

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ



4

1973

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

С О В Е Т С К А Я Э Т Н О Г Р А Ф И Я

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

4

Июль — Август

1973

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва

Редакционная коллегия:

Ответственный секретарь редакции *Н. С. Соболев*

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

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

Ю. В. Арутюнян

О НЕКОТОРЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ В ИЗМЕНЕНИИ КУЛЬТУРНОГО ОБЛИКА НАЦИИ *

В наш век бурных социальных перемен и развертывания научно-технической революции, когда коренным образом меняются материальные основы жизни человеческого общества, усиливаются и преобразуются связи между народами, процесс интернационализации культуры, выработки новых форм, представлений, образцов поведения всемерно активизируется. В этих условиях особый интерес приобретает вопрос о судьбах национальной культуры. Как адаптируются ее традиционные формы к новой ситуации, каковы перспективы ее развития, как сочетается в национальной культуре своеобразное и общечеловеческое, как меняется система национальной культуры, соотношение ее отдельных элементов? *

Для многонациональной Советской страны эта проблема имеет особую актуальность и в то же время свою специфику. «В разнообразии национальных форм советской социалистической культуры все заметнее становятся общие интернационалистские черты»¹. Советский Союз являет миру как бы гигантский эксперимент чрезвычайно многообразного сочетания национальных культур, взаимодействие которых усиливается государственной общностью, единством экономики и идеологии.

Обобщение опыта культурного развития народов СССР представляет большой интерес для понимания не только нашей действительности, но и всемирно-исторических процессов.

Можно выделить три направления исследования культурно-национальных процессов. Одно — изучение самого культурного фонда нации, выяснение того, как меняется арсенал ее материальной и духовной культуры, как сочетаются в культурном фонде нации вертикальная информация (переданная предшествующими поколениями) и горизонтальная, все расширяющаяся под влиянием межнациональных контактов. Именно эти сюжеты довольно широко освещаются нашей литературой. Можно только пожелать большей систематичности в исследовании этих проблем, а главное, более широкого использования социологических методов для того, чтобы можно было представить фонд национальной культуры как систему.

Другое направление связано с выяснением механизма распространения культурных ценностей; исследованием характера контактов и культурного общения между нациями.

Но есть и третий — пожалуй, решающий — аспект, который пока недостаточно разработан общественными науками. Речь идет о результате культурного взаимодействия, о том, как в итоге межнациональных контактов, связей, обмена распределяется культурный фонд нации, как усваивается культура, в какой мере она становится реальным достоянием

* По материалам экспериментального исследования в Грузии.

¹ Л. И. Брежнев, О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических Республик, «Правда», 22 декабря 1972 г.

ем народа. Эти вопросы приобретают особенную остроту в современных условиях, когда культурный фонд обогащается прежде всего за счет профессиональных форм. Может быть, для ранних эпох развития человечества вопрос о потреблении культуры был бы праздным. Когда господствовали фольклорные формы, производство культуры практически совпадало с ее потреблением. В профессиональной же культуре отражаются не только взгляды всего общества, но и специфические взгляды и вкусы той части интеллигенции, которая профессионально занимается «производством» культуры. Очевидно, что эти специфические взгляды, вкусы и запросы, отражая общенациональные, не могут автоматически с ними совпадать.

Речь, таким образом, идет об исследовании восприятия культуры народами разными слоями и группами, то есть по существу о культуре в массах, а значит об изменении культурного облика нации во всем ее социальном разнообразии.

В данной статье сделана попытка обобщить некоторые результаты экспериментального исследования, проведенного в Грузинской ССР (1971 г.) по программе «Оптимизация социально-культурных аспектов развития и сближения наций в СССР»². Хотя это исследование было основано на небольшой выборке, обобщение его итогов, как нам кажется, может быть полезно для уточнения некоторых представлений о развитии культуры нации.

* * *

В задачу исследования входила не только проверка инструментария, но и получение содержательных результатов о различиях в потреблении культуры отдельными группами населения, о соотношении традиционного и современного, национального и интернационального в их культурном облике. Для этого необходимо было выбрать полярные объекты, которые и при малых выборках позволили бы судить о своеобразии процессов в разных группах населения. Были взяты два научных учреждения АН Грузинской ССР: Институт механики машин и Институт языкознания, представляющие два высококвалифицированных отряда научной интеллигенции — технической и гуманитарной. В каждом из институтов была опрошена половина научных сотрудников, отобранных методом случайной механической выборки. Еще одним объектом был аппаратный цех электровозостроительного завода Тбилиси, где были опрошены все инженерно-технические работники и половина квалифицированных рабочих. Наконец, опрос проводился в селе Ихалто Телавского района — центре колхоза им. Ш. Руставели³.

Выбранные нами объекты находились на разной степени удаленности от комплекса «традиционной культуры». Село, по нашему предположению, должно было показать наибольшую сохранность этого комплекса. В городе тяготение к традиционной культуре должно было убывать по мере роста образования и усложнения профессиональных ролей. Программа исследования предусматривала выяснение соотношения традиционного и современного не только в реалиях материальной и духовной жизни, но и в ценностных ориентациях, представлениях людей. Последнее имело, на наш взгляд, особое значение, так как для прогнозирования необходимо выявить не только фактическое распространение тех или иных национальных форм культуры, но и культурную ориентацию населения, отражающую его потребности.

В исследование «закладывались» два континуума культурных ориентаций. Один предназначен был выявить изменение вкусов, интересов, пред-

² В экспедиции участвовали сотрудники Ин-та этнографии АН СССР, а также отдела социологии Ин-та истории и этнографии АН ГрузССР, которым автор выражает свою признательность.

³ На всех выделенных объектах опрашивались только грузины.

ставлений от «традиционного» к «современному». Предстояло определить, какие группы (профессиональные, возрастные и т. п.) и в какой мере привержены к традиционным обрядам, обычаям, народным формам искусства (музыке, танцам и т. п.), а кто больше предпочитает современные образцы поведения, современные профессиональные формы литературы и искусства. Второй континуум предназначен был зафиксировать изменение типов ориентаций от «узконационального» к «интернациональному». Под узконациональными подразумевались ориентации только на свою национальную культуру (музыку, танцы, литературные произведения и т. п.); интернациональные ориентации предполагали наличие широких интересов и знание культуры как своего, так и других народов.

Исследование обнаружило неоднородность и различные тенденции в направлении ориентаций, причем эти различия зависели не только от социально-профессиональных характеристик обследованных, но и от той сферы культуры (материальной, духовной, языковой и пр.), в которой проявлялись эти ориентации.

При всей условности деления культуры на духовную и материальную, такой подход оказался целесообразным, так как в этих двух сферах проявились в какой-то мере противоположные тенденции или, лучше сказать, культурные ориентации населения.

Начнем с материальной сферы. Известно, что в область материальной культуры традиционно включаются жилище, интерьер, одежда, пища, хозяйственные постройки, орудия производства и т. д. Мы не считали целесообразным просто фиксировать интернациональное и интонациональное в этом обычно принятом наборе. Задача состояла в том, чтобы выявить национальные ориентации, национальные предпочтения, вкусы и затем скоррелировать их с реальными элементами культуры. Можно ли было ожидать, что в предметах материального быта проявится национальное предпочтение? Вряд ли. В такой индустриально развитой республике, как Грузия, с урбанизированным населением, промышленность прочно программирует потребности людей. Этнографические наблюдения говорят о том, что материальные элементы народной культуры сохраняются лишь в отдельных уголках, чаще всего в высокогорных районах республики. Да и здесь их бытование не является результатом свободного выбора или какого-либо национального предпочтения. Вообще по наличию тех или иных форм материального быта нельзя адекватно судить о национальных предпочтениях в материальном быту. Жилище или интерьер могут быть унаследованы и приняты по необходимости из-за отсутствия средств для нововведений. Поэтому, чтобы судить о национальном предпочтении в быту, необходимо выделить динамичные элементы, которые в наибольшей степени могут быть свободно избраны, гибко отражают потребности и возможности индивида. Основываясь на нашем опыте и на опыте, накопленном этнографами, мы выделили сравнительно легко изменяемые элементы интерьера и пищу. При этом изучался не фактически существующий интерьер и употребляемая пища, а проективная ситуация: опрашиваемому предлагалось представить себе, что он ничем не стеснен, в частности материально, и имеет возможность в соответствии со своими потребностями обставить жилище или выбрать пищу. Уже потом выборы интервьюируемого оценивались исследователями и классифицировались в зависимости от степени выражения в них национальных предпочтений.

В результате в интерьере мы не заметили каких-либо выраженных различий по национальным предпочтениям между социально-профессиональными группами. Даже рабочие и колхозники, вопреки априорному ожиданию, не проявили устойчивого интереса к традиционным формам. В выборе интерьера не было господства традиционной окраски, доминировали практические соображения: важно, чтобы убранство, мебель и т. д.

были удобны, современны и красивы. Известное, очень слабое предпочтение в пользу национального интерьера высказали как раз наиболее образованные группы. (Ни в одной социально-профессиональной группе однако это число не превышало 20%).

Что касается пищи, то здесь выборы были также исключительно ситуационные. Во всех группах в одинаковой мере преобладало предпочтение национальной пищи, так что нельзя было зафиксировать постепенное уменьшение тяги к национальному с ростом образования. Однако и здесь доминировали практические соображения, а не национальные вкусы.

В целом материальный быт в развитом урбанизированном обществе никак не может быть заповедником национального, ибо материальное производство не связано с национальными предпочтениями. Крупное промышленное производство предоставляет богатый выбор предметов потребления, и традиционное местное производство, конечно, не выдерживает соперничества. Массовое производство и массовое потребление взаимосвязаны. Это тем более верно для Советского Союза с его единой системой экономики и разделением труда в масштабах всей страны. Конечно, и в массовом производстве могут отражаться национальные вкусы, национальные традиции, особенно когда дело касается строительства, архитектуры. Но это затрагивает ограниченные области и не связано с индивидуальными выборами.

Все сказанное не означает, что в определенной ситуации какие-то элементы материальной культуры не могут превратиться в национальные символы. Однако чаще эти предметы не столько отражают реально существующий народный быт, например, русские матрешки и самовары, сколько предназначены для удовлетворения неумейной страсти туристов и потребности в экзотике. Конечно, в определенных условиях национальное самосознание может «прятаться» даже и в складках одежды или допустим в специфических формах головного убора. Но первично и в этом случае национальное самосознание, то есть в подобных ситуациях можно говорить о материальном выражении национального самосознания, а не о каких-либо устойчивых исторически обусловленных национальных предпочтениях в материальном быту.

Развитие промышленных форм материального быта в условиях единой в масштабах страны экономики детерминирует тенденцию такого развития материальной культуры, при котором она по существу чем дальше, тем больше интернационализируется.

Совершенно иные тенденции наблюдаются в развитии духовной культуры, духовном облике народа. Здесь так же, как и в материальном быту, в условиях Советского государства существует прочная общность. Она обусловлена единством политической системы, мировоззрения и идеологии. Но единая мировоззренческая и идеологическая база культуры не характеризует полностью всего содержания культуры и ее национальных форм. Известно, что в области духовной культуры происходят очень существенные изменения, связанные с постепенным стиранием и, в конечном счете, с исчезновением некоторых традиционных форм. Речь идет прежде всего об обрядности.

Логика развития здесь такова: с ростом образования человека, изменением его потребностей теряют почву и постепенно отмирают те формы культурной жизни, те культурные традиции, которые в наибольшей степени ограничивают самостоятельность в поведении человека. Надо сказать, что эта тенденция часто остается незамеченной многими специалистами. Выступая за новую обрядность, они не понимают, что строго регламентированная обрядность при той высокой степени урбанизации, которая уже достигнута в нашей стране, вообще мало перспективна, относительно живучими могут быть лишь необязательные, гибкие формы ее, варьирующие в зависимости от социального опыта и потребности людей.

Не случайно с ростом образования населения в первую очередь отмирают именно жесткие ритуальные формы обрядовой жизни.

В качестве индикатора в системе обрядов (свадебный, погребальный, связанный с рождением ребенка и т. д.) мы выбрали свадебный. Мы исходили из того, что он довольно устойчив и предполагает наибольшую заинтересованность в самостоятельном решении. Исследование выявило очень жесткую зависимость между квалификацией и образованием, с одной стороны, и национальными предпочтениями в обрядовой жизни — с другой. Например, среди научных работников предпочитают национальную свадьбу до 20% опрошенных, у рабочих — до 50%, а среди колхозников — 70%. Чем выше образование и квалификация, тем меньше национальных предпочтений в обрядах. Одновременно выяснялась разница между национальными предпочтениями и фактически бытовавшей свадьбой. Это обстоятельство важно для прогноза. Допустим, если у опрашиваемого свадьба была «национальной», а теперь он не отдает ей предпочтения, значит национальная обрядовая жизнь теряет ценность с течением времени даже в глазах того поколения, которое приживалось обрядов, и наоборот, если не справлялась национальная свадьба, а теперь опрашиваемый отдает предпочтение национальной свадьбе, ценность национальной обрядности имеет тенденцию возрастать. Исследование не обнаружило каких-либо существенных разрывов между формами, бытовавшими и предпочитаемыми, что свидетельствует о не столь быстром отмирании этой стороны обрядовой жизни среди рабочих и колхозников.

Особенно интенсивно с ростом квалификации отмирают архаические формы традиционной культуры, связанные с религией. Резко уменьшается по мере роста образования доля верующих, среди интеллигенции очень редко соблюдают обряд крещения детей, редко справляют пасху и другие религиозные праздники, тогда как среди промышленных рабочих и особенно сельских жителей не менее половины соблюдают праздники (это, конечно, не означает, что все они религиозны).

Если архаические, во многом пережиточные формы традиционной культуры имеют склонность к исчезновению или проявляют тенденцию к затуханию, то сохраненные живые формы национальной культуры довольно устойчиво сохраняются во всех группах населения, включая интеллигенцию. Обнаружилось, что среди грузинской научной интеллигенции популярны национальная музыка, песни, танцы. Около половины опрошенных в Ин-те механики машин и Ин-те языкознания любят грузинские народные танцы (соответственно 52 и 55%). В то же время здесь довольно высок процент сотрудников, которым нравится классический балет (соответственно 37 и 48%). Промышленные рабочие, инженеры, сельские жители отдают явное предпочтение грузинской народной музыке и народным танцам (правда, техническая интеллигенция в равной мере тяготеет и к эстраде). При всем различии между научной интеллигенцией и другими слоями населения в уровне культурных запросов, их объединяет любовь к национальным формам. Напрашивается очень существенный вывод: научная интеллигенция, более образованная и высококвалифицированная, отражая тенденцию общего развития, резко расширяет диапазон своих культурно-эстетических вкусов, но одновременно стремится сохранить национальное культурное наследие (см. табл. 1).

Следует отметить, что расширяющаяся по мере роста образования культурная ориентация народа не всегда достаточно учитывается в культурной деятельности некоторых учреждений. Не обеднялось ли, например, представление о современной культуре народа, когда во время массовых и представительных культурных праздников демонстрировались главным образом старинные фольклорные формы искусства?

В современном обществе взаимопроникновение культур наиболее активно происходит путем усвоения профессиональных форм, разрабо-

Культурно-эстетические запросы
(в % к общему числу опрошенных в каждом коллективе)

Вопрос: На какой концерт Вы предпочли бы пойти?	Народной музыки			Симфонической музыки			Эстрадной музыки		
	грузинской	русской	запад- ной	грузин- ской	русской	запад- ной	грузинской	русской	запад- ной
Коллективы опрошен- ных									
Ин-т механики машин	0	0	0	15	11	26	22	15	11
Ин-т языкознания	18	3	3	12	6	40	12	8	0
Завод	29	16	0	3	0	0	39	8	5
Колхоз	34	11	0	2	4	9	30	6	4

тантных другими народами. Народные формы искусства сохраняют свое значение, переплетаясь с профессиональными. Многие профессиональные формы логически продолжают народное искусство и имеют выраженную национальную окраску. Национальный грузинский фонд удовлетворяет интерес к народной и лишь частично к симфонической музыке. Здесь, по-видимому, сказывается абсолютный уровень развития того или иного вида профессионального искусства. Грузинская эстрада достаточно развита и может в достаточной мере удовлетворить потребности населения в этом жанре. Что касается симфонической музыки, то здесь, в первую очередь, отдается предпочтение Бетховену, Моцарту.

Если в сферах культуры, не связанных с языком, происходит логическое развитие собственной знаковой системы, то в языковых — выход за пределы национальных рамок предполагает освоение той знаковой системы, на которой функционирует интернациональный фонд. В Советском Союзе такую роль выполняет русский язык, который облегчает доступ как к русской культуре, так и к сокровищницам мировой культуры. Естественно, чем квалифицированнее профессиональная группа, чем она образованнее, тем лучше и глубже ее знание русского языка, который необходим для выполнения повседневных функций работников, занятых квалифицированным трудом.

Таблица 2

Степень знания языков
(в % к общему числу опрошенных в каждом коллективе)

Коллективы опрошенных	Говорит по-русски, но несвободно	Говорит по-русски хорошо, но хуже, чем по-грузински	Свободно владеет обоими языками
Ин-т механики машин	15	37	48
Ин-т языкознания	24	52	24
Завод	50	40	10
Колхоз	60	30	10

Но что особенно примечательно — даже те, кто совершенно свободно владеют русским языком, как правило, так же хорошо знают свой родной язык. Это значит, что перспективной формой развития языковых процессов в исследуемом регионе является двуязычие.

Здесь так же, как и в предыдущих случаях, при анализе живых форм национальной культуры подтверждается общая закономерность: расширение культурных запросов, их интернационализация означают всемерное расширение культурного диапазона в целом, появление новых по-

требностей при сохранении старых, связанных с национальными формами.

Материалы исследования дают также возможность составить известное представление о способах взаимопроникновения национальных культур. Чем более развита профессиональная культура, тем более она интернациональна, тем больше проявляет она способности к диффузии. Не случайно русские традиционные формы культуры, связанные с ранними этапами развития общества, менее популярны в грузинском народе, чем более современные профессиональные. О большом уважении грузинского народа к деятелям профессиональной культуры как русской и западной, так и национальной, свидетельствуют данные табл. 3.

Таблица 3

Культурные ориентации
(в % к общему числу опрошенных в каждом коллективе)

Вопрос: Назовите самых выдающихся с Вашей точки зрения деятелей культуры	Назвали деятелей культуры		
	грузинских	русских	западных
Коллективы опрошенных			
Ин-т механики машин	56	89	85
Ин-т языкознания	66	79	79
Завод	63	29	21
Колхоз	70	30	22

Возникает вопрос, как под влиянием значительного расширения потока информации, активизации межнациональных контактов, развития собственной национальной культуры меняются психологические установки людей, их представления, ценностные ориентации и, наконец, образцы поведения. Другими словами, вопрос можно сформулировать так: насколько потребляемая культура «усваивается», внедряется в сознание и определяет мотивы и поступки.

Развитие процессов интернационализации идет по убывающей от материальной культуры к духовной. В сфере духовной культуры «психологический участок» — зона наиболее глубокого залегания национального своеобразия, которое проявляется в формах повседневной бытовой жизни, в семейно-бытовых представлениях и поведении, в системе ценностных ориентаций. Тем не менее и эта зона, судя по имеющимся материалам, подвергается активным изменениям, соответствующим общей логике развития. Все более ценится самостоятельность в личной и общественной жизни, отвергаются жесткие формы поведения, которые диктовались прежними патриархальными условиями. Это проявляется и в семейном быту, и в наборе моральных, нравственных ценностей, и в системе общественно-политических ориентаций. Например, в семейном быту с ростом образования и квалификации возрастает самостоятельность по отношению к родителям. В качестве индикатора для этого суждения может, например, служить ответ на вопрос: «Обязательно ли получать согласие родителей при вступлении в брак?». Доля людей, отвечающих положительно на этот вопрос, последовательно увеличивается от технической интеллигенции к гуманитарной, затем к рабочим и сельским жителям. Среди сотрудников Ин-та механики машин 19% считают, что при вступлении в брак «совершенно необходимо получать согласие родителей», в Ин-те языкознания — 31%, на заводе и колхозе соответственно 37% и 54%. Более квалифицированные и образованные опрашиваемые чаще выступают за предоставление женщине активных общественных ролей. Для них меньше значит хозяйственность женщины, но возрастает значе-

ние общественной роли женщины, ее участия в общественном труде⁴. В образованных семьях важные вопросы супругами чаще (чем в менее образованных) решаются совместно. Независимо от занятости, научные сотрудники больше помогают женам в хозяйстве: так, в семьях сотрудников Ин-та механики машин и Ин-та языкознания лишь 7—10% мужей вовсе не помогали в хозяйстве женам, на заводе — 17%.

Что касается общественно-производственных ценностей, то в более образованных группах, в первую очередь, среди научной интеллигенции, высоко ценится инициатива. Из традиционных ценностей от малообразованных групп к образованным снижается роль «материального достатка», «спокойствия» и возрастает значение «интересной работы», «условий для творчества», «успеха». Характерно, например, что «интересная работа» не только в научных учреждениях, но и на заводе оценивается выше, чем материальный достаток. Отсутствие ориентации на «богатство» и тенденция к снижению ориентации на «материальный достаток» — специфический результат не только идеологического воздействия, но и самой жизни, новой системы общественных отношений, при которых богатство, роскошь перестают быть источником общественного влияния и престижа.

Безусловна и универсальна для всех групп ценность семьи, функциональные роли которой в обществе ни в коей мере не исчерпаны.

Если говорить о широких социальных ценностях, то и здесь с ростом квалификации неуклонно повышается значение таких категорий, которые предполагают расширение инициативы, самостоятельности в общественной жизни. Общим и объединяющим для всех групп являются и многие другие ценности, косвенно отраженные, например, при определении опрашиваемыми актуальных и значимых для нашего общества проблем. При всем разнообразии набора этих проблем научные работники, рабочие и колхозники единодушно выдвигали на первые места борьбу за мир, воспитание молодежи и рост образования народа. В этих выборах четко проявляется объединяющая каждого забота о будущем страны.

Принципиальное сходство в ценностных ориентациях отражает идейное единство советского общества. Господство марксистско-ленинского мировоззрения, общих нравственных норм сближает нации и, наряду с экономикой и политикой, создают нравственно-культурную основу новой исторической общности — советского народа.

Таким образом, наши данные позволяют утверждать, что национальная культура как система, постепенно меняется, вытесняются одни формы, развиваются другие, приспосабливаясь к новым условиям производства и потребления. В целом национальная культура не просто обнаруживает стойкость, но и активно развивается в наиболее прогрессивных своих сферах, имеющих, как правило, интернациональное выражение и, следовательно, «общий язык» с другими нациями.

«Расцвет, сближение и взаимообогащение культур социалистических наций и народностей», как это отмечается в Постановлении ЦК КПСС «О подготовке к 50-летию образования Союза Советских Социалистических Республик», стали закономерностью в духовной жизни народов СССР.

Как влияют эти изменения в культуре на систему национально-психологических ориентаций, национальные установки, национальные отношения? Это другой, весьма актуальный вопрос, настоятельно требующий ответа.

⁴ В обследованных институтах среди наиболее ценимых качеств женщины одинаково часто отмечали «преданность делу и активность» и «хозяйственность, домовитость», на заводе же и в колхозе «хозяйственность» выбиралась в 2—3 раза чаще, чем «активность».

Когда мы говорим о национальных отношениях в данном исследовании, мы имеем в виду не институциональные отношения, то есть осуществляемые на уровне формальных организаций, а личностные, проявляющиеся в личном общении.

Существует несколько упрощенное понимание механизма взаимодействия культурных изменений и межнациональных отношений. Иногда считается само собой разумеющимся, что интернационализация культуры, взаимный обмен наций культурными ценностями чуть ли не автоматически приводят к оптимизации национальных отношений и национальному взаимопониманию. Нам уже неоднократно, ссылаясь на материалы конкретно-социологических исследований, приходилось опровергать такую упрощенную точку зрения⁵. Данное исследование вновь подтверждает, что между культурными и национально-психологическими ориентациями нет прямой и однозначной связи⁶. Так, научная интеллигенция, которая проявляет большой интерес к интернациональной культуре, далеко не в той же «пропорции» высказывает благоприятные установки в национальных отношениях. Это позволяет предполагать, что мы имеем тут дело с двумя самостоятельными системами ориентаций. Для проверки этой гипотезы был проведен латентно-структурный анализ национально-культурных отношений и национально-психологических установок. По сочетанию ответов на вопросы, которые свидетельствовали о культурной и затем о психологической ориентации, были построены специальные упорядоченные шкалы. Коэффициент ранговой корреляции между двумя системами, выраженными этими шкалами, оказался незначительным, что еще раз подтвердило гипотезу, выдвинутую нами в предыдущих исследованиях.

Уже на ранних этапах нашей работы мы предполагали, что система национальных отношений зависит не столько от культурных ориентаций и степеней интернационализации культурного облика человека, сколько от сложного сочетания социально-профессиональных интересов. Национальные отношения — суть часть социальных отношений, и они детерминированы социальными интересами и социальными потребностями в широком плане. Национальные отношения — лишь определенная проекция социальных отношений, специфическая форма их выражения. Конечно, знание культуры других народов облегчает взаимопонимание между людьми. Они как бы приобретают общий язык. Еще из опыта первобытных обществ, описанных классической этнографией, известно, что племена тем больше враждовали друг с другом, чем хуже они знали друг друга.⁷

Не случайно отношение к национальным контактам (национально-психологические установки) очень тесно коррелируется с социально-профессиональной ситуацией. Фактическое поведение человека не всегда полностью согласуется с его национально-психологическими установками. Недостаточно благоприятные ориентации на межнациональные контакты могут сопровождаться вполне интернациональным фактическим поведением. И действительно, в среде национальной интеллигенции особенно интенсивны связи с людьми других национальностей. Среди

⁵ Ю. В. Арутюнян, Опыт социально-этнического исследования, «Сов. этнография», 1968, № 4; его же, Конкретно-социологическое исследование национальных отношений, «Вопросы философии», 1969, № 12.

⁶ О национально-культурных ориентациях судили по сочетанию ответов о знании языка, чтении литературы, знании деятелей культуры, по национальным предпочтениям в искусстве. Национально-психологические ориентации устанавливались по сочетанию ответов об отношении к работе в национально-смешанном коллективе, к национально-смешанным бракам и т. п. Фактическое «этническое поведение» оценивалось в зависимости от интенсивности реальных контактов с представителями других национальностей — деловых, дружеских, семейных.

⁷ См.: С. Н. Артановский. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур, Л., 1967, стр. 10—11.

них гораздо больше людей, чем в других группах, имеют друзей другой национальности и чаще состоят в национально-смешанных браках, они читают больше литературы на других языках и активно вступают в различные формы общения с людьми другой национальности (см. табл. 4).

Таблица 4

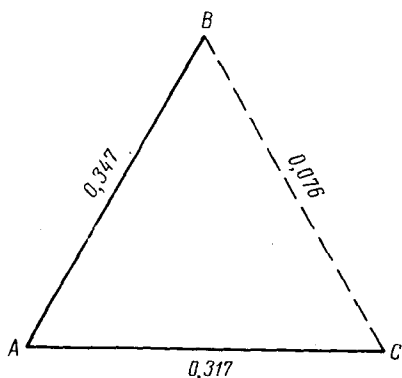
Межнациональные личностные контакты
(в % к числу опрошенных в каждом коллективе)

Коллективы	Жена или муж негрузины	Имеют близких друзей другой национальности	Имеют родственников другой национальности
Ин-т механики машин	12	33	63
Ин-т языкознания	8	45	72
Завод	2	21	48
Колхоз	2	18	45

Межнациональные личностные контакты (национальное поведение) — равнодействующая, связанная с множеством факторов, среди которых примерно равновеликую роль играют как национально-культурные ориентации, так и национально-психологические установки, слабо, одна-

ко, между собой связанные или вообще не связанные. Для наглядности выявленные связи можно представить себе в виде треугольника, где угол А обозначает национальное поведение, угол В — национально-психологические установки и угол С — национально-психологические ориентации (см. график).

Проведенный анализ может иметь существенное значение для управления национальными и культурными процессами. Становится очевидным, что влияние на культурные изменения и национальные установки требует системы мероприятий разного порядка. Между тем довольно часто предполагается, что мероприятия, способствующие расширению культурно-национальной ориентации народа — декады культуры республик, переводы литературных произведений с языков других народов, межреспубликанский обмен теле- и радиопрограммами и пр. — чуть ли не механически способствует росту положительных национально-психологических



Связь национального поведения (А), национально-психологических установок (В) и национально-культурных ориентаций (С). Теснота связи между перечисленными факторами выражена в коэффициентах ранговой корреляции Кендэла. Работа выполнена сотрудником сектора социологических исследований Ин-та этнографии АН СССР А. А. Сусоколовым

ориентаций. Как показывают наши данные, ожидать автоматического изменения национальных установок только под влиянием культурного воздействия не приходится.

Расширение диапазона культурных ориентаций, знание других народов, их культуры, языка, бесспорно, способствуют устранению остатков национального предубеждения той части населения, которая в силу низкого уровня образования, малоподвижного образа жизни проявляет консервативность и избегает контактов с людьми, чей образ жизни не соответствует их жестким традиционным представлениям. Что касается образованной части населения, занимающейся квалифицированным тру-

дом, то на их национально-психологические ориентации может подействовать лишь определенно выраженная, специально направленная культурная информация. Гипотетически, однако, можно допустить, что большую роль в детерминации национально-психологических установок этой категории населения играет система социально-экономических мер, затрагивающая непосредственные социально-профессиональные интересы. Таким образом, в национально-культурной политике необходим дифференцированный подход к различным группам населения и разным сторонам общественной жизни.

Разумеется, сделанные выводы не носят окончательного характера, однако, имеющиеся наблюдения дают, как нам кажется, основание для выдвинутых в статье теоретических предположений.

ON CERTAIN TRENDS IN A NATION'S CULTURAL PATTERN

The earliest results of a sociological study by the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences are summarized in the article, the program of the study being: «The optimization of social and cultural conditions for the development and rapprochement of nations in the USSR». Three elements of national-cultural development are envisaged: 1) changes in the nation's own cultural stock; 2) the process of interaction between the cultures of different nations; and 3) the result of such interaction. Of these three elements accent is made upon the last, i. e. the internationalization of a people's cultural aspect, the reception of various elements from a different culture by individual strata and groups. Groups of different types have been taken as objects of study: scientists (specialists in linguistics and in mechanics) factory workers, and collective farmers. The material adduced in the article clearly shows the rapid unification of material culture; at the same time, the intellectual culture of other peoples is being mastered, while the people's own cultural stock is also preserved. While archaic and largely vestigial forms of traditional culture tend to disappear or to fade gradually, living modern forms of national folk culture (such as songs and dances) achieve a fairly high level of stability among all groups including the intelligentsia.

Н. П. Лобачева

О ФОРМИРОВАНИИ НОВОЙ ОБРЯДНОСТИ У НАРОДОВ СССР

(ОПЫТ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОБОБЩЕНИЯ)

Советская обрядность — совокупность обрядов, ритуалов и праздников, связанных с событиями общественной и семейной жизни, — является одной из сторон духовной культуры, быта и поведения советского человека. Закономерности ее развития те же, что и у современной культуры в целом: преемственность, обновление, качественный скачок, зависимость от экономических и социальных предпосылок и других более конкретных причин¹.

Формирование новой обрядности у народов Советского Союза представляет собой один из аспектов культурной революции, наглядно демонстрирующий коренные изменения в быту и сознании советских людей. Изучение этого процесса помогает уяснить, из каких компонентов и каким образом складывается культура отдельных народов СССР, а также из каких элементов создается культура новой исторической общности людей — советского народа. На современном этапе процесс формирования новых обрядов и праздников происходит у всех народов страны². В наши дни обрядность бытует в двух вариантах: традиционном, претерпевающим существенные изменения, и новом.

Следует отметить, что обрядность каждого исторического этапа в жизни Советской страны: послереволюционных лет, периода восстановления и реконструкции хозяйства, периода индустриализации, коллективизации, Отечественной войны, восстановительного периода послевоенных лет и т. д. — имела свои специфические особенности.

В первые годы после революции отрицание старых и утверждение новых форм общественной и семейной жизни привели к заметному отходу от традиционных форм обрядности. В этот период появились «бессвадебные» браки и так называемые красные свадьбы, а также «октябрины» вместо прежних крестин, но они не получили широкого распространения и просуществовали недолго. В годы коллективизации и Отечественной войны отход от традиционных обрядов продолжался. После Великой Отечественной войны, наоборот, наблюдался известный возврат к традиционным формам обрядности³.

¹ См. В. В. Пименов, О некоторых закономерностях в развитии народной культуры, «Сов. этнография», 1967, № 2.

² Библиография работ по новой обрядности достаточно обширна. В последующих ссылках указаны лишь некоторые из них. О публикациях, относящихся к 60-м годам, см.: Л. М. Сабурова, Литература о новых обрядах и праздниках за 1963—1966 гг., «Сов. этнография», 1967, № 5. Кроме специальных работ, посвященных обрядности, эта тема в той или иной мере отражена в исследованиях о современной семье, культуре и быте народов СССР.

³ См.: Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева, Культура и быт колхозников Калининской области, М., 1964, стр. 227; К. Л. Басаева, Семья и брак у западных бурят, Автореф. канд. дис., М., 1972, стр. 35; Л. М. Сабурова, Некоторые вопросы изучения новой обрядности, в кн.: «Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и

Как показывают материалы исследований, новая обрядность в значительной мере создается на базе традиционной. В первую очередь это относится к праздникам семейного цикла, имеющим смысловой прототип в традиционной обрядности. Формирование новой обрядности протекает под влиянием двух факторов: изменения всех норм общественной и семейной жизни в результате политических, национальных и социально-экономических преобразований в нашей стране; деятельности советской общественности по созданию и популяризации в массах новых гражданских ритуалов и праздников.

Вопрос о том, нужна ли обрядность в социалистическом обществе и если нужна, то какой она должна быть, возник сразу после окончания гражданской войны и еще в 20-х годах получил положительное решение на страницах центральных газет. Первая попытка научной разработки психологии и методики безрелигиозных обрядов принадлежит известному советскому писателю В. В. Вересаеву⁴. Новая обрядность прямо или косвенно (например, путем распространения атеистических знаний) создавалась на протяжении всей истории нашего государства. В конце 50 — начале 60-х годов вопрос о новой гражданской обрядности выдвинулся как один из важнейших вопросов развития культуры и атеистического воспитания. Расширение деятельности по созданию новых ритуалов и праздников в этот период было вызвано углубляющимся диссонансом между уже вошедшими в быт новыми нормами общественной, производственной и семейной жизни и еще продолжавшими существовать старыми формами обрядов и праздников, которые отражали иную, прежде всего религиозную, идеологию и отжившие семейно-брачные и общественные отношения.

Складывание новых форм обрядности у всех народов Советского Союза идет по одному и тому же направлению, но находится на разных стадиях развития, что обусловлено разницей в социально-экономическом и культурном уровне этих народов, которая существовала в дореволюционный период, а также степенью влияния религии на их быт в прошлом.

В значительной своей части традиционная обрядность непосредственно была связана с культовым строем господствовавших религий (христианства, ислама), который впитал и освятил ряд верований и религиозных представлений древности, а также связанные с ними обычаи и обряды. Поэтому степень преодоления религиозности того или иного народа либо отдельных его социальных слоев — весьма существенный фактор при рассмотрении определенной фазы в сложении новой обрядности.

Углубленное изучение всех многочисленных вариантов новой обрядности, их локальных особенностей дает возможность наглядно представить путь от старого традиционного обряда, связанного с религией и пережитками более ранних форм религиозных верований и социальной организации, к новому безрелигиозному обряду, изменившему и свое содержание, и свою форму, отражающему новую идеологию и новые отношения в сферах общественной и семейной жизни.

Наиболее показателен этот путь в сфере обрядов, связанных с событиями в жизни семьи — вступлением в брак, рождением и смертью человека, — к рассмотрению которых мы и обратимся в первую очередь.

Мы не имеем возможности в рамках данной статьи приводить примеры разнообразных изменений всех циклов семейной обрядности, поэтому вынуждены остановиться главным образом на одном из них — свадебном.

сознании людей и становления новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири», вып. II, Улан-Удэ, 1969; А. Е. Тер-Саркисянц, Современная семья у армян, М., 1972, стр. 141, и др.

⁴ См.: В. В. Вересаев, Полн. собр. соч., т. VIII, М., 1930.

Свадебный цикл наиболее разветвленный, он включает ряд церемоний: сватовство, сговор, предсвадебные вечера типа девичника, собраний мужской молодежи и др., собственно свадьба, распадающаяся часто на праздник в доме невесты и в доме жениха, послесвадебные церемонии. Каждая из них имеет свой сложный ритуал. Этапы свадебного цикла у различных народов сходны. Именно поэтому можно получить большое количество однотипных примеров, характерных для обрядности разных народов.

Нам представляется, что в ходе преобразования традиционной и формирования новой семейной обрядности первоначально происходит количественное накопление изменений, которые могут, однако, протекать синхронно и параллельно друг другу. Это выражается в изменении содержания отдельных звеньев старого церемониала при сохранении его прежней формы. Так, в традиционном свадебном обряде наших дней часто встречается церемония сватовства, несмотря на то, что молодые люди теперь самостоятельно решают вопрос о вступлении в брак и лишь затем ставят в известность об этом своих родителей⁵. Таким образом, утверждается новая функция сватовства как акта знакомства родителей жениха и невесты и объявления о браке. Утрата безраздельной власти главы семьи и вообще старшего поколения над младшими ее членами, изменение положения женщины в семье изменило значение того этапа свадебной обрядности, который в прошлом свидетельствовал о зависимости молодых людей от воли родителей и других старших родственников.

Перемены в содержании отдельных звеньев обряда при сохранении прежних обрядовых действий наблюдаются в различных циклах семейной обрядности у всех народов СССР. Но у каждого народа они могут быть достаточно индивидуальны в силу этнической специфики культуры народов.

Характерной чертой этого процесса является утрата некоторых звеньев старого церемониала. В каждом отдельном случае даже у одного и того же народа могут выпадать различные звенья обрядового церемониала⁶. Но исчезают обычно те обряды, которые или как-то унижают достоинство основных его участников (например, «смотрины» девушки семьей жениха в армянской свадьбе, отличавшиеся большой бесцеремонностью)⁷ или отягощают, затягивают церемониал лишними обрядовыми действиями (например, у народов Кавказа принято, чтобы новобрачные, прежде чем переселиться в дом мужа, какое-то время пожили бы у одного из родственников мужа)⁸, или утратили смысл из-за перемен правовых и экономических установок подобно тому, как это произошло с обычаем смотра хозяйства жениха (обычай «глядеть дворы», «смотреть стены») у населения Кубани⁹. Исчезают и те звенья свадебного обряда, значение которых населением забыто, например, обычай «кампыр-ульды» в свадьбе полукочевых узбеков¹⁰ и других родственными им народов, согласно которому на порог комнаты, где находится невеста,

⁵ См.: Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева, Указ. раб., стр. 228; А. Е. Тер-Саркисянц, Указ. раб., стр. 128; А. В. Смоляк, Ульчи, М., 1966, стр. 240; М. С. Шихарева, Свадьба сельского населения Кубани, «Сов. этнография», 1964, № 1, стр. 24; Г. П. Федянович, Семейные обряды мордвы Темниковского и Тяньгушевского районов Мордовской АССР, в кн.: «Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 г.», М., 1972, II, стр. 187—188; Л. С. Христолюбова, Семейные обряды удмуртов (Опыт количественной характеристики), Автореф. канд. дис., М., 1970.

⁶ Подробно об этом см.: А. Е. Тер-Саркисянц, Указ. раб., стр. 130 и сл.; Л. Ф. Моногорова, Семья и семейный быт, в кн.: «Этнографические очерки узбекского сельского населения», М., 1969, стр. 236 и сл., и др.

⁷ А. Е. Тер-Саркисянц, Указ. раб., стр. 137.

⁸ Я. С. Смирнова, Семья и семейный быт, в кн.: «Культура и быт народов Северного Кавказа», М., 1968, стр. 226.

⁹ М. С. Шихарева, Указ. раб., стр. 25.

¹⁰ Л. Ф. Моногорова, Указ. раб., стр. 237.

ложилась женщина, притворяясь мертвой, и не пропускала без выкупа жениха к невесте.

Изменение содержания отдельных звеньев обряда и особенно выпадение некоторых из них из традиционного церемониала наблюдалось исследователями и в дореволюционный период. Это и тогда объяснялось изменением социально-экономических условий жизни народов, в частности развитием капиталистических отношений, влиянием города, а для некоторых народов, например Сибири, еще и воздействием русской культуры. Так, у западных бурят с начала XX в. заметно упрощается церемониал традиционной свадьбы: сначала исчезают предсвадебные церемонии в доме невесты, в которых очень отчетливо прослеживались пережитки матриархальных порядков, а затем значительно сокращаются церемонии и самой свадьбы¹¹.

У народа иной культуры и религии — крестьян и особенно у рабочих Латвии — также отмечается в XX в. сокращение свадебного цикла¹². То же явление наблюдалось у русского населения бывшей Тверской губернии¹³ и в других районах России.

В наши дни изменение традиционных церемониалов у всех народов СССР идет значительно быстрее, чем прежде, так как коренным образом изменилось не только их социально-экономическое устройство, но и идеология.

В традиционные обряды постепенно включаются новые звенья. Так, у всех народов свадьбы и праздники детского цикла стали сопровождаться торжественными ритуалами гражданской регистрации брака и регистрации новорожденных и общим обязательным застольем с участием на свадьбах жениха и невесты, а на праздниках, связанных с рождением ребенка, — отца и матери, что в недалеком прошлом было чуждо целому ряду народов Советского Союза (всем среднеазиатским народам, народам Северного Кавказа, азербайджанцам, армянам и т. д.).

В наши дни нередко в рамках одной церемонии выполняются ритуалы, диаметрально противоположные по своей идеологической направленности и оформлению. Так, у среднеазиатских народов за гражданской регистрацией брака в загсе следует в ряде случаев религиозный обряд бракосочетания — никох. В свадебное пиршество, справляемое, согласно традиции, отдельно для мужчин и женщин, включается так называемый вечер, на котором за общим праздничным столом присутствуют не только жених и невеста, но даже их родители, что не было принято в прошлом¹⁴.

На известном этапе преобразования традиционной обрядности происходит качественный скачок, когда полностью меняется ее содержание, совершенно утрачивается связь с религией, забываются или переосмысливаются действия, имевшие прежде религиозно-магическое значение, изживаются или переосмысливаются обычаи и обряды, связанные с пережитками социальных институтов древности. Все это сокращает число звеньев того или иного цикла семейной обрядности. Утверждаются, занимают прочное место в обряде новые моменты, т. е. рождается принципиально новый обряд.

У ряда народов Советского Союза наряду с изживанием религиозного обряда бракосочетания исчезают пережиточные формы выплаты калыма, выражавшиеся в оговариваемых заранее подарках невесте со стороны жениха; исчезает и заранее оговариваемое приданое, характерное для русского, украинского, белорусского населения, народов Прибал-

¹¹ К. Л. Басаева, Указ. раб., стр. 33.

¹² А. А. Данилюскас, Культура и быт рабочих государственной фабрики шерстяных тканей «Нямунас» в поселке Юодупе. (Автореф. канд. дис.), Вильнюс, 1965, стр. 24—25.

¹³ См. Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева, Указ. раб., стр. 226.

¹⁴ Полевые материалы автора 1965—1968 гг.

тики и др. Утрачиваются совершенно или теряют прежний смысл обычаи религиозно-магического содержания, столь характерные для обрядности семейного цикла. У армян совершенно отмерло венчание у топира (очага), которое ранее, по представлению народа, было равносильно церковному браку¹⁵. Забыто магическо-охранное значение факельного шествия, сопровождавшего свадебный поезд невесты в таджикской свадьбе, и джигитовки друзей жениха около свадебного поезда у хорезмских узбеков¹⁶. Эти обычаи рассматриваются теперь как увеселительные. Нарушаются старые запреты, связанные с обычаем избегания; об этом свидетельствует, в частности, участие жениха и невесты, а также их родителей в свадебном пире. Сходит на нет обычай раздельного праздничного пиршества для мужчин и женщин и т. д. Остается гражданский ритуал регистрации брака, свидетельствующий о победе новой идеологии в сознании широких масс населения. Вместо целой системы разнообразных обычаев и обрядов, в которых основным персонажам свадебной обрядности — жениху и невесте — отводилась роль пассивных исполнителей чужой воли, появился общий праздник с веселым и торжественным застольем в их честь. Иными словами, родился принципиально новый по своему содержанию обряд.

На первых этапах жизни нового обряда связь его с традиционными формами еще значительна. Выражается она в известной мере в традиционном построении церемониала, в сохранении ряда, правда получивших иное содержание, традиционных обрядовых действий и др. Так, например, у среднеазиатских народов до настоящего времени сохраняется традиционное построение свадебных торжеств, происходивших как в доме невесты, так и в доме жениха. Не исчезают полностью и традиционные обрядовые действия типа «шашу» (осыпание сладостями и обрядовым печением жениха и невесты в киргизско-казахской свадьбе), а также система различных «выкупов», требуемых от жениха, что было свойственно свадебной обрядности почти всех народов и в далеком прошлом имело религиозно-магическое значение, а теперь стало игровым моментом либо символом приятных пожеланий.

У колхозников Закарпаття в современной свадьбе сохраняется традиционное сватовство, заручины (обручение), девичник («гуска»), послесвадебное гулянье и т. д. Сохранены все свадебные атрибуты и чины, но вместо церковного венчания (в 1966 г., 71,3% свадеб состоялось без церковного обряда) проводится гражданское оформление брака в сельских «комнатах счастья»¹⁷. У литовцев поселка Юодупе свадьбу празднуют по упрощенной традиционной схеме. В ней нет единого драматического действия: она состоит из отдельных эпизодов прежней традиционной свадьбы, в частности сохраняются такие обычаи, как прощание с родителями, шуточные карнавальные игры и т. п.; ряд традиционных черт остается и в свадебной обрядности латышей¹⁸.

От традиционного обряда в современной свадьбе остались, конечно, танцы, музыка, пение, а также некоторые традиционные блюда национальной кухни, частично даже специфические свадебные или связанные с иными обрядами блюда.

Вместе с тем на праздничном столе появляются и блюда, распространенные теперь у всех народов Советского Союза, например различные салаты, которых прежде не было у ряда народов (в том числе у среднеазиатских). Завоевывают популярность национальные блюда других на-

¹⁵ А. Е. Тер-Саркисянц, Указ. раб., стр. 137.

¹⁶ Полевые материалы автора 1965—1968 гг.

¹⁷ М. П. Тиводар, Общественный и семейный быт колхозников Закарпаття, Автореф. канд. дис., Киев, 1968, стр. 28.

¹⁸ А. А. Даниляускас, Указ. раб., стр. 25; Л. Н. Терентьева, Формирование новых обычаев и обрядов в быту колхозников Латвии, «Сов. этнография», 1961, № 2.

родов (в среднеазиатском регионе кавказский шашлык, в сибирско-дальневосточном среди коренного населения русские пельмени, пироги и т. д.). Во время праздничного веселья исполняются не только национальные песни, но и общесоветские молодежные, а также песни других народов СССР.

У народов, традиционные обряды которых были малокрасочны, наблюдается большее количество заимствований. Такое насыщение, в основном за счет обычаев русского населения, произошло, например, в свадебном обряде ульчей. Прежде на свадьбах у них не было ни танцев, ни песен, ни музыки. Теперь непременно приглашают баяниста, поют народные и советские песни, молодежь танцует современные городские танцы. Для праздничного стола готовят заимствованные у русских блюда (пироги, пельмени, котлеты). В результате общения с русскими у ульчей появился обычай требовать «выкуп» от жениха, когда он увозит невесту в другое селение¹⁹, и т. д.

Таким образом, в свадебных обрядах появились новые черты как за счет новых общесоветских элементов культуры, так и за счет интегрированных элементов культуры других народов Советского Союза. Изменения подобного характера фиксируются не только в свадебной обрядности, но и в обрядности детского и похоронно-поминального циклов.

Заключительным этапом в процессе формирования новой обрядности является создание обряда, нового как по содержанию, так и по форме, сокращенного в числе своих звеньев до разумного минимума и состоящего в основном из двух церемоний: ритуала при гражданской регистрации (брака — в свадебной обрядности, рождения ребенка — в праздниках детского цикла), имеющего идентичные формы у всех народов Советского Союза, и праздничного пира, также в основных своих чертах схожего у всех народов СССР. Это праздничное застолье с участием главных виновников торжества и приглашенных по их желанию лиц (прежде существовал определяемый принятым обычаем обязательный круг приглашаемых — родственников и других лиц), во время которого произносятся поздравления и добрые пожелания. Сопровождается обряд весельем с музыкой, танцами и пением.

Связь с традицией в этих новых обрядах выражается в национальных песнях, музыке, которые исполняются наряду с общесоветскими, танцах, национальных видах спорта и т. д., в национальных блюдах на праздничном столе, а также в сохранении некоторых элементов старинных обрядовых действий, совершенно утеравших свой прежний смысл и воспринимающихся как добрые пожелания или как игровой шуточный момент. К такого рода действиям можно отнести хлеб-соль русских, иногда заменяемый тортом и солью, которыми встречают молодых; широко известное восклицание «горько», обращенное к молодым, различные «выкупы» в виде одаривания конфетами; обычай проверки хозяйственных способностей жениха и невесты (у прибалтийских народов). В праздниках детского цикла на Кавказе сохранился как игровой момент обряд гадания о профессии ребенка²⁰; перед ребенком ставят различные предметы; вещь которую он схватит первой, указывает якобы на его будущую профессию.

Новые обряды возникли и в праздниках детского цикла, и даже в наиболее консервативной похоронной обрядности. Однако темпы формирования нового обряда в разных звеньях семейного цикла и распространение его среди населения неодинаковы. У большинства народов СССР быстрее формируется и распространяется новая свадебная обрядность, несколько медленнее — новые обряды, связанные с рождением и воспитанием детей, труднее всего подвергаются изменениям похоронно-поминальные обряды.

¹⁹ А. В. Смоляк, Указ. раб., стр. 240—241.

²⁰ См. Я. С. Смирнов, Указ. раб., стр. 255.

Отставание в формировании обрядов детского цикла выражается в том, что при рождении ребенка больший процент населения следует традиционным религиозным ритуалам.

В похоронно-поминальной обрядности сильнее всего сохранилась связь с религией и с традиционным порядком обрядовых церемоний (это отмечают исследователи обрядности разных народов), хотя и здесь произошло много изменений, главным образом за счет отказа части населения от религиозных ритуалов, утраты отдельных звеньев, преимущественно поминального цикла²¹, нарушения старых запретов, касающихся, например, участия женщин в похоронах (у всех мусульманских народов и у армян, хотя они и христиане, женщины не участвовали в похоронной процессии). Несмотря на общую консервативность цикла, и здесь выработался эталон обряда гражданских похорон, который распространен особенно широко в городах с русским, украинским и белорусским населением. Вместе с тем есть целый ряд народов, например среднеазиатских, у которых гражданский ритуал выполняется лишь параллельно с религиозно-традиционным и то в узком кругу населения; гражданских похорон здесь бывает очень мало.

Еще раз подчеркнем, что складывание нового и по содержанию, и по форме обряда происходит путем смыкания преобразующихся традиционных обрядов с создаваемыми общественностью новыми ритуалами, которые в народе подвергаются известной обработке путем насыщения их элементами традиционной культуры. Процесс формирования нового обряда семейного цикла идет по схеме: старое → преобразующееся старое + новое → новое²². В новом своем виде современный обряд является гармоническим сочетанием общесоветских и творчески переработанных традиционных элементов культуры.

Процесс формирования новой обрядности, связанной с событиями семейной жизни, у всех народов СССР проходит в целом одни и те же этапы и характеризуется одними и теми же чертами. Однако степень его завершенности и соответственно время прохождения определенных этапов неодинаковы как у разных народов, так и у различных социальных групп этих народов.

Обрядность семейного цикла, родившаяся в годы Советской власти, как показано выше, существует в настоящее время в двух разновидностях: обряды, имеющие новое содержание и форму; обряды, имеющие новое содержание, но в форме сохранившие известные элементы традиционного построения и обрядовых действий.

Обрядность первого вида фиксируется в наши дни у всех народов Советского Союза. Однако абсолютное преобладание обряды этой группы получили лишь у населения преимущественно больших городов промышленно развитых еще в дореволюционное время областей (у русских, украинцев, белоруссов и т. д.). Старая традиционно-религиозная обрядность здесь в основном вытеснена. В малых городах и особенно в сельской местности этих регионов наряду с обрядами первого вида широко распространены новые обряды второго вида. Городской быт быстрее изменял и значительно сокращал традиционные формы обрядности. В этом легко убедиться не только путем простого сравнения обрядов семейного цикла у городского и сельского населения Центральной России дорево-

²¹ См.: А. Е. Тер-Саркисянц, Указ. раб., стр. 145; Л. Н. Терентьева, Указ. раб.

²² Такую закономерность перехода от старого к новому подметила Л. Ф. Моногорова при изучении свадебного церемониала узбеков Пастдаргомского района Самаркандской области УзССР (см. Л. Ф. Моногорова, Указ. раб., стр. 240). Надо отметить, что в приведенном ею случае речь шла не об обряде в целом, а только о свадебном пире, который является лишь одним из звеньев свадебного церемониала. Аналогичное мнение высказывает Я. С. Смирнова, изучавшая этот вопрос на материалах народов Северного Кавказа (см. Я. С. Смирнова, Указ. раб., стр. 256).

люионного периода²³, но и путем сравнения этих же обрядов у различных социальных прослоек городского населения. Большая сохранность народных традиционных форм наблюдается в окраинных рабочих слободах²⁴, население которых постоянно пополнялось за счет притока переселенцев из деревни, где традиционные обычаи и обряды удерживались более стойко, несмотря на известные изменения, вызывавшиеся проникновением в деревню капиталистических отношений, влиянием городских форм культуры²⁵ и т. д.

В обрядности семейного цикла в городах было меньше традиционных форм. Поэтому с утратой религиозности в советское время городское население развитых в промышленном отношении районов оказалось более восприимчивым к новым семейным обрядам.

Второй вид новой обрядности, в которой сохраняется часть традиционного построения и обрядовых действий, фиксируется также у всех народов СССР²⁶. Он широко распространен у народов бывших окраинных областей России, живших до революции по большей части в условиях патриархально-феодалного быта с разной степенью пережитков общинно-родовой организации (народы Северного Кавказа, Поволжья, Средней Азии, Сибири, Дальнего Востока и т. д.). Лишь у отдельных народов этих регионов преобладают обряды первого вида (например, у удмуртов). Большее распространение он имеет также среди городского населения, а в деревне — среди сельской интеллигенции.

Высказанные выше положения о распространении той или иной разновидности новой обрядности подтверждаются результатами этносоциологических исследований, проведенных в 60-х годах среди чувашского сельского, а в 70-х годах — среди удмуртского городского и сельского населения²⁷.

Новые общественные праздники формируются несколько иными путями и другими темпами по сравнению с обрядами семейного цикла. Эти отличия определяются тем, что ритуалы большей части общественных праздников создавались и создаются общественностью и вводятся в быт почти в законченных формах. Наиболее характерные формы — демонстрация, торжественное собрание, сопровождающееся часто премированием передовиков производства и художественной частью, и т. д. Лишь в процессе вживания в быт они корректируются массами, совершенствуются и насыщаются элементами национальной культуры в виде танцев, песен, музыки, народных видов спорта.

Благодаря тому что новые праздники (1 Мая, 7 Ноября и др.) и старые (пасха, рождество, курбан-байрам и др.) отмечаются по совершенно разным поводам, не происходит их совмещения. Поэтому при возникновении новых праздников формируется и совершенно новый ритуал. Новые советские праздники быстрее входят сначала в общественный, потом в семейный быт.

Общественное значение религиозных праздников было подорвано уже давно правительственной мерой по отделению церкви от государства.

²³ См. Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева, Указ. раб., стр. 226; Г. В. Жирнова, Русский городской свадебный обряд конца XIX — начала XX в., «Сов. этнография», 1969, № 1.

²⁴ См. Г. В. Жирнова, О современном городском свадебном обряде, «Сов. этнография», 1971, № 3, стр. 58.

²⁵ См.: Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева, Указ. раб., стр. 226.

²⁶ См.: Л. Н. Терентьева, Распространение атеистического мировоззрения среди латышей, в кн. «Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР», М., 1966, стр. 72, 73 и др.; А. А. Даниляускас, Указ. раб., стр. 28; Н. П. Лобачева, Формирование новой свадебной обрядности у народов Узбекистана, «Сов. этнография», 1967, № 2; е е же, О процессе формирования новой семейной обрядности (По материалам Узбекистана), «Сов. этнография», 1971, № 1; К. Л. Басаева, Указ. раб., стр. 36 и др.

²⁷ Л. А. Иванов, Современный быт и культура сельского чувашского населения, Автореф. канд. дис., М., 1960, стр. 26; Л. С. Христоробова, Указ. раб.

Народные гулянья, сопровождавшие прежде каждый большой религиозный праздник, не поддерживались общественностью и поэтому вскоре после революции стали исчезать. Эти праздники стали отмечать лишь в местах отправления культа и в семье. Однако с годами все меньшее число людей посещает церкви, мечети и т. д., а в семье выполняются второстепенные стороны традиционного ритуала, связанные главным образом с приготовлением обрядовой пищи (например, куличей и пасхи у христиан)²⁸.

Новые праздники некоторое время существуют параллельно с традиционно-религиозными в рамках как общественной, так и семейной жизни. Сначала одна часть населения соблюдала лишь религиозные праздники (обычно это были старшие по возрасту члены семьи), другая отмечала революционные даты, участвовала в праздничных майских и ноябрьских демонстрациях. Постепенно традиционно-религиозные праздники полностью вытесняются как из общественной, так и из семейной жизни.

Необходимо особо сказать о той категории общественных праздников, которые, изменив свое содержание, продолжают существовать с дореволюционного периода. Такие праздники встречаются у ряда народов, в первую очередь у народов северо-востока Сибири и Дальнего Востока, где официальная религия (христианство) не пустила глубоких корней. После революции ее влияние на население совершенно прекратилось. У этой группы народов в прошлом было много праздников и обрядов, связанных с хозяйственной деятельностью и пронизанных элементами древних верований (почитание огня, охотничьи обряды — встреча и проводы убитых пушных зверей, культ медведя и т. д.).

Эти праздники и обряды существуют и сейчас, но они значительно упростились; утратили былой религиозно-магический смысл и справляются по традиции. Часть из них теперь сливается с новыми для данного населения праздниками. Так, в некоторых корякских селениях праздник нерпы слился с Новым годом. У оленных коряков (тигильские коряки, с. Седанка) традиционный праздник оленей передвинулся во времени и стал спортивным соревнованием, приуроченным ко дню Советской Армии. В этот день проводится бег на оленях, лучшим ездокам вручают призы, устраивают танцы, игры²⁹ и т. д.

Общественные праздники можно разбить на две основные категории: новые по содержанию и по форме и не имеющие прототипа в традиционной обрядности (в эту группу входят все революционные праздники); новые праздники, имеющие прототип в традиционной обрядности. Последняя группа праздников распадается на две разновидности. Первая разновидность — это преобразованные, изменившие свое содержание традиционные праздники; традиция их празднования не прекращалась (корякский праздник нерпы, медвежий праздник народов Приамурья и др.). Процессы формирования этих праздников и новой семейной обрядности сходны. Вторая разновидность — возрожденные на новой идеологической основе традиционные праздники, которые появились в основном в 50—60-х годах, когда вновь активизировалась деятельность общественности по созданию и популяризации новых праздников и гражданских ритуалов. В сфере общественной обрядности в этот период успешно возрождаются старые народные праздники, не связанные своим происхождением с официальной религией; происходит переосмысление их содержания, в их ритуал вводятся средства современных развлечений — (театрализо-

²⁸ О месте религиозных праздников в жизни русского колхозного крестьянства см.: Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева, Религиозно-бытовые пережитки у колхозного крестьянства, в кн. «Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР», М.—Л., 1966, стр. 124.

²⁹ И. С. Гурвич, Отмирание религиозных верований у народов Сибири, в кн.: «Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР», М.—Л., 1966, стр. 89—90, 95—96.

ванные выступления участников художественной самодеятельности и артистических коллективов). К этой группе праздников относятся: праздники русской зимы, березки, распространившиеся по большей части среди русского населения, хотя встречаются они и у других народов Российской Федерации; среднеазиатско-азербайджанский весенний праздник науруз, местные варианты праздников урожая, среди которых особой известностью пользуется среднеазиатский праздник пахта-байрами, посвященный окончанию сбора урожая хлопка; местные варианты праздника первой борозды и т. п. Все эти праздники, сохраняющие традиционную специфику в оформлении народного гулянья, находятся в основном на первой стадии вторичного вживания в быт, т. е. существует лишь в общественном быту и не затрагивают пока семейный.

Особое место в этой группе общественных праздников занимает праздник Нового года и детский новогодний праздник елки, имеющий тенденцию к распространению у всех народов Советского Союза.

Таким образом, и в сфере общественной обрядности наблюдается сочетание общесоветских и традиционных местных черт, хотя в других соотношениях, чем в семейной обрядности.

Ритуалы революционных праздников складываются в основном из новых форм. Преобразованные традиционные и возрожденные на традиционной основе праздники имеют много черт исконной национальной специфики. В сфере общественной обрядности действует та же закономерность перехода от старого к новому через период сосуществования старых традиционно-религиозных и новых советских праздников.

В 50—60-х годах у нас стала распространяться еще одна категория праздников, которые условно можно назвать лично-общественными³⁰, так как они посвящены отдельным людям, но проводятся общественными организациями. Это такие праздники, как получение первого паспорта, проводы в армию, посвящение в рабочие и студенты, проводы на пенсию и т. д. Ритуалы их находятся на разных стадиях становления, как и степень вживания в общественный и семейный быт, но тем не менее они есть у всех народов СССР и имеют схожие формы проведения.

Современная обрядность у народов Советского Союза складывается из новых и традиционных черт культуры и быта. Новые черты выражаются в одинаковом у разных народов составе и оформлении гражданских ритуалов, связанных с жизнью семьи; в одинаковом составе лично-общественных праздников (повсюду общий элемент их ритуала — торжественное собрание коллектива); в одинаковом церемониале части общественных праздников (революционных) — демонстрация, торжественное собрание, на котором подводятся итоги пройденного пути, художественная часть.

Традиционные черты проявляются в характере проведения праздника, в порядке следования церемоний некоторых праздников семейного и общественного циклов; в элементах традиционной обрядности, утративших свой первоначальный смысл и ставших игровым моментом; в репертуаре народных развлечений (национальные песни, музыка, танцы, виды спортивных и других состязаний); в подборе блюд во время праздничного застолья.

Таким образом, в процессе развития обрядности на большом промежутке времени можно видеть, как постепенно утрачиваются традиционные, присущие данному народу (или народам данного региона) черты и растет удельный вес тех черт обрядности, которые присущи всем народам. Стихийный и медленный в дореволюционное время, процесс этот в советское время идет гораздо быстрее ввиду коренных преобразований

³⁰ В. И. Брудный называет их «лично-гражданскими», «лично-трудовыми» (см. В. И. Брудный, Обрядность как элемент духовной культуры, ее развитие и распространение в СССР. Автореф. канд. дис., Л., 1967, стр. 10).

в экономике, культуре, в быту советских народов. Второй аспект — это создание новых форм обрядности, имеющих национальную специфику у каждого отдельного народа. На это направлена деятельность советской общественности по созданию новых советских гражданских ритуалов и праздников.

Стремление создать новую обрядность родилось из четко осознанной необходимости оторвать людей от религии. Нужно было, чтобы возникающий вновь обряд был живучим, чтобы он прочно вошел в быт. В значительной части этого можно было достичь путем использования привычных традиционных черт национальной культуры, естественно, лишенной какой-либо связи с религией.

Формирование новой обрядности, социалистической по содержанию и национальной по форме, с тенденцией к обогащению за счет общесоветской культуры свидетельствует о ломке старых и рождении новых морально-нравственных и психологических установок советских людей, о снижении религиозности населения, о совершенствовании эстетических и моральных потребностей, об активной, созидательной роли советского человека в строительстве новой жизни, о коренных изменениях в области общественных, семейных и национальных взаимоотношений, о победе культурной революции в нашей стране.

ON THE FORMATION OF A NEW RITUAL SYSTEM AMONG THE PEOPLES OF THE USSR (AN ATTEMPT AT AN ETHNOGRAPHICAL GENERALIZATION)

Data from ritual system studies among various peoples are used to trace the main trends in the transformation of family and social ritual systems that is taking place on the basis of traditional and creatively transmuted elements of culture and everyday life. The author also shows the main trends in the rise of new Soviet rituals.

М. А. Родионов

ИЗ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ НАСЕЛЕНИЯ ЛИВАНА

Ливан — единственная страна арабского мира, в которой ислам никогда не был преобладающей религией. Здесь это лишь один из многих компонентов сложной религиозной ситуации, которая отражена в самой структуре ливанского общества.

Население страны (по оценке 1971 г. — 2870 тыс. чел.) разделено на полтора десятка религиозных общин. Среди них — приверженцы восточного христианства: греко-православные, несториане (или «старые сирийцы»), яковиты (называющие себя «сиро-православными»), и армяно-григориане; представители церквей, заключивших унию с Ватиканом: марониты, греко-католики (или «мелькиты»), халдеи (бывшие несториане, принявшие унию), сиро-католики (бывшие яковиты, принявшие унию) и армяно-католики. С XIX в. в Ливане существует немногочисленная протестантская община. Мусульмане Ливана разделяются на суннитов, шиитов и далеко отошедших от классического ислама друзов.

В отличие от других стран региона¹ ни одна из этноконфессиональных общин Ливана не имеет абсолютного численного превосходства. Поэтому социально-политическое равновесие в Ливане неизбежно зависит от межконфессионального сотрудничества.

Современная этноконфессиональная структура населения Ливана сложилась в ходе долгой, богатой событиями истории этой страны, а история Востока, как указывал К. Маркс, часто «принимает вид истории религий»². Христианство выдержало здесь серьезную борьбу с древними ханаанейскими культами и полностью победило только в IV—V вв. Первым из городов ливанского побережья новую религию принял Тир.

Ожесточенные догматические споры вокруг термина «богочеловек» привели к тому, что помимо ортодоксальной доктрины (различавшей в Христе две природы — человеческую и божественную, нераздельно существующие в одном лице) в христианстве появилось по крайней мере два главных богословских учения, во многом противоположных одно другому. Несторианство, названное так по имени константинопольского патриарха V в. Нестория, подчеркивало раздельность и неслиянность двух природ Христа, в то время как монофизиты видели только одну божественную природу («монос» — один, «фисис» — природа) в Христе, имевшем в земной жизни не «человеческую субстанцию», а лишь комплекс «человеческих признаков». Церковь сирийских монофизитов часто называют «яковитской» в честь ее основателя эдесского епископа Якова Барадай (умер в 578 г.). Для примирения с монофизитами константинопольский патриарх Сергей (VI в.) предложил признать существование в Христе наряду с двумя природами единой воли. Монофелитство («теле-

¹ В соседней Сирии, например, только сунниты составляют 69% всего населения.

² К. Маркс, Письмо к Ф. Энгельсу от 2 июня 1853 г., К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 28, стр. 214.

ма» — воля) не получило широкого признания и вскоре было осуждено официальной церковью, подобно несторианству и монофизитству, как ересь.

Преследуемые византийскими властями христиане различных толков находили убежище в Ливанских горах. Ко времени арабского завоевания (635—640 гг.) здесь обосновались и приверженцы несторианства, и монофизиты-яковиты, и поборники монофелитства, и исповедующие православие — официальную доктрину византийской империи, — прозванные за это несколько позже «мелькитами» (т. е. «царскими»).

Жители Ливана в подавляющем большинстве своем не приняли ислама. Подобно другим «людям писания» (христианам, иудеям и сабиям), которым Коран обещает покровительство³, ливанские христиане получили правовой статус зиммиев — иноверцев, находящихся под защитой мусульман. Ранний ислам относился к покровительствуемым религиям в целом менее враждебно, чем византийская церковь к своим инаковерующим собратьям-христианам⁴. Но терпимость еще не означала равенства. Мусульманское государство гарантировало личную безопасность зиммиев, сохранение их собственности и храмов, построенных до арабского завоевания. Зиммии подлежали духовному суду своей религиозной общины, которая выступала по отношению к мусульманскому обществу как замкнутый автономный организм. Каждый свободный взрослый мужчина из зиммиев должен был выплачивать специальный подушный и поземельный налог, носить отличительную одежду, а также подвергался некоторым правовым ограничениям⁵.

К службе в мусульманской армии зиммии не привлекались, однако отдельные вспомогательные отряды, сформированные местным христианским населением, использовались для разведки и пограничной стражи. Особое место в военной организации мусульман Сирии в VII — начале VIII в. занимали «джараджима», или «джураджима» — воинственные горцы-христиане, главный город которых Джарджума находится в горной области Луккан на границе Сирии и Анатолии⁶. Из рассказа мусульманского историка Балазури⁷ известно, что джараджима неоднократно совершали набеги на территорию Сирии, а затем, заручившись поддержкой Византии, обосновались в горах Ливана, где к ним примкнуло местное население, сектанты и беглые рабы. Смешиваясь с говорящими по-арамейски жителями ливанских гор, независимые джараджима обеспечивали беглецам с побережья или из внутренней Сирии сравнительную безопасность от преследования мусульманских властей. Возможно, в это время горцев-джараджима стали называть марданитами (от арабского «марада» — бунтовать)⁸. Халифы дважды откупались от джараджима. Только в начале VIII в. было покончено с христианской вольницей, город Джарджума был разрушен, а джараджима расселены в разные районы Сирии.

Следуя обычной для Передней Азии практике, мусульманские власти неоднократно проводили массовые переселения. Это сказалось и на эт-

³ Коран, Сура 2, ст. 51; Сура 5, ст. 73.

⁴ А. Мец, Мусульманский ренессанс, М., 1966, стр. 44—45.

⁵ M. Khadduri, H. Liebesny (ed.), Law in the Middle East, vol. I, Washington, 1955, p. 335—348, 362—364.

⁶ Этимология слова «джараджима» неясна. Обычно его выводят от сирийского «гаргумайя» — бесстыдный. См.: A. Vasiliev, Kitab al-Unwan par Agapius (Manboub) de Menbij, «Patrologia Orientalis», t. VIII, Paris, 1912, p. 492—493.

⁷ M. J. de Goeje (ed.), Liber expugnationis regionum, auctore... al-Beladsori, Lugduni Batavorum, 1886, p. 159—163.

⁸ H. Lammens, Etudes sur la règne du calife Mo'awia I, «Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth», vol. I, Beyrouth, 1902, p. 14. Впрочем, ливанский ученый А. Исмаил считает мардантов народом иранского происхождения, не имеющим ничего общего с джараджима арабских авторов, а их название — этнонимом, лишь схожим с арабским корнем. См.: A. Ismail, Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours, vol. I, Paris, 1955, p. 188.

ническом составе жителей Ливана. Для обеспечения надежного тыла в борьбе с Византией арабские правители выслали с ливанского побережья обосновавшихся там греков и часть провизантийски настроенных местных жителей, которых сменили переселенцы из Баальбека, Хомса и Антиохии. По тем же причинам на Сидон (Сайду), Бейрут, Триполи (Тараблус) и Тир (Сур) были переселены персы.

В конце VII в. с берегов реки Оронт (Нахр аль-Асы) в горы северного Ливана мигрировали марониты — приверженцы особого, первоначально монофелитского христианского толка, названного в честь легендарного сирийского монаха Маруна (умер в 433 г.?). Благодаря своему епископу, энергичному Йуханне Маруну (умер около 707 г.), марониты утвердились в труднодоступных горных районах Бшарри, Батруна и Джбейля. Пришельцы быстро слились с местным населением, и на этой основе сложилась маронитская община, сыгравшая затем важную роль в истории Ливана.

В VIII—XI вв. господство над Ливаном переходило от одной мусульманской династии к другой. Несмотря на все политические потрясения и постоянную угрозу рейдов византийского флота, экономическое положение в стране было сравнительно благоприятным. Путешественники X—XI вв. описывали оживленные и хорошо укрепленные порты, богатые базары, развитую промышленность (ткачество, производство бумаги в Тараблусе) и специализированное сельское хозяйство (молочные продукты Баальбека, виноград и мед Амиля, фруктовые сады и цветы Джбейля)⁹. В этот период начался процесс выделения духовной и светской феодальной знати, стремившейся сосредоточить в своих руках власть и земельную собственность.

Ливан служил убежищем не только для гонимых христиан. Вскоре после того, как на севере появились марониты, на юге страны осели мусульманские сектанты — шииты разного толка. Зародившись как политическое течение, шиизм (ши'ат 'Али — «партия Али», зятя Мухаммада) постепенно превратился в особую ветвь ислама с самостоятельной религиозной доктриной. В XI в. часть шиитов-исмаилитов южного Ливана образовала друзскую общину. Обычно это название выводят от прозвища доверенного лица фатимидского халифа Хакима (996—1021 гг.) перса Мухаммада ибн-Исмаила ад-Дарази. Дарази (убит в 1019 г.) был проповедником культа Хакима как окончательного телесного воплощения бога¹⁰. Сами друзы считают эту этимологию оскорбительной, так как личность Дарази не пользуется у них уважением. Они утверждают, что «друз» происходит от арабского «дурус» — уроки (священных книг), а в качестве самоназвания предпочитают термин «аль-муваххидун», т. е. «верующие в единого бога». Крупнейший из друзских догматических писателей аль-Муктана Баха ад-Дин (умер в 1042 г.), стремясь оградить малочисленную друзскую общину от преследований иноверцев, объявил ее закрытой для прозелитов. Эзотерическая друзская доктрина и священные книги стали доступны только немногим посвященным — уккалям ('уккаль — «мудрые», высшие из них — аджавид — «праведные»). Среди посвященных могли быть и женщины¹¹. Основная масса друзов (джуххаль — «непосвященные») имела о своей вере самое общее представление. Во главе друзского населения Ливана (районов Шуфа и Вади-т-Тейма) стала феодальная знать; постепенно оттеснившая уккалей от руководства общиной. Особенно возросла роль друзских феодалов по сравнению с уккалями в эпоху крестовых походов (1096—1270 гг.), когда друзы выступили против крестоносцев.

⁹ Ph. Hitti, *Lebanon in history*, London, 1957, p. 277—280.

¹⁰ G. Hodgson, *Al-Darazi and Hamza in the origin of the Druze religion*, «Journal of American Oriental Society», vol. LXXXII, № 1, March 1962, p. 5—20.

¹¹ J. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, London, 1822, p. 203.

Маронитская знать оказала помощь европейским завоевателям. Отряды маронитских лучников сражались на стороне крестоносцев. Марониты служили также проводниками и переводчиками¹². Тогда и были сделаны первые шаги, приведшие, в конце концов, общину Маруна от первоначального монофелитства к церковной унии с Римом и ревностной защите католических догматов.

Православные-мелькиты, хранившие верность византийской церкви, не поддержали крестоносцев. Враждебность к европейским рыцарям усилилась после захвата крестоносцами Константинополя и провозглашения Латинской империи (1204—1261 гг.).

Даже в столицах государств крестоносцев — Эдессе, Антиохии, Тараблусе, Иерусалиме — коренные жители и «франки» смешивались мало. Браки между теми и другими были довольно редки, хотя известно, что потомков крестоносцев и восточных христиан в средневековых европейских хрониках называли *pullani* (лат.) — жеребята¹³. Современник крестовых походов Усама ибн Мункиз (родился в 1095 г.) пишет о том, что европейцы, перенимая обычаи мусульман, являлись исключением¹⁴. Некоторое число «франкских» семей все же ассимилировалось среди местного, по преимуществу маронитского, населения и осталось в Ливане после поражения крестоносцев¹⁵.

Вместе с европейскими рыцарями на ливанском побережье осела группа армян, принадлежащих к национальной армянской церкви монофизитского толка, обычно называемой армяно-григорианской. Часть из них поселилась в горах северного Ливана, где в значительной мере была поглощена маронитами. Новые партии армян прибыли в Ливан после уничтожения мамлюками киликийского Армянского царства (1375 г.). Политика турецких властей, направленная на массовое выселение и истребление армян, привела к интенсивному пополнению армянской общины Ливана начиная с конца XIX в. и особенно в период резни армян в 1915—1922 гг. Последний значительный приток армянских беженцев имел место в 1939 г., когда армяне Александреттского санджака вынуждены были эмигрировать после присоединения этого района к Турции. Сейчас армянская община Ливана считается одной из самых значительных и организованных армянских колоний в странах Арабского Востока. Армянское население (около 100 тыс. чел.) проживает в основном в Бейруте, Захле и Тараблусе¹⁶.

Ливан вышел из эпохи крестовых походов резко ослабленным в экономическом отношении. За военными бедствиями следовали бедствия стихийные — землетрясения и эпидемии. Жители страны пострадали также и от религиозной политики мамлюков, преследовавших не только христиан, но и представителей мусульманских сект.

Накануне турецкого завоевания (конец XV — начало XVI в.) намечилось сближение всех групп населения Ливана вопреки конфессиональным перегородкам.

Арабский язык как разговорный был быстро усвоен арамейским населением внутренней Сирии, однако ливанские христиане — яковиты, несториане, марониты — долго сохраняли сирийский язык (эдесский диалект арамейского) в церковной службе и быту. Еще в XIII в. яковитский архиепископ Мосула считал сирийский языком Ливана¹⁷. Тем не менее си-

¹² Ph. Hitti, Указ. раб., стр. 251, 321; H. Lammens, *La Syrie*, vol. I, Beyrouth, 1921, p. 248.

¹³ P. Rondot, *Les chrétiens d'Orient*, «Cahiers de l'Afrique et l'Asie», IV, Paris, 1955, p. 20.

¹⁴ Усама ибн Мункиз, Книга назидания (пер. М. А. Салье), М., 1958, стр. 217—218.

¹⁵ R. Ristelhueber, *Traditions françaises au Liban*, Paris, 1918, p. 62—63.

¹⁶ A. Sanjian, *The Armenian communities in Syria under Ottoman domination*, Cambridge (Mass.), 1964, p. 59—61; W. Kewenig, *Die Koexistenz der Religionsgemeinschaften in Libanon*, Berlin, 1965, S. 43—45.

¹⁷ Ph. Hitti, Указ. раб., стр. 257.

рийский язык решительно вытеснялся арабским даже в духовной литературе, хотя арабский текст долгое время записывался сирийским шрифтом (каршун) или, реже, греческими буквами.

Много сходных черт имелось и в материальной культуре населения Ливана, несмотря на территориальную раздробленность страны. Межконфессиональному сближению препятствовала политика османских султанов, которые — начиная с Мехмеда II Фатиха (XV в.) — окончательно закрепили по отношению к своим немусульманским подданным систему религиозных общин-миллетов (от арабского «милла» — религиозная община, народ), сводя «географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле»¹⁸. «Греческая» (т. е. православная), армяно-григорианская и иудейская общины подчинялись своим духовным руководителям, утверждаемым специальным султанским актом — бератом, не только в религиозных, но и в гражданских вопросах (брак, бытовые и имущественные конфликты и т. д.)¹⁹. Таким образом, миллет оказывался как бы государством в государстве²⁰, а на немусульман ложился двойной гнет, так как доступ к турецкой администрации был открыт лишь главам их общин. Миллеты представляли собой особые единицы, которые хотя и назывались в официальной практике «народами», но часто не были по существу никакой этнической общностью. Так, например, «греками» (рум) именовались все православные Османской империи независимо от их национальности — греки, сербы, болгары, молдаване, валахи, грузины, арабы. Препятствуя ассимиляционным тенденциям, система миллетов вместе с тем закрепляла превосходство религиозной связи между людьми над этнической и искусственно задерживала развитие национального самосознания у народов Ближнего Востока.

Число конфессиональных общин Османской империи удвоилось в результате политики Ватикана. Одной из главных задач миссионеров было обращение «невоссоединившихся братьев», т. е. христиан некаатолических толков — православных, несториан, яковитов, армяно-григориан, коптов и др. После многих неудачных попыток усиления римской курии увенчались успехом. В XVI—XVIII вв. верховную власть папы признала часть духовенства восточных церквей. Были созданы самостоятельные униатские церковные организации.

Отделившиеся от несторианской церкви униаты (1552 г.) получили наименование «халдеи» (арабское «кильдан»), не являющееся в данном случае этнонимом. Те же, кто остался верен несторианству, предпочитают называть свою церковь не несторианской, а «восточной сирийской». Терминологическую путаницу усугубили протестантские миссионеры XIX в., создавшие из перешедших в протестанство несториан «ассирийскую американскую апостольскую церковь»²¹.

Из среды яковитов (или «сиро-православных») выделилась сирийская униатская община (1662 г.). В унию перешла часть православной (мелькитской) паствы (1709 г.) и часть армян (1740 г.). Для того чтобы подчеркнуть связь с Римом, к названию униатского толка нередко прибавляется слово «католик»: халдо-католики, сиро-католики, армяно-

¹⁸ К. Маркс, Объявление войны. — К истории возникновения восточного вопроса, К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. 10, стр. 167.

¹⁹ «В Османской империи, в соответствии с восточными понятиями турок, византийской теократии была предоставлена возможность разрастись до такой степени, что священник в приходе является одновременно судьей, старостой, учителем, душеприказчиком... вездущим фактотумом в гражданской жизни» (К. Маркс, Греческое восстание, К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч. т. 10, стр. 131).

²⁰ P. Rondot, Указ. раб., стр. 80—82. О миллетах см.: H. Gibb, H. Bowen, Islamic society and the West, vol. I, part II, London, 1957, p. 212; H. Zeine, Arab Turkish relations and the emergency of Arab Nationalism, Beirut, 1958, p. 28.

²¹ Ph. Hitti, Указ. раб., стр. 252—253; P. Rondot, Указ. раб., стр. 46—51, 169—170; К. М. Базили, Сирия и Палестина под турецким правительством, ч. II, СПб., 1875, стр. 286—287.

католики, греко-католики. Греко-католики, или бывшие православные, принявшие унию, позанимствовали у членов своей прежней общины название «мелькиты», которое начиная с середины XIX в. прилагается исключительно к униатам.

Марониты, вступившие в отношения с Ватиканом в эпоху крестовых походов, окончательно признали верховенство римского папы только в 1736 г. на синоде в ливанском местечке аль-Лувеиза. Маронитские делегации задолго до этого посещали Рим, а папские посланники бывали в Ливане. В 1584 г. папа Григорий XIII учредил специальную маронитскую коллегию в Риме для подготовки маронитских священников. Из нее вышел ряд хорошо известных в Европе ученых-востоковедов²². Маронитское духовенство нередко выходило из-под влияния Рима. В 1540 г. марониты пытались заключить церковный союз с православными, а в 1650 г. маронитский патриарх угрожал отлучением любому из своей паствы, кто вздумал бы исповедоваться у католического священника²³. Таким образом, миф об «исконном католичестве» маронитской общины, насаждаемый традиционной маронитской историографией, не выдерживает критики.

Такие же коллегии были созданы в Риме и для греко-католических священников (XVI в.), а позже для армяно-католического духовенства (1883 г.). Значение, которое Ватикан придавал обращению восточных христиан, проявилось также в реорганизации центрального административного аппарата курии. Основанная в 1575 г., «греческая конгрегация» становится в 1622 г. конгрегацией «пропаганды веры». В 1862 г. в конгрегации выделяется отдел, ведающий восточными культами, который преобразуется в 1917 г. в самостоятельную конгрегацию «по делам восточной церкви».

Опираясь на монашеские ордена иезуитов, францисканцев, лазаритов, кармелитов, Ватикан распространял свое влияние на восточных христиан. Католические монахи часто носили облачения местных священников и служили в церквях по-сирийски и по-арабски, соблюдая древние восточные обряды. Миссионеры обращались в первую очередь к духовной и светской верхушке общины, так что рядовые члены ее не всегда знали, что их приход или округ уже принял унию. Основная цель Ватикана состояла в том, чтобы восточные церкви подчинились власти римского папы. Различия в обрядах, литургии и т. д. отходили на второй план. Политика римской курии, отказавшейся от полной латинизации восточных культов, сформулирована еще папой Бенедиктом XIV (XVIII в.)²⁴ и подтверждена в документах ватиканского церковного собора 1963 г.

Турецкие власти долгое время не признавали униатские общины в качестве отдельных миллетов, считая единственным гражданским руководителем всех христиан Османской империи православного патриарха Константинополя. В 1762 г. исламский законодатель, рассматривая немусульман как «отдельную нацию в религиозном смысле»²⁵, утверждал, что «все неверные составляют единый миллет»²⁶. Униатские миллеты были признаны турецким правительством только после греческого восстания 1821—1829 гг., в период умеренных буржуазных реформ в Турции (тизмат). Признание получили греко-католики (1848 г.), халдеи (1861 г.), сиро-католики (1866 г.), армяно-католики (1831 г., подтверж-

²² P. Raphael, *Le rôle du collège maronite dans l'orientalisme aux XVII et XVIII siècles*, Beyrouth, 1950.

²³ R. Haddad, *Syrian Christians in Muslim society*, Princeton, 1970, p. 23—24.

²⁴ R. Etteldorf, *The Catholic church in the Middle East*, N. Y., 1959, p. 97; A. Fortescue, *The Uniate eastern churches*, N. Y., 1923, p. 34—35.

²⁵ К. Маркс, Объявление войны (К истории возникновения восточного вопроса), стр. 168.

²⁶ A. Tibawi, *American interests in Syria, 1800—1901*, Oxford, 1966, p. 110.

дено в 1867 г.). Маронитский патриарх, фактически пользовавшийся правами главы миллета, был официально признан в 1841 г.

Успехам унии способствовали этнические противоречия в среде православного духовенства. После турецкого завоевания мелькитский патриарх Антиохии (паства которого состояла преимущественно из арабов) снова попал под власть восставленного турками константинопольского патриархата. Константинополь избрал тактику устранения арабского элемента из рядов высшего духовенства в пользу греков. Конфликт между арабской паствой и греческим духовенством нередко приводил к народным волнениям²⁷. Борьба против «ксенократии», против засилья греков в высшей православной иерархии, закончившаяся победой в самом конце XIX в., явилась одним из факторов, ускоривших развитие национального самосознания среди православных арабов Сирии и Ливана.

Деятельность духовных миссий поддерживали европейские консулы. Расширительно толкуемые, главы капитуляций²⁸, представлявшие определенные привилегии европейцам, переносились на христианских подданных султана. Королевские патенты, дававшие французское подданство, бераты на чин «почетного драгомана» консульства или миссии стали массовым явлением во второй половине XVIII в.

В прибрежной торговле были заняты европейские и местные христианские купцы²⁹. Для защиты от мальтийских пиратов-католиков местные купцы обращались к французским консулам, которые имели право выдачи специальных сертификатов, удостоверяющих, что товар данного купца является «католической собственностью» и, следовательно, неприкосновенен. Разумеется, консульские сертификаты выдавались только христианам-униатам, благодаря чему унию приняло большинство крупнейших торговцев Ливана³⁰. Все это благоприятствовало образованию компрадорской буржуазии, которая состояла в основном из крупных торговцев-мелькитов, сколотивших капиталы на внешнеторговых операциях.

Так, используя экономические, политические и другие методы, католическая церковь укрепляла свое влияние, открывая путь для проникновения в Ливан капиталистическим державам.

В XVII—XIX вв. продолжалось последовательное усиление маронитской общины. Росло ее экономическое значение, увеличивалась численность, расширялась территория. Крестьяне-марониты начали осваивать земли центрального и южного Ливана, населенного друзами и шиитами. Активные в экономическом отношении маронитские колонисты развивали здесь торговлю и ремесла — занятия, считавшиеся недостойными настоящего друга. К концу XVIII в. марониты прочно утвердились на юге³¹. В связи с этим значительно шире стало употребляться название Джебель Лубнан (Горный Ливан), ранее применявшееся к северным районам — Бшарри, Батруну, Джейлю и иногда Кесруану³².

Ливанские правящие эмиры — от Фахр ад-Дина II Маана (1590—1635 гг.) до Башира II Шихаба (1788—1840 гг.) — видели залог политического единства в тесном сотрудничестве между религиозными общинами, в своего рода межконфессиональной федерации. В случае необхо-

²⁷ К. М. Базили. Указ. раб., ч. II, стр. 274—276; R. Haddad, Указ. раб., стр. 29—31, 53—54.

²⁸ Например, ст. 1 и 14 французской капитуляции 1673 г. См.: R. Haddad, Указ. раб., стр. 37, прим. 47; A. Schoroff, *Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie, 1673—1904*, Paris, 1904, p. 1—2.

²⁹ Французские купцы, платившие 3%-ную пошлину с экспорта и импорта против 5%, взимаемых с подданных султана, перевозили товары местных христианских купцов за 1% комиссионных (R. Haddad, Указ. раб., стр. 34—35, прим. 42).

³⁰ Там же, стр. 32—47.

³¹ См.: W. Polk, *The opening of South Lebanon, 1788—1840*, Cambridge (Mass.), 1963.

³² К. С а л и б и, Очерки по истории Ливана, М., 1969, стр. 27.

димости феодалы заключали политические союзы, в которые вовлекались различные слои населения, независимо от конфессиональной принадлежности. Примером таких союзов могут служить две враждующие группировки — кайситы (группа североарабских племен) и йемениты (группа племен южноарабского происхождения). Конфликт между ними захватил большинство районов арабского мира. В Ливане кайситско-йеменитское соперничество явилось своеобразной формой феодальной усобицы, в которой участвовали и выходцы из неарабских родов (например, курды) и представители арабских родов, менявшие ориентацию вопреки своему происхождению. В 1711 г. партия йеменитов потерпела решающее поражение. Друзы-йемениты были изгнаны из Ливана и обосновались восточнее — в Хуране. Уничтожив йеменитскую оппозицию друзов и подавив восстание йеменитов — шиитов³³, шихабы создали строгую иерархию друзских, маронитских и шиитских феодальных родов, имеющих право владения земельными пожалованиями — мукатаа.

Сотрудничество между конфессиональными общинами по существу ограничивалось непосредственными военными, политическими и экономическими интересами. Ливанский историк пишет по этому поводу: «В социальном плане каждая община существовала совершенно независимо от других. В одной и той же деревне отношения между соседями, принадлежавшими к разным общинам, редко выходили за рамки случайного знакомства или деловых встреч»³⁴. Особенности общественно-исторического развития каждой из общин наложили отпечаток на ее социальную организацию, морально-этические нормы, семейно-бытовые отношения, обычаи и т. д.

Большинство конфессиональных общин Ливана вплоть до недавнего времени было строго эндогамно. Особняком в этом отношении стоят представители униатских общин (обычно марониты и греко-православные), издавна заключающие браки между собой, причем дети воспитываются в вере отца³⁵.

Социальная организация друзской общины предусматривала безусловное подчинение рядовых общинников-джуххалей своим феодальным вождям, власть которых подкреплялась авторитетом духовных руководителей-уккалей. Раскол друзской общины на сторонников рода Джумблати и рода Йазбаки побудил каждую из сторон выдвинуть своего духовного главу — шейх аль-'акля³⁶.

Это разделение, существующее со второй половины XVIII в. до наших дней, еще больше связывает духовных руководителей общины со светской верхушкой. В отличие от уккалей, полностью зависевших от друзских шейхов, многочисленное маронитское духовенство³⁷ активно вмешивалось в светские дела, в случае неповиновения накладывая публичные епитимьи на мирян (независимо от их социального положения) и даже отлучая их от церкви. Последнее в условиях конфессионального общества было почти равносильно гражданской смерти³⁸.

Каждая конфессиональная община имела свое традиционное занятие. Друзы и шииты были и остаются земледельцами, подобно основной

³³ R. Patai, *Golden River to Golden Road*, Philadelphia, 1962, p. 109.

³⁴ К. Салиби, Указ. раб., стр. 29.

³⁵ К. М. Базили, Указ. раб., ч. II, стр. 268; К. Д. Петкович, Ливан и Ливанцы, «Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии», вып. XIX, СПб., 1885, стр. 113.

³⁶ I. Harik, *Politics and change in a traditional society. Lebanon, 1711—1845*, Princeton, 1968, p. 26.

³⁷ «В Италию насчитывается не больше епископов, чем в этом маленьком округе Сирии», — писал в конце XVIII в. К.-Ф. Вольней (C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Egypte*, vol. I, Paris, 1783, p. 420).

³⁸ «Покинуть секту означало лишиться целого мира и жить без привязанностей, без поддержки общины, без чувства солидарности и ободряющего сознания полноты» (А. Нугани, *Syria and Lebanon*, Oxford, 1946, p. 64).

массе маронитов, среди которых, однако, широкое развитие получили также и ремесла. Марониты специализируются на разведении яблок, шииты — табака, греко-православные — оливок, сунниты — бананов и цитрусовых. Греко-православные, армяне, греко-католики и в меньшей степени сунниты выделяли значительную прослойку ремесленников и крупных купцов. Несмотря на присутствие крестьянского элемента, эти общины обычно характеризуются преимущественно как городские³⁹. Религиозные «меньшинства» — яковиты, несториане и др. — заняты неквалифицированным трудом в городах, ремеслом, а также сельским хозяйством⁴⁰.

Руководители религиозных общин, затушевывая социальные противоречия, пытались подменить классовые интересы трудящихся конфессиональными. В условиях едва начинавшейся социально-экономической дифференциации ливанского крестьянства это в определенной степени удавалось. В то же время было бы ошибкой абсолютизировать этноконфессиональные различия. Деревенские общины Ливана объединяла гордость крестьянским происхождением. Наперекор издревле бытующему на Ближнем Востоке представлению о превосходстве кочевника над оседлым и горожанина над феллахом, престиж крестьянина в Ливанских горах был гораздо выше престижа бедуина и уж по крайней мере равен положению горожанина⁴¹. Кроме районов сравнительно компактного расселения — таких, как Горный Ливан и Кесруан для маронитов, Тараблус и округ Аккар для суннитов, Сур и некоторые районы Бикаа для шиитов, Кура для греко-православных и т. д., ливанские крестьяне всех вероисповеданий на протяжении веков жили бок о бок, подчиняясь единому сельскохозяйственному календарю и обрабатывая землю одинаковыми орудиями. У членов разных конфессиональных групп похожи жилища и повседневная одежда, основная пища (за исключением традиционно запретной для мусульман) и бытовая утварь. Исследователи XVIII—XIX вв. часто подчеркивали сходство многих черт материальной и духовной культуры у основных этноконфессиональных групп Ливана⁴², их общие обычаи гостеприимства, кровной мести, затворничества женщин (в том числе и у христиан) и пр.⁴³. Значительная часть произведений ливанского фольклора распространена по всей стране. Среди них пословицы, связанные с трудовой деятельностью, некоторые сказки, лирические песни, танцы⁴⁴. Даже в такой специфической для каждой конфессиональной группы области, как ритуально-обрядовая, у населения Ливана есть нечто общее. Представители разных общин чтят одни и те же священные места (рощи, источники, могилы святых), друские женщины посещают церкви, мусульманские паломники дают обеты в монастырях, христиане используют в качестве амулетов предметы, на которых начертаны изречения из Корана⁴⁵.

³⁹ См., например: К. С а л и б и, Указ. раб., стр. 41—42.

⁴⁰ «О конфессиональном разделении труда» в ливанской деревне, т. е.: эксплуатации инновцев представителями религиозного большинства, см.: В. Н. Емельянов, Аграрные отношения в Ливане за 25 лет независимого развития (1943—1968 гг.), М., 1969, стр. 257—258.

⁴¹ R. Patai, Указ. раб., стр. 340; A. Hourani, The changing face of the Fertile Crescent in the XVIII century, «*Studia Islamica*», vol. VIII, 1957, p. 96.

⁴² К.-Ф. Вольней пишет, что друзы — это «маленький народ, который по образу жизни, способу управления, языку и обычаям крайне схож с маронитами» (С.-Ф. Во́лней, Указ. раб., т. I, стр. 428): «Русский генеральный консул в Бейруте К. Д. Петкович вообще не видел особых различий между друзами и маронитами «в этнографическом отношении» (К. Д. Петкович, Указ. раб., стр. 111, 149).

⁴³ С.-Ф. Во́лней, Указ. раб., т. I, стр. 416, 462; т. II, стр. 326; M. Feghali, La famille catholique au Liban, «*Revue d'Ethnographie*», Paris, 1925, vol. 6, p. 291—293.

⁴⁴ M. Feghali, Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de Syrie, Paris, 1935, p. 3—196.

⁴⁵ С.-Ф. Во́лней, Указ. раб., т. I, стр. 451; T. Touma, Un village de montagne au Liban (Hadeh el-Jobbé), Paris, 1958, p. 142; A. Atiya, A history of Eastern Christianity, London, 1968, p. 405.

Трудный и долгий процесс преодоления межконфессиональных перегородок, интенсивно идущий с первой трети XIX в., был подготовлен социально-экономическим и культурным развитием ливанского общества в предшествующие столетия. В XVIII в. ливанские и сирийские христиане, давно уже говорившие по-арабски, освоили и литературную арабскую речь, язык Корана. Книжная речь, далекая от живых арабских диалектов, первоначально изучалась христианами в религиозных целях — ради перевода и составления догматических сочинений. Однако знакомство с богатой арабской классической литературой, с арабским культурным наследием неизбежно сближало образованных христиан с их мусульманскими коллегами. Единство литературного арабского языка стало впоследствии одним из важнейших факторов общеарабского национального самосознания.

Процесс освобождения от общинно-конфессиональных пережитков развивался в Ливане далеко не безболезненно. Ему сопутствовал острый друзко-маронитский конфликт, под знаком которого прошли 40—60-е годы XIX в. Внутренние противоречия между друзскими и маронитскими феодалами, борьба маронитской церкви как крупного феодального землевладельца за политическое влияние, сопротивление крестьянства и городского ремесленно-промышленного населения феодальной производу привело к вооруженным столкновениям друзов и маронитов в центральном и южном Ливане в 1841 и 1845 гг. и к друзко-маронитской резне 1860 г., в которой погибло более 10 тыс. христиан. Друзко-маронитские отношения осложняла провокационная позиция турецких властей, стремившихся любой ценой сохранить свое господство над Ливаном, и соперничество европейских держав — Англии и Франции. Однако было бы неверным считать, что в «политико-религиозной драке... на сирийском побережье»⁴⁶, послужившей предлогом для французской военной экспедиции 1860—1861 гг., проявился лишь христианско-друзский антагонизм.

Христианская и мусульманская группировки не были внутренне едины. Помимо мусульман (в первую очередь шиитов), помощь друзьям оказали также местные протестанты и часть православных⁴⁷. На первоначальном этапе кризиса феодалы и крестьяне воспринимали события как борьбу вокруг феодальных привилегий. Некоторые друзские шейхи пытались привлечь в военные отряды своих издольщиков-христиан, маронитские крестьяне выступали против феодалов-единоверцев, а христианское население Захле выступило против шиитского эмира⁴⁸. В основе конфликта лежали объективные социально-классовые противоречия, нашедшие субъективное отражение в форме религиозного антагонизма.

В политическом отношении события повлекли за собой создание автономного Ливана — сначала режима двух каймакий — друзского и маронитского округов (1842—1858 гг.), а затем, с 1861 г., мутасаррифии — автономной османской провинции с губернатором-христианином, который по «Органическому статуту», утвержденному державами — гарантами, не мог быть ливанским уроженцем. Мутасаррифия включала территорию современного Ливана без Бейрута, Тараблуса, Сайды и долины Бикаа. Название «Ливан» стало впервые применяться для обозначения политической единицы. «Органический статут» отменял систему феодальных ленов-мукатаа, однако многие пережитки феода-

⁴⁶ К. Маркс, События в Сирии, К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. 15, стр. 102.

⁴⁷ К. Д. Петкович, Указ. раб., стр. 129—130; И. М. Смилянская, Крестьянское движение в Ливане в первой половине XIX в., М., 1965, стр. 199—200.

⁴⁸ И. М. Смилянская, Указ. раб., стр. 118, прим. 103, стр. 136.

лизма — в том числе и религиозная разобщенность — сохранились в стране до наших дней.

Испуганная событиями 40—60-х годов XIX в. компрадорская буржуазия и феодальная знать искали покровительства у иностранных государств — марониты и греки-католики у Франции, друзья и протестанты у Англии, православные у царской России. Именно тогда в маронитской среде окончательно оформилась идеалистическая концепция «религиозных наций», призывающая к идентификации религиозной и этнической принадлежности. Сложившаяся на основе положений мусульманского права о «покровительствуемых религиях» и османского института миллетов, эта доктрина утверждала существование особой маронитской «нации», друзской «нации» и т. д. И это в то время, когда само турецкое правительство вынуждено было формально отменить неравноправное положение своих немусульманских подданных. Гюльханейский хатт-и шериф (1839 г.) обещал равенство гражданских прав. В 1844 г. отменена смертная казнь за «отступничество», т. е. за возвращение обращенных в ислам христиан в прежнюю веру. Наконец, хатт-и хумаюн (1856 г.) по существу подорвал обветшавшую систему миллетов, провозглашая свободу вероисповедания и равенство всех подданных империи независимо от религии, языка и национальности, а также выдвинув принцип привлечения мирян к управлению конфессиональными общинами.

Оскорбительный термин «раяя», обозначающий немусульманское податное сословие, был заменен нейтральным «табаа» — подданные⁴⁹. Несмотря на то, что большинство законодательных положений не было проведено в жизнь, сам факт их декларирования произвел сильное впечатление на христианское население Османской империи и во многом способствовал освобождению прогрессивных представителей ливанского общества от гнета конфессиональных традиций.

Одним из лидеров ливанских просветителей был принявший протестантство⁵⁰ маронит Бутрус аль-Бустани. В 1863 г. он основал в Бейруте первую в Сирии и Ливане национальную школу, свободную от какой-либо религиозной направленности⁵¹. В Сирийском научном обществе уже сотрудничали христиане разных толков, мусульмане-сунниты и друзы, хотя первоначальные просветительские кружки, организованные миссионерами, были исключительно христианскими⁵². Даже некоторые из религиозно-философских течений нового времени проповедовали идеи общности всех религий, благотворности просвещения и т. д.⁵³

Режим мутасаррифии был отменен турецким правительством в начале первой мировой войны, а в 1920 г. под французским мандатным управлением образовалось государство «Великий Ливан», включившее в себя, помимо территории прежней мутасаррифии, прибрежные города Сур, Сайду, Бейрут, Тараблус и долину Бикаа, — районы, которые населяют преимущественно мусульмане (шииты и сунниты). Образование «Великого Ливана» изменило численное соотношение религиозных общин, лишив маронитов их доминирующего положения. Если в старом Ливане марониты составляли 73,5% всех христиан и 58,6% населения в целом, то теперь их доля сократилась соответственно до 57,4 и 28,7%.

⁴⁹ P. Rondot, Указ. раб., стр. 83—85; Ph. Hitti, Указ. раб., стр. 360; прим. 3; A. Schoroff, Указ. раб., стр. 17—24, 48—65, 95.

⁵⁰ Протестантская община, признанная султаном в 1850 г., была создана в Ливане преимущественно американскими миссионерами. В обществе, где человек не мыслится вне рамок конфессиональной общины, принятие протестантства означало порой отход от религии. См.: A. Tibawi, American interests in Syria, 1800—1901, Oxford, 1966.

⁵¹ З. И. Левин, Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте, М., 1972; стр. 66; A. Hourani, Arabic thought in the liberal age, Oxford, 1962, p. 99.

⁵² P. Rondot, Указ. раб., стр. 114.

⁵³ H. Lammen, Указ. раб., т. I, стр. 186—189.

Численный состав конфессиональных групп Ливана

Конфессиональные группы	Старый Ливан (1913 г.)		1932 г. (перепись)		1932 г. (включая эмиграцию)	
	абсолютное число	в %	абсолютное число	в %	абсолютное число	в %
Марониты	242 308	58,6	227 880	28,7	351 197	33,5
Греко-православные	52 356	12,6	77 312	9,7	134 343	12,8
Греко-католики	31 936	7,7	46 509	5,9	76 336	7,3
Протестанты	2 815	0,6	6 869	0,9	9 800	0,9
Армяно-григориане	67	0,0	26 402	3,3	28 072	2,8
Армяно-католики	—	—	5 890	0,7	6 344	0,6
Яковиты (сиро-православные)	—	—	2 723	0,3	2 820	0,3
Сиро-католики	—	—	2 803	0,3	3 115	0,3
Несториане (старые сирийцы)	—	—	190	0,0	190	0,0
Халдеи (бывшие несториане, принявшие унию)	—	—	548	0,0	573	0,0
Все христиане	329 482	79,5	397 026	49,8	612 790	58,5
Сунниты	14 529	3,5	178 130	22,4	195 335	18,6
Шииты	23 413	5,6	155 035	19,5	165 945	15,8
Друзы	47 290	11,4	53 334	6,8	62 084	6,0
Все мусульмане	85 232	20,5	386 499	48,7	423 364	40,4
Иудеисты	86	0,0	3 588	0,6	4 003	0,4
Прочие	—	—	6 393	0,9	7 656	0,7
Всего	414 800	100	793 506	100	1 047 813	100

* P. Rondot, Les institutions politiques du Liban, Paris, 1947, p. 28—29. Цитируется по: M. Suleiman, Political parties in Lebanon. The challenge of a fragmented political culture, Ithaca, N. Y., 1967, p. 18.

Перепись 1932 г. выявила новое распределение населения Ливана по конфессиональному признаку (см. таблицу).

Из приведенной таблицы ясно, что ни одна из семи основных конфессиональных общин (марониты, греко-православные, греко-католики, сунниты, шииты, друзы, армяно-григориане) не может претендовать на абсолютное преобладание. Численное соотношение христианского и мусульманского населения находится в неустойчивом равновесии. Да и сами понятия «христианский» и «мусульманский» элементы требовали уточнения. Включать ли в состав мусульман друзов, близких по доктрине к крайним течениям шиизма, но никогда не причислявших себя к мусульманам? Рассматривать армян-григориан и армян-католиков как коренных жителей Ливана или как иностранцев? Можно ли сбрасывать со счетов сотни тысяч ливанских эмигрантов (христиан по преимуществу)⁵⁴, сохраняющих тесные связи с родиной? Эти и другие вопросы представляли особую важность для Ливана, так как при французском мандате утвердилась практика пропорционального представительства общин в правительстве и государственном аппарате, отраженная еще в «Органическом статуте» 1861 г.⁵⁵ Конфессиональный момент стал неотъемлемой частью сложного комплекса социально-политических проблем, стоящих перед ливанским обществом.

Борьба с французским колониальным режимом способствовала сплочению всех групп населения Ливана. Даже маронитская верхушка, ак-

⁵⁴ W. Kewenig, Указ. раб., стр. 59—60.

⁵⁵ В 40-х годах XIX в. эмир Башир Касим пытался учредить диван на этих началах. См.: M. Kegg, Lebanon in the last years of feudalism, 1840—1868, Beirut, 1959, p. 4.

тивно поддерживавшая французскую администрацию в первые годы мандата, в конце концов присоединилась к движению за создание независимого Ливана. В антиколониальной борьбе религиозные противоречия отступили на второй план. Национально-освободительное восстание 1925—1927 гг. в Сирии и Ливане показало укрепившуюся солидарность всех слоев общества. В повстанческие отряды наряду с друзьями вступали шииты, сунниты и христиане. Попытка противопоставить восставшим «добровольческую христианскую армию», предпринятая французскими властями и влиятельными маронитскими феодалами, фактически провалилась⁵⁶.

31 декабря 1946 г. последний французский солдат покинул ливанскую землю.

Основой политического устройства независимой Ливанской Республики стал «национальный договор» 1943 г.—устное соглашение, заключенное от имени конфессиональных общин политическими деятелями — маронитом и мусульманином-суннитом. Согласно этому неписанному договору, президент республики должен быть маронитом по вероисповеданию, премьер-министр — суннитом, председатель парламента — шиитом. Правительственный и государственный аппарат Ливанской Республики комплектуется с учетом принципа пропорционального представительства религиозных общин на основе переписи 1932 г. Однако даже с поправкой на общий прирост населения данные сорокалетней давности безнадежно устарели, так как уровень рождаемости в разных общинах неодинаков. Преобладает мнение, что численность мусульманских общин растет быстрее, чем у христиан⁵⁷. Возможно, в связи с этим в Ливане не проводят новую перепись, а с 1956 г. вообще не публикуют каких-либо данных о распределении населения по конфессиональному признаку. Конституция⁵⁸ и традиция закрепляют религиозную обособленность жителей страны.

Хотя большинство населения Ливана (не считая армян) сравнительно однородно в этническом отношении, пользуется одним и тем же ливанским диалектом арабского языка и принадлежит к одному народу — ливанским арабам, традиционные конфессиональные различия позволяют говорить о сложной этноконфессиональной структуре ливанского общества, сформировавшейся под влиянием конкретных общественно-исторических и природно-географических условий.

В наши дни в Ливане продолжается процесс преодоления религиозной отчужденности, которая препятствует объединению трудящихся для защиты своих классовых интересов и затрудняет борьбу с угрозой внешней агрессии. Молодое поколение все чаще видит в конфессионализме синонимом коррупции, семейственности, отсталости.

События последних десятилетий, начиная с восстания 1958 г., постепенно убеждают даже самых консервативных представителей общин в необходимости отказа от конфессиональной ограниченности для сплочения всех патриотических сил ливанского народа.

⁵⁶ В. Б. Луцкий, Национально-освободительная война в Сирии (1925—1927), М., 1964, стр. 239, 269—275.

⁵⁷ R. Patai, Указ. раб., стр. 109.

⁵⁸ В ст. 95 Конституции Ливана говорится: «В порядке временного мероприятия... общины будут справедливо представлены в административном аппарате и при формировании правительства без ущерба для интересов государства» (Сб. «Конституции государств Ближнего и Среднего Востока», М., 1956, стр. 222).

THE ETHNO-DENOMINATIONAL STRUCTURE OF LEBANESE SOCIETY: TOWARDS THE HISTORY OF ITS FORMATION

The formation of the principal religious communities of Lebanon is traced in the article. This is the only country in the Arab world where Islam has never been predominant and where Muslim sects exist side by side with various Christian groupings. The particular circumstances of each community's socio-historical evolution have left their imprint upon its social organization, its ethical norms, relationships in its family and everyday life, etc. The system of religious communities, the «millets», established by the Ottoman sultans (proceeding from the traditional Islamic concept of «protected religions») was strongly conducive to denominational segregation. Even in our days the Lebanese Republic's political system has as its basic principle the proportional representation of denominational communities; this tends to perpetuate the division of the country's inhabitants according to religion. The author shows that inter-denominational estrangement has not, in the final analysis, prevented the formation of an ethnically homogeneous Lebanese society characterized by a certain unity of material and intellectual culture. Religious differences, however, permit it to be regarded as an entity having a complex ethno-confessional structure that has been formed under the influence of the prevailing socio-historical and geographical conditions.

И. А. Кривелев

КЛЕРИКАЛИЗМ И НЕКОТОРЫЕ СЕКУЛЯРНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ИЗРАИЛЕ

Уже с момента своего возникновения в конце прошлого века сионистское движение ориентировалось на контакт с иудаизмом и его служителями — раввинами и теологами — талмудистами. Оно всячески старалось использовать те идеологические выгоды, которые можно было извлечь из библейского учения о Палестине как земле, предназначенной Всевышним для евреев, об избранном народе, объединяемом общей верой в ветхозаветного бога. Ему нужно было, в частности и в особенности, эмоциональное воздействие религиозного культа с его постоянными напоминаниями о «земле Израиля» и выраженной в молитвах мечтой об «освобождении из голуса» (рабства, диаспоры) и сосредоточении всех евреев в Сионе. Основатель политического сионизма Теодор Герцль писал в своем основном сочинении: «Для пропаганды наших идей нам не нужно созывать собрания с их неизбежной болтовней, эта пропаганда войдет составной частью в богослужение»¹. Дело, однако, не сводится к эмоциональному воздействию на верующих при помощи богослужения. Сионизм, особенно в той его форме, которую он принял теперь в политике и идеологии государства Израиль, не может не опираться на религию иудаизма в некоторых исходных пунктах своей доктрины.

К моменту организации государства Израиль лидеры сионизма уже прилагали все усилия к тому, чтобы максимальным образом использовать религию и иудейский клерикализм в своей внутренней и внешней политике.

«Декларация независимости», явившаяся первым официальным документом вновь созданного государства, провозгласила, что «в стране Израиля еврейский народ обретает свое существование, в этой стране сложился его духовный, религиозный и национальный характер»². Подразумевается при этом, что «характер еврейского народа» имеет в своей основе библейские традиции, ибо речь идет о характере, сложившемся в «этой стране» — в Палестине. Но помимо того, приведенная формула содержит и прямую ссылку на религиозность «еврейского характера» — значит, сионизм уже никак не отмежевывается от иудаизма, а, наоборот, исходит из факта его определяющего влияния.

Это подтвердил в своей речи от 14 мая 1948 г., посвященной учреждению Израиля, один из первых лидеров государства, Бен Гурион. Упомянув в самых выпяченных выражениях о «вечной Книге Книг», он заявил, что основой нового государства будет «свобода, справедливость и мир, предсказанные пророками Израиля»³.

На Всемирном сионистском конгрессе в 1957 г. тот же Бен Гурион произнес речь, в которой дал развернутое объяснение вопроса о значении библейских пророчеств для идеологии сионизма. Он говорил, что

¹ Т. Герцль, Еврейское государство, СПб., 1906, стр. 66.

² Цит. по: S. C. Leslie, *The rift in Israel*, London, 1971, p. 57.

³ Там же, стр. 35.

мощным фактором, стимулирующим иммиграцию евреев в Палестину, являются переживаемые ими в диаспоре страдания. Но сами по себе эти переживания, по Бен Гуриону, не могли бы вызвать у евреев стремления в Палестину, — эти «разрушительные, унижающие, подавляющие» переживания «вели бы еврейский народ только к угасанию», если бы не духовное воздействие мессианических пророчеств. Именно «мессианические предсказания сделали эти страдания благотворными и ведущими к образованию государства». «Собирание рассеянных, то есть возврат еврейского народа в его страну, есть начало осуществления мессианических пророчеств»⁴. Концепция единства национального и религиозного элементов в сионизме и в Израиле пропагандируется не только в клерикальных изданиях, но и в общей публицистике, и в «светских» академических изданиях. Так, например, профессор международных отношений Иерусалимского университета Н. Бентвич пишет, что «в Израиле идеал нации слит с религией»⁵. Иудаизм, утверждает он, «имеет особый характер», поскольку он включает в себя не только систему религиозных догматов, но и «жизненный курс», руководство к образу жизни, «стандарты поведения, вытекающие из учения пророков»⁶. Из положения о слитности «национального идеала» с иудаизмом исходят, по Н. Бентвичу, и израильские «марксисты», под каковыми он подразумевает, конечно, не коммунистов, а стоящих у власти в Израиле «социалистов» типа Голды Меир и Моше Даяна.

Они, заявляет Бентвич, «признают бога де-факто». Они не могут и не собираются секуляризировать государство, так как понимают, что «полное отделение государства от религии или синагоги вообще немислимо в иудейской стране»⁷. Наоборот, в стране установлен в этом отношении такой режим, который предоставляет клерикалам и духовенству важные командные позиции во всех областях общественной и частной жизни. Программой-максимум в этом отношении могло бы быть установление теократического строя с всевластием раввина, длительно и деспотически следящего за тем, чтобы все население страны неукоснительно соблюдало предписания Галахи (законодательная и этико-нормативная часть Талмуда), а также за строгой ортодоксальностью всего режима и его правительства. Если вспомнить, что речь должна здесь идти о 613 предписаниях, из которых 365 содержат те или иные запреты, то уже сама по себе станет ясной нереальность этой программы в наше время. Но вопрос в целом еще более сложен, чем это может представиться на первый взгляд.

Сионисты хотят создать в Израиле большое и современное буржуазно-империалистическое государство, а не средневековую теократию, основанную на законодательстве Библии и Талмуда. Тот максимум галахических норм и предписаний, выполнения которого требуют клерикалы, никак не может быть принят современным буржуазным государством, ибо его соблюдение сильнейшим образом тормозило бы производственную и экономическую жизнь страны и фактически сделало бы невозможным нормальное функционирование хозяйства. Установление такого режима сразу затормозило бы или даже совсем остановило иммиграцию евреев из стран Запада и в особенности из США, где большинство их входит в реформированные синагоги.

Религиозность населения Израиля не так уж велика, чтобы оказывать прямое давление на правительство. По данным опроса общественного мнения, только 20% населения полностью исполняют религиозные обряды, 30—40% исполняют их частично, а 40—50% совсем не соблюдают. Свыше 40% населения совершенно не посещают синагогу, даже в

⁴ S. C. Leslie, Указ. раб., стр. 35.

⁵ N. Bentwich, Israel: Two fateful years, London, 1970, p. 79.

⁶ Там же, p. 83.

⁷ Там же.

день ном-кипур там бывает лишь около 40% ⁸. На выборах в кнессет клерикальные партии, вместе взятые, получают не больше 17% всех голосов. Тем не менее режим вынужден пользоваться идеологическими и политическими услугами синагоги.

Этническое самосознание современного человека, считающего себя евреем и стремящегося на этом основании переселиться в Израиль, в большом количестве случаев связано не с прямой религиозностью, а с «исторической традицией», основанной на ветхозаветных легендах о древнейшей и древней истории евреев. Совокупность этих традиций дает материал к тому, чтобы объединять сознанием принадлежности к одной и той же общности исторически и этнически разнородные группы людей, именующихся евреями. Но, повторяем, эти традиции связаны с Библией и, следовательно, в некоторой мере с религией иудаизма. Неудивительно, что на вопрос о степени влияния иудаизма на самосознание опрошенных израильтян, 30% опрошенных ответили положительно, 40% признали это влияние частичным и только 30% ответили, что иудаизм не оказал большого или даже какого бы то ни было влияния в этом отношении ⁹. Таким образом, около 70% населения Израиля в той или иной мере связывает свой национальный статус с иудаистскими религиозными взглядами. Не считаться с этим сионистский режим Израиля не может себе позволить.

Исторически дело сложилось так, что господствующим направлением в религиозной жизни Израиля является ортодоксальный иудаизм. Даже в Иерусалиме, где муниципалитет разрешил учреждение реформированной синагоги, осуществление этого решения до сих пор задерживается активным сопротивлением клерикалов-ортодоксов. Поэтому правительство в своих сношениях с синагогой вынуждено считаться именно с двумя ее ортодоксальными группами — ашкеназской и сефардской. Ему надо найти такие нормы государственной и общественной жизни, которые, не устанавливая всевластия раввинов, не допуская установления в стране «галахического» хаоса, обеспечили бы все же поддержку существующего режима клерикалами.

Не будучи в состоянии возвести в степень государственного закона все установления Торы и Талмуда, на чем настаивают ортодоксы, сионисты пытаются найти какие-то пути компромисса с клерикалами по этой линии.

В июне 1947 г., когда лишь выкристаллизовывались возможные юридические основы находившегося тогда еще в стадии становления государства Израиль, руководители основных подразделений сионистской коалиции во главе с Бен Гурионом вели специальные переговоры с руководством партии Агудат Исраэль о тех условиях, на которых последние согласились бы поддержать режим. Обязательным днем отдыха для всей страны признавалась суббота и лишь иноверцам предоставлялись другие возможности. Было обещано строгое соблюдение ритуальных предписаний о кошерной пище во всех государственных кухнях. Несколько уклончиво формулировались положения семейно-брачного права — по этому деликатному вопросу сионисты не хотели себя связывать. В отношении системы образования предлагалась автономия для каждого из направлений, так что ортодоксально-клерикальные слои получали полную возможность воспитания детей в совершенно средневековом духе, но такое направление не признавалось обязательным для всего населения страны. В дальнейшем, однако, клерикалам удалось завоевать в жизни страны значительно более прочные позиции, чем те, которые им были обещаны в период учреждения государства.

Теперь в их руках находятся такие важные функции в государстве, как фиксация актов гражданского состояния, и вся область семейного

⁸ См. S. C. Leslie, Указ. раб., стр. 72—73.

⁹ Там же.

права, во многом — распорядок общественного быта в городах и других населенных пунктах. Под давлением клерикалов действуют строгие ограничения работы общественного транспорта по субботним дням. В 1969 г. в стране происходила ожесточенная борьба по этому вопросу между разными группировками и партиями. Во всяком случае, железные дороги в субботу не работают, авиационное сообщение осуществляется с большими ограничениями, движение внутригородского транспорта зависит от решения муниципалитета: в Хайфе, например, автобусы ходят в субботние дни, в Иерусалиме и в большинстве других городов их движение запрещено. То же относится и к работе кафе и подобных им предприятий: в Тель-Авиве они работают, в других городах закрыты. Сложная система запретов и разрешений касается кошерной и трешевой пищи; разведение свиней и потребление свинины запрещено по всей стране, за исключением района Назарета, где проживает много христиан. Правда, очень часто все запрещения нарушаются из опасения потерять доходы от американских и других иноплеменных туристов-евреев, но принцип все же остается, и сионистским властям приходится постоянно с ним считаться. Более либеральные и свободомыслящие круги населения Израиля вынуждены постоянно испытывать на себе давление ортодоксально-клерикального прессы.

Во всех составах коалиционного правительства Израиля с момента возникновения государства занимают место представители клерикальных партий. И роль их не так уж мала. «Религиозные партии,— пишет по этому поводу декан факультета политических наук Тель-Авивского университета Алан Ариан,— часто способствуют удержанию равновесия в решающих политических дебатах»¹⁰. Тот факт, что государство до сих пор не имеет конституции, в значительной мере объясняется, видимо, влиянием клерикалов. «Не может быть достигнуто,— пишет Ариан,— согласие относительно основы этого документа: религиозные группировки требуют, чтобы конституция базировалась на традиционном религиозном законе, а секулярные группы не желают этого»¹¹. И чтобы не ссориться с раввинами, государство обходится без конституции...

Особенно большое значение во всей жизни государства Израиль имеет та неразрывная связь, которую клерикалы усматривают между религиозной принадлежностью человека и возможностью его натурализации в качестве гражданина Израиля. Считается, что претендовать на автоматическую натурализацию из иммигрантов может лишь еврей. И здесь возникает вопрос, который с самого момента возникновения государства служит предметом ожесточенных споров: кого следует считать евреем?

Этот вопрос имеет непосредственное и очень большое практическое значение, ибо от характера его решения зависит судьба людей, приезжающих в Израиль, а также участь рождающихся у них детей. Он именуется в печати «горящим» вопросом.

Главная цель, которая пронизывает всю внешнюю и внутреннюю политику Израиля, заключается в создании большого буржуазно-империалистического государства «от Нила до Евфрата». Для реализации этой цели нужно иметь достаточно многочисленные кадры и резервы рабочей силы. Необходима, далее, достаточная емкость внутреннего рынка, обеспечиваемая относительной многочисленностью потребляющего и платежеспособного населения. А так как государство «от Нила до Евфрата» может быть создано лишь методами систематической территориальной экспансии при помощи столь же систематической военной агрессии, то нужны соответствующие людские контингенты для вооруженных сил. Все

¹⁰ А. Аrian, *Ideological change in Israel*, Cleveland, 1968, p. 54.

¹¹ Там же, стр. 54—55.

это диктует необходимость максимально интенсивного стимулирования иммиграции. Собрать в Израиле возможно большее количество людей, считающихся или именующих себя евреями, со всех углов и концов земного шара — такую задачу поставили перед собой правящие круги государства Израиль. Бен Гурион недавно определил количество населения, «нужное» Израилю, цифрой в шесть миллионов. Мотивировка такого запроса вначале формулируется им довольно абстрактно: что это, мол, за государство, большинство населения которого живет за его рубежами. Все люди, считающиеся евреями, в какой бы стране мира они ни жили, рассматриваются, следовательно, Бен Гурионом как граждане Израиля; с точки зрения международного и всякого иного права такие претензии не только безосновательны, они просто бессмысленны. Но дальше Бен Гурион раскрывает свои карты: мы, мол, хотим мира, но как бы не пришлось опять воевать¹²... Требуется пушечное мясо.

Вопрос осложняется, однако, неопределенностью и туманностью самого понятия «еврей» и отсутствием точного критерия, при помощи которого конструируется само это понятие.

В 1958 г. министерством внутренних дел была издана директива, в которой указывалось, что каждый человек, объявляющий себя евреем и не принадлежащий к нееврейской религии, регистрируется как еврей. Это было половинчатое решение вопроса, не содержащее такого пункта, предписываемого галахой: родившийся от нееврейки может считаться евреем только в том случае, если он примет религию иудаизма. Клерикальные партии возмущались таким проявлением безбожия со стороны властей. Они вышли из правительственной коалиции и вызвали этим министерский кризис. Кнесет решил тогда обратиться за экспертизой по данному вопросу к ученым юристам и теологам.

Все 45 опрошенных экспертов были известны как верующие, хотя и не принадлежащие к крайне ортодоксальным кругам. Их ответы оказались удовлетворяющими требованиям раввината: подавляющее большинство (37) высказались в пользу формулы, провозглашенной галахой: евреем может считаться человек, рожденный от еврейки, при условии, что он не переходил ни в какую другую религию, а если претендент не удовлетворяет этому требованию он должен принять иудаизм с соблюдением всех правил и церемоний, установленных для этого случая галахой¹³. В соответствии с таким решением экспертов правительство в 1960 г. издало новую директиву. В ней принимались оба пункта, на которых настаивали эксперты. Это была явная победа клерикалов.

Жизнь оказалась, однако, сложнее, чем предполагали ревнители талмудической ортодоксии. В 60-х годах возникли и бурно взволновали общественное мнение Израиля несколько острых казусов, связанных с установлением гражданства. Долго, в частности, шла возня вокруг дел Руфейзена и Шалита, показавших, что не так просто даже сионистскому государству во второй половине XX в. придерживаться норм средневековой ортодоксии.

Польский еврей Руфейзен после войны перешел в католицизм и стал «братом Даниилом» — монахом кармелитского ордена. В качестве такового он явился в Израиль и, поселившись в монастыре своего ордена на горе Кармел, стал требовать натурализации в качестве израильского гражданина. Этот случай явно выходил за пределы допустимого галахой. В своей аргументации Руфейзен прибегал и к доводам, основанным на авторитетных для клерикалов документах: он приводил, например, изречение Талмуда, по которому еврей остается евреем, если даже он и грешник. Однако ему было отказано в натурализации.

¹² Бен Гурион, Мы нуждаемся в шести миллионах евреев, «Фолк ун Цион» (идиш), 1971, № 7—8, стр. 37.

¹³ См. «Encounter», 1971, № 3, p. 86.

По-иному развернулось дело супругов Шалит, возникшее несколькими годами позже. Сам отец семейства не вызывал сомнений в отношении своего права быть гражданином Израиля: он родился от еврейки, не переходил в иноверие, а по профессии является кадровым офицером израильского военно-морского флота. Но жена его — шотландка, так что двое родившихся в этом браке детей не подлежали регистрации в качестве полноправных граждан. Когда их матери предложили принять иудаизм, она заявила, что придерживается атеистических взглядов и сочла бы недостойным играть роль верующей иудейки. Шалиты ходатайствовали о том, чтобы их детей зарегистрировали по признаку «леом» (национальности, народности), но не по признаку религии. Министерство внутренних дел отказало им в этом. Верховный суд сначала стал на сторону клерикалов, но после полуторалетней борьбы, сопровождавшейся шумной полемикой в печати и на многочисленных митингах и собраниях, в начале 1970 г. решил дело в пользу Шалитов. Клерикалы, конечно, этим не удовлетворились и перенесли борьбу в более широкую плоскость.

Министры внутренних дел и юстиции внесли в кнесет законопроект, по которому из юридического определения понятия «еврей» следует исключить признаки, не предусмотренные галахой. Разгорелась яростная борьба. За стенами парламента происходили многолюдные демонстрации сторонников и противников законопроекта. Парламентские дебаты проходили в обстановке, которую автор статьи в английском журнале «Encounter» описывает таким образом: «Обычно спокойный и тихий кнесет превратился в пандемониум»¹⁴. В конце концов в марте 1970 г. был достигнут компромисс, результатом которого явился принятый кнесетом закон, формально представляющий собой поправку к закону о гражданстве. «Иноверным» супругам иммигрантов-евреев или евреек, так же как их взрослым детям, израильское гражданство предоставляется. Что же касается несовершеннолетних потомков от смешанных браков или детей, которые рождаются уже здесь, то они полноправными евреями считаться не могут, если над ними не будет произведена формальная церемония обращения в религию иудаизма. Обращение производится ортодоксальным раввином, ибо только он имеет в Израиле официальные права и прерогативы. Если же оно осуществляется где-то за рубежом раввином реформированной синагоги, то законной силы не имеет.

Принятие «поправки» не внесло полного успокоения в общественное мнение. Споры между сторонниками клерикального и секулярного решения проблемы не утихают. То, что большинство населения Израиля не стоит в этом вопросе на стороне клерикалов, выяснилось из опроса, произведенного журналом «Yewish Chronicle» в ноябре 1968 г. Из всех опрошенных только 19% ответили в согласии с галахой, 59% дали определенно отрицательный ответ, остальные, видимо, предпочли воздержаться от высказываний¹⁵. Показательно, однако, что партии кнесета счли целесообразным пойти навстречу клерикалам в таком существенном для политического статуса вопросе. По всем данным, сама «социалистка» Голда Меир, которую клерикалы часто упрекают в том, что в ее домашнем хозяйстве кухня некошерная, всячески избегает каких-либо столкновений с ними. Супруге Шалит она тоже настойчиво советовала пойти на компромисс и для вида принять иудаизм, что избавило бы правительство от многих тревожений. Принципиальность «социалистки» от сионизма выглядит достаточно беспринципной.

Вопрос об оценке «поправки» от марта 1970 г. стал предметом споров в дискуссии под характерным названием «Государство в тени религии».

¹⁴ «Encounter», 1971, № 3, p. 90.

¹⁵ Там же.

или каждый верует, как он хочет», проведенной редакцией журнала «Ал-Гашимар»¹⁶.

Для клерикальных участников дискуссии вопрос «кто является евреем?» не представлял особой сложности: ни атеист, ни иноверец не могут попасть в эту категорию. Адепты же «секулярного» воззрения во главе с депутатом кнесета Х. Гросман, пытаясь осветить его с других позиций, оказались перед лицом серьезных затруднений. Самой Х. Гросман пришлось пустить в ход совершенно казуистические приемы, чтобы уйти от существа дела, ибо разъяснить это существо она со своих позиций не могла.

Она подошла к вопросу, если можно так выразиться в данном случае, исторически: «Для моего деда религия и национальность идентифицировались, для моего отца — уже нет, для меня — тем более»¹⁷. Отсюда вытекает, что «национальность» должна быть определена безотносительно к религии. Казалось бы, дальше должно следовать именно это безотносительное определение. Но оратор вместо того, чтобы дать его, начинает ходить вокруг да около, чем в конце концов и ограничивается. Вопрос этот, говорит она, философский. При попытках его решения мы приходим «к положению, — я не скажу абсурдному, ибо в нем есть своя диалектика». Деление евреев на секулярных и религиозных не годится. Аргументируется это запрещением тем, что сама Х. Гросман знала в свое время «ассимилированных религиозных евреев в Галиции и в Венгрии», а также тем, что «национализм и набожность были в нашей истории разделены совсем не так давно»¹⁸. Обоснование, прямо сказать, не из сильных, ибо вывод просто не следует из посылок. А противоречие, в которое впадает Х. Гросман при попытке выяснения вопроса об отношении иудаизма к еврейству, никак нельзя списать, как она это делает, за счет диалектики. С одной стороны, утверждается, что религиозный и национальный признаки не следует идентифицировать, с другой — оказывается, что их нельзя и разделять. Перед нами не диалектика, а новый вариант алогической конструкции, наподобие христианского учения о пресвятой Троице, — как известно, ее ипостаси неслиянны и в то же время нераздельны...

Х. Гросман не может мало-мальски логично ответить на поставленный вопрос из-за порочности самой ее исходной позиции, требующей определения понятия, которое не имеет объективного содержания. Невозможно определить, что такое еврей вообще, ибо абстрактного еврея в реальной действительности не существует. Существует пестрый конгломерат различных этнических групп и народностей, объединяемый частично общностью религии, частично некой исторической инерцией этнического самосознания; этот конгломерат именуется еврейством. Другое дело та этническая общность, которая складывается теперь в Израиле.

Его население проживает на общей территории, постепенно овладевает языком иврит, который может стать родным языком этой общности, существует или создается некоторая общность экономической жизни. Но возникающая израильская нация не есть «еврейская» нация, и она не может претендовать на то, чтобы объединять в своих рядах всех людей в разных концах земного шара, которые продолжают называться евреями.

По какому признаку можно было бы конструировать понятие такой «всеобщей» еврейской нации? Апелляция к расовому единству евреев, к неистребимости «голоса крови», якобы общей для евреев всего мира,

¹⁶ Стенограмма дискуссии опубликована в журнале «Фолк ун Цион», (идиш), откуда взят приводимый ниже материал.

¹⁷ «Фолк ун Цион», 1972, № 10—11, S. 33.

¹⁸ Там же.

выглядит в наше время не только научным анахронизмом, но и дурно пахнущим в политико-идеологическом отношении приемом. Ведь именно гитлеровцы, как и все прочие теоретики и практики расового изуверства и антисемитизма, всегда настаивали на биолого-антропологических особенностях, извечно и неискоренимо присущих «мировому еврейству», в силу каковой неискоренимости не остается ничего другого, как это мировое еврейство истреблять... Существенно, однако, при всем этом, что антропологических особенностей, общих для всех евреев разных стран земного шара, просто не существует. В. И. Ленин говорит по этому поводу: «Не только национальные, но даже и расовые особенности еврейства подвергаются современному научному исследованию, которое выдвигает на первый план особенности истории еврейства»¹⁹. То же относится и к особенностям бытового уклада. Ленин ссылается здесь на «такого знатока этой (еврейской — *И. К.*) истории, как Ренан», который говорит: «Особые черты евреев и уклад их жизни гораздо более являются результатом социальных условий, влиявших на них в течение веков, чем расовым отличием»²⁰.

Непременным признаком принадлежности к одной нации или к одной народности является наличие у всех людей, составляющих эту нацию или эту народность, общей территории и общего языка. У еврейства нет ни того, ни другого. Достаточно сказать, что иммигранты, прибывающие в Израиль, разговаривают, как это установлено, на 70 разных языках. А об общности территории евреев «диаспоры» не приходится и говорить!

Подводя итог рассмотрению этого вопроса, В. И. Ленин говорит, что сионистская идея особой еврейской нации «совершенно ложная и реакционная по своей сущности»²¹. В наше время газета английских коммунистов «Морнинг стар» пишет об этом: «Точка зрения сионистских лидеров, что-де все евреи либо люди еврейского происхождения, проживающие в Англии, Франции, Соединенных Штатах, Советском Союзе или где-либо еще вне Израиля, не являются составным элементом английского, французского или американского народов, а образуют некий отдельный «народ», — эта точка зрения глубоко реакционна и приносит пользу только антисемитам и прочим врагам евреев, всегда утверждавшим то же самое»²². Действительно, такая точка зрения приемлется всеми антисемитами, которые рассуждают в этой связи таким образом: в какой бы стране ни жил еврей, он остается чуждым этой стране и ее народу, ибо принадлежит к некой более общей национальной общности — к всемирной еврейской нации. Еврей, рассуждает на этом основании антисемит любой национальной принадлежности, не может быть ни членом, ни другом нашего народа, ибо он принадлежит к **своему** народу, он предан только ему, он добивается блага только для него. Известно, как использовали такие рассуждения нацисты в своей изуверской теории и практике. Еврейский вопрос, утверждали они, должен быть решен либо биологически, либо, в крайнем случае, политически: по первому варианту все евреи должны быть просто истреблены, по второму — если почему-либо нельзя полностью осуществить первый — всех их надо сселить в одно место, где они должны замкнуться в собственной национальной среде.

По существу антисемитские и сионистские построения теоретически исходят из одной и той же несостоятельной концепции еврейства как такового, абстрактного еврейства. Да и в практической плоскости антисемитизм и сионизм во многих случаях независимо от воли их деятелей работают друг на друга. Чем активнее в той или иной стране действуют антисемиты, тем более восприимчивой делается почва для сионистской.

¹⁹ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 8, стр. 74.

²⁰ Там же.

²¹ Там же, стр. 72.

²² «Morning Star», 1967, 20.VIII.

пропаганды; с другой стороны, чем интенсивнее эта пропаганда, чем больше твердят сионисты об особых интересах особого еврейского народа, тем больше материала предоставляют они для антисемитских чело-
веконенавистнических призывов и лозунгов.

Есть существенный признак, по которому можно конструировать общее межконтинентальное понятие еврейства: религия иудаизма. Об этом писала «Юманите»: «Еврейство сегодня — это религия, сколько бы некоторые ни думали, что существует еврейская раса (что абсурдно с научной точки зрения). А религия — еще не нация. Существуют французские, польские и итальянские католики или протестанты, и существуют также и алжирские евреи, равно как и алжирские мусульмане. Ни католицизм, ни ислам еще не определяют национальную принадлежность»²³.

Довольно точно определяет суть дела и один из сионистских теоретиков, декан юридического факультета университета в Бар-Илане, Амон Рубинштейн: «Вся концепция еврейского единства в ее традиционном смысле основана на договоре между богом и еврейским народом. Этот вечный договор объясняет непрерывное единство, связывающее современный еврейский народ с израильянами Ветхого завета, — непрерывность, на которой базируется вся идея возвращения в Сион»²⁴. Без мифа о договоре, который заключил в свое время бог Яхве с праотцем Моисеем, оказываются беспочвенными все разговоры о необходимости колонизации Палестины.

Из концепции, по которой еврейство следует считать не этнической, а религиозной общностью, можно делать различные практические выводы. Заседавший в 1885 г. Питтсбургский (США) съезд раввинов реформированной синагоги записал в принятой им декларации: «Мы теперь рассматриваем себя не как нацию, а как религиозную общину»²⁵. Из этого делался вывод о том, что не следует евреям стремиться в Палестину, так что по существу это решение было направлено против сионизма, — верующим иудеям можно-де оставаться в любой стране, где живешь. А сам тезис о еврействе как религиозной общине имеет под собой вполне достаточные основания.

Здесь возникает, однако, трудность, вытекающая из того, что евреям считают себя и многие атеисты; вступает в силу тот признак принадлежности к нации, который именуется этническим самосознанием. Нельзя ни в коей мере отрицать важное значение этого признака, но необходимо в то же время видеть его субъективный характер. А в данном случае он, даже независимо от воли и понимания самого «субъекта», который может быть и атеистом, в некоторой мере связан с религией.

Этническое самосознание человека, считающего себя евреем, опирается в основном на представление о преемственности традиций духовной культуры и истории еврейства с его историческими корнями, отразившимися в библейской и раввинистической литературе. Ветхозаветные и талмудические легенды и мифы оказываются, таким образом, непосредственным и главным истоком «общееврейского духа». Играет при этом известную роль и наличие в ряде стран антисемитизма, объединяющего группы лиц еврейского происхождения негативным принципом сопротивления. Получается своего рода «общность судьбы», которую Отто Бауэр неправомерно ставил во главу угла определения нации, но значения которой нельзя все же не учитывать. В данном случае та общность судьбы, которая вытекает из страданий и неприятностей, причиняемых евреям антисемитизмом, побуждает их искать то общее, что может объединить их в борьбе против антисемитизма. И здесь совершается корен-

²³ «Humanité», 1967, 20.VI.

²⁴ «Encounter», 1971, № 3, p. 85.

²⁵ См. J. L. Blau, *Modern Varieties in Judaism*, New York — London, 1966, p. 148.

ная ошибка: вместо того чтобы искать соответствующее оружие в развертывании прогрессивных и демократических движений, в классовой борьбе против строя, порождающего национальный и социальный гнет, некоторые группировки евреев обращаются к историческим традициям и воспоминаниям, культивирующим и в них самих националистические чувства и взгляды. Но эти традиции и воспоминания все же в конечном счете оказываются связаны с религиозными представлениями иудаизма и с теми источниками, в которых эти представления выражены, — прежде всего с ветхозаветными мифами и легендами.

Если не считать влияния антисемитизма, который в наше время под воздействием социального и политического прогресса все больше идет на убыль, то главным духовным мотивом, побуждающим некоторых евреев откликаться на сионистские призывы к переселению в Израиль, является либо непосредственно религия иудаизма, либо связанные с ней эмоциональные «исторические» переживания, опять-таки связанные с иудаизмом. И именно этим объясняется то важнейшее значение, которое придают израильско-сионистские политики религиозному фактору.

Уже в пору своего возникновения политический сионизм находился в двусмысленной позиции: между стремлением к созданию обычного светского буржуазного государства и необходимостью использования в этих целях традиционной догматики и идеологии иудаизма. Это и в дальнейшем обязывало идеологов и политиков сионизма постоянно маневрировать между двумя позициями, сидеть, так сказать, между двух стульев. На отдельных этапах их положение в этом отношении особо усложнялось и им приходилось идти на все большие уступки раввинам. Это бывало обычно тогда, когда под влиянием тех или иных причин внешнего или внутреннего порядка усиливалась религиозность в массах. Так, например, успех в войне 1967 г. усилил религиозность в израильском населении; в раввинской пропаганде этот успех объяснялся не чем иным, как вмешательством Всевышнего и совершенным им чудом. Такой мотив был довольно выгоден и в общеполитическом плане, ибо давал материал для распространения идеологии милитаризма и агрессии, для усиления шапкозакидательских настроений. Но в общем все же противоречия между светским и религиозно-иудейским началом в жизни государства Израиль не снимаются, а наоборот, с каждым годом все усиливаются. Все чаще в печати муссируется тема о прогрессирующей «поляризации» израильского общества на религиозных и нерелигиозных его членов и о необходимости для правящих кругов государства в условиях обострения этого процесса идти «навстречу секуляризации общества».

Политика израильского правительства, идущего в общем на поводу у ортодоксов-клерикалов, вызывает довольно резкую критику со стороны сионистских деятелей, считающих необходимым более решительный поворот к светскому порядку современного буржуазного государства. Образцы такой критики мы находим и в дискуссии журнала «Ал-Гамишмар», на которую выше ссылались. Критике правительства «слева», представленной главным образом Х. Гроссман, противостояла критика по его же адресу справа, которую занимался депутат кнессета от партии «Агудат Исраэль» Шломо Лоренц.

Х. Гроссман жаловалась на то, что «идея идентичности религии и нации глубоко проникла в рабочее движение». По ее мнению, борьба светского и религиозного лагерей в Израиле протекает со все большим успехом для клерикалов: первый «лагерь все отступает, а религиозный фанатически наступает и не довольствуется половинчатыми решениями». Гроссман характеризует свои собственные взгляды как выражение «еврейско-национального светского мировоззрения» и утверждает, что это мировоззрение в результате наступления клерикалов «делается все сла-

бее даже в рабочем движении»²⁶. Религию иудаизма, считает Х. Гросман, правительство поддерживает значительно сильнее, чем следовало бы. Ультраклерикальный депутат Ш. Лоренц отвечает на это: «...наша религия не нуждается ни в какой искусственной поддержке извне, она достаточно крепка»²⁷. Из приведенных выше данных достаточно очевидно, что не так уже крепка религия в Израиле, как это изображает Ш. Лоренц, и что ее поддержка сионистским режимом — отнюдь не случайное явление в жизни современного Израиля.

Многие ораторы, выступавшие в дискуссии, с большим неудовольствием констатировали факт все большей «поляризации» между религиозными и нерелигиозными элементами израильского населения и общественности. Ц. Адмонис жаловался на то, что «нет контактов между теми, кто религиозен, и теми, кто нерелигиозен» и что «большая часть молодежи не пробовала вкуса иудаизма». Он считает, что с течением времени все ослабевает интерес к «вопросам веры, связанным с еврейской культурой», и что по этой причине «все труднее решаются проблемы нашего национального бытия»²⁸. Вопрос о национальном бытии ставится таким способом в тесную связь и зависимость от религии, причем общим понятием «идишкайт» («еврейство») покрываются и признак национальности, и признак религии. Это собственно и есть выражение одной из основных тенденций политики сионистских лидеров — использование иудейской религии в интересах националистической идеологии и программы сионизма.

Впрочем, и сама «левая» Х. Гросман, требующая «отделить Тору от политики», тоже недалеко ушла от этой тенденции. Она говорит: «Ценою идишкайт, включая религиозный его компонент, очень важный, может быть, даже самый важный, но не единственный». Идишкайт, стало быть, покрывает и религию, причем последняя признается, «может быть, самым важным его компонентом»²⁹. Откровенно ставится вопрос о необходимости подчинить религиозный элемент политическому, поставить иудаизм на службу сионизму. Здесь перед нами не свободомыслие, а простой и циничный политический расчет, из которого вытекает необходимость сохранения иудейского клерикализма в социально-политической и духовной жизни страны, но при условии некоторого ограничения сферы его влияния и известного осовременения, приведения его в более «цивилизованное» состояние.

Нельзя, утверждает Х. Гросман, выполнять все требования галахи; в противном случае и сама Гросман, и даже Голда Меир должны будут немедленно отказаться от политической деятельности: ведь, по галахе, женщина не может даже выступать свидетелем в суде! Дело, однако, не только в женщинах и их роли в общественной жизни. Признать обязательность всех галахических требований — значит по существу отказаться от многих норм социальной и экономической жизни, действие которых имеет жизненное значение для существования буржуазного государства. Можно даже отвлечься от вопросов соблюдения субботы в производстве и на транспорте, от проблемы «кашрут» (ритуальной «чистоты» пищи), хотя и их последовательно-клерикальное решение создавало бы для сионистского государства постоянные трудности, особенно с привлечением новых иммигрантов из стран Запада. Американские, например, евреи, которые и так чрезвычайно неохотно откликаются на призывы к «возвращению» в Сион, как правило, принадлежат к реформированной синагоге и вовсе не склонны переходить в ортодоксальную, а тем более подчинять свою повседневную жизнь требованиям и предписаниям галахи.

²⁶ «Фолк ун Цион», 1972, № 11—12, стр. 34.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же, стр. 29.

²⁹ Там же, стр. 39.

Существенно то, что и среди населения, уже живущего в Израиле, неуклонно падает религиозность, так что, чем дальше, тем беспредметнее становится та заискивающая политика, которую ведет режим в отношении клерикалов и раввината.

Робкие попытки режима в какой-либо мере секуляризовать жизнь государства наталкиваются, однако, на ожесточенное сопротивление клерикальных кругов. Даже умеренные элементы среди них, полностью сотрудничающие с сионистами, тоже находятся в затруднении. Немецкий автор работы о современном иудаизме Х. Л. Эрлих пишет по этому поводу: «Государство Израиль поставило ортодоксию перед новой проблемой: как можно современное государство привести в соответствие с законами еврейской традиции?»³⁰. Что же касается тех группировок клерикалов, которые в принципе находятся в оппозиции к сионизму, то эта оппозиция со временем не смягчается, а, наоборот, даже обостряется.

Существует клерикальная оппозиция сионизму, основанная на мессианистском догмате, по которому подлинное Израильское царство может быть основано только с пришествием мессии. На такой позиции стоит организация, именуемая «Нетурей Карто» («Страж Града»), и даже представленная в парламенте партия «Агудат Исраэл» («Союз Израиля»). В феврале 1972 г. упоминавшийся выше Шломо Лоренц обратился с трибуны кнесета к верующим из диаспоры с призывом воздерживаться от приезда в Израиль «до прихода мессии». После бурной перепалки по этому вопросу от «Агудат Исраэл» был даже предложен вотум недоверия правительству, отклоненный 57 голосами против 5.

С другой стороны, довольно сильные группы в Израиле и за его рубежами выступают с позиций своего рода клерикального пацифизма, усматривающего в теории и практике сионизма нарушение библейских установлений о запрещении убийства и о любви к ближнему и с достаточным основанием проводящего аналогии между расистской агрессивной политикой Израиля и деяниями нацистов. Эту точку зрения пропагандирует, например, отец знаменитого скрипача Моше Менухин³¹, основавший в США специальную антисионистскую организацию под названием «Иудаистская альтернатива сионизму».

Правительство Израиля стремится тем не менее поддерживать контакт с различными группами клерикалов — его обязывают к этому изложенные выше обстоятельства. Чем дальше, однако, тем эти его стремления встречают все более серьезную критику со стороны тех сторонников сионизма, которые стремятся к секуляризации режима. Цитированный выше Клемент Лесли пишет: «Может быть, самая большая ошибка правительства состоит в том, что оно закрывает глаза на новое положение в Израиле... Развитие нового типа израильского еврея, определяемого больше общенациональными и культурными связями, чем религиозной принадлежностью, не может быть оспариваемо. Никакие законодательные меры не могут остановить этот процесс». К. Лесли специально критикует в этой связи Голду Меир и ее политику: «Игнорируя эти факты израильской жизни, госпожа Меир ставит себя в абсурдную ситуацию»³². Но критика эта не учитывает того, что «абсурдная ситуация» возникает здесь не в силу каких-либо эпизодических ошибок в политике, а в результате порочности самих исходных позиций сионизма.

Секуляризация современного государства Израиль могла бы быть осуществлена лишь в том случае, если его главари сочли бы завершенной свою задачу тем, что создано государство, в котором складывается но-

³⁰ H. L. Ehrlich, *Religiöse Strömungen in Judentum heute*, in: «Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert», Bd. I, Freiburg, 1970, S. 446.

³¹ См. его книгу: M. Menuhin, *The decadence of Judaism in our time*, Beirut, 1969.

³² C. Leslie, *Указ. паб.*, стр. 146.

вая буржуазная израильская нация. Но поскольку они не могут расстаться с основной сионистской идеей сосредоточения в этом государстве «всех евреев мира», они не могут отказаться и от религиозно-иудаистского критерия еврейства. Перед ними стоит поэтому, как охарактеризовал обстановку Норман Бентвич, «трагическая дилемма»³³, из которой выхода не видно, ибо оба варианта ее решения ведут к трудностям, которые сионистское государство преодолеть не в состоянии.

Подлинная секуляризация Израиля будет осуществлена лишь тогда, когда в ходе революционной классовой борьбы народных масс произойдет коренной поворот всего израильского общества и государства в направлении прогрессивного и демократического развития.

CLERICALISM AND SECULAR TENDENCIES IN THE POLICY OF THE STATE OF ISRAEL

The situation that has taken shape in Israel is examined in the article: on the one hand, this state is bound to adhere in its ideology and policies to traditional Old Testament concepts regarding the historical destinies of the Jews and hence to lean upon the religion of Judaism; on the other hand, it cannot build the economic and political life of the country and form the people's everyday life in conformity with the mediaeval regulations of the Halakah and the commands of the Bible. All this leads to a grave crisis in the ideology of Zionism dominant in Israel.

³³ N. Bentwitsch, Указ. раб., стр. 83.

Ю. И. Семенов

О МАТЕРИНСКОМ РОДЕ И ОСЕДЛОСТИ В ПОЗДНЕМ ПАЛЕОЛИТЕ¹

Поводом для написания статьи А. М. Хазанова послужила наша работа «Проблема перехода от материнского рода к отцовскому (опыт теоретического анализа)»². Именно поводом, так как А. М. Хазанов не рассматривает и не анализирует концепцию, излагаемую в нашей статье. Речь у него идет совсем о другом. И причина в том, что он неверно понял основную идею нашей работы. А. М. Хазанов усмотрел в ней «попытку Ю. И. Семенова обосновать по-новому старую гипотезу об универсальности и первичности материнско-родовой организации...» (стр. 119). Нам приписывается следующий ход доказательства: первая посылка — на ранних стадиях оседлый образ жизни неизбежно ведет к матрилинейности; вторая — археология свидетельствует, что в позднем палеолите, когда возник род, люди жили оседло. И отсюда, естественно, вытекает заключение, что первоначальный род был материнским. Позднее, в мезолите, произошел переход от оседлого существования к бродячему, что вело к установлению патрилинейности. Новизну нашего подхода А. М. Хазанов прежде всего видит в попытке привлечь для обоснования «универсальной первичности» материнского рода данные археологии.

И далее А. М. Хазанов выступает с опровержением. Он указывает, в частности, что даже полная оседлость не порождает с неизбежностью матрилинейность. «Например,— пишет он,— мотыжные земледельцы Новой Гвинеи преимущественно патрилинейны. Единственный вывод, который можно сделать на основе этнографического материала, заключается в том, что оседлость на ранних этапах развития в числе иных факторов может благоприятствовать развитию матрилинейных структур. О какой-либо детерминированности здесь говорить не приходится» (стр. 119). Однако основное внимание А. М. Хазанов уделяет доказательству того, что по всей ойкумене, исключая лишь Европу и, может быть, Сибирь, люди в верхнем палеолите вели не оседлый, а бродячий образ жизни. Собственно, этому и посвящена вся его статья. И в заключение следует вывод, что «в основе новой попытки доказать универсальную первичность материнско-родовой организации лежит методически неправильное и фактически неверное перенесение уникальных условий, сложившихся в европейской приледниковой зоне, на все остальные регионы земного шара. Если точно следовать схеме Ю. И. Семенова

¹ В связи со статьей А. М. Хазанова «Природно-хозяйственные различия в каменном веке и проблема первичности материнского рода», «Сов. этнография», 1973, № 1 (далее ссылки на работу А. М. Хазанова даются в тексте).

² «Сов. этнография», 1970, № 5 (далее ссылки на эту нашу работу даются в тексте).

ва, то картина получится обратная. Мы должны будем признать, что в большинстве регионов в связи с характерными для их насельников условиями бродячего существования род должен был бы возникнуть в патрилинейной форме, а затем, после перехода к земледелию, смениться материнским» (стр. 119).

Однако и это, и все остальные рассуждения А. М. Хазанова направлены не по адресу. Вопреки его мнению, в нашей статье вообще не предпринимается никакой попытки ни по-старому, ни по-новому обосновать универсальную первичность материнского рода. Мы считаем это положение правильным, но статья посвящена совсем другому вопросу. И может быть, А. М. Хазанову стоило бы обратить внимание на то, что в статье, в которой, по его мнению, предпринята попытка подвести фундамент из археологических фактов под тезис об универсальной первичности материнского рода, всему связанному с археологией уделено всего лишь 10 строк из 14 страниц текста. В ней вопрос о возникновении первоначального рода вообще не затронут. Он был подробно рассмотрен нами в других работах³. И ни в одной из них оседлость не фигурировала в качестве не только единственного, но даже одного из факторов, определивших материнский характер первоначального рода. Ничего даже отдаленно похожего не содержится и в рассматриваемой статье. Причину того, что род возник как материнский, а не отцовский, мы видим в факторе совершенно иного порядка, чем оседлый образ жизни⁴. И проблема, которая рассматривается в статье, состоит вовсе не в «доказательстве универсальности и первичности дуальной материнско-родовой организации с дислокальным и дисэкономичным браком», как полагает А. М. Хазанов (стр. 120). Она достаточно четко сформулирована в названии статьи — «Проблема перехода от материнского рода к отцовскому».

На наш взгляд, было бы ошибочным называть этнографическую концепцию, в основе которой лежит признание универсальной первичности материнского рода, гипотезой, как это делает А. М. Хазанов. Она в достаточной степени на большом фактическом материале обоснована в трудах этнографов моргановского направления, чтобы считаться не гипотезой, а научной теорией. В конце XIX — начале XX в. этнографами антиэволюционного направления было предпринято немало попыток опровергнуть материнско-родовую теорию. Все они оказались безуспешными. Но если доказать ошибочность положения о первичности материнского рода оказалось делом очень трудным, то объявить ее полностью опровергнутой было значительно легче. И с тех пор вот уже в течение многих десятилетий утверждение о безнадежной устарелости и ложности материнско-родовой теории переходит из одних общих трудов по этнографии, принадлежащих перу западных исследователей, в другие. Постоянное повторение привело к тому, что оно стало рассматриваться большинством зарубежных этнографов как аксиома, но это, разумеется, не сделало его истиной.

В последние годы и некоторые советские этнографы, боясь, по-видимому, упрека в отставании от развития мировой науки, некритически восприняли эту точку зрения. Они, как правило, ссылаются на то, что этнографической наукой за последние десятилетия накоплено огромное количество новых данных, которые делают настоятельно необходимым отказ от материнско-родовой теории. К сожалению, никто из них даже не попытался сделать хотя бы самый краткий обзор этих данных. А если бы кто-либо предпринял такую попытку, то убедился бы, что за последние полвека арсенал противников материнско-родовой теории не только

³ См.: Ю. И. Семенов, «Как возникло человечество», М., 1966; его же, «Проблема начального этапа родового общества», В сб. «Проблемы истории докапиталистических обществ», кн. I, М., 1968.

⁴ Там же.

не обогатился, а, наоборот, многого лишился. Вопреки всем утверждениям фактический материал, поступивший в распоряжение этнографии в течение последних десятилетий, не только не опровергает, но подтверждает правильность основных положений материнско-родовой теории. Если, например, еще в 20-е годы Р. Лоуи категорически утверждал, что у северных атапасков рода никогда не было⁵, то к настоящему времени многие американские этнографы пришли к выводу о существовании у них в прошлом материнско-родовой организации⁶. К настоящему моменту окончательно выяснилось, что у всех тех австралийских племен, которые считались ранее полностью патрилинейными, наряду с отцовской филиацией существовала и материнская⁷. Выявлены факты, побудившие прийти к выводу, что у всех патрилинейных племен Южной Америки, включая она, ямана, алакалуф, отцовской филиации предшествовала материнская⁸. Пережитки деления на две матрилинейные фратрии открыты у некоторых групп эскимосов и папуасов⁹. Большие материнские семьи были описаны у некоторых групп хадза¹⁰. Перечень этих фактов можно было бы продолжить.

Вполне понятно, что материнско-родовая теория, как и любая научная концепция, не могла по мере накопления новых данных не столкнуться и с такими фактами, которые вступали в противоречие с теми или иными отдельными ее положениями. И это с неизбежностью предполагало отказ от устаревших положений и замену их новыми, т. е. определенную перестройку самого здания теории, ее дальнейшее развитие. Материнско-родовая теория, как и любая другая научная теория, могла оставаться истинной лишь при условии непрерывного развития и уточнения.

Рассматривая материнский род как первоначальный, исходный, а отцовский как более позднее явление, материнско-родовая теория связывала переход от первого ко второму исключительно с возникновением частной собственности и накоплением богатства в руках отдельных лиц. В полном противоречии с этим положением находится факт существования отцовского рода у аборигенов Австралии. Попытки доказать, что отцовская филиация возникла у них в результате контакта с европейцами, оказались безуспешными. В настоящее время, по-видимому, можно считать установленным, что отцовский род существовал у австралийцев еще до начала колонизаций. Не менее твердо были установлены факты существования материнской филиации в ряде раннеклассовых обществ.

В этих условиях необходимостью стал отказ от взгляда на становление частной собственности, во-первых, как на единственно возможную причину появления отцовской филиации, во-вторых, как на фактор, который всегда с необходимостью вызывает переход к отцовскому роду. И соответственно перед сторонниками материнско-родовой теории встала задача выявить как те факторы, которые обусловили раннее появление у ряда групп отцовской филиации, так и те, которые способствовали длительному сохранению у некоторых народов материнской филиации.

⁵ R. H. Lowie, *Primitive society*, N. Y., 1961, p. 150—153.

⁶ Ю. П. Аверкиев, Род и община у алгонкинов и атапасков Американского Севера, сб. «Разложение родового строя и формирование классового общества», М., 1968, стр. 126.

⁷ М. Ю. И. Семенов, Проблема исторического соотношения материнской и отцовской филиации у аборигенов Австралии, «Сов. этнография», 1971, № 6, стр. 108.

⁸ M. K. Martin, *South American foragers: a case study in cultural devolution*, «American anthropologist», 1969, vol. 71, № 2, p. 247—250.

⁹ F. Eggan, *Typology*, «Contributions to anthropology. Bands societies», Ottawa, 1969, p. 265; H. I. Hogbin, *Native culture of Wogeo*, «Oceania», 1935, vol. 5, № 3, p. 315.

¹⁰ J. Helm, *Stability and flexibility in Hadza residential groupings*, «Man the hunter», Chicago, 1968, p. 108—109.

Именно этим проблемам и была посвящена та наша работа, по поводу которой написана статья А. М. Хазанова.

Нами было выделено три основных варианта эволюции рода, для одного из которых характерно существование материнского рода с женским ядром (в дальнейшем для краткости мы будем писать — вариант *М*), для другого — материнского рода с мужским ядром (вариант *А*) и для третьего — раннее появление отцовского рода (вариант *П*). Различие путей, по которым пошло развитие рода у разных групп было поставлено нами в связь с различием как в образе жизни, так и в смене образов жизни. Совершенно не вдаваясь в детали, мы сослались на мнение археологов, которые характеризуют верхний палеолит как эпоху оседлого существования, а мезолит — как время господства бродячего образа жизни. Вопреки утверждению А. М. Хазанова эта схема была нами не создана, а заимствована в готовом виде из общих работ по археологии, о чем свидетельствуют и ссылки на литературу, имеющиеся в статье.

Оспаривая эту схему, А. М. Хазанов, в частности, указывает на существование в мезолите наряду с бродячим образом жизни также и оседлости (стр. 118). Это обстоятельство было особо оговорено в нашей статье. В ней специально было подчеркнуто, что преобладание в мезолите бродячего образа жизни не исключало существования оседлых групп (стр. 62). Собственно, и к археологии мы обратились исключительно лишь для обоснования той мысли, что «на протяжении значительной части истории доклассового общества сосуществовали оседлые и бродячие человеческие коллективы» (стр. 62). Вариант *М* мы связывали с преобладанием оседлого образа жизни, вариант *П* — с безраздельным господством на протяжении многих тысячелетий бродяжничества. И поэтому если бы выяснилось, что и в верхнем палеолите наряду с оседлыми группами существовали бродячие, то это не смогло бы поставить под сомнение отстаиваемую нами точку зрения.

Как мы уже указывали, оседлость не относится к числу тех факторов, которые определили материнский характер первоначального рода. Последний, по нашему мнению, с неизбежностью должен был возникнуть как материнский вне зависимости от того, вели ли данные группы людей бродячий или оседлый образ жизни. Хотя вариант *П* был, как мы полагаем, связан с господством бродячего образа жизни, однако этот последний мог привести к возникновению наряду с материнским отцовского рода только при наличии ряда условий. Прежде всего, по нашему мнению, необходимо, чтобы в данном обществе началось выделение потребительских ячеек вообще, становление парной семьи в частности. Но и после того, как началось становление парного брака, бродячий образ жизни может первоначально привести лишь к тому, что возникнут общины, состоящие из представителей двух материнских родов каждая, и ядром их станут мужские группы. И только в том случае, если полное господство бродячего образа жизни будет продолжаться еще многие тысячелетия, оно сможет привести к появлению отцовской филиации (см. стр. 63—65). Вполне понятно, что после оформления отцовского рода последующие изменения образа жизни, сами по себе взятые, включая и переход к полной оседлости, не могли привести к его исчезновению, тем более к замене материнским родом. Именно этим объясняется существование отцовского рода у папуасов Новой Гвинеи.

Таким образом, отстаиваемая нами концепция эволюции рода вовсе не связана с обязательным признанием оседлости в верхнем палеолите и бродячего образа жизни в мезолите. В ее основе лежит положение о том, что на протяжении если не всей, то во всяком случае значительной части истории родового общества одновременно существовали группы с оседлым и бродячим образом жизни. С этой точки зрения вопрос о том, была ли оседлость в верхнем палеолите всеобщим явлением, или же

наряду с оседлыми группами существовали и бродячие, не имеет принципиального значения. И то и другое его решение вполне согласуется с развиваемой в нашей статье концепцией. Даже более того, второй ответ является более предпочтительным.

Несколько иное дело вопрос о масштабах распространения бродячего образа жизни в верхнем палеолите. Если бы А. М. Хазанов оказался абсолютно прав, это заставило бы нас столкнуться с определенными трудностями. Ведь в тех регионах, в которых, по его мнению, на протяжении всего позднего палеолита и мезолита безраздельно господствовало бродяжничество, встречаются народы, развитие рода у которых должно быть отнесено к варианту М (минайгабау, наяры).

А. М. Хазанов рассматривает положение о том, что оседлый образ жизни в верхнем палеолите ограничивался исключительно Европой и, может быть, Сибирью, как такое, в истинности которого не может быть ни малейших сомнений (стр. 118—121). Однако в действительности все обстоит далеко не так.

Прежде чем перейти к анализу фактического материала, необходимо остановиться на проблемах терминологии. Дело в том, что понятия «оседлость» и «бродяжничество» не имеют четко определенного содержания. Разные авторы вкладывают в них далеко не одинаковый смысл, с чем связаны нередко встречающиеся серьезные расхождения в характеристике образа жизни тех или иных народов. Так, например, если в одних работах категорически утверждается, что «калифорнийские индейцы не жили оседло, они меняли место жительства несколько раз в году»¹¹, то в других многие племена Калифорнии (йокутсы, помо, патвин, винтун, юроки, юки, хупа) прямо характеризуются как оседлые¹².

Во многом эти расхождения связаны с тем, что между полной оседлостью и полностью бродячим образом жизни существует масса переходных форм, которые по-разному оцениваются различными исследователями. Мало помогает и употребление терминов «полуоседлый», «полубродячий», ибо каждый из них опять-таки не имеет четко очерченного содержания. Все это побудило исследователей обратиться к разработке систематики поселений и образов жизни.

Одна из интересных классификаций поселений была предложена В. Мюллером-Вилле¹³. В основу ее была положена продолжительность обитания людей в них. Поселения, в которых люди обитают несколько дней, он предложил называть *эфемерными*, несколько недель — *временными*, несколько месяцев — *сезонными*, несколько лет — *полупостоянными*, и, наконец, такие, в которых люди живут поколениями, он назвал *постоянными*. Принцип, который был положен В. Мюллером-Вилле в основу выделения типов поселений, на наш взгляд, верен, но сама классификация нуждается в определенном уточнении.

Прежде всего, по нашему мнению, необходимо разделить все человеческие поселения на два основных типа: *стойбища*, в которых люди останавливаются на срок от одного дня до нескольких недель, и *сельбища*¹⁴, в которых люди селились на время от нескольких месяцев до сотен лет. Стойбища можно разделить на *кратковременные* (*краткосрочные*), в которых люди останавливались на один или несколько дней, и *долговременные* (*долгосрочные*), где они обитали по несколько недель. Среди сельбищ следует прежде всего выделить *сезонные*, в которых люди селились лишь на несколько месяцев, и *круглогодичные*, в которых люди жили в течение всего года. В свою очередь круглогодичные сельбища

¹¹ «Индейцы Америки», т. 1, М., 1959, стр. 275.

¹² W. Goldschmidt, *Man's way. A preface to understanding of human society*, N. Y., 1959, p. 189.

¹³ W. Müller-Wille, *Arten der menschlichen Siedlung*, «Abhandlungen. Raumforschung und Landesplanung», 1954, Bd. 28, № 2, S. 141—163.

¹⁴ Термин заимствован из «Толкового словаря» В. Даля, т. IV.

можно подразделить на *годовые*, в которых обитали всего лишь несколько лет, и *вековые (поколенные)*, в которых жили веками, поколение за поколением.

Выделение основных типов поселений позволяет перейти к классификации образов жизни по степени подвижности. Прежде всего следует выделить *вековую (поколенную) оседлость*, или *поколенно-оседлый образ жизни*. Следующая форма — *годовая оседлость*, или *годиочно-оседлый образ жизни*. При дальнейшем движении от оседлости к бродяжничеству однозначное соответствие между типами поселений и образами жизни нарушается.

Х. Ватанабе в предложенной им классификации образа жизни охотников и собирателей (в основном северных) указал на такое явление, когда сельбище обитаемо круглый год, но в определенный сезон (или сезоны) часть жителей (обычно мужчины) покидают его и проводят довольно длительное время за его пределами, занимаясь промыслом. Так, например, у айнов мужчины месяц весной и месяц осенью жили в охотничьих жилищах, находящихся на определенном расстоянии от годовых сельбищ¹⁵. В целом здесь мы имеем дело с *годовой оседлостью, сочетающейся с сезонными миграциями части населения*.

Х. Ватанабе выделил в числе других и такой образ жизни, когда люди в течение одного из сезонов года обитают постоянно на одном месте, а в течение другого — столь же постоянно на ином. В качестве примера он привел нутка, у которых существуют зимние и летние сельбища. Однако название ему, как и другим выделенным им формам, он не дал. Мы будем говорить об этой форме как о *переменной оседлости, или переменнo-оседлом образе жизни*.

Если люди один сезон живут в сельбище, а другой — в стойбищах, мы будем говорить о *сезонной оседлости, или сезонно-оседлом образе жизни*. Можно выделить две основные разновидности: *оседло-бродячий образ жизни*, когда длительность оседлого существования превышает длительность бродячего, и *бродяче-оседлый образ жизни*, когда имеет место обратное соотношение. В том случае, когда люди круглый год живут в стойбищах, мы будем говорить о *бродячем образе жизни*. Внутри последнего также можно выделить два подтипа: *передвижно-бродячий образ жизни*, когда люди живут долговременными стойбищами, и *подвижно-бродячий образ жизни*, когда единственной формой поселения являются кратковременные стойбища¹⁶.

Выделение основных типов поселений и основных образов жизни дает возможность приступить к анализу фактического материала.

Следуя за А. М. Хазановым, рассмотрим регионы в том же порядке, что и он.

Европа. «В этом регионе, — пишет А. М. Хазанов, — в верхнем палеолите превалировал оседлый образ жизни, установившийся не позднее мустье». Это положение принимается всеми исследователями, однако необходима его конкретизация и уточнение. Уже в мустье встречаются целые области, население которых вело годично-оседлый образ жизни. К ним прежде всего относится юго-западная Франция¹⁷. Однако жили круглый год на одном месте далеко не все поздние европейские неандертальцы. Для значительного числа их групп была характерна не годовая, а сезонная оседлость. Летом они бродили по тундре и жили в стойби-

¹⁵ H. Watanabe, Subsistence and ecology of northern food gatherers with special reference to the Ainu, «Man the hunter», p. 69—72.

¹⁶ Понятие «бродяжничества» мы считаем возможным применять лишь для характеристики образа жизни охотников, собирателей, рыболовов. Для характеристики подвижного образа жизни у скотоводческих народов лучше пользоваться термином «кочевничество».

¹⁷ K. Butzer, Environment and archeology. An introduction to prehistoric geography, Chicago, 1964, p. 377—378.

цах¹⁸. Подобного же рода различия существовали и в верхнем палеолите. Сельбища охотников на мамонтов Восточной Европы существовали по 7, 8, 9 и даже по 20 лет¹⁹. Что же касается охотников на оленей центральной европейской тундры, то они вели сезонно-оседлый образ жизни²⁰. Не исключена для некоторых из них и переменная оседлость.

Передняя Азия. «В отличие от Европы,— пишет А. М. Хазанов,— в Передней Азии уже в верхнем палеолите существенную роль играла охота на мелких животных и собирательство. Образ жизни был более подвижным. Долговременные искусственные жилища отсутствовали. Но уже в мезолите происходит становление производящего хозяйства, и в результате население этого региона переходит к довольно прочной оседлости» (стр. 115). Экономических фактов в подтверждение своего взгляда на образ жизни верхнепалеолитических насельников Передней Азии А. М. Хазанов не приводит. Литература, на которую делается ссылка в конце цитируемого абзаца, относится лишь к последнему предложению. В ней детально рассматривается лишь возникновение производящего хозяйства. Образа жизни людей верхнего палеолита названные А. М. Хазановым авторы на указанных страницах (исключая лишь одного К. Фланнери) либо совершенно не касаются, либо затрагивают лишь попутно. Не может также помочь А. М. Хазанову и ссылка на работу Н. Н. Чебоксарова и И. А. Чебоксаровой «Народы. Расы. Культуры» (М., 1971), в которой высказывается мнение, что для населения Передней Азии в верхнем палеолите и мезолите был характерен хозяйственный тип охотников и собирателей степей и полупустынь с присущей ему большой подвижностью, ибо оно высказано в качестве предположения и не подкреплено фактами.

Если же мы обратимся к работам, посвященным мустье и верхнему палеолиту Передней Азии, то перед нами предстанет иная картина. В единственной из упоминаемых А. М. Хазановым работ, в которой определенное внимание уделяется верхнему палеолиту, указывается, что главным источником существования населения Юго-Западной Азии на протяжении многих тысячелетий позднего палеолита была охота на крупных млекопитающих. К последним относится 90% животных, остатки которых были найдены в палеолитических стоянках. Их мясо составляло 99% животной пищи их обитателей²¹.

На Переднем Востоке действительно не было обнаружено долговременных искусственных жилищ. Но мустьерские и позднепалеолитические насельники юго-западной Франции круглый год жили на одном месте, используя в качестве жилищ пещеры²². Как убедительно показывают исследования Л. и С. Бинфордов, на Ближнем Востоке еще в мустьерскую эпоху пещеры использовались в качестве сезонных сельбищ. Люди жили в них в течение значительной, а может быть, даже большей части года²³. Несомненно существование в Передней Азии пещерных сельбищ, обитаемых в течение нескольких месяцев и в позднем палеолите²⁴. И мустьерские, и верхнепалеолитические сельбища Перед-

¹⁸ К. Butzer, Указ. раб., стр. 377—388.

¹⁹ И. Г. Пидопличко, Позднепалеолитические жилища из костей мамонта на Украине, Киев, 1969, стр. 154.

²⁰ К. Butzer, Указ. раб., стр. 388—392.

²¹ К. V. Flannery, Origins and ecological effects of early domestication in Iran and the Near East, «The domestication and exploitation of plants and animals», London, 1969; F. Hole and K. V. Flannery, The prehistory of southwestern Iran: a preliminary report, «Proceedings of the Prehistoric society for 1967», n. s., vol. 33, 1968, p. 162.

²² К. Butzer, Указ. раб., стр. 377.

²³ L. R. Binford and S. R. Binford, A preliminary analysis of functional variability in the Mousterian of Levallois facies, «American anthropologist», 1966, vol. 68, № 2, pt. 2, p. 268—288.

²⁴ F. Hole and K. V. Flannery, Указ. раб., стр. 149, 162—164; G. A. Wright,

ней Азии исследователи именуют сезонными базовыми лагерями. С истощением пищевых ресурсов в окрестностях одного сезонного базового лагеря его обитатели переходили в другой базовый лагерь²⁵. Таким образом, данные археологии говорят в пользу существования на Переднем Востоке сезонной и даже переменной оседлости.

Африка южнее Сахары. В пользу положения о том, что «вплоть до неолита, а на обширных пространствах Центральной, Восточной и Южной Африки еще позднее, человеческие группы всегда вели подвижный образ жизни», А. М. Хазанов опять-таки никаких фактов не приводит, ограничиваясь ссылкой на две работы. В одной из них о подвижном образе жизни палеолитических насельников Африки южнее Сахары говорится попутно. Автор не приводит археологических данных в пользу этого положения, ограничиваясь указанием на особенности природной среды, не позволявшие, по его мнению, охотникам и собирателям вести иной образ существования²⁶.

Однако, как свидетельствуют данные этнографии, определенная степень оседлости возможна и в таких природных условиях. Можно, в частности, указать на тех же бушменов кунг области Добе, которых А. М. Хазанов приводит в качестве примера бродячих охотников и собирателей. Ссылаясь на свидетельство Р. Ли о том, что бушмены кунг в течение года меняют лагерь пять-шесть раз, А. М. Хазанов при этом совершенно упускает из виду, что, согласно сообщению того же автора, эти люди с мая по октябрь, т. е. в течение шести месяцев, жили на одном месте²⁷. Иначе говоря, образ жизни бушменов кунг, исследованных Р. Ли, нельзя охарактеризовать иначе, как сезонно-оседлый.

В другой работе, на которую ссылается А. М. Хазанов, выводы об образе жизни древних охотников и собирателей делаются на основе археологического материала. Автор ее, Дж. Кларк, считает, что в шельфизмате Африки существовали лишь кратковременные стойбища²⁸. К концу раннего каменного века Африки начинается заселение пещер, которые, как он указывает, становятся для людей «полупостоянными домами»²⁹. Это положение он, к сожалению, не конкретизирует. Однако другие авторы считают, что стоянки с ашельским инвентарем вполне могли быть местами непрерывного обитания людей в течение двух-трех месяцев³⁰. Переходя к среднему каменному веку Африки (который примерно соответствует позднему палеолиту Европы³¹), Дж. Кларк говорит о появлении двух типов лагерей, один из которых характерен для дождливого сезона, а другой — для сухого. Лагеря первого типа он описывает как кратковременные стойбища, лагеря второго называет «более постоянными» или «полупостоянными», не уточняя вкладываемое в эти слова содержание³². Таким образом, вопреки мнению А. М. Хазанова, как этнографические, так и археологические данные не исключают существования в Африке южнее Сахары в эпоху, соответствующую верхнему палеолиту Европы, какой-то формы оседлости, скорее всего

Origins of food production in Southwestern Asia: a survey of ideas, «Current anthropology», 1971, vol. 12, № 4—5, p. 466.

²⁵ F. Hole and K. V. Flannery, Указ. раб., стр. 162—165.

²⁶ O. Davies, West Africa before Europeans, London, 1967, p. 147.

²⁷ R. B. Lee, What hunters do for the living, or, How to make out on scarce resources, «Man the hunter», p. 31—32; Kung Bushmen subsistence: an input—output analysis, «Environment and cultural behaviour», N. Y., 1969, p. 56—58.

²⁸ J. D. Clark, Human ecology during Pleistocene and later times in Africa south of the Sahara, «Current anthropology», 1960, vol. 1, № 4, p. 314—318.

²⁹ Там же, стр. 318.

³⁰ G. L. Isaac, Traces of Pleistocene hunters: an East African example, «Man the hunter», p. 258.

³¹ C. Gabel, African prehistory, «Biennial review of anthropology. 1965», Stanford, 1965, p. 44.

³² J. D. Clark, Указ. раб., стр. 319.

сезонной. И несомненным фактом является уменьшение подвижности населения Африки при переходе к среднему каменному веку.

Южная Азия. В качестве единственного доказательства того, что обитатели Южной Азии в верхнем палеолите вели бродячий образ жизни, А. М. Хазанов приводит цитату из книги С. А. Семенова «Развитие техники в каменном веке» (Л., 1968). В ней утверждается, что охотники и собиратели тропиков вынуждены вести бродячий образ жизни, так как они не могут сохранить в жару животную пищу в случае обильной добычи. Однако несомненно, что у некоторых охотников и собирателей именно Южной Азии существовали те или иные формы оседлости. Так, например, лесные андаманцы в течение большей части года, включая весь сезон дождей, жили на одном месте³³. Если не все, то по крайней мере некоторые группы веддов Цейлона вели переносно-оседлый образ жизни. В течение всего сухого сезона они жили в одном месте, с наступлением дождливого перебирались на другое. «Они,— писал о ведда один из лучших знатоков их жизни, Г. Невилл,— могут быть названы бродячими несколько не больше, чем европейцы, имеющие дом в городе и дом в сельской местности»³⁴. Важно отметить, что в жизни этих групп ведда большую роль играла охота на крупных животных³⁵.

Юго-Восточная Азия. «Обитатели этого региона,— утверждает А. М. Хазанов,— вели подвижный образ жизни и на протяжении всего палеолита, и в мезолите, когда во Вьетнаме, Лаосе, Камбодже, Малайе и Индонезии распространяется хоабиньская культура» (стр. 117). Никаких доказательств в пользу положения о том, что верхнепалеолитические жители Юго-Восточной Азии вели бродячий образ жизни, А. М. Хазанов не приводит. Отсутствуют не только факты, но и ссылки на работы. Ссылка на литературу дается лишь к следующему за приведенным выше предложению, в котором говорится, что для носителей хоабиньской культуры «собирательство играло даже большую роль, чем охота». И в указанных работах этот факт действительно подтверждается.

А. М. Хазанов обращает особое внимание на преобладание собирательства над охотой у мезолитических насельников Юго-Восточной Азии, по-видимому, потому, что считает это достаточным доказательством существования у них бродячего образа жизни. Но, не говоря уже о том, что нас в данном случае интересует не мезолит, а поздний палеолит, преобладание собирательства вовсе не предопределяет с неизбежностью подвижный образ жизни. Среди большого числа племен Калифорнии, у которых собирательство как источник пищи доминировало над остальными видами деятельности, были такие, которые вели как годично-оседлый (чимарико, синконе, номлаки), так и переменнo-оседлый (шаста, мивок, юки, майду, нисенан, восточные помо) образ жизни, но не было ни одного, которое вело бы полностью бродячий образ жизни³⁶.

Возвращаясь к вопросу об образе жизни древних охотников и собирателей Юго-Восточной Азии, нельзя не упомянуть о совсем недавно обнаруженном в джунглях о. Минданао (Филиппины) племени тасадао. Основным источником пищи для этой группы было собирательство, что ни в малейшей степени не мешало ей вести полностью оседлый образ жизни. Как утверждают сами тасадао, в тех пещерах, в которых их застали исследователи, они постоянно живут без всяких перерывов уже в течение нескольких поколений³⁷. Сезонно-оседлыми или даже перемен-

³³ A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman islanders*, Glencoe, 1964, p. 30—31.

³⁴ Цит. по книге: C. S. Seligman and B. Z. Seligman, *Veddars*, Cambridge, 1911, p. 81.

³⁵ Там же.

³⁶ G. P. Murdock, *Ethnographic atlas*, Pittsburgh, 1967, p. 106.

³⁷ K. MacLeish, *Stone age cavemen of Mindanao*, «National geographic», 1972, vol. 142, № 2, p. 232—245.

но-оседлыми были некоторые племена охотников и собирателей влажных тропических лесов Северного Вьетнама (рук, арем, шак, ма-лиенг)³⁸. По мнению Мак Дыонга, именно такой образ жизни вели охотники и собиратели хоабиньской культуры³⁹.

Восточная Азия. Утверждая, что на юге этого региона «и в палеолите, и в мезолите люди вели подвижный образ жизни» (стр. 117), А. М. Хазанов ссылается на две работы, в одной из которых на указанной странице вообще нет ничего относящегося к рассматриваемой проблеме, а в другой содержится то же самое положение без какого-либо обоснования⁴⁰.

Вслед за положением о подвижном образе жизни насельников северной части этого региона следует ссылка на четыре работы. Лишь в одной из них утверждается, что обитатели Восточной Азии были в эпоху палеолита бродячими охотниками и собирателями. Никаких доводов в пользу этого положения не приводится, и понятно почему: книга посвящена не Восточной Азии, а Сибири. В ней этот вопрос затрагивается лишь попутно, в связи с анализом культуры осинонской верхнепалеолитической стоянки. Авторы полагают, что осиновцы были бродячими охотниками и собирателями, однако сколько-нибудь убедительного доказательства правильности этого тезиса в книге не содержится⁴¹. В трех других работах, специально посвященных Восточной Азии, о бродячем образе жизни верхнепалеолитического населения этого региона не говорится ни слова⁴².

Северная Азия. Не отрицая прямо существования оседлости в верхнем палеолите Сибири, А. М. Хазанов в то же время неоднократно пытается поставить этот факт под сомнение (стр. 118—120). Связано это прежде всего с его стремлением подчеркнуть уникальность европейского развития. На наш взгляд, ни о какой особой уникальности эволюции Европы говорить не приходится. Развитие каждого региона, а не только Европы имело свои специфические особенности, что ни в малейшей степени не исключает и общих черт, действия общих закономерностей. Во всяком случае оседлый образ жизни в верхнепалеолитической Сибири, бесспорно, имел место. По-видимому, в этом регионе, как и в Европе наряду с годично-оседлыми группами существовали и сезонно-оседлые.

Австралия. На этом континенте, который, как известно, был заселен тысячелетия спустя после перехода к позднему палеолиту, по-видимому, действительно в течение большей части, а может быть, и всей его истории преобладал бродячий образ жизни. Однако имеющиеся данные не исключают возможности существования, особенно в начальную эпоху, сезонной, а может быть, даже и переменной оседлости у части групп. Как отмечает сам А. М. Хазанов, «для наиболее ранних насельников Австралии был характерен бродячий или полубродячий образ жизни, а последующее ухудшение климатических условий могло вести лишь к увеличению подвижности отдельных групп аборигенов» (стр. 118).

³⁸ Мак Дыонг, Хозяйственно-культурный тип охотников, собирателей и рыболовов у некоторых народов Северного Вьетнама, в сб. «Охотники, собиратели, рыболовы», Л., 1972, стр. 130—131.

³⁹ Там же, стр. 128.

⁴⁰ П. И. Борисковский, Древний каменный век Южной и Юго-Восточной Азии, Л., 1971, стр. 169; А. М. Решетов, Основные вопросы древнейшей истории Юго-Восточной Азии, в сб. «Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии», М., 1968, стр. 253—256.

⁴¹ «История Сибири», т. I, Л., 1968, стр. 75.

⁴² «Народы Восточной Азии» («Народы мира. Этнографические очерки»), М.—Л., 1965, стр. 48—52; W. Watson, China before the Han dynasty, London, 1961, p. 28—30; Kwang Chin Chang, The archeology of Ancient China, New Haven and London, 1963, p. 25—50 (2 ed., 1968, p. 39—65).

Подводя итоги всему сказанному выше, мы видим, что положение о бродячем образе жизни в позднем палеолите населения всех регионов земного шара, исключая лишь Европу и, может быть, Сибирь, которое А. М. Хазанов рассматривает как абсолютно истинное, в действительности им совершенно не доказано. В пользу его, если исключить Австралию, А. М. Хазанову не удалось привести никаких фактов. Это отнюдь не означает, что мы считаем доказанным существование в верхнем палеолите оседлости по всей ойкумене, исключая лишь Австралию. По нашему мнению, твердо установленным фактом можно считать, что в верхнем палеолите оседлость помимо Европы и Северной Азии существовала также и в Передней Азии, где она, по-видимому, носила сезонный или переменный характер. Что же касается всех остальных регионов, то вопрос об образе жизни их позднепалеолитических обитателей остается открытым. И всякий, кто выступает с тем или иным его решением, должен обосновать его на фактическом материале. А. М. Хазанову это сделать не удалось.

В заключение остановимся еще на одном упреке, который бросает нам А. М. Хазанов. «...Многие археологи,— пишет он,— усматривают сейчас в особенностях конструкции жилищ Европы в верхнем палеолите и в некоторых других данных доказательство наличия в это время парной семьи, а Г. П. Григорьев в этой связи уже выступал против гипотезы о дислокальном браке. С их доводами можно соглашаться или не соглашаться. Но их нельзя обходить молчанием» (стр. 120). Что же, воспользуемся представившейся возможностью высказаться по этому вопросу.

Все выводы археологов о существовании в позднем палеолите локализованной парной семьи базируются на тех данных о жилищах и поселениях данной эпохи, которыми в настоящее время располагает наука. Самые ранние из верхнепалеолитических жилищ, материалы о которых привлекаются археологами для доказательства существования парной семьи в палеолите, существовали примерно 24—25 тыс. лет назад (Павлово). Все прочие являются более поздними. Но переход к позднему палеолиту произошел, как известно, примерно 35—40 тыс. лет назад. Иначе говоря, начало позднего палеолита отделяет от появления первых памятников, свидетельствующих, по мнению археологов, о существовании парной семьи, по крайней мере 10—15 тыс. лет. Таким образом, если бы даже археологи в этом вопросе оказались совершенно правы, то и это не могло бы послужить доводом против концепции группового дислокального брака.

Согласно этой концепции, дислокальный дуально-родовой брак, возникший одновременно с материнским родом на грани раннего и позднего палеолита, в дальнейшем уступил место парному браку и парной семье. Однако вопрос о том, когда именно на смену групповому браку пришел брак парный, сторонники этой концепции всегда оставляли открытым, не исключая, в частности, возможности и того, что это могло произойти и где-то в позднем палеолите. И если бы археологам действительно удалось доказать существование парной семьи 25 тыс. лет назад, то это только позволило бы уточнить время существования дуально-родового дислокального брака.

Однако все обстоит гораздо сложнее. У археологов не только нет абсолютно никаких оснований для утверждения, что парная семья существовала в течение всего позднего палеолита, не говоря уже о раннем палеолите, но далеко не бесспорными являются доводы, приводимые в пользу существования малой семьи и в позднюю пору верхнего палеолита.

Наиболее серьезная попытка аргументировать тезис о существовании парной семьи в позднем палеолите была предпринята Г. П. Григорьевым. Поэтому именно к его работам мы и обратимся.

Среди позднепалеолитических строений одной из самых распространенных форм является круглое жилище сравнительно небольших размеров (4—6 м в диаметре) с одним очагом в центре. Что же касается более крупных жилищ, то по крайней мере часть их можно рассматривать как соединение под одной крышей нескольких таких малых жилищ. «Повторяемость одного и того же элемента — одноочажного жилища стандартных размеров, из которого комбинируются двухочажные, трехочажные и так далее (вплоть до десятиочажных) длинные жилища, легко объясняется, — пишет Г. П. Григорьев, — если допустить, что такое постоянство первичного элемента вызвано существованием социальной единицы, из которой состояла община, подобно тому как большой длинный дом состоял из одноочажных ячеек»⁴³. Такой общественной единицей, по мнению Г. П. Григорьева, была парная семья⁴⁴. Именно в ней он видит первичную социальную ячейку верхнепалеолитического общества⁴⁵.

Однако далеко не все крупные многоочажные позднепалеолитические жилища могут быть истолкованы как комбинация малых круглых жилищ. Это, видимо, и побудило Г. П. Григорьева в одной из последних его работ ввести новое понятие — «наименьшего жилого пространства». Характеризуя в ней позднепалеолитические жилища, он пишет, что «жилое пространство в любом из них подразделяется на равные участки с очагом в центре, имеющим от 3,5 до 6 м в поперечнике (цифры эти, по-видимому, все же характеризуют участок, а не очаг. — Ю. С.), которые мы предлагаем называть наименьшим жилым пространством. Любое палеолитическое жилище можно представить либо как одно такое пространство (малое круглое жилище), либо как сумму их — два, три и более, до десяти...»⁴⁶.

Все это, взятое в сопоставлении с данными этнографии, позволяет, по мнению Г. П. Григорьева, сделать только один вывод: наименьшее жилое пространство было местом обитания малой семьи. Не говоря уже о существовавших в «первобытном обществе недавнего прошлого» «представлениях об очаге как сосредоточии семейной жизни»⁴⁷, необходимо также, по его мнению, учитывать, что «только малая семья может поместиться в пределах наименьшего жилого пространства — площади радиусом 2 м вокруг очага»⁴⁸.

Однако, упоминая данные, которыми располагает этнография о жилищах доклассового общества, Г. П. Григорьев ни в одной из своих работ их не приводит. И это вполне объяснимо. Этнографические материалы находятся в явном противоречии с его утверждением, что на участке с поперечником 4—6 м (12,5—28,25 м²) может поместиться только малая семья. У эскимосов Аляски, например, в жилищах площадью 11,16 и 20,13 м² проживало по 16 человек (4—5 малых семей), в жилищах площадью 27,5 м² — 25 человек; у эскимосов Гренландии в жилище площадью 38,7 м² проживало 58 человек⁴⁹.

Таким образом, этнографические материалы не дают реальных оснований для вывода, что в каждом из круглых малых жилищ палеолита проживала одна парная семья. Не может выручить Г. П. Григорьева и ссылка на наличие в каждом из них лишь одного очага. Как свидетельствует этнография, однозначной связи между парной семьей и очагом

⁴³ Г. П. Григорьев, *Верхний палеолит*, в кн. «Каменный век на территории СССР», М., 1970, стр. 59.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Г. П. Григорьев, *Начало верхнего палеолита и происхождение Homo sapiens*, Л., 1968, стр. 154.

⁴⁶ Г. П. Григорьев, *Восстановление общественного строя палеолитических охотников и собирателей*, в сб. «Охотники, собиратели, рыболовы», Л., 1972, стр. 12.

⁴⁷ Там же, стр. 13.

⁴⁸ Там же, стр. 12.

⁴⁹ E. M. Weyer, *The Eskimos. Their environment and folkways*, Hamden, 1962, p. 206.

не существует. В длинных домах гуронов один очаг приходился на две семьи, а у ирокезов иногда даже на четыре⁵⁰.

Следует сказать, что далеко не все благополучно и с введенным Г. П. Григорьевым понятием наименьшего жилого пространства. В Костенках II было, например, раскопано овальное жилище площадью 50 м². По размерам оно превышало трехочажное жилище в Пушкарях I, но в то же время в нем был лишь один очаг⁵¹. Предоставим Г. П. Григорьеву самому решать вопрос о числе заключенных в нем «наименьших жилых пространств». Бесспорно одно: в жилище такого типа обитала группа людей, по численности значительно превышавшая парную семью, и в то же время нет никаких данных, которые позволили бы предположить, что она сама состояла из малых семей.

Аргументацию, приводимую другими археологами, мы рассматривать не будем, ибо она в основном совпадает с той, что содержится в работах Г. П. Григорьева, и, на наш взгляд, столь же неубедительна⁵². Мы считаем, что археологам вопреки всем их заявлениям не удалось доказать существования парной семьи даже в позднем периоде верхнего палеолита, не говоря уже о его начальном этапе. Но это не означает, что, с нашей точки зрения, отсутствие парной семьи в позднем палеолите можно считать твердо установленным. *Отнюдь нет. Мы не только допускаем, но даже считаем весьма вероятным, что смена группового брака парным произошла именно в эту эпоху и, может быть, даже спустя всего лишь несколько тысячелетий после ее начала.* Однако имеющиеся археологические материалы не позволяют дать сколько-нибудь определенного решения вопроса о времени появления парного брака и парной семьи.

И в самом конце ответим еще на одно, самое последнее, замечание А. М. Хазанова. «Наконец,— пишет он,— остается необъясненным, как совместить дислокальный брак с подвижным образом жизни, характерным в верхнем палеолите для большинства человечества» (стр. 121—122). Как нами уже было показано, тезис о бродячем образе жизни большинства человечества в верхнем палеолите не имеет под собой фактической основы. Но вряд ли могут быть сомнения, что в верхнем палеолите наряду с оседлыми существовали человеческие группы, которые вели бродячий образ жизни. Это прежде всего относится к Австралии. И на вопрос о том, каким образом бродячий образ жизни мог сочетаться с дислокальным браком, отвечают материалы этнографии и фольклористики, часть которых уже была приведена в наших работах. Мы имеем в виду и легенды об амазонках, и обычаи, подобные улатиле и катаяуси меланезийцев островов Тробриан, куонанде и авайро папуасов гор Новой Гвинеи, дзамалаг аборигенов Арихемленда, и многое другое⁵³. Из огромного множества данных приведем лишь один пример, относящийся к австралийцам. В мифах аранда (арунта) рассказывается о том, что в эпоху альчера существовали самостоятельные мужские и женские группы, между которыми время от времени происходили встречи⁵⁴.

⁵⁰ E. Tooker, An ethnography of Huron Indians, 1615—1649, Waschington, 1964, p. 40; B. H. Quain, Iroquois, «Cooperation and competition among primitive peoples», N. Y. and London, 1937, p. 256.

⁵¹ П. И. Борисковский, Очерки по палеолиту бассейна Дона, «Материалы и исследования по археологии СССР», № 121, М.—Л., 1963, стр. 24.

⁵² См.: С. Н. Бибииков, Некоторые аспекты палеоэкономического моделирования палеолита, «Сов. археология», 1969, № 4; И. Г. Шовкопляс, Исследование Добрянцевской стоянки и некоторые вопросы социальной организации в позднелепельскую эпоху, «Тезисы докладов, посвященных итогам полевых исследований в 1970 г. в СССР (археологическая секция)», Тбилиси, 1971, и др.

⁵³ См.: Ю. И. Семенов, Проблема начального этапа родового общества, стр. 214—221; P. Brown, H. C. Brookfield, Chimbu land and society, «Oceania», 1959, vol. 30, № 1, p. 51—53; R. F. Salisbury, From stone to steel, Melbourne, 1962, p. 33—36, 113; R. M. Berndt, Ceremonial exchange in Western Arnhemland, «Southwestern journal of anthropology», 1951, vol. 7, № 2, p. 160—162.

⁵⁴ T. G. Strehlow, Aranda traditions, Melbourne, 1947, p. 92.

ON THE MATRILINEAL CLAN AND THE SEDENTARY WAY OF LIFE IN THE LATE PALAEOLITHIC PERIOD

The article is a reply to that by A. M. Khazanov («Sovietskaya Etnografia», 1973, № 1). Despite A. M. Khazanov's assertion to the contrary, the author has never regarded a sedentary way of life as the only factor, or even as one of the factors of matrilineality in the early clan. Hence, even were it to be proven that a wandering way of life had predominated in many regions in the late Palaeolithic, this would not in the slightest degree weaken the basic principles of the matrilineal clan theory.

A classification is proposed for settlement patterns (transitory and permanent camps, seasonal, year-long and century-long villages) and one for ways of life (mobile-wandering, itinerant-wandering, seasonally sedentary, periodically sedentary, yearly sedentary, generation-wise sedentary). The author shows that the concept of a wandering way of life having been led by the population of every region of the globe excepting only Europe and Northern Asia, which A. M. Khazanov holds to be absolutely true, has actually no foundation in fact.

A seasonally or even periodically sedentary way of life indubitably existed in Western Asia. As for Southern, South-Eastern and Eastern Asia and Africa south of the Sahara, the way of life of their inhabitants remains a moot question.

In conclusion, an analysis is given of arguments adduced by archaeologists in favour of the existence of the nuclear family in the upper Palaeolithic period. The author comes to the conclusion that this proposition cannot be regarded as proved, although the existence of the nuclear family in the late upper Palaeolithic appears exceedingly probable.

В. М. Хмелинский

О ПОНЯТИИ «ВОЕННАЯ ДЕМОКРАТИЯ» *

В полемике о военной демократии советские ученые постоянно обращаются к авторам, от которых наша историография унаследовала это понятие,— к Моргану, Марксу, Энгельсу. Исследователи, отвергающие универсальный характер военной демократии в эпоху генезиса классового общества, сосредоточивают свое внимание на Моргане. В известной мере это оправдано: Морган первым ввел этот термин в современную историческую науку, и, кроме того, в его «Древнем обществе» военной демократии уделено гораздо больше внимания, чем в сделанном Марксом конспекте этой книги или в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» Энгельса.

Между тем у Маркса и Энгельса это понятие приобрело новые черты, отсутствующие во взглядах Моргане, а порою прямо им противоречащие. Громадные научные заслуги Моргане, близость его взглядов ко взглядам Маркса и Энгельса по целому ряду теоретических вопросов, наконец, восторженное отношение основоположников научного коммунизма к великому американскому ученому мешают видеть этот факт. Единство взглядов по целому ряду теоретических вопросов не означает, что эти взгляды должны совпадать во всем. Проблема военной демократии в трудах Моргане, Маркса и Энгельса связана с моргановской и марксистской трактовкой возникающего государства, моргановской и марксистской трактовкой демократии. Но государство и демократию Маркс и Энгельс понимали отнюдь не так, как Морган. Это находит свое объяснение прежде всего в объективных исторических условиях, существовавших в середине прошлого столетия в Западной Европе, где работали Маркс и Энгельс, и в Северной Америке, где работал Морган.

Маркс и Энгельс обращаются к самостоятельной разработке теории государства еще в 40-е годы. Установившиеся взгляды на государство, восходящие к Платону и Аристотелю, согласно которым государство и общество отождествлялись, не могли при коренном расколе общества удовлетворить создателей теории научного коммунизма. Не могло их удовлетворить и ставшее общим местом смешение понятий демократия и свобода. На протяжении всей своей жизни Маркс и Энгельс широко и во многих аспектах разрабатывают эту теорию, утверждая, особенно после революции 1848 г., представление о классовой сущности всякого государства. После падения Парижской Коммуны 1871 г. они расширяют свои теоретические представления о государстве, в частности разработав учение о его переходных формах. Это учение сказалось на трактовке Энгельсом военной демократии в «Происхождении семьи, частной собственности и государства».

* В дискуссионной статье В. М. Хмелинского утверждается, что Ф. Энгельс понимал военную демократию как государство. Редакция не разделяет этой точки зрения.

Если конспект Маркса может дать представление главным образом о том, в каком направлении Маркс развивал это понятие, то в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» Энгельса отличие взглядов основоположников марксизма от взглядов Моргана выступает во всей своей полноте, так же как и те пункты, в которых эти взгляды тождественны. Задача статьи — выяснить различия в трактовке военной демократии Энгельсом и Морганом.

Эта задача представляется актуальной, так как, несмотря на длительную полемику, несмотря на постоянные обращения к высказываниям Моргана и Энгельса о военной демократии, вопрос о коренных отличиях их взглядов на этот предмет даже не был поставлен.

Понятие «военная демократия» в «Древнем обществе» Моргана. Представление о военной демократии выработано до издания «Древнего общества», но свидетельствующие об этом материалы опубликованы лишь в самое последнее время.¹ Понятие военная демократия вошло в историческую науку именно через «Древнее общество». В этой книге оно сводится к следующему.

А. Военная демократия — форма управления. Морган прямо называет военную демократию формой управления, логически противопоставляя ее понятию «царство»². Ее внешние признаки — должность военачальника в сочетании с ограничивающими ее учреждениями. Морган постоянно подчеркивает, что военачальник — это военный вождь, а не царь, что это именно должность, должность выборная и с ограниченной властью³, что царская власть несовместима с родовым строем⁴. Ограничивающие власть военачальника органы — совет старейшин и народное собрание. Но наличие их обоих обязательно.

Б. Сущность военной демократии — сочетание пронизывающей всю жизнь общества воинственности со свободой народа, которую Морган отождествляет с демократией, Морган пишет: «Где господствует военный дух, как это было у ацтеков, там естественным путем при родовых учреждениях возникает военная демократия. Такой строй не подрывает свободного духа родов и не ослабляет демократических принципов, но гармонически с ними сочетается»⁵.

К военным демократиям, организованным несколько иначе, но по тем же самым принципам, Морган относит общества римлян времен Сервия Тулия и афинян времен Солона, где основной социальной единицей были уже не роды, а имущественные категории населения⁶. Таким образом, во главу угла Морган ставил не ту или иную социальную единицу, а постоянно подчеркиваемую им свободу народа.

В. Эпоха военной демократии по Моргану включает две ступени варварства и начало цивилизации. Так, он относил к военным демократиям ацтеков (средняя ступень варварства), гомеровских греков (высшая ступень варварства) и, наконец, римлян времен Сервия Тулия и афинян времен Солона. Морган подчеркивает, что между племенными конфедерациями и политическим обществом лежит промежуточная стадия военных демократий⁷, но он не ограничивает существование военной демократии исключительно этой эпохой.

Морган не дал достаточно четкого определения военной демократии. Это неудивительно, так как и относительно воинственности, и относительно демократии у него были устоявшиеся взгляды, не представляв-

¹ См. об этом: Ю. П. Аверкиева, О месте военной демократии в истории индейцев Северной Америки, «Сов. этнография», 1970, № 5.

² Л. Г. Морган, Древнее общество, М., 1934, стр. 67, 144.

³ Там же, стр. 86, 111, 144, 146, 182.

⁴ Там же, стр. 73.

⁵ Там же, стр. 125.

⁶ Там же, стр. 153.

⁷ Там же, стр. 86, 87.

шие собой чего-либо нового и потому не требовавшие дополнительных разъяснений.

«Демократия есть форма государства», — писал В. И. Ленин⁸, а государство — аппарат классового насилия. Морган иначе понимал и демократию, и государство. Он считал демократической всю эпоху родового строя, всю эпоху бесклассового первобытного общества, а государство противопоставлял этому обществу прежде всего как новую, высшую стадию развития. Для Morgana суть здесь — структурные единицы общества. В первобытности — это кровнородственные роды и фратрии, объединенные в племена, а в цивилизованном обществе — это разного рода территориальные деления.⁹ Морган неоднократно подчеркивает и то, что государство основывается на собственности. Это утверждение у него имеет двойной смысл. Во-первых, развитие частной собственности положило конец родовому строю, расчистив дорогу становлению государства. Во-вторых, к государствам, основанным на частной собственности, Морган относил такие государства, где политические права соразмеряются с имущественным положением граждан. Последнее он считал основой государственных аномалий: деспотизма, цезаризма, и т. п. Но его критика частной собственности не переросла в критику государства вообще, а понятие демократии оставалось оторванным от понятия государства.

Представление о демократии (т. е. в переводе на русский язык — народовластие) как свободе утвердилось в эпоху великих буржуазных революций, направленных против феодальных монархий и свойственной феодализму сословной системы. Но вскоре оказалось, что народовластие, ограниченное сферами политики и права, несколько не препятствует развитию капиталистической эксплуатации и политического подавления пролетариата. Здесь исторический, объективный исходный пункт марксистского пересмотра понятия демократия, осуществленного еще Марксом и Энгельсом и резюмированного и углубленного Лениным, (особенно в его книгах «Государство и революция» и «Пролетарская революция и ренегат Каутский»).

Смешение этих двух понятий — демократия и свобода — широко бытует и поныне. Это представление имеет право на существование, поскольку демократическая форма политического подавления противопоставляется недемократическим формам политического подавления, но не более. Утверждение представления о демократии как о форме государства — один из существеннейших пунктов политической теории марксизма. Моргану история развития демократии представляется в виде процесса, начавшегося в глубине первобытной древности и продолжающегося в новейшее время. В это развитие вклиниваются разного рода отклонения, но это ненормально. Историю демократии Морган делит на два этапа: родовую демократию и «чистую демократию» эпохи цивилизации. Военная демократия охватывает поздние этапы родовой демократии и эпоху становления государственной цивилизованной демократии, когда она еще не достигла «чистого», законченного вида. Такой взгляд Morgana на военную демократию определил сохранение этого понятия в марксистской литературе и изменение его содержания.

Действительно, наблюдения Morgana относительно развития воинственности у варваров в эпоху становления государства представляют собой громадную ценность. Энгельс дает объяснение этому явлению, связав его с развитием частной собственности, со стремлением к обогащению. С. П. Толстов, развивая взгляды Энгельса, показал, что война была основным средством ломки родового строя, основным средством

⁸ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 33, стр. 100.

⁹ Л. Г. Морган, Указ. раб., стр. 7.

социальной революции, лежащей между первобытным коммунизмом и классовым обществом.¹⁰ Но Энгельс, а впоследствии и Толстов развивают здесь Моргана, вскрывая причины и историческую роль отмеченного им явления. С другой стороны, ценнейшее наблюдение Моргана — варварская демократия, его мысль о несовместимости родового строя с недемократическими формами управления, о невозможности моментального перехода от первобытной свободы к монархии, к деспотии — остается верной. Но если для Моргана демократия равнозначна свободе, отсутствию угнетения, что позволяет ему считать ее свойственной всему родовому строю, то для марксистов это форма государства, и, следовательно, она может возникнуть лишь на закате родового строя в эпоху варварства, когда развивается частная собственность и классовое угнетение. В эту эпоху родовой строй постепенно перестает быть системой общественного самоуправления, приобретая функции и черты государственной системы. Эта государственная система не только противоположна прежней родовой системе общественного самоуправления, но, поскольку она выросла из системы общественного самоуправления, поскольку она унаследовала многие ее структурные черты и свойственные предшествующей эпохе традиции, она не совместима с недемократическими формами государства — деспотией, монархией и т. п. Военная демократия для Моргана — последний этап родовой демократии и мост к «чистой» демократии эпохи цивилизации, для марксистов же — первая форма возникающего государства.

Энгельс о военной демократии. Неоднократные ссылки советских ученых на содержащиеся в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» энгельсовские характеристики военной демократии, как правило, ограничиваются только одной фразой из обобщающей главы IX «Варварство и цивилизация», в лучшем случае к ним присоединяется еще одна фраза. Между тем эти фразы открывают целый раздел, в котором сжато, но чрезвычайно разносторонне характеризуются общества, соответствующие эпохе, и идущие в этом обществе социальные процессы. Ниже речь пойдет главным образом об этом разделе книги Энгельса. Но прежде следует остановиться на двух менее существенных местах, относящихся не к обобщающей главе, а к конкретно-историческим главам.

Говоря о военной демократии в главе IV — «Греческий род», Энгельс прямо опирается на конспект Маркса¹¹. «...слово *basileia*, которое греческие писатели употребляли для обозначения гомеровской так называемой царской власти (потому что главный отличительный признак ее — военное предводительство), при наличии наряду с ней совета вождей и народного собрания, означает только военную демократию»¹².

Как у Энгельса, так и в конспекте Маркса характеристика гомеровского общества как военно-демократического противопоставляется господствовавшим ранее представлениям о власти *басилея* как о царской власти.

Сопоставление касающихся военной демократии текстов Моргана с конспектом Маркса приводит к следующим выводам.

1) Для Маркса понятие военная демократия имело смысл прежде всего как противопоставление идее об извечном, изначальном характере монархической власти. Не случайно Маркс говорит о военной демократии лишь тогда, когда речь идет о гомеровских греках — классическом материале европейских политических теоретиков. Характеристика Морганом ацтекского теуктли, греческого *басилея* и римского *рекса* как

¹⁰ С. П. Толстов, Военная демократия и проблема «генетической революции», «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 7—8, стр. 204—205.

¹¹ «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», Л., 1941, т. IX, стр. 145.

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 107.

вождеи военных демократий, по-видимому, интересует Маркса именно своей антимонархической направленностью.

2) Маркс опустил у Моргана все близкое к дефиниции военной демократии. Это, очевидно, связано с тем, что взгляды Моргана на государство, а следовательно, и на демократию не могли удовлетворить Маркса.

Кроме того, Маркс подготовил материал для критики понимания Морганом военной демократии в развитом рабовладельческом обществе. Это сделано после его смерти Энгельсом. Именно Энгельсу принадлежит и дальнейшая конкретизация понятия военная демократия. Но он, по крайней мере отчасти, основывался на работе, уже проделанной Марксом.

В главе VI — «Род и государство в Риме» Энгельс опирается непосредственно на Моргана. Основная задача остается той же — это критика представлений об изначальном, извечном характере монархической власти. Но Энгельс подчеркивает, что военная демократия опирается на родовой строй: «Так же, как и у греков в героическую эпоху, у римлян в период так называемых царей существовала военная демократия, основанная на родах, фратриях и племенах и развившаяся из них»¹³.

Обобщающая глава IX — «Варварство и цивилизация» содержит специальный раздел, всецело посвященный военной демократии, условиям ее возникновения и картине ее гибели.

В начале главы Энгельс излагает ход развития материального производства и общественных отношений, приводящий к явлениям, рассматриваемым в данном разделе. Здесь же, указав на сплочение родственных племен в союзы с последующим слиянием их в единый народ, а также на то, что этот процесс происходит из-за увеличения плотности населения, Энгельс переходит к описанию и анализу процессов, происходящих в общественной надстройке. Он отмечает, что должность военачальника становится необходимой, что появляется народное собрание там, где его еще не существовало, что военачальник, совет и народное собрание составляют теперь органы родовой организации¹⁴.

Основой рассматриваемого Энгельсом исторического процесса является имущественное расслоение внутри рода, развитие частной собственности, погоня за богатством, развитие рабства. Суть процесса — превращение органов управления родового строя, предназначавшихся прежде для регулирования внутриродовых дел, сначала в организацию ограбления других народов, а затем в органы подавления и угнетения собственного народа, оторванные от народа, стоящие над ним. Должность военачальника, прежде бывшая выборной в роде, опиравшаяся на родовую организацию и вытекавшая из нее, теперь превращается в наследственную. Это изменение общественных функций органов родового строя, замена их прежних функций политическими происходят в ходе грабительских войн.

«Военный дух» Моргана нашел у Энгельса строгое материалистическое объяснение: Энгельс считает, что он развился в силу стремления к грабежу, возникающему вследствие того значения, которое приобрело в глазах варваров богатство в период распада первобытнообщинного строя и становления классового общества.

Требуется, на наш взгляд, наибольшего теоретического осмысления следующее высказывание Энгельса: «Военачальник, совет, народное собрание образуют органы родового общества, развивающегося в военную де-

¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 127.

¹⁴ Там же, стр. 164, 165.

мократию»¹⁵. Положение об обществе, развивающемся в демократию, может, на первый взгляд, показаться противоречивым. Действительно, в предисловии к сборнику «Статьи на международные темы из „Volksstaat“» Энгельс говорит о неточном характере названия «социал-демократическая» в применении к партии, «политическая конечная цель которой есть преодоление всего государства, а следовательно, также и демократии»¹⁶.

В «Происхождении семьи, частной собственности и государства» Энгельс пишет: «... в большинстве известных в истории государств предоставляемые гражданам права соразмеряются с их имущественным положением, и этим прямо заявляется, что государство — это организация имущего класса для защиты его от неимущего. Так было уже в Афинах и Риме с их делением на имущественные категории. Так было и в средневековом феодальном государстве, где степень политического влияния определялась размерами землевладения. Это находит выражение и в избирательном цензе современных представительных государств. Однако это политическое признание различий в имущественном положении отнюдь не существенно. Напротив, оно характеризует низшую ступень государственного развития. Высшая форма государства, демократическая республика, становящаяся в наших современных общественных условиях все более и более неизбежной необходимостью и представляющая собой форму государства, в которой только и может быть доведена до конца последняя решительная борьба между пролетариатом и буржуазией, — эта демократическая республика официально ничего не знает о различиях по богатству. При ней богатство пользуется своей властью косвенно, но зато тем вернее»¹⁷.

Энгельс полемизирует в приведенном отрывке с ограниченным представлением о системе политического угнетения лишь как о системе политических привилегий, при которой особое положение тех или иных групп населения оформлено юридически, признано официально, в отличие от демократических обществ, где все граждане формально равны.

Итак, на страницах «Происхождения семьи, частной собственности и государства» Энгельс подчеркнул, что буржуазная демократия есть одна из форм государства, разновидность аппарата классового насилия. Энгельс выявляет такую же сущность и рабовладельческой демократии: «...самодействующая вооруженная организация населения сделалась невозможной со времени раскола общества на классы. Рабы также входят в состав населения; 90 000 афинских граждан по отношению к 365 000 рабов образуют только привилегированный класс. Народное войско афинской демократии было аристократической публичной властью, направленной против рабов, и держало их в повиновении...»¹⁸

Афинская демократия для Энгельса является также не более чем формой государства. Здесь имеет место полемика с «Древним обществом» Моргана, подготовленная еще Марксом при конспектировании этой книги. Тогда Маркс опустил моргановскую характеристику афинского общества, как военно-демократического¹⁹, и внес в свой конспект почерпнутые из других книг сведения о численности рабов и свободных афинян²⁰, использованные Энгельсом в приведенном тексте.

Если и пролетарская демократия, а также и буржуазная, и рабовла-

¹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 164.

¹⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 22, стр. 434, 435. Подробный анализ этого и других подобных высказываний Энгельса см.: В. И. Ленин, Государство и революция, Полн. собр., соч., т. 33.

¹⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 172.

¹⁸ Там же, стр. 170.

¹⁹ Л. Г. Морган, Указ. раб., стр. 153.

²⁰ «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», Л., 1941, т. IX, стр. 147.

дельческая демократия — лишь формы государства, то надо, как нам представляется, ожидать, что и военная демократия не есть исключение из общего правила.

Что же такое для Энгельса государство?

В главе IX «Варварство и цивилизация» Энгельс посвящает государству особый раздел²¹. Он принимает моргановское противопоставление родового строя, основанного на кровнородственных объединениях, государству, основанному на территориальном делении, но идет дальше. Суть идей Энгельса сводится в этом пункте к следующему: 1) «Государство есть продукт общества на известной ступени развития»²². Государство не вечно, оно не свойственно человеческому обществу во все времена и при всех условиях. Оно есть явление историческое. В этом пункте взгляды Моргана и Энгельса полностью совпадают. 2) Государство возникает в силу раскола общества на классы, является продуктом непримиримости классовых противоречий²³. 3) Государство есть особая сила, стоящая над обществом. «...сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним, все более и более отчуждающая себя от него, есть государство»²⁴. Происхождение и природа этой силы объясняются следующим образом: «Так как государство возникло из потребности держать в узде противоположность классов, так как оно в то же время возникло в самих столкновениях этих классов, то оно, по общему правилу, является государством самого могущественного экономически господствующего класса, который при помощи государства становится также политически господствующим классом, и приобретает, таким образом, новые средства для подавления и эксплуатации угнетенного класса»²⁵.

Но, будучи классовой силой, государство, тем не менее, не совпадает, как правило, с господствующим классом и тем более с обществом. «В виде исключения, — говорит Энгельс, — встречаются, однако, периоды, когда борющиеся классы достигают такого равновесия сил, что государственная власть на время получает известную самостоятельность по отношению к обоим классам, как кажущаяся посредница между ними»²⁶. Эта мысль подтверждается следующими примерами: абсолютная монархия во Франции XVII—XVIII вв., державшая в равновесии друг против друга дворянство и буржуазию; бонапартистская монархия, «которая натравливала пролетариат против буржуазии и буржуазию против пролетариата», германская империя «бисмарковской нации», поддерживавшая «равновесие между капиталистами и рабочими» в интересах разорившегося юнкерства.

Что же собой представляет эта классовая по общему правилу, но стоящая над обществом, сила? Это есть публичная (общественная) власть, «которая уже не совпадает непосредственно с населением, организующим самое себя, как вооруженная сила»²⁷. Устойчивое всеобщее вооружение народа в классовом обществе невозможно. В. И. Ленин писал, анализируя как раз эту страницу книги Энгельса: «...Каждая революция, разрушая государственный аппарат, ... показывает нам воочию, как господствующий класс стремится возобновить служащие *ему* особые отряды вооруженных людей, как угнетенный класс стремится создать новую организацию этого рода, способную служить не эксплуататорам,

²¹ К. Маркса и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 169—173.

²² Там же, стр. 170.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, стр. 171.

²⁶ Там же, стр. 172.

²⁷ Там же, стр. 170.

а эксплуатируемым»²⁸. Кроме армии это — жандармерия или полиция «с вещественными придатками» в виде тюрем. Эти особые отряды вооруженных людей надо кормить, одевать и т. п. Отсюда налоги и государственные долги. Энгельс пишет: «Обладая публичной властью и правом взывания налогов, чиновники становятся, как органы общества, *над* обществом. Свободного, добровольного уважения, с которым относились к органам родового общества, им уже недостаточно, даже если бы они могли завоевать его; носители отчуждающейся от общества власти, они должны добывать уважение к себе путем исключительных законов, в силу которых они приобретают особую святость и неприкосновенность. Самый жалкий полицейский служитель цивилизованного государства имеет больше „авторитета“, чем все органы родового общества, вместе взятые; но самый могущественный монарх и крупнейший государственный деятель или полководец эпохи цивилизации мог бы позавидовать тому не из-под палки приобретенному и бесспорному уважению, которое оказывают самому незначительному родовому старейшине. Последний стоит внутри общества, тогда как первые вынуждены пытаться представлять собой нечто вне его и над ним»²⁹.

Из изложенного ясно, что для Энгельса государство и общество не одно и то же. Следовательно, как нам представляется, демократия и общество также не одно и то же. Как же понимать приведенные выше слова Энгельса о родовом обществе, развивающемся в военную демократию, ибо демократия есть для него форма государства?

На деле никакого противоречия здесь нет. Изображение государственной машины, стоящей над обществом, данное Энгельсом, относится к той эпохе, когда классовое общество полностью сформировалось, а вместе с ним полностью сформировалось и государство. Между тем ни классовое общество, ни государство не возникают и не исчезают мгновенно. Наряду с порой их зрелости существуют эпохи, когда эти исторические явления лишь возникают, лишь развиваются и такие, когда они отмирают, постепенно уходя в прошлое. В эти эпохи первоначального зарождения и развития или отмирания государства оно существует как организованное насилие, но представляет собой совершенно особый тип.

Парижская Коммуна 1871 г. была именно таким особым типом государства. Она разрушила военно-бюрократическую государственную машину и заменила ее вооруженным народом. В ряде работ, написанных еще в 1870 гг., Маркс и Энгельс осмыслили этот исторический опыт, дополнив свое учение о государстве учением о его переходных формах, о его отмирании.

В книге «Государство и революция» В. И. Ленин проанализировал места из этих произведений, посвященные отмиранию государства после победы пролетарской революции. На основе этого анализа В. И. Ленин ввел понятия «полугосударство» и «неполитическое государство»³⁰. Полугосударство — это самодействующая вооруженная организация политически господствующего класса, имеющая целью подавление его политических противников. Это уже не государство в собственном смысле слова, так как государственной машины классического типа, стоящей над обществом, не существует, но это еще государство, поскольку самодействующая внутриобщественная классовая организация выполняет классическую государственную задачу подавления политических противников. Отсюда термин: «полугосударство», ибо старая форма исче-

²⁸ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 33, стр. 10.

²⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 171.

³⁰ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 33, стр. 18, 62—63, 101.

зает, но старая задача остается. Неполитическим государством Ленин считал точно такую же по своим формам организацию на том этапе, когда классы уже исчезнут, но подавление людей с пережитками эксплуататорского сознания и буржуазных замашек еще будет необходимо. На этом этапе форма подавления изменяется, сводясь к учету, контролю и администрированию. Но в этом виде подавление еще будет существовать. Превращаясь в общественную, прежде чисто классовая организация остается на этом этапе государственной организацией, поскольку сохраняется ее функция, осуществляемая в более мягких формах — подавления людей, окончательно исчезающая лишь с переходом общества к высшей фазе коммунизма.

В. И. Ленин развивает мысли, высказанные Энгельсом в произведениях, написанных в 70-е годы, вышедших до «Происхождения семьи, частной собственности и государства». Ленинский анализ показывает, что уже тогда у Энгельса имелись сложившиеся представления об особом типе государства на стадии перехода от классового общества к бесклассовому. Изучая переход от первобытного бесклассового общества к классовому, Энгельс соответствующим образом характеризует общественную организацию времен гибели древнего общества. Это — военная демократия. По своей структуре она остается родовым обществом, которое строится по прежней основе родов, фратрий и племен. Но по своим функциям, как нам представляется, для Энгельса это уже государство в его естественно следующей за родовым самоуправлением демократической форме. Полугосударством оно остается до тех пор, пока сохраняется вооруженное общество, до тех пор, пока от него не отделились армия, жандармерия, тюремщики и чиновники. Но если в переходе от родовой организации к территориальной для Моргана заключается суть перехода от родового строя к государственному, то для Энгельса это внешний, хотя и весьма существенный, признак, на котором он не сосредоточивает внимания. Для Энгельса суть состоит в развитии классовых противоположностей, ведущих к появлению государства. Военная демократия есть первая, эмбриональная фаза развития, первый этап, первая форма государства, этап, на котором государство еще не противопоставляло себя обществу. Соответственно формы этого государства размыты и нечетки, но по сути дела, по своим социальным функциям это уже государство. Выше мы попытались проанализировать данное Энгельсом описание общества, организованного в военную демократию. Это общество, внутри которого уже развилось экономическое неравенство и уже развиваются классы. Жажда наживы вместе с углублением экономического неравенства по мере своего развития приводит государство к его классической сущности и классической форме, к появлению системы публичной власти, стоящей над обществом.

Энгельс, таким образом, вкладывал в понятие военная демократия совершенно новый смысл, не свойственный представлению Моргана. Принципиальное отличие взглядов Энгельса на военную демократию от взглядов Моргана не может игнорироваться.

ON THE CONCEPT OF «MILITARY DEMOCRACY»

The article exposes certain radical differences in the interpretation of military democracy by L. Morgan on the one hand, and by F. Engels on the other. This is achieved by analyzing the views of both authors on military democracy against a background of their general ideas regarding the state and democracy; thus the differences between them stand out with greater clarity.

The following main conclusion is reached: while for Morgan military democracy is a bridge linking primitive democracy with the «pure» democracy of civilized society, for Engels it is the earliest, as yet undeveloped form of state organization, or «semi-state», to use a concept that was later elaborated by V. I. Lenin with regard to socialist society at the stage of the state's dying off. This concept was elaborated by Lenin on the basis of Engels' earlier works written prior to his «Origin of the family, private property and the state». The subject of the article has a topical interest for Soviet historiography since criticisms of the concept of «military democracy» made in the course of discussions on this subject are aimed at the views of Morgan, while it is Engels' interpretation that has served as the theoretical basis for the research carried out by most Soviet students in this field.

Agreement in the views of Morgan and Engels with regard to a number of problems connected with military democracy is also noted in the article.

НЕОБХОДИМЫЕ РАЗЪЯСНЕНИЯ

В ходе дискуссии об «агроэтнографии» А. С. Бежкович высказал несколько замечаний относительно моих работ по эволюции способов зимнего содержания скота у крестьян Европейской России¹. При этом он искажил содержание как моих, так и одной из своих прежних работ.

1. Я считаю, что в Европейской России, особенно в лесной зоне, стойловое содержание скота зимой у крестьян развивалось в XVI—XIX вв. главным образом из-за роста потребности в удобрении навозом (в связи с развитием паровой системы земледелия; не исключаю и влияния других факторов)². А вот как излагает мою мысль А. С. Бежкович: «В связи с дискуссией... был затронут вопрос о времени и причинах введения трехполья в русском земледелии. Необычное решение этого вопроса предложил А. А. Шенников, связав появление трехполья с началом строительства скотных дворов у народов Восточной Европы»³.

Здесь в двух фразах трижды искажено содержание моих работ. Во-первых, в моих статьях, известных А. С. Бежковичу, речь идет не о всей Восточной Европе, а о Европейской России без степного юго-востока. Во-вторых, я говорю не о скотных дворах вообще, а о стойловом содержании скота, что совсем не одно и то же (бывают скотные дворы без стойлового содержания скота, где животных держат под открытым небом или под навесами). В-третьих, в моих работах говорится не о распространении паровой системы земледелия вследствие развития стойлового содержания скота, а наоборот, о распространении стойлового содержания вследствие развития паровой системы. Вопрос о причинах распространения паровой системы вообще не затронут в тех моих работах, на которые ссылается А. С. Бежкович. Главную причину распространения паровой системы в крестьянском земледелии я вижу не в стойловом содержании скота, а в росте плотности населения. В этом я согласен с В. М. Суриновым⁴, и об этом сказано в одной из моих последних работ⁵.

Критика А. С. Бежковича относится, следовательно, к такому положению, которого я не высказывал. Я не принимаю эту критику на свой счет и поэтому ограничиваюсь лишь кратким письмом в редакцию, полагая излишним более подробный разбор аргументации А. С. Бежковича.

2. В статье А. С. Бежковича при изложении моей концепции примечания расположены таким образом, что ссылка на «Историю СССР с древнейших времен до наших дней» отнесена к моей фразе, не имеющей ничего общего с этой книгой, а мое изложение содержания «Истории СССР» по рассматриваемому вопросу представлено как моя оригинальная мысль. У читателя, которому некогда проверять ссылки, создается впечатление,

¹ А. С. Бежкович, Еще раз об агроэтнографических исследованиях, «Сов. этнография», 1971, № 5, стр. 91—94.

² А. А. Шенников, О понятии «этнографический комплекс», сб. «Доклады отделений и комиссий Географического Общества СССР», вып. 3, Л., 1967, стр. 52—53; его же, Распространение животноводческих построек у народов Европейской России, «Сов. этнография», 1968, № 6, стр. 103—104.

³ А. С. Бежкович, Указ. раб., стр. 91.

⁴ В. М. Суринов, Система земледелия как объект и элемент научно-исторического исследования, «Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы, 1966 г.», Таллин, 1971, стр. 288—297; его же, К определению этнических традиций в земледелии, «Сов. этнография», 1971, № 3, стр. 52—54. Я не согласен с мнением В. М. Суринова насчет этнических традиций в земледелии, но против его соображений о значении демографического фактора не возражаю.

⁵ А. А. Шенников, Земледельческая неполная оседлость и «теория бродяжничества», сб. «Этнография народов СССР», Л., 1971, стр. 78—79.

чатление, будто я противоречу мнению авторов «Истории СССР», в то время как на самом деле я на это мнение опираюсь⁶.

3. А. С. Бежкович упоминает «зимовники» украинцев-переселенцев в Казахстане («зимовники» — скотные дворы для подкормки и временного укрытия пасущегося в степи скота). Он уже писал о них в 1930 г. и тогда указывал, что «зимовники» имелись еще у запорожских казаков, а позже — у украинцев в Северном Причерноморье и на Кубани⁷. Это совершенно верно и было известно задолго до 1930 г.⁸ А теперь А. С. Бежкович пишет, что украинцы до переселения в Казахстан «на своей родине не были знакомы со строительством зимовников», и что «идею их строительства они позаимствовали у казахов». Это он пишет со ссылкой на свою статью 1930 г.⁹

Можно предположить, что А. С. Бежкович просто ошибся, неверно поняв и неточно изложив содержание моих работ. Я готов допустить, что упомянутая перестановка примечаний есть лишь случайность. Но чем объяснить неправильное изложение содержания своей собственной статьи?!

Не придавая чрезмерно большого значения этим ошибкам А. С. Бежковича, полагаю все же не лишним обратить на них внимание, так как они дезориентируют читателей и могут породить недоразумения при дальнейших исследованиях по затронутым вопросам.

А. А. Шенников

⁶ А. С. Бежкович, Еще раз об агроэтнографических исследованиях, стр. 91; ср.: «История СССР с древнейших времен до наших дней», т. 2. М., 1966, стр. 65, 106—108; т. 3, М., 1967, стр. 19—20; А. А. Шенников, Распространение животноводческих построек у народов Европейской России, стр. 104.

⁷ А. С. Бежкович, Скотоводческий быт украинцев-переселенцев южной части Семипалатинской губернии, «Материалы Комиссии экспедиционных исследований АН СССР», вып. 16. «Серия казахстанская», Л., 1930, стр. 133—134.

⁸ См. краткий обзор литературы об этом: А. А. Шенников, Земледельческая неполная оседлость и «теория бродяжничества», стр. 84—86.

⁹ А. С. Бежкович, Еще раз об агроэтнографических исследованиях, стр. 93.

Б. П. Полевой

К ТРЕХСОТЛЕТИЮ СОЗДАНИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ЧЕРТЕЖА СИБИРИ 1673 г.

(ИЗ ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ РУССКОЙ ЭТНОКАРТОГРАФИИ)

В отделе рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина в Румянцевском собрании под № 346 хранится подлинник знаменитой «Чертежной книги Сибири 1701 г.» известного тобольского картографа конца XVII — начала XVIII в. С. У. Ремезова¹. Лист 23 этого атласа старинных географических чертежей имеет название «Чертеж и сходство наличие земель всей Сибири Тобольского города и всех розных градов и жилищ и степи»². Исследователи уже давно кратко именуют его «первым этнографическим чертежом Сибири»³, а Л. С. Берг даже назвал «первой русской этнографической картой»⁴.

Действительно, на этом чертеже разными красками показаны места обитания («зѣмли») самых различных народностей. Чертеж грубо схематичен и потому неточен. Но мы пока не располагаем каким-либо иным аналогичным русским географическим чертежом со столь богатым этнографическим содержанием. Поэтому данный чертеж, бесспорно, заслуживает совершенно особого внимания историков русской этнографии.

Прежде всего необходимо достоверно определить, когда этот чертеж был создан. Ответ на этот вопрос помогает получить довольно витиевато сочиненное «Надписание об ординских землях» — разъяснение самого С. У. Ремезова: «Сей чертеж наличие земель написася между рек и урочищ, грани и межи сосед всех сибирских городов сходство, по рекам городов и иноземских волостей и кочевых орд коемуждо роду и языку по кое урочище со соседями владение земли своей, впредки они бо из своих жилищ с родных границ не выступают и в соседские не вступаются. А будя ис котораго языка орды в которую землю вступят скотом или на промысла какова будя зверя уловит приидут и о сем меж ими чинитца межусобье и грабление. И о сем в Тобольску по свидетельству преосвященного Корнилия митрополита Сибирского и Тобольского во 181-м году июня в 8 число первее по допросам и пословно и хлебосольно во исполнение Сибирскому чертежу, испытуя о всем ведомцов, бывальцов и старо-

¹ Некоторое время считалось, что данная книга является будто бы поздней копией ремезовского атласа. Несостоятельность этого мнения была показана в нашей статье «О подлиннике „Чертежной книги Сибири С. У. Ремезова 1701 г.“» Опровержение версии о „Румянцевской копии“», «Доклады Ин-та географии Сибири и Дальнего Востока», Иркутск, 1964, вып. 7, стр. 65—71; см. также Л. А. Гольденберг, Семен Ульянович Ремезов, М., 1965, стр. 94—99.

² См. также «Чертежная книга Сибири, составленная тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1701 году» (далее «Чертежная книга Сибири 1701 г.»), СПб., 1882, л. 23, а также «Атлас географических открытий в Сибири и в северо-западной Америке XVII—XVIII вв.» (далее «Атлас географических открытий...»), М., 1964, карта № 41. Левая часть чертежа в цвете воспроизведена во втором издании «Большой советской энциклопедии» (М., 1953, т. 20, между стр. 296 и 297).

³ А. И. Андреев, Этнографические труды Семена Ремезова о Сибири XVII века, «Советский Север», 1938, № 1, стр. 58.

⁴ Л. С. Берг, Русские этнографические карты, «Человек», 1928, № 1, стр. 63.

жилов коя земля на ветрех в коих местах у орд в соседи в урочищах сходна. И сему по допросам в различии шаров и цветов учинен сей в на-
личии Сибирской чертеж сходство всей Сибири города Тобольска и всех
розных городов, жилищ и степи и иноземских орд родов и язык вокруг
облегающих сосед. О них нам повести и чертежи в подсвоение ясаку нале-
жат»⁵.

8 июня 181 (7181) г. — это 8 июня 1673 г. Поэтому уже давно основная
часть исследователей считала, что С. У. Ремезов привел в чертежной
книге копию этнографического чертежа, созданного еще в 1673 г. Однако
известный историк Сибири А. И. Андреев с 30-х годов нашего века взял
эту датировку под сомнение⁶. По его мнению, этот чертеж в 1698 г. сде-
лал сам Ремезов. Он использовал в нем лишь определенные данные не
дошедшего до нас особого этнографического чертежа Сибири 1673 г.

Давно уже идут споры и по вопросу о том, кто был автором этногра-
фического чертежа Сибири 1673 г. Одни исследователи полагали, что
С. У. Ремезов; другие, допуская подобную возможность, не считали ав-
торство Ремезова доказанным. Некоторые (среди них А. И. Андреев)
решительно отвергали авторство Ремезова. А. И. Андреев полагал, что
С. У. Ремезов родился около 1660 г. и в 13-летнем возрасте он никак не
мог стать составителем этого чертежа⁷. Но в 1961 г. (уже после смерти
А. И. Андреева) А. Н. Копылов впервые достоверно установил, что
С. У. Ремезов родился в 1642 г. и что еще до 1690 г. он участвовал в со-
ставлении географических чертежей в Тобольске⁸. Исходя из данных
А. Н. Копылова, можно заключить, что С. У. Ремезов мог быть состави-
телем этнографического чертежа 1673 г. Но пока его авторство остается
недоказанным, и потому разумнее будет вслед за С. И. Бруком⁹ назы-
вать чертеж «Корнильевским», поскольку Ремезов связал этот чертеж с
именем тобольского митрополита Корнилия: ведь принято же чертеж
Сибири 1667 г. называть «Годуновским», поскольку этот чертеж был
создан по указанию и при участии тобольского воеводы П. И. Годунова.

Андреев, отказываясь признать ремезовский этнографический чертеж
в чертежной книге 1701 г. за копию этнографического чертежа Сибири
1673 г., обращал особое внимание, во-первых, на то, что в основе этого
чертежа лежал общий чертеж Сибири, сделанный С. У. Ремезовым в
Москве в 1698 г.¹⁰, во-вторых, на то, что изображение района Камчат-
ки — грушевидного безымянного полуострова и материковой реки с над-
писью «З/емля/ Камчадальска» — могло появиться на чертеже не ранее
1700 г.¹¹.

Но можно ли согласиться с этими доводами?

При анализе копий чертежей XVII в. необходимо помнить, что в те
времена еще не было точного копирования чертежей — копиисты лишь
весьма приблизительно передавали общие контуры чертежей и порой мо-
дернизировали их и некоторые надписи. Вспомните, например, как за-
метно различаются между собой все дошедшие до нас пять копий свод-
ного общего чертежа Сибири 1667 г.¹².

⁵ См.: «Чертежная книга Сибири 1701 г.», первая часть 23-го листа и «Атлас гео-
графических открытий...», первый лист карты № 41.

⁶ А. И. Андреев, *Очерки по источниковедению Сибири* (далее — *Очерки*) вып.
1. М. — Л., 1960, стр. 183—185.

⁷ Там же, стр. 183.

⁸ А. Н. Копылов, *К биографии С. У. Ремезова*, «Исторический архив», 1961,
№ 6, стр. 237.

⁹ Это название впервые употребил С. И. Брук на Московской конференции по ис-
торической географии в октябре 1972 г.

¹⁰ А. И. Андреев, *Очерки*, стр. 183.

¹¹ Там же, стр. 190.

¹² Первая русская копия общего чертежа Сибири 1667 г. была опубликована в
книге: Л. С. Багров, *Карты Азиатской России*, СПб., 1914, стр. 11. Вторую русскую
копию см.: «Атлас географических открытий...», карта № 28. Известны также три
шведские копии: Кронемана, Прютца и Палмквиста. Копия Кронемана была воспро-
изведена В. А. Кордтом в его «Материалах по истории русской картографии» (вторая

Вполне возможно, что А. И. Андреев был прав, утверждая, что С. У. Ремезов положил в основу своей копии этнографического чертежа общие контуры созданного им нового общего чертежа Сибири 1698 г. Но безоговорочно это утверждать нельзя. Ведь возможно и обратное: находясь в Москве, С. У. Ремезов вполне мог взять за основу для своего общего чертежа Сибири общие контуры этнографического чертежа 1673 г. Для решения вопроса, можно ли ремезовский этнографический чертеж считать самостоятельным или копией аналогичного чертежа 1673 г. (как это считал сам Ремезов!), необходимо, конечно, проанализировать содержание чертежа в целом.

Начнем с того, можно ли согласиться с мнением А. И. Андреева, что изображение Камчатки на ремезовском этнографическом чертеже соответствует русским представлениям, возникшим только после 1700 г. Конечно, надпись «Земля *Камчадальская*» принадлежит самому С. У. Ремезову, поскольку ранее 90-х годов XVII в. это прилагательное вообще не употреблялось. Однако само изображение района Камчатки на этом чертеже гораздо ближе к русским географическим представлениям 1673 г., чем конца 90-х годов XVII в. В конце 90-х годов уже было хорошо известно, что существует полуостров Камчатка, получивший свое наименование по названию главной из текущих по нему рек. Но на чертеже река Камчатка изображена как материковая. В конце 60-х — начале 70-х годов XVII в. в Тобольске реку Камчатку действительно еще считали материковой¹³. Но это еще не доказательство, так как и на некоторых чертежах Ремезова 90-х годов река Камчатка иногда изображалась как материковая. Важнее другое: появление рядом с ней безымянного полуострова — «носа» с узким перешейком у его основания. Эта деталь полностью соответствует географическим представлениям 1673 г. В росписи чертежа Сибири 1673 г. упоминается «каменная переграда», через которую «день ходу», а с вершины ее видны одновременно два моря — «Амурское» (Охотское) и «Ленское» (по которому можно доплыть до Лены!)¹⁴. В северной части полуострова Камчатка на волюке между верховьями рек Лесная и Карага действительно есть такое место, где расстояние между реками можно пройти за сутки, а с перевала в ясную погоду одновременно видны Охотское и Берингово моря¹⁵. Путь этот, бесспорно, был известен в Сибири еще в XVII в., поскольку на чертеже Якутского города 1697 г. уже была показана камчатская река Лесная, с которой начинался переход на Берингово море¹⁶. Новые архивные находки подтвердили, что русские бывали на самом полуострове Камчат-

серия, вып. I, Киев, 1906, табл. XXII). Копия Прютца приложена к сборнику А. Титова «Сибирь в XVII веке» (М., 1890), а копия Палмквиста дана под № 29 в упомянутом «Атласе географических открытий...» 1964 г. Впервые копии Кронемана и Прютца были опубликованы известным полярным мореплавателем А. Э. Норденшельдом: А. E. Nordenskiöld, Den första på verkliga iakttagelser grundade karta öfver norra Asien, Ymer, 1887 (Argang VII), p. 133—144. Эта же статья была напечатана в русском переводе: А. Э. Норденшельд, Первая карта Северной Азии, основанная на действительных наблюдениях, «Записки Военно-топографического отдела Главного штаба», ч. 44, СПб., 1889, отд. VII, стр. 1—11. Копия Палмквиста была впервые опубликована в его альбоме «Московия»; E. Palmqvist, Några widt sidste kongl. ambassaden till tzaren i Moskvu gjorde observationer öfver Ryssland, anno 1674, Stockholm, 1898.

¹³ «Печатным» общим чертежом Сибири 1667 г. назывался тобольский подлинник этого чертежа (о происхождении названия «печатный» см.: Б. П. Полевой, О «печатном» чертеже Сибири 1667 г., «Сибирский географический сборник», М., 1962, стр. 250—252). Общий чертеж Сибири 1673 г. см.: «Атлас географических открытий...», чертеж № 30.

¹⁴ А. Титов, Указ. раб., стр. 53—54.

¹⁵ Об этом см.: С. П. Крашенинников, Описание земли Камчатки, М., 1949, стр. 99; «Лоция Северо-Восточного океана», 1910, т. 4, стр. 136.

¹⁶ Фрагмент из этого чертежа с изображением полуострова Камчатка см.: «Сибирский географический сборник», 1963, вып. 3, стр. 233.

ка еще до 1673 г. Так, например, выяснилось, что еще в первой половине 60-х годов XVII в. «вверх реки Камчатки» ходил казачий десятник И. М. Рубец¹⁷, а в середине XVII в. в низовьях реки Никул существовали два русских зимовья¹⁸. Таким образом, в 1673 г. русские, бесспорно, знали не только о реке Камчатке, но и о самом полуострове. Но до Тобольска эти сведения дошли в несколько искаженном виде: реку Камчатку считали там материковой рекой. И изображение на этнографическом чертеже района Камчатки вполне соответствовало тобольским представлениям 1673 г. Ремезов лишь модернизировал его название, употребив родившиеся в 90-х гг. слова «Камчадалская земля».

Окончательный вывод о датировке подлинника общего этнографического чертежа Сибири можно сделать лишь при анализе всей совокупности деталей этого чертежа.

Поскольку даже во многих больших городах Сибири и Дальнего Востока нет ни одного экземпляра изданной в 1882 г. «Чертежной книги...», а в упоминавшемся атласе 1964 г. интересующий нас чертеж был, к сожалению, опубликован без полной росписи имеющихся на нем названий, мы сочли необходимым привести полный список его этнографических данных. Такая роспись будет полезна этнографам для самых различных целей, а нам облегчит анализ содержания чертежа. Для удобства исследователей мы приводим нумерацию, имеющуюся на этом чертеже¹⁹. При необходимости в скобках даются краткие пояснения. Более пространственные комментарии вынесены в подстрочные примечания:

1. [Япония]²⁰, 2. [земля] Корея, 3. Земля Богдойска [собственно Маньчжурия], 4. Земли Китайского царства, 4.²¹ 3. Черных мунгал [здесь и далее буква «З» означает: Земля], 6. 3. Боротолска [Борантолы — Тибет], 7. 3. Кутумска [Котанское, Хотанское, Каганское], 8. 3. Кызылбашска [Иран], 9. 3. Бухаренского царства, 10. 3. Хивинского державства, 11. 3. Аралска [район Аральского, «Синего» моря], 13. 3. Гурленска [района р. Гюрген — Гиркония], 15. 3. Каракалпацка, 16. Земля Казачьи орды, 17. Земля Тунгутских многих калмыцких поименую тайш издавна на сих урочищах Торгоута, Кошеута, Зонгора, Дюр-

бета до них и до днесь со многими роды (тургута, хошота, джунгар и дурбота — четыре ойрота, на которые делились калмыки), 19. 3. Никанска [никаны — старокитайцы минского Китая], 20. 3. Чапчютска [помещена на территории Маньчжурии], 21. 3. Белых мунгал, 22. 3. Ураханска [Урунхай — Тува], 23. 3. Саянска [земля саянов], 24. 3. Алтынцов и теленбицов [владения Алтынханов и телебутов у Телецкого озера], 25. 3. Белых калмык, 26. Аблая тайши с каменными городами (калмыцкий тайша, владевший Аблайкитом и другими каменными городами на верхнем Иртыше), 27. 3. Кучюмовская [потомков сибирского Ку-

¹⁷ См. Б. П. Полевой, Забытый поход И. М. Рубца на Камчатку в 60-х гг. XVII века, «Известия АН СССР, сер. геогр.», 1964, № 4, стр. 130—135.

¹⁸ Н. Н. Степанов, Степан Петрович Крашенинников и его труд «Описание земли Камчатки» (см. С. П. Крашенинников, Указ. раб., стр. 15—16).

¹⁹ Всего на этом чертеже имеется 93 номера. Номер 93 означает горы, и потому он повторяется на чертеже несколько раз. Если мы приглядимся к имеющемуся на листе 23 переводу текста пояснения С. У. Ремезова на голландский язык, то сразу заметим, что год «1718» написан той же рукой, что и цифры на самом этнографическом чертеже. Это значит, что цифры на чертеж наносил отнюдь не Ремезов, а тот, кто знал голландский язык. Наиболее вероятно, что это сделал первый владелец ремезовской чертежной книги — глава Сибирского приказа А. А. Виниус, голландец по происхождению. Если мы вспомним, что после выхода в Амстердаме в 1705 г. второго издания книги «Северная и восточная Татария» ее автор Н. Витсен загорелся идеей составления нового чертежа Сибири с новым этнографическим описанием, то невольно возникнет мысль, что эти цифры явно связаны с теми новыми этнографическими описаниями, которые А. А. Виниус смог в самом начале XVIII в. переслать Н. К. Витсену и вдохновить его на составление нового (к сожалению, не дошедшего до нас) краткого описания народов Сибири.

²⁰ Название изображения определено путем сопоставления с другими географическими чертежами С. У. Ремезова.

²¹ Цифра 4 дана вторично явно по ошибке.

чюма], 3. Урлюковская²², 28. 3. Каратальцев²³, 29. 3. Копчашская [кыпчаков?], 30... Каракуринская [изображена на месте Каракум], 31. 3. Аксакальска²⁴, 32—33. 3. Нагайская, 34. 3. Аюкинская [владения калмыцкого хана Аюки, правил с 1670 по 1724 г.], 35. 3. Чювашка, 36. 3. Болгарска [волжских болгар], 37—38. 3. Башкирска и закаменных и тептерска²⁵, 39—40. [Общее название чертежа] Великая Тартария высокого холма и всей внутренней Сибири, а в ней со многими уезды: Тара, Тюмень, Туринск, с великими неясашными татарскими городками и волостями, 41—42. 3. Барабинска и теренинска²⁶, 43. 3. Кыштымска²⁷, 44. 3. Кыргыз белых и черных, 45. 3. Яренска [хакасы — яринцы верхнего Енисея], 46. 3. Даурская, в ней города Нерчинск с остроги, 47. 3. ясашных братьев [бурятов], в ней города Иркутской, Илимской, 48. Чичагорска китайских бояр села [Щицкар и другие маньчжурские поселения на Нонни. Название модернизировано и искажено С. У. Ремезовым], 49. 3. братьев неясашных, конных и оленных, 50. Земля царства Гилятского (земли нивхов), 51. 3. Товунска (земля эвенов р. Тауй), 52. 3. Ламунутская (ламуты — эвенов), 53. 3. Камчадальска, 54. 3. Коряков, 55. 3. многих родов якутов и

тунгусов, в ней град Якуцкой с уезды, 57. 3. Камасинская (камасинцев — хакасов), 58. 3. чюлымцов и ачинцов (качинцев?) (северных хакасов), 59. 3. нарымских и кетских остяков (кетов), 60. 3. Вотяцкая (Удмуртия), 61. 3. мордовская, 62. 3. Золотой орды..., 64. 3. Черемисска (марийцы)..., 66. Великия скифы, словяне и порецы, 67. 3. Пермь Великая, 68. 3. Корельска, 69. 3. Лопарска, 70. 3. Швितская (Швеция)..., 73. 3. Юнгория или Удорска (угры нижней Оби), 77. Самоеди Терской (соответствует по месту обитания этнониму XVIII в.: «тысина пустозерская самоеды»²⁸), 78. Кондинска и Обдоринска. Град Березов (название, восходящее к древним «обдоры» и «кондоры», этнонимы, произошедшие от названия рек Оби и Конды), 79. 3. Вогульска, в ней города Верхотурье и Пелымь (владения западных манси), 80. Самоядь Гиндинская (ненцы, подчиненные Гынде Моликову), 82. 3. Пестрой орды остяков. В ней град Сургут (иначе «Пегой орды», сургутские ханты), 83. 3. многих родов тунгусов и самоединов, в ней град Турухан, 84. 3. Юраккой самоеди (ненцев), 85. 3. Шаманска (?) 86. 3. немирных самоеди..., 90. 3. Юнгарска (по местоположению — юагирская)..., 92. 3. чукчей.

В чертеже остались непронумерованными лишь несколько названий и среди них «З(емля) Арбутска» — очевидно, это неправильно прочитанная «земля Аргунская».

Из приведенных данных ясно видно, что создатель чертежа старался прежде всего показать места обитания различных народов и потому исследователи совершенно правильно назвали этот чертеж этнографическим. Но подавляющее большинство надписей на чертеже не могут быть приурочены к определенному периоду. И все же некоторые из надписей ясно показывают, что этот чертеж отражал события начала 70-х, а отнюдь не конца 90-х годов XVII в. Так, надпись № 26 о земле «Абляя тайши» связана с именем тайши, который в самом начале 70-х годов был захвачен торгоутами и передан русским. Не позднее 1674 г. тайша умер

²² «З. Урляковская» или «Урляковы» (на других чертежах) получила свое название от сыновей главы торгоутов Хо-Урлюка — Дайчина и Лоузана (о них подробнее см. документы, опубликованные в сборнике «Русско-китайские отношения в XVII веке», т. I, М., 1969).

²³ Группа киргизских племен. Краткие сведения о них см.: С. М. Абрамзон, Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи, Л., 1971, стр. 58.

²⁴ «З. Аксакальская» переименована на чертеж к северо-востоку от «Синего» (Аральского) моря. См. П. И. Рычков, Топография Оренбургская, М., 1792, т. I, стр. 214, где указывается, что на северо-восток от Аральского моря в «земле средней и малой киргизской орды» имеется озеро Ак-Сакал барба.

²⁵ См. С. И. Руденко, Башкиры, Л., 1925. На «Карте племенного состава населения Башкирского края», приложенной ко второй части монографии, под № 124 показаны места обитания башкир «тептярей».

²⁶ У барабинских татар существовала племенная группа «терена» — см.: «Народы Сибири» (Серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М.—Л., 1956, стр. 473).

²⁷ «Кыштымь» — данники (в данной карте — киргиз).

²⁸ См. Б. О. Долгих, Очерки по этнической истории ненцев и энцев, М., 1970, стр. 44.

в Москве²⁹. Надпись № 80 связана с именем «самоядского» управителя Гынды Моликова, правившего этими землями в 60—70-х годах XVII в.³⁰. Чертеж отражает устаревшие представления о Китае, по которым Китай, «Богдойское царство» и «Никанское царство» ошибочно принимались за три самостоятельных государства. Представления эти бытовали в Тобольске до поездки посольства Н. Г. Спафария в Китай, т. е. до 1675 г., когда Н. Г. Спафарий первым сообщил властям, что Никанское царство — это не что иное, как минский Китай³¹.

Но лучшим доказательством того, что С. У. Ремезов действительно скопировал общий этнографический чертеж Сибири 1673 г., слегка его модернизировав, является то, что здесь не были использованы этнографические сведения, собранные им в 1697—1699 гг. Таким образом, большинство исследователей были совершенно правы, когда подлинник скопированного Ремезовым сводного этнографического чертежа датировали 1673 г., и мы теперь имеем право отметить трехсотлетие этого интереснейшего чертежа.

Но все ли нам известно о создании этого чертежа? К сожалению, нет. И на наш взгляд, даже в ранее цитированном пояснении Ремезова «Надписание об ординских землях» есть фразы, которые пока еще не были правильно истолкованы. Особого внимания заслуживает сообщение о том, что «чертеж наличие земель написася междо рек и урочища, грани и межи сосед всех городов сходство, по рекам городов и иноземских волостей и кочевых орд коемуждо роду и языку по кое урочище со соседми владение земли своей». Можно ли сказать, что заинтересовавший нас общий этнографический чертеж 1673 г. действительно ясно показывает границы обитания «коемуждо роду и языку по кое урочище со соседми владение земли своей»? Конечно, нет. Под «урочищами» в XVII в. обычно имелись в виду такие приметные места, которые легко могли бы служить хорошим ориентиром: отдельные небольшие селения, устья притоков, пороги, горы, угодья, а порой даже отдельные деревья. На сводных схематических чертежах такие подробности чаще всего невозможно было дать. И для показа этих «урочищ» в XVII в. обычно создавались особые подробные чертежи, которые тогда так и назывались — «чертежи с урочищи». Образцы таких «чертежей с урочищи» имеются в «Хорографической чертежной книге» С. У. Ремезова³², а также в упоминавшемся Атласе 1964 г.³³.

Лишь недавно при подробном изучении истории сибирской картографии XVII в. стало известно, что в течение всего XVII в. в Сибири неоднократно создавались чертежные книги, включавшие многие подробные путевые «чертежи с урочищи» отдельных рек, а также некоторые специальные чертежи — отдельных городов, волостей и т. д. Теперь уже известно, что такие чертежные книги были «сбираны» в Сибири несколько раз: при тобольском воеводе П. И. Годунове осенью 1667 г.³⁴, во время поездки посольства Н. Г. Спафария через Сибирь в 1675—1677 гг.³⁵. Такая же чертежная книга была сделана и к чертежу части Сибири

²⁹ См. сб. «Русско-китайские отношения в XVII веке», т. I, стр. 544.

³⁰ С. В. Бахрушин, Научные труды, М., 1955, т. III, ч. 2, стр. 133—134.

³¹ 18 июля 1675 г. Н. Г. Спафарий после встречи на Енисее группы русских купцов, ехавших из Китая, писал: «Никанское царство нет иного опричь старого Китайского царства», см. «Записки Русск. геогр. о-ва по отделению этнографии», 1882, т. X, вып. I, стр. 170 (публикация Ю. В. Арсеньева).

³² S. U. R e m e z o v, Atlas of Siberia's-Gravenhage, 1958.

³³ «Атлас географических открытий...», карты № 35—40.

³⁴ Подробнее об этом см. статьи Б. П. Полевого, опубликованные в «Известиях АН СССР. Серия географическая» (1966, № 4, стр. 123—132), в «Докладах Института географии Сибири и Дальнего Востока» (1968, вып. 17, стр. 66—73) и «Canadian Cartographer» (Toronto) (1971, vol 8, № 1, p. 19—26).

³⁵ Б. П. Полевой, Географические чертежи посольства Н. Г. Спафария, «Известия АН СССР, серия географическая», 1969, № 1, стр. 115—124.

1697 г.³⁶ Поэтому цитированное разъяснение С. У. Ремезова невольно наводит на мысль, что в 1673 г. «во исполнение сибирскому чертежу» в Тобольске «по распросу ведомцов, бывальцов и старожиллов» тоже была создана новая серия региональных «чертежей с урочищи», вероятнее всего, путевых чертежей отдельных рек, на которых были показаны различные пограничные «урочища» не только между отдельными «ордами», но и порой между отдельными родами. Возможно, именно эти подробные чертежи С. У. Ремезов и называл «чертежами в подсовоение ясаку». И то, что все это делалось «во исполнение сибирскому чертежу» не оставляет никаких сомнений в том, что все это создавалось во время обширных работ по составлению нового комплекса чертежей к так называемому «чертежу Сибири 181 года» (1673 г.).

Давно уже известно, что роспись чертежа Сибири 1673 г. была составлена по тексту росписи чертежа Сибири 1667 г.³⁷, в которой, как недавно выяснилось, были собраны воедино копии кратких пояснений, вписанных в картуши («клейма») отдельных путевых чертежей в чертежной книге чертежа Сибири 1667 г.³⁸ Поэтому невольно возникает мысль о том, что и роспись чертежа Сибири 1673 г. отражала содержание не общего чертежа Сибири, а его региональных подробных «чертежей с урочищи». К сожалению, пока не удалось установить: делились ли эти региональные чертежи на обычные путевые чертежи и специальные местные этнографические чертежи, или же они объединяли самые различные функции, в том числе показывали «по рекам городов и иноземских волостей и кочевых орд коемуждо роду и языку по кое урочище со соседьми владение земли своей».

Конечно, в состав чертежной книги Сибири 1673 г. в качестве особого листа был включен и общий схематический специальный этнографический чертеж 1673 г., который и был скопирован С. У. Ремезовым, вероятно, в 1698 г.

Но что же побудило С. У. Ремезова скопировать в конце 90-х годов XVII в. старый этнографический чертеж?

Видимо, во всем «виновата» царская указная грамота 1696 г., которая обязывала С. У. Ремезова приступить в Тобольске к составлению чертежа Сибири, на котором должны были быть изображены «ясашные волости» и «неприятельские немирные и иных владельцев земли», а также чертежа «от Тобольска до Казачьи орды и до Бухарен Большой и до Хивы»³⁹. Именно поэтому Ремезову и пришлось вспомнить о чертеже Сибири 1673 г., как наиболее богатом этнографическими данными.

Таким образом, чертеж Сибири 1673 г. оказался для С. У. Ремезова весьма полезным не только при составлении новых чертежей, но и при работе над этнографическими сочинениями, о существовании которых мы знаем лишь по некоторым цитатам, приведенным в знаменитой Черепановской летописи⁴⁰.

Итак, теперь уже очевидно, что 300 лет назад в 1673 г. в Тобольске была проделана немалая работа по созданию целого комплекса чертежей с богатейшим этнографическим содержанием. Однако до нас из всех этих чертежей дошла лишь модернизированная копия схематического общего этнографического чертежа Сибири. При всей своей примитивности он заслуживает особого внимания, потому что это самый ранний спе-

³⁶ Б. П. Полевой, Существовала ли вторая «Хорографическая книга» С. У. Ремезова?, «Известия Сибирского отделения АН СССР, серия общественных наук», 1969, вып. 1, стр. 68—73.

³⁷ А. И. Андреев, Очерки, стр. 49.

³⁸ Именно это подтверждает фраза «А около того чертежу писано в клеймах, что и в сей росписи слово в слово» в московской копии росписи чертежа Сибири 1667 г. (см. Н. Н. Оглоблин, Источники «Чертежной книги Сибири» Семена Ремезова, «Библиограф», 1891, № 1, стр. 6).

³⁹ «Полное собрание законов Российской империи», СПб., 1830, т. III, № 1532, стр. 213.

⁴⁰ А. И. Андреев, Очерки, стр. 186—189.

циальный этнографический чертеж. Но означает ли это, что мы, подобно Л. С. Бергу, должны начинать историю русского этнического картографирования лишь с этого чертежа? Конечно, нет. Существует множество более ранних русских географических чертежей, на которых приводились самые разнообразные данные о народах, населявших окраины России.

По многочисленным опубликованным и еще более по неопубликованным документам видно, что сибирские власти еще в первой половине XVII в. неизменно требовали от землепроходцев и мореходов, чтобы они на своих географических путевых чертежах и росписях к ним обязательно отмечали, где какие народы живут. Так, первый якутский воевода П. П. Головин, отправляя вверх по Лене казака Курбата Иванова с заданием «Лене реке до вершины и падучим в нее сторонним рекам зделать чертеж», приказывал ему при этом не забыть отразить в этом чертеже и в росписи к нему данные «про верхоленских неясачных тунгусов и про братьев». Курбат Иванов успешно исполнил это поручение⁴¹.

Участники похода И. Ю. Москвитина 1639—1641 гг. (первый поход русских на Тихий океан) на основании сообщений кочующих эвенков (ламутов) составили «Роспись племенам и рекам...»⁴². Этот документ в марте 1642 г. был использован Курбатом Ивановым при создании им новых чертежей Ленского края и, в частности, путевых чертежей всего маршрута, по которому прошли участники похода И. Ю. Москвитина⁴³. Позднее аналогичные путевые чертежи составлялись и во время амурских походов В. Д. Пояркова (1643—1645 гг.) и Я. П. Хабарова (1649—1653 гг.). Два раза составлялись и путевые чертежи Анадыря: первый раз в 1655 г. сподвижниками С. И. Дежнева⁴⁴, второй раз в 1661 г. Курбатом Ивановым⁴⁵. Спутники М. В. Стадухина в конце 50-х годов XVII в. составили путевой чертеж Охотского побережья⁴⁶. Подробные путевые чертежи Забайкалья «писали» в середине 50-х годов XVII в. и участники похода П. И. Бекетова⁴⁷. Позже такие путевые чертежи «сбирались» вместе и включались в чертежные книги отдельных воеводств, а затем, как мы уже знаем, и всей Сибири. Росписи к таким чертежам были двух типов: одни почти полностью отражали их содержание (например, роспись путевого чертежа от Енисейска до Ленского волока⁴⁸), другие — лишь главное. Именно такими были росписи чертежей Сибири 1667 г. и 1673 г.

Таким образом выяснилось, что русские землепроходцы еще задолго до составления чертежа 1673 г. сделали десятки путевых чертежей, на которых были показаны места обитания различных народов Сибири. Основные сведения о них приводились также и в дополнительных чертежных росписях. Некоторые этнографические сведения имелись в схематических общих чертежах Сибири, главное назначение которых состояло в том, чтобы, во-первых, дать общее представление о Сибири и, во-вторых, помочь пользующимся путевыми чертежами яснее представить, как соотносились между собой эти отдельные путевые чертежи. Так, на общем чертеже Сибири 1667 г. были (весьма приблизительно) показаны места обитания «киргизов», «мугал» (монголов), «саянцев», «калмык», «кучковых» (тувинцы — кучугуты?), «башкирцев», «урлюковых» (см. примечание 22), «нагаев» и на севере «самоеди» (ненцев,

⁴¹ Б. П. Полевой, Курбат Иванов — первый картограф Лены, Байкала и Охотского побережья (1640—1645 гг.), «Известия Всесоюзного географического общества», М., 1960, № 1, стр. 46.

⁴² Н. Н. Степанов, Первая русская экспедиция на Охотском побережье в XVII веке, «Известия ВГО», 1958, № 5, стр. 446—447.

⁴³ Б. П. Полевой, Курбат Иванов..., стр. 49—50.

⁴⁴ «История Сибири», Л., 1968, т. 2, стр. 157.

⁴⁵ Б. П. Полевой, Курбат Иванов..., стр. 52.

⁴⁶ «Дополнения к Актам историческим», СПб., 1851, т. 4, стр. 122.

⁴⁷ «Сборник документов по истории Бурятии. XVII век», вып. I, Улан-Удэ, 1960, стр. 196.

⁴⁸ «Дополнения к Актам историческим», СПб., 1846, т. 2, стр. 110—114.

энцев и нганасан). Некоторые этнографические данные были включены и в путевые чертежи — «прилоги» 1667 г., что ясно видно из текста росписи чертежа Сибири 1667 г. На чертеже пути из Тобольска в Астрахань явно были показаны и «калмыцкий Дюрбецкой улус», и бухарские земли района Ургенча («Юргенжд»), и владения уже упоминавшихся «Урлюковых». На чертежах Амура были отмечены владения дауров и других амурских народов. Однако чертежи Сибири 1667 г. содержали лишь некоторые этнографические данные. Недаром С. У. Ремезов отмечал, что тобольский подлинный «печатный» чертеж Сибири 1667 г. остался «без прилогов селищ и волостей и немирных земель»⁴⁹. Эта фраза означала, что чертежная книга подлинного тобольского чертежа Сибири 1667 г. не включала чертежи «немирных земель». Этот недостаток был исправлен при составлении чертежей в 1673 г.

Теперь уже очевидно, что принятая в Сибири XVII в. система составления чертежных книг, включавших общие, региональные путевые чертежи, чертежи «стольных городов» и некоторые специальные чертежи, была заимствована сибирскими картографами от московских. Недавно выяснилось, что в основу известной карты России голландца Гесселя Герритса 1613—1614 гг. был положен общий схематический «старый чертеж» Московского государства (или так называемый чертеж Федора Борисовича). И этот общий чертеж тоже содержит немало различных этнографических данных. В самом деле, в восточной части этого чертежа-карты указаны: ненцы — «Samoieda», жители низовьев Оби и Конды — «Obdoga» и «Kondoga», страны «югры» — «Jugogia», ханты средней Оби — «Пегая орда» — «Pega orda», затем тунгусы — «tingoesi». В Поволжье: «ceremissi logovi» и «ceremissi nagorni», т. е. «черемисы луговые» и «черемисы нагорные» (марийцы), «mordwa», «colmucki» (калмыки) и даже «turkmen» (туркмены) и некоторые другие народности.

Несомненно, в России существовали и другие, более древние географические чертежи, на которых были показаны места обитания различных восточных народов. Так, на знаменитых картах-чертежах России Сигизмунда Герберштейна, Антония Дженкинсона, Джакобо Гастальди, Антония Вида и других западноевропейских картографов имеется немало этнографических данных, явно заимствованных из русских источников, в том числе и из географических чертежей. Так, на картах С. Герберштейна показаны, например, «Kirgessi» (киргизы), «Colmack» (калмыки), «Cassackia» (Казахстан), «Ivgoria horda» («югорская орда»), «Turck Men» (туркмены) и др. На карте А. Дженкинсона помещены «Nogai» (ногайцы), «Mordwa» (мордва), «Sermisi» (черемисы-марийцы) и т. д. На картах Дж. Гастальди отмечены: «Nogai» (ногайцы), «Basridi» (башкиры), «Mordwa» (мордва), «Czeremissa» (черемисы). На картах А. Вида: «Kolmucky horda» («Колмыцкая орда»), «Kosaky horda» («Козачья орда») и др. На картах Иолока Гондия указываются самоеды, «югры», калмыки и даже «заволжская Татария» («Zavolhenses Tortari») ⁵⁰.

Изучение древнейшей истории русской этнокартографии, к сожалению, серьезно затруднено из-за неразработанности самой истории русской картографии тех далеких времен. Поэтому историкам этнокартографии, видимо, следует возродить былую традицию Музея антропологии и этнографии и самим заняться изучением ранней истории картографии, как это сделал в прошлом этнограф Б. Ф. Адлер, автор прекрасной монографии «Карты первобытных народов» (СПб., 1910), и позднее приватно Л. С. Багров, труды которого по истории картографии получили всемирное признание. Ранняя русская картография обладает многими особенностями, которые нельзя правильно понять и оценить без хорошего

⁴⁹ См. Л. С. Багров, Указ. раб., стр. 11.

⁵⁰ Некоторые из этих карт-чертежей воспроизведены в «Атласе географических открытий...» (карты № 20—22, 24 и 27). См. также: В. А. Кордт, Материалы по истории русской картографии, сер. 2, вып. 1, Киев, 1906.

знания древней истории России, особенно ее материальной и духовной культуры. Поэтому во многих вопросах древнейшей истории картографии лучше всех могут разобраться именно этнографы.

Некоторые отрывки из летописей, и особенно из «Повести временных лет», ясно показывают, что русские еще во времена Киевской Руси имели необыкновенно широкие пространственные представления и очень хорошо знали места обитания не только близких, но и далеких народов, например в районе Дуная. И просто трудно допустить, чтобы они при этом никогда не пользовались географическими чертежами. Очевидно, возникновение русской этнической картографии относится к весьма давним временам. Но из-за скудности источников исследователи пока что не в состоянии точно указать, когда началась ее история. Но при тщательном изучении самых разнообразных источников этнографы могут уточнить раннюю историю русской этнической картографии. Пока же из дошедших до нас русских специальных этнографических чертежей все-таки самым ранним по праву может считаться лишь «Корнильевский чертеж» Сибири, трехсотлетие которого исполняется в этом году.

THE TERCENTENARY OF THE 1673 ETHNOGRAPHIC MAP OF SIBERIA (TO THE HISTORY OF ORIGINS OF RUSSIAN ETHNOCARTOGRAPHY)

Three hundred years ago, in the summer of 1673 several various new geographical maps («drawings») were compiled in Tobolsk; among them was a general ethnographical map of Siberia. This is the earliest Russian ethnographical map that has reached us from the remote past. It is analyzed here after a revised copy compiled by the Siberian cartographer S. U. Remezov. Russian ethnographic mapping, however, originated long before 1673. Information about various peoples had been included in many earlier Russian maps. Ethnographers should resume their participation in the study of early Russian cartography. This would substantially widen their knowledge on early Russian ethnocartography and of its origins and make this information more precise.

А. Е. Тер-Саркисянц

О НАЦИОНАЛЬНОМ АСПЕКТЕ БРАКОВ В АРМЯНСКОЙ ССР

(ПО МАТЕРИАЛАМ ЗАГСОВ)

В последние годы советские этнографы проявляют немалый интерес к межнациональным бракам в нашей стране. При этом большое внимание уделяется совершенствованию методики их исследования. В качестве этнографического источника привлекаются главным образом материалы архивов загсов¹.

В нашем сообщении однонациональные и межнациональные браки в пределах Армянской ССР также анализируются на основе статистического материала за 1967 и 1969 г., собранного в отделах республиканского загса Армянской ССР. Нами изучены данные по межнациональным бракам в целом по республике, а также по городам (отдельно по Еревану) и по сельским местностям. Для сравнения приводятся данные ЦСУ Армянской ССР за 1970 г., рассчитанные также по материалам отделов загса. Однако эти данные сопоставимы с нашими лишь по бракам основных национальностей республики — армян, азербайджанцев и русских, поскольку курды и айсоры² попали здесь в графу «прочие национальности».

Были учтены все браки зарегистрированные в указанные годы. Так, в 1967 г. в целом по республике было зарегистрировано 17 555 браков: из них 11 586 среди городского (в том числе 6582 в Ереване) и 5969 среди сельского населения.

В 1969 г. было зарегистрировано 16 744 брака, из которых 10 671 приходится на городских жителей (в том числе на Ереван 5576) и 6073 брака — на сельских жителей (см. табл. 1, 2). В 1970 г. заключено соответ-

¹ А. Г. Трофимова, Материалы отделов ЗАГС о браках как этнографический источник (по данным района им. 26 комиссаров г. Баку), «Сов. этнография», 1965, № 5; О. А. Ганцкая, Г. Ф. Дебец, О графическом изображении результатов статистического обследования межнациональных браков, «Сов. этнография», 1966, № 3; Ю. И. Першиц, О методике сопоставления показателей однонациональной и смешанной брачности, «Сов. этнография», 1967, № 4; Я. С. Смирнова, Национально-смешанные браки у народов Карачаево-Черкесии, «Сов. этнография», 1967, № 4; Л. Н. Терентьева, Определение своей национальной принадлежности подростками в национально-смешанных семьях, «Сов. этнография», 1969, № 3; Н. Н. Кучерявенко, К вопросу изучения межнациональных браков в правобережных районах Татарской АССР, «Географический сборник», вып. 4, Казань, 1969; Л. С. Соловей, К вопросу о национально-смешанных семьях в Молдавии, «Сов. этнография», 1969, № 5; Н. П. Борзых, Распространенность межнациональных браков в республиках Средней Азии и Казахстана в 1930-х годах, «Сов. этнография», 1970, № 4; А. И. Холмогоров, Интернациональные черты советских наций. М., 1970.

² Ассирийцы в СССР известны под названием айсоров. Это диалектальная форма древнеармянского «асори» (см. «Народы Кавказа», т. II, М., 1962, стр. 517).

**Браки, зарегистрированные в Армянской ССР в 1967 г.
(в абсолютных числах)**

Национальность женщин	Национальность мужчин							Всего
	армяне	азербайджанцы	курды	айсоры	другие националь- ности Кавказа	русские	другие некавказ- ские националь- ности	
Армянки	15 415	8	3	4	25	37	21	15 513
Азербайджанки	4	807	6	—	—	—	2	819
Курдки	3	4	208	—	—	—	—	215
Айсорки	10	—	—	21	—	—	—	31
Другие националь- ности Кавказа	44	2	3	—	10	3	9	71
Русские	310	5	2	1	7	314	47	686
Прочие	111	1	—	1	17	39	51	220
Всего	15 897	827	222	27	59	393	130	17 555
<i>Городское население</i>								
Армянки	10 548	6	3	4	23	32	20	10 636
Азербайджанки	3	84	2	—	—	—	2	91
Курдки	2	1	38	—	—	—	—	41
Айсорки	7	—	—	13	—	—	—	20
Другие националь- ности Кавказа	41	1	—	—	4	3	7	56
Русские	266	3	2	—	6	239	34	550
Прочие	101	—	—	1	12	32	46	192
Всего	10 968	95	45	18	45	306	109	11 586
<i>В том числе Ереван</i>								
Армянки	6 054	4	—	1	10	32	11	6 112
Азербайджанки	2	25	1	—	—	—	—	28
Курдки	1	1	19	—	—	—	—	21
Айсорки	6	—	—	1	—	—	—	7
Другие националь- ности Кавказа	18	1	—	—	2	1	4	26
Русские	170	2	—	—	—	83	23	278
Прочие	66	—	—	—	7	24	13	110
Всего	6 317	33	20	2	19	140	51	6 582
<i>Сельское население</i>								
Армянки	4 867	2	—	—	2	5	1	4 877
Азербайджанки	1	723	4	—	—	—	—	728
Курдки	1	3	170	—	—	—	—	174
Айсорки	3	—	—	8	—	—	—	11
Другие националь- ности Кавказа	3	1	3	—	6	—	2	15
Русские	44	2	—	1	1	75	13	136
Прочие	10	1	—	—	5	7	5	28
Всего	4 929	732	177	9	14	87	21	5 969

ственно 18 285 браков, из которых 12 186 приходится на городских жителей (в том числе на Ереван 6576) и 6099 браков — на сельских жителей³.

Анализ материала показывает, что подавляющее большинство зарегистрированных в эти годы браков являются однопациональными — 95,8% от общего числа браков в 1967 г., 95,0% в 1969 г. и 94,6% в 1970 г.;

³ Поскольку данные 1970 г. сравнимы с нашими не по всем показателям, таблицы за этот год не составлены.

**Браки, зарегистрированные в Армянской ССР в 1969 г.
(в абсолютных числах)**

Национальность женщин	Национальность мужчин							Всего
	армяне	азербайджанцы	курды	айсоры	другие националь- ности Кавказа	русские	другие некавказ- ские националь- ности	
Армянки	14 511	2	2	3	13	30	34	14 595
Азербайджанки	2	794	3	—	—	—	2	801
Курдки	1	2	230	—	—	—	—	233
Айсорки	4	—	—	19	—	—	—	23
Другие националь- ности Кавказа	46	1	1	2	4	2	6	62
Русские	360	4	3	1	8	314	88	778
Прочие	144	1	—	2	9	59	37	252
Всего	15 068	804	239	27	34	405	167	16 744
<i>Городское население</i>								
Армянки	9 604	1	1	3	6	29	29	9 673
Азербайджанки	2	55	1	—	—	—	2	60
Курдки	1	—	37	—	—	—	—	38
Айсорки	2	—	—	8	—	—	—	10
Другие националь- ности Кавказа	40	—	—	2	2	2	4	50
Русские	306	3	3	—	7	233	69	621
Прочие	127	—	—	1	7	52	32	219
Всего	10 082	59	42	14	22	316	136	10 671
<i>В том числе Ереван</i>								
Армянки	5 107	—	—	1	4	12	19	5 143
Азербайджанки	1	9	—	—	—	—	—	10
Курдки	—	—	17	—	—	—	—	17
Айсорки	1	—	—	—	—	—	—	1
Другие националь- ности Кавказа	22	—	—	—	1	1	3	27
Русские	181	2	—	—	—	79	12	274
Прочие	72	—	—	—	2	18	12	104
Всего	5 384	11	17	1	7	110	46	5 576
<i>Сельское население</i>								
Армянки	4 907	1	1	—	7	1	5	4 922
Азербайджанки	—	739	2	—	—	—	—	741
Курдки	—	2	193	—	—	—	—	195
Айсорки	2	—	—	11	—	—	—	13
Другие националь- ности Кавказа	6	1	1	—	2	—	2	12
Русские	54	1	—	1	1	81	19	157
Прочие	17	1	—	1	2	7	5	33
Всего	4 986	745	197	13	12	89	31	6 073

причем если среди городского населения этот процент равнялся соответственно 94,7; 93,4 и 93,7 (в том числе по Еревану 94,1; 92,5 и 94,4), то среди сельского населения он был еще выше — 98,1 в 1967 г., 97,8 в 1969 г. и 96,2 в 1970 г.

Подавляющее большинство однопациональных браков — браки между армянами. В 1967 г. такие браки по отношению ко всем однопациональным бракам составляли 91,6%, в 1969 г. — 91,2%, в 1970 г. — 92,4%. В числе других однопациональных браков в республике было зарегистрировано в 1967 г. браков между азербайджанцами — 807 (4,8%), кур-

**Браки, зарегистрированные в Армянской ССР в 1967 г.
(в абсолютных числах)**

Национальность женщин	Национальность мужчин							Всего
	армяне	азербайджанцы	курды	айсоры	другие националь- ности Кавказа	русские	другие некавказ- ские националь- ности	
Армянки	15 415	8	3	4	25	37	21	15 513
Азербайджанки	4	807	6	—	—	—	2	819
Курдки	3	4	208	—	—	—	—	215
Айсорки	10	—	—	21	—	—	—	31
Другие националь- ности Кавказа	44	2	3	—	10	3	9	71
Русские	310	5	2	1	7	314	47	686
Прочие	111	1	—	1	17	39	51	220
Всего	15 897	827	222	27	59	393	130	17 555
<i>Городское население</i>								
Армянки	10 548	6	3	4	23	32	20	10 636
Азербайджанки	3	84	2	—	—	—	2	91
Курдки	2	1	38	—	—	—	—	41
Айсорки	7	—	—	13	—	—	—	20
Другие националь- ности Кавказа	41	1	—	—	4	3	7	56
Русские	266	3	2	—	6	239	34	550
Прочие	101	—	—	1	12	32	46	192
Всего	10 968	95	45	18	45	306	109	11 586
<i>В том числе Ереван</i>								
Армянки	6 054	4	—	1	10	32	11	6 112
Азербайджанки	2	25	1	—	—	—	—	28
Курдки	1	1	19	—	—	—	—	21
Айсорки	6	—	—	1	—	—	—	7
Другие националь- ности Кавказа	18	1	—	—	2	1	4	26
Русские	170	2	—	—	—	83	23	278
Прочие	66	—	—	—	7	24	13	110
Всего	6 317	33	20	2	19	140	51	6 582
<i>Сельское население</i>								
Армянки	4 867	2	—	—	2	5	1	4 877
Азербайджанки	1	723	4	—	—	—	—	728
Курдки	1	3	170	—	—	—	—	174
Айсорки	3	—	—	8	—	—	—	11
Другие националь- ности Кавказа	3	1	3	—	6	—	2	15
Русские	44	2	—	1	1	75	13	136
Прочие	10	1	—	—	5	7	5	28
Всего	4 929	732	177	9	14	87	21	5 969

ственно 18 285 браков, из которых 12 186 приходится на городских жителей (в том числе на Ереван 6576) и 6099 браков — на сельских жителей³.

Анализ материала показывает, что подавляющее большинство зарегистрированных в эти годы браков являются однонациональными — 95,8% от общего числа браков в 1967 г., 95,0% в 1969 г. и 94,6% в 1970 г.;

³ Поскольку данные 1970 г. сравнимы с нашими не по всем показателям, таблицы за этот год не составлены.

**Браки, зарегистрированные в Армянской ССР в 1969 г.
(в абсолютных числах)**

Национальность женщин	Национальность мужчин							Всего
	армяне	азербайджанцы	курды	айсоры	другие национальности Кавказа	русские	другие некавказские национальности	
Армянки	14 511	2	2	3	13	30	34	14 595
Азербайджанки	2	794	3	—	—	—	2	801
Курдки	1	2	230	—	—	—	—	233
Айсорки	4	—	—	19	—	—	—	23
Другие национальности Кавказа	46	1	1	2	4	2	6	62
Русские	360	4	3	1	8	314	88	778
Прочие	144	1	—	2	9	59	37	252
Всего	15 068	804	239	27	34	405	167	16 744
<i>Городское население</i>								
Армянки	9 604	1	1	3	6	29	29	9 673
Азербайджанки	2	55	1	—	—	—	2	60
Курдки	1	—	37	—	—	—	—	38
Айсорки	2	—	—	8	—	—	—	10
Другие национальности Кавказа	40	—	—	2	2	2	4	50
Русские	306	3	3	—	7	233	69	621
Прочие	127	—	—	1	7	52	32	219
Всего	10 082	59	42	14	22	316	136	10 671
<i>В том числе Ереван</i>								
Армянки	5 107	—	—	1	4	12	19	5 143
Азербайджанки	1	9	—	—	—	—	—	10
Курдки	—	—	17	—	—	—	—	17
Айсорки	1	—	—	—	—	—	—	1
Другие национальности Кавказа	22	—	—	—	1	1	3	27
Русские	181	2	—	—	—	79	12	274
Прочие	72	—	—	—	2	18	12	104
Всего	5 384	11	17	1	7	110	46	5 576
<i>Сельское население</i>								
Армянки	4 907	1	1	—	7	1	5	4 922
Азербайджанки	—	739	2	—	—	—	—	741
Курдки	—	2	193	—	—	—	—	195
Айсорки	2	—	—	11	—	—	—	13
Другие национальности Кавказа	6	1	1	—	2	—	2	12
Русские	54	1	—	1	1	81	19	157
Прочие	17	1	—	1	2	7	5	33
Всего	4 986	745	197	13	12	89	31	6 073

причем если среди городского населения этот процент равнялся соответственно 94,7; 93,4 и 93,7 (в том числе по Еревану 94,1; 92,5 и 94,4), то среди сельского населения он был еще выше — 98,1 в 1967 г., 97,8 в 1969 г. и 96,2 в 1970 г.

Подавляющее большинство однонациональных браков — браки между армянами. В 1967 г. такие браки по отношению ко всем однонациональным бракам составляли 91,6%, в 1969 г. — 91,2%, в 1970 г. — 92,4%. В числе других однонациональных браков в республике было зарегистрировано в 1967 г. браков между азербайджанцами — 807 (4,8%), кур-

дами — 208 (1,2%), айсорями — 21 (0,1%), русскими — 314 (1,9%), а в 1969 г. соответственно — 794 (5,0%), 230 (1,5%), 19 (0,1%) и 314 (2,0%). В 1970 г. было зарегистрировано 678 браков между азербайджанцами (3,9%) и 324 брака между русскими (1,9%).

Преобладание однонациональных браков объясняется прежде всего этническим составом Армянской ССР, которая является самой мононациональной союзной республикой. Так, по данным Всесоюзной переписи 1970 г., в Армянской ССР насчитывалось 2 492 тыс. чел., из них: армян — 2 208 тыс. чел. (88,6%), азербайджанцев — 148 тыс. чел. (5,9%), русских — 66 тыс. чел. (2,7%), курдов — 37 тыс. чел. (1,5% ⁴).

В Ереване, где процент армянского населения еще выше (около 95%), соответственно несколько выше и процент браков, в которых оба супруга — армяне: 97,7 в 1967 и 1969 гг., 98,4 — в 1970 г.

В сельских районах этнический состав более разнообразен. Наряду с армянами здесь есть компактные зоны расселения азербайджанцев, курдов и русских ⁵. Процент однонациональных браков между армянами в сельской местности несколько ниже, чем в городах. В 1967 г. их было 83,1%. Браков между азербайджанцами было 12,4%, курдами — 2,9, айсорями — 0,1, русскими — 1,3%. Из зарегистрированных в 1969 г. в сельской местности однонациональных браков, браки между армянами составляли 82,6%, между азербайджанцами — 12,4, курдами — 3,3, айсорями — 0,2, русскими — 1,4%. В 1970 г. из 5 868 однонациональных браков между армянами было зарегистрировано 4 939 браков (84,2%), азербайджанцами 610 (10,4%) и русскими 78 (1,3%).

Доля межнациональных браков в указанные годы невелика. Так, по всей республике в 1967 г. она составляла 4,2%, в 1969 г. — 5,0, а в 1970 г. — 5,4%, причем большая часть их была заключена в городах: 617 браков (из общего числа 732) в 1967 г., 700 браков (из 835) в 1969 г. и 762 брака (из 992) в 1970 г. (в том числе в Ереване было зарегистрировано в 1967 г. 385 межнациональных браков, в 1969 г. — 351, а в 1970 г. — 364). Остальные межнациональные браки (115 — в 1967, 135 — в 1969 и 230 — в 1970 г.) были заключены сельскими жителями.

Изучение структуры межнациональных браков показывает, что наиболее частыми являются браки, в которых муж — армянин, а жена — русская, либо принадлежит к другой некавказской национальности. Так, в 1967 г. в целом по республике было зарегистрировано 310 браков армян с русскими женщинами, или 42,3% от общего числа межнациональных браков, а с представительницами других некавказских национальностей — 111 (15,2%); в 1969 г. соответственно 360 (43,1%) и 144 (17,3%); в 1970 г. — 429 (43,2%) и 137 (13,8%). Заметим, что в Ереване процент браков такого типа еще выше. Армянские женщины гораздо реже выходят замуж за мужчин неармян. Всего таких браков по республике было отмечено в 1967 г. 98, или 13,4% от общего числа межнациональных браков, в 1967 г. — 84 (10,1%), а в 1970 г. — 104 (10,5%).

Сравнивая статистические данные за указанные годы, можно отметить, хотя и небольшое, увеличение доли межнациональных браков в республике (4,2% в 1967 г., 5,0 в 1969 г., 5,4% в 1970), главным образом за счет армянского мужского населения городов. В сельской местности наблюдается тот же процесс: в 1967 г. процент межнациональных браков составлял 1,9 от общего числа зарегистрированных в селах браков, в 1969 г. — 2,2, в 1970 г. — 3,8.

Чтобы выявить роль тех или иных факторов при вступлении в брак людей различных национальностей, мы сопоставили наблюденную часто-

⁴ «Коммунист», 18 апреля 1971 г. (проценты вычислены автором).

⁵ Азербайджанцы расселены преимущественно в Араратском, Азизбековском, Варденисском, Гугарском и Сиснанском районах; курды — в Апаранском и Талинском районах; русские и украинцы — в Калининском, Степанаванском, Иджеванском, Разданском и Севанском районах.

ту заключенных браков с той теоретической вероятностью различных сочетаний национальностей, которая имела бы место, если бы национальность при выборе супругов не играла никакой роли⁶. Сравнение этих показателей дает картину национальной предпочтительности при заключении браков и представляет известный интерес. Такое сопоставление проведено в табл. 3, 4.

Анализ полученных результатов позволяет сделать следующие выводы. Фактическое число зарегистрированных однонациональных браков всюду выше их теоретической вероятности (см. табл. 3). Например, теоретическая вероятность однонациональных браков у армян в целом по республике в 1967 г. составляла 80,02%, а в 1969 г. — 78,45%, фактически же таких браков было заключено 87,81% в 1967 г. и 86,66% в 1969 г. Теоретическая вероятность однонациональных браков у азербайджанцев в целом по республике в 1967 г. составляла 0,22%, в 1969 г. — 0,23%, фактически же таких браков было заключено в 1967 г. 4,59%, а в 1969 г. 4,74%; у курдов соответственно 0,02; 0,02 и 1,18; 1,37%; у русских — 0,09; 0,11 и 1,79; 1,82%. Таким образом, мы можем говорить о предпочтительности заключения однонациональных браков у указанных народов. Небезынтересно сравнить в этом плане городских и сельских жителей. Результаты показывают, что если среди городского населения, и в особенности у жителей Еревана, разрыв между действительной частотой и теоретической вероятностью однонациональных браков относительно невелик, то среди сельского населения он гораздо заметнее. Например, если в Ереване теоретическая вероятность однонациональных браков у армян в 1967 и 1969 гг. составляла соответственно 89,12 и 89,05%, а фактически на их долю приходилось 91,98 и 91,59%, то среди сельского населения теоретическая вероятность однонациональных браков у армян равнялась 67,47 и 66,53%, а фактически

Таблица 3

Однонациональные браки

Однонациональные браки	Сельское население											
	В том числе Ереван						Городское население					
	1967 г.			1969 г.			1967 г.			1969 г.		
	теоретическая вероятность	фактическая частота		теоретическая вероятность	фактическая частота		теоретическая вероятность	фактическая частота		теоретическая вероятность	фактическая частота	
Армянские	80,02	87,81	86,66	89,12	91,98	91,59	89,05	89,05	91,59	66,53	84,54	80,80
Азербайджанские	0,22	4,59	4,74	0,02	0,38	0,16	0,0003	0,0003	0,16	1,49	12,11	12,17
Курдские	0,02	1,18	1,37	0,001	0,33	0,31	0,001	0,001	0,31	0,10	2,85	3,17
Айсорские	0,0003	0,12	0,11	0,0003	0,0003	—	0,000004	0,000004	—	0,0004	0,43	0,48
Русские	0,09	1,79	1,82	0,09	2,06	1,42	0,09	0,09	1,42	0,04	1,26	1,33

⁶ Соответствующая методика разработана в статье: О. А. Ганджая, Г. П. Дебец, Указ. раб.

Т а б л и ц а 4

Межнациональные браки армян

Браки	Всего по республике				Городское население				В том числе Ереван				Сельское население			
	1967 г.		1969 г.		1967 г.		1969 г.		1967 г.		1969 г.		1967 г.		1969 г.	
	теоретическая вероятность	фактическая частота	теоретическая вероятность	фактическая частота	теоретическая вероятность	фактическая частота	теоретическая вероятность	фактическая частота	теоретическая вероятность	фактическая частота	теоретическая вероятность	фактическая частота	теоретическая вероятность	фактическая частота	теоретическая вероятность	фактическая частота
Армян с азербайджанками	4,22	0,002	4,31	0,001	0,75	0,025	0,53	0,02	4,08	0,03	0,17	0,02	10,06	0,017	10,01	—
Азербайджанцев с армянками	4,16	0,05	4,18	0,01	0,75	0,05	0,50	0,01	0,47	0,06	0,17	—	10,02	0,03	9,93	0,02
Армян с курдками	1,40	0,02	1,25	0,006	0,33	0,017	0,33	0,01	0,31	0,01	0,29	—	2,40	0,017	2,63	—
Курдов с армянками	1,11	0,02	1,25	0,01	0,35	0,025	0,35	0,01	0,28	—	0,27	—	2,42	—	2,62	0,02
Армян с айсорками	0,16	0,06	0,12	0,02	0,16	0,06	0,08	0,02	0,10	0,09	0,02	0,02	0,02	0,05	0,17	0,03
Айсоров с армянками	0,13	0,02	0,14	0,02	0,14	0,03	0,12	0,03	0,03	0,015	0,02	0,02	0,12	—	0,17	—
Армян с другими национальностями Кавказа	0,36	0,25	0,33	0,27	0,35	0,35	0,44	0,72	0,37	0,27	0,46	0,39	0,20	0,05	0,15	0,09
Других национальностей Кавказа с ар- мянками	0,30	0,14	0,17	0,08	0,36	0,20	0,19	0,06	0,27	0,15	0,12	0,07	0,18	0,03	0,15	0,11
Армян с русскими	3,54	1,77	4,18	2,15	4,49	2,30	5,48	2,87	4,05	2,58	4,74	3,25	2,29	0,74	2,15	0,89
Русских с армянками	1,98	0,21	2,11	0,18	2,42	0,28	2,64	0,27	1,97	0,49	1,82	0,21	1,19	0,03	1,18	0,02
Армян с прочими национальностями	1,13	0,63	1,36	0,86	1,57	0,87	0,28	1,19	1,60	1,00	1,79	1,29	0,39	0,17	0,47	0,28
Прочих национальностей с армянками	0,25	0,12	0,86	0,20	0,86	0,17	1,15	0,27	1,55	0,17	0,75	0,34	0,28	0,017	0,41	0,08

их было заключено соответственно 81,54 и 80,80%. Та же картина наблюдается и в отношении браков других национальностей. Думается, это объясняется тем, что среди сельского населения помимо фактора национальной предпочтительности немалую роль играет еще и фактор расселения, поскольку, как уже говорилось, на территории Армянской ССР имеются села с компактным азербайджанским, курдским и русским населением.

Рассмотрим теперь межнациональные браки. В первую очередь нас интересуют, естественно, браки основной национальности республики — армян — с представителями других национальностей (см. табл. 4). Прежде всего в отличие от однонациональных браков фактическая частота межнациональных браков меньше, чем их теоретическая вероятность. Особенно большая разница между теоретической вероятностью и действительной частотой армяно-азербайджанских браков. Так, по всей республике в 1967 г. теоретическая вероятность таких браков составляла 4,22%, а фактическая частота — 0,002%, в 1969 г. — соответственно 4,31 и 0,001%. В сельской местности разница между этими показателями еще заметнее, поскольку относительно высокий процент теоретической вероятности подобных браков (свыше 10) здесь объясняется тем, что азербайджанцы в Армении составляют, как правило, сельское население. Расхождение между теоретической вероятностью и фактической частотой браков между армянами и азербайджанцами можно объяснить в первую очередь различием религий этих народов, на протяжении веков игравшим первостепенную роль в формировании их взаимоотношений. Религиозный фактор и сейчас не потерял еще своего значения для старшего поколения, оказывающего в какой-то степени влияние на молодых. То же самое относится и к армяно-курдским бракам. Если же рассматривать браки армян (как мужчин, так и женщин) с айсорами и представителями других кавказских национальностей (грузин, осетин, кавказских греков), исповедовавших ту же религию, что и армяне, то здесь разрыв между теоретической вероятностью и реальной частотой браков мало заметен. Таким образом, еще раз подтверждается положение о влиянии религиозного фактора на заключение браков.

Как уже было сказано выше, наиболее частыми сочетаниями межнациональных браков являются браки мужчин-армян с русскими женщинами и с представительницами других кавказских народов. Однако и в таких браках действительная частота реже, чем их теоретическая вероятность. Так, в целом по республике в 1967 г. теоретическая вероятность армяно-русских браков составляла 3,54%, а фактическая частота — 1,77%; в 1969 г. — соответственно 4,18 и 2,15%. Теоретическая вероятность русско-армянских браков в 1967 г. равнялась 1,98%, а фактическая частота 0,21%; в 1969 г. — соответственно 2,11 и 0,18%.

Таким образом, примененный нами метод статистической обработки материалов позволяет сделать следующие предварительные выводы: 1) действительная частота всех однонациональных браков заметно выше их теоретической вероятности; 2) межнациональные браки почти всегда отмечаются реже, чем их теоретическая вероятность.

Как в первом, так и во втором случаях основную роль играет национальная предпочтительность, связанная с сохранением традиционных черт в быту, особенно у сельского населения. Известные влияния на заключение межнациональных браков оказывает также фактор расслоения и религиозный фактор.

М. Эндзеле

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ ЛАТЫШСКОГО ГОРОДСКОГО НАСЕЛЕНИЯ В XX в.

(ПО МАТЕРИАЛАМ МАЛЫХ ГОРОДОВ ЛАТГАЛЕ И КУРЗЕМЕ)

Задача общественных наук заключается в познании социальных процессов с целью усовершенствовать управление ими¹. Для их познания необходимо составить представление об объекте исследования как о системе, состоящей из множества взаимосвязанных и взаимодействующих элементов. Выявление характера, направления и силы этих связей позволяет определить тенденцию развития и дальнейшего функционирования объекта. Методологически системный анализ выражает один из основных принципов марксистской диалектики — всеобщую связь явлений действительности. Оценка ему дана в Отчетном докладе Генерального секретаря ЦК КПСС Л. И. Брежнева XXIV съезду КПСС: «Наука серьезно обогатила теоретический арсенал планирования, разработав методы экономико-математического моделирования, системного анализа и другие»². Ниже делается попытка применить системный анализ к исследованию свадебных обрядов населения малых городов Латвии.

Надо заметить, что изучение семейных обрядов городского населения в латышской этнографии практически еще не начиналось³. Имеющиеся исследования относятся к сельскому населению. Между тем судьбы традиционных семейных обычаев и обрядов в условиях города представляют большой интерес как с точки зрения формирования специфических элементов, отсутствующих в сельской среде, так и для сопоставления степени устойчивости традиционных черт быта в селе и городах различного типа. Поэтому мы и обратились к изучению традиционной свадебной обрядности, с целью раскрыть влияние на нее особенностей социально-демографической среды.

Опираясь на предшествующие исследования⁴ мы предварительно определили круг факторов, которые могут влиять на сохранность традиционной семейной обрядности и на этой основе выработали вопросник. Первая часть его предполагала получение общих сведений об информаторе (пол, возраст, срок проживания в данном городе, откуда прибыл, место работы, социальное положение в настоящее время и к началу трудовой деятельности, общественная активность, образование, разговорный язык на работе и дома, родной язык, национальность родителей, супруга(и), родственников, вероисповедание опрашиваемого, отношение к

¹ «Директивы XXIV съезда КПСС по пятилетнему плану развития народного хозяйства СССР на 1971—1975 гг.», М., 1971, стр. 15.

² «Материалы XXIV съезда КПСС», М., 1971, стр. 67.

³ А. Бирон, В. Дорошенко, Советская историография Латвии, Рига, 1970, стр. 454.

⁴ Наибольший вклад в изучение семейных обрядов латышей принадлежит Л. Н. Терентьевой. Обращались к этой теме также Л. Ефремова, Э. Чивкуль и др. В 1972 г. была издана «Аннотированная библиография работ по проблеме семьи в СССР (1957—1971 гг.)», вып. I, М., 1972.

религии). Вторая часть предполагала получение информации о семейных обрядах (родильных, свадебных, погребальных) в трех аспектах: а) знание традиционных семейных обрядов; б) соблюдение их (бытование) и в) отношение к ним⁵. Существенное влияние на сохранность семейной обрядности оказывает этническая среда, поэтому были выбраны два города, наиболее типичные для малых городов двух историко-этнографических областей Латвии — Латгале (г. Лудза) и Курземе (г. Кулдига).

Эти историко-этнографические области различаются рядом признаков, обусловленных особенностями их прошлого. Латгале, примыкающая к территории расселения восточных славян, является зоной активного этнокультурного взаимодействия нескольких этнических общностей. Она длительное время отставала экономически от остальной Латвии. На формирование этнического состава Латгале оказало влияние также то обстоятельство, что с 1802 по 1917 г. она входила в состав Витебской губернии. Курземе (Западная Латвия) была лишена столь интенсивных межэтнических контактов и отличается однородным национальным составом.

Таблица 1

Соотношение знания и бытования свадебных обрядов *
(% к числу ответов)

Форма бытования свадеб	Знание свадьбы							
	не знает		слабо знает		имеет ясное представление		очень хорошо знает	
	Л.	К.	Л.	К.	Л.	К.	Л.	К.
Полный традиционный ритуал	9,5	4,2	18,3	12,6	13,6	17,1	37,0	28,8
Современный национальный ритуал	20,6	29,2	22,0	30,1	18,2	28,6	38,5	30,4
Вечеринка с элементами традиционного ритуала	44,4	16,6	41,5	37,9	43,9	31,4	18,0	7,7
Вечеринка	22,2	50,0	15,5	16,5	21,2	21,4	6,5	15,8
Общественная (комсомольская) свадьба	3,3	—	2,7	2,9	3,1	1,5	—	—

* Здесь и в остальных таблицах: Л. — Лудза, К. — Кулдига.

В качестве основных признаков, характеризующих типичность городов Лудзы и Кулдиги для малых городов обеих областей, мы выдвинули следующие: численность населения, его этнический состав, занятость населения в определенных отраслях народного хозяйства, возраст и административное значение города и др. Так, в Кулдиге проживает почти 85% латышей и немногим более 10% русских (при общей численности населения 11,6 тыс. чел.), тогда как в Лудзе 43,5% латышей и 45,16% русских (на 7,2 тыс. чел.). Между тем аналогичное соотношение в целом для Курземе округленно составляет 77 и 15%, для Латгале—44 и 45%.

По данным переписи 1930 г., национальный состав Лудзы был следующим (в %): латыши—29,5, русские 24,3, евреи—30,49, эстонцы—12,07, белорусы —1,83, другие—1,81. В Кулдиге латыши составляли 73,59,

⁵ При определении указанных уровней мы использовали опыт исследования, проведенного в 1968 г. под руководством В. В. Пименова. См. Л. С. Христолюбова, Семейные обряды удмуртов (опыт количественной характеристики), Автореф. канд. дис., М., 1970. Выбор городов и определение выборочной совокупности осуществлялись под руководством В. С. Кондратьева по методике, разработанной в секторе конкретных социологических исследований Института этнографии АН СССР. См. В. С. Кондратьев, М. Я. Эндзеле, Некоторые вопросы методики сбора информации для исследования семейных обрядов городского населения. «Итоги полевых работ Института этнографии АН СССР в 1971 г.», т. II, М., 1972.

русские — 0,61, евреи — 0,65, немцы — 13,29, белорусы — 0,07, другие — 11,79.

Выбранные города различались и по конфессиональному признаку, что оказало немаловажное влияние на степень сохранности традиционных семейных обрядов. Латышское население Лудзы (как и всей Латгалы) в прошлом исповедовало католицизм, который по сравнению с лютеранством, распространенным в Кулдиге (и Курземе в целом), более строго следит за соблюдением обрядов своей паствой.

По данным нашего обследования, население обоих городов увеличилось в последние годы главным образом за счет пришлого населения, живущего в этих городах уже свыше 5 лет: в Лудзе эта категория составляет 62,2%, в Кулдиге — 55,6%. Местных уроженцев в Лудзе — 22,1%, в Кулдиге — 34,9%. 71,6% пришлого населения Лудзы — выходцы из села, 28,4% — из других городов, тогда как в Кулдиге соответственно — 58,7% и 41,3%. Пополнение происходило главным образом за счет сельского населения своей округи. Следует отметить, что образ жизни жителей малых городов (особенно в прошлом) близок к сельскому. Поэтому свадебная обрядность в них также весьма близка к сельской.

В каждом из городов предполагалось опросить по 250 человек, что составляет 4,3% взрослого населения Лудзы и 3,0% — Кулдиги. Выборка была проведена с учетом репрезентативности генеральной совокупности по половозрастному составу населения. Проверка представительности выборки показала, что она являлась достаточной для определения тенденций развития и форм функционирования семейных обрядов. Собранная информация обрабатывалась на электронно-вычислительной машине (БЭСМ-4) в Вычислительном центре АН СССР под руководством В. А. Устинова. В результате обработки получены суммарные распределения (безусловные) каждого из включенных в инструментарий факторов с вероятностными распределениями их по отдельным подразделениям, парные (условные) распределения и обобщенный коэффициент по информации (I)⁶. Безусловные распределения использовались для выявления структуры отдельных факторов. Условные распределения необходимы были для раскрытия причинно-следственных связей.

Нашим главным источником послужили сообщения старшего поколения информаторов (60 лет и больше), оцененные наивысшим баллом («очень хорошо знает»). Это послужило тем максимумом, по которому оценивались сведения всех остальных информаторов⁷. Отметим здесь основные этапы свадебного ритуала начала XX в. К тому времени на территории выбранных регионов существовал относительно единый свадебный ритуал, состоявший из следующих этапов: 1) выбор невесты, 2) сватовство, 3) обручение, 4) свадьба, 5) послесвадебные обряды. Единство его заметно в том слое, который можно считать наиболее древним. Различия имеют более позднее происхождение и связаны с особенностями социально-экономического развития, а также этнического состава областей и городов. В свадебном ритуале выделяются два варианта — латгальский и курземский. Для определения этих вариантов мы выдвинули следующие признаки: 1) место проведения свадьбы (дом невесты и жениха или только одного из них); 2) характер свадебного поезда (на венчание едут отдельно каждый из своего дома или жених приезжает за невестой и они едут вместе); 3) время и место проведения обряда снятия фаты и венка — *mišošapa* (в полночь первого дня в доме невесты или на второй день в доме жениха). Следуя терминологии, принятой в латыш-

⁶ Математическое обоснование см.: «В. И. Васяев, В. З. Дробижев, Л. В. Закс, Е. И. Пивовар, В. А. Устинов, Т. А. Ушакова, Данные переписи служащих 1922 г. о составе кадров наркоматов РСФСР, М., 1972, стр. 46—49.

⁷ М. Я. Эндзеле, Состояние латышской национальной свадьбы на начало XX века (по материалам малых городов Латгалы и Курземы), в сб. «Итоги полевых работ Института этнографии АН СССР в 1972 г.», М., 1973.

ской этнографической и фольклорной литературе, специфическое сочетание этих признаков дает представление о двух формах свадьбы: «короткой» и «длинной». Для «короткой» свадьбы характерно следующее: свадьба справлялась в одном доме (преимущественно в доме невесты), на венчание жених и невеста едут вместе, обряд снятия фаты и венка совершается в полночь первого дня свадьбы. Эта форма была распространена преимущественно в Курземе (83,3% всех свадеб, зафиксированных среди населения Кулдиги в возрасте 60 лет и старше). «Длинная» свадьба характеризуется празднованием в доме как невесты, так и жениха; двумя свадебными поездками (на венчание молодые едут каждый из своего дома); снятием фаты и венка на второй или третий день свадьбы в доме жениха. «Длинная» свадьба справлялась в основном в Латгале. На наш взгляд, сохранение этой более древней формы свадьбы в Латгале обусловлено экономической и культурной отсталостью этой области в прошлом.

Если информатор знал все этапы свадебного ритуала, но не мог подробно рассказать об отдельных его элементах, в анкете писали: «имеет ясное представление». Если информатор мог рассказать только об отдельных этапах, то его знание оценивали: «слабо знает» и т. д. Степень информированности о традиционной латышской свадьбе («знание» и пр.) тесно связана с социально-демографическими факторами: прежде всего возрастом, образованием и социальным положением. Эти факторы наслаивались на особенности исторического и социально-экономического развития общества и поэтому в данном случае мы можем рассматривать их как определяющие степень знания свадьбы.

Информированность о свадьбе возрастает в зависимости от степени соблюдения ритуала. На информированность населения Кулдиги о традиционной свадьбе, несомненно, влияет широкое бытование в последнее десятилетие современного национального ритуала, включающего многие моменты традиционной свадьбы, и поэтому воспринимающегося населением как народная латышская свадьба. Так, если в Лудзе современный национальный ритуал соблюдали 18,2% населения, имевшего ясное представление о латышской свадьбе, то среди жителей Кулдиги—28,6%. Очень хорошо знают этот ритуал 30,4% людей, соблюдавших его на практике в Лудзе и 38,5% в Кулдиге. Видимо, практика соблюдения обрядов сыграла решающую роль в том, что население Кулдиги лучше информировано о традиционной свадьбе, чем население Лудзы (см. табл. 1).

В обоих городах пожилые люди лучше знают традиционную латышскую свадебную обрядность. Однако в Кулдиге 87,9% молодежи в возрасте 18—29 лет имеют хотя бы слабые представления о свадьбе, а некоторые знают ее очень хорошо. В Лудзе этот процент молодежи составляет только 67,7%. Очень хорошо знают традиционную свадьбу 15,5% населения Кулдиги в возрасте от 18 до 29 лет и 7,4% населения Лудзы. Если основным хранителем традиционных свадебных обрядов в малых городах Латгале является старшее поколение, то в малых городах Курземе эту группу пополняют также среднее и молодое поколения, которые в связи с возрождением новой гражданской обрядности прониклись интересом к традиционному свадебному ритуалу и воспринимают его на качественно новом уровне в сочетании с оформлением брака в загсе.

В Лудзе знание свадебных обрядов теснее, чем в Кулдиге, связано с образованием и социальным положением (табл. 2). Известно, что под влиянием исторических условий старшее поколение не имело широких возможностей получить образование.

Среди населения Лудзы знание традиционной свадьбы возрастает с понижением уровня образования. В Кулдиге весьма широко о ней осведомлена часть населения, имеющая высшее и незаконченное высшее образование. Это в основном люди в возрасте 18—29 лет, т. е. население, вступившее в брак в последнее десятилетие.

Знание свадебных обрядов в зависимости от образования*
(% к числу ответов)

Образование	Знание свадьбы							
	не знает		слабо знает		имеет ясное представление		очень хорошо знает	
	Л.	К.	Л.	К.	Л.	К.	Л.	К.
Высшее, незаконченное высшее	28,6	10,5	28,6	26,3	33,3	31,6	9,5	31,6
Среднее специальное	24,0	9,7	26,0	54,8	30,0	19,4	20,0	16,1
5—6 классов	12,5	5,7	20,8	28,2	37,5	30,2	29,2	35,9
3—4 класса	18,4	9,6	36,8	30,8	21,1	36,5	23,7	23,1

* Данные по образованию приводятся выборочно. Включение остальных групп не нарушает общую тенденцию.

Таблица 3

Знание национального свадебного ритуала в зависимости от социального положения
(% к числу ответов)

Социальное положение	Знание свадеб									
	не знает		слабо знает		имеет ясное представление		очень хорошо знает		Σ	
	Л.	К.	Л.	К.	Л.	К.	Л.	К.	Л.	К.
Интеллигенция	21,5	9,9	30,4	38,0	29,1	28,2	19,0	23,9	29,6	28,1
Служащие	26,1	13,0	47,8	39,1	26,1	30,4	—	17,5	8,6	9,1
Квалифицированные работники физического труда	33,3	12,8	33,3	48,7	24,4	24,4	9,0	14,1	29,2	30,8
Неквалифицированные работники физического труда	22,2	7,7	31,1	33,3	24,4	33,3	22,3	25,7	16,9	15,4
Прочие	21,6	9,5	24,3	38,1	18,9	26,2	35,2	26,2	15,7	16,6

В Лудзе знание свадьбы существенно зависит от социального положения (табл. 3). Можно выделить две социальные группы — служащие и квалифицированные работники физического труда, — которые меньше всех остальных групп информированы о латышской свадьбе. Неквалифицированные работники физического труда и люди, не занятые в общественном производстве (прочие) — в основном старшее поколение с относительно низким уровнем образования, т. е. среда, которая, как указывалось выше, является хранителем традиционных форм свадьбы. В свою очередь интеллигенция, безусловно, является той социальной группой, которая в силу своего образования, широкого кругозора, отрицательного отношения к религии более активно, чем другие группы, включилась в создание новой гражданской обрядности, используя традиционные элементы свадебного ритуала.

Данные таблицы по Кулдиге показывают более равномерное распределение знания свадебных обрядов по социальным группам. И все же служащие и квалифицированные работники физического труда меньше, чем остальные группы, осведомлены о традиционной свадьбе. Видимо, процесс функционирования свадебной обрядности на уровне знания един для обоих городов, однако среди населения Кулдиги он зашел дальше; сведения о свадьбе здесь распространены шире и глубже, затрагивая все население.

Под бытованием свадьбы мы подразумеваем соблюдение населением на практике той или иной формы свадебного ритуала. В течение XX в. свадьба, разумеется, подверглась изменениям, причины которых кроются в развитии общества, в изменениях социально-экономических и культурно-бытовых условий. Однако мы до сих пор находим в свадьбе формы, бытовавшие в начале XX в. Известно, что обряд, как и другие формы быта, обладает устойчивостью и опосредствованно отражает социально-экономические и культурно-бытовые изменения.

При фиксации свадебного ритуала мы стремились выявить степень соблюдения традиционных элементов в разных формах свадьбы, сводя последние к следующим вариантам: 1) полный традиционный ритуал, 2) современный национальный ритуал, 3) вечеринка с некоторыми элементами традиционного ритуала, 4) вечеринка, 5) общественная (комсомольская) свадьба.

Под полным традиционным ритуалом мы подразумеваем: 1) сватовство, 2) обручение, 3) бракосочетание, 4) обряд снятия фаты и венка, 5) перевоз приданого, 6) послесвадебные обряды. В каждом конкретном случае эти этапы сопровождались большим и меньшим числом обычаев и обрядов, которые нередко известны не только у латышей Латгале и Курземе, но и у других народов, а иногда имеют узко местное происхождение. В свадебном ритуале весьма четко проявляется индивидуальное творчество его участников, поэтому возникают трудности в описании единого ритуала как сугубо специфического для данного региона. Сохранение в ритуале всех вышеуказанных этапов, на наш взгляд, позволяет причислить данную свадьбу к наиболее древней форме.

Под современным национальным свадебным ритуалом мы подразумеваем свадьбу, широко распространившуюся с 60-х гг. XX в. Наполненная множеством традиционных элементов (главным образом эмоционального и шуточного характера), от полного традиционного ритуала она отличается в первую очередь меньшей продолжительностью. По существу ушли в прошлое сватовство, обручение, приданое в традиционном понимании этих понятий. Все обряды и обычаи сосредоточились на главном событии — оформлении брака в загсе. Среди традиционных элементов, присутствующих в ней, прежде всего следует упомянуть торжественную поездку разукрашенного свадебного «поезда» в загс, устройство почетных ворот по дороге домой, шуточную проверку трудовых навыков молодых у входа в дом, где устраивается свадьба, встречу с хлебом-солью, обряд снятия фаты и венка, одаривание родителей и родни мужа невестой и ряд других. По-прежнему большую роль в свадьбе играют посаженные родители. Как новый элемент, не известный в традиционном ритуале, следует рассматривать обычай коллективных выступлений товарищей и друзей молодоженов с чтением шуточных наставлений («брачных вестников» — *laulības vēstnesis*) мужу и жене, посылки поздравительных телеграмм и т. п.

Под вечеринкой с некоторыми элементами традиционного ритуала мы подразумеваем свадьбу, в которой соблюдаются лишь отдельные из указанных выше элементов — встреча с хлебом-солью, обряд снятия фаты и венка, т. е. основные элементы традиционного ритуала.

Под вечеринкой мы подразумеваем свадьбу, в которой отсутствуют какие-либо обряды. Она справляется в узком кругу друзей или только в семье без участия гостей. В таких случаях бракосочетание в значительной степени теряет торжественность, молодые не соблюдают часто даже традицию в отношении свадебной одежды (белое платье, фата для невесты и черный костюм для жениха). Эта форма свадьбы соблюдалась в основном в тех случаях, когда в силу каких-либо причин (например, материальных) молодые не желали широко отмечать свадьбу.

Под общественной (комсомольской) свадьбой мы подразумеваем свадьбу, которую устраивают общественные организации. Как пра-

вило, в комсомольской свадьбе редко соблюдаются традиционные обычаи и обряды. Акцент здесь ставится на общественной значимости совершающегося акта. По нашим данным, комсомольская свадьба устраивалась в тех случаях, когда жених и невеста — активные общественные деятели.

Можно утверждать, что в течение XX в. среди населения малых городов Латгале и Курземе проявляются тенденции уменьшения традиционных черт свадебной обрядности. В начале века в основном бытовали две формы свадьбы: полный традиционный ритуал и вечеринка с некоторыми элементами традиционного обряда. Однако уже в это время более популярной была вторая из указанных форм. До 1917 г. 50,0% свадеб населения Лудзы и 57,2% населения Кулдиги справляли как вечеринки с некоторыми элементами традиционного ритуала. Полный ритуал соблюдался в 50,0% свадеб населения Лудзы и 28,6% — населения Кулдиги этого периода. Таким образом, в начале XX в. в Латгале традиционная свадебная обрядность сохранялась более стойко, чем в Курземе. Естественный процесс постепенного стирания традиционных черт быта несколько приостановился в годы буржуазной Латвии благодаря политике националистических кругов⁸. Так, в годы буржуазного строя в малых городах Латгале и Курземе весьма широко был распространен полный традиционный свадебный ритуал: с 1918 по 1939 г. 41,9% населения Лудзы и 42,3% Кулдиги справляли свои свадьбы по полному традиционному ритуалу. Среди населения Кулдиги число этих свадеб по сравнению с предыдущим периодом возросло в полтора раза.

Вступление Латвии в братскую семью советских республик содействовало сближению латышского народа со всеми народами Советского Союза. Развивающиеся этнические процессы отражаются и на такой устойчивой стороне быта, как семейная обрядность.

В 60-е годы в связи с началом интенсивного создания советской гражданской обрядности возрождается интерес к традиционным элементам свадебного ритуала. В течение последующего десятилетия постепенно сформировался современный национальный свадебный ритуал, являющийся наиболее распространенной формой свадьбы не только в малых городах Латгале и Курземе, но и всей Латвии. Таким образом, изменения, происходящие в свадебной обрядности в течение XX в., свидетельствуют, что в это время шел процесс отказа от традиционных черт ее, достигший наибольшего развития в середине века (1940—1959 гг.), когда очень частой формой брака стала простая вечеринка (40,7% в Кулдиге и 30,1% в Лудзе). С 60-х годов происходит возрождение свадебной обрядности на качественно новом уровне в виде современного национального ритуала.

Свадебный ритуал, как любое общественное явление, находится в тесной взаимосвязи с факторами экономической и общественной жизни. Бытование свадебных обрядов более всего зависит от отношения населения к свадебному ритуалу. В свою очередь со знанием свадьбы соблюдение определенного ритуала связано слабее (Кулдига) или значительно слабее (Лудза). Наши материалы свидетельствуют о том, что, как правило, положительное отношение наблюдается именно к тому ритуалу, который соблюдался на практике. Бытование свадебного ритуала существенно связано с возрастом; связь эта проявляется косвенным путем через образование, социальное положение и другие факторы, а также и в уже проанализированной тенденции изменения ритуала свадьбы в XX в.

Связь образования с соблюдением определенной свадебной обрядности свидетельствует о двух тенденциях. С одной стороны, с повышением

⁸ «Latvijas PSR vēsture», Rīga, 1967, с. 456.

уровня образования обнаруживается тенденция к отказу от традиционных элементов свадебного ритуала. Полный традиционный ритуал в основном был распространен среди населения с уровнем образования 6 классов и ниже. С другой стороны, с повышением уровня образования возрастает число свадеб, организованных по современному национальному ритуалу. Такое распределение вполне понятно. В начале нашего века, когда широко бытовал полный традиционный ритуал, основная часть населения обоих городов имела весьма низкий уровень образования (особенно в Лудзе). В последнее десятилетие уровень образования населения очень вырос. Это способствовало популярности современного национального свадебного ритуала, свидетельствующей об интересе населения с высоким уровнем образования к традиционным чертам быта народа.

Связь бытования различных форм свадьбы с социальным положением можно рассматривать как своего рода фокусирование влияния возраста, образования и социального положения. Эта связь свидетельствует о том, что при более низком социальном статусе возрастает число свадеб, организованных по полному традиционному ритуалу. В свою очередь, повышение социального положения означает и возрастание приверженности к современному национальному ритуалу.

Уровень образования в тесной связи с социальным положением и возрастом определяет сходное по характеру воздействие всех трех факторов на соблюдение свадебных обрядов.

Некоторое влияние имеет и отношение к религии. Для выявления этой связи возьмем две категории населения с противоположным отношением к религии (атеисты и верующие). В обоих городах полный традиционный ритуал соблюдало главным образом верующее население. Процент атеистов, соблюдавших этот ритуал, незначителен (6,3% в Кулдиге и 7,1% в Лудзе). Следует отметить, что отношение к религии фиксировалось на момент опроса (1971 г.). Разумеется, в течение жизни человека оно иногда круто менялось. Этим, видимо, объясняется то, что некоторые из нынешних атеистов в прошлом соблюдали полный традиционный ритуал с венчанием в церкви. Современный национальный ритуал соблюдался в основном среди атеистов. Здесь обнаруживаются различия между городами: среди верующего населения Лудзы 14,3% соблюдали современный свадебный ритуал, среди населения Кулдиги — только 3,3%. Это объясняется тем, что среди населения Лудзы в среднем и молодом поколении (18—29 лет) иногда встречались верующие, чего нельзя сказать о населении Кулдиги. Здесь мы встречаемся со своего рода компромиссом между отношением к религии и желанием участвовать в современной свадьбе.

Отношение населения к свадебным обрядам нами фиксировалось в виде предполагаемого действия в проективной ситуации. Вопрос ставился так: «Если бы у Вас была возможность начать жизнь сначала, как бы Вы хотели сыграть свою свадьбу?» Предполагаемая реакция (судя по ответу) являлась как бы результатом взаимодействия разных факторов на формирование личности. Ответы на этот вопрос позволяют также выявить устойчивость традиционных элементов свадебного ритуала.

В целом население малых городов Латгале и Курземе положительно относится к соблюдению торжественных и эмоциональных традиционных элементов, как в современной свадьбе, наполненной национальным колоритом, так и в других формах свадьбы. Большинство населения как Лудзы (82,00%), так и Кулдиги (86,8%) высказало положительное отношение к разным формам свадьбы с традиционными элементами (полный традиционный ритуал, современный национальный ритуал, вечеринка с некоторыми элементами традиционного ритуала). Однако традиционные элементы в проективной свадьбе присутствуют с разной полнотой. Большинство населения обоих городов высказалось в пользу современного

национального свадебного ритуала. Здесь обнаруживаются некоторые отличия: население Кулдиги более положительно относится к этому типу свадьбы (47,8% опрошенных), чем население Лудзы (38,8% опрошенных). Это говорит о том, что современные гражданские обряды населением малых городов Латгале и Курземе в целом воспринимаются и одобряются, хотя в Латгале этот процесс происходит несколько медленнее, чем в Курземе. Весьма значительное число жителей Лудзы (27,1%) и Кулдиги (24,9%) высказали положительное отношение к полному традиционному свадебному ритуалу. Такое отношение объясняется положительным опытом внедрения современных свадебных обрядов и своего рода возрождением традиционных элементов. Одобрение современной эмоциональной, торжественной и веселой свадьбы как бы влечет за собой желание включить в нее больше всевозможных элементов, присутствие которых еще более подчеркивало бы важность этого события. Поэтому на заданный нами вопрос о предпочитаемой свадьбе следовал ответ о желании провести ее по полному традиционному ритуалу. Однако и здесь обнаруживаются две особенности восприятия традиционной свадьбы. Нельзя не заметить, что весьма часто желание сыграть свадьбу по традиционному ритуалу высказывали люди, не имеющие представления о нем (16,0% в Кулдиге и 21,2% в Лудзе). Представляется, что это явление можно рассматривать как действие в весьма абстрактной проективной ситуации, связанной не с исполнением конкретных обрядов, а с желанием исполнения их вообще. Установка на традиционный ритуал сочеталась всегда с установкой на гражданское оформление брака. Таким образом, отношение к полному традиционному свадебному ритуалу представляется как отношение к синтезу современного и традиционного ритуала.

Незначительная доля населения обоих городов одобряет свадьбу в виде вечеринки (9,8% опрошенных в Лудзе и 9,6% в Кулдиге).

Как уже отмечалось, отношение к свадьбе теснее всего в исследуемой нами системе связано с бытованием свадьбы. На примере связи этих двух элементов системы прослеживаются две тенденции. Прежде всего это стремление к более богатым в обрядовом смысле формам свадьбы. Так, из населения, которое в момент опроса высказалось за свадьбу в виде вечеринки с некоторыми обрядами традиционного ритуала, только 20,0% в Кулдиге и 14,6% в Лудзе справляли свадьбу в виде вечеринки. Среди населения, желающего справлять свадьбу по современному ритуалу, 42,8% населения Кулдиги и 53,4% Лудзы справляли ее в виде вечеринки, вечеринки с некоторыми элементами традиционного ритуала и общественной (комсомольской) свадьбы. Вместе с тем, наблюдается и некоторый отказ от форм, совпадающих с собственной свадьбой информаторов: 22,9% населения Кулдиги и 14,7% Лудзы в проективной ситуации предпочитают вместо национального современного ритуала и полного традиционного ритуала, соблюдавшихся на их свадьбе, вечеринку с некоторыми элементами традиционного ритуала. 10,1% латышей Кулдиги и 13,2% Лудзы вместо полного традиционного ритуала предпочли бы современный национальный ритуал. Наши материалы свидетельствуют, что первая из указанных тенденций выступает более четко. Это объясняется тем, что в настоящее время изменились материальные условия жизни населения, позволяющие отметить такое важное событие, как создание семьи в широком кругу друзей.

Итак, сравнение информированности населения малых городов Латгале и Курземе о традиционной латышской свадьбе свидетельствует, что этот ритуал в памяти людей сохранился весьма полно. Свадьба меньше, чем другие семейные обряды (например, родильные), испытывает прямое воздействие социально-экономического характера. На нее меньше, чем на другие семейные обряды, повлияла религия. Эти обстоятельства определяют не только большую сохранность свадебного ритуала, но и

своего рода возрождение традиционных элементов, которые органически срослись с церемонией гражданского оформления брака. Однако следует отметить, что современный свадебный ритуал латышей лишь условно можно назвать национальным: многие входящие в его состав элементы, воспринимающиеся населением как национальные, характерны и для других советских народов.

Сравнение материалов обоих городов дает основание сделать вывод относительно роли этнической среды в развитии и сохранности традиционной свадебной обрядности. Однородная этническая среда, как свидетельствуют данные по Кулдиге, способствует не только сохранению традиционных черт свадебной обрядности вообще, но и большей стойкости древних ее элементов, несмотря на то, что сама форма свадебного ритуала уже в начале XX в. здесь была более сокращенной, чем в Латгале. В этнически смешанной среде Лудзы свадебная обрядность впитала многие элементы свадебной обрядности соседних народов (русских, белорусов и др.). Таким образом, этнические контакты способствовали своего рода унификации традиционных элементов.

На этапе интенсивного развития этнических процессов происходит постепенное стирание традиционных черт семейной обрядности. Однако стремление людей торжественно отмечать такое важное событие в жизни, как создание семьи, обуславливает возрождение и переосмысление некоторых обрядов, которые не противоречат этическим и эстетическим установкам советского гражданина. Успехи создания новой свадебной обрядности, таким образом, зависят от рационального сочетания традиционных и современных обрядов.

В. И. Васильев

О ГЕНЕТИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ ЭТНИЧЕСКИХ КОМПОНЕНТОВ ЛЕСНЫХ НЕНЦЕВ¹

Лесные ненцы — этнографическая группа ненецкой народности. Они говорят на особом диалекте, и в их материальной и духовной культуре есть специфические черты, которыми они отличаются от основной массы ненцев.

Общая численность лесных ненцев может быть определена лишь приблизительно, так как в статистических материалах эта группа особо не выделяется. По данным этнографического обследования (1968—1972 гг.), их насчитывается около 2000 чел.

Наиболее компактный этнический массив лесных ненцев (1245 чел.) сосредоточен в бассейне р. Пур в Пуровском районе Ямало-Ненецкого национального округа. Внутри этого этнического массива можно выделить несколько территориальных групп: таркосалинская (в одноименном сельсовете), харампуровская, халесовинская (обе в Верхне-Пуровском сельсовете) и самбургская (в Нижне-Пуровском сельсовете). Две компактные группы лесных ненцев проживают в бассейне р. Надым: надымско-норинская — в Ныдо-Надымском сельсовете Надымского района Ямало-Ненецкого национального округа — 146 чел.² и надымско-нумтовская — в Қазымском сельсовете Березовского района Ханты-Мансийского национального округа — 181 чел. Еще три группы лесных ненцев зафиксированы в верховьях правых притоков Средней Оби — Агана, Тромъегана, Назыма и Лямина: аганско-варъеганская — в Ново-Аганском сельском совете — 235 чел.³, тромъеганская — в одноименном сельсовете — 30 чел. (обе в Сургутском районе) и назымско-ляминская — 128 чел. — в Назымском, Нялинском, Селияровском сельских советах Ханты-Мансийского района и Сытоминском сельсовете Сургутского района Ханты-Мансийского национального округа.

В отличие от тундровых ненцев, у которых выявлено более 50 родов, связанных между собой к тому же сложными дуально-экзогамными узлами, у лесных ненцев всего несколько родов. Из них наиболее многочисленны два — Нгэваседа и Пяк.

На основе названий родов или их подразделений возникли современные фамилии лесных ненцев. Следует, однако, иметь в виду, что, превратившись в фамилии, многие из этих названий в той или иной степени под-

¹ Самоназвание лесных ненцев — «несянг». «Пян-хасова», т. е. «лесные люди», — название, данное им тундровыми ненцами. Под этим названием лесные ненцы чаще всего фигурируют в этнографической литературе.

² В ту же группу мы включаем и три семьи (15 чел.), живущие в Шугинском сельсовете того же района.

³ К этой группе мы относим и три семьи (13 чел.), живущие в Угутском сельсовете Сургутского района.

вергались искажению:

Название рода или его под-а деления	Современные фамилии
Нгэваседа (Нгэвасята)	Айваседа
Нгаханы	Нганы, Логаны
Пяк	Пяк
Ничу	Ничу, Нечу
Юуси	Иуси, Егочи, Юши
Вэла	Вэлло, Велло, Вылла
Вэнго	Венго

Род Нгэваседа (Нгэвасята) впервые упоминается в русских ясачных документах под именем Айвасида в составе обдорских (тундровых) и казымских (лесных) «самоедов» в 1695 г.⁴ Согласно подсчетам Б. О. Долгих, в то время в роде Айвасида было 82 плательщика ясака (или 330 чел.)⁵.

В настоящее время численность лесных ненцев, носящих фамилию Айваседа, составляет около 800 чел. Основная масса Айваседа живет в Пуровском районе (в Верхне-Пуровском и Тарко-Салинском сельсоветах). По нашим сведениям, члены родового подразделения Нгаханы, живущие в Пуровском районе, также носят фамилию Айваседа.

В Казымском сельсовете Березовского района, главным образом в районе оз. Нумто, проживает 10 семей лесных ненцев, носящих фамилию Логаны, а в Назымском и Нялинском сельсоветах Ханты-Мансийского района — четыре семьи с фамилией Нганы. Обе эти фамилии восходят к одному и тому же слову «Нгаханы». Так называется на диалекте лесных ненцев одно из подразделений рода Нгэваседа. Нам это название перевели с лесного диалекта ненецкого языка как «клык (собаки)». Б. О. Долгих в своей последней работе дает иной вариант перевода Нгаханы (Нгаханэй) — «старинный»⁶.

Фамилия Логаны встречается только у лесных ненцев бассейна Казыма и оз. Нумто, причем впервые в форме «Маганы» она зарегистрирована здесь во время переписи 1926/27 г.⁷ Всего, по нашим данным, эту фамилию имеет 31 чел. Фамилия Нганы зарегистрирована у 16 лесных ненцев, живущих по Назыму и Нялинской реке, притокам Средней Оби.

Б. О. Долгих высказал предположение о возможной генетической связи рода Нгэваседа лесных ненцев с энецким родом Аседа. Единственным аргументом, на который при этом он опирается, является попытка этимологизировать название «Нгэваседа» как «головные аседа»⁸.

Реальность подобной этимологизации, исходя из грамматических норм ненецкого языка, представляется довольно сомнительной, как и вообще возможность генетической связи обоих названных родов. Кстати, сам Б. О. Долгих также отмечает, что еще в XVII в. члены родов Аседа и Нгэваседа заключали между собой браки⁹.

Нам кажется более вероятной генетическая связь этого рода пняхасова не с родом Аседа, а с родом Чор тундровых ненцев и лесных энцев и родом Муггади лесных энцев.

Ранее нами была опубликована небольшая энецкая легенда, повествующая о родстве всех трех названных родов¹⁰. Напомню также, что в архивных документах середины XVIII в. и позже в устье р. Таз нередко упоминается род Наусицкий (вероятно, искаженное название рода

⁴ Б. О. Долгих, Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в., «Тр. Ин-та этнографии» (далее «Труды ИЭ»), т. 55, М., 1960, стр. 73.

⁵ Б. О. Долгих, Очерки по этнической истории ненцев и энцев, М., 1970, стр. 77.

⁶ Там же, стр. 101.

⁷ «Населенные пункты Уральской области», т. XII, «Тобольский округ», Свердловск, 1928, стр. 208, 209.

⁸ Б. О. Долгих, Очерки по этнической истории ненцев и энцев, стр. 233

⁹ Там же.

¹⁰ В. И. Васильев, Лесные энцы, «Сибирский этнографический сборник», т. V, «Тр. ИЭ», т. 84, М., 1963, стр. 36, 37.

Нгэваседа), плативший ясак в Мангазейском ведомстве. В Тобольском филиале Государственного архива Тюменской области нами был обнаружен документ, относящийся к 1755 г., о крещении членов данного рода. В этом документе в числе прочих лиц, которых крестили, упоминается и некий Палча, возможно, родоначальник современной энцевкой фамилии Пальчин¹¹. Если добавить к сказанному, что Пальчин — современная фамилия лесных энцев рода Чор, то мы получим определенное подтверждение упомянутой легенды.

Наконец, можно привести еще один факт в пользу высказанного выше предположения. Буквально на следующий год после крещения членов Наусицкого рода большинство новокрещенных отвергли православие, причем решающую роль в этом сыграл некий Енора (или Ендра) Пучиндин, специально прибывший в низовья Таза с Пура. Остается добавить, что, как выяснилось на допросе, учиненном по этому делу в Березовской воеводской канцеляции, означенный Ендра оказался «Казымской волости роду Ауvasина (или Айvasина. — В. В.) ясашной Самоядин»¹².

Таким образом, есть определенные основания для положительного решения вопроса о возможной генетической близости северосамодийских родов Нгэваседа и Чор (и Муггади). Ранее нам уже приходилось писать, что оба эти рода современных ненцев и энцев по происхождению восходят к самодийским элементам, генетически связанным с югом Сибири¹³. Этой же точки зрения в отношении рода Чор придерживается и Б. О. Долгих¹⁴. Можно предположить, что и лесной ненецкий род Нгэваседа по своему происхождению связан с самодийскими группами, до своего переселения на север заселявшими южные области Сибири.

Б. О. Долгих переводит названия «Пяк», «Пян» как «лесной», отождествляя оба эти термина. По нашим данным, так можно перевести только второе из приведенных названий. Родовое имя Пяк, по словам лесных ненцев, означает «дерево».

Род Пяк (Пяки, Пеки) упоминается довольно часто в архивных документах XVII в., касающихся Березовского уезда. Еще в «Книге Большому чертежу», датируемой 1627 г., можно прочесть следующее: «А по реке по Тазу, Мангазея, Самоядь Пяки»¹⁵. Все это говорит о том, что уже в тот период род Пяк был довольно многочисленным. Тем не менее в официальных списках ясачных плательщиков по Березовскому уезду, относящихся к концу XVII в., название этого рода отсутствует. Как предположил Б. О. Долгих, члены рода Пяк были внесены в ясачные книги под иными именами, возможно, представлявшими названия его отдельных подразделений (Карсы, Недевятковой станицы, Ракай и др.). Исходя из этого соображения, он определяет численность рода Пяк в конце XVII в. (1695 г.) по 180 ясачным плательщикам (всего около 730 чел.)¹⁶.

Современная численность носителей фамилии Пяк, по нашим подсчетам, составляет около 600 чел. Наиболее крупная группа этого рода проживает в Тарко-Салинском сельсовете Пуровского района. Много членов рода Пяк живет также в Верхне-Пуровском сельсовете того же района и Казымском сельсовете Березовского района (харампуровская и надымско-нуматовская территориальные группы).

Родственным роду Пяк у лесных ненцев считается род Ничу (Нитю, Нечу). Браки между представителями этих родов не заключались, так

¹¹ Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области (далее ТФГАТО), ф. 156, оп. 1, 1755, № 108, л. 5.

¹² ТФГАТО, ф. 156, оп. 1, 1756, № 53, л. 24 об.

¹³ См. В. И. Васильев, Южносамодийские компоненты в составе энцев, сб. «Этническая история и национальное развитие народов мира. Тезисы докладов на конференции молодых научных сотрудников и аспирантов», М., 1967, стр. 12.

¹⁴ Б. О. Долгих. Очерки по этнической истории ненцев и энцев, стр. 237—239.

¹⁵ «Книга Большому чертежу», М.—Л., 1950, стр. 168.

¹⁶ Б. О. Долгих, Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в., стр. 70, 71; его же, Очерки по этнической истории ненцев и энцев, стр. 77.

как они «всегда как родные считались» (сообщение Пяк Итывэку)¹⁷. О роде Ничу впервые стало известно только в середине XIX в., когда он был упомянут в полевом дневнике М. А. Кастрена¹⁸. Позднее название рода Ничу (Нечу) встречается в числе других «ватаг Пян-Хазов» в работе известного исследователя Тобольского Севера А. А. Дунин-Горкавича и в статистических материалах переписей 1897 и 1926 гг.¹⁹

В настоящее время члены рода Ничу (36 чел.) живут главным образом в верховьях рек Лямин и Назым, в Сургутском и Ханты-Мансийском районах Ханты-Мансийского национального округа. У ляминских Ничу их современная фамилия совпадает с родовым названием, назымские — в похозяйственных книгах сельских советов фигурируют как Нечу. Еще четыре человека из этого рода, переселенцы с Лямина, живут теперь в Казымском сельсовете Березовского района. Туда же переехала с Лямина и единственная среди ненцев семья с фамилией Катык. По словам наших информаторов, отец нынешнего главы этой семьи был русским, а мать принадлежала к роду Ничу.

Запрет вступать в брачные отношения с членами рода Пяк распространяется также на носителей фамилии Казымкин. Казымкины живут в Верхне-Пуровском сельском совете Пуровского района (24 семьи, 115 чел.) и Сургутском районе.

По происхождению Казымкины считаются хантами. Лесные ненцы рассказывают, что предок Казымкиных по имени Казку некогда переселился с р. Казым на р. Варьеган (приток Агана), где стал жить вместе с лесными ненцами. Случилось это будто бы около пяти поколений назад (125 лет) во время большой болезни (очевидно, эпидемии оспы или гриппа, свирепствовавших в Тобольской губернии в 50-х годах прошлого века). Внук Казку перебрался еще дальше на север, на р. Пур, и поселился вместе с членами рода Пяк. Поэтому они теперь и считаются родней. Любопытно, что в настоящее время от лесных ненцев нередко можно услышать утверждение и о более тесном родстве представителей этих двух современных фамилий. Так, лесной ненец Энсли Айвоседо 1890 г. рождения, отвечая на наш вопрос о родственных взаимоотношениях Пяк и Казымкиных, категорически заявил: «Казымкин и Пяк — одна фамилия Пяк». В этой связи укажем, что и в материалах переписи 1926/27 г. единственная семья Казымкиных фигурирует как «Казымкин (Пяк)»²⁰. Наличие брачных запретов между носителями фамилии Казымкин и членами рода Пяк отменил по материалам своей поездки к лесным ненцам в середине 1920-х годов и Г. Д. Вербов²¹.

В настоящее время, по словам лесных ненцев, хантыйский язык среди Казымкиных помнят только отдельные старики, причем даже они говорить на этом языке уже не могут.

Наличие определенных и на первый взгляд трудно объяснимых родственных связей между представителями рода Пяк и хантами Казымкиными, как нам кажется, в какой-то степени проливает свет на историю этого рода. Интересен в этой связи и установленный еще Г. Д. Вербовым факт наличия брачных запретов между лесным ненецким родом Пяк и родом Поронгуй тундровых ненцев, являющимся по происхождению хантыйским²². Как нам рассказал Илья Поронгуй (1897 г. рождения), члены

¹⁷ О родстве лесных ненцев родов Нигу и Пяк сообщил в свое время Г. Д. Вербову Т. Лехтисало (см. Г. Д. Вербов, Лесные ненцы, «Сов. этнография», 1936, № 2, стр. 67, сн. 1).

¹⁸ М. А. Castren, Reiseberichte und Briefe aus den Jahren, 1845—1849, St.-Pb., 1856, S. 68.

¹⁹ См.: С. К. Патканов, Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев, т. II, СПб., 1911, стр. 28—29, 41; А. А. Дунин-Горкавич, Тобольский Север, т. I, СПб., 1904, стр. 117; «Населенные пункты Уральской области», т. XII, стр. 208, 209.

²⁰ «Населенные пункты Уральской области», т. XII, стр. 212, 213.

²¹ Г. Д. Вербов, Указ. раб., стр. 69.

²² Г. Д. Вербов, Указ. раб., стр. 67.

его рода не могут вступать в брак с членами рода Пяк, так как «это наша родня». Тот же Г. Д. Вербов указывал и на существование брачных запретов между родом Пяк и родом Нгаседа (Аседа), являющимся по происхождению энецким²³.

Все сказанное, по нашему мнению, дает возможность предположить, что в формировании лесного ненецкого рода Пяк приняли участие различные по своей этнической принадлежности (самодийские, хантыйские и, возможно, какие-то другие) компоненты. По-видимому, именно с формированием рода Пяк связана и историческая судьба диалекта лесных ненцев. Во всяком случае, мы считаем, что подобная версия заслуживает лингвистической проверки.

Еще одно родовое подразделение в составе лесных ненцев носит название «Юуси» (встречаются также названия Юхучи, Еуши, Ивши). Род Юуси фигурирует в ясачных документах конца XVII в. (1695 г.) среди обдорских «самоедов» под именами Югучейской (16 плательщиков ясака, 64 чел.) и Пучей (5 плательщиков ясака, 20 чел.)²⁴.

В настоящее время носителей фамилии Иуси (Юуси) всего около 80 чел. Живут они в Сургутском районе Ханты-Мансийского национального округа. Одна семья этого рода (2 чел.) с фамилией Ёгочи зафиксирована, кроме того, в Надымском районе Ямало-Ненецкого национального округа. Род Юуси, как это уже многократно отмечалось в литературе, идентичен роду Ючи лесных энцев. О происхождении этого рода и его связи с самодийскими группами Южной Сибири, в частности еуштинцами, нам уже приходилось писать ранее²⁵.

Подобную же точку зрения высказывает и Б. О. Долгих, посвятивший этому вопросу несколько страниц своей недавно вышедшей книги²⁶.

Последнее крупное родовое подразделение лесных ненцев носит название «Вэла». Впервые этот род упоминается в статистических материалах переписи 1926/27 г.²⁷ Несколько позже в специальной статье, посвященной пян-хасова, Г. Д. Вербов отнес Вэла к числу четырех основных родов лесных ненцев²⁸.

По нашим данным, члены рода Вэла проживают почти во всех районах современного расселения лесных ненцев. В пределах Надымского района живет наиболее компактная группа Вэла — 21 семья (116 чел.). В Сургутском, Пуровском и Березовском районах их оказалось несколько меньше — 13 семей (53 чел.), 10 семей (43 чел.) и 9 семей (30 чел.). Надымские и пуровские Вэла носят современную фамилию Вэлло, сургутские и березовские — фамилии Велло и Вылла.

Одна семья рода Вэла (4 чел.), живущая в Березовском районе, носит фамилию Енгух. По словам лесных ненцев, эта фамилия обязана своим происхождением имени главы данной семьи, который принадлежал к роду Вэла.

Относительно происхождения рода Вэла в этнографической литературе уже длительное время держится точка зрения Б. О. Долгих о том, что он является подразделением рода Юуси, так как члены этих родов не заключают взаимных браков²⁹. В настоящее время, как нам кажется, эта точка зрения должна быть пересмотрена. Материалы, собранные нами у лесных ненцев, в том числе и членов рода Вэла, в течение последних лет,

²³ Там же.

²⁴ Б. О. Долгих, Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в., стр. 73, табл. 23.

²⁵ См. В. И. Васильев, Южносамодийские компоненты в составе энцев, стр. 12.

²⁶ Б. О. Долгих, Очерки по этнической истории ненцев и энцев, стр. 234—236.

²⁷ «Населенные пункты Уральской области», т. XII, стр. 212—215.

²⁸ Г. Д. Вербов, Указ. раб., стр. 67.

²⁹ Б. О. Долгих, Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. стр. 71. На этих же позициях стоит Б. О. Долгих и в своей последней работе (см. Б. О. Долгих, Очерки по этнической истории ненцев и энцев, стр. 80).

не подтверждают существования запрета браков между родами Вэла и Юуси.

Еще Г. Д. Вербовым было установлено, что существуют брачные запреты между членами рода Вэла и группой родов, принадлежащей к фратрии Харючи тундровых ненцев³⁰. Наличие таких запретов полностью подтверждается и полевыми материалами, собранными у тундровых и лесных ненцев в 1970 г. Об этом нам говорили, в частности, ямальские ненцы Тапи Яптунай, Лимбико Сегой, Сюрбей Окоэтэто и другие представители родов, входящих во фратрию Харючи. То же самое в беседе с нами подтвердил и казымский лесной ненец Ауда Вылла. «Вылла, Яптонгэ и Ядне, что внизу (по Надыму (Оби) живут.— В. В.) тоже считаются родня. Жениться нельзя. Яптонгэ, и Ядне, и Вылла — одно». И далее: «Анагуричи (один из основных родов фратрии Харючи, Нгано-Харючи.— В. В.) тоже Выла. Когда большая вода была, они ушли. Они Выла считались, потом лодкой пошли. Тоже в большую воду ушли. Они, как Ядне и Яптонгэ,— Вылла».

К сказанному остается добавить, что в роде Вэла имеется подразделение Тухис (в переводе «суконный гусь» — ненецкая летняя верхняя одежда). По рассказанной нам легенде, один из Вэла в большую воду, т. е. во время наводнения, нашел ребенка, завернутого в «суконный гусь», и воспитал его. Члены этого подразделения считаются родственными роду Тоги (Туги) тундровых ненцев. Вероятно, именно подразделение Тухис — Вэла фигурирует в материалах А. А. Дунин-Горкавича под именем «ватаги» Този³¹.

Относительно генетической связи носителей южносибирского этнонима Кара (Харю) и предков современного ненецкого рода Харючи ранее писали Г. Н. Прокофьев и Б. О. Долгих³². Нам также приходилось касаться этого вопроса, приводя аргументы в пользу южносибирского происхождения этого самодийского рода³³. Поэтому в дополнение к уже сказанному отметим лишь, что название подразделения «Тухис» в роде Вэла (а следовательно, и рода Того (Туги) тундровых ненцев), как нам кажется, может быть сопоставлено с южносибирским этнонимом Дубо (в форме Туха, Туфа), который Л. П. Потапов по этнической принадлежности считает самодийским³⁴.

Таким образом, по нашему мнению, есть достаточно оснований считать, что таежная область бассейнов рек Пур и Надым и правых притоков Средней Оби были освоены самодийскоязычными предками сибирских ненцев, носителей этнонима Кара (Харю) в качестве одного из этапов на их пути с юга Сибири в тундровые районы. Впоследствии, очевидно, основная группа самодийцев Кара (Нгано-Харючи в рассказе Ауда Вылла) ушла далее на север, к побережью Обской губы, а небольшая часть этого рода, оставшаяся в тайге, вошла затем в качестве одного из компонентов, а именно рода Вэла, в состав лесных ненцев. Что же касается подразделения Тухис — Вэла, то, может быть, это более поздние переселенцы из тундры, связанные по происхождению с тундрово-ненецким родом Тоги (Того).

Последнее родовое подразделение лесных ненцев носит название «Вэнго». Семьи этого рода (современная фамилия Венго), всего 32 чело-

³⁰ Г. Д. Вербов, Указ. раб., стр. 67.

³¹ А. А. Дунин-Горкавич, Указ. раб., т. I, стр. 117.

³² Г. Н. Прокофьев, Этнология народностей Обь-Енисейского бассейна..., «Сов. этнография» (сборник статей), III, 1940, стр. 74; Б. О. Долгих, Родовая экзогамия у нганасан и энцев, «Сибирский этнографический сборник», IV, М., 1962, стр. 220; его же, Род, фратрия, племя у народов Северной Сибири. Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук, М., 1964, стр. 8.

³³ В. И. Васильев, Социальная организация азиатских ненцев, энцев и нганасан, в кн.: «Общественный строй у народов Северной Сибири», М., 1970, стр. 185.

³⁴ Л. П. Потапов, Этнический состав и происхождение алтайцев, Л., 1969, стр. 180—183.

века, живут главным образом в бассейне р. Лямин в Сургутском районе.

Считается, что род Вэнго берет свое начало с «Ямала» и связан по происхождению с одноименным тундрово-ненецким родом. В то же время обращает на себя внимание наличие брачных запретов между Вэнго и членами рода Юуси, хотя объяснить природу этого обычая мы пока что затрудняемся.

Этногенетический анализ родового состава лесных ненцев свидетельствует о сложности исторических судеб формирования этой этнографической группы ненецкой народности. Лесные ненцы сложились из различных по происхождению и языку этнических элементов. Главная роль в генезисе этой этнографической группы, как мы пытались показать выше, принадлежала самодийскоязычным родовым группам, пришедшим с юга Сибири и принявшим участие также в формировании сибирских тундровых ненцев и лесных энцев.

Немаловажная роль в формировании группы лесных ненцев, и, в частности, их диалекта, должна быть отведена хантыйским и аборигенным субстратным компонентам. На более поздних этапах их этнической истории в состав лян-хасова вошли отдельные семьи из числа тундровых ненцев.

Заключительная стадия этого процесса, когда происходило формирование основного этнического ядра лесных ненцев — рода Пяк, падает в основном на период со второй половины XIX до начала XX в., а в отдельных эпизодах может быть прослежена и на современном этапе.

**Л. А. Блинкова, Р. Г. Бородько,
И. И. Одинцова, Н. И. Савушкина**

КИТЕЖСКАЯ ЛЕГЕНДА И НЕСКАЗОЧНАЯ ПРОЗА ЗАВОЛЖЬЯ

Комплексная экспедиция, организованная отделом науки «Литературной газеты», в 1968—70 гг. вела работу по изучению оз. Светлояр и связанной с ним легенды о граде Китеже¹. Фольклорной группой экспедиции было сделано большое количество записей устных версий и вариантов легенды, бытующей особенно широко в окружающих озеро деревнях². Это позволило определить состав легенды и проследить ее эволюцию.³ Материалы экспедиций, работавших в Горьковской (известные нам по архиву Горьковского университета) и других областях (архив кафедры фольклора МГУ) свидетельствует о том, что и сейчас легенда о граде Китеже продолжает бытовать только как местная. В других районах и областях она не зафиксирована. Широкую ее популярность следует отнести за счет известной оперы Н. А. Римского-Корсакова, а также произведений П. И. Мельникова-Печерского, В. Г. Короленко, М. М. Пришвина.

Методология исследования местных легенд, предложенная в свое время В. Л. Комаровичем, предполагает «ориентацию на топонимику и археологию или, верней, на опознаваемые при их помощи внелитературные факторы изучаемого жанра»⁴. Там Комарович реализовал ее в основном применительно к письменной версии китежской легенды, входящей в «Книгу, глаголемую летописец» — старообрядческое произведение конца XVII — начала XVIII в., с которым теснейшим образом связана устная легенда о Китеже. В. Л. Комарович исследовал топонимику Китежа (Кидекши) и привел значительное количество взятых из летописей исторических фактов, нашедших, по его мнению, отражение в легенде.

В. Н. Басилов, проанализировавший китежскую легенду в связи с религиозным культом и гидронимикой оз. Светлояр⁵, также в основном опирался на письменную версию, хотя привлекал к анализу и фольклорные записи. Полемизируя с В. Л. Комаровичем, В. Н. Басилов считает, что светлоярский культ сложился сравнительно поздно. О времени и причинах его возникновения он пишет:

¹ См. «Литературная газета», 1968, № 32, 37, 39, 48; 1970, № 11, 40; 1971, № 2.

² Информация о результатах экспедиций 1968 и 1969 гг. См. «Русский фольклор», т. XII, М.—Л., 1970, стр. 270, 271; т. XIII, М.—Л., 1972, стр. 273.

³ См. Н. И. Савушкина, Е. Ю. Богданова, Н. Б. Юдина, М. Ю. Юхневич, Новые записи легенды о граде Китеже, «Вестник МГУ», филология, 1969, № 3, стр. 78—83; Н. Савушкина, Китеж — был ли сказка? Легенды и факты, «Наука и религия», 1969, № 6, стр. 61—65; Н. И. Савушкина, Легенда о граде Китеже в старых и новых записях. «Русский фольклор», т. XIII, М.—Л., 1972, стр. 58—76; в последней работе освещена история изучения легенды.

⁴ В. Л. Комарович, Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд, М.—Л. 1936, стр. 2.

⁵ В. Н. Басилов, О происхождении культа невидимого града Китежа (монастыря) у озера Светлояр, «Вопросы истории религии и атеизма», вып. XII, М., 1964, стр. 150—170; В. Н. Басилов, О названии озера Светлояр, сб. «Ономастика Поволжья», 2, Горький, 1971, стр. 269—272.

«Вдохновенная апокалиптическими пророчествами группа раскольников решила, что скрытый богом от антихриста монастырь находится в глухих заволжских лесах... Уже существовавшая легенда о граде Китеже придала этой идее конкретное оформление: организаторы культа невидимого монастыря отождествили его с градом Китежем... «Книга» была написана для того, чтобы придать сказанию о граде Китеже новое назначение, сделать легендарный город невидимым монастырем». И далее: «Со временем при устной передаче из легенды исчезли идеи, волновавшие приверженцев раскола, и она обрела ту форму, в которой известна наиболее широко: город скрылся (провалился), как только приблизился Батый. Вряд ли есть смысл (пропущено в тексте — «видеть» — *Авт.*) в народном «устном» варианте легенды отголоски каких-то действительных исторических событий. Легенда об ушедших в воду церквях или городах связана со многими озерами и распространена чрезвычайно широко — как в пределах нашей страны, так и вне ее»⁶.

Соглашаясь с В. Н. Басиловым в том, что зафиксированная собирателями легенда о Китеже позднего происхождения и что не стоит искать в ней только отголоски каких-то реальных исторических событий (как это делал В. Л. Комарович), мы, тем не менее, по-прежнему считаем спорным (вернее недоказанным) существование более ранней целостной легенды о граде Китеже, не связанной с культом озера.

Неправомерно связывать известную нам по записям легенду только с культом озера или идеологией старообрядчества, а также считать, что основой ее является бродячий мотив провала. Устная народная легенда как жанр не является выражением только религиозных или только исторических представлений. Она отражает целостное народное поэтическое сознание, синтезировавшее верования и представления разных систем — религиозных, исторических, социально-утопических, и с этой точки зрения относится к сфере произведений народной несказочной прозы с ее особой художественной спецификой, особыми формами бытования.

Установлено, что китежская легенда чрезвычайно сложна по своему составу⁷. Однако бытует она в виде небольших рассказов об обстоятельствах исчезновения Китежа, чудесах и видениях на берегах оз. Светлояр и т. д. Эти рассказы тяготеют либо к историческому местному преданию, либо к суеверной быличке. Их мотивы иногда локальны по своему характеру, иногда сходны с международными и являются «бродячими мотивами». Китежская легенда — это своеобразный сплав, иногда очень древних по происхождению, мотивов, но в целом она отражает уровень художественного мышления и представлений народа в XVII — начале XVIII в. Если сравнить современные записи со свидетельствами конца XIX — начала XX в., можно отметить эволюцию легенды, что сказывается, в частности, на отношении рассказчиков к повествованию: что раньше принималось на веру, ныне подвергается сомнению или отодвигается в далекое прошлое.

Важно выснить механизм возникновения легенды, проследить, каким образом природные явления, исторические события и факты, отразившиеся в верованиях и представлениях народа, привели к образованию устной китежской легенды и способствовали длительному бытованию ее как легенды местной, параллельно с «Книгой, глаголемой летописцем», (которую она никогда не дублировала), а также и многие годы спустя после выхода из употребления и даже забвения «Книги». Ответить на все эти вопросы можно лишь при помощи сравнительно-исторического анализа. В. Л. Комарович, критикуя такой анализ, истолковывает его весьма ограниченно, лишь как констатацию «простой смены заимствований перекрестного сюжета». На самом же деле сравнительно-историческое изуче-

⁶ В. Н. Басилов, О названии озера Светлояр, стр. 271.

⁷ См. Н. И. Савушкина, Легенда о граде Китеже в старых и новых записях, стр. 63—64.

ние позволяет выявить как генетические и исторические закономерности рассматриваемого явления (в данном случае рассказа о провалище), так и его национальную специфику. Однако сравнительно-историческое изучение местной легенды в «мировом масштабе» должно предваряться выявлением ее непосредственной питательной среды, поскольку даже при поверхностном взгляде обнаруживаются тесные связи между ней и другими сюжетами и жанрами народной несказочной прозы (другими местными преданиями, легендами, быличками). На это уже обращали внимание⁸.

Конкретное изучение этих связей, выявляющихся, может быть, более наглядно именно на настоящем этапе жизни легенды, в пору почти полного вырождения и умирания светлоярского культа, и является задачей данной работы.

Имея в виду эту задачу, решено было расширить в 1969 и 1970 гг. зону экспедиционных исследований. На территории только Воскресенского района Горьковской области кроме Светлояра находится около 20 больших и маленьких озер. Мы побывали на двух из них — Нестиаре (в 30 км от с. Воскресенского) и на безымянном озере, называемом часто по деревне — Озерское (в 12 км от Воскресенского). Оказалось, что и об этих озерах среди жителей окрестных деревень до сих пор ходит немало чудесных рассказов⁹. Тут же бытует и китежская легенда. Мы стремились записать ее также и вдаль от озер — в деревнях Топан, Быдрей, Рассадина, Орловка, Гришино, Зимарка и др.

Записи 1969—1970 гг. позволяют выявить как сходство, так и различия местных легенд, связанных с названными озерами. Один из основных мотивов китежской легенды — провал в озеро церкви, села или города — встречается и в рассказах о Нестиаре и Озерском: Будто в Нестиарах церковь стояла, провалилась, потом озеро стало» (И. Р. Карпов, 92 года, д. Быстрец). «Говорили, что в Нестиарах в озере церковь на дне, и будто слышны колокола» (М. А. Скатова, 58 лет, д. Рогово). При этом точно указывается место, где якобы стояла церковь «в ельшнике», «у истока». Иногда в рассказах вместо церкви фигурирует город: «Про наше озеро говорили, что на берегу был город: и он в озеро провалился. Тут недалеко вроде как могилы заметны, так мой отец говорил, что это их кладбище было» (П. Р. Беленков, 79 лет., с. Нестиары). То же рассказывают и о другом озере: «Наше озеро безымянное. Все говорили, что была церковь и провалилась, но это, может быть, было тысячу лет назад» (В. И. Федорова, 40 лет, д. Озерское). «Будто бы было село или город, обвалилось, озеро стало, раньше слыхала от стариков» (М. В. Кулевая, 65 лет, д. Кузнецово).

В рассказах о Нестиаре и Озерском нет мотива провала в землю, присутствующего в китежской легенде. Здесь город, село или церковь, как правило, проваливаются в озеро. Кроме того, в светлоярской легенде, записанной вблизи от озера, обязательно объясняются причины провала. В новых записях, сделанных в более удаленных от Светлояра деревнях, «историческое» объяснение (город проваливается, чтобы не достаться врагу) встречается крайне редко. Чаще встречаются другие версии: город или церковь провалились за грехи, недостойное поведение жителей, священников или просто в результате стихийного бедствия. Эти мотивы характерны для легенд многих стран¹⁰.

⁸ См. В. Смирнов, Потонувшие колокола, «Третий этнографический сборник», «Тр. Костромского научного общества по изучению местного края», вып. XXIX, Кострома, 1923.

⁹ Нестиарская легенда упоминается у П. И. Мельникова-Печерского, в кн. «В лесах», ч. III, гл. 17; А. П. Мельников, К трехсотлетию смутного времени, Нижний Новгород и Нижегородский край, М., 1811, стр. 132; В. Л. Комарович, Указ. раб., стр. 14.

¹⁰ В. Н. Перетц, Несколько данных к объяснению сказаний о провалившихся городах, «Изборник Киевский» (в честь Т. Д. Флоринского), Киев, 1904; Н. А. Сумцов,

На Нестиаре легенды о провалище бытуют в несколько ином виде. В них объяснение причин катастрофы либо вообще отсутствует, либо нечетливо: «Болтают, что давно, лет триста назад, был городок и провалился. Был не нашей веры» (И. П. Беленков, 89 лет., д. Нестиары). Записана также явно старообрядческая версия провала, известная и в литературе XIX — начала XX в.¹¹: в озеро проваливается церковь, пришедшая из-за Волги вслед за взятой (или ушедшей) из нее иконой: «Волгу перешла и болота все прошла, а здесь в озеро потонула. Я слышал от местных жителей, как сюда вышла, и в том конце (т. е. в елшиннике у истока — Авт.) провалилась» (Г. Беленков, 31 год, уроженец Нестиар, проживающий в пос. Красные Баки). В измененном виде эта версия связывается с Китежем: «Будто бы церковь была Варфоломея, от глаз людских, от нападок врагов из города Китежа скрылась, пришла сюда и ушла на дно» (Ф. М. Зеленов, 83 года, д. Нестиары).

Как и китежская, нестиарская легенда иногда объясняет провал стихийным бедствием: «Под землей пустота была», «берега опустились, место было жидко» и т. д. «Предание есть, тут была церковенка какая-то у первых людей, а потом провалилась, опустились берега» (А. Г. Сычев, 68 лет, д. Заозерье-Хохловка). На Озерском же провал церкви никак не объясняется. Рассказчики здесь часто, мотивируя провал, «идут от противного»: «У нас Петров день — праздник, а нигде в округе нет такой церкви, то и говорят, что будто она провалилась» (В. И. Федорова, 40 лет, д. Озерское).

Рассказы о провалах, так или иначе связанные с христианской религией, вообще характерны для Заволжья. Их часто можно услышать от верующих старых людей. Неоднократно записан рассказ о помещике (купце), любая постройка которого проваливалась в землю. Объясняют это либо святостью места, на котором нельзя было возводить постройки (например, на берегу Светлояра), либо греховностью помещика, пользовавшегося правом первой ночи. «Один купец хотел дом строить. Строит-строит, фундамент построит, а все под землю идет. Так и не построил. Господь не допустил. А то и второй бы построил, а господь не допустил — святое место» (неизв. женщина, записано у оз. Светлояр).

Довольно широко бытуют среди определенной части старых людей и легендарные рассказы о чудесах — явленных чудотворных иконах, всякого рода знамениях. Они, как и рассказы о провалах, отнесены в прошлое. Нам приходилось слышать о том, как «в Лобачах вышла икона во двор из забора» (В. И. Черняева, 73 года, д. Быдрей), как «заплакала» церковь, когда с нее сняли кресты (М. А. Скатова, 58 лет, д. Рогово). Рассказы о чудесах послужили в свое время почвой для создания как китежской, так и других «провальных» легенд, а в дальнейшем способствовали их существованию и взаимовлиянию. В свою очередь, легенда о Китеже поддерживает бытование подобных рассказов. Конечно, в прошлом их было значительно больше¹². На горах около Светлояра есть «священные» деревья, к которым и сейчас приходят молиться старообрядцы.

Христианские чудеса — неотъемлемая часть рассказов о граде Китеже и других провалищах. Обязательными компонентами этих легенд (что и дает, собственно, основание считать их легендами) являются «вести» из затонувшего города, села или церкви. Рассказывают, что со дна озера (а на Светлояре и из гор) доносится звон колоколов, слышатся церков-

О провалившихся городах, «Сборник Харьковского историко-филологического общества», Харьков, 1896, т. 8; Б. Кербелите, Литовские предания об исчезнувших городах, «Сов. этнография», 1963, № 5.

¹¹ Я. Кучин, Путеводитель по Волге между Нижним и Астраханью, Саратов, 1865, стр. 81, 82; А. П. Мельников, К трехсотлетию смутного времени, стр. 132.

¹² См. В. Н. Басилов, О происхождении культа невидимого града Китежа (монастыря) у озера Светлояр.

ная служба, молитвы; на воде и в горах видно мерцание свечей, показываются иконы, кресты, церковный престол, иногда главы собора. Эти бродячие мотивы «подкрепляют» легенду о затонувшей обители или городе на всех трех озерах. Причем, на Нестиарском озере и Озерском преобладают рассказы о «видении» света и звона, рассказы же о появлении людей единичны. Этих необыкновенных, являющихся из-под воды персонажей рассказчики представляют в виде русалок. На Нестиаре, кроме того, широко распространены рассказы о том, как женщины во время полоскания мотков пряжи или белья задевали за кресты церкви. О прямом общении с жителями подводного города или церкви говорят только на Светлояре.

Участники экспедиций 1969—1970 гг. записали много историй о фантастических, необыкновенных случаях на Светлояре. Наиболее распространены такие сюжеты: город, исчезнувший когда-то, продолжает жить, горы на берегу озера — это скрытые дома, соборы, а овраги — улицы. Раньше будто бы из этих гор выезжали подводы за хлебом, а затем снова скрывались в горах. На озере иногда появлялись праведные старцы, которые помогали людям, приходившим на озеро за помощью. Некоторым из них, особенно набожным, раскрывались даже ворота в этот невидимый мир.

Эти рассказы входят в состав китежской легенды, но выглядят они отнесительно законченными и могут рассказываться отдельно. По нашему мнению, они более всего похожи на былички, и далее мы их будем называть рассказами типа быличек. В отличие от легенды и преданий былички опираются на народные поверья, подразумевающие существование демонологических существ иного, невидимого мира, который в какой-то момент может себя проявить. Причем, проявляет он себя в устойчивых ситуациях, сходных с ситуациями наших рассказов. Однако рассказы, записанные нами, отличаются от быличек иным кругом персонажей: основные действующие лица в них не демонологические существа, а обычные старики, монахи. Композиционно эти рассказы сложнее традиционных быличек, в них много развернутых диалогов, красочных описаний. Они довольно велики по объему.

Можно предположить, что на формирование их оказали влияние распространенные в этих местах традиционные былички, в которых рассказывается о нечистой силе, домовых, колдунах, леших, русалках. Участниками экспедиции зафиксированы все персонажи и почти все сюжеты быличек.

Нами записаны рассказы, в которых традиционные мотивы быличек объединяются с мотивами «подземной жизни». Сам город в них не присутствует, однако подразумевается, что внезапно появляющиеся перед человеком или живущие в горах старики — жители Китежа. Наиболее распространен следующий сюжет. Как-то пастух, заблудившись, очутился под землей и провел там ночь. «Святые» не позволили ему остаться, потому что он попал к ним случайно, а не намеренно. Кусок хлеба, спрятанный пастухом, превратился на земле в гнилушку. В этом рассказе отчетливо видны два мотива: легендарный мотив ухода под землю и быличковый мотив общения с нечистой силой. Очень распространена быличка о том, как в лесу мужику дают кусок хлеба или лепешку, а дома или после того, как он перекрестится, все это превращается в труху, гнилушки.

Другой рассказ таков: «Вот там у родника стояла раньше береза... Свалилась... И под те корни пролезти можно было на карачках... Раз один был у нас тут мужик и полез туда. Лез, лез, а мне сказывали и совсем пропал. Только к ночи вылез, седой, молчит, не говорит, дрожит и плачет. Рассказал попу на духу, что он лез, лез, потом видит место светлое, и на том месте сидят старцы светлоликие, дела крестьянские разбирают. И он своего деда узнал, а дед ему пригрозил клюкой, не ве-

дел больше лезть, и на него птица с клювом напала, так его исклевала, а старцы будто не видят. Он насилу назад дорогу нашел. И потом наказано ему было, чтоб никто больше не смел к тем скрытникам ходить»¹³. Здесь легко обнаружить соединение двух мотивов: «под землей скрываются старцы» и общение с покойниками, с царством мертвых. Причем описание этого царства очень красочное и яркое. Нам кажется, что тут есть даже некоторый сказочный элемент. Например, образ птицы, которая стережет эти святые места.

Источником для поздних рассказов типа быличек явился также культ озера. Поскольку Светлояр и его берега считались «святыми», сюда устремлялись гонимые старообрядцы, а затем и сотни паломников, которые шли на озеро по обету или просто замаливать грехи. Некоторые тут и оставались. Они вырывали землянки и жили в них, питаясь приношениями жителей окрестных деревень. Их называли скрытниками, отшельниками. Одна рассказчица указала нам горы, где жили эти люди. Постепенно в сознании людей, а затем и в рассказах, эти скрытники превращались в святых, а горы, в которых они скрывались, — в тайные невидимые обители, куда нельзя проникнуть простому смертному. Все окружалось ореолом таинственности. Многие отшельники выходили к святому озеру, а люди принимали их за святых, выходящих из гор. Скрытники жгли в своих землянках свечи, а думалось, будто этот свет идет из невидимого подземного мира. Так создавались предпосылки для дальнейшего бытования рассказов.

Есть одно очень интересное, записанное еще в 1930 г. свидетельство, из которого видно, как отшельники постепенно ассоциировались со святыми, а их землянки — с тайными обителями.

«Вот здесь под деревом норка есть... Сюда приносили скрытникам подарочки. Это приносило удачу в хозяйстве. Они, батюшки, все об нас думают, даром, что под земелькой живут. ...каждый образом глядит, куда скотина по лесу ходит, чтоб ни зверь ее не подрал, ни какой вурдалак или нечисть поели»¹⁴. В этом рассказе еще чувствуется, что живущие в горах люди — простые скрытники, но в то же время они уже и святые, которые своими молитвами оберегают людей и скот.

Так постепенно у определенного круга людей, с детства окруженных фантастическими легендами и быличками, укреплялась вера в связанные с озером чудеса. А для натур, особо экзальтированных, скрытый в горах и на дне озера град Китеж становился реальным городом, с которым и по сей день возможно общение. Это поддерживало жизнь легенды.

Мотивы «подземной жизни» тесно вплетаются в легенду о граде Китеже. На основе их соединения создается, например, распространенный рассказ типа былички о чудесном невидимом городе. Основной сюжет здесь — продажа хлеба: «Слух этот был, что шли в полную ночь подводы, и спрашивают: «А мы, чай, сюды едем?» — «А вам куда?» — «А нам в горы». Шесть подвод, и мы посмотрели, они в горы въехали, в этот вражек и больше не вернулись» (А. И. Зеленков, 62 года, д. Нахратово).

Отшельники покупали хлеб у местных жителей, а горы, в которые они потом уходили, воспринимались как дома скрытого города. Со временем эти представления совмещались, художественное воображение создавало из них картину чудес. И уже рассказывали истории не только о том, как обозы выезжали или въезжали в горы, но и о том, как они появлялись из озера.

В другом случае мы встречаем также привязанный к городу христианский мотив нарушения запрета думать о «земном» в момент «видения»: «Каждая гора — все соборы были. Идут старушки, видят, что

¹³ Архив Государственного литературного музея, инв. № 262, п. 2, № 5.

¹⁴ Там же, № 3.

раскрылась гора. Видят, что господь творит. Зовут старушку в горы. А старушка идет и подумала: «А как без меня дедушка будет». А как подумала, так и очутилась, где была» (Н. В. Колпакова, 80 лет, д. Быд-рей). Или повествуется о том, как человек встречается со стариком или старушкой. Они его потчуют, укладывают спать, а наутро человек просыпается где-то на пригорке, а домика, где он провел ночь, не видно. И наконец, еще рассказ, услышанный нами на Озерском. «Отец мой шел мимо озера, вдруг из Хомовицы (холма.— Авт.) выходит девка с ведрами и мимо него в озеро пошла, так и скрылась, так он не помнит, как на Крестике (холме.— Авт.) оказался» (В. И. Федорова, 40 лет, д. Озерское). Здесь мотив подземной жизни соединяется с быличковым мотивом общения с нечистой силой с характерной для быличек концовкой: как только исчезнет странное видение или человек произнесет молитву, он вдруг оказывается в ином месте.

В истории, которые мы здесь привели, до сих пор верят люди старшего поколения (от 50 до 80 лет). Новая жизнь, пришедшая в деревню, поколебала веру в чудеса и сверхъестественные силы. Даже сами рассказчики иногда вели свои повествования не без иронии. Об озере начинают ходить рассказы типа анекдотов. Мы записывали их от пожилых мужчин. В одном из них рассказывается, как некий пройдоха обманул барина, сказав ему, будто китежским жителям нужны сапоги. Барин положил сапоги в выкопанные мужиком ямки, а мужик взял их себе.

Необычайные случаи, происходившие на озере, в большинстве относятся к прошлому. Рассказчики обычно не сами видели что-то, а слышали это от других. Однако и по сей день живут на Светлояре истории, очевидцами которых якобы были сами рассказчики.

Итак, возникновение легенды о порвалившемся городе или обители опиралось на веру в существование «иного мира». Вера в существование города Китежа, подводной церкви укрепились благодаря присутствию в этих местах скрытников, отшельников. В китежскую и другие местные легенды со временем вплелись всевозможные рассказы о чудесах, будто бы произошедших в этих местах.

Характерным элементом рассказов о провалищах, придающим им особую «достоверность» в современном живом бытовании и приближающим их в жанровом отношении к историческому преданию, являются упоминания о «находках», сделанных на дне озера или в местах, якобы связанных с исчезнувшим городом, церковью. Мотивы эти явно вызваны к жизни проводившимися в последние годы подводными изысканиями на озере, работами в этом районе геологов, топографов, археологов: «Ходила наша женщина молиться, у мужичка ночевала. Рассказывал он, что водолазы в озеро лазили, нашли что-то. Мужик говорит, что нашли железо, кресты, пики, даже череп человеческий¹⁵. Второй воз отправляют, куда — не сказал» (М. В. Кулева, 65 лет, д. Кузнецово). Подбор предметов, которые «вывозят» со дна озера, конечно, не случаен. С одной стороны, в подобных рассказах переосмыслиется традиционный мотив «видения» креста или иконы, с другой — именно такого рода предметы действительно находят при раскопках курганов, появление которых здесь связывают либо с татарами, либо с ратниками Ивана Грозного, либо с жившим здесь когда-то народом, который называют «черемисами». В основе этих рассказов лежит представление не о существующем и поныне городе, а о городе, некогда существовавшем.

Из записанных нами легенд о провалищах, связанных с тремя озерами, исторические мотивы наличествуют только в китежской легенде. Записи 1968 г. и более ранние позволили утверждать, что эти мотивы в

¹⁵ В действительности там были найдены только кусочки древесины различных размеров и формы со следами обработки режущими орудиями. См. «Лит. газету» № 40, 1970 и № 2, 1971 г.

основном, восходят к «Книге, глаголемой летописец»¹⁶. В 1969—70 гг. мы уделили больше внимания местным историческим преданиям, которые при общности их мотивов с китежской легендой можно было бы рассматривать как своеобразную «историческую» базу легенды. Конечно, утверждать, что все собранные нами на оз. Светлояр и в его окрестностях исторические предания являются местными, нельзя. Исследователи нижегородского фольклора отмечают, что «местные традиции в нижегородском фольклоре едва заметны. Основной его фольклорный фонд принадлежит к общерусской традиции»¹⁷.

Происхождение оз. Светлояр в большинстве вариантов легенды связывается с провалом города или монастыря, который хотели захватить и разрушить завоеватели — татары. А вот что рассказывают в этих же местах в предании о происхождении оз. Красный Яр. Плотник Гаврила освобождает пленниц татарского хана Илиндика. Ночью, убегая от погони, он крикнул: «Мать — сыра земля, помоги мне!» И в тот же миг земля под татарами разверзлась, и все они упали в бездонную яму, которая тут же заполнилась красно-огненной массой. Затем красно-огненная масса снова ушла под землю, а яма заполнилась водой. Так образовался Красный Яр»¹⁸. Составляющие это предание мотивы входят и в состав китежской легенды. Правда, становясь составной частью другого фольклорного жанра, они несколько изменяются. Так, молитва о спасении в легенде обращена к богу, а в предании — к земле.

Разумеется, мы не беремся утверждать, что мотивы данного предания были просто перенесены в легенду. Вопрос о влиянии и взаимосвязи местных легенд и исторических преданий сложен, и решится он лишь тогда, когда будет изучена история заселения этого края.

В обследованных деревнях широко бытуют предания, в которых упоминается тропа, по которой, согласно легенде, татары вышли к Светлояру. Одни называют ее «ратной», потому что Иван Грозный шел ею походом на Казань, другие связывают с татарами и называют Батыевой или Мамаевой. Встречаются и такие свидетельства, в которых тропу тоже называют «ратной», но связывают ее все-таки с татарским нашествием. Это, конечно, не случайно: легенда о Китеже, в которой большую роль играют татары, ищет «реальных» следов их присутствия на озере. И тропа, по которой мог двигаться к Казани Иван Грозный, превратилась в тропу Батыя, так как события татарского нашествия, благодаря легенде, ярче запечатлелись в народной памяти, чем все, что связано с более поздним по времени походом Ивана Грозного.

Что же касается названия тропы, и Мамаевой и Батыевой, то это, надо полагать, происходит потому, что исполнители не видят разницы между этими двумя татарскими полководцами, относя того и другого к XIII в., т. е. ко времени завоеваний Батыя и провалу Китежа. Об этом смешении говорят такие записи: «Старики рассказывали, когда было нашествие татар Батыя, там была Мамаева тропа, двигались они (татары) по ней» (А. Г. Зеленова, 70 лет, д. Нестиары).

Большинство топонимических преданий, где названия объясняются исторически, связано с татарским нашествием. Но топонимика связана не с Батыем, а с другим татарским ханом — Мамаем. С именем этого татарского полководца (а иногда с бежавшим из татарского войска русским человеком по имени Нестер) связано возникновение и название села Нестиары, а также название озера — Нестиар, о котором расска-

¹⁶ Н. И. Савушкина, Е. Ю. Богданова, Н. Б. Юдина, М. Ю. Юхневич. Указ. раб., стр. 79; Н. И. Савушкина, Легенда о граде Китеже в старых и новых записях, стр. 65, 70.

¹⁷ В. М. Потявин, Собрание и изучение фольклора Горьковской области, «Народная поэзия Горьковской области», вып. 1, Горький, 1960, стр. 371.

¹⁸ Архив Горьковского государственного университета, 1965, кол. 29, папка 27, № 53.

зывают почти то же, что о Светлояре, но не связывают провал с татарским нашествием. С сухим местом, которое называется «Кладовая грива», среди болот, окружающих оз. Камское, связывают гибель хана Мамай. Называется оно так потому, что перед смертью Мамай будто бы оставил там клад, и до сих пор находятся охотники искать его (П. З. Беленков, 79 лет, с. Нестиары). «Татарская голова» — тоже грива (сухой лес), в которой погиб татарин. Где лежала его голова, образовалась яма, которая не зарастает и в которой круглый год стоит вода (М. А. Скатова, 58 лет, д. Рогово). Этот источник находится близ оз. Нестиар, а недалеко от Светояра есть Кибелецкий ключ, но, в отличие от первого, он почитается святым, потому что здесь погиб не враг — татарин, а защитник Китежа — святой князь Георгий.

Одна из деревень в окрестностях Озерского называется Якшиха. Это название тоже связывают с татарским нашествием. «Когда татары пришли на место, где позже была основана деревня, они обрадовались удобной позиции и воскликнули: «Якши!», что значит «хорошо». И стала деревня называться «Якшиха» (В. И. Морев, 82 года, д. Нахратово).

Топонимика — одно из свидетельств того, как раздвинулись границы бытования легенды по сравнению с «Летописцем», на которого, как считалось, она полностью опиралась в своей исторической части.

Лес недалеко от Светояра называется «Конь», потому что в нем убили китежанина Василия, который, чтобы спастись от татар, выехал на коне из Китежа (С. В. Лисуновская, 63 года, с. Владимирское). Легенда выходит из рамок «Летописца», топонимика закрепляет новый мотив, новую деталь легенды, обеспечивая ей тем самым более долгую жизнь.

Конечно, бытование исторических преданий, повествующих в большинстве своем о татарах, об оставленных ими курганах,кладах, богатая местная топонимика, также связанная с татарами, не могли не повлиять не только на образование, но и на широкое распространение китежской легенды.

Исторические предания были той благодатной почвой, на которой, впитав в себя значительную часть их мотивов, выросла историческая основа китежской легенды. Легенда, в свою очередь, дала толчок для образования новых преданий и до сих пор живет именно в силу их распространенности.

Итак, китежская легенда в сочетании с культом оз. Светояр представляет собой сложное и развитое образование, оказавшееся более жизнеспособным в системе других местных озерных легенд и преданий о провалищах. Все они опираются не только на традиционные суеверные представления, выраженные в быличках и легендах, но и на идеи старообрядчества, развитые народом в духе социального утопизма, а также на местные исторические предания. При этом нельзя не учитывать и обратного влияния озерных легенд на местную несказочную прозу, а также влияния китежской легенды на другие, менее развитые, а возможно (как, например, легенда об Озерском), и более позднего происхождения. Это отдельные большие вопросы, связанные со сравнительно-историческим изучением легенд.

Связь устной китежской легенды с местной несказочной прозой, очевидно, была исконной и послужила причиной прочного прикрепления легенды к Светояру и ее длительного бытования в окрестностях озера. С другой стороны, китежская легенда, сам культ озера сильно повлияли на сюжетный состав местной несказочной прозы.

Собственно легендарная часть повествования о Китеже и других провалищах этого района близка многочисленным рассказам о сокровенных обитателях, религиозных чудесах и знамениях, в прошлом широко бытовавшим на территории теперешнего Воскресенского района. Идеология старообрядчества, выражавшаяся в идее ухода из мира Антихриста, смыкалась с социально-утопическими представлениями об «обе-

тованной» земле, счастливой жизни в ином мире. Очевидно, позже в легенду проникла идея наказания за грехи и возможности провала в результате стихийного бедствия.

Рассказы о «чудесах» и «видениях» на Светлояре, многие «достоверные» свидетельства существования Китежа близки быличкам, активное бытование которых в данном районе вплоть до последнего времени переплетается с суеверным восприятием реальных фактов религиозной жизни (жительство отшельников в горах, одаривание их, богослужения на берегу, обычай жечь там свечи и т. д.).

Собранные нами материалы о местных исторических и топонимических преданиях позволяют связать историческую часть устной легенды не только с «Летописцем» (который, как мы ранее говорили, «подавил», «вобрал» местные предания), но и с самими этими преданиями, по преимуществу связанными с татарским нашествием.

Н. М. Постникова

К ВОПРОСУ О БРАХИКЕФАЛИЗАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ БОЛГАРИИ

(ПО КРАНИОЛОГИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ XIX—XX вв.)

Еще в XIX в. краниологией болгар — славяноязычного населения Балканского полуострова, получивших свой этноним от тюркской орды болгар-кочевников, занимались многие зарубежные и болгарские ученые¹. Научный интерес к истории и антропологии болгар особенно возрос за последние три десятилетия — в эпоху расцвета экономики, науки и культуры социалистической Болгарии².

Некоторые вопросы краниологии современных болгар были изучены нами по материалам, собранным в 1960—1965 гг. в Народной Республике Болгарии и относящимся к концу XIX—началу XX в. Изучено три мужских серии: 51 череп из Рильского монастыря на юго-западе Болгарии (рильская серия), 51 череп из Бачковского монастыря на юго-востоке Болгарии (бачковская серия) и 100 черепов с Софийского военного кладбища (софийская серия). Основная часть материала рильской и бачковской серии, безусловно, происходила из близлежащих мест, окружающих данный монастырь, хотя не исключена возможность захоронения уроженцев из других, удаленных районов Болгарии.

В рильскую серию мы старались отбирать главным образом, бесспорно мужские черепа, и поэтому, возможно, по таким признакам, как продольный и поперечный диаметры, скуловая ширина и высота лица, они несколько отличаются от серий из Бачкова и Софии. Но по углам горизонтальной профилировки, вертикальному профилю, углу выступания носовых костей они практически от них не отличаются.

¹ А. П. Богданов, Жители древних Болгар по краниологическим признакам, «Антропологическая выставка», М., 1879; J. Korneński, Sur la conformation des crânes bulgares, «Revue d'Anthropologie», t. V, Paris, 1875; R. Virchow, Die nationale Stellung der Bulgaren, «Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte», Bd. IX, 1876; K. J. Jireček, Dějiny naroda bulgarského, Praha, 1876; Б. Еллих, Черепа, «Известия русского археологического института в Константинополе», т. X — «Материалы для болгарских древностей Абобба-Плиса», София, 1905; Ст. Ватев, Чужда литература по антропологията на България, София, 1910; его же, Принос към българската антропология, «Български преглед», год. V, кн. VII, София 1899; K. Drontschilow, Beiträge zur Anthropologie der Bulgaren, «Archiv für Anthropologie», Berlin, 1915; его же, Материали за антропологията на българите, «Годишник на Софийския университет, историко-филологически факултет», т. XVII, София, 1914.

² М. Балан, Антропологични изследвания върху български черепи, «Сборник на Софийския университет, медицински факултет», т. XVIII, София, 1938; П. Боев, Палеоантропологични проучвания на енеолитичния човек в България, Автореф. канд. дис., София, 1966; его же, Состояние антропологической науки в Народной Республике Болгарии, «Сов. этнография», 1958, № 1; М. Попов, Антропология на българския народ, т. I — «Физический облик на българите», София, 1959; А. Н. Пулянос, Антропологические исследования на Балканах (на греч. яз.), Афины, 1967 (ротапринт); Н. М. Постникова, Антропологическая характеристика средневекового населения Болгарии, «Сов. этнография», 1966, № 6; М. Цировски, Върху метриката на 200 черепи от Пловдивска костница датиращи от XVII—XIX в., «Научни трудове на Висш медицински институт „И. П. Павлов“. Медицински проблеми», т. 22, № 5—6, 1970.

Абсолютные размеры продольного диаметра мозговой коробки в рильской серии значительно варьируют — от 174 до 204 мм. Величины поперечного диаметра колеблются в пределах 139—157 мм. По черепному индексу серия в среднем мезокранна. Мезокранные черепа составляют 50,98%, долихокранные — 11,76%, брахикранные — 37,26%. Лицо средневysокое и среднеширокое, со среднешироким носом (мезорин), с большой симотической и дакриальной высотами, сильно профилировано в горизонтальной плоскости. Носовые кости средневysтупающие над профилем лица. Вертикальный профиль лица ортогнатный. Орбиты средневysокие, мезоконхного типа. Антропические формы грушевидного отверстия составляют 58%. Рельеф черепа хорошо развит. Клыковая ямка среднеглубокая (4,54 мм). При индивидуальном рассмотрении черепов этой серии было отмечено, что большинство из них относится к европеоидной мезокранной расе, со среднешироким, средневysоким лицом, сильно профилированным в горизонтальной плоскости, с мезоконхными орбитами и среднешироким и высоким носом. Каких-либо отклонений, которые могли бы свидетельствовать о монголоидности в данной серии, при индивидуальном анализе не отмечается.

Бачковская серия также характеризуется комплексом признаков европеоидной расы с долихо-мезокранной черепной коробкой (44% долихокранов, 18% брахикранов и 38% мезокранов). Долихокранные формы явно преобладают. Абсолютные размеры продольного диаметра лежат в пределах 175—200 мм. Средняя арифметическая этого признака большая. Поперечный диаметр средней величины варьирует от 128 до 153 мм. Лоб среднеширокий, чаще всего прямой или слабонаклонный. Свод черепа средний или высокий. Лицо узкое или среднеширокое и средневysокое, сильно профилировано в горизонтальной плоскости, с ортогнатным вертикальным профилем. Орбиты средневysокие, мезоконхного типа. Нос среднеширокий и средневысокий. Симотическая и дакриальные высоты очень большие. Рельеф черепа средневysраженный. Клыковая ямка неглубокая (4,15 мм). Антропические формы нижнего края грушевидного отверстия составляют 58,3%. Никакого сдвига в сторону монголоидности и в этой серии выявлено не было. Доля брахикранного типа европеоидной расы в бачковской серии по сравнению с рильской невелика. Даже если принять во внимание, что в рильскую серию отобраны более массивные черепа, то при одинаковой численности обеих серий увеличение брахикранов почти в 4 раза в юго-западной Болгарии указывает на некоторую локальную особенность населения этого района.

В юго-западных горных районах Болгарии, пограничных с Македонией, преобладает динарский тип балкано-кавказской расы, отличающийся более высоким ростом и более высоким черепным указателем по сравнению с типом юго-восточных и центральных районов, население которых относилось преимущественно к средиземноморскому долихо-мезокранному грациальному антропологическому типу.

Возраст захороненных в софийском военном кладбище 18—30 лет (в Риле и Бачкове захороненные в основном зрелого возраста). Абсолютные размеры продольного диаметра в этой серии варьируют от 169 до 190 мм, средняя арифметическая лежит в пределах средних величин. Поперечный диаметр колеблется от 130 до 151 мм, а средняя арифметическая этого признака также попадает в категорию «средних» величин. Группа в целом мезокранна. По черепному указателю она занимает промежуточное положение между болгарями юго-запада (Рила) и юго-востока (Бачково). В софийской серии процент мезо- и брахикранов почти одинаков: 41,4% брахикранов, 41,5% мезокранов и 17,1% долихокранов. Свод черепа умеренно высокий. Лоб среднеширокий с большим углом наклона, как и в серии из Бачково. Лицо среднеширокое и средневysокое, сильно профилировано в горизонтальной плоскости, с ортогнатным вертикальным профилем. Нос среднеширокий, мезорин, резко выступаю-

Таблица 1

Краниологические серии с территории Болгарии (мужские черепа)

Признак	Варна IV—V вв.	Плевен VI—XII вв.	Мадара VIII—XV вв.	Преслав IX—XIII вв.	Казанлык X—XV вв.	Луковит X—XV вв.	Рила XVIII—XX вв.	Бачково XVIII—XX вв.	Пловдив XVIII—XIX вв. (М. Цировски)	София XX в.
1. Продольный диаметр	182,2 (31)*	184,9 (15)	182,2 (19)	182,4 (35)	189,6 (16)	186,4 (20)	186,0 (51)	184,1 (50)	178,3 (128)	180,5 (98)
5. Длина основания черепа	100,3 (28)	104,9 (26)	102,1 (15)	100,2 (26)	107,7 (4)	110,0 (2)	101,9 (51)	101,2 (50)	99,7 (80)	102,1 (100)
8. Поперечный диаметр	141,3 (31)	140,3 (15)	141,3 (19)	142,1 (34)	140,4 (16)	140,7 (20)	146,3 (51)	140,1 (51)	137,8 (128)	141,1 (99)
9. Наименьшая ширина лба	97,2 (32)	96,6 (16)	96,5 (13)	97,6 (35)	97,9 (17)	97,1 (20)	101,5 (51)	98,7 (51)	96,4 (127)	96,1 (99)
17. Высота черепа	133,8 (27)	131,3 (11)	135,7 (16)	132,3 (26)	137,0 (3)	139,4 (5)	137,3 (51)	136,5 (50)	130,5 (128)	135,0 (99)
20. Высота черепа (ушная)	109,5 (26)	111,2 (14)	105,7 (17)	112,5 (28)	113,3 (10)	113,3 (10)	117,4 (51)	114,5 (51)		112,3 (97)
32. Угол профиля лба	83,1 (25)	81,1 (13)	86,2 (13)	84,7 (25)	80,2 (5)	81,2 (6)	82,9 (50)	84,2 (50)		84,6 (98)
40. Длина основания лица	95,7 (26)	98,1 (11)	95,1 (13)	96,6 (20)	102,0 (5)	99,8 (5)	98,4 (46)	97,9 (49)	98,2 (80)	96,2 (97)
45. Скуловой диаметр	131,5 (29)	127,7 (12)	129,5 (15)	131,4 (24)	129,0 (10)	129,1 (7)	134,1 (49)	131,1 (50)	128,2 (129)	132,1 (100)
48. Верхняя высота лица	68,8 (29)	68,7 (15)	68,5 (13)	69,4 (25)	67,6 (9)	66,4 (5)	72,9 (43)	69,4 (46)	69,8 (114)	70,1 (98)
51. Ширина орбиты	41,8 (29)	43,1 (14)	41,8 (14)	41,8 (25)	42,5 (10)	41,8 (5)	43,8 (51)	42,4 (51)	42,3 (99)	42,2 (100)
52. Высота орбиты	33,2 (28)	33,8 (15)	32,5 (14)	33,0 (28)	31,7 (10)	31,0 (6)	33,9 (51)	33,8 (50)	34,4 (126)	33,1 (100)
54. Ширина носа	25,1 (29)	25,3 (13)	25,4 (14)	25,9 (26)	25,0 (10)	26,0 (6)	25,9 (51)	25,9 (49)	24,1 (126)	25,2 (100)
55. Высота носа	51,3 (29)	50,4 (15)	51,5 (14)	51,0 (26)	49,8 (10)	49,3 (7)	53,7 (51)	52,0 (49)	51,6 (126)	51,8 (100)
72. Общий лицевой угол	83,7 (24)	86,9 (12)	88,4 (12)	87,1 (20)	84,3 (4)	85,8 (5)	86,4 (45)	85,6 (47)	84,1 (73)	84,6 (98)
73. Средний лицевой угол	87,1 (24)	89,2 (12)	91,6 (13)	89,6 (21)	86,0 (4)	87,8 (5)	87,1 (46)	87,2 (47)		86,5 (96)
75 (1). Угол носовых костей	27,3 (23)	30,9 (9)	31,6 (10)	31,4 (15)	33,7 (3)	27,7 (4)	27,9 (49)	29,9 (45)		30,8 (97)
SC. Симметрическая ширина	9,4 (29)	9,3 (12)	9,5 (13)	9,3 (19)	11,09 (11)	10,0 (4)	10,2 (51)	9,6 (51)	10,1 (100)	9,4 (99)
SS. Симметрическая высота	5,34 (30)	5,20 (12)	4,8 (13)	4,80 (19)	5,63 (11)	5,80 (4)	4,5 (51)	4,9 (51)	4,77 (100)	5,31 (99)

Признак	Варна IV—V вв.	Плисвец VI—XII вв.	Мадара VII—XV вв.	Преслав IX—XIII вв.	Казанлык X—XV вв.	Луковит X—XV вв.	Ридла XVIII—XX вв.	Бачково XVIII—XX вв.	Пловдив XVIII—XIX вв. (М. Циревски)	София XX вв.
DS. Дакриальная ширина	21,8 (27)	22,8 (41)	23,2 (43)	22,0 (47)	21,80 (7)	22,20 (5)	20,2 (50)	22,1 (50)	23,49 (80)	21,0 (100)
DS. Дакриальная высота	12,1 (27)	11,30 (41)	12,2 (43)	11,4 (47)	11,60 (7)	11,70 (5)	11,1 (50)	10,9 (50)	13,54 (80)	11,7 (100)
Назomалярный угол	137,0 (27)	137,7 (42)	135,1 (42)	138,3 (24)	135,0 (8)	137,3 (6)	137,5 (50)	137,1 (47)	139,1 (413)	137,8 (100)
Зигомаксилляр- ный угол	124,6 (23)	124,5 (42)	126,0 (43)	126,7 (23)	127,0 (9)	129,8 (6)	126,6 (50)	125,1 (45)	122,6 (406)	123,8 (100)
Надбровные Глубина кляко- вой ямки (мм)	3,2 (30)	2,70 (45)	4,05 (48)	2,30 (33)	2,17 (16)	2,55 (18)	2,0 (50)**	1,78 (51)**		2,76 (100)**
Антропные формы (%)	4,7 (28)	5,16 (42)		5,20 (27)	5,25 (8)	6,0 (6)		4,1 (50)	5,40 (116)	5,10 (100)
8:1. Поперечно- продольный	90,0 (27)	100,0 (45)	80,0 (42)	80,4 (24)	54,5 (6)	62,5 (5)	56,9 (29)	58,5 (28)		88,0 (88)
54:55. Носовой	77,5 (31)	75,7 (55)	78,9 (49)	75,2 (44)	75,5 (47)	77,2 (34)	78,9 (51)	76,8 (50)	77,5 (128)	77,6 (96)
52:51. Орбитный	48,6 (29)	49,4 (13)	49,4 (14)	50,9 (10)	52,2 (5)	50,8 (24)	48,2 (51)	49,8 (49)	47,1 (126)	48,5 (100)
	79,6 (28)	76,6 (13)	77,5 (14)	74,7 (10)	78,7 (4)	78,4 (25)	79,7 (51)	76,9 (50)	81,7 (99)	78,0 (99)

* В скобках всюду дано число обследованных.

** Определены по трехальной системе.

щий над вертикальным профилем лица. Симотические и дакриальные высоты очень большие. Орбиты мезоконхного типа, средневысокие. Рельеф черепа среднеразвит. Преобладают антропные формы грушевидного отверстия (86,7%). Клыковая ямка сравнительно глубокая (5,10 мм). Никакой монголоидности и в этой серии не было обнаружено.

Таким образом, современное население Болгарии, по данным краниологии, относится к европеоидной расе с мезокранной формой черепной коробки, со средними величинами основных размеров мозгового и лицевого черепа. Монголоидный компонент, в какой-то степени свойственный протоболгарам, на современных краниологических материалах не прослеживается, в то время как небольшой процент монголоидных типов (2—5%) был отмечен нами у раннесредневековых групп болгар из Преслава и Мадары (районы первых столиц аспаруховых болгар)³.

В рильской серии был отмечен большой скуловой диаметр, большая брахикrania, более высокое лицо, меньшее выступание носовых костей. Наряду с этим, однако, для этой серии характерна сильно выраженная горизонтальная профилировка, большая симотическая высота, ортогнатный общий и средний лицевые углы, правда, при некоторой прогнатности альвеолярного отростка верхней челюсти.

Если сравнить современные и средневековые болгарские серии (табл. 1), то обнаруживается полное совпадение величин по таким признакам, как поперечный и высотный диаметры, угол выступания носовых костей, симотическая высота, назомалярный угол, ширина носа. У средневековых

³ «История Болгарии», т. I, М., 1954, стр. 65.

болгар продольный диаметр увеличивается на $\frac{1}{2}$ среднего квадратического отклонения в сторону увеличения по сравнению с современными болгарскими (софийское кладбище). Если взять суммарную величину этого признака по трем изученным сериям, то они оказываются сходными со средневековыми сериями.

Средневековые болгары отличаются от современных по скуловой ширине, высоте лица, зигомаксиллярному углу на $\frac{1}{2}$ среднего квадратического отклонения в сторону уменьшения размера. Скуловой диаметр, верхняя высота лица и зигомаксиллярный угол показывают достоверность различий (t).

Таким образом, по данным краниологии, на протяжении одного тысячелетия истории существования болгарского народа не произошло никаких существенных изменений в физическом типе болгар. Однако ученые, проводившие антропологические исследования населения в последние два-три десятилетия⁴, отмечают существенный сдвиг в физическом типе болгар. Это, по-видимому, связано с повсеместным на земном шаре процессом акселерации, хотя у болгар этот процесс начался значительно позже, чем у других европейских народов.

Как свидетельствуют приведенные ниже данные, даже в самой Болгарии не все районы в одинаковой степени подвержены изменению тотальных размеров тела и головы, связанных с процессами акселерации, составной частью которых, как правило, является и брахикефализация.

Еще М. Попов⁵ обратил внимание на некоторые антропологические особенности болгар-помаков Родопского горного массива: их относительно большую длинноголовость (увеличение поперечно-продольного указателя наблюдалось лишь к востоку — Смолян), увеличение процента светлоглазых и светловолосых типов преимущественно в западных и центральных районах Родопского лабиринта и Разлоге. Он объяснил это тем, что родопчане в большей мере, чем другие болгары, сохранили генетические связи с древним фракийским и славянским населением этих земель в силу географической, а впоследствии религиозной изоляции населения. Общий расовый тип, присущий болгарскому населению, характерен и для родопского населения, но процессы акселерации у помаков значительно замедлены по сравнению с остальными болгарскими группами.

Т а б л и ц а 2

Соотношение размеров черепа и головы

Признаки	Рила	Бачково	София
1. Продольный диаметр	193,07	191,10	187,36
8. Поперечный диаметр	155,66	149,67	150,13
8:1. Поперечно-продольный указатель	80,6	78,3	80,1

Измерения на живых, произведенные Ст. Ватевым в конце XIX в., дали среднюю величину поперечно-продольного указателя — 79,6. Это в основном соответствует нашим краниологическим данным (софийская серия), хотя мнения по вопросу о соотношении измерений на черепе и на живых довольно противоречивы.

По мнению Г. Ф. Дебеца, наиболее обоснованными следует считать работы американских антропологов, согласно которым для получения размеров головы продольный диаметр черепа следует увеличить на 7, а

⁴ А. Пулянос, Указ. раб.

⁵ М. Попов, Антропология на българския народ, т. I — «Физически облик на българите», София, 1959.

Размеры головы у населения различных округов

Пункты исследований, М. Попов (1938—1943 гг.)	N	Продольный диаметр	Поперечный диаметр	Продольно- поперечный диаметр
Враца	595	187,4	157,3	84,0
София	1622	191,5	151,9	78,6
Благоевград				
Пловдив	1280	189,8	150,2	79,4
Асеновград		189,4	147,8	78,0
Стара Загора	379	190,4	152,6	80,4
Бургас	302	190,3	151,0	79,4
Варна	317	188,7	154,6	82,0
Русе	234	188,1	156,3	83,2
Плевен	863	188,0	156,6	83,3
Суммарно (взвешен.)		189,0	153,8	81,3
Суммарно (невзвешен.)		189,2	153,6	81,2
Болгары-мусульмане	356	192,0	150,0	78,2

Таблица 4

Размеры головы у населения различных округов

Пункты исследований А. Пуляноса (1963 г.)	N	Продольный диаметр	Поперечный диаметр	Поперечно-про- дольный указатель
Михайловград	197	186,2	158,0	84,9
София	350	187,7	156,9	83,6
Кюстендил	90	189,4	154,9	81,8
Благоевград	120	190,0	151,9	80,0
Западные Родопы	110	189,7	152,8	80,6
Центральные Родопы	20	189,4	153,8	81,2
Южные Балканы	80	191,1	152,9	80,0
Бургас	100	189,4	152,6	80,6
Варна	95	190,4	152,1	79,9
Толбухин	35	188,2	152,0	81,3
Коларовград	50	186,5	157,8	84,6
Русе—Силистра	20	186,9	156,5	83,7
Северные Балканы	152	187,5	156,9	83,6
Суммарно (взвешен.)		188,5	155,2	82,3
Суммарно (невзвешен.)		188,6	154,6	82,0
Болгары-мусульмане	125	193,4	151,2	78,2

поперечный на 9 мм⁶. В долях к средним величинам это дает коэффициенты 1,038 и 1,064. Мы применили эти коэффициенты к нашим краниологическим сериям (табл. 2).

Однако по данным, собранным в течение последних 25 лет, поперечно-продольный указатель у болгар явно выше, чем по Ватеву и по нашим данным. В 1937—1943 гг. антропологические данные собирались М. Поповым, в 1963 г.—А. Н. Пуляносом. Интересно, что по данным Пуляноса указатель несколько выше, чем по данным М. Попова (табл. 3, 4). Создается впечатление, что брахицефализация в Болгарии началась позже, чем в странах Центральной и Восточной Европы, и продолжается еще в середине XX в., в то время как в странах Центральной Европы уже происходит обратный процесс⁷. Швейцарские антропологи⁸ считают, что продольный диаметр в XX в. увеличивается на 0,07 мм в год (в среднем), а поперечный — уменьшается на 0,04 мм. Поперечно-продольный указатель уменьшается, следовательно, на 0,05 единицы в год.

⁶ Данные из неопубликованной рукописи были любезно предоставлены автору в 1967 г.

⁷ E. Hug, Die Schädel der frühmittelalterlichen, Gräber aus dem solothurnischen Aargau in ihrer Stellung zur Reihengraberbevölkerung Mitteleuropas, «Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie», Bd. 3, № 38, 1940.

⁸ H. Kaufman, K. Hanger, K. Lang, Analyse anthropologique de Romanches de l'Oberhalbstein, «Archives du Suisse de l'anthropologie générale», t. XXVII, № 1—2, 1958.

У болгар за 20 лет (1943—1963 гг.) продольный диаметр уменьшился на 0,5 мм, поперечный же увеличился на 1 мм, что дало увеличение поперечно-продольного указателя на 1 единицу или несколько меньше (0,04—0,05 мм в год). Правда, данные М. Попова и А. Пуляноса не сравнимы непосредственно. Территориальная разбивка материала у обоих авторов неодинакова. Возрастной состав также различен: контингент М. Попова моложе. Это объясняется тем, что измерялись различные контингенты населения. Все эти различия не могут, однако, служить объяснением увеличения головного указателя за 20 лет. Сравнения производились и по областям, и суммарно. В последнем случае сопоставлялись как взвешенные, так и невзвешенные величины. Возрастные различия должны были бы дать скорее некоторое уменьшение указателя⁹. По данным Пуляноса поперечный диаметр больше, чем по данным М. Попова, а продольный, наоборот, меньше. Кроме того, локальные различия в размерах и форме головы в значительной мере являются функцией различий в длине тела: измеренные Пуляносом более высокорослы и, следовательно, менее брахикефальны, так как корреляция продольного диаметра с длиной тела больше, чем поперечного. Однако болгары, измеренные Пуляносом, ниже, чем измеренные Поповым, всего на 5—8 мм (по разным способам подсчета), что совершенно недостаточно для объяснения найденных различий. Известно, что увеличение длины тела на 1 см приводит к увеличению продольного диаметра лишь на 0,3, а поперечного на 0,2 мм¹⁰.

Интересно, что у болгар-мусульман (помаков) указатель не изменился. Это может служить еще одним подтверждением гипотезы В. В. Бунака о брахикефализации¹¹. По его мнению, одной из главных причин увеличения поперечно-продольного указателя было смещение сходных по форме черепа, но генетически более или менее обособленных групп. Весьма вероятно, что круг брачных связей у болгар-мусульман изменился не столь существенно, как по всей стране в целом. В работе М. Попова имеются данные о размерах головы в Асеновградском округе, выделенные из данных по Пловдивской области (табл. 3). Черепа из Бачково относятся именно к этому округу. Если верны коэффициенты перевода черепных размеров в головные, то величина головы за 40 лет несколько уменьшилась, а указатель почти не изменился. В Софии размеры головы у взрослого населения с 1913 по 1938—1943 гг. несколько увеличились, особенно поперечный диаметр, почему и указатель стал немного выше. Серия из Рилы отличается особенно крупными размерами, но мы уже отмечали, что здесь возможно влияние выборки. Если соединить черепа из Рилы и Софии (не взвешивая), то получим 190,2 мм для продольного диаметра, 152,9 мм для поперечного и 80,4 мм для поперечно-продольного указателя. В целом в Софийской области головной указатель в XX в. все время растет:

Начало XX в.	— 80,4
1938—1943 гг.	— 81,8
1963 г.	— 83,6

Приведенные данные говорят об изменениях головного указателя у болгар за последние три десятилетия почти по всей стране, исключая болгар-мусульман (Асеновград, Родопы).

⁹ E. A. Hooton and C. Dupertuis, Age changes and selective survival in Irish males, «Studies in Physical Anthropology, published by the American Association of Physical Anthropologist and the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research», № 2, Ann-Arbor, 1951.

¹⁰ В. В. Бунак, Нормальные конституционные типы в свете данных о корреляции отдельных признаков, «Тр. Ин-та антропологии МГУ», вып. 5, М., 1940; Г. А. Чистяков, К вопросу о корреляции размеров тела, «Материалы по антропологии Украины», сб. 3, «Труды Украинского психоневрологического ин-та», вып. V, Харьков, 1927.

¹¹ В. В. Бунак, Структурные изменения черепа в процессе брахикефализации, «Труды V Всесоюзного съезда анатомов, гистологов, эмбриологов в Ленинграде 5—11 июля 1949 г.», Л., 1951.

В. Н. Кисляков

ХАЗАРЕЙЦЫ, АЙМАКИ, МОГОЛЫ

(К ВОПРОСУ ОБ ИХ ПРОИСХОЖДЕНИИ И РАССЕЛЕНИИ)

Афганистан — многонациональное государство. Почти половина (примерно 8 из 17 млн. человек) населения принадлежит к числу неафганских, т. е. непустунских, народностей. Их этногенез, этническая история, многие аспекты хозяйственной жизни и быта изучены еще недостаточно. Это в первую очередь связано со скудостью источников, да и те, которые известны, еще ждут своего исследователя. Кроме того, в настоящее время происходит довольно быстрый процесс ассимиляции мелких народностей другими, более многочисленными народами. Поэтому исследование ранних этапов этнической истории, хозяйственных и культурных особенностей народностей представляет значительные трудности. Изучение национальных меньшинств затрудняет также изолированность многих районов их расселения.

В данной статье мы попытаемся систематизировать имеющиеся сведения и различные точки зрения, связанные с этногенезом и этнической историей народностей и этнографических групп, которые проживают в основном в центральной и западной частях Афганистана, а именно, хазарейцев, аймаков и моголов.

Хазарейцы — наиболее многочисленная среди них группа. Общая численность их, по данным 1971 г., составляла свыше 520 тыс. чел.¹

Однако эта цифра представляется значительно заниженной, ибо, по другим данным, общее число хазарейцев достигает 1200 тыс. человек, из которых 1100 тыс. человек живет в Афганистане (остальные — на территории Ирана)².

Проблема этногенеза хазарейцев издавна привлекала внимание исследователей. Интерес к этому народу объясняется прежде всего его наиболее ярко выраженной монголоидностью среди всех народов, говорящих на иранских языках³. К такому выводу пришел, например, Г. Ф. Дебец, который провел антропометрические измерения среди хазарейцев. «Признаки монголоидной большой расы, — пишет он, — выявляются еще более отчетливо, если исключить сейидов, которые считают себя потомками арабов из племени Мухаммеда»⁴. Важно подчеркнуть, что само название хазарейцев связано с числительным «хазар», что на персидском языке значит «тысяча», а в эпоху монгольской экспансии этот термин обозначал отряд воинов в тысячу человек. Вообще же большинство народных преданий связывает происхождение хазарейцев с Чингисханом и его преемниками, т. е. с монгольским завоеванием⁵.

¹ «The 1973 World almanac and books of facts», N. Y., 1973, p. 540.

² «Численность и расселение народов мира», М., 1962, стр. 203; С. И. Брук, Население Передней Азии (Приложение к карте народов Передней Азии), М., 1960, стр. 38.

³ В. М. Массон, В. А. Ромодан, История Афганистана, т. 1, М., 1964, стр. 291.

⁴ Г. Ф. Дебец, Предварительные отчеты об антропологических исследованиях в Афганистане, вып. 4, М., 1967, стр. 6.

⁵ K. Ferdinand, Preliminary notes on Hazara culture, Copenhagen, 1959, p. 37.

Все исследователи придерживаются мнения, что монголы сыграли значительную роль в формировании хазарейской народности. Уже В. В. Бартольд называл хазарейцев «иранизованными монголами»⁶. Э. Г. Гафферберг пришла к выводу, что «обнаружение у хазара старинной монгольской юрты лишней раз подтверждает правильность теории акад. Бартольда об основной роли монгол в этногенезе хазара»⁷.

Многие ученые считают, что хазарейцы являются потомками монгольских и тюрко-монгольских воинов, осевших на территории Афганистана после монгольского завоевания.

Однако неясен вопрос о времени оседания этих тюрко-монгольских контингентов. Одни исследователи придерживаются того взгляда, что хазарейцы — это потомки непосредственно гарнизонных солдат, оставленных Чингисханом⁸; другие считают, что появление крупных масс монгольских поселенцев в Афганистане относится к более позднему времени, к концу XIII—XV вв. Оседание монголов в Афганистане, по мнению этих ученых, произошло не единовременно, а было длительным и постепенным⁹.

Ряд ученых, не отвергая роли монголов в этногенезе хазарейцев, указывает на участие других народов в этом процессе. Такую гипотезу развивают в своих исследованиях, в частности, американский историк-этнограф Г. Ф. Шурманн и советский исследователь Л. Темирханов. На наш взгляд, эта точка зрения наиболее правдоподобна и обоснованна.

Г. Ф. Шурманн считает, что хазарейская народность сформировалась в XIV в. в результате смешения самых разнообразных этнических групп: афганцев, монголов, возможно, белуджей и некоторых других. После истребления Тимуром никудерийцев, крупной группировки монголов во главе с чагатайским царевичем Никудером, жившей в юго-восточном Хорасане и совершавшей набеги на соседние районы, в частности Систан и даже Северную Индию, хазарейцы продвинулись на восток в современный Хазараджат и там осели. Они приняли культуру местных иранских насельников, с которыми смешались¹⁰.

Л. Темирханов приходит к подобному же выводу. В своей недавно вышедшей книге, изложив соображения сторонников «чисто монгольского» происхождения хазарейцев, он указывает, что всем этим предположениям присущ один крупный недостаток: «Коренному, автохтонному населению Хазараджата, занимавшему территорию этой страны задолго до монгольских завоеваний, в этногенезе хазарейцев не оставлено вовсе или оставлено самое скромное место»¹¹.

Л. Темирханов подчеркнул особое значение таджикского элемента в формировании хазарейской народности, выдвинув следующие аргументы: у хазарейцев имеется этноним «таджик»; они говорят на языке, который весьма близок к другим персидско-таджикским (фарси) диалектам Афганистана и юго-восточного Советского Таджикистана (о языке хазарейцев см. ниже); сельскохозяйственные навыки и многие другие элементы культуры, воспринятые у таджиков, составляют основу хазарейской культуры и быта; социально-экономический строй хазарейцев и

⁶ В. В. Бартольд, Историко-географический обзор Ирана, Собр. соч., т. VII, М., 1971, стр. 71.

⁷ Э. Г. Гафферберг, Хазарейская юрта — ханан хырга, «Сборник МАЭ», т. XIV, М.—Л., 1953, стр. 92.

⁸ Косвенным подтверждением этого могут служить предания, распространенные в среде хазарейцев. Но К. Фердинанд (Указ. раб., стр. 38) указывает на необходимость осторожного подхода к этим легендам, так как информаторы иногда рассказывают легенды, с которыми они познакомились в литературе.

⁹ О различных точках зрения по этой проблеме подробнее см.: Л. Темирханов, Хазарейцы (Очерки новой истории), М., 1972, стр. 11—13.

¹⁰ H. F. Schurmann, The Mongols of Afghanistan. An ethnography of the Mongols and related peoples of Afghanistan, 'S-Gravenhage, 1962, p. 118.

¹¹ Л. Темирханов, Хазарейцы (Очерки новой истории), стр. 14—15.

таджиков в конце XIX в. имел много сходных черт¹². В этногенезе хазарейцев, с точки зрения Л. Темирханова, приняли участие также тюркские и пуштунские элементы. В качестве доказательства приводятся этнические названия ряда племенных подразделений хазарейцев (тюркские — «карлук» и «халадж», пуштунские — «абдал» и «мухаммадзай»).

Окончательный вывод Л. Темирханова заключается в следующем: «Хазарейцы — народ, сформировавшийся в результате синтеза монгольских и местных, преимущественно таджикских, элементов. В этногенезе их приняли участие также тюркские (как проживавшие в Афганистане еще в домонгольские времена, так и пришедшие в более позднюю эпоху) и пуштунские (а возможно, и индоарийские) элементы, которые, однако, по сравнению с монгольскими и таджикскими элементами играли второстепенную роль»¹³.

Подавляющая часть хазарейцев живет в горной области Хазараджат, расположенной к западу от Кабула. Приведенные выше сведения относятся главным образом к этой группе.

Хазараджат в XIX в. входил в состав афганского государства, но его зависимость от центральной власти носила формальный характер. На его территории существовало несколько феодальных владений, которые мало подчинялись афганским эмирам. Лишь в 90-х годах XIX в. эмир Абдуррахман подавил вооруженную борьбу хазарейских племен и ликвидировал остатки формальной независимости Хазараджата.

Основа хозяйственной жизни Хазараджата — оседлое земледелие, связанное с искусственным орошением, и скотоводство. Распространены также богарные посевы.

Большую часть поголовья скота составляют овцы. Некоторые породы овец дают лучшую в Афганистане шерсть. Разводятся также верблюды, ослы, крупный рогатый скот. В Хазараджате развиты различные ремесла. Наиболее распространены ткачество, вязание, сапожное, швейное и кузнечное дело. Особенно славятся хазарейцы производством сукон.

По религии хазарейцы — шииты. Между тем окружающее население исповедует ислам суннитского толка. Некоторые ученые предполагают, что хазарейцы могли принять шиизм во времена шаха Аббаса Сефевиды (1587—1629), когда власть Ирана распространялась и на Афганистан.

Л. Темирханов высказывает гипотезу, что принятие шиизма хазарейцами относится к концу XIII в., когда монгольский правитель Газан-хан перешел в ислам вместе со своими подданными. Но это мнение не подкреплено надежными свидетельствами, ибо в источниках нет указаний на толк ислама, который был принят Газан-ханом.

У хазарейцев в пережиточной форме до сих пор сохраняется родоплеменное деление. У них насчитывается несколько десятков крупных племенных объединений, которые в свою очередь делятся на более мелкие племена и роды.

Язык этого народа фарси (персидско-таджикский диалект Афганистана); он распадается на много говоров и диалектов. Изучены они еще крайне слабо. Однако отмечено, что в них большое количество монгольских и тюркских слов. Некоторые фонетические особенности¹⁴ служат важным доказательством связей хазарейцев с монголами и тюрками. В. А. Ефимов, посвятивший специальное исследование якаулангскому диалекту хазарейского языка, считает, что привлечение лингвистического материала для решения этногенетических проблем требует сугубой

¹² Л. Темирханов, О некоторых спорных вопросах этнической истории хазарейского народа, «Сов. этнография», 1968, № 1, стр. 93—94.

¹³ Л. Темирханов, Хазарейцы (Очерки новой истории), стр. 24.

¹⁴ Подробнее об этом см.: Л. Лигети, Монгольские элементы в диалектах хазара в Афганистане, «Краткие сообщения Ин-та народов Азии», вып. 83, М., 1964; его же, О монгольских и тюркских языках Афганистана, «Acta Orientalia Academiae scientiarum hungaricae», IV, Budapest, 1955.

осторожности, ибо при отсутствии каких бы то ни было сведений о языке хазарейцев начала XIX в. трудно судить, «какие тюркские и монгольские элементы являются следами субстрата, т.е. исконного языка, на котором говорили хазарейцы до XIX в., и какие из них были восприняты лишь впоследствии из речи тюркских народностей (в основном узбеков), и ныне проживающих в северных районах Афганистана»¹⁵.

Г. Ф. Шурманн, исследуя хазарейцев, выделил в их составе еще несколько более мелких этнографических групп.

1. *Хазара Кох-и Баба* Г. Ф. Шурманн называет «высокогорными хазарейцами». Земледелие в их хозяйстве играет меньшую роль, чем у хазарейцев Хазараджата, преобладает скотоводство. Среди них значительно выше процент сейидов (группы населения, считающие себя потомками Мухаммеда). В антропологическом отношении они более монголоидны¹⁶.

2. *Хазара Шейх Али* живут в районах Бамиана, Гурбанда и к северо-западу от Дуаба вплоть до Пули-Хумри. Большинство из них шииты. Широко распространен исмаилизм. В отличие от других хазара они употребляют летом шатер типа юрты. Многие ведут полукочевой образ жизни.

3. *Хазара Бадахшана* полностью оседлые. Наименее изученная группа хазара в Афганистане.

4. *Берберы* эмигрировали из Афганистана несколькими волнами, начиная с XVIII в. в район Турбат-и Джам к юго-востоку от Мешхеда в Иране. Никаких следов кочевничества у них нет. В антропологическом отношении монголоидные черты выражены чрезвычайно резко.

5. *Хазара-аймаки* (о них см. ниже).

6. *Хазара-таймени*. Это небольшое подразделение таймени (см. ниже).

* * *

В западной части Афганистана живет несколько народностей, объединенных общим именем «аймаки», «чараймаки» или «чахараймаки». Сам по себе этот термин представляет интерес тем, что состоит из двух компонентов, относящихся к разным языкам. Первая часть — «чар», «чахар» — на персидском языке означает «четыре», а вторая часть, «аймак», по-монгольски — «племя», «народ». Следовательно, в целом этническое название «чараймак» — «четыре народа», «четыре племени».

Уже много лет ведется дискуссия о том, какие этнографические группы относятся к этой этнической общности. В действительности оказывается, что в состав чараймаков их входит гораздо больше, чем четыре. Отсутствие достоверных источников привело к тому, что различные исследователи включают в состав чараймаков различные группы. Одни считают аймаками таймени, хазара, теймури и зури, другие — теймури, таймени, фирузкухов и джемшидов. Третьи полагают, что к чараймакам относятся и хазара дехи зайнат¹⁷.

Возможно, на первых этапах сложения чараймаков в их состав входили действительно четыре компонента, однако впоследствии, на протяжении нескольких веков, к этой группе могли присоединиться и принять

¹⁵ В. А. Ефимов, *Язык афганских хазара. Якаулангский диалект*, М., 1965, стр. 22.

¹⁶ К. Фердинанд не согласен с Г. Ф. Шурманном по поводу выделения особой группы хазара Кох-и Баба. Он пишет, что черты хозяйства и антропологические признаки, по которым выделяется эта группа, характерны и для основного населения Хазараджата. Хазарейцы Кох-и Баба, по мнению К. Фердинанда, — это хазарейцы племени Якауланг (K. Ferdinand, *Ethnographical notes on Chahār Aimāq, Hazāra and Moghols*, «Acta Orientalia», Leiden, vol. XXVIII, № 1—2, 1964, p. 184).

¹⁷ О различных взглядах на состав чараймаков ученых XIX в. см.: А. А. Семенов, *Джемшиды и их страна*, «Изв. Туркестанского отд. Русского геогр. о-ва», Иторго, т. XVI, 1923, стр. 161—164.

ее этническое наименование и другие народности. Традиционно в состав этого этнического объединения в современной литературе включаются джемшиды, фирузкухи и таймени. К. Фердинанд пишет: «Чараймаки, как на это указывает их наименование, являются четырьмя племенами, но только три из них — таймени, фирузкухи и джемшиды — считаются принадлежащими к четырем племенам, четвертое племя варьируется в разных районах: в водних включаются хазара Калаи-Нау, в других — теймури, в некоторых — элат; последние являются общим наименованием для мелких и достаточно неопределенных персоязычных племен — зури, теймури, кипчак и т. д.»¹⁸.

Об этногенезе чараймаков высказывались и продолжают высказываться различные предположения. В. В. Бартольд был сторонником иранского происхождения аймаков, считал их потомками средневекового населения Гура¹⁹. Гипотеза о монгольском происхождении аймаков основывалась на изучении языка моголов, которые, как считалось в начале XIX в., входили в состав группы аймаков. Поскольку в свете последующих исследований оказалось, что моголы не являются составной частью аймаков, версия о монгольском происхождении последних в настоящее время должна быть отвергнута.

В связи с тем, что состав чараймаков неоднороден, по всей видимости, нельзя говорить о решающей роли какого-либо одного этнического элемента в их этногенезе. Поэтому, как нам кажется, прав К. Фердинанд, который пишет: «Я думаю, можно с полным правом сказать, что аймаки — смешанного происхождения. Считается, что некоторые группы связаны с афганцами (например, какар среди таймени и многие подплемена среди джемшидов), а другие — персидского происхождения (например, фирузкухи); с другой стороны, аймаков обычно связывают с тюрко-монголами Центральной Азии. Это подкрепляется монголоидными чертами, встречающимися среди некоторых племен (но встречающихся в гораздо меньшей степени, чем у хазарейцев Хазараджата), и многими центральноазиатскими элементами, такими, как юрты, чапари, маслобойки и т. д.»²⁰

Подобные же мысли высказывает Р. Рашидов, специально изучавший эти народы. Он пишет: «...аймаки в основном иранского и тюрко-монгольского происхождения. У джемшидов, зурийцев и особенно фирузкухов преобладает иранское начало, причем у джемшидов — черты как западных, так и восточных иранцев, а у зурийцев и фирузкухов — восточных иранцев. Много иранских, равно как и тюркских, черт у тайменов — результат их смешения с пуштунскими племенами. Наряду с тюркскими и восточноиранскими у хазара преобладают и монгольские черты. Таймени, палаваны, хести и особенно теймури — в основе своей тюркского происхождения, хотя и у них имеются монгольские и восточноиранские черты»²¹.

Подавляющее большинство аймаков говорит на фарси. Для характеристики чараймакского диалекта приведем слова Л. Лигети: «Нет сомнения, что исследованный мной диалект аймаков является таджикским диалектом, который значительно отличается, например, от гератского, но с точки зрения словарного состава не имеет ничего бросающегося в глаза. Правда, в нем можно найти тюркские элементы, кое-где и несколько монгольских слов, однако все это характерно для подавляющего большинства таджикских диалектов в Афганистане, так что значительная часть этих тюркских и монгольских слов общезвестна и в гератском языке»²².

¹⁸ K. Ferdinand, Preliminary notes on Hazara culture, p. 8.

¹⁹ В. В. Бартольд, Указ. раб., стр. 97.

²⁰ K. Ferdinand, Preliminary notes on Hazara culture, p. 9.

²¹ Р. Т. Рашидов, Аймаки, Автореферат канд. дис., Ташкент, 1970, стр. 7.

²² Л. Лигети, О монгольских и тюркских языках Афганистана, стр. 108.

Все чараймаки исповедуют ислам суннитского толка.

Рассмотрим теперь несколько более подробно основные группы, входящие в состав аймаков.

Джемшиды (около 85 тыс. человек²³) населяют небольшую территорию на плато Бадгис к северу от Гератского оазиса в верховьях рек Кушка и Кашан-Гармак. Часть джемшидов живет в Туркменской ССР²⁴.

Согласно джемшидским преданиям, первоначально это были «иранцы, племя, возводившее свою генеалогию к древнеперсидскому царю — герою Джемшиду, их колыбелью была одна из древнейших персидских областей Систан»²⁵.

По поводу происхождения джемшидов существует несколько мнений. Одни ученые считали их народностью тюркского происхождения (Аббот, Ферье, Килевейн), а другие — иранского (Ханыков, Вамбери)²⁶. К последней точке зрения склоняется и В. В. Бартольд²⁷.

Основным занятием джемшидов является скотоводство, которое они сочетают с неполивным земледелием. Джемшиды разводят в основном мелкий рогатый скот, в частности овец, курдючных и каракулевых, а также в небольших количествах коз и верблюдов.

Фирузкухи (около 95 тыс. человек) живут в междуречье Герируда и Мургаба в районе Даулатйар в самой восточной части Гератской провинции, а также в окрестностях Чахчарана.

О происхождении этнонима «фирузкухи» существует две гипотезы. Согласно одной из них фирузкухи — потомки выходцев из крепости Фирузкух в Мазандеране, откуда их переселил в 1403—1404 гг. Тимур. Сторонником этой гипотезы был В. В. Бартольд. Сторонники второй гипотезы считают, что этническое название «фирузкух» произошло от наименования столицы Гуридов Фирузкуха. Г. Ф. Шурманн пишет, что этноним «фирузкухи» может обозначать просто «жители района Фирузкух»²⁸.

Об этногенезе и ранних этапах истории фирузкухов почти ничего неизвестно. Если принять гипотезу о Мазандеране как родине фирузкухов, то естественно предположить, что в их сложении приняли участие какие-то иранские элементы. Во всяком случае, этот вопрос не получил в настоящее время окончательного решения.

Во второй половине XIX в. фирузкухи жили по обоим склонам хребта Банди-Туркестан. После подавления восстания 1890 г. они были переселены в южные районы Гератской провинции.

Г. Ф. Шурманн считает, что джемшиды и фирузкухи очень сходны между собой: они говорят на одном диалекте (герати) языка фарси, живут оседло, занимаются отгонным скотоводством и неполивным земледелием. Г. Ф. Шурманн считает, что у джемшидов и фирузкухов широко распространены монголоидные черты²⁹.

Г. Ф. Дебец пришел к выводу, что из всех аймаков монголоидный тип наиболее слабо выражен у фирузкухов³⁰.

Таймени (около 90 тыс. человек) населяют верхнюю часть бассейна Фарахруд и часть прилегающей к ней долины Герируд. Авторы «Исто-

²³ Эти и последующие данные о численности групп, входящих в состав чараймаков, взяты из книги «Численность и расселение народов мира», стр. 203.

²⁴ О джемшидах в СССР см.: Э. Г. Гафферберг, *Формы брака и свадебные обряды у джемшидов и хазарэ*, «Сов. этнография», 1936, № 1; ее же, *Жилище джемшидов Кушкинского района*, «Сов. этнография», 1948, № 4.

²⁵ А. А. Семенов, *Указ. раб.*, стр. 174.

²⁶ Там же, стр. 161—164.

²⁷ В. В. Бартольд, *Указ. раб.*, стр. 63.

²⁸ Н. F. Schurmann, *Указ. раб.*, стр. 54.

²⁹ Там же, стр. 63.

³⁰ Г. Ф. Дебец, *Антропологические исследования в Афганистане*, «Сов. этнография», 1967, № 4, стр. 89.

рии Афганистана» пишут: «По этнографическим сведениям XIX в., таймени представляются племенем смешанного происхождения, причем названия двух основных ветвей этого племени дают основания предполагать связь по происхождению с тюрками у одной из этих ветвей, именуемой „кыбчак“, и с афганцами у другой — „дурзай“, так как элемент „зай“ (сын) чисто афганский и у других народностей не встречается. С афганцами по происхождению связывают в наше время и одно из подразделений таймени, носящее название „какар“»³¹. Интересно, что среди таймени существует предание об их афганском происхождении. Возможно, что с хазарейцами связано одно из мелких подразделений таймени — хазар.

Всех таймени можно разделить на северных и южных, причем границей между ними будет служить водораздел Фарахруд-Герируд. Между обеими группами, несмотря на известные различия, имеются и некоторые черты сходства.

Как северные, так и южные таймени ставят шатры на полях под паром, чтобы пасущийся скот удобрял поля, а позже переходят со своими стадами в горы. Но южные таймени остаются гораздо дольше на стоянках и не отходят от деревень дальше, чем на 5—10 миль.

Язык у обеих групп один и тот же — гератский диалект фарси. С антропологической точки зрения, по-видимому, и северные и южные таймени представляют собой смесь европеоидного и монголоидного типов. Однако афганские типы, часто встречающиеся среди южной группы, среди северной гораздо более редки. Племенные подразделения северных таймени отличаются от южных. Наиболее резко различаются жилища обеих групп³².

Теймури (около 50 тыс. человек) расселены вдоль иранской границы, в районе озера Намаксар и пустыни Дашти-Наумид. Они занимаются в основном кочевым скотоводством. Точно не установлено происхождение этнонима «теймури». Существует устарелое представление, что они «получили свое имя оттого, что были подарены Тимуром одному из его военачальников, который и водворился около Герата»³³.

Хазара (хазара Дехи-Зайнат, хазара Калайи-Нау) насчитывают 55 тыс. человек. Они составляют основное население оазиса Калайи-Нау, на реке Кашан-Гармак. Эта народность издавна интересует исследователей. Несмотря на то, что она носит такое же наименование, что и хазарейцы Хазараджата, она целиком рядом существенных черт отличается от последних. В свою очередь хазарейцы Хазараджата не обнаруживают никаких связей с хазара-аймаками и говорят о них просто как об аймаках.

Уже в конце XIX в. Н. А. Аристов высказал предположение, что время и процесс образования этих двух групп были различными: во-первых, тюрки и монголы, потомками которых являются хазарейцы, прибыли во времена Чингисхана и его первых наследников, тогда как тюркские племена аймаков были иного происхождения и прибыли при первых Тимуридах; во-вторых, состав местного населения, тоже смешанного происхождения, был разным³⁴.

Догадки Н. А. Аристова, высказанные свыше 70 лет назад, не могут быть приняты в качестве серьезных аргументов. Нам представляется, что более надежный материал можно извлечь из сопоставления современных условий жизни и быта обеих групп. Все хазара-аймаки исповедуют ислам суннитского толка, в то время как хазарейцы Хазараджата

³¹ В. М. Массон, В. А. Ромодин, Указ. раб., стр. 270, сн. 99.

³² Т. F. Schurmann, Указ. раб., стр. 70.

³³ Н. Венюков, Очерк политической географии стран, лежащих между Россией и Индией, «Сборник гос. знаний», т. V, 1878, стр. 150.

³⁴ Н. А. Аристов, Об Афганистане и его населении, «Живая старина», 1898, вып. III—IV, стр. 286.

та — шииты (хазарейцы-сунниты встречаются лишь к востоку, в районе Бамиана и восточнее). Обе группы хазара говорят на фарси, но хазараймаки — на диалекте герати, а хазарейцы Хазараджата — на диалекте хазараджи, который обладает особыми фонетическими чертами и содержит некоторое количество монгольских и тюркских слов.

Наконец, хазарейцы Хазараджата в большинстве своем ведут оседлый образ жизни, тогда как все хазара-аймаки являются полукочевниками и употребляют юрты или шатры типа юрт в качестве жилищ³⁵.

Из других чараймакских народностей можно упомянуть *зури*, или *сури* (около 20 тыс. человек), живущих к востоку от оазиса Шинданд (Сабзавар), между долинами рек Адрасканд и Фарахруд³⁶.

* * *

В Афганистане живет небольшая народность численностью около 16 тыс. человек, именуемая моголами. В нескольких районах Афганистана моголы составляют значительную часть местного населения. В Гуре большинство их живет в полностью монгольских селениях, расположенных в основном к югу от административного центра Гура — Тайвары. Западную часть Гура населяют моголы племенного подразделения бургути, а восточную — представители другой племенной группы моголов — аргуни. Моголы живут в пестром этническом окружении, рядом или вместе с афганцами, таджиками, таймени, зури и др.

Проблема происхождения моголов и вопрос о времени появления их в Гуре еще окончательно не решены. Возможно, что в их этногенезе принимала участие так называемая Никудерийская орда (см. выше), которая появилась в Гуре между концом XIV и началом XVI в. Во всяком случае не вызывает сомнения, что в образовании монгольской народности принимали участие какие-то монгольские племена.

Большое значение имеет решение вопроса о путях проникновения моголов в Гур. Одни ученые считают, что они пришли сюда с севера. В пользу этой гипотезы говорят события XIII в., когда Бадгисат и Гур подверглись массовому вторжению монгольской армии (Чагатаиды правили в этих местах еще в XIV в.). Г. Ф. Шурманн, исследуя хозяйство и быт моголов, обратил внимание на большое сходство между шатром афганцев, в частности дуррани, и монгольским шатром. В его концепции это один из важнейших доводов для доказательства того, что моголы проникли в Гур с юга через афганские районы, тем более что, по сведениям исследователя, монгольский шатер не имеет сходных черт с монгольской юртой. Впоследствии другие ученые, в частности К. Фердинанд, показали, что монгольский тип шатра распространен и у других народов, окружающих моголов, — у таймени и, возможно, у теймури. Кроме того, один из типов черного шатра был обнаружен у монголов халха. В связи с этим К. Фердинанд в рецензии на книгу Шурманна писал: «Исходя из доступной в настоящее время информации, невозможно решить, жили ли моголы в черных шатрах в южном Афганистане до того, как они пришли на места их нынешнего обитания, или же они приобрели этот шатер в более позднее время»³⁷.

Антропологические данные показывают, что среди монгольского населения монголоидные черты встречаются редко. Отчетливо видны афганские и белуджские черты, что позволяет предположить существование длительных контактов моголов с афганцами, т. е. подтверждает гипотезу, что моголы пришли в Гур с юга. В пользу этого предположения, хотя, может быть и косвенно, говорят и физико-географические данные.

³⁵ Н. Ф. Шурманн, Указ. раб., стр. 61.

³⁶ А. Д. Давыдов, Афганская деревня, М., 1969, стр. 116.

³⁷ К. Ferdinand, Ethnographical notes on Chahar Aimâq, Hazâra and Moghols, p. 196.

Наиболее удобные проходы в Гур расположены на юге по течению рек Гильменд и Фарахруд, а северная сторона закрыта высокими горными хребтами. И до сих пор моголы контактируют, главным образом, с населением, живущим к югу от них.

Как видим, имеющиеся в настоящее время данные о пути проникновения моголов в Гур еще не позволяют окончательно решить эту сложную проблему.

Моголы живут также в Гератской провинции. Это наиболее крупная группа моголов Афганистана.

Могольские деревни в Герате в отличие от поселений Гура разбросаны и по периферии оазиса. Это позволяет предположить, что моголы в Гератской провинции появились сравнительно недавно вследствие постепенного переселения афганских кочевников из южных районов на север и оседания их на территории, ранее занятой моголами.

Моголы живут также в районе Меймене. Если гурские моголы говорят на одном из диалектов фарси³⁸, то мейменейские моголы — на пушту.

Моголы встречаются также в Каттаганской провинции. В отличие от всех других могольских групп Афганистана, здесь они ведут кочевой образ жизни. Летом они перегоняют свои стада к озеру Шива в Бадахшане. Как и моголы Меймене, каттаганские моголы говорят на пушту.

Быт моголов отличается рядом черт от быта народов, живущих с ними чересполосно.

От хазарейцев моголов отличает восприятие культуры местного населения. В то время как первые «полностью приняли культуру иранских насельников, с которыми они смешались... моголы приспособили свою кочевую культуру к изменившимся условиям, вызванным постоянным пребыванием в горном районе»³⁹. В частности, хазарейцы утратили почти все следы кочевничества и живут в постоянных домах — «дала-нах», тогда как моголы до сих пор сохраняют черты кочевого быта и живут в шатрах.

Земледельческая система моголов напоминает систему южных таймени (скот выпасается в непосредственной близости от поля и удобряет почву); система же хазарейцев имеет много сходных черт с системой горных таджиков.

Хозяйство и быт моголов имеет также ряд сходных черт с таджиками, в частности у них сходны способы обработки земли и много общего в ирригационной технике; выращиваются одни и те же сельскохозяйственные культуры. Возможно, что моголы заимствовали эти культурные элементы у предков таджиков. Однако существует целый ряд отличий в хозяйстве и быте моголов и таджиков.

В то время как в сельском хозяйстве моголов важную роль играет система пара и примитивный севооборот, у таджиков твердо установлен севооборот пшеницы, клевера и кукурузы. Таджики — искусные ремесленники. Моголы ремеслом не занимаются.

Очень ясно видна разница в расположении поселений. Могольские населенные пункты отстоят далеко друг от друга, в то время как у таджиков они сконцентрированы группами. Дома таджиков строятся из камня или кирпича.

У моголов отделившиеся родственники селятся на значительном расстоянии от отцовского дома. У таджиков же поселения семейных групп расположены очень концентрированно, образуя отдельные кварталы.

³⁸ Недавние исследования языка гурских моголов немецкими и японскими этнографами показали, что он содержит значительное количество слов, заимствованных из монгольского и тюркских языков (M. Weiers, Bericht über weitere Arbeiten bei den Moghols von Afghanistan, 1971, «Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach und Kulturwissenschaft Zentralasiens des Universität Bonn», 1972, № 6, S. 577—579).

³⁹ H. F. Schurmann, Указ. раб, стр. 118.

Наконец, у моголов сохраняется остаточная племенная организация. Никаких свидетельств о наличии у таджиков племенной структуры нет. Все таджики считают себя принадлежащими к «кау-е таджик» или «улус-е таджик».

Таковы сведения о хозяйстве и быте моголов. В ряде мест до настоящего времени сохранился и особый язык, называемый могольским. Он относится к так называемым «окраинным диалектам» монгольского языка. Более, чем другие монгольские диалекты, могольский язык сохранил ряд архаических черт, характерных для среднемонгольской эпохи, и напоминает монгольский язык XIII—XIV вв.

В могольском языке частично сохранились древние монгольские гласные, а в области морфологии незаметно никакого чужого влияния.

Его словарный состав испытал очень большое влияние со стороны языков окружающего населения (особенно различных иранских языков, в том числе и таджикского) ⁴⁰. Очень заметно чужое влияние в синтаксисе.

По своему вероисповеданию современные моголы — мусульмане-сунниты.

В небольшом сообщении невозможно коснуться всех проблем, связанных с этногенезом рассмотренных здесь народов. Сложность этой проблематики и недостаточная ее изученность не позволяют на данном этапе прийти к каким-либо окончательным выводам. В данной работе сделана лишь попытка систематизировать накопленный материал.

⁴⁰ P. Poutscha, *Mongolische Miszellen. V. Die Sprache der Mogholen in Afghanistan und die Theorie des Mischsprache*, «Central Asiatic Journal», 1961, vol. VI, № 1, S. 42—43.

В. В. Покшишевский

О ДИНАМИКЕ ЧИСЛЕННОСТИ И НЕКОТОРЫХ ЭТНИЧЕСКИХ ПОКАЗАТЕЛЯХ ГОРОДСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЭФИОПИИ

До последнего времени источники этностатистической информации по Эфиопии были очень скудны. В этой стране никогда не проводилось переписей, и фигурирующая в литературе новейшая численность ее населения (24,9 млн. чел. на начало 1970 г.) есть лишь оценка, данная Центральным статистическим бюро правительства Эфиопии (Central Statistical Office of Imperial Ethiopian Government; в дальнейшем сокращенно ЦСБЭ). Степень урбанизированности страны оценивалась в советских и в зарубежных источниках также лишь приближенно (обычно считалось, что в городах Эфиопии проживает лишь 5—6% населения¹; это означало, что она относится к числу наименее урбанизированных стран Африки).

Соотношение численности населяющих Эфиопию народов (а их здесь, включая небольшие, много десятков) также давалось лишь на основании оценочных данных.

Б. В. Андрианов принял в свое время (со ссылкой на М. В. Райт и Е. Г. Титова) такое соотношение наиболее крупных народов и их групп²):

амхара — 10,95 млн. чел.	группа народов сидамо — 0,74 млн. чел.
галла — 5,20 » »	гураре — 0,51 » »
тиграи — 2,07 » »	тигре — 0,46 » »
сомали — 1,65 » »	данакиль — 0,36 » »

В настоящее время положение с демографической и этностатистической информацией в Эфиопии несколько улучшилось (во всяком случае это касается населения городов Эфиопии). ЦСБЭ провело специальные исследования городского населения (сначала лишь по наиболее крупным городам). Первый тур этих обследований происходил с 1961 по 1965 г., второй, заключительный тур по большинству городов был приурочен к периоду с июля 1970 по апрель 1971 г.; в Аддис-Абебе и Асмаре второй тур обследования был завершен в 1967 и 1968 гг. В августе 1972 г. в бюллетенях ЦСБЭ впервые опубликованы сведения о всех городах Эфиопии. Основные демографические показатели по городам были уточнены и приурочены к одной дате — январю 1970 г.; приведены также характеристики половозрастного состава, данные о языках и религии (что в значительной мере раскрывает этнографическую картину городского населения), о миграционном притоке в города и т. д.³ Ниже мы будем в основном опираться именно на эти, недавно ставшие доступными, материалы⁴.

¹ Справочник «Население земного шара», М., 1965, стр. 263.

² Б. В. Андрианов, Население Африки, М., 1964, стр. 51.

³ «Urbanization in Ethiopia», «Statistical Bulletin», Addis-Ababa, 1972, № 9.

⁴ Автор признателен эфиопским демографам Абдулахи Хасену и Сейсуму Алемайеху, которые любезно проконсультировали его по ряду вопросов. Ряд ценных советов он получил также от советских африканистов М. В. Райт и М. Б. Горнунга, за что сердечно их благодарит.

В Эфиопии к началу 1970 г. лишь в 14 городах население превысило 20 тыс. чел. Эти города соответствовали критерию, который условно установлен для города статистическими службами ООН и был принят также Экономической комиссией для Африки. Если взять за основу этот критерий, то урбанизированность населения Эфиопии определилась бы в 5,74%. Но ЦСБЭ, кроме указанного выше, приняло и свой, национальный критерий, на основе которого городами считаются и более мелкие поселения. Можно признать правильным, что в стране, где преобладают отсталые деревни, городские функции принадлежат и многим населенным пунктам, не достигшим 20 тыс. жителей (административные центры, традиционные средоточия торговли и ремесленничества или новостройки). Если отнести к городам и населенные пункты с числом жителей от 5 тыс. чел.⁵, количество городов Эфиопии выросло бы до 76, а урбанизированность поднялась бы до 7,93%. ЦСБЭ идет значительно дальше и, ссылаясь на практику большинства африканских стран, отодвигает рубеж между городами и сельскими поселениями до 2 тыс. жителей. В результате число городов Эфиопии возрастает до 185—189 (в некоторые таблицы «Бюллетеня» часть городов, которые добавлены ЦСБЭ, не включена), а уровень урбанизированности достигает 9,38%. По экспертной оценке ЦСБЭ, к 1972 г. этот уровень достиг 10%. Можно думать, что специалисты ЦСБЭ, достаточно хорошо знающие свою страну, в подавляющем большинстве случаев обоснованно останавливались на этом рубеже. Расширение же круга охваченных исследованием населенных пунктов почти до двухсот позволяет проследить многие демографические процессы на массовом материале, охватывающем 2338 тыс. чел. В пунктах с населением в 2—5 тыс. жителей, отнесенных ЦСБЭ к городам, живет лишь 15% всего населения, признанного городским.

Появилась возможность сравнить темпы роста поселений, признанных городскими, в зависимости от численности их населения. Города Эфиопии, имеющие от 2 до 20 тыс. жителей, растут в настоящее время на 6,9% в год; средний годовой прирост 12 городов, переваливших за этот рубеж (в этой группе нет данных по двум городам: Керену и Агордату) — 6,5%.

Численность населения всех наиболее значительных городов Эфиопии, с одновременным показом динамики роста большей их части, начиная с 1938 г., приведена в табл. 1. К сожалению, очень интересные для определения интенсивности миграционного притока показатели (колонки 3 и 4) приведены лишь для городов с населением, превышающим 20 тыс. жителей, да и то с пропусками. Данные о годовом приросте также не полны. В табл. 1 выделены названия городов с преобладанием мужского населения (в Эфиопии, в отличие от многих других стран Африки, в городах, как правило, преобладают женщины; по всем городам в среднем на 100 женщин приходится 94,7 мужчин). Цифры, представляющиеся ЦСБЭ недостаточно надежными, взяты в скобки.

В табл. 1 логически хорошо согласованы колонки третья, четвертая и пятая: высокой доле родившихся на месте, как правило, соответствует низкий общий годовой прирост, а вместе обе эти особенности говорят о застое или лишь медленном развитии населения города. Большой же годовой прирост в сочетании с малым процентом местных уроженцев соответствует быстрому его подъему. Доля новоселов дополняет эту картину. В сопоставлении с данными (правда, достаточно фрагментарными) о фактическом росте численности населения отдель-

⁵ Исследуя в свое время города даже такой гораздо более развитой страны, как Бразилия, автор убедился, что и здесь рубеж в 5 тыс. жителей был бы достаточно обоснованным. См.: В. В. Похшишевский, Новейшее развитие городов Бразилии и их экономико-географические типы, «Вопросы географии», сб. 45. М., 1959.

Города Эфиопии (10 тыс. жителей и выше) и некоторые характеристики их роста

Город	Население в январе 1970 г., чел.	Доля родившихся здесь же, %	Доля проживших менее 1 года, %	Годовой прирост населения, %	Население в прошлом, тыс. чел.		
					1938 г.	1956 г.	1962 г.
Аддис-Абеба	795 900	44,3	5,7	7,0	300,0	—	470,0
Асмара	218 360	51,5	4,3	7,6	98,0	Нет свед.	Нет свед.
Дире-Дауа	59 420	49,1	7,6	4,5	20,0	30,4	33,0
Десие	44 810	51,4	9,7	3,1	36,0	(53,5)	43,1
Харар	44 580	59,8	5,8	1,8	45,0	40,5	Нет свед.
Джимма	39, 720	50,0	7,8	7,0	Нет свед.	8,1	(39,6)
Назарэт *	37 620	36,0	13,0	8,9	Нет свед.	Нет свед.	Нет свед.
Гондар	34 630	56,3	6,7	3,5	14,0	13,0	24,7
Керен	(30 000)	Обследование не производилось			Нет свед.	Нет свед.	Нет свед.
Макале	27 100	58,9	8,5	Н. св.	12,0	7,5	16,9
Дэбрэ-Зейт *	26 880	37,1	7,8	5,7	Нет свед.	Нет свед.	Нет свед.
Дэбрэ-Маркос	26 320	51,1	9,7	5,5	10,0	8,0	18,1
Агордат	(24 000)	Обследование не производилось			Нет свед.	Нет свед.	Нет свед.
Бахр-Дар	20 480	29,0	12,8	13,1	—	—	—
Массауа	18 490	—	—	Нет свед.	15,2	Нет свед.	—
Аселле	16 690	—	—	5,2	0,5	6,7	9,5
Акаки	16 560	—	—	11,1	—	(Новый город)	—
Лекеми	15 470	—	—	Нет свед.	(10,0)	5,9	10,1
Адуа	15 230	—	—	4,6	6,0	Нет свед.	11,5
Ассаб	14 900	—	—	Нет свед.	8,0	—	Нет свед.
Дэбрэ-Бырхан	14 150	—	—	11,4	3,0	4,9	5,7
Иргалем	13 110	—	—	5,5	Нет свед.	Нет свед.	Нет свед.
Дилла	12 900	—	—	4,1	0,8	5,0	9,6
Аксум	12 870	—	—	0,8	10,0	11,6	9,0
Ади-Угри	11 920	—	—	Нет свед.	Нет свед.	Нет свед.	Нет свед.
Гоба	11 780	—	—	Нет свед.	3,0	Нет свед.	6,4
Агаро	11 590	—	—	8,4	Нет свед.	Нет свед.	Нет свед.
Соддо	11 410	—	—	2,2	(10,1)	5,6	8,2
Шашаман	10 890	—	—	9,0	Нет свед.	Нет свед.	Нет свед.
Гийон *	10 880	—	—	6,6	—	—	—
Аваса	10 740	—	—	21,3	—	—	3,6
Секота	10 300	—	—	Нет свед.	—	—	Нет свед.

* Назарэт, Дэбрэ-Зейт и Гийон — новые амхарские названия, которые получили города, ранее называвшиеся соответственно Адама, Бишофту (язык галла) и Уоллисо (язык гураге). См.: В. С. Ягья, К вопросу о формировании эфиопской нации, в кн.: «Вопросы географии населения и населенных пунктов», Уч. зап. ЛГПИ им. Герцена, т. 343), Л., 1970, стр. 223. Подобные переименования, как и расхождения в транскрипции, подчас затрудняют привязку к карте статистических данных об отдельных городах.

ных городов, начиная с предвоенного 1938 г., цифры табл. 1 достаточно рельефно выделяют, с одной стороны, города быстро растущие, с другой — застойные. Если рассматривать эту таблицу «с картой в руках», наглядно выявляется, что города, впервые становящиеся важными для страны индустриальными центрами и одновременно первостепенным фактором национальной консолидации, развиваются «очагами». Росту некоторых городов способствует их положение железнодорожных станций (Назарэт и Дире-Дауа). В последнем сейчас работает крупная текстильная фабрика, цементный завод и др. Он обогнал застывший в развитии центр своей провинции г. Харар и занял третье место в Эфиопии. Быстрый рост таких городов, как Бахр-Дар, Акаки, Ассаб, Шашаман, непосредственно отражает появление в них промышленных предприятий. Значительный абсолютный рост населения Аддис-Абебы определяется не только столичной (ныне и значительной международной, общеафриканской) ролью этого города, но и его быстрым промышленным и культурным развитием. Второй по величине город страны — Асмара, имеет текстильную промышленность, предприятия

по производству бумаги, спичек и ряд других. Впрочем, приток населения в эти два больших города дал прирост, не намного превосходящий средний по основной массе городов страны: прирост населения равнялся 7,0% по Аддис-Абебе и 7,6% по Асмаре⁶. Характерной особенностью Эфиопии является достаточно заметное в большинстве городов численное преобладание женщин (это касается всех городов — и крупных, и мелких); нет часто встречающегося в других странах преобладания мужчин и в большинстве городов со значительными новостройками. Преобладание мужчин наблюдается лишь в некоторых городах — главным образом в провинциях, населенных более отсталыми народностями и племенами; сюда идет приток мигрантов-мужчин, оставляющих свои семьи в сельской местности, что характерно для многих стран Тропической Африки.

По оценке ЦСБЭ, общий по Эфиопии прирост населения составлял во второй половине 60-х годов (ближе к 1970 г.) 2,5% в год, причем все городское население, исчисленное по принятому в стране критерию, увеличивалось ежегодно на 6,6%. Исходя из положения, что естественный прирост в городах и в сельской местности одинаков (т. е. более низкая рождаемость в городах компенсируется и более низкой смертностью), ЦСБЭ исчислило, что миграции (нетто) дают городам Эфиопии ежегодный прирост на 4,1% (около 100 тыс. чел.). Сельская местность теряет за счет миграции ежегодно 0,4% своего населения (которое растет лишь на 2,1%).

Можно думать, что этот достаточно схематический расчет дает в основном верный ориентир для суждения об общем ходе урбанизации Эфиопии. Урбанизация происходит в условиях очень мозаичного этнического состава страны, причем отдельные народы находятся в Эфиопии на разных уровнях социального развития и по существу принадлежат к разным хозяйственно-культурным типам: это и оседлые земледельцы с многовековыми традициями обработки земли (в сочетании со скотоводством) на Абиссинском нагорье, и кочевые и полукочевые племена в Данакильской пустыне и в глубине провинции Харар.

Опубликованные ЦСБЭ материалы характеризуют этнический состав населения городов, к сожалению, лишь по признаку языка, притом и само число выделенных языков (вернее языковых групп) очень невелико: амхарская, галла, тигре (с тиграи), гураге, уоламо, дорзэ⁷; остальные языки народов Эфиопии даны суммарно. Кроме того, учитываются также арабский и суммарно иностранные языки.

Языковый признак при происходящей в Эфиопии активной амхаризации⁸, разумеется, недостаточен для суждения об истинном этническом составе населения, в том числе населения эфиопских городов; но известное представление об этом он все же дает.

Если распределить городское население по группам в соответствии с языками, на которых оно говорит, и установить длительность обитания в городах представителей каждой такой группы, можно получить данные о различной «подготовленности» народов Эфиопии к городской

⁶ Все же абсолютное число новоселов в этих городах довольно велико: в Аддис-Абебе менее одного года жило 36,2 тыс., 1—5 лет — 123,9 тыс. чел., в Асмаре соответственно — 7,1 тыс. и 28,6 тыс. чел.

⁷ Это язык этнографической группы дорзэ, входящей в народность омето (из группы народов сидамо). В оригинальных эфиопских источниках, опубликованных на английском языке, дорзэ транскрибируется как *dorzigna* (подобно тому, как языки галла, тигре, гураге соответственно транскрибируются как *galigna*, *tigrigna*, *guragigna*).

⁸ Например: «На амхарском языке ведется преподавание во всех школах I ступени (1—6 классы), за исключением первых классов школ в Эритрее, а также в глубинных районах... Школа является одним из важных государственных средств создания национального единства в стране. Через нее расширяется сфера употребления амхарского языка». (В. С. Ягья, Указ. раб., стр. 215). обстоятельную характеристику эфиопской школы дает М. В. Райт («Народы Эфиопии», М., 1965).

Распределение населения по продолжительности проживания в городах, % от итога

Группы населения, говорящие	Уроженцы городов	Проживают в городе				Всего
		менее 5 лет	5—9 лет	10—19 лет	20 и более лет	
По-амхарски	45,2	28,4	11,5	8,3	7,9	101,3*
На языке галла	46,9	27,0	9,5	8,5	8,1	100,0
На тигре и тиграи	34,8	33,6	12,2	10,4	9,0	100,0
На чураре	28,8	38,3	13,2	10,4	9,3	100,0
На уломо	21,8	17,1	15,5	13,9	30,2	98,5*
На дорзе	21,4	56,7	7,3	10,9	3,7	100,0
На других эфиопских языках	50,6	24,8	9,2	4,6	10,8	100,0
По-арабски	38,4	16,4	9,9	15,4	19,9	100,0
На других иностранных языках	19,8	51,0	4,3	5,2	19,7	100,0

* Отклонение итога от 100 % ЦСБЭ объясняется опечаткой в части первоначальных таблиц, исправить которую при публикации не удалось.

Таблица 3

Соотношение языковых и конфессиональных признаков населения 189 городов, %

Группы населения, говорящие на языках	Исповедуют						Всего *
	христиан- ство моно- физитского толка	другие формы христианства		мусуль- манство	инду- изм	другие ре- лигии и нет сведений	
		католи- цизм	протес- танство				
Амхарском и его диалектах (агробба, харари и др.)	90,2	0,4	0,0	9,3	0,0	0,0	99,9
Тиграи и тигре	83,6	1,4	0,1	13,1	0,0	1,8	100,0
Галла	70,5	0,3	0,4	27,4	0,0	1,4	100,0
Гураге	68,5	0,0	0,1	31,4	0,0	0,0	100,0
Уоламо	97,8	0,4	0,2	1,3	0,0	0,0	100,0
Дорзе	90,6	0,0	0,0	5,4	0,0	0,0	96,0
На других языках народов Эфиопии	54,7	0,0	0,1	43,9	0,0	1,3	100,0
Арабском	5,5	0,3	0,0	94,2	0,0	0,0	100,0
Других иностранных	26,8	26,6	10,8	21,6	4,2	7,4	97,4
Средний состав по конфессион- ным признакам	80,2	0,2	0,4	18,9	0,0	0,3	100,0

* Здесь дается та же оговорка, что и к табл. 2.

жизни. Такие материалы опубликованы по всей совокупности городов страны — 189 городам (табл. 2).

Несмотря на значительную условность языкового признака (особенно в городах), которая усиливается родственностью, например, языков тигре и тиграи к амаринья (амхарскому), массовый материал дает довольно характерную картину. Так, 45—47% горожан, владеющих языками амхара и галла, родились в своих городах, и лишь немногим больше $\frac{1}{4}$ недавно в них поселились (при этом часть из них переселилась из других городов). Среди горожан с тиграйскими языками коренных жителей только около $\frac{1}{3}$; другая треть — недавние новоселы. Среди горожан с дорзе лишь немногим более $\frac{1}{5}$ в городе и родились, а больше $\frac{1}{2}$ — совсем недавние пришельцы. Эфиопские демографы связывают высокую (притом недавно приобретенную) подвижность дорзе с традиционным их мастерством в области ткачества; было бы инте-

ресно проследить приуроченность их миграций к новым текстильным центрам Эфиопии (опубликованные массовые материалы недостаточны для подтверждения этой догадки). Значительная часть горожан-дорзэ занята также в розничной торговле.

Табл. 2 показывает также степень «подготовленности» к городской жизни других народов Эфиопии. Заметим здесь лишь, что больше $\frac{1}{3}$ горожан-аравов — коренное население в городах Эфиопии, а более $\frac{1}{2}$ других иностранцев — недавние новоселы (т. е. можно считать эту численно небольшую группу населения как бы текучей).

Данные о религиозной принадлежности дополняют этнолингвистическую характеристику городского населения. Для 189 городов соотношение этих показателей приведено в табл. 3.

Большой интерес представляют данные по этнолингвистической (а также конфессиональной) структуре населения отдельных наиболее значительных городов. К сожалению, они опубликованы лишь по городам с населением, превышающим 20 тыс. жителей (и то без Назарэта, Керена и Агордата, т. е. всего по 11 городам), причем набор вошедших в сводку языков еще скуднее, чем в табл. 2. Таким образом, нет возможности судить о значительных национальных меньшинствах — в сущности выявляется лишь доля преобладающего народа, иногда соотношение двух-трех основных для данного города народов.

Сведения эти, показанные в табл. 4, поучительно сопоставить с размещением городов в тех или иных этнических ареалах. С этой целью мы ввели в таблицу характеристику этих ареалов⁹. Конфессиональный признак дан лишь в виде процентного соотношения монофизитного христианства (эфиопская церковь) и мусульманства: в числителе — первая из этих религий, в знаменателе — вторая¹⁰.

Суммарное население 11 городов, фигурирующих в табл. 4, составляло к январю 1970 г. 1332,3 тыс. чел., т. е. 56% всего городского населения Эфиопии (согласно национальному критерию городов). Так как эти 11 городов — наиболее важные центры, то сведения о них позволяют в известной степени судить об этнической стороне всего процесса урбанизации.

Более подробные данные по Аддис-Абебе были опубликованы также в 1972 г. (табл. 5). Здесь выделены в основном те же языковые группы, что и в табл. 2 и 3¹¹. Указано также место происхождения населения, мигрировавшего в столицу (провинция). Поскольку этнические ареалы Эфиопии достаточно тесно связаны с контурами провинций, это дает более полное, чем по одному лишь языковому признаку, представление об этнической структуре миграционных потоков.

Около $\frac{3}{5}$ всех родившихся вне Аддис-Абебы (59,4%) — выходцы из провинции Шоа, населенной почти исключительно амхара. Несколькое больше $\frac{1}{5}$ (21,8%) — уроженцы северных провинций (Уолло, Эритреи, Тигре, Годжама и Бэгемдыр). Этнический состав населения этой части страны довольно пестр: если ближе к побережью Красного моря преобладают тигре и тиграи, а в Данакильской пустыне — данакиль, то в провинциях Уолло, Бэгемдыр и Годжам большинство населения — амхара (с примесью народов кушитской группы и народов Восточного Судана).

⁹ Была использована этнографическая карта в масштабе 1:10 млн. («Атлас народов мира», М., 1964, л. 81).

¹⁰ Однако и эти данные ЦСБЭ о религиозной принадлежности населения кое в чем корректируют распространенные в нашей литературе представления. Так, считалось, что амхаро-харари (жители г. Харара) — мусульмане (см., например: Б. В. Андрианов, Указ. раб., стр. 51—52); в действительности же соотношение христиан и мусульман в г. Харар 64:35.

¹¹ Population of Addis-Ababa (Results from the population sample survey of October 1967), «Statistical Bulletin», 1972, N 8.

Этнолингвистические показатели 11 значительных городов Эфиопии

Город	Доля горожан, говорящих на языках, %						принадлежность	Положение по отношению к этническому ареалу, в котором стоит город
	амхарском	тиграи	галла	гураге	другие народности Эфиопии	иностранных языках		
Аддис-Абеба	77,6	5,1	6,4	7,3	3,1*	0,5	86/11	На краю амхарского ареала, у стыка его с ареалами галла и гураге
Асмара	2,7	89,6	—	—	0,9	6,8	74/15	На стыке ареалов тигре и тиграи, у морских «ворот» Эритреи.
Дире-Дауа	45,5	2,3	11,1	2,3	31,5	7,3	51/46	Порт. Ареалы галла и сомали, рядом небольшой ареал амхара-харари.
Десие	78,7	3,2	0,6	0,7	15,2	1,4	63/36	Ж. д. облегчает приток издалека
Харар	57,2	0,9	8,0	1,4	31,1	1,4	64/35	Ареал амхара
Джимма	26,8	2,3	42,7	7,0	18,3	2,9	61/8	Небольшой ареал амхара-харари, вокруг ареал галла и далее сомали и данакиль
Гондар	86,6	10,0	1,4	0,5	0,9	0,6	85/14	У стыка ареалов галла и сидамо, вблизи от ареала гураги
Макалле	3,1	95,9	—	—	0,5	0,5	90/2	В ареале тиграи
Дэбрэ-Зэйт	59,2	2,7	27,6	8,4	1,1	1,0	97/2	В ареале амхара, вблизи от ареала галла
Дэбрэ-Маркос	93,0	1,4	2,9	0,4	0,1	2,2	96/3	В ареале амхара
Бахр-Дар	88,0	7,8	1,2	0,1	0,7	2,2	90/8	То же
По 11 городам	60,5	20,7	6,3	4,9	5,6	2,0	81/15	—

* В том числе дорэ 2,2%, усламо 0,1% (подробнее см. в тексте).

Таблица 5

Мигранты, осевшие в Аддис-Абебе (данные 1967 г.)

Провинция происхождения	Родилось вне Аддис-Абебы		Доля в % от населения провинций их происхождения	Три первых по распространенности языка в двух городских районах, преимущественного оседания, % *
	тыс. чел.	% от итога		
Шоа	225,9	61,5	4,90	1) а—83,1, т—7,2, га—5,4 2) а—68,5, гу—12,7, га—8,6
Уолло	24,8	6,8	1,13	1) а—68,5, гу—12,7, га—8,6 2) а—90,3, т—3,2, гу—3,1
Эритрея	20,6	5,6	1,22	1) а—68,5, гу—12,7, га—8,6 2) а—83,1, т—7,2, га—5,4
Гэму-Гофа	16,5	4,5	2,64	1) а—76,3, д—20,9, га—1,4 2) а—54,7, га—17,8, гу—16,3
Тигре	14,8	4,0	0,91	1) а—68,5, гу—12,7, га—8,6 2) а—83,1, т—7,2, га—5,4
Годжам	13,0	3,5	0,83	1) а—68,5, гу—12,7, га—8,6 2) а—88,4, гу—4,3, т—2,7
Харар	12,3	3,3	0,41	1) а—83,1, т—7,2, га—5,4 2) а—68,5, гу—12,7, га—8,6
Бэгемдыр	9,8	2,7	0,81	1) а—68,5, т—7,2, га—5,4 2) а—83,1, т—7,2, га—5,4
Уоллега	7,6	2,1	0,67	1) а—68,5, т—7,2, га—5,4 2) а—90,3, т—3,2, гу—3,1
Сидамо	7,4	2,0	0,34	То же, что и у выходцев из Уоллега
Кафа	6,5	1,8	0,57	То же, что и у выходцев из Уоллега
Арусси	5,6	1,5	0,73	1) а—83,1, т—7,2, га—5,4 2) а—68,5, гу—12,7, га—8,6
Бале	1,3	0,4	0,20	1) а—68,5, гу—12,7, га—8,6 2) а—83,1, т—7,2, га—5,4
Илу-Бабор	1,2	0,3	0,19	1) а—68,5, гу—12,7, га—8,6 2) а—88,4, гу—4,3, т—2,7

* а — амхарский язык, га — галла, гу — гураге, т — тиграйские языки, д — дорэ. Названия городских районов преимущественного оседания для краткости опущены (поскольку мы не преследуем цели микрогеографической характеристики Аддис-Абебы).

Шоанцы и отчасти выходцы из Уолло, Годжама и Уоллега (среди них — в первую очередь принадлежащие к амхара) — наиболее старые переселенцы в Аддис-Абебу. Только $\frac{1}{10}$ родившихся вне Аддис-Абебы происходит из юго-западных и южных провинций (Уоллега, Гэму-Гофа, Кафа, Илу-Бабор, Сидамо) и 5% из юго-западных (Бале, Харар и Арусси). Можно полагать, что значительная часть жителей Аддис-Абебы, говорящих на гураре — в первом или втором поколении выходцы из провинции Аруссии.

Давшие сравнительно малый приток мигрантов юго-западные, южные и юго-восточные провинции населены менее развитыми, частью сохранившими кочевой быт народами кушитской, нилотской и восточно-суданской языковых групп и семей.

Исключением является сравнительно высокая доля (2,2%) жителей Аддис-Абебы, говорящих на языке дорзе — сравнительно малочисленной этнической общности Эфиопии. Выше уже отмечалась вообще высокая мобильность дорзе, что связано с традиционными занятиями — ткачеством и торговлей.

По Аддис-Абебе опубликованы также материалы о населении отдельных внутригородских районов (всего их девять). Наряду с обычными демографическими данными, по каждому району указаны доля говорящих на языках Эфиопии (а также иностранных языках), конфессионные признаки, динамика миграционного притока, указаны провинции, откуда он шел. Подобные данные весьма ценны для монографического изучения Аддис-Абебы.

С точки зрения задач данной статьи достаточно отметить, что язык амхара господствует во всех городских районах, но в разной степени (при средней доле говорящих по-амхарски в 77%, в Геферсе, — в одном из районов Аддис-Абебы, их было только 54,7%). Район Геферса, лежащий в северо-западной части города, вообще, пожалуй, наиболее мозаичен в этнолингвистическом отношении: языками галла и гураре пользуются соответственно 17,8 и 16,3% его населения, четвертым по распространенности языком является здесь дорзе — 5,8%. В большинстве других городских районов число людей, говорящих на втором по численности языке, не превышает 10—13%, а нередко составляет и меньшую долю. Однако в районе Энтото на второе место с показателем 20,9% вышел язык дорзе. Оба названные выше района — Геферс и Энтото, периферийные, и сравнительно мало населены (65 и 46 тыс. жителей в 1967 г.), а второй из них — застроенный преимущественно лачугами — вообще позднего заселения. В наиболее старых и людных районах — Текле-Хайманот (160,9 тыс. жителей) и Мекакелегна (112,9 тыс. жителей) языком амхара пользуются соответственно 90,3% (второй язык — тиграйская группа — 3,2%) и 68,5% (второй язык — гураре — 12,7%).

Рассматривая табл. 5, можно увидеть, что выходцы из отдельных провинций, т. е. представители тех или иных этнических общностей, предпочитают селиться в определенных районах Аддис-Абебы. Тем не менее в столице Эфиопии почти не сложилось таких «внутригородских деревень», сохраняющих племенной быт, как во многих крупных городах других стран Тропической Африки; по впечатлениям наблюдателей, скорее здесь складываются своеобразные «слободы» по профессиональному признаку.

Миграции в Аддис-Абебу, как и в большинство других городов Эфиопии, не привели к преобладанию мужского населения в городах (переезд в город молодого мужчины в дальнейшем приводил к переезду и его семьи). В 1967 г. на 100 женщин мужчин было лишь 97,4. Однако среди «неместных» уроженцев мужчины все же преобладали (101,2). Среди выходцев из наиболее отсталых провинций, где сохранились родоплеменные отношения, этот коэффициент был много выше (например, среди мигрантов-уроженцев Гэму-Гофа на 100 женщин приходилось 293 мужчины).

Эфиопские демографы попытались установить связь между расстоянием миграции и числом мужчин, приходящихся на 100 женщин. Корреляция показала наличие прямой зависимости, но коэффициент ее невысок — 0,48.

Впрочем, усиление миграционного притока женщин в Аддис-Абебу — явление сравнительно новое: в 1961 г. мужчины еще численно преобладали во всем населении столицы (105,3 мужчин на 100 женщин).

На основании всех рассмотренных выше новых данных можно прийти к следующим выводам.

1. Урбанизация в Эфиопии ныне приобретает темпы, выдвигающие ее с последних в Африке мест на уровень примерно средних для этого региона мира показателей.

2. Особенностью урбанизации в Эфиопии является довольно равномерный рост городов всех градаций людности (хотя индивидуальные различия в темпах прироста, разумеется, достаточно велики).

3. Быстрее всего идет рост городов-новостроек или несущих административно-политические функции, а также городов, расположенных на железнодорожных линиях и в благоприятных географических условиях. Концентрация городов в наиболее развитой в хозяйственном отношении провинции Шоа (в том числе вокруг Аддис-Абебы) позволяет считать, что здесь, начиная складываться уже и «система» взаимосвязанных городов.

4. В ряде случаев удается подметить в структуре миграционных потоков, идущих в города (по полу, этнической принадлежности и др. признакам) отражение форм хозяйства в ареалах, поставляющих мигрантов (зоны кочевничества, территории с развитыми кофейными плантациями и т. п.).

5. В большинстве городов этнолингвистический состав их населения в основном соответствует этносам тяготеющих к ним сельских ареалов. Это соответствие несколько слабее для городов, имеющих «дальние» связи¹². Естественно, что Аддис-Абеба поглощала выходцев из всех провинций; все же доля амхара в ней значительно больше, чем в Эфиопии в целом.

6. Религиозный состав населения городов характеризуется более высокой долей в них исповедующих монофизитское христианство, чем в стране в целом, и меньшей долей мусульман. Доля последних в Эфиопии оценивается в 20—25%. В 189 городах она значительно ниже: 18,9%. В наиболее крупных городах (см. табл. 4) она еще ниже — лишь 15%. Наконец, в Аддис-Абебе мусульман всего 10,7%. Может быть, это свидетельство той «противопоказанности» для приверженцев магометанства ряда «городских занятий», о которой недавно писал В. И. Козлов¹³? Для подтверждения этой мысли потребовалось бы специальное исследование, прием пока это лишь как гипотезу.

Новые данные о населении городов Эфиопии, особенно опубликованные в 1972 г., дают тем, кто изучает социальные и этнические процессы в этой своеобразной африканской стране, обильный материал для размышлений. Обратив внимание исследователей на этот материал было главной задачей настоящей заметки.

¹² Распространение амхара за пределы основных ареалов их обитания несколько искажило картину прямого соответствия. Амхара широко представлены во всех быстро растущих городах (в частности, они есть даже в жарком Ассабе, где раньше не селились (см.: В. С. Ягья, Указ. раб., стр. 213); организованное расселение их из перенаселенных центральных районов осуществляется правительством при реализации некоторых крупных проектов земельного освоения долин тех рек, где удалось подавить малярию (например, проект р. Аваш).

¹³ См.: «Современные проблемы урбанизации», М., 1972.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

В. П. Кобычев

ЯЗЫК ЕСТЬ НЕМ

«При полном невежестве в чтении и письме они, тем не менее, ведут нечто вроде летописи по нагроможденным кучам голов и рогов в жертвенных домах, которые напоминают им о происшествиях, поразивших их во время жертвоприношения»¹. «Вместо актов они передают друг другу бирки, надрезы на которых означают отдельные пункты»². Когда они дают клятву, то «устанавливают камень или кость... Большое количество таких исторических напоминаний имеется в особенности в старых церквах, священных пещерах и т. п. местах; осетины так привыкли к ним, что могут, находясь перед этими предметами, быстро перечислить самые важные обстоятельства... Время от времени жители совершают паломничества к этим священным местам, чтобы восстановить воспоминания о данном случае. Это является, конечно, своеобразной формой летописи, которая доступна, увы только записавшему»³.

Так отзывались путешественники конца XVIII — начала XIX в. об осетинах, которые в ту пору, как и другие народы Северного Кавказа, не имели письменности и при необходимости прибегали к подобного рода «узелкам на память».

С тех пор минуло более полутора столетий. У народов Северного Кавказа появилась собственная письменность, возникла национальная литература. Но и сегодня в горах среди руин некогда почитаемых храмов и капищ можно видеть разложенные на ограде или сваленные в кучу остатки прежних жертвоприношений и памятные шесты и камни — реликты ныне позабытой всеми необычной письменности.

Безмолвны полуразрушенные башни, разбросанные по склонам хребтов и вершинам холмов. Один лишь ветер гуляет меж потемневших от времени развалин горных аулов, в большинстве своем покинутых людьми. И один лишь ветер знает, что башни не так уж немые, что они могут многое рассказать о кипевшей некогда в горах жизни, о канувших в Лету поколениях, их судьбах, радостях и страстях. Для этого стоит лишь пристальнее взглянуть в сумрачные стены. Не в архитектуру построек, которую А. М. Горький однажды образно назвал «каменной летописью

¹ Ю. Клапрот, Путешествие по Кавказу и Грузии в 1807—1808 гг., сб. «Осетины глазами русских и иностранных путешественников» (далее «Осетины...»), Орджоникидзе, 1967, стр. 166.

² Штедер, Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутреннюю местность Кавказа, предпринятого в 1871 г., «Осетины...», стр. 34.

³ К. Кох, Путешествие через Россию к Кавказскому перешейку в 1837 и 1838 гг., «Осетины...», стр. 271.

человечества» (она, без сомнения, так же выразительна, хотя и безгласна), а в сами камни: среди них немало расписанных диковинными узорами, украшенных грубо выбитыми фигурами людей, зверей и птиц и прочими таинственными знаками — это петроглифы, рисованные «буквы». Но как расшифровать их? Как подобрать ключ к этой загадке ушедших времен? Быть может, в этом нам помогут старинные предания гор? Послушаем их.

...Цицка-Солса, могучий нарт, ехал тесниной реки Ассы, что течет в горах Ингушетии. В том месте, где горы несколько отходят от воды, образуя небольшую поляну, известную в народе под названием Солнечной,



Рис. 1. Рога жертвенных животных на ограде храма в сел. Дзивгис. Северная Осетия (здесь и далее фото автора)

герой остановился, пораженный необычным зрелищем: вода в ручье, протекавшем по лугу, была кроваво-красного цвета.

Недоумевая, Цицка-Солса направил своего коня вверх по ручью. Под скалой, где источник выбивался из-под земли, он увидел сидящего на корточках великана—вампола. Вампол спал, сжимая меж колен саблю так, что рукоять ее упиралась в землю, а острие торчало кверху. Время от времени голова великана, охваченного дремотой склонялась вниз и натывалась на саблю. От боли великан просыпался, смахивал кровь с рассеченного лба в ручей, обводил сонным взглядом округу и снова впадал в забытие.

Ничего не понимая, Цицка-Солса подъехал поближе и, дождавшись, когда великан в очередной раз очнулся от боли, громко воскликнул:

— Эй, вампол! Что ты здесь делаешь? За что так мучаешь себя?

На что великан отвечал:

— Я подстерегаю здесь другого великана, который украл у меня жену. Он должен проехать через это ущелье. Сабля не дает мне заснуть: ведь я сижу здесь уже много-много дней.

Цицке-Солсе стало жаль несчастного вампола и он сказал:

— Ложись, сосни немного, я покараю за тебя.

— Э, нет, человек. Твой голос подобен комариному пisku, и ты не

сможешь разбудить меня. Вот если бы тебе удалось поднять столетний дуб и им ударить меня по голове, я, возможно, проснулся бы.

Цицка-Солса слыл самым сильным среди могучих богатырей-нартов. Слова вампола заделали его за живое. Не говоря ни слова, он обхватил ближайшее дерево руками, раскачал его и вырвал вместе с корнем из почвы.

— Теперь, надеюсь, ты не сомневаешься в моей силе?

Удовлетворенный вампол кивнул головой в знак согласия, отбросил в сторону саблю, устроился поудобнее и тотчас же захрапел. А Цицка-Солса развел огонь и принялся готовить себе еду, посматривая изредка в сторону реки, где должен был проехать соперник вампола.

Уже стало смеркаться, когда наш герой заметил между горами едущего на коне страшного великана с косматой гривой волос. Позади всадника сидела такая же косматая женщина огромного роста. Поняв, что это и есть ожидаемый противник, Цицка-Солса ударил изо всей силы спящего великана стволем дерева.

Вампол вскочил, осмотрелся по сторонам, заметил вдали своего обидчика и, обратившись к Цицке-Солсе, сказал:

— Спасибо тебе, человек, за твою доброту. А сейчас, если хочешь остаться в живых, уходи отсюда побыстрее: здесь будет бой не на жизнь, а на смерть. О том, кто из нас двоих победит, ты узнаешь и издали. В случае, если победа будет за мной, у меня на плечах зажгутся изображения солнца и луны, моих родных братьев и покровителей...⁴

Солнце, луна, звезды — издревле почитаемые человеком светила. О поклонении им говорится во многих легендах народов Северного Кавказа, в частности связанных с широко представленным некогда культом бого-человека Маго⁵.

Отголоски указанных космогонических верований и отразились в рисунках на камнях, встречающихся в глухих горных ущельях, а также в магических узорах на одежде, теле и т. п. Об изображениях на одежде Геродот писал, что в «тамошних (т. е. кавказских — В. К.) лесах есть и деревья, покрытые листьями такого рода, что их растирают и смешивают с водой и этим составом рисуют на одеждах узоры; эти узоры не смываются и стареют вместе с материей». У хевсуров, например, подобные узоры — равноконечные кресты, круги, зигзаги и прочие символы небесной космогонии в орнаментике одежды дожили почти до наших дней. По мнению Е. И. Крупнова, питандеры (штампы) в виде концентрических кругов, спиралей, и дугообразных лучей, которые археологи находят при раскопках памятников кобанской культуры, использовались именно для этой цели, т. е. для нанесения узоров на одежду⁶.

В Дагестане нередко рисовали прямо на теле. По словам А. А. Дирра, еще в нач. XX в. женщины иногда наносили на лоб и подбородок синей краской четыре точки⁷ (стилизованные изображения того же солярного креста), которые в сочетании с кругом мы встречаем и среди некоторых рисунков на камнях.

Важнейшей особенностью петроглифов, распространенных на Северном Кавказе, является то, что они выбиты не на скалах (как в Закавказье).

⁴ Полностью легенду см. В. П. Кобычев, О днях, что в предания ушли, «Итоги полевых работ Ин-та этнографии АН СССР, в 1971 г.», М., 1972, стр. 66—68.

⁵ О культе Маго см.: Ф. И. Горепекин, Маги-едра. Языческий бог ингушей, «Терские ведомости», Владикавказ, 1909; Л. И. Лавров, Из поездки в Черноморскую Шапсугию летом 1930 г., «Сов. этнография», 1936, № 4—5, стр. 134; В. П. Кобычев, Из этногенетических преданий ингушей, «Итоги полевых работ Ин-та этнографии АН СССР, в 1970 г.», М., 1971, стр. 60.

⁶ Е. И. Крупнов, Новые питандеры из Чечено-Ингушетии, сб. «Древности Восточной Европы», М., 1969, стр. 110.

⁷ А. М. Дирр, Заметка о татуировке в Дагестане, «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (далее СМОМПК), Тифлис, 1915, вып. 44, стр. 23.

казе), а на жилых и боевых башнях, храмах, склепах и могильных стелах. В этом отношении петроглифы рассматриваемого региона сближаются с такими же рисунками на бытовых предметах, камнях из соседнего Дагестана, где культура петроглифов представлена еще шире⁸.

Отметим также, что камни с рисунками, как правило, отличаются от остальных камней кладки памятников более плотной структурой и цветом, преимущественно карминно-красным, желтым или синим. Такая цветовая гамма неслучайна. Указанным цветам в прошлом придавали магическое значение, как отражавшим цвета небесных светил и самого неба⁹. В одном из сказаний некий великан Ходжа именуется попеременно то Черным, то Желтым, то Синим¹⁰. Синий, красный и желтый цвета были излюбленными цветами одежды в старину, если судить по образцам, сохранившимся в ингушских и осетинских склепах.

Петроглифы различаются и по технике исполнения. Одни из них представляют собой контурный рисунок, другие выбиты по всей их плоскости. Имеются и такие, в которых сочетается та и другая техника.

Наиболее часто на петроглифах-оберегах, о которых будет идти речь ниже, встречаются следующие изображения: круг, разделенный прямым крестом или четырехлепестковой розеткой на четыре равновеликих сектора; два concentрических круга с четырех-восьмилепестковой розеткой в середине; такие же розетки, без круга; различные спирали, решетка, косой (иногда строенный) крест; крест с раздвоенными и закругленными, наподобие рогов барана, концами; свастика, «елочка», волнистая линия. Встречались также так называемые чашечные камни, с углублениями в форме кругов, прямоугольников, дуг и т. п., хотя отнесение последних к группе оберегов несколько проблематично.

Особое магическое значение на Кавказе издревле придавали изображению креста. «Крест настолько уважается ими (аланами, предками осетин. — В. К.), что бедным, как туземцам, так равно и пришельцам..., достаточно укрепить изображения креста на конце шеста с хоругвью и, подняв его, нести: это позволяет им во всякое время идти с полной безопасностью», — сообщает доминиканский монах Юлиан, проезжавший через степи и предгорья Северного Кавказа в 1235 г.¹¹

Старики рассказывают, что в прошлом, при эпидемиях и стихийных бедствиях небольшие крестики выбивали на камнях, обрамлявших входные и оконные проемы жилых башен¹², точь-в-точь как это делали в старину в глухих русских деревнях, где аналогичные кресты вырезали на дверях с тем, чтобы оградить дом от нечистой силы¹³.

В дальнейшем, под влиянием христианства, в изображение креста стали вкладывать несколько иное содержание, толкуя его в соответствии с канонами этой религии. Доказательством тому служат многочисленные кресты с Голгофой, высеченные на могильных стелах и выложенные в кладке боевых башен, склепов и храмов.

Если смотреть на эти кресты с точки зрения техники исполнения, их следует отнести скорее к декору, чем к петроглифам в строгом смысле

⁸ О петроглифах Дагестана см.: А. С. Башкиров, Петроглифика Аварии, М., 1930; Н. Б. Бакиров, Архитектурные памятники Дагестана, Л., 1935; Е. М. Шилинг, Изобразительное искусство народов Горного Дагестана, «Доклады МГУ», М., 1950; Д. М. Атаев, В. И. Марковин, Петроглифика горной Аварии, «Ученые записки Ин-та истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР», Махачкала, 1965; П. М. Дебилов, Резьба по камню в Дагестане, М., 1966.

⁹ Напр., в легенде о зачатии нарта Соски-Солсы, см.: С. Ч. Эльмурзаев, Новые данные о чечено-ингушских нарт-эпосных сказаниях, «Сборник статей», Грозный, 1964, стр. 132.

¹⁰ Там же.

¹¹ «Осетины...», стр. 13.

¹² Устное сообщение С. М. Хасиева, за которое выражаю ему глубокую признательность.

¹³ Н. А. Никитина, К вопросу о русских колдунах, Сб. МАЭ, вып. 7 Л., 1928, стр. 322.

этого слова. Однако по своему назначению это не что иное, как те же обереги, и поэтому с известной оговоркой их вполне можно причислить к рассматриваемой категории знаков.

Для нас, впрочем, гораздо важнее отметить, что на указанных памятниках почти полностью отсутствуют резные рисунки. Отсюда следует, что культура петроглифов к этому времени, по существу, стала сходить на нет.

Боевые башни, по мнению большинства исследователей, стали возводить в основном в послемонгольское время, между XIV—XVI вв.¹⁴, и, следовательно, этот хронологический рубеж можно считать верхней границей распространения петроглифов в их подлинном значении¹⁵.

Жилые башни намного древнее боевых, и в них камни с петроглифами в большинстве случаев вставлены вторично, что доказывается их случайным местонахождением, зачастую «вверх ногами», судя по изображениям на этих камнях. Между тем известно, что культы неба, солнца и воды возникли вместе с появлением земледелия, которое на ранней ступени своего развития всецело зависело от милостей природы. Обожествление неба было свойственно всем раннеземледельческим народам. И в этом смысле корни петроглифов-оберегов космогонического характера уходят в глубочайшую древность¹⁶.

Но не менее широк хронологический диапазон бытования и петроглифов с зооморфными и антропоморфными изображениями. Древнейшими среди последних следует считать, по-видимому, петроглифы с изображением козла, позднее вытесненного изображениями барана. Такое заключение можно сделать как из самих петроглифических сюжетов, так и из фольклора почти всех народов края. Козел на камнях всегда изображен полностью, с туловищем, ногами и хвостом, нередко в сочетании с солярными знаками, человеческими фигурами и другими символами, в то время как баран изображается сугубо условно — в виде силуэта головы либо еще примитивнее — в форме закрученных рогов. Изображения козлов мы находим и в писаницах Закавказья, древнейшие из которых относятся к эпохе неолита и раннего металла.

Согласно письменным источникам и фольклору народов Кавказа, козел наиболее предпочтительное жертвенное животное и даже божество Тацит пишет о народах Закавказья иберах и албанах, что «...никто не приносит там в жертву барана»¹⁷. Абхазы еще в недавнем прошлом совершали в кузницах ежегодные моления, при которых резали трехгодовалого холостенного козла. Женщина-абхазка через некоторое время после выхода замуж приезжала в дом отца с жертвенным козлом и совершала отпускное моление¹⁸. Осетины, по словам Ю. Клапрота, на Рождество закалывали и приносили в жертву коз, на Новый год — свиней, а в день св. Михаила — быков и баранов. Их колдуны, шаманствуя во время предновогодних празднеств, впадали в экстаз и уверяли, что видят души усопших, которые находятся либо посреди большого болота, либо верхом на свиньях, собаках и козлах¹⁹. Козла приносили в жертву горе Казбек, убивали при совершении кровной мести²⁰. Почти повсе-

¹⁴ Е. И. Крупнов, Средневековая Ингушетия, М., 1971, стр. 78.

¹⁵ Подробнее о датировке петроглифов Северного Кавказа см.: В. П. Кобычев, Летопись гор, «Итоги полевых работ Ин-та этнографии АН СССР в 1972 г.», М., 1973.

¹⁶ В противоположность этому, В. И. Марковин считает, что петроглифы Северного Кавказа относятся к позднему Средневековью, см.: В. И. Марковин, Средневековые чеченские и ингушские петроглифы, «Материалы научной сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований 1964 г. в СССР». Тезисы докладов, Баку, 1964, стр. 134.

¹⁷ Тацит, *Анналы*, VI, 34.

¹⁸ И. А. Аджиная, Из этнографии Абхазии, Сухуми, 1969, стр. 238 и сл.

¹⁹ Ю. Клапрот, *Указ. раб.*, стр. 165.

²⁰ К. Кох, *Указ. раб.*, стр. 271.



Рис. 2. Боевая башня, украшенная различного рода крестами, в сел. Дейничу. Горная Чечня

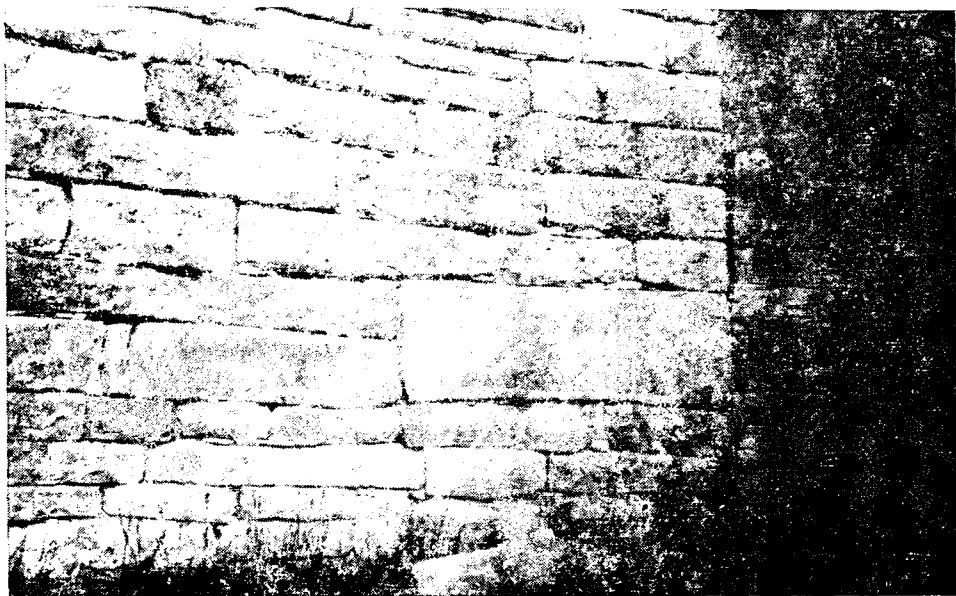


Рис. 3. Камень с петроглифом в кладке стены жилой башни, вставленный «вверх ногами». Горная Чечня

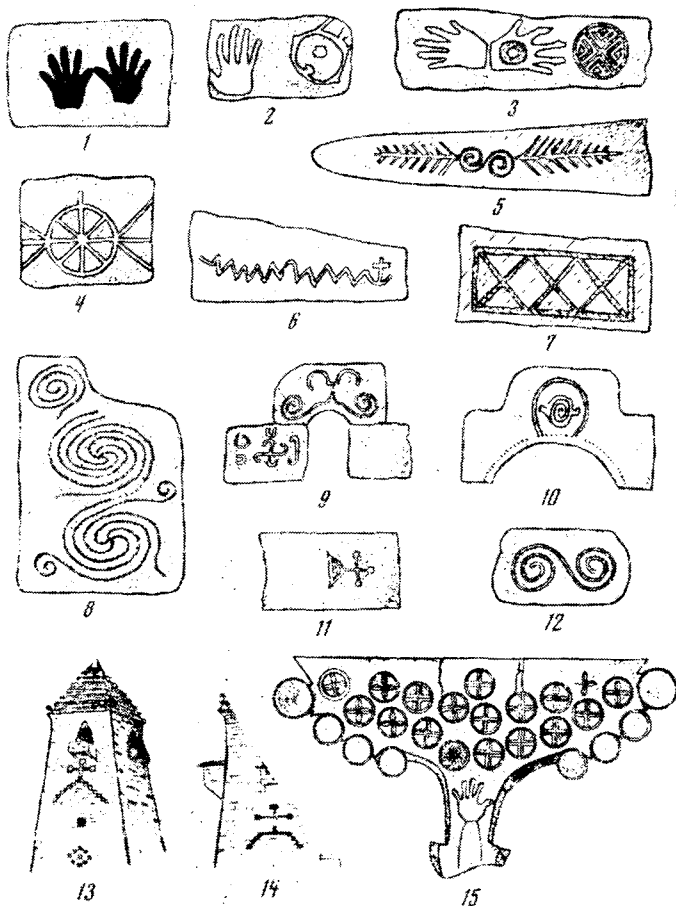


Рис. 4. Обереги, обнаруженные в разных местах: 1 — с. Галанчеж; 2—4, 6, 7 — с. Итум-кале; 5 — с. Дейничу; 8—10 — с. Химой; 11 — Ичкерия. Крест с Голгофой на могильной стеле (по М. В. Попову); 12 — с. Таргим; 13 — Ингушетия. Крест с Голгофой на фасаде боевой башни; 14 — фасад хевсурской боевой башни с крестом с Голгофой (по С. И. Макалатия); 15 — с. Барзикау (Сев. Осетия). Опорный столб с космогоническими символами — оберегами

местно на Северном Кавказе над могилой убитого молнией резали черного козла, а шкуру его вывешивали на виллообразном шесте²¹.

Чеченцы и ингуши дарили козла в качестве главного приза лучшему стрелку во время состязаний, устраиваемых при похоронах или поминках. В эпосе этих народов говорящий козел выступает в качестве защитника главного героя Колой-Канта²². По свидетельству Б. Далгата, козел у ингушей олицетворял бога Тамыж-ярды, храм которого находился на горе Будур-лам возле с. Худи. Тамыж-ярды представляли также в виде маленького человечка, сидевшего верхом на лошади величиной с козленка²³.

²¹ Штедер, Указ. раб., стр. 56; см. также статью Я. Рейнегса в сб. «Осетины...», стр. 101.

²² Ч. Ахриев, Похороны и поминки у горцев, «Сборник сведений о кавказских горцах», вып. 3, Тифлис, 1870, стр. 31. А. Н. Грен, Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе, СМОМПК, вып. 22, 1897, стр. 15.

²³ Б. Далгат, Первобытная религия чеченцев, «Терский сборник», вып. 3, кн. 2, Владикавказ, 1893, стр. 102, 103.

В 1971 г. со слов пастуха-хевсура нами была записана любопытная легенда о возникновении в Хевсуретии святилища Хонис-гори. В легенде говорится, как перейдя в ислам, ингуши решили изгнать своего прежнего бога. С этой целью они окружили посвященную ему молельню и стали стрелять из ружей и выкрикивать в адрес старого бога различные угрозы. Долго в молельне царил тишина. Но потом вдруг оттуда выскочил козел и, прыгая с вершины на вершину, скрылся в направлении Хевсуретии.

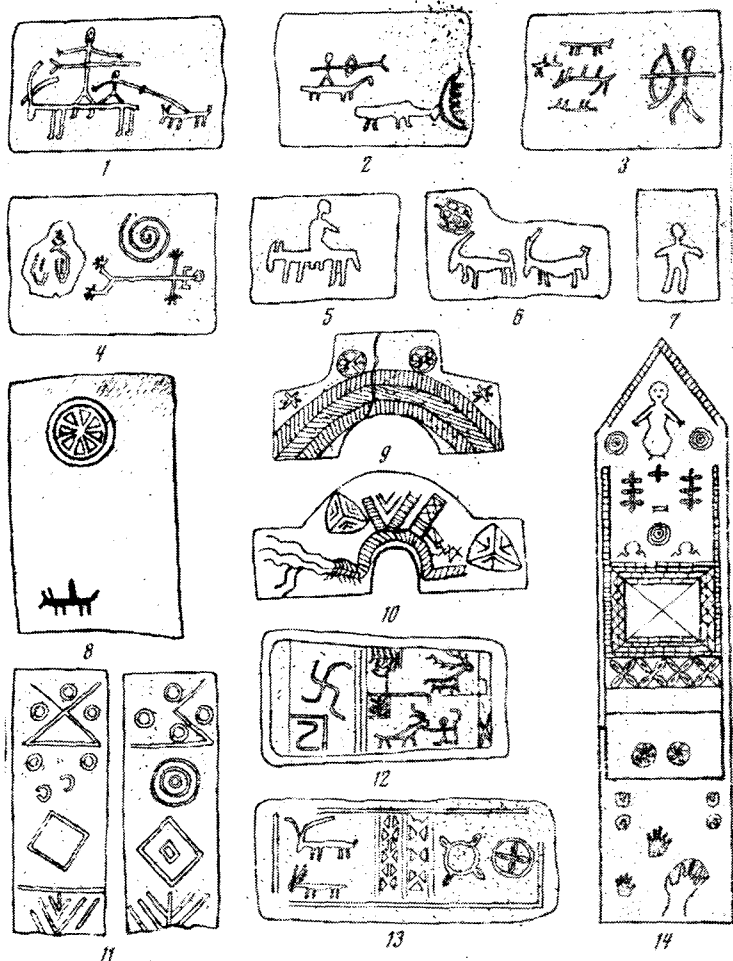


Рис. 5. Сюжетные картины из различных селений: 1 — с. Ташли; 2, 3 — с. Нижний Кей; 4 — с. Эгикал; 5—8 — с. Химой; 9 — с. Мелэр; 10 — с. Мачи; 11—13 — с. Харкьарой; 14 — с. Акки

Почитание козла отразилось в местной топонимии, в различных поверьях и приметах, а также в загадочных петроглифических сюжетах, среди которых наибольший интерес представляет изображение всадника с рогатиной, сидящего верхом на козле (рис. 5, 1).

Значительно меньше были распространены культы других животных, что отразилось и на петроглифах. Исключение представляет лишь изображение рогов барана, нередко венчающее солярный крест. Оно, возможно, послужило основой и для создания четырех- и восьмилучевой розетки. Завитки рогов барана представляют также излюбленный мотив

народного северокавказского орнамента, что вполне закономерно, учитывая хозяйственную роль этого животного в жизни населения края²⁴.

К числу древнейших и популярнейших петроглифов-оберегов следует отнести и изображение человеческой руки, символизирующей всякое добро, благополучие и счастье. Изображение руки чаще всего встречается на стенах и арочных камнях жилых башен, реже на боевых башнях и могильных стелах и только один раз обнаружено в склепе²⁵.

Обычно изображается отпечаток левой кисти с обращенными вверх пальцами. Но известны и изображения правой кисти, правой и левой одновременно и даже нескольких вместе. Например, в полуподземном склепе в селении Лац в Северной Осетии изображено шесть отпечатков кистей: две правой и четыре левой²⁶. Три как бы тянущиеся вверх руки высечены в нижней части огромной каменной стелы в окрестностях с. Акки в Акинском обществе Чечни (рис. 5, 14). Наконец, встречаются изображения рук с солярными знаками на тыльной и боковой сторонах ладони. Нередко рядом с рукой изображены различные животные²⁷.

Обычай оставлять отпечаток руки в качестве оберега и носителя счастья в древности был широко распространен по всему Ближнему Востоку²⁸. На Северном Кавказе пережиточно он существует до наших дней: оттиск ладони изредка оставляют на свежей штукатурке вновь построенного дома.

Отголосок указанного обычая сохранился в том уважении, с которым горцы прикасаются к могилам руками. «Никто не пройдет мимо даже старой могилы не только родственника, но и знакомого без того, чтобы не подойти и не приложить руки к холмику или памятнику, не сказав при этом: «Рохсаг — о!» — «Будь светел», — пишет Г. Кокеев²⁹.

От описанных изображений кистей рук — оберегов и благопожеланий следует отличать изображение руки (иногда с локтевым или плечевым суставом) с кистью, обращенной вниз³⁰. Это не что иное, как изображение победного трофея, для которого у чеченцев имелся даже специальный термин «цетта». Подобный обычай зафиксирован Геродотом еще у скифов³¹. Константин Багрянородный сообщает, что печенег, бывшие в подчинении у узов, носили укороченные до колен кафтаны, у которых рукава были отрезаны до предплечья, показывая этим, что они оторваны от своих сородичей и угнетены³². Так расценивали и предки вайнахов отрезанную руку врага, видя в ней одновременно магический знак и символ своего превосходства над врагом.

Петроглифы, распространенные на Северном Кавказе, это не только различного рода обереги. Другую большую группу их составляют так называемые сюжетные панно или композиционно сложные картины. Эти последние в большинстве своем состоят из тех же солярных знаков и подобных им символов земной тверди — лесов, полей, а также водной

²⁴ Г. Я. Мовчан сообщает, что в Дагестане в некоторых старых домах окна имеют форму буквы «Ф»; скорее всего это стилизованное изображение головы барана, см.: Г. Я. Мовчан, Социальная характеристика старого аварского жилища, «Кавказский этнографический сборник», вып. 5, М., 1972, стр. 284.

²⁵ В с. Верхний Баксан (Балкария) в склепе, принадлежавшем по преданию горскому князю Камгуту, см.: И. М. Чеченов, Древности Кабардино-Балкарии, Нальчик, 1969, стр. 75.

²⁶ Г. Кокеев, Склеповые сооружения Горной Осетии, Владикавказ, 1928, стр. 9, рис. 12.

²⁷ «Материалы по археологии Кавказа», т. 8, табл. 49, 11.

²⁸ См. А. З. Розенфельд, О некоторых пережитках древних верований приамирских народов, «Сов. этнография», 1959, № 4.

²⁹ Г. Кокеев, Указ. раб., стр. 22.

³⁰ Такая рука, по словам В. И. Марковина, выбита на арочном камне боевой башни в с. Хайбахой (см.: В. И. Марковин, В стране вайнахов, М., 1969, стр. 64) и над входом в жилую башню в с. Ташли (см. «Итоги полевых работ Ин-та этнографии АН СССР в 1972 г.»).

³¹ Геродот, История, кн. IV, § 62.

³² Константин Багрянородный, Об управлении империей, гл. 14.

стихии и прочего. Мы вправе полагать, что указанные рисунки в различных сочетаниях таят в себе определенную, качественно отличную нагрузку. При этом в ряде случаев, как можно видеть из прилагаемых рисунков, речь идет не просто о каких-то незатейливых элементарных понятиях — заклинаниях, но о подлинных рисованных текстах-пиктограммах. Таков, например, рисунок на стеле из окрестностей чеченского селения

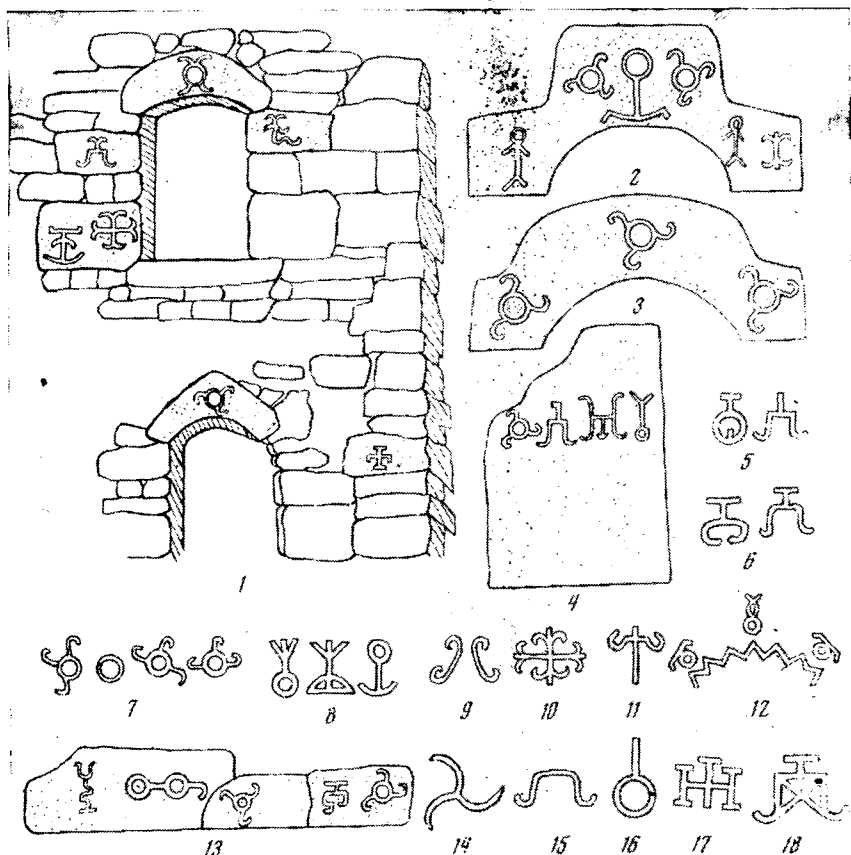


Рис. 6. Тамги, обнаруженные в разных местах: 1 — с. Бейни; Тамги на фасаде жилой башни Шаухаловых; 2 — с. Мелэр; 3 — с. Пуй; 4—5 — с. Воуги; 6 — с. Зенгали; 7 — с. Кереты; 8—12 — ингушские тамги; 13 — с. Акки; 14—15 — осетинские тамги; 16—18 — с. Малхиста

Ташли с фигурой человека, двумя рядами четырехконечных лепестков и какой-то сложной геометрической сеткой (календарем?) в центре, или настоящие картины в камне из селения Харкъарой (рис. 5, 11—13). Разбор всех этих сюжетов — дело чрезвычайно сложное и требует специального исследования. Пока же, к сожалению, приходится ограничиться признанием того факта, что язык данных рисунков-надписей, говоря словами русского летописца, для нас «есть нем».

И, наконец, третья группа петроглифов — тамгообразные знаки (клейма, тавра).

Подобно другим ранее рассмотренным видам петроглифов тамги в большинстве своем сохранились в горах Чечни и Ингушетии, главным образом на арочных камнях жилых башен. В одних случаях эти фамильные и родовые знаки высечены поодиночке, в других — по несколько штук

сразу, как например, на башне Шаухаловых в ингушском с. Бейни или в с. Воуги в Аккинском обществе Чечни.

Из этнографических материалов нам известно, что тамги часто высечались также на дверях домов гостями в знак установления дружбы и куначества с хозяином дома. Двери с такими знаками сохраняли как фамильную реликвию и переносили в новые дома³³. Л. П. Семенов сообщает об одной такой двери с пятью тамгами, которые он видел в ингушском с. Нижние Ачалуки³⁴. Ш. Б. Ногмов указывает, что в старину адыги на дверях домов записывали деяния предков³⁵, о чем свидетельствуют группы тамг, высеченных по случаю какой-либо памятной даты. Есть сведения, что подобное собрание тамг всех кабардинских княжеских фамилий было высечено на скале Кунитыга, находящейся около скотопрогонной дороги в долине реки Малки³⁶. В урочище Архыз в Карачае, по преданию, на камнях выбиты тамги всех карачаевских родов. Там же имелась местность под названием Тамгашихо и Тамгацик (дословно «Большое тавро» и «Малое тавро»)³⁷. В одной чеченской легенде говорится, что когда этот народ жил в местности Нашаха, то все роды раз в году собирались на общий праздник и варили пиво в котлах, на которых были нанесены знаки всех фамилий, принадлежавших к данному роду³⁸. Достоверность этого сообщения косвенно подтверждается найденными при раскопках кубками и чашами, на которых выбиты клейма и родовые тавро³⁹. Наконец, большие собрания тамг периода раннего средневековья есть также в Крыму, который в древности был тесно связан с Северным Кавказом⁴⁰.

К сожалению, изучение северокавказских тамг еще только начинается. Кое-что сделано лишь по собиранию и изучению тамг кабардинцев, балкарцев и отчасти карачаевцев и западных адыгов; по тамгам же чеченцев, ингушей и осетин почти нет иллюстрированных публикаций. Поэтому сегодня трудно что-либо сказать об общности данных петроглифических сюжетов всех народов. Но что такая связь существовала, подтверждается данными, полученными при сопоставлении тамгообразных знаков исследуемого региона. Провести эту работу тем более необходимо, что тамги в свое время, как мы могли в этом убедиться, служили народам своеобразными «визитными карточками» и могут быть приравнены к простейшим идиограммам, в которых нашли отражение сложные социально-политические и экономические отношения населения края на разных этапах его исторического развития. Одновременно тамги, как и другие вышеразобранные петроглифы, можно рассматривать в качестве знаков зарождавшейся письменности народов края, письменности, которой так и не суждено было сложиться.

³³ Е. Р. Бинкевич, К истории черкесского жилища, «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», вып. 6, 1949, стр. 78.

³⁴ Л. П. Семенов, Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 гг., Грозный, 1936, стр. 36.

³⁵ Ш. Б. Ногмов, История адыгейского народа, Нальчик, 1958, стр. 72.

³⁶ Ш. Д. Инал-ипа, Абхазы, Сухуми, 1965, стр. 220, прим. 1.

³⁷ Е. П. Алексеев, Археологические раскопки у аула Жако в Черкесии, «Краткие сообщения Ин-та истории материальной культуры АН СССР», вып. 60, М., 1965, стр. 72, 73.

³⁸ П. П. Павлов, Землевладение у чеченцев, «Сборник сведений о Терской области», вып. 1, Владикавказ, 1878, стр. 267.

³⁹ См., например, «Народы Кавказа», т. I, М., 1960, стр. 179.

⁴⁰ См., например, Э. И. Соломоник, Сарматские знаки Северного Причерноморья, Киев, 1959; А. Драчук, Шаг в неведомое, Симферополь, 1971, стр. 30 и сл.

КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ИЗУЧЕНИЮ СИСТЕМ ЗЕМЛЕДЕЛИЯ (ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННАЯ ПРАКТИКА)

Одним из важнейших направлений исследований историков, археологов и этнографов является дальнейшее изучение конкретного сельскохозяйственного опыта народов в его локальных проявлениях, в частности истории зарождения и развития систем земледелия, аккумулирующих в себе огромный практический опыт многих поколений земледельцев. Подобные исследования часто существенно дополняют достижения современных сельскохозяйственных наук.

Эти проблемы рассматривались на Всесоюзной научной конференции, организованной 19—21 марта в Москве Комиссией по использованию данных исторических наук для практики народного хозяйства при Отделении истории Академии наук СССР совместно с Всесоюзной ордена Ленина академией сельскохозяйственных наук имени В. И. Ленина.

Вступительное слово первого вице-президента ВАСХНИЛ Д. Д. Брежнева было посвящено проблемам дальнейшего развития систем земледелия в условиях перевода многих сельскохозяйственных отраслей на промышленную основу. Перед участниками конференции были поставлены следующие вопросы: каковы роль и содержание традиционных систем земледелия в современную эпоху научно-технической революции? Сохранятся ли, а если не сохранятся, то как изменятся важнейшие составные элементы традиционных систем земледелия — твердый севооборот, традиционные приемы восстановления плодородия почв и т. п.?

В приветственном слове к участникам конференций старейший деятель сельскохозяйственной науки профессор Н. П. Макаров (Всес. заочный ин-т с.-х. образования, Москва) подчеркнул важность объединения усилий специалистов сельскохозяйственного производства и научных работников гуманитарного профиля в решении поставленных задач. Он говорил, что понятие «система земледелия» отражает огромный исторический опыт земледельцев разных стран и разных социально-экономических эпох.

В первой группе докладов рассматривались вопросы об исторических основах научной классификации систем земледелия.

В докладе А. К. Ильичева (ВАСХНИЛ, Москва) «О возможности совершенствования современных систем земледелия в свете исторического опыта» отмечалось, что в наши дни содержание понятия системы земледелия трансформируется и постепенно сливается с содержанием понятия системы равновесия «человек — природа». В этих пределах и будет осуществляться научное управление объективными факторами, формирующими плодородие земли. Однако и в условиях научно-технической революции большую роль играет изучение народного земледельческого опыта, так как это позволяет лучше и полнее определить потенциальные и экологические возможности вновь осваиваемых территорий и тем самым избежать ошибок древних земледельцев и скотоводов, чья деятельность нередко приводила к эрозии почв, их истощению, превращению обширных плодородных пространств в малопродуктивные пустыни.

В. П. Нарциссов (С.-х. ин-т, Горький) в докладе «Научные основы современных систем земледелия» говорил о совершенствовании современной системы земледелия, которую он понимает как комплекс агротехнических, мелиоративных и организационных мероприятий по наиболее продуктивному и рациональному сельскохозяйственному использованию земли, повышению ее плодородия и улучшению условий развития посевов. По мнению В. П. Нарциссова, многие звенья систем земледелия прошлого (паровой, плодоперемной и др.) могут быть с успехом использованы и в современных условиях. Следует взять лучшее из многовекового опыта земледелия разных природных зон и разных культурных областей. Докладчик подробно рассмотрел также структурно-типологические различия и природно-географические особенности современных систем земледелия.

С. А. Воробьев (Тимирязевская академия, Москва) в докладе «Научные основы классификации систем земледелия» выбрал в качестве главного критерия для классификации систем земледелия степень интенсивности использования сельскохозяйст-

венных угодий. Предложенные докладчиком схема классификации и основные признаки типологии подверглись, однако, критике со стороны отдельных исследователей. Так, М. И. Сидоров (С.-х. ин-т, Воронеж) в докладе «Развитие систем земледелия, их роль, совершенствование и классификация в условиях социалистического сельского хозяйства» отметил, что понятие интенсивности ведения земледельческого хозяйства относительно, исторически изменчиво и поэтому ненадежно. Он предложил использовать в качестве основы классификации систем земледелия помимо природно-зональных критериев характеристику способов эксплуатации земли и тех мер, которые проводятся для повышения ее плодородия.

В. М. Слободин (Экономический НИИ Госплана СССР, Москва) прочел доклад «О закономерностях развития и совершенствования систем земледелия». Он обратил внимание на то, что многие советские историки (Б. Д. Греков, П. Н. Третьяков и др.) рассматривали в качестве важнейшего фактора, влиявшего на развитие и смену систем земледелия, рост производительных сил общества. В сельском хозяйстве это проявляется в прогрессе земледельческой техники, в совершенствовании материально-технической базы. Докладчик подверг критике распространенный тезис о росте плотности населения как о главном факторе исторического развития и смены системы земледелия. По его мнению, необходимо разработать новую классификацию систем земледелия, соответствующую современному уровню исторических и сельскохозяйственных наук, причем целесообразна раздельная классификация традиционных систем земледелия и современных прогрессивных систем.

В. М. Массон (Ин-т археологии АН СССР, Ленинград) в докладе «Изучение ранних систем земледелия методами археологии» ввел в научный обзор значительное количество новейших данных. Археологические исследования последних лет показали различия в формировании систем земледелия в трех древнейших на территории СССР очагах земледелия (Среднеазиатском, Кавказском, Южноукраинском). Докладчик отметил, что для комплексных исследований истории земледелия весьма существенное значение имеет метод палеоэкономического анализа, включающий палеодемографические оценки и расчеты норм потребления и производительности труда.

И. И. Никишин (СОПС, Москва) остановился на древнейших этапах становления пашенно-зернового земледелия на территории Восточноевропейской равнины. Г. И. Семенов (Университет, Калинин) рассказал об особенностях земледелия кочевого казахского населения (XVIII — начало XX в.). В его сообщении были широко использованы историко-этнографические и архивные материалы. Весьма интересные этнографические сведения сообщил Г. Г. Громов (Исторический ф-т МГУ, Москва). Он рассмотрел фактор времени в земледельческом производстве. На многочисленных этнографических примерах, относящихся к ранним земледельческим культурам, Г. Г. Громов удалось показать календарное распределение затрат труда в различных системах земледелия. Это мало разработанная тема.

Большой интерес вызвало историографическое сообщение В. Н. Ратушняка (Ин-т истории СССР, Москва), сделавшего попытку осветить основные разногласия среди советских исследователей по некоторым теоретическим вопросам, в конструировании классификационных схем, а также в понимании основных признаков, характеризующих сущность систем земледелия. Он показал, что ряд ученых фактически уподобляют систему земледелия «системе хозяйства», другие рассматривают ее лишь в качестве важной составной части этой системы. Нет единого мнения и в решении вопроса об исторических причинах смены систем земледелия, хотя все признают ведущее значение развития производительных сил.

Вторая группа докладов и сообщений охватывает проблему структурных основ систем земледелия. В докладе Н. П. Макарова (Всес. заочный ин-т с.-х. образования, Москва) «Системы земледелия и роль сельскохозяйственных культур в их формировании», высказано мнение, что система земледелия является одновременно и агрономической и организационно-экономической категорией, соответствующей местным природным, агротехническим и социально-экономическим условиям. Следуя за В. Р. Вильямсом, докладчик выделил пять основных элементов системы земледелия: систему севооборотов и организации сельскохозяйственной территории, систему удобрений, систему обработки почвы, систему семеноводства, систему мелиорации. При типологизации систем земледелия Н. П. Макаров придает особо важное значение ведущим полевым культурам. В заключение докладчик выделил на территории СССР шесть производственных типов сельского хозяйства и связанных с ними систем земледелия в зависимости от ведущих культур.

В. П. Нарциссов и М. И. Сидоров возражали против выдвигаемого Н. П. Макаровым основного критерия классификации систем земледелия, однако они не отрицали роли тех или иных растений в севооборотах различных систем земледелия.

Закономерности развития земледельческих орудий в связи с эволюцией систем земледелия рассмотрел в своем докладе С. А. Семенов (Ин-т археологии АН СССР, Ленинград). Он выделил из многих слагаемых систем земледелия орудия труда и проследил закономерности их развития, обусловленные ростом энергетического баланса, увеличением скорости трудовых процессов, совершенствованием форм орудий, развитием принципов непрерывности производства, заменой человеческого труда трудом машинным и т. д. Докладчик выделяет три направления земледелия: экстенсивное (начальное), интенсивное (пашенное), экспансивное (северное земледелие и др.).

Все эти три направления возникают очень рано и продолжают существовать до настоящего времени. С. А. Семенов на археологическом и этнографическом материале показал прогресс земледельческих орудий и земледельческих навыков в различных историко-культурных областях мира.

Интересные данные содержало сообщение Г. Ф. Коробковой (Ин-т археологии АН СССР, Ленинград), которая изучала древнейшие земледельческие орудия (каменные и роговые мотыги, жатвенные ножи и т. п.) в земледельческих культурах юга СССР, используя экспериментальные и трасологические методы.

По мнению В. М. Суринова (Ин-т истории СССР АН СССР, Москва), выступившего с докладом «Демографическое давление как фактор изменения систем земледелия», именно в этом факторе (непрерывно меняющемся вследствие естественного роста населения) и нужно искать главную причину смены систем земледелия в некоторых областях. Докладчик polemизирует с теми исследователями (В. М. Слободин, Ю. Ф. Новиков и др.), которые считают главной причиной прогресса сельскохозяйственных орудий.

В приемах по этому докладу отмечалась неправомерность однозначного, прямолинейного решения таких сложных исторических проблем, как проблема детерминированности развития производительных сил вообще и земледелия в частности.

В ряде докладов и сообщений рассматривались региональные аспекты систем земледелия, в частности земледелия засушливой зоны СССР. Следует отметить содержательный доклад о развитии орошаемого земледелия в республиках Средней Азии А. И. Имамалиева (С.-х. ин-т, Ташкент) «Роль орудий труда в историческом развитии системы орошаемого земледелия».

Об освоении новых земель и возможности широкого проведения ирригационных работ на юге СССР говорилось в докладе Д. В. Тер-Аванесяна (БАН, Ленинград). Совместный доклад М. П. Бабаева и М. Э. Салаева (АН АзССР, Институт почвоведения, Баку) был посвящен истории орошаемого земледелия и некоторым особенностям культурного почвообразования в древних оазисах Куро-Араксинской низменности. Развитие навыков орошения, характер земледелия и преобразование ландшафтов южной Туркмении рассматривались в докладе Г. Н. Лисицыной и В. П. Костюченко (Ин-т археологии и Ин-т географии АН СССР, Москва) «Некоторые закономерности развития земледелия в аридной зоне».

Задачам изучения системы земледелия в Восточной Европе по археологическим данным было посвящено сообщение Ю. А. Краснова (Ин-т археологии АН СССР, Москва). В сообщении А. В. Чернецова (Ин-т археологии АН СССР, Москва) была показана связь основных этапов развития пашенного земледелия с эволюцией восточнославянских пахотных орудий.

Одним из важных показателей развития систем земледелия является урожайность сельскохозяйственных культур. Изменение этого показателя во времени и в пространстве, по мнению А. Н. Ракитникова (Географический ф-т МГУ, Москва), с одной стороны, свидетельствует о процессах интенсификации земледелия, с другой — может характеризовать пространственную ограниченность тех или иных систем земледелия. Исторические данные об урожайности сельскохозяйственных культур позволяют выбрать наиболее экономически эффективные географические ареалы распространения разных систем земледелия.

Я. В. Чеснов (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) на этнографическом материале проследил основные этапы истории систем земледелия Юго-Восточной Азии. Докладчик затронул вопросы о зарождении и распространении системы орошаемого земледелия, основанной на рисоводстве. Подсечно-огневое земледелие, по его представлениям, здесь появляется в более поздний период.

Д. И. Будаев и Г. Т. Рябов (Смоленск) рассмотрели развитие системы земледелия на примере Смоленщины (XIX в.), Х. П. Стродс (Ин-т истории Лат. ССР, Рига) — в Курляндской губернии (60-е годы XIX в.), И. А. Анцупов (Ин-т истории МолдССР, Кишинев) — в Бессарабии (XIX — начало XX в.), Б. А. Калоев (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) — в горных районах Северного Кавказа, П. А. Шацкий (Пединститут, Ставрополь) — в равнинных районах Предкавказья, М. Д. Васильев (УралНИИ с.-х., Свердловск) — на Среднем Урале, Ф. Г. Сафронов (Ин-т истории, Якутск) — в Якутии, Д. Л. Бродянский (г. Владивосток) — на Дальнем Востоке.

Участники конференции внесли ряд конкретных предложений. Отмечено также, что изучение историками народного сельскохозяйственного опыта является определенным вкладом в достижения современных сельскохозяйственных наук. Подчеркнута необходимость дальнейшего объединения усилий специалистов разных отраслей знаний для использования исторического опыта в современной практике сельского хозяйства.

Б. В. Андрианов

С 28 июня по 4 июля 1972 г. в Софии проходил XI Международный конгресс по ономастике. Конгресс был организован Болгарским национальным комитетом по ономастике при Болгарской Академии наук и Софийском университете под патронатом Международного комитета по ономастике (ICOS) и при сотрудничестве Международного центра по ономастике в Лувене (Бельгия).

Впервые Международный конгресс по ономастике проводился в социалистической стране. Представительными были делегации Болгарии, ГДР, Польши, Румынии, Чехословакии. В работе Международного конгресса по ономастике впервые приняли участие советские ученые. Делегация нашей страны состояла из представителей Академии наук СССР, академий союзных республик, Министерства среднего и высшего специального образования СССР, Министерства просвещения СССР, Главного управления геодезии и картографии. В составе советской делегации были пять сотрудников Института этнографии АН СССР — И. В. Власова, С. С. Губаева, А. Н. Дементьева-Лескина, Р. Ш. Джарылгасинова, М. А. Членов.

Ведущая тема XI Международного конгресса — изучение связей ономастики с исторической географией. Этой проблематике было посвящено большинство докладов. Однако и антропонимии, и этнонимии, и другим разделам ономастики также было уделено значительное внимание.

Конгресс открылся 28 июня в актовом зале Софийского университета, носящего имя болгарского просветителя Климента Охридского. Делегатов приветствовали председатель Болгарского национального комитета по ономастике В. Георгиев, а также генеральный секретарь Международного комитета по ономастике М. Х. Драе (Бельгия). От советской делегации выступила А. В. Суперанская (Москва).

29 июня начались пленарные заседания. Из докладов, заслушанных на пленарных заседаниях, особый интерес вызвали выступления В. Георгиева (София) «Ономастика и историческая география» и Е. М. Поспелова (Москва) «Топонимика в историкогеографических исследованиях в СССР».

На конгрессе одновременно работало девять секций.

В секции «Общие вопросы ономастики: методика, систематика, изученность» доклады были посвящены теоретическим проблемам ономастики и ее связям с сопредельными науками, и в первую очередь с исторической географией. С большим интересом были выслушаны доклады Э. М. Мурзаева (Москва) «Части тела человека и животных в народной географической терминологии», А. В. Суперанской «Универсалии языка и ономастические универсалии», В. Б. Беленькой (Москва) «Топонимика как междисциплинарная проблема», Т. Витковского (Берлин, ГДР) «Проблема изучения субстратных наименований в Германской Демократической Республике», В. Д. Бондалетова (Пенза) «Изучение ономастической лексики методами лингвистической географии и лингвостатистики». На этой же секции с докладами выступили Б. А. Старостин (Москва), В. И. Болотов (Ташкент), Я. Матейчик (Чехословакия, Банска Быстрица) и др.

Активно проходила работа секции «Славянская и балтийская ономастика». С интересом был воспринят доклад Н. Мишева и П. Коледарова (София) «Современные черты и тенденции в изменении названий населенных пунктов Болгарии». Доклад показал, что в Болгарии проводится большая работа по уточнению наименований населенных пунктов. Всего, как явствует из материала, приведенного докладчиками, изменению подверглось более 700 наименований населенных пунктов. С докладом болгарских ученых перекликался доклад советского исследователя Л. Л. Трубе (Горький) «Некоторые параллели в названиях новых городов Болгарии и Советского Союза». Интерес вызвал также доклад Л. Динева (София) «Связь между именами разбросанных поселков в Болгарии и их происхождением». Хутора составляют около $\frac{1}{3}$ всех селений Болгарии. Как правило, они возникали путем образования выселков вокруг основного (исходного) поселения и получали названия или по признакам местной географической среды, или (особенно, если их жители приходили издалека) по именам тех, кто пришел первым.

Семантическим процессам в болгарской географической терминологии был посвящен доклад Э. А. Григоряна (Ереван). Выступавшие в дискуссии по этому докладу польский ученый М. Карась (Краков) и болгарские исследователи И. Занмов, М. Младенов и Л. Динев дали ему положительную оценку и указали на актуальность проблематики.

Богатый сравнительный лингвистический материал был систематизирован в докладе В. Ф. Дамбе (Рига) «Балтийские, славянские и иллирийские параллели». О возможности использования данных гидронимии как источника для решения этногенетических проблем говорилось в докладе А. П. Ванагаса (Вильнюс) «Ареальная дифференциация литовской гидронимии и этнос». Проблема морфологического оформления иноязычных имен собственных в балтийских и славянских языках был посвящен доклад В. Э. Сталтмане (Москва). Интересный ономастический и этнографический материал был освещен в докладе И. Кноблоха (Бонн) «Иван Купала — название, характер исполнения и место этого праздника в народных верованиях». На специальном заседании этой секции были заслушаны доклады по исторической топонимии раз-

ных районов России: М. Н. Морозовой (Москва) «Топонимия центральных областей России», А. И. Ященко (Череповец) «Топонимия как источник изучения заселения исторического Посемья», И. А. Воробьевой (Томск) «Русская топонимия Западной Сибири в связи с историей ее заселения».

Исследованию румынской антропонимии был посвящен доклад В. Васченко (Бухарест). В докладах И. Мойсе (Румыния, Арджеш) и Б. Симеонова (София) затрагивались вопросы влияния румынского языка на болгарскую топонимию.

Проблемы истории, структуры и функционирования имен собственных с античности до наших дней широко обсуждались на секции «Балканская ономастика». Вопросы реконструкции палеобалканского ономастического ареала посвятил свое исследование В. П. Нерознак (Москва). С большим вниманием выслушан доклад И. Дуриданова (София) «Проблемы ономастических исследований и историческая география балканских стран», в котором автор определил главные задачи и основные направления исследований в этой области. В докладе М. Павловича (Белград) анализировались псевдославизмы в топонимике Балкан и была сделана попытка объяснить их, исходя из данных кельтских языков. Характеристике исторической ономастики (прежде всего топонимии и антропонимии), засвидетельствованной в византийских источниках, были посвящены доклады болгарских ученых В. Тылковой-Займовой и Е. Тодоровой. Значительный интерес вызвали доклады А. Чафероглу (Стамбул) и М. Москова (София), в которых рассмотрены вопросы болгарской ономастики, нашедшей отражение в турецких средневековых источниках. Данные ономастики (личные имена и названия селений), сохранившиеся в армянских эпиграфических памятниках XVII—XIX вв., были охарактеризованы А. Маргос (Варна) как важный и ценный источник для изучения истории возникновения армянских колоний в Болгарии. Польский исследователь Е. Русек (Краков) посвятил свое выступление истории наименования болгарского города Видин. Доклады болгарских исследователей А. Арнаутова «Смена наименований в Западных Родопах» и Д. Михайловой «Из топонимии Западной Мизии» содержали материалы диахронного и синхронного анализа топонимии Болгарии.

С проблемой истории расселения народов были связаны доклады Л. Г. Гулиевой (Баку) «Нетюркские элементы в современной топонимии Азербайджана» и И. В. Власовой (Москва) «Топонимия как источник исторической географии (на примере топонимии междуречья Северной Двины и Волги XVIII—XX вв.)», зачитанные в секции «Ономастика других индоевропейских языков».

Тематически разнообразными и богатыми были заседания секции «Ономастика других языковых групп». Доклады этой секции охватывали материалы обширной территории от Чукотского полуострова до Кавказа и от Индокитая до Апеннин. Наибольшее количество докладов было посвящено тюркской ономастике. С большим интересом были заслушаны два выступления С. К. Караева (Ташкент) «Древнетюркские топонимы Средней Азии» и «География этнотопонимов Узбекистана», С. С. Губаевой (Москва) «Этнонимы в топонимии Ферганской долины», О. Т. Молчановой (Ярославль) «Историческая преемственность тюркской топонимии юга Европейской части СССР и Сибири».

Богатый и оригинальный материал был представлен в докладах Д. Н. Кюкова (Нальчик) «Типы адыгейской (черкесской) топонимии», Я. Симма (Таллин) «Типы эстонских топонимов», Ц. Б. Цыдендамбаева (Улан-Удэ) «Историческое место бурятских географических названий в топонимике Прибайкалья». С большим интересом был встречен доклад Г. А. Меновщикова (Ленинград) «Структурные типы разноязычных топонимов на северо-востоке Сибири».

Впервые в практике международных конгрессов по ономастике были заслушаны и обсуждены доклады по ономастике народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Доклады М. А. Членова (Москва) «Отражение процесса малайзации в восточноиндонезийской топонимии», Р. Ш. Джарылгасиновой (Москва) «Древнекорейские этнонимы и историческая география», А. Н. Дементьевой-Лескинен (Москва) «Этнонимия и проблемы этногенеза вьетнамских народов» были встречены с большим интересом. Выступивший в прениях по этим докладам И. Баргушек (Прага) приветствовал изучение советскими исследователями ономастики народов Азии и предложил в последующих конгрессах расширить тематику, связанную с ономастикой Востока.

Интересную дискуссию вызвал доклад М. А. Косничану (Кишинев) «Славянское влияние на формирование молдавской системы наименования лиц», зачитанный в секции «Языковые контакты».

В секции «Ономастика и картография: стандартизация, транскрипция, транслитерация» большинство докладов были посвящены проблемам прикладной ономастики, главным образом вопросам транслитерации и транскрипции. Очень интересный материал по истории русской картографии содержался в докладе П. Зволинского (Варшава) «Первая попытка (от 1642 г.) транскрипции русских географических названий на латиницу». Доклады болгарских ученых Л. Андрейчина, Б. Коена, А. Кюркчиева, М. Младенова были посвящены проблемам передачи по-болгарски иноязычных антропонимов и топонимов. Г. П. Бондарук (Москва) зачитала доклад «Передача славянских географических терминов по-русски». С докладами выступили также А. В. Суперанская, Е. Н. Бушueva, А. М. Комков (Москва), Т. Танев (София) и др.

Во время работы конгресса состоялись заседания Международного комитета по ономастике под председательством его генерального секретаря Г. Драе. Были кооптированы новые члены от ГДР, Чехословакии, Гватемалы, Лаоса, Швеции, Швейцарии, Югославии. От Советского Союза Г. Драе предложил ввести в состав комитета Н. А. Баскакова, В. Ф. Дамбе, Э. М. Мурзаева, А. В. Суперанскую. Почетными членами от СССР были избраны А. П. Дульзон, В. А. Никонов, А. А. Реформатский.

Конгресс показал, что в изучении ономастики Востока преобладающее число современных исследований принадлежит советским ученым (и особенно этнографам).

Во время конгресса была организована выставка книг по ономастике, на которой советские издания занимали видное место.

Следующий, XII Международный конгресс по ономастике решено провести в Берне (Швейцария) в августе 1975 г. Главная тема будущего конгресса — «Языковые контакты и ономастика».

XI Международный конгресс по ономастике способствовал укреплению дружбы и сотрудничества между учеными разных стран, взаимному обогащению и знакомству с новыми научными материалами и методами решения прикладных задач.

Во время пребывания в Народной Республике Болгарии советские этнографы ознакомились с музеями и достопримечательностями Софии, а также совершили поездки в Рильский монастырь, в города Самоков, Копривщица, Пловдив, где имели возможность увидеть выдающиеся памятники болгарской культуры, посетить этнографические музеи.

Р. Ш. Джарылгасинова



ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Jacques Lombard. *L'anthropologie britannique contemporaine*. Presses Universitaires de France, 1972, 260 p.

Содержание книги Жака Ломбара не совсем отвечает заглавию. Если под «современной» антропологией (т. е. этнографией) понимать ее нынешнее состояние и развитие за последние годы, то этому предмету посвящено меньше одной трети книги — ее последняя третья часть: первые две части заняты изложением научных взглядов двух авторов — Бронислава Малиновского и Альфреда Радклифф-Брауна — назвать которых «современными» трудно (Малиновский умер в 1942 г., а Радклифф-Браун в 1955 г.); но Ломбар считает этих ученых в полном смысле слова создателями всей новейшей британской этнографии («антропологии»). Этим объясняется то предпочтительное внимание, которое он им уделяет в своей книге.

Этим определилось и само построение книги Ломбара. Она делится на три почти равные части: 1 — «Культура и функционализм, Малиновский»; 2 — «Структура и функционализм, Радклифф-Браун»; 3 — «Динамизм и умеренный структурализм». Только эта последняя часть касается современной британской этнографии.

Посмотрим, однако, как понимает и как оценивает автор взгляды обоих основоположников этой современной этнографии.

Малиновского Ломбар называет без обиняков «революционером»: так и озаглавил он первую посвященную ему главу. Решительно отбросив эволюционистскую точку зрения (Тэйлор и др.), а затем и диффузионистскую (Эллиот-Смит, Перри), Малиновский нашел точку опоры в дюркгеймовском социологизме: объяснять социальные явления («общество») надо не через древние формы культуры (эволюционизм) и не через влияния соседних или иных обществ (диффузионизм); а — через «социологический контекст»: «общество» надо объяснять «через него самого» (стр. 12—13). Позже Малиновский отошел и от Дюркгейма, не соглашаясь с его «метафизическими предпосылками» и игнорированием индивидуальной психологии, личности (стр. 14—15). Несколько позднее Малиновский поддался влиянию «психоаналитического» метода Фрейда, но и им не удовлетворился (стр. 16—18). В конце концов Малиновский остановился на наиболее надежной, по его мнению, точке опоры — на биологии: на ней построил он свою концепцию «потребностей». Этот выбор основания Ломбар считает неудачным, ибо общечеловеческие «потребности» никак не могут помочь объяснению главного — культурных различий между народами (стр. 18), — и в этом автор, конечно, прав.

Очень важной характеристикой Малиновского как исследователя Ломбар считает его решительное отрицание «кабинетной антропологии» и принципиальное требование соединять полевую работу с научным исследованием. Это требование, правда, не было таким уж новым: и раньше были хорошие полевые собиратели-этнографы, умевшие научно обработать собранный ими материал. Но Малиновский первым, по мнению Ломбара, провозгласил необходимость полевых исследований для построения научной теории (стр. 34). Основной же формой полевой собирательской работы он признал «соучаствующее наблюдение», которое в свою очередь требует, во-первых, «тотального», т. е. всестороннего исследования различных проявлений общественной жизни и психики наблюдаемого народа, а во-вторых — динамического к нему подхода (стр. 35—36). Ломбар называет этот метод «революционным» и видит в его обосновании важнейшую научную заслугу Малиновского (стр. 36). Здесь он однако не совсем прав, ибо метод «соучаствующего наблюдения» применялся и до Малиновского, — хотя его так и не называли, — Францом Боасом и его учениками, русскими этнографами Л. Я. Штернбергом, В. Г. Богоразом и др. Но кто бы первым его ни применил, во всяком случае Ломбар, вичито, прав, считая, что этот метод устраняет опасность «этноцентрического» взгляда со стороны исследователя, т. е. не позволяет ему поддаться соблазну оценивать наблюдаемые явления с позиции своей культуры (стр. 37).

Но Ломбар ясно видит и слабые стороны метода Малиновского. Самая существенная из них — сознательный и принципиальный отказ от исторической точки зрения (стр. 44); далее — неумение Малиновского понять противоречивость изучаемой действительности: вместо объективно существующих противоречий он усматривает только противоречие между идеальной схемой общественной структуры (как ее описывают информаторы) и реально протекающей жизнью (стр. 37—38).

Ломбар излагает известную «теорию культуры» Малиновского, его «теорию потребностей» и пр. — все то, что обычно называют «функционализмом» Малиновского, а также те общие проблемы, которые Малиновский пытался решать: проблему семьи как социальной ячейки, проблему «взаимности» и влияния ее на экономические отношения, понятие «ценности». В последних своих сочинениях Малиновский занялся и проблемами «перемен» в культуре, т. е. динамикой культурных изменений, — но так и не успел разработать их (стр. 103—104).

Оценивая в целом роль и место Малиновского в истории науки, Ломбар отмечает, что Малиновский занимал доминирующее положение в британской этнографии в 20-е и 30-е годы; он оказывал влияние и на смежные науки — лингвистику, психологию. Больше всего он был этим обязан своему огромному авторитету в качестве полевого этнографа. «...Он открыл новый путь к пониманию жизни человека в обществе. Он сумел постичь индивида в его социальной среде, в контексте его законов и его ценностей. Но главное — то, что его метод позволил открыть, каким образом складываются системы, в отличие от его предшественников, которые только и знали, что изучали разрозненные совокупности элементов. Магия для него уже не совокупность идей (как для Фрэнзера. — С. Т.), а живая и реальная часть земледелия, обмена и любовных деяний. Миф — уже не объяснение вселенной, а одна из существенных социальных ценностей группы, оправдывающая известные права и подкрепляющая правила человеческого поведения» (стр. 108—109).

В заключение Ломбар указывает на любопытный факт: в то время как во Франции и в других странах имя Малиновского и его сочинения и сейчас еще пользуются популярностью, — в самой Англии после 30-х годов его затмил и оттеснил Радклифф-Браун, в числе последователей которого оказались и бывшие ученики Малиновского. Лишь немногие из его учеников остались верны своему учителю (стр. 109—110).

Во второй части книги Ломбар таким же образом рассматривает научные взгляды Радклифф-Брауна, — основоположника британского структурализма. На формирование этих взглядов оказывал влияние отчасти Герберт Спенсер, но особенно Эмиль Дюркгейм и вся французская социологическая школа (стр. 116, 120). Кстати, Ломбар забывает тут упомянуть еще об одном влиянии на Радклифф-Брауна — со стороны русского эмигранта-революционера и ученого Петра Кропоткина, который доказывал своему английскому другу, что для преобразования современного общества надо сначала изучить истоки структуры этого общества, искать которые нужно среди современных отсталых народов.

Излагая научное мировоззрение Радклифф-Брауна, автор отмечает прежде всего его стремление строго разграничивать понятия: в первую очередь понятия исторического метода (свойственного «этнологии» как особой науке) и индуктивного метода (при- сущего «социальной антропологии» — науке, ищущей, по образцу естественных наук, общие законы развития, стр. 123). Разграничиваются также понятия клана, системы, структуры, закона и пр. (стр. 120, 123). Ломбар говорит далее о решительном несогласии Радклифф-Брауна с «умозрительным» эволюционизмом, с произвольно предпологаемыми диффузиями, с психологическим объяснением явлений (впрочем, социальную психологию Радклифф-Браун признавал, стр. 125—126). Расходясь с Малиновским, Радклифф-Браун понимал категорию «потребностей» не биологически и не индивидуально, а социально (стр. 127). Понятие культуры в работах Радклифф-Брауна, чем дальше, тем больше отходит на задний план, а на первый план все более выдвигается категория «социальной структуры» (стр. 128—129).

Очень подробно рассматривает автор эту краеугольную для всей системы взглядов Радклифф-Брауна категорию. Одно из определений ее гласит: «В узком смысле... социальная структура есть система группировок, определяющих социальные отношения индивидов, а в широком смысле — система, ставящая во взаимоотношения людей и природу, система, организованная и установленная мифами и обрядами» (стр. 140). В этом определении бросается в глаза — заметим от себя, — резкий крен ученого в сторону идеализма, ибо ведь только с чисто идеалистической точки зрения можно рассматривать «мифы и обряды», как нечто структурообразующее!

Интересно, кстати, как понимал Радклифф-Браун соотношение понятий «социальной системы» и «социальной структуры», — понятия, которые как раз в наши дни получили широкое распространение в науке. Последняя категория, по Радклифф-Брауну, шире и глубже первой, — в противоположность тому, как теперь многие понимают соотношение этих двух понятий. Понятие «социальной системы» обнимает, по Радклифф-Брауну (в формулировке Ломбара), «некое целое, составными единицами которого будут индивиды, характеризующиеся совокупностью одинаковых поведений и управляемые сетью социальных отношений». Социальная же структура есть «общая сумма всех социальных отношений всех индивидов в данный момент», — а не только отношений, между «индивидами, характеризующимися совокупностью сходных поведений». «Струк-

тура охватывает тотальность отношений всех видов, тогда как система имеет дело только с отношениями одного и того же типа» (стр. 121).

В таком понимании «социальной структуры» не хватает, на наш взгляд, очень существенного: различения первичных и основных отношений — от вторичных и производных («базис» и «надстройка»). Основными, первичными, структурообразующими являются в действительности не «мифологические» и не «обрядовые» связи, а отношения, которые складываются в процессе материального производства.

Нельзя не оценить положительно того, что Радклифф-Браун понимал социальную структуру не как нечто неподвижное и статичное, а как динамическое развитие, как «процесс непрерывного обновления» (стр. 143).

Слабой стороной структуралистской концепции Радклифф-Брауна можно считать, на наш взгляд, его чрезмерное старание искусственно разграничивать или ограничивать понятия. Не совсем ясен, например, смысл натянутого противопоставления «структуры» и «структурной формы». Тогда как структура меняется, — говорит Радклифф-Браун, — «структурная форма может остаться относительно постоянной более или менее длительное время» (стр. 144). Неясно также остающееся им противопоставление «структуры» и «организации» (стр. 141). Такие разграничения представляют собой какую-то игру слов.

По мнению Ломбар, «истинным основателем современного течения в антропологии» (т. е. в этнографии) был скорее Радклифф-Браун, чем Малиновский: и не столько даже из-за содержания своих научных трудов, сколько благодаря большому числу учеников, которые у него были и в Великобритании, и в Южной Африке, и в США, — хотя многие из них впоследствии разошлись с ним в оценке тех или иных вопросов (стр. 159).

Третья часть книги — озаглавленная «Динамизм и умеренный структурализм» — посвящена обзору взглядов и работ учеников и продолжателей Малиновского и, особенно — Радклифф-Брауна. Их немало — по некоторым подсчетам до сотни. Но Ломбар выделяет только самых видных этнографов, притом непосредственных продолжателей Малиновского и Радклифф-Брауна: это — «промежуточное поколение», т. е. те, кто передавал это «двойное наследство» молодым исследователям.

Собственно говоря, все дальнейшее изложение книги и сводится к пересказу взглядов наиболее выдающихся представителей этого старшего, ныне живущего поколения британских этнографов. Излагаются идеи и деятельность Мейера Фортеса, Эдуарда Эванс-Притчарда, Раймонда Фёрта, Макса Глукмана, Эдмунда Лича и др.

М. Фортес, африканист, уроженец Южной Африки, характеризуется как бывший ученик Малиновского, сам себя называвший функционалистом, а позже сильнее других испытавший влияние идей Радклифф-Брауна. Однако он во многом разошелся и с этим последним. Исходным понятием для него, как и для Радклифф-Брауна, является понятие «социальной структуры», — но он вносит в него существенное уточнение: считая это понятие слишком абстрактным — особенно когда Радклифф-Браун пытался разграничивать «действительную структуру» и «структурную форму», — он старается свести его к конкретной «социальной ситуации», в рамках определенного времени и места. Особенно же важно то, что Фортес пытается найти те силы, которые действуют в каждой структуре. И эти силы — суть силы борьбы и противоречий, создающие конфликты и тем поддерживающие некое равновесие между «порядком и мятежом» (так даже называется одна из работ Фортеса). Это очень важное углубление понятия «структуры», приближающее его к диалектическому представлению о самодвижении противоречивых сил. Проявляя особый интерес к вопросам кровнородственных отношений, Фортес является горячим почитателем Моргана, как основателя этой весьма существенной области этнографической науки (стр. 163—171).

Другой крупный деятель того же направления — Э. Эванс-Притчард, тоже африканист, ученик Зелигмана, но развивший преимущественно под влиянием идей Малиновского и Радклифф-Брауна. Подобно Фортесу, и он не совсем удовлетворяется пониманием «структуры» у Радклифф-Брауна: оно кажется ему слишком биологичным и недостаточно историчным. Эванс-Притчард скептически смотрит на возможность открыть социальные законы (главная задача «социальной антропологии» по Радклифф-Брауну). Отбрасывая биологический детерминизм, он отклоняет и исторический материализм. Историю Эванс-Притчард рассматривает не как науку, а как чисто эмпирическое изучение конкретного процесса, без знания которого исследователь не может понять и социальную структуру данного народа: «ибо каждая структура имеет смысл постольку, поскольку она представляет совокупность отношений, устанавливаемых на длительный срок» (стр. 174, 176). Эванс-Притчард отмечает бессознательный, т. е. стихийный, характер всякой структуры, которая обычно не осознается составляющими ее индивидами. Он подчеркивает (как и М. Фортес) важность противоречий и оппозиций, как элементов всякой структуры (стр. 179).

Со своей структурной точки зрения Эванс-Притчард рассматривает в частности религиозные верования — как средство регулирования социальной жизни; рассматривает религию с точки зрения ее «структурной роли». Но в то же время он допускает и рассмотрение ее с точки зрения ее «личной роли» — в смысле регулирования индивидуальных отношений человека с богом» (стр. 183). Нельзя не заметить здесь явной непоследовательности Эванс-Притчарда, а может быть, и прямой уступки фидеизму с его стороны; во всяком случае методологически он сделал явно шаг назад в познании религии.

Переходя далее к Р. Фёрту (новозеландцу родом), Ломбар считает, что, восприняв в основе учение Малиновского и Радклифф-Брауна, этот ученый испытал на себе также влияние социологов Макса Вебера и Толкотта Парсонса. Считая, что понятие «социальной структуры» у Радклифф-Брауна слишком жестко и не допускает отклонений, — Ферт в противовес этому признает известную свободу выбора для индивидов, признает возможность вариаций. Придерживаясь функциональной концепции, Ферт рассматривает в непрерывной связи экономику народа, его семейный уклад, религию и пр. (стр. 188). Главные его исследования посвящены островитянам Тикопии и маори Новой Зеландии. Наиболее ценны его исследования «первобытной экономики» этих обществ. И в самом деле, именно Ферт был тем исследователем, который, после пионерского труда М. Мосса («Опыт о дарении», 1923), серьезно рассмотрел отношения обмена в доклассовом обществе и выяснил их специфику. Исходя, как и Мосс и Малиновский, из общей идеи взаимности как основы первобытных экономических отношений, Ферт в то же время расширил это понятие: он показал, что взаимность не всегда требует эквивалентности обмена, — предметы обмена могут быть и неравноценны, они могут иметь лишь символическую ценность (стр. 195—197).

Другой заслугой Фёрта, по мнению Ломбара, является то, что он — одним из первых в европейской этнографии — обратил внимание на процессы перестройки традиционного социально-экономического и культурного уклада под влиянием капиталистического мирового хозяйства. Отсюда и самые понятия «функции», «структуры», «культуры» получили у Фёрта более динамическое содержание, чем они имели в трудах его учеников (стр. 193—195).

Еще более динамический характер получили основные категории этнографической науки у современных английских африканистов — как М. Глукман, И. Шанера, М. Марвик, М. Уильсон, Л. Мэр, О. Ричардс, супруги Купер и др. И немудрено. Те бурные процессы перестройки социального и культурного уклада, какие происходят сейчас в странах Африки, завоевавших независимость, не согласуются с прежними методами статического изучения одних только традиционных форм жизни (стр. 203—218). Ломбар пытается определить более точно те методы, которые используют теперь названные исследователи. Он, однако, несколько затушевывает остроту политической стороны этих проблем.

Совсем особняком стоит в английской этнографии Эдмунд Рональд Лич, профессор Кембриджского университета; ему Ломбар посвятил последнюю маленькую главу, перед общим заключением. «Структуралист, но резко враждебный идеям Радклифф-Брауна и Фёрта; динамист, но противник Глукмана, Эдмунд Лич (род. в 1910 г.) занимает свое место в этой группе промежуточного поколения, как самый большой спорщик и наименее послушный из продолжателей Малиновского и Радклифф-Брауна», — так характеризует его Ломбар (стр. 218). Лич — скорее сторонник «континентального» структурализма и проводник идей Леви-Стросса, но и то с оговорками. Он всегда готов броситься в бой и не желает быть чьим-либо учеником (стр. 218).

Лич отклонился от «классического» английского понятия «структуры» дальше, чем это делали другие продолжатели Радклифф-Брауна. Если Фортес, например, говорит о силах борьбы и противоречий внутри общественной структуры, но считает, что именно они поддерживают некое равновесие в данной структуре, — то Лич, идя дальше, отрицает реальность такого равновесия, полагая, что оно фиктивно, т. е. существует лишь в сознании исследователя (стр. 222). Лич нападает и на основной метод, традиционно применяемый этнографами — сравнительный метод; он одобряет этот метод коллекционированию бабочек. Сам же он противопоставляет сравнительному методу метод обобщения (генерализации). Но Ломбар справедливо отмечает, что тут налицо некое недоразумение, — ибо и сам Лич спокойно пользуется методом сравнения (стр. 224—225). И правда: возможна ли вообще такая бы то ни было «генерализация», если она не сочетается с систематическим сопоставлением аналогичных явлений? Не получится ли в таком случае нечто подобное тому, как обобщали буржуазные экономисты (Адам Смит и др.) понятия капиталистического общества, превращая их в общечеловеческие категории? Маркс, как известно, положил конец подобным «генерализациям»!

Свои положения Эдмунд Лич обосновывал конкретным материалом двух своих полевых исследований в Бирме и на Цейлоне, — исследований, во всяком случае представляющих научную ценность.

В «Заключении» Ломбар резюмирует характерные черты состояния этнографической науки в Англии в настоящее время.

Прежде всего, она стала «более скромной в своих намерениях и более действенной в своих результатах» (стр. 229). Она не разбилась на две отдельные школы по двум основателям, а впитала идейное наследие обоих, испытав, кроме того, некоторое влияние немецкой, американской и французской социологии и этнографии (стр. 229).

Исходя по-прежнему из основного понятия «структуры», британские этнографы все более приближаются к динамическому, а не статическому, как раньше, его пониманию. Биологическая направленность старого функционализма отброшена, но вместе с тем прекратились и попытки найти универсальные законы развития; покончено с верой в «социальный детерминизм»; последний заменен понятием «тенденций» развития; наконец, более видное место уделяется личности, индивидуальной свободе выбора (стр. 230). Ломбар с явным одобрением отмечает эти новые настроения; но нам едва ли

следует вместе с ним радоваться: если большая гибкость исследования покупается ценой отказа от поисков общих исторических закономерностей, — это слишком дорогая цена. Никакое жонглирование понятиями «модель», «вариации», «типология», «динамическая система», «процесс» и пр. — не заменит ответа на неизбежные, рождающиеся у каждого мыслящего человека, вопросы: каковы общие тенденции развития народов? каково основное его направление? какие общие закономерности управляют общественной жизнью людей? Только уяснив себе эти кардинальные вопросы, мы сумеем правильно понять и оценить и все специфические особенности развития каждого народа, все конкретно-историческое своеобразие каждого отдельного общества, его структуру, его систему ценностей.

Но ведь, чтобы правильно понять соотношение общего, особенного и отдельного, их взаимную неразрывную связь, — надо быть марксистом. А здесь перед нами — ученые с иным мировоззрением.

Этнографов младшего поколения в Англии сейчас, еще больше, чем представителей старшего поколения. Большинство их держится, несмотря на отдельные отклонения, за исходное понятие «структуры», стараясь при этом уловить динамику развития; большинство применяет, вопреки Личу, сравнительный метод исследования. Многие настаивают на признании большей самостоятельности за личностью, признании известной свободы индивидуального выбора (стр. 231—232). Например, с точки зрения Ван Вельсена, «структурная схема» сама по себе мертва, но она наполняется жизнью через деятельность (нормальную или отклоняющуюся от нормы) отдельных индивидов. Эти индивидуальные вариации и отклонения «должны рассматриваться, как закономерности иного порядка» (стр. 233).

Все больше значения придается долговременным полевым наблюдениям и пользованию письменными источниками, чтобы выявить динамику развития. Так, Тёрнер наблюдал жизнь одной общины в Замбии на протяжении 20 лет, а М. Дж. Смит проследил историю управления одной общины за 150 лет (1800—1950 гг.). Это то самое течение, которое в США в недавнее время получило название «этноистории».

Главный предмет интереса и главные темы исследований британских этнографов, по Ломбару, это организация власти и управления, «социальный контроль», конфликты, религиозные ритуалы как средство социального давления и пр. (стр. 236—238). Правда, в отношении религиозных ритуалов обнаруживается и иная тенденция — рассматривать обряд, как нечто самостоятельное, не подчиненное социальным целям и закономерностям. Эту новую тенденцию (мы ее уже видели у Эванс-Притчарда) — тенденцию «десоциологизации» религии Ломбар констатирует бесстрастно, не давая ей оценки (стр. 238—239); но с нашей точки зрения — это прискорбный шаг назад, шаг в направлении к фидеизму.

Зато появляются исследователи, ставящие новые темы и новые проблемы: например, влияние технического прогресса на трансформацию сельской общины; современное «многорасовое» общество; воздействие урбанизации и индустриализации на традиционные формы быта (стр. 240—241).

Характеризуя в целом британскую этнографию наших дней, Жак Ломбар констатирует, что, вопреки отдельным отклонениям, она осталась верна «эмпирической традиции обоих своих основателей» (стр. 242). И все-таки не все довольны преимущественно эмпирическим направлением исследований. Видя, что они не помогают объяснить главного — различий в социальном укладе и культуре народов, некоторые этнографы призывают теперь вернуться к более широким построениям Фрэзера, к сравнительному, психологическому и историческому методам. Но — так заканчивает свою книгу Ломбар — это критическое течение еще не дало никаких конструктивных, позитивных результатов (стр. 243).

Несмотря на свой небольшой объем, книга Ломбара неплохо ориентирует читателя в современных тенденциях и в нынешнем состоянии этнографической науки в Великобритании. Со многими его оценками — хотя и не со всеми — можно, как мы видели, согласиться.

С. А. Токарев

НАРОДЫ СССР

В. Ю. Крупянская, Н. С. Полищук. Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX — начало XX в.). М., 1971, 288 стр.

История рабочего класса СССР — одна из важнейших проблем современной исторической науки. За последние 20 лет вышло немало книг и статей, посвященных истории формирования рабочего класса, изменению его социальной структуры в связи с различными этапами развития промышленности, революционному движению рабочих и т. п. Этнографы, изучающие рабочий класс, разрабатывают вопросы специфик быта

рабочих. Попытки выяснить специфику быта рабочих предпринимались и раньше, но в более или менее широких масштабах этнографическое изучение этого круга проблем началось только с 1950-х годов.

Одним из первых объектов этнографического изучения стали горнозаводские рабочие Урала (одного из старейших промышленных районов России). Горнозаводские рабочие уже в течение нескольких десятилетий привлекают внимание историков и этнографов во многих странах Европы — Чехословакии, Франции и др. Горнодобывающая промышленность Урала, развиваясь с XVIII в., имеет длительную и, вместе с тем, документально обозримую историю. Выбор Урала и горнозаводских рабочих в качестве объекта изучения интересен, так как горное дело — одна из наиболее старых отраслей промышленности, создавшая своеобразные производственные, культурно-бытовые и социальные традиции.

В семьях потомственных рабочих до сих пор сохраняются воспоминания о крепостных порядках на Демидовских заводах. Это дало возможность сочетать этнографическое исследование с изучением исторических документов (ревизских сказок, которые до сих пор не привлекались для исследования структуры семьи). Тщательная подготовка и предварительное изучение истории уральских горных заводов привели авторов к мысли сделать главным объектом изучения Нижне-Тагильский Демидовский завод, поскольку это одно из наиболее типичных уральских промышленных предприятий, а Нижний Тагил — один из типичных горнозаводских поселков, ныне превратившийся в индустриальный город всесоюзного масштаба.

Следует особенно подчеркнуть, что изучение культуры и быта рабочих Нижнего Тагила с самого начала задумывалось как комплексное исследование современного рабочего быта. Вышедшая книга свидетельствует о том, что эта задача понималась широко и методически правильно. Современность — результат истории. Эта истина имеет особый смысл, когда речь идет о сфере быта, всегда отличавшейся сложным и специфическим сочетанием традиций (возникших на разных этапах истории), которые изменяются в различном темпе и в различных формах в зависимости от конкретных социально-экономических, историко-культурных и этнических ситуаций.

В ходе исследования быта рабочих Урала в советское время авторы не могли не обратиться к материалам, характеризующим предыдущие этапы исторического развития рабочего быта, который совершенно не изучен. Так, этнографическое исследование рабочих Нижнего Тагила превратилось в двухтомную монографию, первый том которой рассматривается в настоящей рецензии, а второй готовится к изданию.

Этнографическое исследование быта горнозаводских рабочих Нижнего Тагила проводилось под руководством В. Ю. Крупнянской, с некоторыми перерывами с начала 50-х до конца 60-х годов. В течение этого времени собирались материалы, выяснялись и отрабатывались методические приемы изучения быта рабочих, обобщался опыт этнографического изучения рабочих в пределах всей страны. Целый ряд методических разработок, а также отдельных материалов по быту рабочих Урала публиковался в печати¹.

Вышедшая книга — первая в советской этнографии обобщающая монография по этнографическому исследованию быта уральских рабочих конца XIX — начала XX в. — имеет кроме конкретного и более широкое общее методическое и методологическое значение.

Авторы подходят к изучению быта рабочих исторически с учетом этнического, социального и религиозного аспектов, а также генетических связей рабочего быта с крестьянским.

Во введении к книге ставится задача «проследить пути развития культуры и быта рабочих в связи с особенностями формирования рабочих кадров Нижнего Тагила и общим ходом общественно-исторического процесса» и выявить роль этнических традиций (в частности, взаимодействия различных национальных культур) в процессе создания новых форм быта (стр. 7).

В последующих главах авторы показывают, как влияли на быт рабочих XIX — начала XX в. разнородность этнического состава, различия в вероисповедании и социальной структуре населения.

В книге дается подробная характеристика семьи, семейного и материального быта населения Нижнего Тагила, его общественной и культурной жизни, устно-поэтического репертуара нижнетагильских рабочих; попутно затрагиваются и некоторые другие вопросы.

Собственно этнографические главы предваряются исторической справкой о социально-экономическом развитии Нижнего Тагила, в заключении содержатся основные выводы о путях сложения и дальнейшего развития культуры рабочих Нижнего

¹ В. Ю. Крупнянская, Опыт этнографического изучения уральских рабочих второй половины XIX в., «Сов. этнография», 1953, № 1; е е же, Некоторые аспекты этнографического изучения рабочих, «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», вып. XXIX, 1958; е е же; Вопросы этнографического изучения быта рабочих. «Этнографическое изучение быта рабочих», М., 1968; е е же; Эволюция семейно-бытового уклада рабочих, «Российский пролетариат: Облик, борьба гегемония», М., 1970; Н. С. Полищук, О некоторых новых чертах коллективного отдыха горняков и металлургов Нижнего Тагила, «Сов. этнография», 1963, № 4.

Тагила. В приложении публикуются интересные документы, извлеченные из архивов, и образцы фольклорных текстов, бытовавших в рабочей среде Нижнего Тагила в XIX — начале XX в.

В. И. Ленин отмечал специфику развития таких областей России, как Урал: «На святой Матушке-Руси много таких уголков, где точно вчера было крепостное право. Возьмите, например, Урал. Помещики имеют здесь десятки тысяч десятин земли. Заводы (т. е. те же помещики) запрещают кустарям развивать мелкую промышленность. Крестьяне до сих пор в зависимости от помещиков»². Замедленность некоторых процессов социального развития неизбежно должна была сказаться на бытовом укладе и бытовой культуре рабочих Урала, которые долгое время жили в условиях феодальных отношений. Упомянутая особенность находит объективное отражение в рецензируемой книге. Весь ее материал показывает определенную замкнутость, социальную иммобильность, движение как бы в замкнутом круге и другие характерные пережитки феодализма и противоречия в экономике и быту. Несмотря на значительный уровень развития капиталистических отношений, в рассматриваемом районе отчетливо видны «родимые пятна» феодализма, его глубинные следы. Здесь все свое, для своих заводов: воспроизводство рабочей силы и социального состава, свои профессиональные школы для детей своих работников, особое положение служащих (стр. 177) и т. п.

Как отмечается в работе, «основным источником пополнения кадровых рабочих оставалось местное горнозаводское население с характерной для него потомственностью профессий... Отсюда столь характерная у тагильских мастеровых живучесть сословных традиций, стремление сохранить за собой положение «особого сословия» с преимущественным правом на получение работ и т. п.» (стр. 19). Уверенность в своих привилегиях порождает протесты против передачи подрядов на работы пришлым подрядчикам и рабочим (стр. 18). Даже в начале XX в., в разгар рабочего движения, важное место в требованиях уральских рабочих по-прежнему занимал протест против использования труда «пришлых» рабочих³. Характерны в этом отношении и отмечаемые в книге противоречия в быту тагильчан. Они также наглядно свидетельствуют о переплетении капиталистических отношений с феодальными пережитками: промышленный многонаселенный заводской поселок и бытование сельской общины; работа на заводах и большое подсобное хозяйство, сочетание городских и сельских черт во многих сторонах бытовой культуры.

Показательно, что рабочий для обеспечения себя и своей семьи должен был сочетать работу на заводе с какими-либо другими сторонами заработка, а также содержать собственное хозяйство. Это последнее обстоятельство было настолько важно для бюджета рабочей семьи, что со специфическими нуждами подсобного хозяйства должны были считаться и заводы (отпуска рабочим на время сенокоса — «страды», повышенная зарплата работающим в этот период на заводах и т. д.).

В быту нижегородских рабочих отмечается много, как считают авторы, крестьянских или деревенских по своему происхождению и характеру черт. К ним относятся прежде всего наличие в хозяйстве домашнего скота и птицы (лошадей, коров, овец, кур), земли — под огородом, сенокосом, иногда пашен, собственный дом и стремление во что бы то ни стало жить в своем доме; заключение браков по воле родителей, широкое бытование религиозных праздников и др.

Сходны пути проникновения капиталистических отношений в среду рабочих Урала и в деревню. Ростовщичество подрядчиков можно рассматривать как своего рода аналог определенным формам развития капитализма в крестьянской среде (ростовщичество кулаков).

Во то же время в быту рабочих обнаруживаются элементы, не свойственные крестьянам и возникшие под влиянием городских условий жизни. То обстоятельство, что ряд таких черт связан с внутренней стороной жизни семей или родственных коллективов (свадьба, ритуальная одежда, проведение досуга), само по себе свидетельствует об известной глубине подобных влияний. Так, например, при заключении браков, отсутствует предварительная договоренность о приданом, и вообще его роль незначительна. В состав приданого обязательно входят такие городские предметы одежды, как «визитное» платье и капот; подвенечный наряд невесты состоит из длинного платья со шлейфом и вуали с цветами. В свадебном угощении получили распространение жаркое, крем, желе, торты; появился такой новый для традиционной свадьбы элемент, как «танцевальные вечера» (стр. 76).

В рабочих семьях стали праздновать именины, больше внимания уделять досугу детей, причем заимствовались некоторые городские формы детского досуга; елки для детей в семьях высококвалифицированных рабочих, популярность «гигантских» качелей, катание на коньках (как детей, так и взрослых).

Тяга тагильчан к образованию, любовь к чтению и пению тесно связаны с социальной, классовой природой горнозаводских рабочих, но, может быть, в какой-то степени эти черты имеют свои истоки и в традиционном старообрядческом быту.

² В. И. Ленин, Полн. собр., соч., т. 23, стр. 373.

³ Т. К. Гуськова, Облик рабочих Урала, в кн.: «Российский пролетариат», стр. 305.

В быту рабочих авторы выявили многие архаические черты, описание или даже упоминание некоторых из них осуществлено в этнографической литературе впервые. Это прежде всего относится к комплексу женских объединений трудового («помочи» при копке гряд, рубке капусты) и особенно ритуального характера: женские «поседки» (из родственниц и соседок) в послесвадебный период, посещение роженницы соседками (отмеченное в некоторых других местах в старообрядческой среде). Представляет интерес, хотя, к сожалению, не объясняется исторически, «овеществление» некоторых обрядовых представлений и в связи с этим особая служебная и символическая роль ложки на крестинах и поминках; опускание в могилу присутствующими на погребении носовых платков — «последняя разлука» и др.

Выявлено много нового в устройстве жилища и усадьбы (дом с заделом, подсарайная), в одежде, пище рабочих. Все эти материалы несомненно войдут в научный оборот.

Авторы ограничили себя определенным кругом, правда, существенных вопросов. Одна из особенностей книги — органическое включение в состав монографии фольклорной главы, причем фольклор рассматривается на широком фоне других явлений и форм духовной культуры (автор этих глав — Н. С. Полищук). Если вспомнить о подобных главах в книге «Кубанские станицы», то можно сказать, что последние годы успешно формируется новый жанр фольклористического исследования, тесно связанный с этнографической проблематикой.

И все же ряд черт культуры и быта нижнетагильских рабочих не нашел отражения в книге. К сожалению, осталось почти не исследованной производственная жизнь горнозаводских рабочих (в этнографическом аспекте), неясна продолжительность рабочего возраста мужчин на производстве, есть сведения лишь о начале трудовой деятельности в 12—15 лет; не показано также, какие орудия (помимо лопаты) применялись при обработке огородных и полевых участков, кто и как выращивал садовые ягоды — интенсивную культуру, требующую определенных навыков и знаний.

Остановимся вкратце на некоторых других недочетах книги (возможно, некоторые из них связаны с многоплановостью исследования и сравнительно небольшим объемом книги).

Авторы много раз напоминают читателям о неоднородности исследованного ими собственно русского населения (православные и кержаки). В то же время описание свадьбы, например, ведется недифференцированно, говорится лишь о различии в подвенечном наряде невесты у разных групп; при описании обрядов похорон также речь идет лишь об отличии в одежде и надмогильных крестах. Одинаков ли остальной обряд у всех групп, или описание относится только к православным — остается неясным.

На стр. 64 говорится, что солидарность и более равноправные взаимоотношения в семье определяются тем, что работают все члены семьи и каждый имеет свои заработки. Но ведь и в крестьянском хозяйстве работают все члены семьи. Видимо, важна не только материальная сторона, но и наличие элементов пролетарской идеологии с ее идеей равенства и женского равноправия.

Некоторые формулировки нечетки. Например, говорится о складывании новых форм быта нижнетагильского пролетариата, «все более сближающегося с бытовым укладом городских сословий» (стр. 126). Но ведь и нижнетагильский пролетариат — тоже городское сословие, несмотря на то, что Тагил формально не считался в дореволюционное время городом.

Неясно, что значит «городской» или «чисто городской» интерьер (см. стр. 126: «Под влиянием мелкобуржуазных сословий складывается чисто городской интерьер»): характерный для мелкобуржуазных сословий или какой-то иной? Кроме того, о «чисто городском» интерьере говорится слишком категорично. Большое хозяйство способствовало сохранению многих черт деревенского интерьера, и главной из них — массивной русской печи. Многие описанные детали интерьера, например, мебель (столы, стулья, диваны), были характерны и для сибирской деревни конца XIX в.

Есть повторы, особенно при описании обрядности и пищи. В разделах о жилище, пище, общественной жизни; устно-поэтическом репертуаре не говорится о старообрядческих традициях. Следует ли понимать, что к концу XIX в. они уже не имели значения?

Можно отметить и некоторые мелкие погрешности. При описаниях применяются и старые (аршин, сажень) и новые (метр, сантиметр) меры длины. На стр. 84 упоминается «белый кисель из муки» и только на стр. 141 уточняется, что его делали из осянной муки. Катание на лошадях (стр. 152) чрезвычайно характерно и для деревни (например, севернорусской), и поэтому нет основания говорить о нем как о явлении городского.

В заключение следует еще раз сказать, что книга несомненно удалась в главном — читатель получает представление о многих бытовых сторонах жизни различных слоев тагильских рабочих. И в данном случае «регионализм» очень существен, поскольку он объясняется чисто историческими причинами.

Книга В. Ю. Крупянской и Н. С. Полищука «Культура и быт рабочих горнозаводского Урала» — событие в разветвляющемся этнографическом изучении рабочих. Характерно, что большинство недостатков или неточностей, о которых мы говорили, касается проблемы соотношения рабочего быта и быта других слоев городского на-

селения. Нам представляется это поучительным, так как еще раз напоминает о слабой изученности этнографических вопросов, связанных с бытом городского населения России в XIX — начале XX в., не говоря уже о более ранних периодах. Сказанное относится и к малым и к большим городам. До сих пор в работах по этнографии сельского населения и этнографии рабочих приходится оперировать весьма общими представлениями о городском быте, городских формах бытовой культуры (и материальной и духовной), городских влияниях, городских чертах и особенностях и т. д. и т. п. Специфика «городских форм», их формирование, общность и локальные различия в значительной мере остаются неизвестными. Авторы рецензируемой книги, разумеется, не могли решить все эти вопросы даже в локальном; не говоря уж об общероссийском плане. Поэтому гораздо существеннее другое: книга В. Ю. Крупицкой и Н. С. Полищук — первое в советской и, шире, в современной марксистской этнографии фундаментальное и разностороннее исследование исторических проблем этнографии рабочих. Можно не сомневаться в том, что читатели будут с нетерпением ожидать выхода в свет второго тома исследования, посвященного советскому периоду.

Л. М. Сабурова

Л. Ф. Моногарова. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М., 1972, 174 стр.

Вышедшее из печати в канун празднования 50-летия образования СССР исследование Л. Ф. Моногаровой (ответственный редактор Н. А. Кисляков) построено на богатом фактическом материале. Книга наглядно демонстрирует успехи, которых добились некогда экономически отсталые и культурно обособленные припамирские народности в ходе социалистического строительства при братской помощи других народов Советского Союза. Каждый, кто побывал на Советском Памире в последние годы, увидел, какие огромные преобразования произошли в материальной и духовной культуре припамирских народностей. Тем большую ценность для этнографической науки приобретает изучение исчезающих древних обрядов, обычаев и вообще всех характерных особенностей прежнего быта и культуры припамирских народностей. Можно утверждать, что с этой точки зрения исследование Л. Ф. Моногаровой написано весьма удачно, так как все изменения в быту и культуре припамирцев прослежены на широком историческом фоне, что помогает лучше осмыслить происходящие преобразования и создает достаточно глубокую историческую перспективу развития материальной культуры, семейных отношений и этнических процессов в Советском Припамирье.

Рецензируемая работа посвящена ираноязычным народностям Советского Западного Памира: шугнанцам, рушанцам, язгулемцам, ваханцам, ишканимцам и др.

Исследование построено на основе 1) полевых материалов автора и использования им некоторых полевых записей Ф. Д. Люшкевича и Л. А. Булановой; 2) этнографической и исторической литературы по Припамирью и смежным областям; 3) материалов из архивов различных советских учреждений, в том числе из учреждений Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР (архивов загсов, статистических управлений, сельских советов).

Во «Введении» (стр. 5—18) дается краткая физико-географическая характеристика района исследования, перечисляются все припамирские народности с указанием мест их расселения. Возражение может вызвать лишь указание области, населенной таджикоязычными горонцами. Так, Л. Ф. Моногарова пишет, что горонцы живут «от кишлака Даршай до кишлака Хасхараг — границы с шугнанцами» (стр. 13). В действительности, самым верхним горонским селением в верховьях Пянджа является Баршор¹. Выше Баршора живут ишканимцы и ваханцы, а немногочисленные таджикоязычные вкрапления в их среде, как целые селения, так и отдельные семьи, отличаются от горонцев и особенностями говора, и спецификой быта.

В этом разделе приводятся также материалы, свидетельствующие о былой географической изолированности и труднодоступности Западного Памира, послуживших одной из причин экономической отсталости и своеобразия этнического и исторического развития припамирских народностей.

В первом разделе рецензируемой книги (стр. 19—50) содержится краткий исторический очерк Западного Памира от глубокой древности до образования Горно-Бадахшанской автономной области (1925 г.), основанный на изучении исторической и специальной археологической литературы с привлечением и некоторых местных легенд и преданий, записанных автором. Этот краткий очерк позволяет читателю-неспециалисту получить достаточно полное представление об истории края.

¹ А. Н. Болдырев, Бадахшанский фольклор, «Советское Востоковедение», V, Л., 1948, стр. 278—279; А. З. Розенфельд, Бадахшанские говоры таджикского языка, Л., 1971, стр. 38.

Мнение автора, что одной из основных причин принятия припамирскими народностями исмаилизма «можно считать большую терпимость его к различным народным верованиям» (стр. 33), представляется несколько шатким. В конце концов, народные верования существовали, очевидно, и в других местах, где, однако, утвердились другие толки ислама, а не исмаилизм. Нам кажется, успех исмаилизма на Западном Памире и Восточном Гиндукуше следует объяснять другими причинами, возможно, распространенностью здесь в более ранний период буддизма, из которого, очевидно, в местный исмаилизм перекочевала вера в переселение душ, столь характерная именно для памирских исмаилитов².

Большой заслугой автора работы следует считать описание обряда приобщения к вере (*дасти пир*, стр. 32) — кажется, первое в литературе. Выяснение его, несомненно, потребовало от Л. Ф. Моногаровой исключительного умения расположить к себе информатора, так как верующие исмаилиты, как и прочие сектанты, чрезвычайно неохотно рассказывают посторонним о таинствах своей религии.

В этом же разделе содержатся ценные сведения по прежнему словесному и семейно-родственному делению припамирских народностей (стр. 37—38, 104). Кстати, термины, которыми обозначаются родственные, обычно патронимические, группы являются таджикскими по происхождению и общими для всех припамирцев, поэтому неверно утверждение Л. Ф. Моногаровой, что *тухм*, например, употребляется у ваханцев, *гуру* у шугнанцев и т. п. (стр. 38). Как показывают наши наблюдения, у ваханцев, например, для обозначения патронимических групп употребляются четыре термина: *катор*, *гуру*, *тухм*, *авлод*. Эти термины могут входить в названия групп, замещающая друг друга: *баймадак-катор*, *чинэк-авлод*, *рамонкул-гуру*, *толишо-гуру*, *толишо-катор* и т. п.

Не упоминается Л. Ф. Моногаровой весьма распространенная по всему Западному Памиру бывшая сословная группа *ша'на*, — группа потомков правителей или же их ближайших помощников, не имеющих должности (возможно, один из пережитков древнего кастового деления)³. Жаль, что эта весьма интересная тема не получила в рецензируемой книге более полного освещения, хотя она и не имеет, впрочем, прямого отношения к предмету исследования.

Во втором разделе «Социалистические преобразования хозяйства и материальной культуры припамирских народностей» (стр. 52—102), содержащем интересные данные о преобразованиях, происходящих в жизни припамирских народностей, Л. Ф. Моногарова использует как собственные полевые записи, так и богатый историко-этнографический материал из публикаций предшествующих исследователей (А. А. Бобринского, М. С. Андреева, Н. А. Кислякова, А. К. Писарчик и др.). Такой метод описания создает цельную и исчерпывающую картину хозяйственного и культурного развития припамирских народностей на протяжении последних пятидесяти лет.

Ценно и то, что для многих реалий Л. Ф. Моногарова приводит и местные памирские термины, правда, преимущественно шугнанские, в транскрипции на основе русской графики (сделано это, впрочем, не всегда удачно). В использовании этих терминов можно отметить и некоторые погрешности. Так, на стр. 57 приводятся названия бурдюка — *зиноц* и плота — *санач* (правильнее — *саноч*). Между тем, оба эти термина обозначают надутый воздухом бурдюк для переправы через реку, первый — по-шугнански, второй — по-таджикски. Плот же именуется в Припамирье общетаджикским словом *сал*. Неудачна формулировка автора о том, что «счет времени года велся по освещению лучами солнца частей тела мужчины» (стр. 67).

Третий раздел исследования (стр. 103—155) посвящен изменениям в семейном быту припамирских народностей. Этот раздел написан с привлечением редких архивных источников, относящихся к началу нашего века, и содержит ценные сведения по истории семьи в Припамирье. Особенно впечатляет рассказ о прежнем и нынешнем быте большой неразделенной семьи в селении Вранг (стр. 119—120), написанный чрезвычайно живо. Л. Ф. Моногарова повествует об изменениях во взаимоотношениях между членами семьи, о преодолении старых брачных норм и обычаев, о возросшей роли женщины и всегда подкрепляет свое изложение многочисленными фактическими данными.

В этом же разделе дается подробное описание свадебного обряда (стр. 136—147) как традиционного, так и нового и приводятся некоторые данные об особенностях свадебной обрядности у различных припамирских народностей. Досадно, что из описания семейной обрядности выпало описание обряда обрезания. Приведенные на стр. 146 наиболее распространенные имена мальчиков и девочек остались недокументированными: неясно, к каким годам и к какой народности они относятся.

В заключительном четвертом разделе описываются этнические процессы в Припамирье в прошлом и настоящем (стр. 156—168). Большое место в этом разделе отведено роли памирских и таджикского языков. Достаточно тактично пишет автор и о

² А. А. Семенов, Противоречия во взглядах на переселение душ у памирских исмаилитов и у Насыр-и-Хосрова, «Бюллетень Среднеазиатского Государственного ун-та», вып. 9, Ташкент, 1925, стр. 113—114.

³ М. С. Андреев, А. А. Половцев, «Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии», СПб, 1911, стр. 8.

взглядах местного населения на сущность происходящих этнических процессов (стр. 165). Сомнение Л. Ф. Моногаровой в широком распространении в прошлом таджикского как второго языка на Памире представляется вполне обоснованным. Вместе с тем роль в прошлом таджикского языка (называемого припамирцами «форси») не следует и приуменьшать. Ведь «межпамирский форси»⁴ — был языком не только межнационального общения, письменной литературы и фольклора, но и языком религии — исмаилизма. Все молитвы, в том числе и повседневные (в частности, молитвы очищения), читались на этом языке. На достаточно широкое распространение таджикского языка в этом регионе и в прошлом указывает огромный пласт таджикских заимствований (в том числе и очень ранних) во всех памирских языках: практически — это большая часть всего словарного запаса. Нельзя забывать также и о таджикоязычных горонцах, которые компактной массой живут и жили среди окружающего памирскоязычного населения. Издавна на Западном Памире наблюдался и приток таджикоязычных или же форсиязычных переселенцев из Бадахшана.

Встречаются в книге отдельные неточности. В частности, неясно, зачем в указатель географических названий (стр. 170—173) попали некоторые наименования городов, в которых были изданы цитируемые книги.

Книга Л. Ф. Моногаровой иллюстрирована photographиями, картами, планами и большим количеством таблиц, что делает все изложение очень наглядным.

В целом, книга Л. Ф. Моногаровой, безусловно, является большой удачей автора, которого можно поздравить с завершением кропотливого труда по изучению этнических процессов в Советском Припамирье. Л. Ф. Моногарова на основе рассмотрения большого фактического материала делает, как кажется, правильный вывод о том, что припамирские народности консолидируются в одну этнографическую группу памирских таджиков. Книга, несомненно, принесет немалую пользу этнографам, как иранистам, так и специалистам более широкого профиля, а также и социологам, занимающимся общей теорией этнических процессов в современную эпоху.

⁴ А. З. Розенфельд, Указ. раб., стр. 5.

И. М. Стеблин-Каменский

Поэзия крестьянских праздников (Вступительная статья, составление, подготовка текста и примечания И. И. Земцовского). Л., 1970, 636 стр.

Выход в свет рецензируемой книги не может не радовать каждого, кому близки и дороги судьбы национальной культуры, ее история, пути развития.

Древнейшая календарно-обрядовая поэзия, сопровождавшая годовой цикл сельскохозяйственных праздников, является не только важнейшим источником для изучения мировоззрения народа, его идеологии, но и представляет огромную художественно-эстетическую ценность.

К сожалению, до последнего времени календарно-обрядовая поэзия русского народа была мало известна широкому читателю, и рецензируемая работа представляет собой первое фундаментальное издание, широко охватывающее весь годовой цикл календарных песен.

Составителем проделана огромная научно-исследовательская работа. Изучены многочисленные фольклорные издания прошлого и настоящего времени, новейшие рукописные материалы.

В сборник входит 750 поэтических текстов. Это преимущественно тексты, в которых выражены типичные аграрно-магические мотивы и образы, свойственные календарно-обрядовой поэзии, а также крайне редко печатавшиеся до сих пор и поэтому малоизвестные широкому читательскому кругу масленичные песни, особенно те, в которых сохранились древнейшие мотивы «похорон масленицы» (№ 376, 377, 381 и т. д.), весенние песни (егорьевские, выюнишные, майские) и др.

Весь поэтический материал сборника систематизирован в соответствии с основными крестьянскими сельскохозяйственными праздниками: зимними (святки, масленица), весенне-летними (встреча весны, семик, троица, купала) и осенними (жатва).

Внутри каждого песенного цикла тексты располагаются в порядке праздничного обрядового действия. Примечательно, что составитель тщательно классифицирует тексты по тематике. Особого внимания заслуживает новый опыт группировки подблюдных песен по их значениям («отгадкам»), как например, «Песни, предвещающие богатство и счастье», «Песни, предвещающие вечное девичество», «Песни, предвещающие разлуку, дорогу» и т. д. Такое распределение, несомненно, помогает выявлению единства поэтики и специфики образного строя песен каждой отдельной группы, а также пониманию их семантики.

Не отвергая в принципе данную систематизацию песен по их тематике, хотелось бы в разделе колядок предложить более детальную дифференциацию текстов, при которой по возможности, принималось бы внимание то, кем исполняются песни (дети, молодежь, людьми старшего поколения) и кому они адресованы (девушке, парню, хозяину и его семье и т. п.). Такая возрастная классификация колядок, предусмотренная самой народной эстетикой, думается, во многом прояснила бы и конкретизировала их

общественный смысл и значение. Подобная систематизация колядок дается, например, в сборнике украинских народных песен — «Календарно-обрядовая лирика»¹.

Рецензируемая работа отличается добротностью научного аппарата. Фольклорному материалу предпослана содержательная вступительная статья, в которой под новым углом зрения рассматриваются основные проблемы, связанные с календарно-обрядовой поэзией. В подробных примечаниях к текстам читатель найдет данные об использованных источниках и необходимые объяснения к песням. В специальный словарь вынесены пояснения малоизвестных и архаичных слов, встречающихся в приведенных текстах.

Издание хорошо оформлено и иллюстрировано репродукциями с русских народных картинок (лубков).

Предисловие написано интересно, увлекательно, с большим мастерством и глубоким знанием материала. И. Земцовский использует не только последние достижения отечественной и зарубежной фольклористики, но привлекает и данные смежных наук: этнографии, истории и т. д.

В предисловии на конкретном песенном материале прослеживается путь развития календарной поэзии, раскрываются ее глубинные связи с трудовой жизнью народа, его мировоззрением, художественными вкусами, общественными интересами и воссоздается полная исторически-достоверная картина бытования крестьянских аграрно-магических обрядов и праздников, а также генетически связанных с ними песен. Бесспорно, что без глубокого понимания связей песни с различными периодами сельскохозяйственного производства нельзя постичь смысл и поэтическую природу старой крестьянской поэзии.

В статье не только прослежен генезис обрядовых песен, но и последовательно разобран каждый вид этих песен, показана их взаимосвязь и взаимообусловленность. Особое внимание автор статьи уделяет систематически повторяющимся обрядовым элементам, сопровождавшим все календарно-земледельческие праздники. Это касается не только повсеместно распространенного обряда поклонения предкам, но прежде всего специально выделенного автором календарного обхода дворов, который практиковался на протяжении всего земледельческого года и прекращался только в период уборки урожая. «Вспомним коляды и щедровки — зимние обходы дворов, волочебные, егорьевские и выюнишные, — весенние обходы дворов, наконец, сохранившиеся следы семиковых и купальских обходов — и мы получим единую линию», — пишет автор (стр. 42). Главная цель и назначение этих праздничных обходов — заклинание и пожелание хозяину обильного урожая. И. Земцовский, таким образом, подчеркивает мысль о том, что все древние праздничные обряды хозяйственного года служат единой цели — обеспечению урожая. За повторяемостью обрядов стоит и повторяемость определенных функций календарных обрядов и связанных с ними песен. Функциональное же единство той ли иной группы песен определяет их поэтическое, композиционное и стилевое тождество. Такая точка зрения на изучение аграрных праздников и песен, выдвинутая В. Я. Проппом² и продолженная И. Земцовским, несомненно, способствует расширению научного исследования календарных песен, обогащает современные представления о фольклоре новыми положениями и позволяет по-иному осмыслить функциональную и семантическую сторону указанного вида народной поэзии.

Автор статьи анализирует также образную сторону народно-песенной речи, раскрывает ее национальную самобытность и место в общем фольклорном наследии русского народа. Большое место в своей статье И. Земцовский уделяет музыкальной характеристике песен.

Ученым проделана огромная текстологическая работа, включающая изучение изменений всей строфики песен согласно нормам пения, т. е. нормам реального исполнения песен. Только благодаря счастливому сочетанию в одном лице ученого-филолога и музыковеда стало возможным выполнение такого кропотливого труда.

Обратимся непосредственно к песням. Они пленяют необыкновенной красотой и поэтичностью, восхищают ясностью и мудрой простотой, светлым восприятием мира. Язык календарных песен богат и поэтичен и способен выразить самые разнообразные состояния и настроения, мысли и чувства.

Не случайно в наше время, когда произошли коренные перемены во взглядах народа на древнейшие обряды и связанную с ними поэзию, многие песни получают новую жизнь. Так, в измененном виде исполняются сейчас некоторые святочные песни, появляющиеся «советские винограды» и т. д.

Учитывая, что поэзия календарных праздников — это лишь составная часть сложного комплексного явления аграрных праздников и обрядов, сборник будет полезным не только фольклористам и литераторам, поэтам и музыкантам, но и социологам, этнографам, пропагандистам атеизма.

В. В. Дубравин

¹ Сб. «Календарно-обрядовая лирика», Киев, 1963.

² В. Я. Пропп, Русские аграрные праздники. Л., 1963 г.

Детский фольклор — интереснейшая и очень мало изученная область народного творчества. Те работы о детском фольклоре, которые появились в послевоенные годы, как правило, были основаны на записях почти пблудековой давности. Исключением являются работы А. А. Кайева, В. А. Василенко и Э. В. Померанцевой. Однако статья А. А. Кайева «К характеристике современного устно-поэтического репертуара детей»¹ по существу больше призывает бороться с современным детским фольклором, чем дает объективный его анализ. Вот почему новая книга о детском фольклоре вызывает особый интерес.

Книга начинается с обзора изучения детского фольклора. Далее следуют четыре главы: «Поэзия пестования», «Детские песни и детские сказки», «Потешный фольклор», «Игровой фольклор». Заканчивает работу раздел «Судьбы детской народной поэзии». Особенностью книги является то, что в ней выясняется специфика сибирского фольклора. В этом одна из сильных ее сторон. Так, в I главе, говоря об относительной бедности репертуара колыбельных песен Сибири, М. Н. Мельников замечает, что песенный дефицит широко пополняется за счет литературных произведений (50 текстов из 600 записанных).

Интересно замечание о происхождении детской игры «Курилка», которую автор связывает с жизненной практикой охотников (суть игры — стремление как можно дольше сохранить огонь на тлеющей лучине). «Вполне возможно, что наиболее умудренным опытом хранительницам домашнего очага поручалось обучение детей искусству обращения с огнем», — пишет автор (стр. 125). Он чутко фиксирует особенности сибирской природы, образа жизни, социальных конфликтов, отраженные в детском фольклоре. Все это составляет сильную сторону книги.

Наиболее интересным является, на наш взгляд, рассуждение об играх и считалках. На основании своих многочисленных записей автор спорит с Г. С. Виноградовым, отрицавшим смысловую сторону считалки. По мнению М. Н. Мельникова, «заумь» быстро уходит из детской считалки, заменяясь четким сюжетом или ассоциативно связанными друг с другом отдельными картинками внутри считалки. Неправ был Г. С. Виноградов и в том, что воспринимал считалку, как «равнодушный к жизни» жанр детского фольклора. Это убедительно доказывает М. Н. Мельников, приводя примеры «космической темы» в современной считалке.

Книга М. Н. Мельникова важна и для воспитательной практики советской семьи и школы. Автор справедливо упрекает современных родителей за то, что они, заваливая ребенка дорогими игрушками, стыдятся играть в «Ладушки» или «Сороку-воровку», мудрые игры, несущие первый жизненный опыт ребенку.

Но, к сожалению, материал книги не всегда четко классифицирован. Так, взяв в качестве основного принципа классификации детского фольклора назначение и характер бытования (стр. 22), автор затем забывает об этом и в основу классификации детских песен кладет уже не назначение, а принципы композиции (стр. 85). Между тем, в детском фольклоре очень важным является именно назначение произведения, т. е. им диктуется ритм и музыкальное оформление детских стихотворных жанров, например, песен, сопровождающих прыгание через скакалку, игру в мяч об стенку и т. д.

Представляются очень архаичными некоторые употребляемые в книге термины, например, «песни-перегудки». Современный ребенок даже не поймет, о чем идет речь, если так называть его веселые игровые песни об учительнице в школе, о двоечнике и т. д.

Часто М. Н. Мельников относит к фольклору и то, что таковым не является. Например, никак нельзя согласиться, что так называемые «речевки» в пионерлагерях — вид детского фольклора. Известно, что такого рода материалы публикуются постоянно в пионерских журналах и пособиях для вожатых и руководителей пионерских лагерей. Также сомнительными с точки зрения их фольклорности представляются описанные автором в гл. IV игры-импровизации (встречи цветов и зверей и т. д.) в пионерских лагерях.

Наиболее спорной является глава о сказке. Автор заявляет об отрицании «архаичных сюжетов» старой авантюрной сказки. С этим утверждением нельзя полностью согласиться. Хотя архаичное и отрицает в сказке, жанр сохраняется, обогащаясь элементами детектива. Новая сказка-детектив («страшилка») чрезвычайно популярна у детей и очень продуктивна (нами записано более 130 сюжетов).

Вызывает удивление, что автор иногда из очень незначительных, явно единичных примеров (см. стр. 29, 94, 131) пытается делать серьезные социологические выводы. На основании двух строчек одной колыбельной песни, где говорится, что надо «рубить злых татар с татарчатами», автор делает вывод о «мотивах национально-освободительной борьбы» в колыбельных песнях (стр. 36). Нельзя говорить и о «правовом содержании молчанки» (стр. 113).

К сожалению, изложение материала подчас бывает неудачным. Вот что, например, написано о материалах школьных стенгазет: «Они утверждают законы школьной этики, имеют все признаки художественного произведения, но не претендуют на право

¹ «Ученые записки Орехово-Зуевского пед. ин-та», т. 9. 1958.

печати, имеют собственную область воздействия, а поэтому не могут считаться литературным полуфабрикатом» (стр. 215).

М. Н. Мельников с помощью своих корреспондентов собрал огромный материал по детскому фольклору (более трех тысяч единиц). Хотелось, чтобы автор, кроме рецензируемого исследования, издал и собранные им тексты детского фольклора. Этот материал нужен не только фольклористам Сибири, но и детским писателям, родителям, педагогам, потому что, как сказал К. Ушинский, «если педагогика хочет воспитать человека во всех отношениях, то она должна прежде узнать его тоже во всех отношениях».

О. Н. Гречина

«Фольклор Нижегородского края». Библиографический указатель. Составители: М. Н. Андреева, А. Н. Донин, К. Е. Корепова. Горький, 1971, 144 стр.

Такого рода издания, как вышедший в свет библиографический указатель по нижегородскому фольклору, неизменно вызывают большой интерес у широкого круга специалистов. С каждым годом возрастает объем накопленного научкой материала, который рассыпан крупными в сотнях, а то и тысячах разных книг и рукописей. Охватить его становится все труднее, поэтому в наше время особенно велика потребность в справочной литературе, оказывающей помощь в поисках нужных для исследования сведений.

Рецензируемый указатель, как справедливо отмечают составители в предисловии, является первым печатным научно-справочным изданием, освещающим историю собирания и изучения нижегородского фольклора в период с сороковых годов XIX в. по 1969 г. Указатель фиксирует не только работы, специально посвященные теме, но и публикации, лишь частично содержащие сведения об устном народном творчестве края. Всего он включает 865 названий книг, статей и архивных материалов. В большинстве подобных изданий нет сведений об архивных материалах. Для этнографов это пособие ценно тем, что оно учитывает и явления, издавна составляющие предмет исследования этнографической науки. Так, специальный раздел объединил в себе перечень работ об обрядах, заговорах, поверьях, играх; в самом тексте очень много указаний на материалы о свадьбе.

Следует однако отметить некоторые пропуски в указателе. В частности, в разделе «Народный театр» не указана статья Н. Н. Велецкой, «О позднем этапе истории русской народной драмы» («Сов. этнография», 1963, № 5), написанная на основе материалов, собранных автором в 1959—62 г. в Заволжье, главным образом, в Уренском районе Горьковской области.

В разделе «Предания. Легенды. Устные рассказы. Анекдоты» не упомянут целый ряд работ, касающихся, в основном, цикла легендарных рассказов о граде Китеже и озере Светлояр:

Е. Л. Несколько слов о раскольниках нижегородской епархии. «Православный собеседник», 1866, ч. III. [Приведены рассказы о Китеже и озере].

Светлое озеро (в Макарьевском уезде). «Нижегородский листок», 1871, № III. [Легенда о Китеже, рассказы о чудесах, связанных с озером].

П. С. Усов. Среди скитниц. «Исторический вестник», 1887, т. XXVII. [Легенда о невидимом городе, рассказы о чудесах].

В. И. Снежневский. Опись делам Макарьевского уездного суда. «Действия Нижегородской губернской ученой архивной комиссии», т. I, вып. 9, Н — Новгород, 1890. [Обзор документов, освещающих борьбу православной церкви с почитанием невидимого города и озера; эти данные интересны для исследования истории легенды].

Н. П. Поливанов. Краткая докладная записка об озере Светлояре, Макарьевского уезда, Нижегородской губернии. «Древности», т. XIII, вып. II, 1890; протокол 229, приложение. [Приведена легенда о Китеже].

Н. Н. Оглобин. На озере Светлояре. «Русское богатство», 1905, № 6 [Легенда о Китеже, рассказы о чудесах].

Пермезский. На Светлом озере. «Костромские епархиальные ведомости», 1905, № 17. [Легенда о Китеже, рассказы о чудесах].

З. Гиппиус. Светлое озеро. В сб.: «Алый меч». СПб., 1906. [Легенда о Китеже, рассказы о чудесах].

И. Ф. Тюменев. От Ярославля до Нижнего. «Исторический вестник», 1966, № 10. [Рассказана легенда о Китеже].

В. Баскин. Сказание о невидимом граде Китеже. Приложение к «Ниве», 1908, т. II, май — август. [Легенда о Китеже].

С. Дурылин. Церковь невидимого града. М., 1914. [Легенда о Китеже].

Х. М. Лопарев. К легенде о затонувших городах. «Труды XV археологического съезда в Новгороде, 1911», М., 1914. [Попытка объяснить причину возникновения легенд типа китежской].

А. Невский. Работа Светлоярской экспедиции. «Сов. этнография», 1931, № 1—2. [Сведения об обрядности, связанной с почитанием озера и невидимого города].

Л. Л. Трубе. О происхождении оз. Светлояр в Горьковской области. «Известия Всесоюзного Географического общества», т. 95, вып. 5, 1963. [Легенда о Китеже].

М. Бариннов. Дорога в град Китеж. «Смена», 1969, № 14. [Дословные записи рассказов местных жителей о Китеже и Светлояре].

Обзор народных верований, связанных с озером Светлояр, содержится в рукописи «Дело об уничтожении часовни на озере Светлояре», хранящейся в Горьковском областном архиве. Там же имеются рукописные версии китежской легенды. («Архив Нижегородской Духовной Консистории», ф. 570, опись 557, дело № 116 за 1837 г.). В Горьковском областном музее есть фотографии паломников у озера Светлояр, сделанные в 1920-е годы (см. например, Горьковский областной музей, 11053—22, 23, 25, 27, 34).

Нам представляется, что легенде о граде Китеже и озере Светлояре целесообразно было бы посвятить особый раздел, так как эта легенда является характерной особенностью нижегородского (заволжского) фольклора, да и материала по ней немало. Можно было бы выделить в особый раздел и типично старообрядческие легенды о местных святых и святынях, ибо эта категория преданий также является своеобразной чертой фольклора нынешней Горьковской области.

Думается, что при дальнейших поисках сведений в архивах различных учреждений страны составители сумеют значительно обогатить указатель. Во всяком случае, кое-какие материалы имеются в музее г. Городца Горьковской области: легенда о кладе в окрестностях дер. Авдеево содержится в тетради № 1 «Акт по обследованию городецким научным обществом по изучению местного края г. Городца и его окрестностей», 1924 г.; краткий пересказ легенды о «Светлом озере» или Малом Китеже есть в «Списке исторических памятников в г. Городце, составленном Д. Груздевым», тетрадь № 2 («Собрание материала по истории г. Городца и его окрестностей»).

Интересные и разнообразные фольклорные данные по обычаям и поверьям, обрядам и песням, преданиям и легендам, содержатся в записях участников Горьковского отряда Комплексной экспедиции Ин-та этнографии АН СССР, которые работали в Горьковском Заволжье в 1959—60 гг. (Архив Ин-та этнографии, ф. 1, №№ 9 и 15). В фототеке института хранятся и фотоматериалы, имеющие связь с фольклором края.

Сделанные замечания показывают, что указатель охватывает не все доступные материалы. Но пробелы в такого рода библиографических обзорах неизбежны и они не могут отразиться на общей оценке указателя как чрезвычайно полезной и своевременной публикации.

И. А. Кремлева

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

Meklenburgische Volksmärchen. Herausgegeben von S. Neumann. Berlin, 1971, 359 S.

Академическое издательство Германской Демократической Республики выпустило объемистый сборник немецких народных сказок, записанных в Мекленбурге, — всего в него вошло 156 сказок в записях последних 150 лет. За небольшим исключением, тексты, вошедшие в сборник, публикуются впервые.

Составитель сборника, молодой, талантливый исследователь Зигфрид Нейман, пользуется заслуженной известностью не только у себя на родине, но и далеко за ее пределами. В центре его внимания как исследователя и неутомимого собирателя (он живет и работает в Ростоке) — устная проза, причем именно мекленбургская. Чтобы дать представление о направленности его теоретической и практической работы, достаточно назвать выдержавшие несколько изданий сборники «Volksschwänke aus Meklenburg» (Народные мекленбургские шванки), «Ein meklenburgischer Volkserzähler» (Мекленбургский народный рассказчик) и прежде всего его известное исследование «Der meklenburgische Volksschwank» (Мекленбургский народный шванк), посвященное социальным тенденциям и социальной функции комической устной прозы.

В рецензируемом сборнике представлены сказки разных жанров: сказки о животных (56 текстов), волшебные сказки (79 текстов), новеллистические сказки (16 текстов), шванки (5 текстов). В приложении к сборнику даны комментарии к публикуемым текстам, в которых указываются время и место записи, даются сведения о рассказчиках и собирателях, записи которых использованы составителем сборника. В приложении дан и указатель сказочных сюжетов, записанных в Мекленбурге, библиография и словарь редких диалектных выражений, крайне необходимый для сборника нижне-немецких текстов (Plattdeutsch).

Открывается сборник большой и содержательной исследовательской статьей Зигфрида Неймана, в которой освещена история собирания мекленбургских сказок, дана характеристика местного сказочного репертуара, приведены сведения о рассказчиках,

сказки которых вошли в сборник, дан анализ творчества наиболее выдающихся рассказчиков и раскрыта роль сказки в мекленбургской устной традиции.

Сборник дает исчерпывающее представление о характере сказочного репертуара, зарегистрированного в Мекленбурге в течение XIX и XX вв. В него главным образом вошли сказки, сюжеты которых имеют широкое международное распространение и характерны для общеевропейской сказочной традиции, а также некоторое количество специфически местных текстов.

Отбирая сказки, составитель учитывал не только их идейное содержание, но и эстетическую ценность отдельных текстов. З. Нейман стремился представить все богатство и разнообразие сюжетов мекленбургского сказочного репертуара, а также по возможности полно показать и творчество отдельных выдающихся мастеров-сказочников. Наряду с этим в сборник включены и тексты случайных рассказчиков, что дало возможность показать богатство и разнообразие мекленбургского сказочного репертуара.

Как правило, сказочные сюжеты представлены в сборнике одним вариантом, лишь немногие даны в двух или нескольких вариантах с тем, чтобы показать процесс контаминации сюжетов и характер их варьирования.

Расположены сказки в сборнике согласно общепринятому в сказковедении принципу, в основном совпадающему с системой «Указателя Аарне-Томпсона»: сказки о животных, волшебные, новеллистические, шванки.

Большую роль в мекленбургской сказочной традиции играют сказки о животных, в частности широко распространенные сказки о голодном волке и хитрой лисе. Для мекленбургских сказок о животных характерна частая контаминация их сюжетов, бытующих в качестве цепевидного рассказа.

Зигфрид Нейман указывает на аллегоричность многих сказок о животных, воспринимающихся современной аудиторией как басни. Он подчеркивает их склонность к комическим ситуациям и близость к шванку. Наряду с общераспространенными сюжетами мирового животного эпоса в сборник включены и очень редкие. Таковы сказки «Почему у жабы красные глаза?», «Паук и подагра», в которых рассказывается о том, как герои сказки поделили между собой богатых и бедных.

Особенно богато, и при этом великолепно, высокохудожественными текстами, представлены в сборнике волшебные сказки, доминирующие в мекленбургской сказочной традиции.

Центральное место среди них занимают сказки о победителе змея. Во многих мекленбургских волшебных сказках в качестве чудесного противника героя фигурирует черт.

Многочисленны среди записей, сделанных в Мекленбурге, и сказки о чудесном супруге и чудесных помощниках и предметах. Особенностью мекленбургской традиции является то, что в ней сравнительно слабо представлены сказки о чудесных задачах. Рассматривая характер конфликта в волшебных сказках, З. Нейман подчеркивает его постоянную внутреннюю глубокую связь с действительностью, «жизненность» волшебных сказок, своеобразно осуществляемую средствами сказочных образов и приемов. Именно эта особенность волшебных сказок наряду с их занимательностью и поэтичностью определяет их жизнеспособность вплоть до нашего времени.

В мекленбургской традиции новеллистических сказок значительно меньше, чем волшебных, поэтому и в сборнике они представлены лишь немногими текстами. Кроме них, в сборник включено и несколько шванков сказочного характера: о ловком воре, о хитром портном, о лекаре-всезнайке.

Источником большинства публикуемых текстов является устная традиция, однако нельзя игнорировать и значение книги, стимулирующей и обогащающей ее. Очень интересны наблюдения автора, имеющие общетеоретическое значение, над жизнью современной сказки, ее постепенной трансформацией и ее функцией в жизни современного общества.

Качество текстов, включенных в сборник З. Неймана, высокий уровень комментария, подлинно исследовательский характер вводной статьи дают все основания считать, что выход в свет этой книги — немаловажное событие в деле изучения европейской сказки.

З. Нейман подчеркивает, что им руководило стремление не только открыть исследователям мало известный сказочный край, но создать книгу народной поэзии, книгу, которая сделала бы национальное культурное наследие общим достоянием. Цель эта им безусловно достигнута.

В заключение хочется отметить и высокое качество оформления сборника, осуществленного художником Эрхардом Баухом.

Э. В. Померанцева

Р. Ф. Итс. Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972, 306 стр.

Основное содержание книги Р. Ф. Итса — история формирования и расселения народов мяо, ицзу и чжуан, которые составляют основную часть аборигенного населения Южного Китая, а также в виде отдельных групп и ответвлений, существенную часть этнического состава сопредельных областей Северного Индокитая. По существу же в книге рассматриваются основные вопросы общей этнической истории народов, принадлежащих к лингвистическим семьям мяо-яо, тибето-бирманской и тайской, а отчасти и мон-кхмерской и малайско-полинезийской. Юг Китая и север Индокитая принадлежат к числу наиболее сложных, пестрых и мозаичных по своему этническому составу районов мира. Народы названных семей расселены на этой территории в настоящее время чрезвычайно чересполосно. Внести ясность в проблему локализации первоначальных районов расселения этих народов, в картину их распространения — значит решить одну из ключевых проблем этнической истории всей Восточной и Юго-Восточной Азии. И надо сказать, что в целом эта трудная задача решена исследователями успешно.

Книга Р. Ф. Итса представляет собой результат большой, очень трудоемкой работы по сведению воедино, анализу и осмыслению обильных, но очень фрагментарных, зачастую противоречивых источников, разбросанных по многим, нередко труднодоступным изданиям, в основном на китайском языке. Прежде всего сюда входят традиционные в Китае сведения, неоднократно комментировавшиеся и толковавшиеся в научной литературе сведения о туземных народах. Эти сведения содержатся в официальных китайских династийных исторических хрониках, а также в сочинениях многочисленных китайских древних и средневековых авторов. Автор привлек также материалы более позднего происхождения — записи фольклорных преданий самих изучаемых народов. И наконец, последний по счету, но не по важности вид использованных источников — археологические материалы, ставшие многочисленными лишь в самое недавнее время.

Уже одно то, что все эти в основной своей массе малоизвестные за пределами узкого круга археологов-китаеведов материалы собраны воедино и сделаны достоянием широкого круга читателей, представляет большую заслугу автора. Но книга Р. Ф. Итса отнюдь не просто справочное пособие, а глубокое научное исследование, на страницах которого ведется дискуссия с учеными, уже обращавшимися к этому материалу, и в ходе ее аргументируется собственная научная концепция автора.

Если в более ранних своих трудах Р. Ф. Итс придерживался этнолингвистической классификации Фу Мао-цзи и Ло Чан-пэя, включавших языки мяо-яо и чжуан-тун (тайские) в китайско-тибетскую семью языков, то в данной работе он солидаризируется с хорошо аргументированными выводами С. Е. Яхонтова, который считает возможным объединить все языковые семьи Восточной Азии в две большие языковые надсемьи — китайско-тибетскую (с китайской, гималайской и тибето-бирманской ветвями, к последней ветви относятся и языки народов группы ицзу) и австронезийскую, которая к началу III тысячелетия до н. э. разошлась на ветви индонезийскую (или малайско-полинезийскую), дун-тайскую, мон-кхмерскую (включающую вьетские языки) и мяо-яо. Таким образом, за вычетом народов группы ицзу, а также, разумеется, собственно китайцев (ханьцев), все рассматриваемые Р. Ф. Итсом этнические общности в конечном счете являются, бесспорно, родственными между собой. Однако уже во II тысячелетии до н. э. (наиболее раннем времени, для которого на основании археологических данных можно выделять какие-то предположительные этнические ареалы) эти основные праобщности, т. е. индонезийская, тайская, мон-кхмерская и мяо-яоская, должны уже были сформироваться.

Во введении излагаются эти исходные позиции автора, а также дается обзор основных существующих к настоящему времени концепций этнической истории юга Китая, с которыми в дальнейшем будет вестись полемика. Это концепция Э. Эйкштедта о преобладающей роли тайских народов во всей древней и раннесредневековой истории Южного Китая, гипотеза Р. Хейне-Гельдерна о миграции австронезийцев из долины Хуанхэ через Сычуань и Юннань в Юго-Восточную Азию и концепция европеоидности ицзу, принадлежащая А. Лежандру. Почти все более поздние труды в современной западной науке так или иначе имеют в своей основе одну из первых двух перечисленных концепций. Затем автор дает обзор обширной литературы на китайском и западных языках по более частным аспектам рассматриваемой проблемы. Введение заканчивается кратким рассмотрением материалов по этнической антропологии Южного Китая, в котором автор полностью солидаризируется с концепциями Н. Н. Чебоксарова¹.

¹ N. N. Cheboksarov, The ethnic anthropology of the Eastern Asia, «XI Pacific Science Congress», M., 1966.

Три основные главы книги посвящены трем последовательным эпохам в истории народов Южного Китая. Первая из них охватывает период от неолита до III в. до н. э. включительно; вторая — III в. до н. э. — VI в. н. э.; третья — VI—XVI вв. Эти главы неравноценны как по своему объему (первая из них в три раза больше последней), так и по характеру исследуемых проблем.

Наибольший интерес представляет, с нашей точки зрения, первая глава. В ней автор ставит и решает чрезвычайно сложную задачу систематизации всего известного в настоящее время археологического материала с территории Южного Китая, относящегося к эпохам неолита и бронзы; обобщает свидетельства китайязычных письменных источников о населении этой территории; наконец — и это, пожалуй, самая важная и трудная часть исследования — сопоставляя данные того и другого рода, устанавливает генетические связи между культурами отдельных этнических групп.

Практически впервые все опубликованные материалы, имеющие отношение к данной теме, критически проанализированы и представлены и достаточно четко показано соотношение отдельных археологических культур в пространстве и во времени. Это бесспорная заслуга автора.

Вместе с тем, как неоднократно подчеркивает сам автор, многие звенья этой картины носят по необходимости гипотетический характер. За последнее время уже начинают появляться новые данные, позволяющие уточнить или пересмотреть некоторые частные положения, выдвинутые Р. Ф. Итсом.

В этом отношении особое значение имеют опубликованные в 1972 г. две первые серии абсолютных радиоуглеродных датировок некоторых неолитических культур на территории Китая². Эти новые данные позволяют считать, что смена неолитической культуры Цинляньган (район Нанкин-Тайху) более поздней неолитической культурой Лянчжу произошла не где-то в пределах III—II тысячелетий до н. э., как полагает Р. Ф. Итс, а примерно на грани IV и III тысячелетий. Вообще в свете этих данных культура Цинляньган почти синхронна позднему варианту Яншао (тип Мяодигоу) или даже несколько предшествует последней. Этот вывод представляется очень существенным для характеристики культуры Цинляньган, по своему облику резко отличной от Яншао. Требуется уточнения и вывод Р. Ф. Итса о том, что «культура Лянчжу синхронна культуре Луншань, может быть, переживает ее и соответствует концу III — началу II тыс. до н. э.» (стр. 70): стоянка культуры Лянчжу близ Усуна (пров. Чжэцзян) датируется сейчас примерно 2800—2700 гг. до н. э.

Хочется высказать еще одно соображение. Р. Ф. Итс считает, что культуру Цицзя, существовавшую в нынешней провинции Ганьсу во II тысячелетии до н. э., можно отождествить с культурой Сыва; создатели этой культуры рассматриваются в качестве предшественников и этнических предков носителей культур Чэнду и Даси в Сычуани (см. схему на стр. 177). Нужно заметить, что культура Цицзя специально в книге не рассматривается. Поэтому ее генетические связи с культурами Сычуани остаются необоснованными.

Весьма интересен и содержателен второй раздел первой главы, посвященный анализу письменных источников. Один из центральных вопросов, поднятых здесь, — это проблема этнической принадлежности древних царств У, Юэ, Чу, Ба и Шу. Можно согласиться с выводом Р. Ф. Итса о том, что обе крайние точки зрения на вопрос об этническом составе населения царства Чу (одна, что Чу — это китайское царство; другая — что на всем протяжении своей семивековой истории Чу было только тибето-бирманским или мяо-тайским) страдают односторонностью и не могут быть приняты.

К сожалению, данная глава содержит отдельные фактические неточности. В частности, неверно, будто в иньских надписях встречаются упоминания о племенах хуа, цао и шу, обитавших в бассейне Янцзы (это утверждение Р. Ф. Итса не подтверждено никакими-либо указаниями на источники).

Главу заключает схема «Этногенетические связи в Южном Китае до II в. до н. э.». Это квинтэссенция данной части исследования, наглядное выражение его основных выводов. Следует сказать, что включение таких схем и поясняющих их карт в заключительную часть каждой главы существенно помогает читателю ориентироваться в многоплановом и довольно сложном для восприятия содержании книги, но не вполне удачна терминология автора, подразделяющего связи между этносами на «несомненные» и «возможные и контактные». На наш взгляд, следовало бы говорить о «непосредственных генетических связях» и «культурных влияниях».

По материалам Р. Ф. Итса, этническая ситуация на юге Восточной Азии в середине I тысячелетия до н. э. была такова: к югу от Янцзы существовали как мон-кхмерский, так и малайско-индонезийский субстраты, восходящие к автохтонному неолитическому населению. В то же время шло непрерывное проникновение с севера носителей китайско-тибетских языков. На карте показаны три важнейших пути такого проникновения: цзяны двигались по долинам Салуэна и Меконга (это, очевидно, предки тибето-бирманских племен Западного Индокитая), шусцы — по долине Цзиньшацзяна и Ялуцзяна в район оз. Эрхай и верховья Красной реки, а басцы — в основном по правобережью Янцзы в район оз. Дяньчи. При этом часть басцев, двигавшаяся вниз по Янцзы на восток, вошла в состав населения Чу и стала предками туцзя. Основным же компонентом чусцев были мань, предки народов мяо-яо. Население У и Юэ, т. е. дунъюэ и минъюэ,

² «Каогу» (на кит. яз.), 1972, № 1, 5.

рассматривается как протомалайцы, а население Наньюэ, т. е. боюэ, как тайязычное. С этими выводами, несмотря на отдельные терминологические неточности, в целом, очевидно, можно согласиться.

В последующих главах Р. Ф. Итс подробно разбирает политическую судьбу различных государственных образований народов Южного Китая и этническую ситуацию в них в разные эпохи их существования. Для тайязычного (чжуаньского) населения Гуандуна, Гуанси и юга Гуйчжоу это государство Наньюэ, а позднее государство Хуанов. Достаточно сложен был баланс различных этнических компонентов тибето-бирманского (индузычного) населения, создавшего государство Наньчао и Дали.

Предположение Эйкштедта о тайской основе последних в свете труда Р. Ф. Итса можно считать окончательно снятым. Проникновение тайских групп в Юньнань происходило значительно позже, в X—XIII вв. На своем последнем этапе оно было в значительной степени связано с наступлением монголов против Дали. Это особенно важно отметить, так как даже в сводке, составленной в 1969 г. М. Пенкала и отражающей современное состояние западной науки по вопросам истории Восточной Азии все еще сохраняется безнадежно устаревшая концепция Эйкштедта о тайской принадлежности населения царств Шу, Ба и более позднего Наньчао³.

Из сказанного ясно, что работа Р. Ф. Итса представляет собой крупную вежу в изучении этнической истории Восточной и Юго-Восточной Азии. Тем более следует выразить сожаление, что оформительско-издательская сторона книги не стоит на должной высоте и отсутствие вспомогательного аппарата существенно затрудняет пользование ею. Так, в среднем на страницу приходится по три-четыре сноски, нередко повторные, сокращенные; между тем библиография отсутствует и постраничные сноски никак этого недостатка возместить не могут. В книге постоянно упоминаются различные археологические объекты, в большинстве своем обозначаемые китайскими терминами, но всегда соответственно разъясненными. Поэтому необходимы были иллюстрации хотя бы основных типов инвентаря, а также самый подробный индекс и глоссарий с разъяснением китайских терминов и указанием иероглифического написания. К сожалению, всего этого нет в рецензируемой книге.

С. А. Арутюнов, М. В. Крюков

НАРОДЫ АМЕРИКИ

И. Р. Григулевич. «Мятежная» церковь в Латинской Америке. М., 1972. 408 стр.

Автор рецензируемой книги, доктор исторических наук И. Р. Григулевич — видный советский ученый, шестидесятилетие со дня рождения которого отмечалось в этом году.

Область научных интересов И. Р. Григулевича составляют два больших круга проблем: 1) национально-освободительное движение в Латинской Америке и 2) католическая церковь, папство (их история и политическая роль). Они разрабатываются в 16 вышедших из печати книгах и большом количестве статей. Все эти работы отличаются политической заостренностью, широтой охвата темы, знанием литературы на русском и иностранных языках. Написанные хорошим литературным языком, они читаются с большим интересом.

О национально-освободительном движении в Латинской Америке И. Р. Григулевич рассказывает в своих книгах: «Боливар» (1960), «Панчо Вилья» (1962), «Миранда» (1965), «Хуарес» (1969), «Эрнесто Че Гевара» (1972). Все эти книги вышли в серии «Жизнь замечательных людей».

Достижениям революционной Кубы в области просвещения и культуры посвящено исследование И. Р. Григулевича «Культурная революция на Кубе» (1965).

В своих книгах о католицизме — «Ватикан» (1957), «Кардиналы идут в ад» (1961), «Тень Ватикана над Латинской Америкой» (1961), «Колонизаторы уходят — миссионеры остаются» (1963), «Боги в тропиках» (1968) — И. Р. Григулевич раскрывает политическую роль Ватикана и католической церкви, в частности в Латинской Америке. В книге «История инквизиции» (1970) И. Р. Григулевич показывает преступную деятельность инквизиции в этих же странах. Отметим, что обычно в литературе об инквизиции этот вопрос мало затрагивается.

Проблеме католицизма в Латинской Америке посвящена и рецензируемая книга И. Р. Григулевича. Ее главное достоинство в том, что автор исследует новые явления и тенденции в этой области и особенно проблему оппозиции в церкви, эту оппозицию он называет «мятежной» церковью. «Под этим термином, — пишет автор, — сегодня в

³ M. Penkala, A correlated history of the Far East, Rutland — Tokyo, 1969.

Латинской Америке подразумеваются церковные течения, группировки, а также явления, акты и действия церковников, направленные против существующего социального порядка, не пользующиеся официальной поддержкой церковной иерархии и светской власти» (стр. 4). К этому следовало бы добавить, что речь идет о течениях главным образом в католицизме, что их сторонники выступают также против социально-политической ориентации самой церкви, против ее союза с правящими классами, а более радикальные группы и сторонники «мятежной» церкви требуют положительного отношения церкви к социализму и сотрудничеству с левыми, демократическими течениями.

Оппозиционные группы в церкви существуют и в странах Западной Европы, но здесь можно говорить о «левых» группах и отдельных представителях духовенства, которые присоединяются к их требованиям. В странах Латинской Америки существует более широкое и пестрое по составу и целям оппозиционное движение в церкви.

Чем же объяснить появление «мятежной» церкви в странах Латинской Америки? Обострение классовой и национально-освободительной борьбы против местной олигархии и американских империалистов способствует поляризации и внутри католической церкви, имеющей в странах Латинской Америки наибольшее число последователей.

И. Р. Григулевич отмечает двойственное положение католической церкви в Латинской Америке. Это прежде всего сильная организация, имеющая большой аппарат религиозного воздействия на широкие слои населения (около 200 000 священников и монахов, 1000 архиепископов и епископов), владеющая средствами информации (печать, радио). Она пользуется поддержкой католических церквей США, ФРГ и ряда других стран, а также Ватикана и, как правило, тесно связана с диктаторскими режимами.

В то же время сами церковные власти вынуждены признать упадок влияния религии и церкви. И. Р. Григулевич приводит следующие слова Дж. Мечэма, авторитетного знатока католической церкви: «Пожалуй, нигде в мире феномен религиозного безразличия не проявляется столь сильно. Печальным фактом является то, что римский католицизм в Латинской Америке не более чем традиция для широкого большинства народа» (стр. 10).

И. Р. Григулевич объясняет причины все усиливающегося безразличия к религии прежде всего тем обстоятельством, что связь церковной иерархии с антинародными режимами и иностранными империалистами создала в широких слоях населения отрицательное отношение к церкви. В колониальный период, на протяжении более 300 лет, церковь выступала на стороне испанских и португальских колонизаторов; в период освободительных войн в XIX столетии церковь преследовала патриотов с не меньшим ожесточением, чем испанские колонизаторы; после завоевания независимости она стала союзницей олигархов, латифундистов, антинародных каудильо и тиранов; с начала XX в. она «ополчается против национально-освободительного движения, социализма и коммунизма» (стр. 19—20). Теперь она пожинает плоды этой политики.

Огромное влияние на всю общественно-политическую жизнь стран Латинской Америки оказала историческая победа кубинского народа и образование на Кубе революционного правительства во главе с Фиделем Кастро. Церковнослужители враждебно встретили победу кубинской революции и вели против нее ожесточенную борьбу. Отношению к революционной Кубе в книге И. Р. Григулевича посвящена специальная глава. Духовенство устраивало в церквях демонстрации против правительства Кастро, распространяло провокационные слухи о «религиозных гонениях», запугивало население «коммунистической опасностью», агитировало против национализации собственности американских капиталистов, вело антисоветскую пропаганду. Автор отмечает, что отдельные служители церкви на Кубе поддерживали революционеров и участвовали в борьбе против диктатуры Батисты. «В горах с повстанческими отрядами с середины 1957 г. находился священник Гильермо Сардиньяс, которому было присвоено высшее повстанческое военное звание майора. Он был назначен капелланом повстанческой армии» (стр. 73). Таких священников было очень мало. В конечном счете церковная контрреволюция потерпела поражение и правильная политика революционного правительства привела к нормализации отношений между государством и церковью.

Чтобы сохранить свое влияние в народных массах, церковь «модернизируется», создает подконтрольные ей массовые организации; ее представители стали выступать в роли «защитников» интересов трудящихся, сторонников изменения существующих общественных порядков, но без классовой борьбы и революции. Церковь обращается к правящим классам с предупреждением об опасности революционного взрыва, если положение народа не будет облегчено. Как показано в рецензируемой книге, и на Втором ватиканском соборе (1962—1965) епископы стран Латинской Америки говорили о необходимости обновления церкви, о социальной справедливости и изменениях в обществе в интересах наиболее обездоленных слоев населения. Знаменательно, что и члены ордена иезуитов выступают с радикальными требованиями и призывают вдохнуть в революцию христианский дух; чтобы опередить коммунистов (стр. 144—145).

Сложная обстановка в странах Латинской Америки и породила то движение, которое И. Р. Григулевич называет «мятежной» церковью. Среди ее приверженцев имеются и реформистские настроенные люди, которые критикуют существующие общественные порядки, но не стремятся к коренному их изменению; они проповедуют реформы на основе «христианской любви» и сотрудничества классов. «Мятежная» церковь включает и радикальные группы, свободные от антикоммунистических предрассудков, готовые вместе с коммунистами бороться за коренные преобразования в обществе.

К мятежной церкви принадлежит и Камило Торрес Рестрепо, колумбийский священник, призывавший прогрессивные силы страны объединиться для борьбы с олигархией, за революцию: мирную, если господствующие классы мирно уступят власть народу; насильственную, если господствующие классы ответят на требования народа террором. Камило Торрес заявил о своей готовности бороться совместно с коммунистами против олигархии и империалистов США. Он ушел в горы к партизанам и погиб в столкновении с правительственными войсками.

«Мятежная» церковь — это и бразильский архиепископ Эльдер Камара, выступивший против социальной несправедливости, бедствия и нищеты народа, против беззаконий военной диктатуры в Бразилии и пыток, применяемых в тюрьмах. В то же время он сторонник «мирной революции», «христианский социалист», который проповедует не ненависть, а любовь, «он сторонник демократических методов действия, сотрудничества труда и капитала, которого можно добиться, если капиталисты станут умнее, уступчивее, а рабочие покладистее» (стр. 171). Несмотря на непоследовательность его взглядов, критика Эльдером Камара буржуазного общества имеет положительное значение.

«Мятежная церковь» — это и 300 священников Бразилии, которые протестуют в своей декларации против нищеты народа и критикуют церковь за то, что она мирится с жестокой эксплуатацией трудящихся. Это и 920 священников стран Латинской Америки, обратившихся в июне 1968 г. с письмом к конференции епископов этих стран, протестуя против насилия горстки привилегированных над огромным большинством эксплуатируемых и требуя признания права насилия эксплуатируемых над эксплуататорами.

В Латинской Америке существуют также наряду с католическими и протестантские церкви и афро-христианские культы. Им в книге И. Р. Григулевича посвящены специальные главы. Автор отмечает заметный рост протестантизма, который особенно активно пропагандируют протестантские церкви США. В 1916 г. по всей Латинской Америке было 170 тыс. протестантов, в 1968 г. — 14 млн. Причины роста протестантизма должны стать предметом дальнейшего исследования. Этому вопросу, к сожалению, в рецензируемой книге не уделяется достаточного внимания.

Самостоятельный интерес, особенно для этнографов, представляет не связанная с темой «мятежной» церкви глава о синкретических культах в странах Латинской Америки. Речь идет о сочетании христианства с элементами культов индейцев, а также с африканскими и индейскими культами. В книге приведен интересный материал об этих культах.

Автор отмечает, что через посредство жрецов власти используют их организации в политических целях (для полицейской слежки, для получения голосов на выборах и др.).

В заключение И. Р. Григулевич пишет об отношении коммунистических партий к процессам, происходящим в католицизме и других религиозных направлениях, о политике «протянутой руки» — курсе коммунистических партий на единство с верующими для совместной борьбы за жизненные интересы народных масс.

Таков круг вопросов, о которых идет речь в рецензируемой книге И. Р. Григулевича. Эта книга — серьезный вклад в нашу религиоведческую литературу. В ней показано, как процессы общественно-политической жизни стран Латинской Америки отражаются в такой крайне консервативной среде, как церковная. В этом смысле данная книга имеет и общетеоретический интерес, так как аналогичные тенденции, как уже отмечалось, имеют место не только в странах Латинской Америки.

Следует отметить, что некоторые связанные с темой вопросы остались невыясненными. В частности, остается неясным вопрос, насколько популярна «мятежная» церковь в широкой среде верующих.

В книге совершенно правильно подмечено, что большую активность в деле приспособления католицизма к современности проявляют иезуиты, члены ордена, наиболее преданного папскому престолу, и до недавнего времени сторонники наиболее консервативной ориентации церкви. В книге приводится текст письма генерала ордена Педро Аррупе (стр. 145), в котором он пишет о «подлинной социальной реформе». Естественно напрашивается вопрос: чем объясняется новая позиция иезуитов? Автору следовало критически прокомментировать письмо Педро Аррупе.

Нужно было бы дать обобщающую характеристику программ отдельных групп «мятежной» церкви, выделить основные направления, намечающиеся в ней.

И наконец, читатель не найдет в книге ответа на вопрос: почему протестантские церкви оказались вне «мятежной» церкви.

Из этого следует, что полезно продолжать исследования данной проблемы, столь успешно и обстоятельно разработанной в рецензируемой книге.

М. М. Шейнман

D. Pitt. Tradition and economic progress in Samoa. A case study of the role of traditional social institutions in economic development in Western Samoa. Oxford, 1970, 306 p.

Рецензируемая книга состоит из введения, заключения и девяти глав: 1) Европейцы и экономическое развитие Западного Самоа; 2) Самоанские экономические ценности; 3) Производство натуральное и товарное; 4) Экономический аспект статуса; 5) Собственность; 6) Вожди и община; 7) Наемный труд жителей деревни в городе; 8) Создание капитала в деревне; 9) Торговые институты.

Прежде чем перейти к рассмотрению содержащихся в книге материалов о самоанских традиционных институтах и их роли в экономическом развитии, необходимо высказать несколько общих соображений.

В последние годы в зарубежной литературе оживленно обсуждается вопрос о том, в какой мере традиционные социальные институты развивающихся стран способствуют или препятствуют их экономическому прогрессу. Многие авторы утверждают, что экономическое развитие народов Азии, Африки и Океании возможно только при условии их отказа от своих социальных традиций. «Экономические советники и администраторы,— читаем мы, например,— согласны в том, что рост производства в неиндустриальном обществе возможен лишь при изменении мотивации индивидуального работника». Но этому препятствует, утверждают они, «„традиционное“ общество с его отсутствием побудительных мотивов»¹. Примерно такие же мысли высказывает В. Стейс, экономист Южнотихоокеанской комиссии (South Pacific Commission), о котором упоминает во введении автор рецензируемой книги. Стейс утверждает, что самоанцы в силу своих традиций не стремятся к накоплению богатств и вообще к предпринимательской деятельности. Развитию предпринимательского духа препятствует, по Стейсу, общинная (communal) природа самоанских социальных институтов (стр. 3). Так же, и по отношению не только к самоанцам, рассуждают многие другие экономисты, этнографы, социологи, психологи. 10 лет назад автор рецензируемой книги тоже придерживался этой концепции. «Традиционный образ жизни,— писал он,— ...представляет собой препятствие» на пути к росту производства и потребления².

Подобного рода концепция наталкивается, однако, на решительные возражения со стороны народов тех стран, которые добились политической независимости и не собираются отказываться от своей традиционной культуры. Именно так обстоит дело в молодом государстве Западного Самоа, граждане которого хотят сохранить свои обычаи, свой образ жизни (*фаасамое*).

«Самоа,— пишет Питт,— это, возможно, наиболее яркий, но не единственный пример современного государства, насыщенного традиционными чертами; традиционный образ жизни является важной силой во многих странах аграрной Афро-Азии» (стр. 267).

По отношению к таким странам идеологи неокOLONиализма придерживаются ныне несколько иной тактики, примером чему может служить и рецензируемая книга. Автор ее вопреки тому, что он писал 10 лет назад, теперь утверждает, что самоанские социальные институты не препятствуют, а способствуют экономическому развитию, так как благодаря своей гибкости и пластичности они могут приспосабливаться к капиталистическим порядкам. Свои выводы он распространяет и на другие развивающиеся страны (стр. 9, 262). Правда ныне в понятие «отсталые (underdeveloped) страны» Питт вкладывает совершенно другое содержание. Отсталость стран третьего мира, утверждает он, это будто бы «химера», «условность экономистов» (стр. 266). Оказывается, «Самоа и, несомненно, многие другие афро-азиатские общества являются отсталыми только в относительном смысле» (стр. 264).

Питт утверждает, что можно мало производить и не быть отсталым, соответственно мало потреблять и все же быть счастливым. Его рассуждения заслуживают того, чтобы их процитировать: «Самоанец, например, имеет свое собственное представление о норме потребления, и в большинстве случаев он резонно удовлетворен своим жизненным уровнем и очень доволен своим образом жизни» (стр. 266). Далее Питт приводит слова самоанского вождя (не называя его имени): «Мы можем быть богатыми,— сказал один самоанский вождь,— но мы счастливы с фаасамое. Мы не завидуем богатому европейцу, едущему в кадиллаке. Его деньги доставляют ему только огорчения». И в заключение Питт заявляет: «Многие самоанцы считают, что они стали бы богаче, если бы вышли из рамок фаасамое, но немногие полагают, что они были бы при этом счастливее» (там же).

Начав на первых страницах своей книги разговор об экономическом прогрессе Западного Самоа, Питт на последних ее страницах вынужден признать, что это молодое государство, идя по капиталистическому пути, обречено на вечную отсталость.

¹ См. «Australian external territories», vol. 11, № 1, 1971, 42.

² D. Pitt, Some obstacles to economic development in Fiji and Island Polynesia, «Journal of the Polynesian Society», vol. 71, № 2, 1962, p. 116.

Питт ставит вопрос только в одной плоскости: что дает развивающимся странам капиталистический путь, который он почему-то считает для самоанцев единственно приемлемым. Негрудно заметить крайнюю ограниченность в такой постановке вопроса. Имеется, как известно, более быстрый и менее болезненный путь развития, некапиталистический, по которому идут многие страны Азии, Африки, Латинской Америки.

В свое время, когда Западное Самоа только еще появилось как независимое государство, Питт предостерегал самоанцев от обращения за помощью к Советскому Союзу. «Конечно, Западное Самоа, ныне независимое,— писал он,— может обратить свои взоры на Советский Союз, но это, несомненно, создаст новые проблемы, которые трудно будет решить»³. Какие именно встали бы проблемы, если бы Западное Самоа получило помощь от СССР, Питт не указывает.

Мне довелось в 1971 г. побывать в Западном Самоа, в том числе в деревне Афе-нга, расположенной рядом с деревней Малие, в которой Питт вел свои исследования в течение пяти месяцев в 1963—1964 гг. (кроме того, три месяца он провел в деревне Салани, на южном берегу острова Уполу, и в Апианцу, деревенском квартале города Апиа). Посетил я также деревню Летонго, присутствовал там на заседании совета вождей (*фоно*). Беседовал с вождями (*матаи*) большесемейных общин (*аинга*). У меня сложилось впечатление, что проблема выбора пути развития на Западном Самоа еще не решена окончательно. Поэтому позиция Питта, не признающего для Западного Самоа иного пути развития, кроме капиталистического, представляется мне тенденциозной.

Еще более тенденциозно отношение автора к социалистической экономике и к марксистско-ленинской теории. Ему не нравится, например, марксистская оценка колониального режима и неокOLONиализма, которую он излагает следующим образом: «Европейцы, особенно трэдеры,— это эксплуататоры; они брали из колоний все, что могли,— природные богатства, труд — для своей выгоды, или вкладывали капитал и заставляли местных жителей работать на себя; даже после предоставления независимости они обеспечивают себе политический контроль путем монополии инвестиций» (стр. 6). Все эти положения правильны и могут быть подтверждены многочисленными фактами, а также горькими признаниями зарубежных политических деятелей и ученых.

Этой правильной, негативной оценке колониализма и неокOLONиализма автор противопоставляет свою, апологетическую. «Европейские чиновники на Самоа, равно как и в других местах,— пишет он,— не соответствуют марксистско-ленинской модели капиталистического империалиста» (стр. 17). По его словам, трэдеры и консулы не были эксплуататорами (*misunderstood exploiters*), миссионеры косвенно приносили пользу (*unintentional benefactors*), колониальные власти тоже хотели приносить пользу, но не умели это делать (*benefits misplaced*). Весь колониальный период в истории Западного Самоа (1899—1961) автор характеризует как период «ограниченного альтруизма» со стороны колонизаторов (стр. 262). Между тем, как хорошо известно, это был период страданий самоанского народа и его борьбы против колониального гнета.

Английский писатель Роберт Льюис Стивенсон, живший на Самоа в конце XIX в., писал, не будучи, как известно, марксистом, о «нействестве консулов», о спровоцированных колонизаторами кровопролитных войнах. Кстати, он часто посещал деревню Малие, где Питт вел свои исследования⁴. В 20—30-х годах XX в. самоанская организация Мау вела борьбу против колонизаторов под лозунгом «Самба для самоанцев». Участники этого движения подвергались жестокому репрессиям. Так, в 1929 г. колонизаторы расстреляли мирную демонстрацию самоанцев на улицах Апиа.

Новозеландский историк К. Кэмберленд делит 40-летний период управления Новой Зеландией Западным Самоа на две части: 20 лет борьбы самоанцев против попыток разрушить их общинное землевладение и последующие 20 лет полного невнимания новозеландской администрации к нуждам самоанцев⁵.

После второй мировой войны приобрела популярность идея общинного развития (*communal development*) в колониях. Администрация Западного Самоа с помощью ООН также пыталась использовать местные традиционные общинные институты в целях экономического прогресса. Но теперь, пишет автор, администрация приходит к выводу, что проекты общинного развития окончились неудачей. В связи с этим коммунизм был подвергнут критике: в традиционной общинной организации, утверждали критики, будто бы нет нужных для прогресса побудительных мотивов (стр. 142.).

Теперь обратимся к фактам реальной жизни. Самоанцам в деревнях, пишет автор, ничего не объясняли, их мнение не заслушали. Помощи от администрации не было почти никакой. Многие самоанцы смотрели на общинные проекты как на все, что исходит от европейцев, т. е. как на еще одно средство эксплуатации (стр. 144).

Количество кооперативов, по официальным данным, сокращается. Но есть кооперативы, возникшие без содействия администрации, в которых дела идут хорошо (стр. 145). А главное, «во многих деревнях сохраняется большая тяга к общинному развитию, общинные планы часто играют очень полезную роль, даже после того, как администрация давно забыла и о деревне и о плане» (стр. 142). Автор упоминает далее о женских комитетах, созданных на общинной основе и обеспечивающих хорошее

³ D. Pitt, Указ. раб., стр. 116.

⁴ Ф. Стивенсон и Р. Л. Стивенсон, Жизнь на Самоа, М., 1969.

⁵ K. B. Cumberland, The future of Polynesia, «Journal of the Polynesian Society», vol. 71, № 1, 1962, p. 390.

санитарное состояние деревень, уход за больными, доставку их в больницу (в одной из деревень даже постройку больницы), а также изготовление ремесленных изделий для продажи на рынок в Апии. Таким образом, нетрудно видеть, что общинный принцип играет полезную роль в хозяйстве и в жизни вообще.

Было бы пустой тратой времени анализировать похвалы автора в адрес «идеального капитализма» и его выпады против коммунизма. Дело в том, что автор рисует капитализм совсем на него непохожим, а в коммунизме не разбирается совсем. К счастью, теоретические взгляды автора и факты самоанской жизни в книге не смешиваются, настолько эти взгляды далеки от самоанской и всякой другой реальности. Например, он приписывает капитализму гарантию таких прав, как право на труд, на землю, на справедливую заработную плату (стр. 68).

Книга Питта представляет собой яркий пример того, как в современной буржуазной науке сочетаются ошибочные выводы с тщательно собранным в поле и архивах большим фактическим материалом. Автор помимо полевых исследований в Малие, Салани и Апиану много времени работал в архивах Апии и Новой Зеландии, изучая документы и письма консулов, трэдеров, администраторов, и в архивах религиозных миссий в Западной Европе. В книге содержится богатый фактический материал об экономической жизни самоанских деревень. Читатель при критическом подходе может почерпнуть много ценных сведений о формах и видах собственности на землю, о собственности на орудия труда, утварь, украшения, о натуральном и товарном хозяйстве в деревне, о роли вождей в хозяйственной жизни (при этом автор, однако, сильно идеализирует этих вождей, утверждая, например, будто они «подавлены своими обязанностями» (стр. 199), о роли общины, о деятельности кооперативов. Примечательны факты, говорящие о том, что самоанцы, пытающиеся вести хозяйство индивидуально, независимо от общины, обычно терпят неудачу (стр. 148—153).

Прежде всего важно отметить, что многие предметы индустриальной культуры перестали быть для самоанца предметами роскоши, *меа сили*, теперь они входят в другую категорию, *меа татау* (то, что жизненно необходимо). Лодки, лопаты, ножи, топоры, домашняя утварь, лампы, одежда, мука, мыло, спички, консервы, соль, сахар — все это *меа татау*. Более того, некоторые покупные предметы подчеркивают специфику самоанца и отличают его от европейца — *лава-лава*, маленькая квадратная кожаная папка, гонконгский зонтик. Но главное, что отличает самоанца от европейца, — это его стремление жить в традиционных домах без стен (закрытые дома вызывают простудные заболевания), устилать пол циновками (линолеум от жары становится липким), плести корзины (пластиковые сумки быстро рвутся, металлические части ржавеют). Традиционная культура выросла в местных условиях, и многие ее элементы не нуждаются в замене.

Вопреки колонизаторским утверждениям о «лени» самоанцев, самоанец трудолюбив. Если мужчина на огороде потратит час на еду и сон, его считают лентяем. Работа мужчин по дому считается отдыхом. Женщина ловит рыбу в лагуне — это *галуенга* (труд); если же она плетет дома циновку или корзину — это *пангангоа* (отдых).

Самоанец хочет получить образование сам и дать его детям. В школах второй ступени большие конкурсы. Поступить в такую школу трудно, потому что в начальных школах нет хороших программ, учителей, учебных пособий, посещаемость низкая. Поступление в школу второй ступени отмечается в аинге празднеством, таким же, как рождение первого ребенка. Поступление в учительский колледж в Апии или в медицинскую школу в Суве празднуется всей деревней (стр. 218).

Стремление самоанцев к экономическому и культурному прогрессу настолько велико, что преобразует их традиционные институты. Теперь общинным вождем (*матан*) практически может стать каждый, и решающую роль при этом играет не родство, а успех в хозяйстве, полученное образование. Многие учителя, пасторы, врачи возведены в ранг вождей.

Много самоанцев работает в Апии, но условия труда там плохие, зарплата «очень низкая» (стр. 54). Многие самоанцы производят копру, но получают за нее от скупщиков только 25% рыночной цены, а за какао — лишь 10% (стр. 59). Вот как обеспечивается на деле право на труд и на справедливую оплату труда в условиях капитализма.

В деревнях процветает ростовщичество. Банк обычно не выдает кредиты самоанцам, считая их «некредитоспособными». Европейцы получают кредит из 6%, а самоанцев ссужают деньгами из 80% и выше (стр. 211).

Но народ Западного Самоа добьется успеха в борьбе за социально-экономический прогресс и подлинную независимость. И немалую роль сыграют в этом общинные традиции, связанные с фаасамой.

Н. А. Бутинов

СОДЕРЖАНИЕ

Ю. В. Арутюнян (Москва). О некоторых тенденциях в изменении культурного облика нации	3 ✓
Н. П. Лобачева (Москва). О формировании новой обрядности у народов СССР (Опыт этнографического обобщения)	14 ✓
М. А. Родионов (Ленинград). Из истории формирования этноконфессиональной структуры населения Ливана	25
И. А. Крывелев (Москва). Клерикализм и некоторые секулярные тенденции в Израиле	39
Дискуссии и обсуждения	
Ю. И. Семенов (Москва). О материнском роде и оседлости в позднем палеолите	52
В. М. Хмелинский (Москва). О понятии «военная демократия»	66
А. А. Шенников (Ленинград). Необходимые разъяснения	76
Из истории науки	
Б. П. Полевой (Ленинград). К трехсотлетию создания этнографического чертежа Сибири 1673 г. (Из истории установления русской этнокартографии)	78
Сообщения	
А. Е. Тер-Саркисянц (Москва). О национальном аспекте браков в Армянской ССР (По материалам загсов)	89 ✓
М. Эндзеле (Рига). Свадебные обряды латышского городского населения в XX веке (По материалам малых городов Латгале и Курземе)	96
В. И. Васильев (Москва). О генетической природе этнических компонентов лесных ненцев	106
Л. А. Блинкова, Р. Г. Бородин, И. И. Одинцова, Н. И. Савушкина (Москва). Китежская легенда и сказочная проза Заволжья	113
Н. М. Постникова (Москва). К вопросу о брахицефализации населения Болгарии (По краниологическим материалам XIX—XX вв.)	123
В. Н. Кисляков (Ленинград). Хазарейцы, аймаки, моголы (К вопросу об их происхождении и расселении)	130
В. В. Покшишевский (Москва). О динамике численности и некоторых этнических показателях городского населения Эфиопии	140
Поиски, факты, гипотезы	
В. П. Кобычев (Москва). Язык есть нем	149
Научная жизнь	
Б. В. Андрианов (Москва). Конференция по изучению систем земледелия (история и современная практика)	160
Р. Ш. Джарылгасинова (Москва). XI Международный конгресс по ономастике	163
Критика и библиография	
Общая этнография	
С. А. Токарев (Москва). <i>Jacques Lombard. L'anthropologie britannique contemporaine</i>	166
Народы СССР	
Л. М. Сабурова (Ленинград). В. Ю. Крупянская, Н. С. Полищук. Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX—начало XX в.)	170
И. М. Стеблин-Каменский (Ленинград). Л. Ф. Монозарова. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей	174

В. В. Дубравин (Сумы). <i>Поэзия крестьянских праздников</i>	176
О. Н. Гречина (Ленинград). М. Н. Мельников. <i>Русский детский фольклор Сибири</i>	178
И. А. Кремлева (Москва). <i>Фольклор Нижегородского края. Библиографический указатель</i>	179
Народы зарубежной Европы	
Э. В. Померанцева (Москва). <i>Meklenburgische Volksmärchen</i>	180
Народы зарубежной Азии	
С. А. Арутюнов, М. В. Крюков (Москва). Р. Ф. Итс. <i>Этническая история юга Восточной Азии</i>	182
Народы Америки	
М. М. Шейнман (Ленинград). И. Р. Григулевич. «Мятежная» церковь в Латинской Америке	184
Народы Океании	
Н. А. Бутинов (Ленинград). D. Pitt. Tradition and economic progress in Samoa. A case study of the role of traditional social institutions in economic development in Western Samoa	187
<i>На первой странице обложки: Хантыйки перед летним чумом (фото АПН)</i>	

SOMMAIRE

Yu. V. Aroutiunian (Moscou). De quelques tendances du changement de l'aspect culturel d'une nation	3
N. P. Lobatchiova (Moscou). Sur la formation d'un nouveau rituel chez les peuples de l'U. R. S. S. (essai d'une généralisation ethnographique)	14
M. A. Rodionov (Léningrad). Structure ethno-confessionnelle de la société libanaise	25
I. A. Kryvéliov (Moscou). Cléricalisme et tendances séculières dans la politique de l'État d'Israël	39
Discussions et deliberations	
Yu. I. Sémionov (Moscou). Sur le clan maternel et la vie sédentaire au paléolithique supérieur	52
V. M. Khmielinski (Moscou). Sur l'essence du concept de la «démocratie militaire»	66
A. A. Chénnikov (Léningrad). Des explications nécessaires	76
De L'histoire de la science	
B. P. Polievoï (Léningrad). Pour le 300e anniversaire de la rédaction du Plan ethnographique de la Sibérie de 1673 (contribution à l'histoire du surgissement de la cartographie ethnographique)	78
Communications	
A. Ye. Ter-Sarkissiants (Moscou). De l'aspect ethnique des mariages en R. S. S. d'Arménie	89
M. Endzelé (Riga). Rites de nocés des populations urbaines lettones au XXe siècle (d'après les matériaux fournis par des villes mineures de Latgale et de Kurzeme)	96
V. I. Vassiliev (Moscou). Sur les origines génétiques des composants ethniques des Nientsi forestiers	106
L. A. Blinkova, R. G. Borodko, I. J. Odintsova, N. J. Savouchkina (Moscou). La légende de Kitěj et la prose non-léendaire des régions d'Outre-Volga (d'après les enregistrements des années 1969—1970)	113
N. M. Postnikova (Moscou). Contribution au problème de la brachicéphalisation de la population actuelle de la Bulgarie (d'après les données de la fin XIXe — début XXe siècles)	123
	191

V. N. Kisliakov (Léningrad). Les Khazara, Aïmak et Moghol (sur le problème de leurs origines)	130
V. V. Pokchichievski (Moscou). De la dynamique numérique et certains indices ethniques de la population urbaine de l'Ethiopie	140
Recherches, faits, hypotheses	
V. P. Kobytchév (Moscou). <i>Lingua muta est</i>	149
Vie scientifique	
B. V. Andrianov (Moscou). Une conférence pour l'étude des systèmes de l'agriculture (histoire et pratique actuelle)	160
R. Ch. Djarylgassinova (Moscou). XI ^e Congrès International pour l'onomastique	163
Critiques et bibliographie	
Ethnographie générale	
S. A. Tokariev (Moscou). <i>J. Lombard</i> . Anthropologie britannique contemporaine	166
Peuples de l'U.R.S.S.	
L. M. Sabourova (Léningrad). <i>V. Yu. Kroupianskaïa, N. S. Polichtchouk</i> . Culture et mode de vie des ouvriers de l'Oural minier. Fin XIX ^e — début XX ^e siècles	170
I. M. Stiebline-Kamienski (Léningrad). <i>L. F. Monogarova</i> . Transformations du mode de vie et de la culture des populations des régions avoisinant le Pamir	174
V. N. Doubravine (Soumy). <i>La poésie des fêtes pausannes</i>	176
O. N. Grietchina (Léningrad). <i>M. N. Mielnikov</i> . Le folklore enfantin russe de la Sibérie	178
I. A. Kriemliova (Moscou). <i>Le folklore de la région de Nijni-Novgorod. Index bibliographique</i>	179
Peuples de l'Europe hors l'U.R.S.S.	
E. V. Pomierantseva (Moscou). <i>Meklenburgische Volksmärchen</i>	180
Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.	
S. A. Aroutiunov, M. V. Kriukov (Moscou). <i>R. F. Its</i> . Histoire ethnique du Sud de l'Asie Orientale	182
Peuples de l'Amérique	
M. M. Chéïnman (Moscou). <i>I. R. Grigoulievitch</i> . L'Eglise dite «rebelle» en Amérique Latine	184
Peuples de l'Océanie	
N. A. Boutinov (Léningrad). <i>David Pitt</i> . Tradition and economic progress in Samoa. A case study of the role of traditional social institutions in economic development in Western Samoa	187

Sur la couverture: Les femmes Khantes devant un «tchoum» estival (cliché APN).

Технический редактор Т. И. Сироткина

Сдано в набор 14/V-1973 г.	Т-11718	Подписано к печати 27/VII-1973 г.	Тираж 2420 экз.
Зак. 5482.	Формат бумаги 70×108 ¹ / ₁₆ .	Печ. л. 16,8	Бум. л. 6
			Уч.-изд. л. 19,6

2-я типография издательства «Наука». Москва, Шубинский пер., 10

Сов. этногр
1973 № 4

9

1-1
ЛЕНИНГРАД Д 69
САДОВАЯ 18
ГОС ПУБЛ Б-КА
70845
1-12 2 ЭКЗ

Цена 1 р. 80 к.

Индекс 70845

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Готовятся к печати книги:

Залкинд Н. Г. Московская школа антропологов в развитии отечественной науки о человеке. 12,5 л. 85 к.

В монографии освещены основные этапы развития отечественной антропологии, начиная с первых ее шагов и до наших дней. Показаны та большая роль, которую играл в этом процессе Московский университет, прогрессивный характер антропологии в России и ее значение в борьбе против реакционной идеологии. Книга богата фактическими материалами, многие из которых новые не только для широкого читателя, но и для специалистов-антропологов.

Монография рассчитана на широкий круг научных работников: биологов, этнографов, историков, философов, а также на преподавателей, студентов и всех интересующихся историей науки.

Калоев Б. А. Материальная культура и прикладное искусство осетин. 10 л. 1 р. 25 к.

Книга-альбом знакомит с богатой и разнообразной материальной культурой осетинского народа (сельскохозяйственные орудия, народные средства передвижения, жилища, утварь, одежда, архитектура, прикладное искусство).

Книга представляет большой интерес для этнографов, историков, искусствоведов, художников, а также для широкого круга мастеров прикладного искусства, краеведов, музейных работников.

Для получения книг почтой заказы просим направлять по адресу:

117463 МОСКВА, В-463, Мичуринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»;

197110 ЛЕНИНГРАД, П-110, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в ближайшие магазины «Академкнига».

АДРЕСА МАГАЗИНОВ «АКАДЕМКНИГА»:

480391 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97; 370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13; 320005 Днепродзержинск, проспект Гагарина, 24; 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95; 664033 Иркутск, 33, ул. Лермонтова, 303; 252030 Киев, ул. Ленина, 42; 277012 Кишинев, ул. Пушкина, 31; 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2; 192104 Ленинград, Д-120, Литейный проспект, 57; 199164 Ленинград, Менделеевская линия, 1; 199004 Ленинград, 9 линия, 16; 103009 Москва, ул. Горького 8; 117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22; 630076 Новосибирск, 91, Красный проспект, 51; 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700029 Ташкент, Л-29, ул. Ленина, 73; 700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43; 634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18; 450075 Уфа, Коммунистическая ул., 49; 450075 Уфа, проспект Октября, 129; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42; 310003 Харьков, Уфимский пер., 4/6.