горы. Вследствие географических условий склад жизни на Северном Кавказе не изменялся в течение многих столетий»¹.

Существует мнение, что создателями нарттовского эпоса были предки современных

¹ В. Ф. Миллер, Черты старины в сказаниях и быте осетин. Журнал Мини-стерства народного просвещения, 1882, стр. 195.

осетины — аланы, обитавшие когда-то на северокавказских равнинах. Делались даже попытки пользоваться этими сказаниями как источниками для ранней истории осетии. Так, например, Пфаф, пользуясь «эпосей» о нарте Батрадзе, считал, что она была создана 2—3 тысячи лет назад и «заключает в себе самую достоверную историю осетин от ее начала до конца феодального века»². Конечно, подобные утверждения ни на чем не основаны. Такая точка зрения могла возникнуть потому, что осетинский вариант нартовского эпоса представляет более стройную и законченную картину. Главное внимание на протяжении более полувека исследователи-индоевропейцы уделяли осетинскому нартовскому эпосу, тогда как работа над собиранием устного народного творчества на других северокавказских языках носила случайный и эпизодический характер. И даже в этом случае такой знаток эпоса, как В. Ф. Миллер, иногда отдавал предпочтение неосетинскому материалу. Основываясь, например, на скудных сведениях кабардинского нартовского эпоса, сообщает Шора Бекмурзин Ногмовым³, Миллер пишет, что «кабардинский эпос сильно повлиял на осетинский, а последний и кабардинский — на сказания балкарцев»⁴. Так или иначе, трудно приписать нартовскую тему тому или другому из нынешних народов Кавказа. «Современное состояние нартовского эпоса, — как правильно указывает крылатая мысль Н. Я. Марра, мифотворчество является тем же словотворчеством, которое не только развивалось, но и возникало в процессе скрещения племенных образований»⁵.

В рецензируемых работах (за исключением, пожалуй, работы В. И. Абаева) наблюдается стремление выделить осетин и изучение осетинского нартовского эпоса из яфетического мира Кавказа, подчеркнуть осетинскую специфику нартовских сказаний. «Те, кто интересовался осетинским эпосом, — пишет В. Дынник, — не могли не заметить, что при исполнении отрывков нартовских песен, при беглой ссылке во время беседы на один из нартовских подвигов или даже при простом упоминании одного из нартских имен лица осетин, обычно замкнутые, лишенные восточной экспансивности, свойственной другим кавказским народам, — вдруг озаряются серебристым сверканьем радостной и доверчивой улыбки. До сих пор сравнение хозяина дома с Урызмагом, а хозяйки с Сатаной воспринимается в Осетии как лучшая дань уважения в устах гостя» (подчеркнуто мной. — К. Г.).

По общему мнению, нартовские сказания зародились в условиях родового быта, но вместе с этим рисуют общественные отношения не только доклассового общества. Наряду с древнейшими общественными отношениями и мифологическими воззрениями, эпос перегружен позднейшими наслоениями и моментами, характерными для общества, разделенного на классы. Поэтому неверно мнение И. Джанаева, что нартовские герои не стремятся стать над народом, не подчиняют народ себе (стр. 16). Ведь факт, что в сказаниях весьма часто встречаются самые обыкновенные рабы и что как в юго-осетинских, так и в североосетинских вариантах нередко встречаются выражения вроде: «Сослан стал алдаром (помещиком) в ауле нартов». «Сослан был жестоким алдаром». «В ауле нартов жил Бурафарныг. Он был богат» и т. д.⁶.

Наряду с элементами классовой дифференциации в нартовском родовом обществе сохраняется наиболее характерная черта поздней стадии развития рода. Мы имеем в виду возрастное разделение или так называемый геронтократический принцип деления членов рода. Эту черту нартовского рода подчеркивает и сам Джанаев, выделяя стариков — почетных нартов на родовых советах: «Старики-нарты собрались и стали обсуждать, как отомстить насильникам» (стр. 19). Сам эпос наделяет нарта Урызмага качествами главы, патриарха, которому подчиняются не только ближайшие соратники, но и все молодое поколение нартов.

В кратком обзоре (37 стр.) Джанаев дает характеристику и другим нартовским героям. Вот Хамиц — легкомысленный, весельчак, любитель походов и грабежей, организатор нартовских игр и танцев; вот Сирдон — лгун, и вместе с этим остроумный балагур, причиняющий неприятности нартовской знати; вот Батрадз — великан, вступающий подобно Прометею в единоборство с богами; вот соблазнительные нартовские девушки Адырух и Агунда. Особняком стоит мудрая мать нартов — Сатана. В ее лице мы имеем в нартовском эпосе яркие пережитки матриархата. Эпос наделяет ее чертами распорядительницы и хозяйки не только одного Урызмага, но и всех нартов. Все нарты обращаются к ней в самые тяжелые дни за советами и помощью. Она же спасает нартов от голода в неурожайный год.

² См. Сборник сведений о Кавказе, т. I, стр. 171.

³ «Die Sagen und Lieder des Tscherkessenvolks, gesammelt vom Kabardiner Schora Bektursin Nogmow», Leipzig, 1886.

⁴ В. Ф. Миллер, Указ. соч., стр. 195.

⁵ «Яфетический сборник», VI, Л., 1930, стр. 19—20.

⁶ Ср. «Югоосетинский фольклор», Сталинин, 1936, стр. 11.

Нартковский эпос отличается большой художественностью. Характер каждого героя очерчен очень яркими красками. Правдивое изображение быта и нравов народа во всем их многообразии — вот главные достоинства этого изумительного эпоса, богатого вместе с тем необычной фантастикой. Многие нартковские образы воскрешают в памяти героев древнегреческой мифологии. Мастерское пение нарта Ацамаза пленяет своей чудесной музыкой, подобно Орфею, не только людей, но и неодушевленную природу. Нарт Сослан, как и легендарный певец античной мифологии, совершает свои путешествия в царство мертвых. Можно также привести параллели между мифическим Гефестом и нартковским небесным кузнецом Курдалагоном, закаляющим в своем горне тело богатыря Батрадза. Общие с античной мифологией мотивы имеют и нартковские одноглазые великаны.

Благодаря многочисленным и повсеместным записям осетинский вариант сказаний о нартах полнее и богаче, чем тот же эпос у других северокавказских народов. Это обстоятельство и привлекло В. Дынный к поэтическому переводу осетинского эпоса. Перевод В. Дынный является первой значительной попыткой ознакомить русского читателя с нартковской поэзией. В ее перевод вошла, к сожалению, только незначительная часть эпоса: сказания о мудром Урузмаге, о его походе, о юнших Батрадзе и его сражениях с великанами, о чаше Уацамонге и о женитбье Ацамаза и др., всего 11 песен. Однако даже из этой крайне неполной части эпоса русский читатель может составить себе некоторое представление о подвигах и борьбе нартгов с грозными стихиями природы и врагами их мирной жизни, о быте и нравах, о религии и обычаях, о военных играх и забавах.

В переводе имеется целый ряд неточностей, и это не столько, как уверяет его автор, потому, что она «стремилась сочетать внимание к осетинской национальной форме с уважением к русскому языку», сколько вследствие слабого отражения в русском тексте той «величавой суровости нартковских сказаний», которую нельзя передать средствами современной русской народной речи, используемой переводчицей. Нартковский текст на осетинской почве подвергся столь многократным литературным переработкам и модернизации, что переводчице не было надобности прибегать к народной речи для литературного перевода. Нам кажется, что ей нечего было бояться и архаизмов осетинского текста, подготовленного для перевода на русский язык коллективом осетинских авторов. Более точно соблюдены автором перевода внешние стороны стиха эпоса. Однородность русской и осетинской народной поэтики позволила переводчице соблюсти в русском тексте особенности ритмики осетинского нартковского эпоса. Основные особенности осетинской ритмики, как то: 11—12-сложный силлабический стих с обязательной цезурой, наличие двух смысловых ударений в каждом полустиише и пр., — автором перевода удачно воспроизведены в русском оригинале.

Книга «Из нартковского эпоса» В. И. Абаева содержит десять сказаний, записанных автором во время его поездки в Южную Осетию в 1934 г. со слов лучшего знатока нартковских сказаний И. Е. Моргиева. «Его репертуар обширен и разнообразен, — пишет автор о сказителе. — Его речь льется гладко, свободно, непринужденно. Образность и живость являются характерными чертами его сказительского стиля. Чувствуется, что во время сказа он сам переживает вместе со своими героями все их злоключения, их горе и радость. В текстах Абаева много места уделено лингвистическому их разбору. В частности автор подчеркивает фонетические взаимоотношения югоосетинских (рокского и джавского) говоров с североосетинскими, а также высказывает ряд оригинальных мыслей о характере и особенностях ударений в живой осетинской речи. Подстрочный перевод автора знакомит неосетинского читателя с данными синтаксиса языка и с образцом осетинского мышления. Однако тексты Абаева имеют не только чисто лингвистическое значение. Мы можем теперь на основании этих публикаций неопровержимо доказать, что нартковский эпос в Южную Осетию попал с Северного Кавказа и что он, как по содержанию, так и по своей форме, существенно не отклоняется от североосетинского варианта эпоса. Безусловно, особенности бытования эпоса в Северной и Южной Осетии оказались на историческом развитии обоих его циклов, и на южном и на северном. Культурное и хозяйственное влияние Грузии на Южную Осетию не могло не отразиться и на нартковском эпосе, на его образах и языке. Юго-осетинские сказители охотно наделяют образы нартковских богатырей чертами героев такого неоригинального для южных осетин эпоса, как Амиран Дареджаниани. В свою очередь средневековый грузинский роман переделан южными осетинами на мотив нартковских сказаний. По словам Абаева, цари, халифы и князья изгнаны из старинного грузинского романа и вместо них осетины ввели своих любимых героев, связанных между собой родством и происхождением. Главный герой грузинского романа Амиран стал таким образом великаном Прометеем, прикованным волей богов к кавказским горам. Легко определить в Амиране черты нартковского титана Батрадза. Подобно Батрадзу Амиран родился чудом, необычайным образом, вступает, как и он, в единоборство с богами, обладает сверхъестественной силой, совершает чудеса храбрости и героизма во имя благополучия своего народа⁷.

⁷ Ср. «Амиран», перевод и поэтическая обработка Дз. Гатуева, «Академия», Л., 1932.

Культурные взаимоотношения закавказских осетин с грузинами не ограничиваются сюжетными заимствованиями. В годы советской власти, а особенно в период Отечественной войны, среди закавказских литераторов значительно вырос интерес к устному народному творчеству. Следуя советам М. Горького, высказанным им на первом съезде писателей по адресу писателей Кавказа и Средней Азии, последние вплотную занялись богатейшим фольклором своих народов и широко используют его разнообразные художественные формы и реалистические образы для обогащения своих литературных произведений. В этой связи и следует рассматривать объемистое издание юго-осетинского нарттовского эпоса, собранного и поэтически обработанного писателями и поэтами Юго-Осетии. По своей тематике издание это в основном воспроизводит образцы нарттовского эпоса из сборника фольклора, выпущенного в 1936 г. Юго-Осетинским Научно-исследовательским институтом. Однако новое издание значительно переработано и дополнено материалом, собранным непосредственно перед войной в разных местах области. Оно рассчитано на читателей братских республик Закавказья, еще не знакомых с богатыми сокровищами осетинского эпоса. Но для этнограф-специалиста книга эта, вместе с другими рецензируемыми сборниками, явится ценным источником для составления полной картины быта нарттов. До настоящего времени по нарттовскому эпосу накоплен большой фактический материал. Список литературы охватывает до двух десятков дореволюционных и советских изданий. Несмотря на это, до сих пор еще не последовал ответ на основной вопрос, чем собственно, являются сказания о нартах? Являются ли они олегендарными передачами исторических событий, разыгравшихся на Северном Кавказе, или же просто первичными религиозно-мифическими пережитками? Обходят молчанием этот вопрос и рецензируемые работы.

К. Гагкаев

Проф. Л. М. Меликсет-Беков. Указатель литературы по истории государства и права, обычному праву и юридическим древностям Грузии, Армении и Азербайджана (Тбилисский Государственный университет имени Сталина и Тбилисский филиал Всесоюзного юридического института). Тбилиси, 1939, 32.

Настоящий библиографический указатель, изданный, как сообщает в своем предисловии составитель, кафедрой истории государства и права народов СССР Тбилисского гос. университета имени Сталина преимущественно для учебных целей, представляет собой, однако, ценное пособие как для этнографов, так и для историков вообще. Указатель дает литературу предмета (книги и статьи) на русском, европейский, грузинском и армянском языках. Весьма желательно переиздание такого указателя, дополненного новейшей литературой. Составитель приводит перевод на русский язык главней грузинских и армянских работ, еще желательнее были бы аннотации.

М. К.

ЮЖНЫЕ СЛАВЯНЕ

Olive Lodge. Peasant life in Jugoslavia. London, 1941, 332.

Рецензируемая книга, посвященная описанию сельской жизни в Югославии, является результатом личных наблюдений автора во время его путешествий по стране в годы после империалистической войны. Автор побывал преимущественно в наиболее глухих местах старой Сербии, Нового Базара, Боснии и Сербской Македонии, частично и Черногории, Далмации и Герцеговине. Не будучи специалистом-этнографом, автор собрал довольно отчетливый и интересный материал.

Вслед за небольшим историческим очерком, Лодж посвящает отдельные главы своей книги селению и жилищу, здруге, сельскому хозяйству и ремеслам, религии и праздникам, свадьбе, различным обычаям и церемониям и, наконец, национальному костюму. Некоторые главы, например глава о здруге, не дают ничего нового; наиболее интересно и подробно дано описание свадебного цикла. Особая глава посвящена обычаям мусульманского населения Югославии.

Издавая свою книгу в дни мировой войны, автор заканчивает ее страницей горячего привета героическому югославскому народу, борющемуся с ненавистным гитлеризмом, и выражает уверенность, что югославский народ, сумевший в прошлом всегда отстаивать свою свободу и независимость, выйдет победителем из своей борьбы.

М. К.

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

Marcel Granet. Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne. Paris, 1939, 254.

Работа известного французского китаевода посвящена анализу действовавшей в древнем Китае системе четырех, как мы выразились бы, брачных клас-

сов, сменившейся системой восьми классов, а равно связанных с этими системами порядков, — эндогамии, кузенного брака, сорората, авункулата и пр., — и соответствующих отношений между кровными родственниками и свойственниками. Выказывая основательное знание материала и приводя массу фактических данных, автор, однако, крайне несистематично и как-то манерно ведет свое изложение, пользуясь к тому же весьма тяжелой терминологией. Существенное влияние на все построения автора оказало то, что он, по всей видимости, не хочет знать о матриархате в древнем Китае и, рассматривая эту дуальную систему с ее отдельными порядками, отрывает ее от ее основания. Автор не знает либо не желает знать обширной этнографической литературы, к его теме относящейся; в качестве этнографических параллелей он ссылается только на австралийцев и качинов. Остается чужд автор и этнографии современного Китая. Наконец, на тему, трактуемую автором, существует и специальная китаеведческая литература (ср. на русском языке: изданный Академией Наук в 1935 г. проспект покойного Ю. Бунакова, Термины родства в китайском языке. Тезисы диссертации); автор на эту литературу ни разу не ссылается. В общем, работа Гране содержит большой и ценный материал, однако крайне тяжело изложенный и трудно воспринимаемый.

М. К.

Amry Vandenbosch. The Dutch East Indies, Its governments, problems and politics. Berkeley and Los Angeles, 1942, 458.

Описание, даваемое автором, включает Суматру, Борнео, Яву, Целебес, часть Новой Гвинеи, группу Малых Зондских островов и группу Молуккских островов. Приводятся данные о населении: его численность на 1930 г., этнический состав, плотность, социальная структура, экономическое положение. Отдельная глава посвящена религии, однако в ней уделяется внимание только исламу, индуизму и христианству. Примитивные культы затронуты лишь вскользь при описании миссионерской деятельности. обстоятельно описано государственное управление, причем приводятся данные как о колониальной администрации, так и о местных княжествах. Подробно охарактеризованы экономическое положение, международные связи, культурная жизнь. В общем книга представляет больше интереса с точки зрения экономической географии, чем этнографии.

Б. Ш.

НАРОДЫ АФРИКИ

H. A. Winkler, Rock Drawings of Southern Upper Egypt, I, Sir Robert Mound Desert Expedition, Egypt Exploration Fund, London, 1938.

Совершенно исключительный интерес представляет собой предварительный отчет о работах Г. Винклера. Арабист, специализировавшийся на изучении фольклора египетских арабов, Винклер был приглашен руководителем раскопок в Эрменте Робертом Маунд для участия в возглавляемой им экспедиции по изучению прилегающей к Египту пустыни между Нилом и Красным морем. Перед нами результаты работ зимнего сезона 1936—1937 гг. Пока опубликована лишь одна десятая часть материалов, но и этого достаточно, чтобы судить о значении работы. Впервые с такой полнотой исследованы богатейшие материалы наскальных росписей, находившихся в непосредственном соседстве с Египтом. Поразительно, что находящиеся далеко в пустыне, на много сотен километров от населенных местностей стоянки вроде Джебель Уэнат стали известны раньше, чем опубликованные Винклером материалы. О том, что в районе Верхнего Египта существуют наскальные рисунки, было известно уже давно. Одна из первых работ, посвященных им, была опубликована в «Zeitschrift für Ethnologie» за 1914 г.; позднее упоминания об отдельных рисунках встречались в специальных изданиях, но все это были случайные и несистематические наблюдения. Считалось, что местности в непосредственном соседстве с Египтом достаточно изучены и не могут дать сколько-нибудь новых материалов. Между тем, как это видно из работы Винклера, обследование дорог между долиной Египта и Красным морем, в районе между Кидотом (древним Коптосом) и Косейром (древний Leucos Limen) показало, как много неизвестных до сих пор данных хранит Нубийская пустыня. Интерес книги Винклера состоит в том, что на основании опубликованных им материалов становится возможным взглянуть на древнейшую историю Египта с иной точки зрения. До сих пор изучение наскальных росписей Северной Африки и Сахары стояло особняком от работ египтологов. Можно было догадываться, что некоторые группы рисунков Сахары синхронны эпохе додинастического Египта, но нельзя было утверждать это с несомненностью. Даже находки в Уэнате для истории древнейшего Египта почти ничего дать не могли. Винклеру удалось найти в непосредственном соседстве с хорошо известной дорогой из Коптоса к Красному морю, которой пользовались в эпоху классического Египта, в римскую эпоху и много позднее, наскальные рисунки самых разнообразных эпох. Древнейшие из них совпадают с аналогичными

рисунками Сахары, более поздние относятся к эпохе додинастического Египта. Вслед затем идут рисунки раннединастического Египта, небольшое число рисунков относится к эпохе фараоновского Египта и, наконец, обильно представлены рисунки предков нынешних хамитских племен, населяющих Нубийскую пустыню. Таким образом, перед нами раскрывается история всей этой страны, непосредственно связанная с историей древнего Египта.

Древнейший слой рисунков дает изображения слонов, жирафов, антилоп, газелей, крокодилов и т. п. Изображение человека схематично, но во всяком случае дает возможность заключить, что употребление лука было уже известно.

Хронологически более позднюю группу представляют рисунки «восточных завоевателей», как их называет Винклер. Особенный интерес представляют их суда с высоко поднятыми кормой и носом. Эти суда по своему типу напоминают суда чужеземцев на известном ноже из Джебель эль-Арака. В свое время сцены, изображенные на рукоятке этого ножа, вызвали оживленную полемику. Теперь, после находок Винклера, нет сомнений, что приходится действительно считаться с наличием двух групп населения додинастического Египта. Одну группу составляли пришельцы, плывавшие на судах типа, резко отличного от судов местного населения. Давно уже указывалось, что нож Джебель эль-Арака имеет несомненную связь с Месопотамией. На одном из шумерийских цилиндров (печатей) было найдено изображение, весьма сходное с изображением на рукоятки этого ножа. В своей работе Винклер также говорит о месопотамском происхождении этого типа лодок. Вообще, для решения этой специальной проблемы наскальные рисунки, найденные Винклером, дают очень много нового.

Одновременно с предшествующей группой являются рисунки древних обитателей Нильской долины. Эта группа характеризуется множеством изображений лодок. Лодки эти хорошо известны нам по находкам в Негада, Иераконполисе и мн. др. — это обычные лодки раннединастического и додинастического Египта.

Очень интересны рисунки автохтонных жителей гор. Повидимому, перед нами рисунки предков современных хамитских племен восточной пустыни — абабде и бишарин. Вероятно, они родственны беджа, которые в египетских текстах появляются под именем маджаев. С ними также связаны блемии греко-римско-коптского времени. На многих из рисунков мы видим характерный для древних ливийцев футляр — караната. Эта деталь указывает на связь их с ливийцами. Винклер в этой группе различает пять типов. Один из них он связывает с культурой Нагада I (амратская культура), другую ставит в связь с Негада II (герзейская культура). Стоит отметить замечание Винклера, что древнейшие из этих рисунков сходны с рисунками, найденными к западу от Египта. Более поздние из них, однако, имеют целый ряд характерных черт, отличающих их от западноливийских рисунков и свойственных только восточной группе. Из этого Винклер заключает о единстве культуры всех хамитских племен до образования египетского государства. С того времени, как в долине Нила возникло мощное государство и сообщение между странами, лежащими к востоку и западу от долины Нила, было прервано, началось обособление каждой из этих групп.

Появление верблюда в эпоху блемиев произвело переворот в экономических условиях. Использование верблюдов открыло перед туземными племенами новые возможности. К этому времени число рисунков увеличивается, и можно думать, что численность населения стала более значительной. Цит и меч в руках блемиев показывают их воинственность. К этой эпохе относятся многочисленные знаки отдельных родов, причем эти знаки чрезвычайно развиты. Повидимому, они служили знаками собственности, и ими метили верблюдов и домашний скот.

Рисунки арабского периода, так же как и рисунки коптов, очень немногочисленны и особого интереса не представляют.

Этот краткий обзор показывает значение работ Винклера. Надо надеяться, что работы его будут продолжены и история древнейшего Египта и окружающих его хамитских племен станет для нас яснее.

Д. Ольдерогге

E. Jensen Kriege and J. D. Kriege. The Realm of a Rain-Queen. A study of the pattern of Lovedu-Society. London, 1943.

Труд двух южноафриканских этнографов, супругов Криге, посвящен описанию ловеду — одного из племен южных банту, находящихся под протекторатом Южноафриканского союза и обитающих к северу от р. Лимполо, между Родезией с севера, Трансваалем с юга и территорией Португальской Восточной Африки с востока. Племя ловеду, насчитывающее всего около 33 тыс. человек, окруженное более многочисленными и гораздо более значительными племенными группами (сото, нгуни, шона), представляет большой интерес для этнографии и истории первобытного общества.

Рецензируемая книга — труд десятилетней (с 1928 по 1938 г.) полевой работы. Авторы — эрудированные этнографы — воспитанники южноафриканской школы социальной антропологии Хернле. Книге предпослано предисловие главы правительства Южноафриканского союза, фельдмаршала Смэтса.

Авторы прослеживают историю ловеда с XVII в., начиная с легендарного периода их королевства, основанного, согласно устной традиции, пришельцами с севера. Традиция приписывает основание королевства легендарной дочери короля Вакаранга, которая родила сына, повидимому, от своего брата. Это отцовство скрывается, и мать девушки провозглашает: «Отец ребенка королевны не должен быть известен». Однако король-отец изгоняет дочь, она бежит со своими приближенными на юг, и здесь ее сын и его потомки становятся королями ловеда. После правления нескольких королей, говорится в легенде, наступил период смут, неурядиц и распрей. Тогда король Мугэдэ решил: «на женщин можно больше положиться». Обратившись к своей дочери, он назначил ее королевой, обеспечив кровосмесительным сожителем рождение от нее наследницы.

В последующий период и до настоящего времени королеве не полагалось быть замужем, и наследница не обязательно должна была быть ее дочерью. Так, вторая по счету королева была бесплодной, и ее преемницей была назначена дочь одной из ее «жен» — приближенных к ней женщин. Королева считается как бы «отцом» наследницы. Фактическое отцовство наследницы, а тем менее брачное сожителю королевы с кем-либо из главных ее советников-вождей, обязательно состоящим в близком родстве с ней, официально не учитывается, хотя в действительности имеет большое значение, так как эти лица играют главную роль при королеве.

За полтора века сменилось три королевы, носящих одно и то же имя Муджаджи. С 1896 г. по настоящее время царит Муджаджи III, приобретшая большую славу.

Королевство Ловеду названо авторами «государством дождевой королевы». Магическая способность повелевать тучами и вызывать дождь считается основой власти Муджаджи, она прослыла самой могущественной чародейкой на всем юго-востоке Африки, и к ней обращаются в особенно тяжелых случаях и окружающие племена, в том числе даже зулу.

Авторы указывают, что королевская власть у всех южноафриканских племен, и ловеду в том числе, всегда сочеталась с магическими функциями вызывателя дождя. Однако Муджаджи III превзошла своих предшественников. Авторы ставят вопрос: на каком базисе эта королева маленького племени северо-восточного угла Трансваала основала свою власть и добилась такого престижа и славы?

Ставя своей задачей возможно более полное описание культуры ловеда, авторы подробно исследуют систему родовых взаимоотношений, норм семейно-родового права. Много места уделяется магической практике, культу предков, а главное культу вызывания дождя. Главная заслуга авторов состоит в описании сложной и трудно уловимой системы связей и взаимоотношений отдельных звеньев родовых организаций, в глубоком анализе и четком установлении основ равновесия этой системы, представляющей как бы каркас всего общества.

Центральное место в семейно-родовых отношениях и в хозяйственной жизни ловеда занимает обмен между родами, с одной стороны, невестами, а с другой стороны, выкупом или калымом за них (муниволо на языке ловеда), состоящим из некоторого количества скота. Выдав замуж дочь и получив за нее выкуп, отец женит сына, передав поступивший скот в обмен за невесту для сына. Впоследствии брат обязан выдать свою дочь в род, откуда он получил калым для выкупа своей невесты и куда вышла замуж его сестра. Идеальный брак с точки зрения брачных норм ловеда — это брак мужчины с дочерью своего материнского дяди или девушки с сыном сестры своего отца. В результате устанавливается кольцевая цепь между родами, обменивающимися в одном направлении невестами, а в обратном направлении — скотом. Эту кольцевую цепь авторы сравнивают с круговоротом кула на Тробриановых островах, описанным Малиновским. Как указывают авторы, личная симпатия и сексуальные отношения вовсе не составляют основы брака ловеду; по их словам, «главная функция брака — создавать и поддерживать связи между родовыми группами».

Это особенно ясно в тех случаях, когда в семье, куда выдана сестра и откуда получен скот, нет сына или сын еще мал. Тем не менее, семья брата обязана, как только здесь подрастет дочь-девушка, послать ее в семью сестры в качестве «невестки». Фактическое сожителю тогда большей частью осуществляется мужем тетки девушки, но центр тяжести лежит здесь в той работе, которую выполняет «невестка». В силу полигамной формы брака у ловеда и многочисленности и неравномерности патриархальных семей в отношении наличия дочерей и сыновей — на практике эта основная схема сильно усложняется, создаются контрверсы, грозящие нарушить равновесие. В случае отказа прислать девушку-невестку род мужа сестры может потребовать обратно скот, поступивший выкупом за нее, и тем разорвать брата.

В книге дается подробное описание действия отдельных звеньев этой кольцевой цепи и рычагов, поддерживающих ее устойчивость. Авторы протягивают линии от этой системы брачных связей во все области жизни ловеда, показывают значение женщины в хозяйстве. Касаясь формы власти, авторы описывают интереснейшую систему взаимоотношений королевы с вождями отдельных округов. В обеспечение выпадения в нужный период дождя вожди присылают королеву-чародейку подать в виде девушек, которые называются «женами» королевы, живут при дворе и выполняют многочисленные хозяйственные работы. При передаче их королеве они должны быть

девственницами, впоследствии они сожительствуют с ближайшими советниками королевы, но официально не вступают в брак никогда.

Описание всего религиозного комплекса, данное Дж. Д. Криге, сделано очень обстоятельно. Подробное и живое изображение дождевого культа особенно ценно передачей того характера жизненной важности и повседневной необходимости, которую имеет этот культ у ловеду. Однако интерпретация явлений религиозной жизни ловеду, даваемая автором, нами принята быть не может.

Автор — верная последовательница Джемса Фрэзера в его разграничении магии и религии и в его теории сакрального происхождения власти. Описывая церемонию жертвоприношения на могиле предка королевы, автор тонко расщепляет волокна сакральной ткани и отделяет магическое действие и заклинание от умиловительной жертвы. Действительно, в этой церемонии можно проследить переход от магического к умиловительному культу, однако обе эти формы (органическая связь между ними хорошо обрисована самим автором) в одинаковой мере входят в общий комплекс религии ловеду. Муджаджи III изображается Дж. Д. Криге как типичная фигура царя-мага, одного из ряда так блестяще обрисованных Дж. Фрэзером. Это подтверждается рядом характерных черт: например, королеве не следует дожидаться до естественной смерти, она должна покончить с собой по истечении известного периода ее царствования.

Как разъяснил Фрэзер относительно подобного рода установлений, их породило представление с тем, что предшествующие естественной смерти болезнь и ослабление организма царственной особы повлекут за собой неблагополучие и ослабление общества в целом; поэтому неизбежная смерть должна прервать жизнь королевы, когда она здорова и находится в полном обладании своих сил. Впрочем, как сообщают и авторы, и фельдмаршал Сметс, видевший королеву, Муджаджи III, хотя и переступившая давно порог 60-летия, еще вполне здорова и бодра и, следовательно, может еще отсрочить свое самоубийство.

Тем не менее, образ этот сложнее, чем его рисует автор. У Муджаджи есть жрец, который играет едва ли не главную роль в самом культе. Он путем гадания устанавливает причины засухи, руководит основными церемониями и обрядами. В некоторых случаях он указывает, что мог бы сам вызвать дождь, но Муджаджи «связывает его руки». Состояние погоды считается неразрывно связанным с состоянием самой Муджаджи. Так, большая засуха 1938 г. была приписана тому обстоятельству, что королева была сильно огорчена любовной связью своей дочери с простым человеком. Сложная система табуаций, запрещение показываться как своему народу, так, в особенности, чужеземцам (исключение было сделано впервые для Сметса, главы правительства Южноафриканского союза), вместе с отказом от естественной смерти, подчеркивают выделение королевы из ряда смертных, делают ее как бы сверхъестественным существом. Повидимому, Муджаджи — живое олицетворение сил плодородия, воплощение богини дождя. Но влияние «королевы» ограничено областью сакрального, да и то она действует по указке советников и жреца. Реальной властью она не обладает. Как явствует из ряда разбросанных замечаний авторов, и военная власть, и судебное разбирательство, и организация работ находятся в руках вождей-советников.

Все описание общества ловеду как «государства дождевой королевы», как царства повелительницы-чародейки дано в типично фрэзерянском духе и вряд ли отвечает действительности. Авторы уделяют много внимания описанию внешних сторон оформления власти в королевстве ловеду, описывают борьбу группировок при выборе новой королевы и т. п. Между прочим, они сообщают интересную черточку: в момент представления новой королевы вождям-советникам она вооружена, как мужчина, мечом, копьем и щитом. Характерно само название главы, посвященной этой области жизни: «Рычаги политической машины». Но анализа действительных сил, приводящих в действие общество, способствующих развитию процесса классовобразования, мы здесь не найдем. Эти силы совершенно не исследованы обоими авторами, они остались за пределами их внимания. Говоря о «сотрудничестве» (co-operation), Криге не описывает расслоения общества, не указывает общественных группировок. Не описаны ни нормы землевладения, ни система взимания податей, ни организации общественных работ.

Поэтому, несмотря на подробное описание отдельных сторон жизни ловеду, все же не получается полного представления об этом племени, о стадии его общественного развития. А главное, возникает вопрос — можно ли вообще считать ловеду государством, а Муджаджи — королевой? Ни централизованной власти, ни отделенной от народа вооруженной силы у ловеду не наблюдается. Не вернее ли считать это общество находящимся на стадии перехода от родового к раннеклассовому? Что касается государства, то первые проблески его возникновения можно видеть только в объединении отдельных родо-племенных групп (которые, повидимому, указаны авторами под названием «округов») и в зачаточной централизации власти в руках союза вождей. Очевидно, именно так надо рассматривать описанных авторами «советников», фактически пользующихся авторитетом от имени «королевы», сакральный ореол которой усиливает значение этой централизации.

Изображение общества ловеду как королевства дает в своем предисловии и

Смэтс. В особенности восторженно описывает он Муджаджи III, как повелительницу, «настоящую королеву с головы до ног». Такое стремление видеть у африканского племени монархию нетрудно объяснить общими политическими симпатиями главы доминиона Великобритании, фельдмаршала английского короля.

В то же время Смэтс говорит о пережитках прошлого в этом обществе. Смэтс указывает, что у ловеда женщины пользуются «неестественно повышенным положением» и что «поддержание этого положения в патрилинейном обществе не только пережиток; оно тесно связано с отличительными особенностями, вносимыми в культуру королевой, которая, помимо того, что она глава религиозной жизни, является стержнем переплетающихся вокруг нее нитей политических взаимоотношений...». Далее, перейдя к системе межродового обмена невестами и скотом, Смэтс продолжает: «Женщина, таким образом, становится стержнем системы, которая объединяет брачующиеся группы, окружные организации и, в целом,— всю политическую структуру».

Хотя Смэтс и не уточняет термина «пережиток», но из дальнейшего текста можно сделать вывод, что имеются в виду пережитки матриархата. Это положение, сформулированное хотя и не этнографом, но знатоком африканской этнографии, на первый взгляд кажется обоснованным. Однако, при более детальном анализе обоих явлений (власти королевы и роли женщины в межродовых отношениях), оценка, данная им Смэтсом, вряд ли выдерживает критику.

Легендарная история основания «королевства» Ловеду, повидимому, рисует, хотя и в очень смутных чертах, период борьбы материнского и отцовского права, заканчивающийся победой последнего. Переход к патриархальному роду — это начало дифференциации внутри первобытной общины. Начинается процесс классовообразования, сопряженный с борьбой отдельных групп внутри этого переходного общества. В поисках выхода из этого неустойчивого положения мог оказаться подходящим кажущийся возврат к материнскому праву, однако в сильно модифицированном и даже извращенном виде.

Необходимым элементом даже в легенде является кровосмешение, т. е. рождение наследницы от отца или брата. В реальной жизни и муж и отец наследницы, хотя и тайными, являются советники, состоящие непременно в близком родстве с королевой, т. е. представители того же рода. Власть королевы ловеду ограничена только областью сакрального, она носит бутафорский характер. «Жены» королевы представляют, с одной стороны, своего рода коллективный гарем (на это указывает обязательность девственности присылаемых окружными вождями девушек и следующее потом сожительство с советниками королевы), с другой стороны,— это рабочая сила для двора. Никаким влиянием при дворе они не пользуются.

Обратившись к межродовому обмену, мы должны отметить, что необходимым элементом его является выкуп, покупка женщины — одна из самых типичных черт патриархального общества. Женщина играет такую большую роль в жизни ловеда в силу значения женских работ в хозяйстве, она ценна как главная рабочая сила в сельскохозяйственном хозяйстве огородного типа. Но ведущая роль в жизни рода и патриархальной полигамной семьи принадлежит мужчине.

Таким образом, с положением фельдмаршала Смэтса согласиться нельзя. Ни одно, ни другое из указанных им явлений пережитков матриархата не представляют.

В обществе ловеда действительно есть пережитки матриархата, но они состоят в другом. Прежде всего, это крепкая связь женщины с родом, из которого она пришла, связь, не порывающаяся до самой смерти и, главное, передающаяся ее детям. Авторы приводят туземное выражение, которое в свободном переводе гласит: «Чувство любви связывает человека с родными со стороны матери; отношения, касающиеся собственности — с отцом и его родичами». В этой формулировке с замечательной яркостью характеризуется борьба материнского и отцовского права, вернее, такое положение, когда патриархальное начало уже победило, но материнское право еще достаточно сильно сказывается.

Авторы дают живое описание его проявления: дети проводят большую часть времени с бабушкой по линии матери; обычно после рождения следующего ребенка мать отсылает старшего к своей матери, фактически в семью своего брата. Бабушка особенно заботлива по отношению к ребенку дочери и в случае ссоры всегда защищает его против детей сына. Особенно характерно положение ребенка, лишившегося матери. Он никогда не остается ни у одной из жен своего отца, а воспитывается или бабушкой или в семье материнского дяди или даже материнской тетки,— во всяком случае у сородичей своей матери.

Далее, связь женщины с родом обеспечивает ей некоторую независимость в полигамной семье. В случае, если муж наносит ущерб ее материальному положению или достоинству женщины, она обращается за помощью к отцу или брату.

Наконец, пережитком прошлого являются и те крепкие межродовые отношения, которые скрепляют все общество ловеду указанной выше кольцевой цепью.

Заключительная глава монографии посвящена вопросам этногенеза ловеда, их связям с окружающими их племенами, а также следствиям влияния европейской колонизации. Этногенез прослежен очень далеко в глубь истории, и установление его включает историю миграций большого ряда племенных групп и отдельных племен. Приложенная графическая схема этногенетических связей с датировкой миграции

очень сложна, но точность проведенных линий и в особенности датировок очень сомнительна и вряд ли имеет научную ценность.

Самая последняя часть работы явно не удовлетворяет читателя. Дав анализ и подробное описание общества ловеда, авторы кончают тем, что указывают, от кого из соседних племен заимствованы те или иные стороны их жизни, и тем самым как бы еще раз подчеркивают свой отказ искать объяснение этих явлений в глубоких спонтанных процессах внутри самого общества.

Авторы считают своей главной задачей выявить специфику общества ловеда и находят ее в стремлении к трем основным факторам: обеспечение благополучия, чувство собственного достоинства и отдых, восстанавливающий силы. По словам Криге, первое находит свое выражение в магии дождя, и поэтому королева становится основой структуры общества ловеда. Второй фактор осуществляется в инициациях и в участии в племенном совете.

Наконец, общественные собрания с обильным употреблением пива, с плясками и играми удовлетворяют последнее стремление. Так рисуют авторы основные характерные черты общества ловеда.

Труд супругов Криге привлек к себе внимание со стороны африканистов. Кроме вступительной статьи Смэтса, появились две рецензии на описываемую книгу. В особенности интересна та из них, которая напечатана в журнале «*Man*» за ноябрь — декабрь 1944. Подписанная инициалами A. I. R. она, очевидно, принадлежит перу Andrey I. Richards'a, автора главы о племени бемба в книге «*African Political Systems*», изданной под редакцией M. Fortes'a и E. Evans-Pritchard'a.

Автор рецензии видит главный теоретический интерес книги в попытке дать новый тип этнографической монографии. Для Ричардса рецензия служит поводом, чтобы изложить свою точку зрения на этот вопрос, что он и делает в подробной форме. Не имея возможности входить в рассмотрение изложенных в рецензии положений, укажем только, что Ричардс, отдавая должное изложению авторами богатого материала, признает их попытку неудавшейся. В частности, моменты, взятые Криге в качестве основных для характеристики общества ловеда, Ричардс считает не поддерживаемыми критикой.

В целом книга супругов Криге представляет ценность благодаря собранному в ней живому и сочному материалу, пополняющему наши сведения о родовом обществе. Она окажется весьма нужной не только специалистам-африканистам, но и этнографам и историкам, занимающимся общими проблемами родовой организации и первобытной культуры. Но методологически работа слаба и эклектична. Этот недостаток, видимо, старался полнитить Смэтс, написав предисловие в духе функциональной школы. Но и его усилия мало помогают делу. Основной вопрос, поставленный авторами, — о характере власти в «королевстве» Ловеда, так и остался в значительной мере открытым.

Б. Шаревская

Frederic R. Wulsin, *The prehistoric archaeology of north-west Africa* (Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University, vol. XIX, 1). Cambridge, Mass., U. S. A., 1941.

Почти два десятилетия легли между двумя великими войнами, потрясшими мир. Эти 20 лет в Северной Африке и прилегающих к ней областях Сахары были временем интенсивной разведки возможного театра военных действий. Многочисленные экспедиции, автомобильные пробеги, испытания разного рода машин все чаще и чаще устраивались как французами, так и итальянцами и англичанами. На страницах специальных географических журналов в 30-х годах нашего века неоднократно упоминаются руководители этих экспедиций, по преимуществу военные. Эти исследования возможности использовать автомобильный транспорт в условиях пустыни значительно расширили наши сведения по археологии Сахары и Ливийской пустыни. Если до того мы располагали лишь отдельными находками, то теперь целый ряд мест хорошо изучен, и мы можем себе представить довольно связную картину состояния Сахары в древности. В 1921 г. появилась сводная работа Фламанды (Flamand), в которой были собраны наскальные рисунки и надписи Северной Африки. Несколько лет спустя Фробениус и Обермайер в прекрасно изданном альбоме «Хаджра Мактуба» публиковали много новых материалов из французской части Алжирской Сахары. Ряд итальянских и французских экспедиций расширили наши знания о южных районах: Фецане, Тессили Аэдждера, Адрар Анете и др. Всеми этими экспедициями собран материал, относящийся как к древнейшей эпохе, когда Сахара была еще страной с влажным климатом, где водились слоны, гипопотамы и прочие животные тропиков, так и к последующим эпохам — протоливийцев, ливийцев, римского времени, вплоть до появления ислама и современных нам наскальных надписей туарегов. Все эти новые сведения до сих пор были рассеяны по самым разнообразным периодическим, нередко трудно доступным, местным изданиям.

Фредерик Вулсин поставил своей задачей собрать все эти сведения и дать связную картину доисторической археологии северо-западной части Африки. В его работе довольно полно собраны все сведения о французских исследованиях этой ча-

сти материка. Даны сведения о смене различных типов орудий и о наскальных рисунках, начиная с нижнего палеолита вплоть до эпохи римского владычества и самостоятельных туземных государств. Эта довольно полная сводка материалов заканчивается таблицей, в которой автор пытается соединить в одно целое смену различных типов орудий, приурочивая их к климатическим изменениям и сопоставляя их с палеоантропологическими данными. В своих выводах автор достаточно осторожен и, говоря об абсолютной хронологии, избегает каких-либо утверждений о датировке древнейших эпох. Датируя эпоху железа I тысячелетием до н. э.—500 г. н. э., он относит весь предшествующий период — эпоху неолита в ее двух вариантах, каспийском и оранском — к IV—I тысячелетиям до н. э. Все предшествующие более древние эпохи — каспийская, атерийская, не говоря уже о мустье и шелле, — никак не определены в рамках абсолютной хронологии. При изложении спорных вопросов автор ограничивается приведением цитируемых им точек зрения, не всегда определяя свое отношение. Иногда, впрочем, он пытается примирить противоположные мнения, например в вопросе о соотношении каспийской и оранской культур. Сравнивая взгляды Вoffрея и Арамбура, он предлагает свое компромиссное решение.

Рассматривая вопрос археологии Северо-западной Африки, автор выходит за пределы северо-запада: оазис Уэнат по существу лежит уже за этими пределами. История этого оазиса составляет часть истории центральной части Сахары и древнейшего Египта. В этом отношении в работе Вульсина много пробелов. Им не учтены ни работы Баньоля, ни многочисленные итальянские экспедиции. Правда, это уже выходит за пределы поставленных им границ. Однако, если он привлекает эти материалы, то следовало использовать все относящиеся к ним источники, тем более, что именно восточные оазисы дают наиболее благодарный материал для уяснения абсолютной хронологии. Работы Винклера и Аркелла — наглядное тому доказательство. Но было бы несправедливо осуждать за это автора. Его работа является весьма добросовестной и полезной сводкой французских исследований в западной части Сахары и в странах Магриба. Это делает его труд весьма полезным и нужным и облегчит работу позднейших исследователей.

Д. Ольдерогге

G. A. Wainwright. The Sky-religion in Egypt, its antiquity and effects. Cambridge, 1938, XVI—121.

Книга Уэнрайта «Религия Неба в Египте» должна заинтересовать не только египтолога, но и этнографа. Собрав обширный материал и приводя новые доказательства тому, что культ неба составлял ядро древнейшей религии Египта, автор указывает, что этот культ сложился еще в ту пору, когда пра-египтяне обитали в районе Ливии, тогда цветущей стране, между тем как долина Нила оставалась еще необитаемым болотом. В тропическом климате, где небо и даруемая им влага являются великими благодетельными силами, между тем как Солнце — силой враждебной, мог возникнуть именно культ Неба, распространенный и в современном этнографическом мире Северной Африки, а не культ Солнца.

Культ Неба, одним из главных богов которого был в древнейшем Египте бог Сет, сменился культом Солнца, с богами Ра и Осирисом. Насажение этого нового культа, ставшего официальной религией, автор приписывает фараонам, стремившимся избежать прозвешшего им, связанного с культом Неба, ритуального убийства. Но и в этом новом официальном культе Солнца сохранились, как показывает автор, многочисленные элементы культа Неба, который с большой стойкостью продолжал жить в качестве народной религии.

М. К.

E. E. Evans Pritchard. The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people, Oxford, 1940, 271.

Монография, посвященная нуэр — племени, обитающему по берегам Бахр-эль Газаль и на западном берегу Белого Нила. Первая часть книги описывает образ жизни, скотоводческое хозяйство и рыболовство нуэр. Во второй части излагается социальная организация, подразделение на ветви, система родства и возрастные классы. Книга представляет значительный интерес, знакомая с народностью, у которой родовой строй еще хорошо сохранился и мало подвергся деформации. Книга иллюстрирована фото автора и снабжена картами, таблицами и схемами.

* * *

I. Shapera. Select Bibliography of South African native life and problems, Compiled for the Inter-University Committee for African Studies. London, 1941, 249 + XII.

Библиография Южной Африки подразделена на следующие отделы: физическая антропология, археология, этнография, современное положение и условия жизни, лингвистика. Отделы имеют более дробные рубрики по группам племен и отдельным племенам. Объемистый труд известного африканиста И. Шапера доводит библиографию Южной Африки до 1941 г.

Б. Шаревская

НАРОДЫ АМЕРИКИ

Randolph C. Downes. Council fires on the Upper Ohio, A narrative of indian affairs in the Upper Ohio valley until 1795. Pittsburgh, 1940.

Книга описывает приход индейцев в долину Верхнего Огайо и их борьбу с белыми за этот район в 1755—1795 гг. Хотя история освоения Пенсильвании излагалась неоднократно, автор, по его словам, ставит себе новую задачу: не ограничиться изображением событий с точки зрения белых, но представить происшедшие события как столкновение двух миров, двух культур. При этом автор считает, что культура индейцев была не хуже и не лучше цивилизации белых.

* * *

Frances Cooke Macgregor. Twentieth century indians. New-York, 1941.

Популярный очерк жизни и нравов современных индейцев США. В кратком введении дается история индейцев Северной Америки. Отдельные главы посвящены росту населения с 1900 по 1940 г., их расселению, проблеме землевладения индейцев, их домашнему быту, физическому состоянию и здоровью, а также пережиткам родового строя и религии. Книга хорошо иллюстрирована. Прилагается библиография.

* * *

Jane Richardson. Law and status among the Kiowa indians. New-York, 1941, 136.

Описание индейцев кيوва, сохранившихся в штате Оклахома, типичного племени из группы южных равнинных индейцев. Книга составляет результат полевой работы группы этнографов из Антропологической лаборатории г. Санта-Фе и является монографией, разрабатывающей вопросы права и социальных норм у племени, сохранившего черты родового строя.

* * *

Fairfax F. Downey. Indian-fighting army. New-York, 1943, 329.

История борьбы американской армии с индейцами Западной Америки в 1865—1890 гг. В живой, полубеллетристической форме описываются столкновения и стычки американцев с индейскими племенами. Хотя в центре внимания стоит американская армия, книга дает представление о методах и характере военных действий индейцев. Книга хорошо иллюстрирована репродукциями с картин, отражающих борьбу американцев с индейцами. Имеется библиография.

* * *

Jessie Bromilow Bailey. Diego de Vargas and the reconquest of New Mexico. Albuquerque, N. M., 1940, 290.

История восстания индейцев пуэбло в 1680—1693 гг. и вторичного завоевания Новой Мексики Диего де-Варгасом. Осада и штурм г. Санта-Фе, Мятежи пуэбло, хопи и кочити и карательные экспедиции. Окончательное укрепление испанцев в Новой Мексике. Приложены библиография и перечень опубликованных документов.

Б. Шаревская

* * *

A. C. Wilgus. Histories and historians of Hispanic America. 2 edition, s. 1, 1942, XII—144.

Библиографическое пособие по исторической литературе о Латинской Америке, начиная от эпохи конкиссты и до нашего времени. Для этнографа может служить хорошим справочником, в особенности по старинным авторам. Материал дан в виде связанного перечисления сочинений и их различных изданий в хронологическом порядке, по векам, а в этих пределах — по странам и районам. Список все же далеко не полон, даются лишь наиболее значительные авторы. С наибольшей полнотой указаны английские и испано-португальские публикации, гораздо менее полны указания на французские и немецкие сочинения, в частности на существующие на этих языках переводы испанских и других авторов. Очень незначительны указания на путешествия и этнографические описания XIX и XX вв.

М. К.

* * *

НАРОДЫ АВСТРАЛИИ

Arnold L. Haskel. The Australians, The anglo-saxondom of the Southern hemisphere. An historical sketch, London, 1943, VI + 122.

Австралийцы, о которых идет речь в этой книжке,— не туземцы материка, но, как это имеет в виду представить автор, возникающая на территории Австралии в результате ее колонизации англичанами новая англо-саксонская нация, которую, по выражению автора, создали 150 лет особой истории и 12 000 миль удаленности от метрополии. Отмечая неправильность обычного в Англии представления, по которому австралийцы считаются англичанами, имеющими лишь особые привычки и отличающимися по языку, автор готов сблизить процесс образования австралийской нации с образованием американской нации, с тем отличием, что Австралия не знала рабства и гражданской войны.

Однако в основном рецензируемая книжка посвящена истории создания австралийской колонии и ее конституции; лишь отдельными штрихами намечает автор элементы образования новой нации с ее диалектологическими отличиями, физическим типом, особой, созданной ею формой демократии и некоторыми элементами духовной культуры. Все это написано не без публицистического блеска и читается с большим интересом. Но заслуживающий, действительно, особого внимания вопрос о создании австралийской национальности автором только поставлен.

Туземцам Австралии, их связанной с колонизацией материка трагической судьбе и их современному состоянию автор уделяет лишь несколько замечаний.

М. К.

* * *

НАРОДЫ ОКЕАНИИ

Aaul Mc Guire. Westward the course! The new world of Oceania. New-York, 1942.

Книга написана в 1941 г. и вышла из печати на другой день после нападения японцев на Пирл-Харбор. Автор описывает «открытие заново большого мира Океании для современного человека», имея в виду американцев, ибо до войны этот мир оставался мало известным Америке. В книге излагаются впечатления от посещения Гавайских островов, Новой Зеландии, Австралии, Батавии, Явы, Суматры, Британской Малайи и ряда мелких островов Океании. Давая описание крупнейших торговых и политических центров Океании, автор приводит краткие данные о политическом и культурном состоянии посещенных им стран, а также о современном положении их аборигенов. Книга иллюстрирована фотографиями автора.

* * *

Laura Tompson. Guam and its people. A study of culture change and colonial education. San Francisco — New-York — Honolulu, 1942, 302.

Описание острова Гуама (из группы Марианских островов) и его населения — чаморро — в прошлом и настоящем. Развитие хозяйства и торговли. Пути сообщения. Земледелие. Ряд глав описывает рождение и воспитание детей, семейную жизнь, брачные отношения, духовную культуру и религию чаморро. Книга иллюстрирована фотографиями и картами.

Б. Ш.

СОДЕРЖАНИЕ

Об увековечении памяти Н. Н. Миклухо-Маклая	3
Я. Я. Рогинский. Н. Н. Миклухо-Маклай.	5

Вопросы общей этнографии и антропологии

М. Г. Левин. Проблема пигмеев в антропологии и этнографии	17
В. И. Чичеров. Традиция и авторское начало в фольклоре	29

Вопросы этногенеза

А. Д. Удадьцов. Племена Европейской Сарматии II в. н. э.	41
Н. Н. Чебоксаров. Этногенез коми по данным антропологии	51
В. В. Гинзбург. Антропологические данные по этногенезу хазар	81

Материалы и исследования по этнографии и антропологии СССР

С. П. Толстов. Новогодний праздник «Каландас» у хорезмийских христиан начала XI века	87
М. О. Косвен. Очерки по этнографии Кавказа	109
Л. П. Потапов. Культ гор на Алтае	145
Л. Г. Бараг. Песни белорусских девушек, угнанных в немецкую неволю	161

Из истории этнографии и антропологии

А. А. Шийк. Из истории русской африканистики	173
Г. А. Кокиев. С. А. Туккаев — этнограф осетинского народа	182

Заметки, сообщения, авторефераты

С. И. Минц. Фольклор Великой отечественной войны в московских архивах	188
З. А. Никольская. Свадебные и родильные обряды аварцев	193
В. В. Богданов. Сказка о девищем и мужичьем царствах	198

Хроника

С. А. Токарев. Этнографические наблюдения в балканских странах	209
О. К. В Институте этнографии Академии Наук СССР	211
К. Е. Гагкаев. К сорокалетию со дня смерти К. Л. Хетагурова	213
С. Макалатия. Горийский Государственный историко-этнографический му- зей	214
К. А. Чачашвили. Государственный историко-этнографический музей г. Тбилиси	215
И. М. Джафарзаде. Этнографическая работа в Азербайджанской ССР	216
Л. П. Потапов. «Айны — жители южного Сахалина и Курильских островов» (выставка Государственного музея этнографии)	216

Критика и библиография

Критические статьи и обзоры

Б. А. Гарданов. К вопросу о характере общественного строя у якутов в XVII в. (С. А. Токарев. Общественный строй якутов XVII—XVIII вв.)	218
М. О. Косвен. Проблемы воспитания и психологии ребенка в свете этно- графического материала (Работы Маргарет Мид)	227

Общая этнография и антропология

Н. Бутинов. S. Sieber and F. Mueller. The social life of primitive man	232
М. Г. Левин. Franz Weidenreich. The Skull of sinanthropus Pekinensis.	233
И. Прокспович. Хр. Вакарелски. Сватбената пьсенъ, мъстото и служ- бата й в сватбения обредъ	237

Народы СССР

Э. Гофман-Померанцева. Сказки казаков-некрасовцев	238
Э. Г. М. Р. Голубкова. Два века в полвека	238
К. Гагкаев. Нартовский эпос	239
М. К. Л. М. Меликсет-Беков. Указатель литературы по истории государства и права, обычному праву и юридическим древностям Грузии, Армении и Азербайджана	242

Южные славяне

M. K. Olive Lodge. Peasant life in Jugoslavia	242
---	-----

Народы зарубежной Азии

M. K. Marcel Granet. Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne	242
Б. Ш. Amry Vandenbosch. The Dutch East-Indies.	243

Народы Африки

Д. Ольдерогге. H. A. Winkler. Rock drawings of Southern Upper Egypt . .	243
Б. Шаревская. E. Jensen Kriege and J. D. Kriege. The Realm of a Rain-Queen.	244
Д. Ольдерогге. Frederic R. Wulsin. The prehistoric Archeology of north-west Africa	248
M. K. G. A. Wainwright. The Sky-religion in Egypt, its antiquity and effects . .	249
Б. Шаревская. E. Evans Pritchard. The Nuer	249
— I. Shapera. Select Bibliography of South African native life and problems. . .	249

Народы Америки

Б. Шаревская. Randolph C. Downes. Council fires on the Upper Ohio.	250
— Frances Cooke Macgregor. Twentieth century Indians	250
— Jane Richardson. Law and status among the Kiowa indians	250
— Fairfax F. Downey. Indian-fighting army	250
— Jessie Bromilow Bailey. Diego de Vargas and the reconquest of New Mexico	250
M. K. A. C. Wilgus. Histories and historians of Hispanic America	250

Народы Австралии

M. K. Arnold L. Haskel. The Australians, The anglo-saxondom of the Southern hemisphere.	251
--	-----

Народы Океании

Б. Ш. Aaul Mc Guire. Westward the coursell. The new world of Oceania	251
— Laura Tompson. Guam and its people	251



SOMMAIRE

A la mémoire de N. N. Mikloucho-Maklaï	3
J. J. Roguinsky. N. N. Mikloucho-Maklaï	5

Questions de l'ethnographie et de l'anthropologie générale

M. G. Levine. Le problème des Pygmées	17
V. I. Tchitcherov. La tradition et la partie de l'auteur dans les oeuvres du folklore	29

Questions d'ethnogénèse

A. D. Oudaltzov. Les peuples de la Sarmatie Européenne au II-me siècle de notre ère	41
N. N. Tcheboksarov. L'ethnogénèse du peuple de Komy d'après les données de l'anthropologie	51
V. V. Guinsburg. Données anthropologiques sur l'ethnogénèse des khazars	81

Materiaux et recherches sur l'ethnographie et l'anthropologie de l'URSS

S. P. Tolstov. «Galandas» — fête de Nouvel an chez les chrétiens du Khorezm au XI siècle	87
M. O. Kosven. Esquisses ethnographiques du Caucase	109
L. P. Potapov. Culte des montagnes chez les peuples d'Altaï	145
L. G. Barag. Chants des jeunes filles de la Russie Blanche enlevées en esclavage par les allemands	161

Quelques données sur l'histoire de l'ethnographie et de l'anthropologie

A. A. Chyik. Extrait de l'histoire des études de l'Afrique en Russie	173
G. A. Kokijev, S. A. Toukkajev — un ethnographe d'Ossétie	182

Communications. Notes. Extraits

S. I. Minz. Le folklore de la Grande Guerre Patriotique dans les archives de Moscou	188
Z. A. Nikolskaja. Les rites de noce et de naissance chez les Avartzs	193
V. V. Bogdanov. Conte de certains royaumes de jeunes filles et de moujiks	198

Chronique

S. A. Tokarev. Observations ethnographiques dans les pays des Balkans	200
O. K. A l'institut d'ethnographie de l'Académie des Sciences de l'URSS	211
K. E. Gagajev. A l'occasion du 40-ème anniversaire de la mort de K. L. Khetagourov	213
S. Makalatia. Le Musée d'histoire et d'ethnographie à Gory	214
K. A. Tchatchachvili. Le Musée d'histoire et d'ethnographie de la ville de Tbilissi	215
I. M. Djafarzadé. Travaux ethnographiques dans la RSS d'Azerbaïdjan	216
L. P. Potapov. «Les aïnous» (Exposition du Musée ethnographique de l'Etat à Léninegrad)	216

Critique et bibliographie

B. A. Gardanov. A propos de la structure sociale des jakouts au XVII-me siècle (S. A. Tokarev. L'ordre social chez les jakouts aux XVII — XVIII-me siècles)	218
M. O. Kosven. Problèmes de l'éducation et de la psychologie des enfants d'après les données ethnographiques (Travaux de M. Mead)	227

Ethnographie et anthropologie générales

I. Boutinov, S. Sieber and F. Mueller. The social life of primitive man	232
M. G. Lévine, F. Weidenreich. The Skull of sinanthropus Pekinensis	233
I. Prokopovitch, Chr. Vakarelsky. Le chant nuptial, sa place et sa fonction dans les rites nuptiaux	237

Ethnographie de L'URSS

E. Gofman-Pomeranzeva. Contes des cosaques-nekrasovtzev	238
E. G. M. R. Goloubkova. Deux siècles en un demi-siècle	238
K. Gagkajev. Cycle épique des Nartes	239
M. K. L. M. Melikset-Bekov. Index de littérature sur l'histoire du droit et de l'état, sur le droit coutumier et les antiquités juridiques de la Géorgie, l'Arménie et l'Azerbaïdjan	242

Ethnographie des pays slaves du sud

M. K. Olive Lodge. Peasant life in Jugoslavia	242
---	-----

Ethnographie de l'Asie nonsoviétique

M. K. Marcel Granet. Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne	242
B. C. Amry Vandenbosch. The Dutch East Indies	243

Ethnographie de l'Afrique

D. A. Olderogge. H. A. Winkler. Rock drawings of Southern Upper Egypt . .	243
B. I. Charevskaja. E. Jensen Kriege and J. D. Kriege. The Realm of a Rain- Queen	244
D. Olderogge. Frederic R. Wulsin. The prehistoric Archeology of north-west Africa.	248
M. K. G. A. Wainwright. The Sky-religion in Egypt, its antiquity and effects .	249
B. Charevskaja. E. Evans Pritchard. The Nuer	249
— I. Chaper. Select Bibliography of South Africa native life and problems . . .	249

Ethnographie de l'Amérique

B. Charevskaja. Randolph C. Downes. Council fires on the Upper Ohio . . .	250
— Frances Cooke Macgregor. Twentieth century indians	250
— Jane Richardson. Law and status among the Kiowa indians	250
— Fairfax F. Downey. Indian-fighting army	250
— Jessie Bromilow Bailey. Diego de Varga- and the reconquest of New Mexico . .	250
M. K. A. C. Wilgus. Histories and historians of Hispanic America	250

Ethnographie de l'Australie

• M. K. Arnold L. Haskel. The Australians. The anglo-saxondom of the Southern hemisphere	251
---	-----

Ethnographie de l'Océanie

B. C. Aaul McGuire. Westward the course! The new world of Oceania	251
— Laura Tompson. Guam and its people	251

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

<i>Страница</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Следует читать</i>
217	17 сверху	Эта особенность	Эти особенности
217	18 »	английской	айнской
249	9 сверху	каспийском	капсийском
»	11 сверху	каспийская	капсийская
»	15 сверху	каспийской	капсийской

В № 1 журнала вкрались опечатки:

<i>Страница</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Следует читать</i>
219	7 снизу	Эльбрусский	Эльбурский
220	23 снизу	Эльбрусского	Эльбурского
223	6 сверху	»	»
223	16 сверху	Эльбрус	Эльбурс
254	3 снизу	Goçbek	Goľabek
255	»	Gotbek	