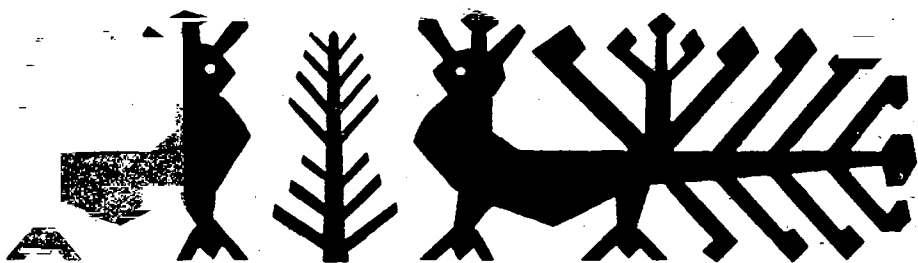


СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

3

1978



ИЗДАТЕЛЬСТВО • НАУКА •



... СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

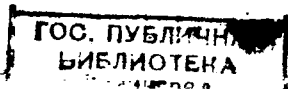
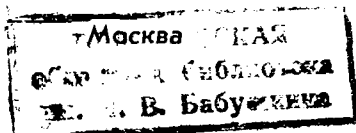
3

Май — Июнь

1978



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»



Редакционная коллегия:

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

Ответственный секретарь редакции *Н. С. Соболев*

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

М. И. Урысон

ДАРВИН, ЭНГЕЛЬС И НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ АНТРОПОГЕНЕЗА

Едва ли какая-либо другая книга в истории мировой науки (кроме «Капитала» Маркса) вызвала столь большой резонанс, в такой мере всколыхнула умы людей, как книга Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859)¹. Эта книга породила такое огромное количество литературы во всех областях науки от биологии и до философии, что ее можно назвать без преувеличения вехой не только в истории естествознания, но и в истории человеческой мысли вообще.

Почему дарвинизм стал началом новой эры в биологии?

Было бы ошибочным считать, что сила дарвиновского гения заключалась лишь в том, что он утвердил и на множестве фактов доказал принцип развития в живой природе, эволюцию органического мира. Так утверждать — значило бы бесконечно умалить заслугу Дарвина перед человечеством, поставить его в один ряд с фигурами, гораздо менее значительными в истории науки, чем он. Эволюционистов было немало в истории науки, были они и задолго до Дарвина, и одновременно с Дарвином, и после него. Были среди них и такие яркие фигуры, как Бюффон и Жофруа Сент-Илер, и такие мрачные фигуры, как создатель реакционной концепции «холизма» расист Сметс. Среди эволюционистов были, да и в настоящее время имеются, откровенные идеалисты, мистики и даже мракобесы.

Следовательно, дело не только и не столько в эволюционизме Дарвина.

Смысл переворота, произведенного Дарвином в биологии, заключается в том, что он первым дал материалистическое объяснение целесообразности в природе и движущих сил эволюционного процесса. До Дарвина целесообразность органического мира объяснялась с телеологических и деистических позиций, что, например, весьма характерно для учения Ламарка. Дарвин же обосновал последовательно материалистическую теорию естественного отбора как главного и решающего фактора эволюционного процесса и целесообразности в природе.

Следовательно, учение Дарвина — это не просто учение об эволюции, о развитии в живой природе. Учение Дарвина — это теория естественного отбора как главной причины эволюционного процесса и видообразования.

Те, кто отрицают решающее значение естественного отбора в прогрессе органического мира или ограничивают его действие, вольно или невольно отходят от дарвинизма, становясь на позиции его противников. Все варианты неоламаркизма, такие, как механоламаркизм, психоло-

¹ Ч. Дарвин. Происхождение видов путем естественного отбора. Соч., т. 3, М., 1939.

маркизм, теории прямого приспособления и другие модные течения в современной биологии, отрицая естественный отбор, неизбежно приходят к концепциям ортогенеза, автогенеза, конвергентного развития, а в конечном итоге к идеализму в биологии.

Совершенно очевидно, что учение Дарвина не имело бы столь большого общественного резонанса, не произведло бы столь коренного переворота в умах людей и во всем господствовавшем в ту эпоху мировоззрении, если бы оно не было применено к проблеме происхождения человека, т. е. к той проблеме, которая, казалось бы, была наиболее надежным убежищем идеализма, метафизики и религиозных воззрений. Поэтому книга Дарвина «Происхождение человека и половой отбор» (1871)², в которой великий натуралист пришел к выводу, что человек — неотъемлемая часть живой природы и что его возникновение не есть исключение из общих закономерностей развития органического мира, явилась подлинным потрясением устоев идеализма и религии и огромной победой материалистического мировоззрения.

Вместе с тем широко известно, что Дарвин, обосновав симиальную теорию антропогенеза и постулировав, следовательно, происхождение человека от общего с современными антропоидами ископаемого обезьяноподобного предка, полагал, что между человеком и животным существуют лишь количественные различия. Он оставил без существенного внимания глубокие качественные отличия человека от животного, в частности трудовую деятельность, общественное производство, социальные основы человеческого существования³. Более того, он был склонен распространить действие естественного и полового отбора на формирование даже некоторых нравственных, эстетических и других качеств человека, никак не вытекающих из его биологической природы, а обусловленных его социальной сущностью.

Вероятно, именно полемическим характером и новизной идеей можно объяснить стремление Дарвина к чрезмерному сближению человека и животного, что обусловило существенную (с точки зрения современной науки) недооценку им качественных различий между ними. Этот гносеологический феномен вполне объясним самой направленностью его творческих исканий, стержневым содержанием его естественнонаучной и философской концепции. Для Дарвина главным было доказательство «земной» сущности человека, его неразрывной связи со всей окружающей природой, его естественного, животного происхождения. Уничтожив пропасть между остальной природой и человеком, которому веками приписывалась божественная сущность, Дарвин как бы вернул человека в его «земное лоно». Это была реакция на господствовавшее веками мировоззрение: слишком резко человек противопоставлялся всему остальному животному миру.

Разумеется, приведенные соображения имеют своей целью не столько оправдать позицию великого натуралиста в вопросе о характере различий между человеком и животными, сколько объяснить ее. Ведь хорошо известно, что недооценка Дарвином качественной специфики человека как существа социального повлекла за собой немало отрицательных последствий в плане возникновения на рубеже XIX и XX вв. целой системы социально-исторических и даже политических концепций, известных в науке под названием социального дарвинизма. Сторонники этих концепций, опираясь на авторитет великого натуралиста, но вместе с тем извращая дух учения Дарвина, перенесли принцип естественного отбора и борьбы за существование на человеческое общество, пытались, таким образом, явления, происходящие в сфере социальных отношений, трактовать как результат действия законов природы, открытых

² Ч. Дарвин. Происхождение человека и половой отбор. Соч., т. 5, М., 1953.

³ И. Андреев. Дialeктико-материалистическая концепция происхождения человека и общества. — «Коммунист», 1976, № 10, с. 77.

Дарвином. Дело еще усугубилось тем, что концепции социального дарвинизма позже были взяты на вооружение так называемыми антропосоциологами (Ж. Лапуж, О. Аммон и др.), которые пошли еще дальше, выступив с «теориями» биологической обусловленности исторического процесса и объясняя социальные неурядицы капиталистического общества, эксплуатацию, разорение народных масс, нищету, войны и т. д. не порочностью самого общественного строя, а чисто биологическими причинами, в частности борьбой за существование и конкуренцией между биологически более полноценными и менее полноценными расами и т. д. Таким образом, социальный дарвинизм перепелся с расизмом — одним из самых больших духовных зол современного общества.

Разумеется, Дарвин, создавший учение о естественном отборе, не несет ответственности за извращение его идей и использование их во вред науке и социальному прогрессу. Дело в том, что Дарвин никогда не пытался применить принцип естественного отбора к развитию человеческого общества. Дарвин был биологом, проблемами социологии специально никогда не занимался, а созданную им теорию эволюции органического мира он никогда не применял к исследованию социальных проблем.

Однако к эволюции человека как биологического вида Дарвин, разумеется, применил теорию естественного отбора, что было в полном соответствии со всем духом его материалистической естественнонаучной концепции. Раз все биологические виды возникли при решающем участии естественного отбора, то и человек не мог быть исключением из этих закономерностей эволюционного процесса. В противном случае человек оказался бы вновь отброшенным за пределы сферы научного познания, как это было в додарвиновскую эпоху.

Следовательно, распространение Дарвином принципа естественного отбора на проблему происхождения человека можно рассматривать как последовательное развитие его эволюционной концепции, как величайшее достижение естественнонаучной мысли XIX в. Что же касается извращений учения Дарвина социальными дарвинистами, то одной из причин этого является то, что некоторые убежденные последователи Дарвина и страстные пропагандисты его идей (в частности, Э. Геккель и др.) пытались придать им универсальный характер, распространив их и на процессы, протекающие в человеческом обществе. Это, бесспорно, противоречило сущности дарвинизма как чисто биологической теории. Но, как указывалось выше, поводом к этому скорее всего послужили некоторые высказывания Дарвина, содержавшие недооценку качественных отличий человека от животных, таких, как трудовая деятельность, общественное производство и другие стороны социального бытия человека.

Именно на эти качественные отличия человека от животных особое внимание обратил Ф. Энгельс в своей знаменитой статье «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека»⁴, написанной им в 1876 г., впервые опубликованной в 1896 г. и ставшей широко известной советским читателям лишь в 1925 г. (в первом советском издании «Диалектики природы»). Можно предположить, что этот выдающийся теоретик марксизма был крайне озабочен уже появившимися к тому времени статьями Ф. Гальтона и других биологов, которые широко пропагандировали идеи социального дарвинизма. Опасность этих идей Энгельсу была совершенно очевидна, ибо они коренным образом противоречили основным принципам марксистской философии.

Биологизируя исторический процесс и объясняя явления, протекающие в человеческом обществе, законами борьбы за существование и выживание наиболее биологически «полноценных» особей, эти идеи шли

⁴ Ф. Энгельс. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.

вразрез с гуманистическими принципами теории научного социализма, разработанной Марксом и Энгельсом.

Все это, возможно, и явилось одним из поводов⁵ к написанию Энгельсом этой работы, сыгравшей, как известно, выдающуюся роль в формировании диалектико-материалистической концепции антропогенеза и возникновения человеческого общества.

Опираясь на симбиальную теорию происхождения человека, созданную Дарвином, Энгельс особое внимание уделяет значению трудовой деятельности в процессе выделения человека из животного мира, в становлении тех черт и особенностей его организации, которые сделали человека социальным существом и в конечном итоге привели к возникновению человеческого общества с присущими ему атрибутами и закономерностями. Как философа и социолога Энгельса прежде всего интересовали общеполитические и методологические аспекты проблемы антропогенеза, т. е. возникновения качественно нового существа в ходе эволюции органического мира. Что же касается конкретных механизмов эволюции человека как биологического вида, факторов, обусловивших трансформацию обезьяноподобного предка в современного человека, то этой стороне проблемы Энгельс, не будучи биологом, разумеется, уделил несколько меньше внимание, чем общеполитическому аспекту проблемы. В своей статье Энгельс рассматривает прямохождение и труд, а в дальнейшем и членораздельную речь как решающие факторы, обусловившие эволюционное преобразование обезьяны в человека.

Поскольку в работе Энгельса нет никаких указаний на значение естественного отбора в процессе эволюции человека и вообще термин «естественный отбор» не упоминается, могло создаться впечатление, что Энгельс был противником распространения принципа естественного отбора на процесс антропогенеза и что, по его мнению, труд был не только решающим, но и единственным фактором эволюции человека как биологического вида. Это впечатление усиливалось еще указанием Энгельса на то, что труд оказывал прямое влияние на строение и функции руки с последующей передачей по наследству индивидуально приобретенных особенностей.

Тезис Энгельса «труд создал человека» стал многими восприниматься как доказательство того, что закономерности эволюции человека в корне отличны от законов развития остального органического мира и что основные принципы эволюционной теории Дарвина, в том числе и естественный отбор, не применимы к процессу видовой эволюции человека.

Когда статья Энгельса впервые стала известна советским биологам и антропологам, она вызвала огромный интерес. Уже в сборнике «Эволюция человека» (1925), вышедшем под редакцией М. А. Гремяцкого, эта статья фигурировала наряду со многими переводными классическими работами по теории антропогенеза. Таким образом, идеи Энгельса о роли труда в эволюции человека были еще в 1925 г. введены в советскую антропологическую литературу. С этого времени теория Энгельса стала важнейшей методологической основой исследований советских антропологов в области антропогенеза.

В 30-е годы, когда закладывались методологические принципы советской антропологии, покоившиеся на основных положениях марксистско-ленинской философии, идеи Энгельса о роли труда, разумеется, находили все большее место в теоретических исследованиях проблемы антропогенеза. Но в те годы в научной и научно-популярной биологической и антропологической литературе нередко можно было встретить утверждения, согласно которым учение о естественном отборе, справедливое лишь для развития растительного и животного мира, не при-

⁵ Н. Б. Тер-Акопян. Фридрих Энгельс о проблеме становления человека.— «Сов. этнография», 1976, № 6, с. 8.

менимо к исследованию проблемы антропогенеза. Считалось почти общепризнанным, что с момента появления древнейших представителей человеческого рода и видоизменения первых орудий труда естественный отбор как фактор видообразования уже никакого существенного значения не имел, а его место заняли социальные закономерности, в частности труд, который в качестве решающего (и даже единственного) фактора определял весь ход эволюционного преобразования человека⁶. Учение Дарвина объявлялось, таким образом, справедливым лишь для дочеловеческого периода эволюции органического мира, а для человеческого периода эволюционной истории уже неприменимым⁷. Здесь безраздельно вступает в свои права трудовая теория Энгельса, основные принципы которой якобы противоречат концепции естественного отбора Дарвина.

Положение еще более осложнилось в конце 40-х и в 50-х годах, когда в советской биологической науке под флагом «творческого дарвинизма» руководство захватило по сути своей неоламаркистское направление, атаковавшее самые основы учения Дарвина и сердцевину его — теорию естественного отбора. Вместо нее основой эволюционного процесса было провозглашено прямое приспособление к среде и наследование приобретенных признаков. Сторонники этого направления уже откровенно заявляли о полной неприемлемости учения Дарвина для объяснения процесса антропогенеза, подкрепляя свою позицию трудовой теорией Энгельса. Эта теория будто бы полностью подтверждает положение о наследовании приобретенных признаков и не оставляет никакого места для принципа естественного отбора. По мнению этих теоретиков, трудовая деятельность в буквальном смысле слова «лепила» организм предков человека, видоизменяя все его структуры и функции, причем изменения, возникшие в результате трудовых операций, передавались по наследству и таким образом закреплялись в потомстве. Так современные неоламаркисты пытались представить Ф. Энгельса в качестве противника дарвинизма и сторонника неоламаркизма.

Беспочвенность и полная научная несостоятельность подобных теоретических «упражнений» была совершенно очевидна, ибо хорошо известно, сколь высокую оценку давали классики марксизма, в том числе Ф. Энгельс, учению Дарвина. Тем не менее вплоть до середины 60-х годов любая попытка применить теорию естественного отбора к процессу антропогенеза рассматривалась как «грубая биологизация» человека, как отход от марксистской трудовой теории антропогенеза⁸.

Таким образом, труд противопоставлялся естественному отбору, а трудовая теория Энгельса — учению Дарвина.

В настоящее время положение решительно изменилось, роль естественного отбора в процессе антропогенеза большинством антропологов и биологов не оспаривается. Однако все еще продолжает оставаться неясной и мало разработанной в советской литературе проблема соотношения естественного отбора и трудовой деятельности, учения Дарвина и трудовой теории Энгельса в объяснении становления человека как биологического вида.

Вряд ли нуждается в особых доказательствах тот факт, что закономерности эволюционного процесса, открытые Дарвином, в частности

⁶ М. Ф. Нестурх. Человек и его предки. М., 1934.

⁷ Однако и в этот период появлялись отдельные исследования, отводившие естественному отбору немаловажное место в системе факторов эволюции предков человека. См., например, Я. Я. Рогинский. Проблема происхождения *Homo sapiens*. — «Успехи современной биологии», 1938, т. IX, вып. 1.

⁸ Так, например, резкой критике на страницах специальных изданий была подвергнута работа Г. А. Шмидта «Проблема отбора в антропогенезе» («Уч. записки МГУ», 1948, вып. 115). В этой статье автор указывал на роль отбора (действующего, правда, в несколько видоизмененной форме) как одного из важных факторов эволюционного формирования предков человека.

принцип естественного отбора, справедливы для всех биологических видов, и человек как биологический вид не может представлять исключения из этих универсальных закономерностей органической эволюции.

Человек в своей прогрессивной видовой эволюции от животного предка до *Homo sapiens* прошел ряд стадий, каждая из которых характеризовалась определенным комплексом черт морфологической структуры, физиологического статуса и уровня социального поведения, обусловленного прежде всего строением и степенью морфофункциональной дифференциации головного мозга.

Поскольку эволюция, на каком бы уровне она ни протекала, представляет собой адаптивный процесс, она неизбежно должна совершаться под решающим влиянием естественного отбора, ибо приспособление к условиям окружающей среды может быть реализовано только в случае элиминации не приспособленных к этим условиям. Разумеется, человек не может быть исключением из этих закономерностей, ибо и его видовая эволюция, т. е. развитие и усложнение морфологической структуры, физиологического статуса, а также повышение уровня социального поведения древних гоминид, тоже являлись приспособительным процессом, а следовательно, и протекали под решающим контролем естественного отбора.

Прежде чем приступить к анализу соотношения трудовой деятельности и естественного отбора в процессе биологической (видовой) эволюции человека, желательно напомнить основные принципы эволюционной теории в том виде, в каком она сложилась в 70—80-х годах XIX в., т. е. в тот период, когда единственным ее источником были труды ее творца — Чарлза Дарвина — и прежде всего его книги «Происхождение видов путем естественного отбора» и «Происхождение человека и половой отбор».

В качестве основных движущих сил органической эволюции Дарвин выдвинул три следующих фактора: изменчивость, наследственность и естественный отбор (ведущий фактор).

Изменчивость Дарвин рассматривал как нечто, данное самой природой, не занимаясь исследованием ее причин, которые в то время известны не были. Однако Дарвин имел в виду, конечно, наследственную изменчивость, ибо только она, разумеется, может иметь значение для эволюции в качестве необходимого материала для отбора.

Особое значение Дарвин придавал мелким, случайным разнонаправленным внутривидовым изменениям, которым он дал наименование «неопределенная изменчивость». Неопределенной он назвал эту изменчивость по той причине, что ее нельзя было поставить в связь с какими-либо конкретными воздействиями внешней среды. Эти ничтожные изменения (уклонения) в данных конкретных условиях среды могут оказаться полезными для организма, и тогда они подхватываются отбором, а особи, обладающие этими изменениями, выживают, оставляют большее потомство и распространяются на более широкий ареал. Полезные изменения, таким образом, наследственно закрепляются. Наиболее резко уклоняющиеся разновидности в результате внутривидовой конкуренции превращаются в новые виды, более приспособленные к условиям окружающей среды, а следовательно, и более совершенные, чем вид, породивший их. Так возникает приспособленность организмов к среде, а следовательно, и органическая целесообразность.

Таким образом, учение о неопределенной изменчивости, дающей материал для естественного отбора, является одним из ключевых принципов эволюционной теории Дарвина.

Наследственность. Учение о наследственности в тот период еще не существовало, ибо генетика как наука возникла лишь в начале XX в. Не было, следовательно, ничего известно и о механизмах передачи признаков по наследству и о структурах, ответственных за эту передачу.

Всеобщим было признание возможности наследования признаков, приобретенных организмом в процессе его индивидуального развития (благоприобретенные признаки). Кстати, и сам Дарвин придерживался этой точки зрения. Сторонником этих взглядов был и Энгельс, что неудивительно, ибо в то время иных представлений о механизмах передачи признаков по наследству не могло существовать.

Парадокс, однако, заключался в том, что учение Дарвина о неопределенной изменчивости и естественном отборе находилось в противоречии с принципом наследования приобретенных признаков, ибо те случайные и разнонаправленные изменения, которые в соответствии с дарвиновской концепцией служат материалом для отбора, представляют собой не приобретенные в ходе индивидуального развития организма, а врожденные признаки, унаследованные от родителей в результате изменения наследственной структуры последних. В то время, однако, когда генетики как науки еще не существовало, природа неопределенной изменчивости ни Дарвину, ни его ближайшим последователям была неизвестна, хотя творцу эволюционной теории было совершенно очевидно, что эта изменчивость наследственна и является главной причиной самого процесса эволюции, поставляя необходимый материал для естественного отбора. Последний же является тем решающим фактором, который придает эволюции характер адаптивного процесса, направляет его в русло органической целесообразности.

Лишь спустя много десятилетий, когда возникла и достигла огромных успехов хромосомная теория наследственности и генетика соединилась с дарвинизмом, стало очевидным, что дарвиновская неопределенная изменчивость есть не что иное, как спонтанные изменения генетической структуры, именуемые на языке современной генетики мутациями.

Таким образом, современная синтетическая теория эволюции, в основе которой лежит учение Дарвина, обогащенное достижениями генетики, а в последнее время и молекулярной биологии, поконит на признании мутаций как главного источника эволюционных изменений, а естественного отбора как фактора, закрепляющего полезные мутации в популяциях и придающего им приспособительный характер.

В противоположность синтетической теории эволюции — современному дарвинизму — неоламаркизм отождествляет изменчивость и эволюцию. В соответствии с этой эволюционной концепцией любые изменения организмов, происходящие под воздействием внешней среды, могут быть только полезными для них, а следовательно, и приспособительными (адаптивными). Изменчивость, таким образом, согласно неоламаркистским представлениям, является одновременно и адаптивным процессом. Это значит, что изменчивость сама по себе выступает как источник целесообразности⁹.

Неоламаркизм, следовательно, — это концепция прямого приспособления к среде, при котором выпадает важнейшее звено — естественный отбор. Полностью отвергая последний как фактор органической целесообразности, неоламаркизм постулирует целесообразные реакции организма на воздействия внешней среды, а тем самым приходит к принципу изначальной целесообразности, т. е. к телеологическим и автогенетическим построениям. Отвергая неопределенную ненаправленную изменчивость, внутривидовую конкуренцию, естественный отбор и дивергенцию, современный неоламаркизм неизбежно приходит к признанию ортогенетического, конвергентного развития, к отрицанию монофилетического происхождения видов и по существу основ современной эволюционной филогенетики.

⁹ См. об этом *И. И. Шмальгаузен*. Проблемы дарвинизма. М., 1946. (2-е изд. — Л., 1969).

В свете изложенного едва ли возникает какое-либо сомнение в том, что становление человека как биологического вида следует рассматривать с позиций синтетической теории эволюции — современного дарвинизма, а не с позиций неоламаркизма. Это значит, что в процессе формирования человека, в развитии всех его морфологических структур (мозга, черепа, посткраниального скелета), физиологических особенностей и черт поведения решающую роль играли мутационная изменчивость и естественный отбор, т. е. те же самые факторы, которые лежат в основе эволюции всех прочих биологических видов.

Однако с появлением древнейших гоминид, т. е. высокоразвитых двуногих приматов, перешедших от употребления естественных предметов в качестве орудий к их искусственному изготовлению, произошло существенное событие, наложившее глубочайший отпечаток на все дальнейшее течение процесса биологической эволюции человека. Возник новый тип взаимоотношения организма со средой, не существовавший в период дочеловеческой эволюции органического мира.

Этим новым типом взаимоотношения организма со средой явилось активное приспособление к среде, изменение ее с помощью искусственно созданных орудий, т. е. тот комплекс явлений, который именуется трудовой деятельностью, сыгравшей, как подчеркнул Энгельс, столь выдающуюся роль в процессе выделения предков человека из животного мира и возникновения человеческого общества.

Значит ли это, однако, что трудовая деятельность коренным образом изменила закономерности эволюционного процесса, преобразовала основные механизмы биологического видообразования, предусмотренные теорией Дарвина, и явилась, таким образом, новым фактором, видоизменившим сущность эволюции как адаптивного процесса, подчиненного естественному отбору? Заменил ли труд один из трех главных факторов эволюционного процесса, установленных Дарвином, а именно изменчивость, наследственность и естественный отбор, или все эти факторы вместе, став единственной движущей силой эволюции человека? Явился ли он новым, дополнительным, четвертым фактором эволюции? Или, не будучи сам фактором эволюционного преобразования человека, он, быть может, модифицировал в ту или иную сторону действие каждого из указанных факторов, парализуя полностью или частично один из них и дав простор действию других?

Все эти вопросы неизбежно возникают при попытке анализа конкретной роли трудовой деятельности в процессе антропогенеза.

В литературе нередко можно встретить высказывания о том, что главными движущими силами процесса антропогенеза были социальные закономерности¹⁰. Некоторые авторы говорят о биосоциальных закономерностях эволюции человека¹¹, а самого человека именуют «биосоциальным» видом¹². Справедливы ли подобные утверждения? Нам кажется, что они ошибочны.

Социальные закономерности управляют развитием человеческого общества, в основе которого лежит материальное производство и все вытекающие из него элементы социальной структуры. Подобно тому как методологически порочно перенесение биологических закономерностей на развитие общества, что приводит к биологизации исторического процесса и в конечном итоге к социальному дарвинизму и расизму, столь же ошибочна «социологизация» биологических процессов, в частности попытки положить в основу эволюции человека как биологического вида социальные закономерности. Равным образом нельзя говорить о каких-то смешанных «биосоциальных» закономерностях.

¹⁰ М. Ф. Нестурх. Происхождение человека. М., 1958.

¹¹ Ю. И. Семенов. Как возникло человечество. Красноярск, 1962.

¹² Н. П. Дубинин, Ю. Г. Шевченко. Некоторые вопросы биосоциальной природы человека. М., 1976.

Как справедливо подчеркивает Я. Я. Рогинский, таких смешанных (биосоциальных) закономерностей никогда не существовало. По его мнению, преобразование физического типа предков человека, изменение их морфофункциональных особенностей, происходивших под влиянием трудовой деятельности, все процессы передачи наследственных изменений органов тела потомкам, все те преимущества, которые давали своим обладателям эти наследственные изменения,— все эти явления подчинялись биологическим законам и никаким другим. Что же касается орудий труда древних гоминид, то они развивались в силу особенностей производства и совершенствовались путем социальной традиции, т. е. под влиянием новых, социальных закономерностей.

Таким образом, эволюция предков человека и их производственная деятельность подчинялись двум совершенно разным закономерностям — биологическим и социальным, но отнюдь не смешанным (биосоциальным). Все дело лишь в том, что биологические и социальные закономерности прилагались к одним и тем же индивидам — носителям коллективной производственной деятельности¹³. С этой точкой зрения я полностью согласен.

Подобно тому как нельзя говорить о «биосоциальных» закономерностях, неверными, с нашей точки зрения, являются и попытки именовать человека (как древнего, так и современного) «биосоциальным» видом. Вид — это категория сугубо биологическая, и наделять ее социальными свойствами, по нашему мнению, столь же ошибочно, как приписывать биологические свойства таким социальным категориям, как классы, нации, языки, культуры.

Вернемся, однако, к вопросам, поставленным в связи с рассмотрением соотношения между трудовой деятельностью и главными движущими силами эволюционного процесса: изменчивостью, наследственностью и естественным отбором.

Что касается мутационной изменчивости, то это — спонтанный процесс, происходящий в любых популяциях и, конечно, же, имевший место и в популяциях высокоорганизованных приматов, перешедших к трудовой деятельности. Трудовая деятельность, разумеется, не могла приостановить этого процесса и тем более вытеснить его в качестве фактора эволюции.

Наследственность и важнейшие ее механизмы присущи всем биологическим существам, независимо от типа их взаимоотношений с внешней средой. Трудовая деятельность не могла внести какие-либо изменения в функционирование наследственности.

Остается рассмотреть главный, решающий фактор эволюции — естественный отбор. Каково было соотношение этого фактора и трудовой деятельности в процессе эволюции человека?

Трудовая деятельность возникла у предков человека — высокоорганизованных приматов виллафранкской эпохи (австралопитековых) как неизбежное следствие их биологической невооруженности и явной неприспособленности к новым условиям жизни в открытых пространствах типа африканских саванн. С чисто биологической точки зрения, выпрямленная походка при отсутствии специализированных естественных органов защиты и нападения (мощные клыки, когти и др.) в условиях открытых пространств, населенных многочисленными видами хищных животных, создавала для этих приматов невероятные трудности в борьбе за существование, ставя их на грань катастрофы.

Единственным выходом из этой ситуации, грозившей им тотальным вымиранием, было коренное изменение типа приспособления к среде,

¹³ Я. Я. Рогинский, М. Г. Левин, Антропология. М., 1963, с. 308, 309; Я. Я. Рогинский, Методологические проблемы антропологии.— «Биологические науки (Доклады высшей школы)», 1966, вып. 3, с. 10.

характера поведения этих высокоорганизованных приматов путем использования естественных предметов (камней, палок, костей других животных) в качестве орудий защиты, нападения и добывания пищи, а в дальнейшем и к искусственному изготовлению орудий. Морфофункциональные особенности этих приматов, в частности свободные верхние конечности, относительно высокоразвитый мозг, хорошо подвижная кисть с расширенными концевыми фалангами пальцев, а также стадный образ жизни, предоставили им необходимые возможности для изменения типа поведения, приведшего к возникновению трудовой деятельности. Активное приспособление к среде в форме трудовой деятельности было единственно возможным путем дальнейшей прогрессивной эволюции виллафранкских предков человека, в то время как путь пассивного приспособления к среде в форме чисто биологических адаптаций привел многих из верхнеплиоценовых и раннеплейстоценовых приматов к полному вымиранию. Такая участь постигла, например, гигантопитеков и, возможно, ряд других высокоорганизованных приматов.

Таким образом, сама трудовая деятельность возникла в результате жесткого естественного отбора. Выживали те формы, которые по своим морфофункциональным особенностям, возникшим в силу мутационной изменчивости, оказались способными перейти к новому типу поведения, элиминировались те, которые такими особенностями не обладали.

Трудовая деятельность даже на самых начальных этапах ее развития означала активное воздействие на природу, изменение ее с помощью орудий труда, приспособление среды к нуждам человека, другими словами, создание искусственной среды. Последняя постепенно воздвигала все более высокий барьер между человеком и его естественно-географическим окружением, ограждая его от непосредственного воздействия факторов природной обстановки¹⁴.

Труд, следовательно, явился тем мощнейшим фактором, который способствовал все большей и большей эмансипации предков человека от непосредственного воздействия окружающей среды. С усовершенствованием общественно-трудовой деятельности прямая зависимость человека от естественной среды постепенно уменьшалась, а следовательно, мало-помалу начинало утрачиваться значение телесных приспособительных изменений в дальнейшей эволюции человека.

Однако уменьшение прямой зависимости предков человека от окружающей среды в результате усовершенствования техники обработки каменных орудий, средств охоты, освоения огня и т. д. могло оказаться возможным лишь в результате прогрессивных изменений и преобразования физического типа наших предков, их морфологических структур, функциональных возможностей, другими словами, в результате их подъема на более высокие ступени биологической организации. Это относилось к совершенствованию структуры кисти, увеличению подвижности пальцев и дифференциации их движений, увеличению объема мозга и его морфологическому и функциональному усложнению, ослаблению рельефа черепа и увеличению его мозгового отдела, совершенствованию прямохождения и другим морфофункциональным преобразованиям, сопровождавшим видовую эволюцию человека, превращение древнейших и древних людей в вид человека разумного.

Все эти эволюционные преобразования могли осуществляться лишь в результате все более усиливавшейся мутационной изменчивости и жесткого давления естественного отбора, сохранявшего только те особи и группы, морфофункциональные особенности которых в наибольшей степени обеспечивали возможность совершенствования трудовых опера-

¹⁴ М. И. Урысон. Начальные этапы становления человека. — «У истоков человечества», М., 1964, с. 114.

ций, приемов охоты, повышавших ее эффективность, усиления сплоченности первобытных коллективов, усложнения их социального поведения.

Таким образом, естественный отбор продолжал оставаться могучим фактором эволюционного становления предков человека и тогда, когда они в силу упомянутого выше комплекса эколого-биологических причин коренным образом изменили характер своего поведения, встав на путь трудовой деятельности — единственно возможный при тех обстоятельствах путь взаимоотношения со средой, обеспечивший им необходимые условия для прогрессивной эволюции.

Но под влиянием трудовой деятельности естественный отбор, продолжая оставаться важным фактором эволюции человека, изменил свое направление, приобрел как бы новый вектор. Если в мире животных и растений естественный отбор благоприятствует сохранению форм, в максимальной степени зависящих от природных условий и естественной среды, то с появлением древнейшего человека и трудовой деятельности естественный отбор стал поощрять те формы, которые все больше эмансипировались от влияния природной среды и создавали искусственную среду, тем самым постепенно освобождаясь от необходимости непосредственной телесной адаптации к окружающим условиям жизни. Выражаясь фигурально, естественный отбор в мире животных и растений действует нередко в направлении максимального порабощения организмов природой. В эволюции человека же естественный отбор действовал в обратном направлении: он способствовал максимальному освобождению человека от сил природы и в конечном итоге привел к господству над ними.

Труд, таким образом, изменил направление естественного отбора, взял его как бы под свой контроль. Отбор стал благоприятствовать сохранению тех особей (или групп), которые в силу наличия у них соответствующих морфофункциональных особенностей были лучше приспособлены к более сложным трудовым навыкам, к изготовлению более эффективных орудий охоты, обладали более высоким уровнем социального поведения, объединялись в более сплоченные коллективы. Тем самым они успешнее создавали искусственную среду (освоение огня, охота, жилище, одежда), а стало быть, в меньшей степени были подвержены необходимости телесно приспособляться к изменяющимся условиям естественной среды. В результате этого, по мере эволюционного прогресса древнейших и древних людей, они все в меньшей степени стали подвергаться действию естественного отбора, ибо становились все более независимыми от окружающей среды, а уровень их социального поведения непрерывно возрастал.

Таким образом, развитие трудовой деятельности способствовало тому, что естественный отбор стал создавать такие формы гоминид, которые в ходе своей дальнейшей эволюции все в меньшей степени подвергались его действию¹⁵. Возникла парадоксальная ситуация: под влиянием труда отбор действовал в направлении самоограничения, он как бы работал против самого себя, создавая предпосылки для своего устранения¹⁶.

Но лишь в лице *Homo sapiens*, появившегося на рубеже позднего палеолита, отбор создал существо, уровень развития мозга и социального поведения которого позволили ему почти полностью выйти из сферы действия естественного отбора и развиваться в дальнейшем безгранично технику, культуру и социальные отношения, не подвергаясь скольконибудь существенному эволюционному (видовому) преобразованию. Так

¹⁵ М. И. Урысон. Указ. раб., с. 119.

¹⁶ В. И. Кремянский. Переход от ведущей роли отбора к ведущей роли труда. — «Успехи современной биологии», т. 14, № 2, 1941; Я. Я. Рогинский. К вопросу о периодизации процесса человеческой эволюции. — «Антропологический журнал», 1936, № 3; его же. Проблемы антропогенеза. М., 1969.

под влиянием труда важнейший фактор биологической эволюции — естественный отбор, породив вид *Homo sapiens*, элиминировал самого себя, ибо с появлением человека разумного возникло и человеческое общество с присущими ему социальными закономерностями, положившими конец эволюции человека как биологического вида.

В этом, как нам представляется, и заключалась диалектика процесса антропогенеза.

Подведем некоторые итоги.

Итак, совершенно очевидно, что в ходе эволюции человека как биологического вида продолжали действовать, и притом весьма интенсивно, главнейшие факторы эволюционного процесса, постулированные теорией Дарвина для развития органического мира. Среди них особое значение имел естественный отбор — основная движущая сила видообразования, придающая эволюции характер адаптивного процесса.

Трудовая деятельность не отменила и не заменила ни один из факторов биологической эволюции. Труд не вытеснил и естественный отбор из системы факторов эволюционного процесса. Но тем не менее значение трудовой деятельности в становлении человека было необычайно велико и заключалось оно в том, что труд модифицировал действие естественного отбора, изменив его направление и придав ему как бы новый вектор. Этот новый вектор выражался в том, что отбор стал благоприятствовать возникновению и прогрессу таких существ, которые все в большей степени эмансипировались от влияния условий природной среды и вместе с тем приспосабливались к созданной ими искусственной среде. Это привело к ограничению роли естественного отбора в дальнейшей видовой эволюции человека.

Таким образом, естественный отбор под жестким контролем трудовой деятельности способствовал созданию предпосылок для своего собственного самоустранения.

Вместе с тем следует самым решительным образом подчеркнуть то обстоятельство, что труд при всем своем огромном значении для становления человека как качественно нового существа не являлся фактором, непосредственно обуславливавшим изменение морфологических структур и функциональных особенностей формировавшихся людей и закреплявшим эти изменения в потомстве. Что же касается отдельных мест из знаменитой статьи Энгельса «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», которые можно истолковать в подобном смысле, то их следует отнести за счет уровня и состояния биологической науки, характерных для периода 70-х годов прошлого столетия, когда писалась статья Энгельса. Это было время, когда генетики как науки еще не существовало, а доминирующее положение в биологии занимали неоламаркистские идеи о наследовании приобретенных признаков. Других представлений о наследственности в то время быть и не могло. Естественно, что Энгельс не мог не находиться под влиянием этих идей, нашедших свое отражение в тех местах его статьи, где говорится о передаче по наследству изменений в костях, мышцах и связках, возникавших под непосредственным воздействием трудовой деятельности. Вместе с тем хорошо известно, что Энгельс был убежденным дарвинистом и не разделял основных положений ламарковской эволюционной концепции, особенно в части, касавшейся принципа изначальной целесообразности¹⁷.

Из сказанного вытекает также и то, что труд не был альтернативой отбору. Труд и отбор — разнопорядковые факторы. В процессе антропогенеза оба эти фактора сосуществовали и находились в диалектическом взаимодействии друг с другом. Поэтому противопоставлять труд естест-

¹⁷ К. М. Завадский, А. Б. Георгиевский, А. П. Мозелов. Энгельс и дарвинизм. — «Вопросы философии», 1970, № 11.

венному отбору было бы серьезной методологической ошибкой. Столь же ошибочным можно считать противопоставление трудовой теории Энгельса учению Дарвина об антропогенезе. Эти учения не исключают, а взаимно дополняют друг друга.

Величие Дарвина заключается в том, что он распространил открытые им законы органической эволюции, в том числе принцип естественного отбора, на биологическую эволюцию человека, уничтожив пропасть между ним и остальной природой, создававшуюся веками сторонниками идеалистического мировоззрения.

Сила и величие идей Энгельса в том, что он впервые в истории науки показал, какую огромную роль сыграл труд в возникновении качественных отличий человека от животного, в выделении человека из животного мира, в становлении его как социального существа, в возникновении общества с присущими ему социальными закономерностями. Этим была заложена основа наших современных марксистских представлений, согласно которым невозможно перенесение биологических закономерностей на развитие человеческого общества, и дано могучее оружие в борьбе против таких реакционных концепций, как социальный дарвинизм, расизм и евгеника. Именно из учения Энгельса вытекает важнейшее теоретическое положение советской антропологии о прекращении видовой биологической эволюции человека после появления *Homo sapiens*. Идеи Энгельса о роли труда сохраняют свою силу и значение и в наши дни, несмотря на то, что наука за истекшее столетие шагнула далеко вперед и накопила огромный фактический материал, не существовавший во времена Энгельса.

Таким образом, признание естественного отбора как фактора видовой биологической эволюции человека и трудовой деятельности как фактора, сыгравшего решающую роль в выделении человека из животного мира и становлении его как качественно нового существа, составляет естественнонаучную и философскую основу современной диалектико-материалистической концепции антропогенеза, которая должна строиться на синтезе и дальнейшем развитии учений этих двух великих мыслителей.

DARWIN, ENGELS AND CERTAIN PROBLEMS IN ANTHROPOGENESIS

The problem is examined of the role played by natural selection and that played by labour activity in the rise of man as a biological species. This process was subject to biological regularities among which a particularly important part belonged to mutational variability and natural selection. With the emergence of earliest men and the first artificial man-made tools there arose a new type of interrelation between the organism and its environment: active adaptation to the environment and its modification, i. e. the whole complex of phenomena that we call labour activity; this played (as was stressed by Engels) a prominent part in the emergence of man from the animal kingdom and the rise of human society. Labour activity, which itself came into being as a result of severe natural selection, altered the direction of the latter. Under the influence of labour selection acquired, as it were, a new vector: it began to encourage those hominid forms, that in their further evolution became less and less subject to its influence. Labour was not an alternative to selection: labour and selection are two co-existing factors different in their nature that interacted with one another in that process by which man's ancestors came into being. Contraposition of these two factors is no less erroneous than the contraposition of Engels' theory on the role of labour in the rise of man and Darwin's teaching on anthropogenesis. These doctrines are not alternative but mutually supplementary. The modern dialectical-materialist concept of anthropogenesis, which should be elaborated through a synthesis of the teachings of these two great thinkers, has as its scientific and conceptual basis the recognition of natural selection as a factor in man's biological evolution and of labour activity as the decisive factor in the emergence of man as a qualitatively new being.

Н. Г. Волкова

НОВОЕ И ТРАДИЦИОННОЕ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЗАКАВКАЗЬЯ

Культура ¹ современных народов характеризуется сочетанием нового (инновация) и традиционного. Даже в культуре самых урбанизированных и индустриализированных народов сохраняются традиции, хотя они в отличие от инноваций занимают в ней скромное место. Законы развития нового и традиционного таковы, что сегодняшняя инновация через какое-то время может стать традицией. И это новое, уже став традицией, на последующем этапе истории обязательно встретится с другой инновацией, которая в свою очередь со временем превращается в традицию. Этот процесс бесконечен и, как подтверждают факты истории, характерен не только для современной культуры, но и для культуры прошлых эпох. Таким образом, культуру можно рассматривать как сложный синтез традиций — старых и новых, а также нового, еще не успевшего стать традицией.

Исследование традиций и инноваций, столь успешно осуществляемое в современной этнографической науке, — это только одна, хотя и, несомненно, важная сторона познания культуры народов. Другая необходимая сторона исследовательской работы этнографа состоит в анализе этих явлений в динамике ². Такой подход дает возможность понять, в каком направлении изменяется культура одного или нескольких народов и определить способствующие этому факторы. Естественно, что изучение традиций и инноваций в таком аспекте возможно только на основе материалов, представляющих культуры многих народов (например, целого региона) разных исторических эпох ³.

Слово «традиция» (лат. *traditio*) означает предание, передача. Именно как передача культурного наследия отдаленного или сравнительно недавнего прошлого последующим поколениям и воспринимается понятие «традиция» в современной исследовательской литературе ⁴. И традиция и инновация не существуют вне конкретной исторической эпохи. Они порождаются определенными социально-экономическими условиями и теснейшим образом связаны с ними в дальнейшем своем развитии. Однако обе названные категории, сосуществуя в одной социально-экономической среде, проходят различный путь развития. Традиция

¹ В статье исследуется только бытовая культура (ее характеристику см. Ю. В. Бромлей. *Этнос и этнография*. М., 1973, с. 72—75).

² См. Я. С. Смирнова. Традиция и инновация в семейной обрядности (по материалам Северного Кавказа). — IX МКАЭН. Чикаго. М., 1973; А. Г. Трофимова. Традиционное и современное в одежде населения Азербайджана наших дней. — IX МКАЭН. Чикаго. М., 1973.

³ В основу данной статьи положены полевые материалы, собранные автором во время экспедиций в Закавказье в 1973—1977 гг. Эти материалы хранятся в научном архиве Института этнографии АН СССР.

⁴ Ю. В. Бромлей. Указ. раб., с. 68.

видоизменяется, наполняется новым содержанием или со временем исчезает из быта народа. Изживающая себя традиция заменяется, хотя и не всегда, новой традицией, развившейся из инновации. Последняя может возникнуть (заимствоваться) как совершенно новый элемент культуры или на основе старой традиции путем создания компромиссных форм⁵. Появившись, это новое какое-то время существует обычно не в чистом виде, а как переходная форма от традиции к инновации. Чтобы инновация (или компромиссная форма) превратилась в традицию, необходимо не только время. Новое становится традицией лишь с того момента, когда оно начинает проявляться не в единичных примерах, а приобретает массовый характер.

Уже отмечалось, что традиция порождается социально-экономическими условиями. Казалось бы, изменение последних должно привести к исчезновению традиции. Однако она длительное время сохраняется и в новой социально-экономической среде. На эту особенность традиции обращал внимание К. Маркс, писавший, что «традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых»⁶. Но такой консерватизм традиции не означает, конечно, ее абсолютной неизменности. Она трансформируется и приобретает черты новой исторической эпохи. Это свидетельствует не только о теснейшей связи традиции с социально-экономической обстановкой, но и о ее относительной, самостоятельности, поскольку традиция, хотя и в измененном виде, продолжает жить в новых социальных условиях. Однако наступает момент, когда старая традиция вступает в противоречие с существующей социальной обстановкой и окончательно отмирает.

Иллюстрацией к сказанному могут служить кавказские этнографические материалы. Например, в общественном быту многих народов мира, в том числе и на Кавказе, в докапиталистические периоды истории был распространен обычай аталычества⁷. Возникнув еще в доклассовом обществе, этот обычай в эпоху феодализма приобрел ярко выраженный сословный характер. Письменные источники XVII—XIX вв. сообщают факты, когда обычаем аталычества были связаны различные по своей социальной принадлежности фамилии абхазов, грузин (имеретин и мегрелов), адыгов, убыхов, осетин, балкарцев и др., причем, как правило, семья высшего сословия отдавала детей в семью более низкого сословия. Семья, воспитывавшая ребенка феодала, приобретала в лице последнего покровителя, с которым была связана узами искусственного родства, а главное, получала от феодала землю. Таким образом, феодализм в корне изменил характер этого древнего обычая, отразив новые социальные условия — отношения зависимости и покровительства.

В последней четверти XIX в. с развитием на Кавказе капиталистических отношений обычай аталычества в основном исчез. В это время только среди абхазов, западных грузин и адыгов были известны отдельные случаи отдачи знатыми людьми своих детей на воспитание в крестьянские семьи своего или соседнего народа.

Кроме описанной феодализованной формы аталычества, в XIX в. появляется качественно новая его форма, в основе которой лежал все тот же древний обычай. Семья отдавала своего 9—10-летнего ребенка на один-два года в семью другой национальности. Ребенок жил в семье воспитателя, помогал в работе, а главное — овладевал языком другого

⁵ Я. С. Смирнова. Указ. раб.: с. 4, 5.

⁶ К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8. М., 1957, с. 119.

⁷ Аталычеством в кавказоведческой литературе именуется порядок, при котором «ребенок вскоре после рождения переходит на некоторое... время в другую семью, а затем возвращается к своим родителям» (М. О. Косвен. Аталычество, — «Этнография и история Кавказа». М., 1961, с. 104). В. К. Гарданов, исследуя генезис этого обычая, связывает его с первобытной общностью детей (В. К. Гарданов. Аталычество.— IX МКАЭН. Чикаго. М., 1973, с. 15).

народа. Подобный тип аталычества встречался у народов, имевших тесные хозяйственные контакты (торговля, отгон скота, отходничество). Их осуществлению помогало знание разговорного языка и наличие аталыческих связей. Такие факты, например, известны среди грузин. Сваны отдавали детей в карачаевские и мегрельские семьи; дети тушин иногда воспитывались в азербайджанских семьях (обычно они жили там зимой, когда тушинский скот находился на зимних пастбищах Ширака, где происходила торговля с азербайджанцами); дети рачинцев жили в осетинских семьях и т. п. Уже в 1920-е годы факты такого рода неизвестны. И это понятно: коренным образом изменялись социально-экономические условия, направление хозяйственных связей, возникала необходимость в знании других языков (например, русского), овладение которыми происходило совсем иными путями.

Помимо отмеченной специфики, традиции обладают еще одной важной чертой. «В силу взаимодействия культур, а также определенной культурной конвергентности в развитии народов, — пишет Ю. В. Бромлей, — преобладающая часть этнических особенностей в сфере культуры имеет, так сказать, относительный характер. Они выступают как общее свойство нескольких этнических единиц, отличающее одновременно всех их от некоторых других единиц того же типа»⁸.

Можно привести много примеров, свидетельствующих о широкой распространенности традиций у целой группы народов, даже не связанных этнолингвистическим родством и религиозной принадлежностью. Таковы некоторые обряды свадебного цикла народов Закавказья: посыпание невесты сладостями (изюм, конфеты, орехи) и мелкими серебряными монетами⁹, разбивание тарелки молодыми, когда они переступают порог дома жениха¹⁰, сажание на колени невесты мальчика 3—5 лет (после того как невесту введут в предназначенную для молодоженов комнату)¹¹ и т. п. Широко был также распространен обычай закалывания барана на пороге дома жениха в момент, когда его переступала невеста (азербайджанцы, хыналыгцы, ингилойцы-мусульмане, греки-урумы, грузины Цалки, армяне — в старом быту¹²).

Традиции, подобные названным, были известны по всему Кавказу¹³ и за его пределами¹⁴. Но судьба их в среде отдельных кавказских народов и их этнографических групп складывалась по-разному. На протя-

⁸ Ю. В. Бромлей. Указ. раб., с. 65.

⁹ Имелись варианты этого обычая. Так, у грузин (Тианети, некоторые районы Картли), у мтиулов, пшавов, рачинцев свекровь угощала невестку медом. В Мегрелии девушку посыпали зернами пшена и мелкими монетами; армяне Абхазии — пшеницей и монетами. У грузин-сванов было принято встречать невесту с миской муки, свежим сыром, зажженной свечой (вариант: миска с мукой и женское нагрудное украшение из серебра). У удин невеста, входя в дом жениха, должна была наступить на блюдо со сливочным маслом, в котором лежала деревянная ложка. Этим маслом затем жених мазал косяк двери, а дружки — лицо.

¹⁰ Или только невестой в случае выполнения женихом обычая скрывания во время своей свадьбы (в недавнем прошлом, например, у абхазов, азербайджанцев, хыналыгцев). У некоторых народов Закавказья в традиционной свадьбе на порог дома жениха клали деревянную или медную посуду. У армян, живущих в Абхазии, это был медный поднос, в Грузии (в Сванети) — деревянная миска, а в горных селах Аджарии и в Джавахети — медный котел. В 1930-е годы вместо деревянной и медной утвари в быту кавказцев все больше стала использоваться фаянсовая и стеклянная посуда. И в описанном выше свадебном обряде в эти же годы на порог дома жениха стали класть фаянсовую тарелку.

¹¹ Имеются варианты. Например, у армян, живущих в Ахалцихском районе, за свадебным столом на места, предназначенные для жениха и невесты, сажали мальчика и девочку, которые уступали эти места молодым только после получения подарка.

¹² С. Д. Лисицян. Очерки этнографии дореволюционной Армении. — «Кавказский этнографический сборник», I. М., 1955, с. 240.

¹³ Я. С. Смирнова. Новые черты в адыгейской свадьбе. — «Сов. этнография», 1962, № 5, с. 32; Б. А. Калоев. Осетины. М., 1971, с. 220, 221; М. И. Ихилев. Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967, с. 192, 194, 196.

¹⁴ Н. П. Лобачева. Формирование новой обрядности у узбеков. М., 1975, с. 36, 37.

жении, например, последнего столетия у одних народов такие свадебные традиции сохранились без изменения, у других исчезли, у третьих значительно видоизменились.

Обряд посыпания или угощения сладостями невесты (или молодых) сохранился в свадьбах армян, у части грузин, абхазов; обряд закалывания барана выполняется в свадьбах азербайджанцев, ингилойцев-мусульман, но исчез у грузин Цалки, у греков-урумов, у хыналыгцев. Некоторые традиционные свадебные обряды, очень архаичные по своей природе, исчезли уже из свадебного ритуала закавказских народов в 1930-е годы. Таков, например, обряд, происходивший в доме жениха, во время которого жених и невеста, держась за надочажную цепь, трижды обходили вокруг срединного открытого очага. В конце 1920-х годов такой обряд еще сохранялся на значительной территории Грузии, в Абхазии, в некоторых районах Армении. В районах, где открытый очаг заменили пристенные каминь, невесте полагалось трижды повернуться около каминь. Имелись и другие варианты обряда. В Тианети (Грузия) в свадебном помещении ставился металлический треножник, под который клали бревно, имитируя таким образом открытый очаг. Вокруг него обводили жениха и невесту. Со временем описанный обряд еще более изменился. Так, в грузинских свадьбах конца 1960—1970-х годов (Мтиулети, Сванети, Кахети) невесту иногда обводят вокруг стола или трижды поворачивают на месте. Выполнение этого обряда в настоящее время необязательно.

В последние десятилетия видоизменились и другие традиционные свадебные обряды. У грузин Сванети, например, традиционная чашка с мукой нередко заменяется тортом или вообще отсутствует. Обряд сажания маленького мальчика на колени невесты сохраняется, но в некоторых районах он существенно изменился. Например, в ряде сел Аджарии за свадебным столом на места, предназначенные для жениха и невесты, ставятся две куклы, одетые мальчиком и девочкой. Затем устроители свадьбы кукол убирают, а на их места садятся молодые.

Как уже отмечалось, культура любого народа предстает в сочетаниях старых и новых традиций и инноваций. Это характерно для всех без исключения сфер бытовой культуры. В хозяйстве разных народов имеются традиционные, сравнительно недавно возникшие и совсем новые отрасли хозяйства. Примеров тому множество и в Закавказье. В хозяйстве западных грузин сочетаются древнее виноградарство и сравнительно новые чаеводство и цитрусоводство; в некоторых районах Азербайджана — древнее рисоводство (в настоящее время частично исчезнувшее) и совершенно новое чаеводство. В каждой историко-этнографической зоне изучаемого региона сосуществуют исторически различные формы жилища, отражающие традицию на разных этапах ее развития. Например, в районах Южной Грузии (историческая Месхет-Джавахети) в 1930—1940-х годах сочетались четыре типа жилища: древние — со ступенчато-пирамидальным перекрытием (*дарбази*) и с земляным плоским перекрытием (*ода*), переходные формы (*панджариани сахли*, т. е. дом с окнами) и дома нового типа. Последние в отличие от первых трех имели уже двух—четырёхскатную крышу, их хозяйственные помещения не объединялись одной кровлей и зачастую были вынесены за пределы жилой части дома¹⁵.

Современный костюм кавказского сельского населения в основном общеевропейского типа, но нередко включает и традиционные элементы: у мужчин, например, папахи, сванские шапочки, головные повязки из башлыка, вязанные носки; у женщин (преимущественно старшего поколения) головные платки и традиционный способ их повязывания, неко-

¹⁵ Т. А. Очиаури. Новые жилые постройки в Адигени.— «Материалы по этнографии Грузии», т. XII—XIII. Тбилиси, 1963, с. 140 (на груз. яз.).



Рис. 1. Современные дома в сел. Мазери в Сванети Грузинской ССР (фото А. Д. Корноухова, 1974 г.)

которые элементы верхней одежды (у азербайджанок, например, шальвары, традиционные юбки и др.).

В приведенных примерах в одном явлении (или сфере) культуры традиционное и новое существуют как самостоятельные компоненты. Со временем традиция окончательно вытесняется новым. Однако этот процесс протекает не только таким образом. Нередко традиция и инновация, сливаясь воедино, образуют новую переходную форму, которая



Рис. 2. Село в Сванети (G. Merzbacher. Aus den Hochregionen des Kaukasus, Bd II. Leipzig, 1901. S. 669)

еще не стала новой традицией, но содержит значительно измененную старую традицию¹⁶. Это можно проследить, в частности, на примере изменений, происходивших в конце 1920-х и в 1930-е годы в женской одежде грузинок Хевсурети¹⁷. В эти годы здесь были распространены два

¹⁶ Я. С. Смирнова предлагает называть такие формы компромиссными, паллиативными (см. Я. С. Смирнова. Указ. раб., с. 5).

¹⁷ Т. А. Очиаури. Современная женская одежда хевсур. — «Материалы по этнографии Грузии», т. VI. Тбилиси, 1953, с. 45 (на груз. яз.).

типа женского костюма: традиционный и полутрадиционный, возникший под влиянием городской одежды, которую носили служащие в Барисахо (районный центр Пиракет Хевсурети). Однако назначение этих костюмов в быту местного населения было различным. В полутрадиционном костюме (в основе его было фабричное платье) хевсурки работали только в поле, так как традиционная одежда не была для этого приспособлена (ее вес достигал 15—16 кг). В остальное время они надевали традиционную одежду, поскольку носить полутрадиционный костюм в самом селе считалось предосудительным. Со временем городские платья хевсурки стали украшать по типу традиционных, и такой костюм уже носили они как повседневный. Однако во время праздников и на свадьбе предпочитали традиционную одежду. Невеста также обязательно надевала традиционный костюм и носила его в течение одной — двух недель после свадьбы.



Рис. 3. Грузинка-хевсурка в традиционном костюме
(*G. Merzbacher. Указ. раб., S. 753*).

Такого рода переходные формы характерны для бытовой культуры не только наших дней, но и более ранних исторических эпох. Так, например, выкуп, дававшийся за невесту в некоторых районах Закавказья на протяжении последних 100 лет по нормам обычного права, был известен в следующих формах: 1) выкуп (скот, медная утварь, или, реже, денежная стоимость этих предметов) передавался отцу девушки и оставался в ее семье; 2) денежный выкуп также платился отцу невесты, но частично или целиком отдавался невесте в виде приданого; 3) выкуп, принявший форму подарков (деньги или вещи), даримых женихом невесте и составлявших часть ее приданого (другая часть давалась отцом девушки). Первая форма выкупа была, например, у хыналыгцев, у которых в начале XX в. скот или деньги передавались семьей жениха отцу девушки. Вторая форма выкупа в конце XIX в. была известна у азербайджанцев. Жених платил отцу невесты 50—300 руб. (*йол пулу*), которые расходовались на покупку для нее одежды и других вещей¹⁸.

¹⁸ А. Захаров. Домашний и социальный быт женщин у закавказских татар.— «Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. 20. Тифлис, 1894, с. 128.



Рис. 4. Современный дом в азербайджанском сел. Атагла Грузинской ССР (Фото А. Д. Корноухова, 1975 г.)

У грузин-сванов в конце XIX в. выкуп (*начвлаши*) состоял из 4—5 быков, которые отдавались женихом отцу невесты и впоследствии составляли часть ее приданого. У грузин Аджарии в начале XX в. выкуп (*башлуги*) равнялся стоимости пяти коров. На эту сумму невесте покупалось приданое.

Эта традиция передачи *йол пулу*, *начвлаши*, *башлуги* и др. в форме подарков или денег, на которые приобретается часть приданого невесты или угощение для свадебного пира, встречается и в настоящее время. Например, в азербайджанских селах Северо-Западного Азербайджана (Кахский и Варташенский районы) родители невесты после обручения передают в семью жениха список, содержащий перечень различных предметов, которые они считают необходимым получить от жениха. Обычно это продукты: мешок сахара, масло, чай, мешок муки, мешок риса и один — три барана. В некоторых селах этих же районов у азербайджанцев, лезгин, ингилойцев, горских евреев в семью невесты принято давать только деньги, на которые ей покупается приданое. В Сванети в 1970-х годах жених помимо подарков (золотые кольцо и часы) дает значительную сумму денег, на которые девушка приобретает себе приданое.

Значительное увеличение в последние годы размеров приданого, рост ценности и числа свадебных подарков, расходов на похороны, отражают прежде всего возросший уровень материального благосостояния населения, в том числе и сельского. Однако затраты на свадьбу, постройку дома, похороны порой принимают такие размеры, что становятся обременительными. И тем не менее все считают подобные расходы обязательными, так как они воспринимаются местным населением, во-первых, как своего рода показатель социального престижа и, во-вторых, как национальные традиции. И хотя нередко встречается отрицательное отно-



Рис. 5. Дом конца XIX в. в азербайджанском сел. Атагла. Помещение используется для хозяйственных целей (Фото А. Д. Корноухова, 1975 г.)

шение к соблюдению таких «традиций», далеко не все в состоянии преодолеть силу привычки к утвердившемуся в последние десятилетия обычаю и положительное отношение к таким «традициям» большинства населения.

Новые, а также переходные формы и явления культуры, которые спустя какое-то время после появления воспринимаются народом как свои исконные обычаи, рождаются в результате как внутреннего развития культуры, так и внешних на нее воздействий. Внутреннее развитие культуры происходит под непосредственным влиянием социально-экономических факторов. В качестве примера можно указать на обычай избегания, возникший в условиях родового общества, просуществовавший на последующих ступенях исторического развития у всех народов мира и в прошлом широко распространенный на Кавказе¹⁹. Этот обычай проявлялся в самых различных формах: в избегании невесткой родственников мужа (отца, матери, старших братьев и др.) и зятем тещи; в свадебном скрывании жениха (иногда и невесты)²⁰, в разнообразных запретах в отношениях между супругами и т. п. Исторические свидетельства подтверждают древность этого обычая на Кавказе²¹. К концу XIX в. у большинства народов Закавказья все названные формы обычая избегания существенно изменились.

¹⁹ Из немногих исследований по этому вопросу на кавказском материале отмечу следующие: Я. С. Смирнова. Обычаи избегания у адыгейцев и их изживание в советскую эпоху.— «Сов. этнография», 1961, № 2; А. Е. Панян (Тер-Саркисянц). Обычай избегания у армян и его изживание за годы Советской власти.— «Историко-филологический журнал», Ереван, 1968, № 2 (41); Г. А. Сергеева. Об обычае избегания у народов Грузии.— «Полевые исследования Ин-та этнографии, 1974». М., 1975.

²⁰ Я. С. Смирнова. Свадьба без новобрачных. (К вопросу о генезисе и функциях свадебного скрывания у народов Северного Кавказа).— «Сов. этнография», 1976, № 1.

²¹ А. Е. Тер-Саркисянц приводит свидетельство армянского писателя V в. Фавстоса Бюзанда об избегании невесткой деверей (А. Е. Тер-Саркисянц. Современная семья у армян. По материалам сельских районов Армянской ССР, М., 1972, с. 93).

Если прежде невестка не имела права даже встречаться со свекром, то со временем она не должна была лишь разговаривать с ним. У некоторых народов при этом женщина закрывала часть лица. Значительно уменьшились сроки молчания невестки. Быстро исчезал обычай избегания зятем тещи, но стойко сохранялись некоторые запреты в отношениях между супругами (например, муж и жена не должны были обращаться друг к другу по имени), свадебное скрывание жениха и невесты и т. п.

Названные формы избегания проявлялись неодинаково не только у разных народов Закавказья, но и среди этнографических групп одного этноса. Примером может служить Грузия. В Мегрелии в 1920-е годы невестка не говорила со свекровью и братьями мужа в течение двух-трех месяцев, а со свекром — год после свадьбы. В горах Аджарии (Хулойский район) избегание невесткой свекра нередко продолжалось (всю жизнь. Со старшими братьями мужа она не разговаривала 4—5 лет, со свекровью — от года до месяца. В нижних селах Аджарии (Кобулетский район) невестка не должна была разговаривать со свекром год. В Кахети в 1920-е годы невестка не говорила со свекром один — три года, со свекровью и братьями мужа — от года до нескольких месяцев.

Значительные сроки избегания сохранялись в начале XX в. в Армении. По свидетельству армянского этнографа Х. Самвеляна, невестка не должна была говорить со свекром всю жизнь, со свекровью — до рождения первого ребенка, с братьями мужа — 10—15 лет. С мужем в присутствии посторонних она также не говорила. В некоторых районах Армении в течение семи лет после свадьбы невестка закрывала часть лица и общалась со всеми с помощью мимики и жестов²². В дальнейшем подобное положение сохранялось лишь в горных районах Армении, где сроки избегания невесткой свекра и старших деверей достигали 10—15 лет. В предгорно-равнинных селах эти сроки сократились до 3—4 лет²³.

Аналогичные формы избегания фиксируются полевыми материалами и среди народов Азербайджана. Например, в северо-западной его части в 1920-е годы у азербайджанцев невестка не говорила со свекром и избегала показываться ему на глаза после свадьбы от нескольких недель до года. Молодая не говорила и избегала встречаться также со старшим братом мужа. Со свекровью она обычно начинала говорить очень скоро — иногда на следующий день после свадьбы. Сохранялся обычай избегания затем тещи. Через один-два месяца после свадьбы родители молодой женщины приглашали дочь и зятя к себе в дом, где устраивалось угощение, преподносились подарки. С этого момента зять получал право свободного общения с тещей. Муж и жена в азербайджанской семье строго придерживались запрета называть друг друга по имени. У удин Азербайджана степень сохранения обычая избегания во многом зависела от того, насколько новая семья невестки придерживалась традиций. Но обычно со свекровью она не говорила лишь несколько дней, со свекром — до трех лет. Несколько лет невестка не говорила с братьями мужа (даже двоюродными). У лезгин и горских евреев Азербайджана срок избегания невесткой свекра продолжался в течение одного-двух лет, когда молодая не должна была говорить с отцом мужа и скрывала от него свое лицо. У этих же народов сохранялось избегание супругов, выражавшееся в запрете называть друг друга по имени.

В дальнейшем в обычаях избегания произошли значительные изменения: сократились сроки избегания (к примеру, у азербайджанцев Северо-Западного Азербайджана — до нескольких дней, у части армян и хыналыгцев — до одного-двух месяцев и т. п.), некоторые формы избе-

²² А. Е. Тер-Саркисянц. Современная семья у армян, с. 94.

²³ Там же, с. 96.

гания полностью исчезли из современного быта (например, зятем тещи). В новых семьях, создавшихся в советское время (особенно после 1940-х годов), муж и жена уже не придерживаются запрета называть друг друга по имени. В современном быту закавказских народов, у которых еще недавно было известно свадебное скрывание, этот вид избегания также исчез. В ряде районов Закавказья обычаи избегания полностью изжиты (например, в большинстве районов Армении и Грузии).

Изменения в культурно-бытовой традиции под влиянием социально-экономических факторов происходят и в областях быта, сохраняющих наибольшую консервативность, например в похоронах. Так, у армян традиции (соблюдение поминальных дней, сроков траура) сочетаются с такими новыми моментами, как участие женщин в похоронной церемонии на кладбище, куда прежде во время похорон армянка не имела права входить. Начиная с середины 1960-х годов в похоронных обрядах большинства народов Закавказья появились и другие моменты, не характерные для их традиционного быта. Это прежде всего значительное увеличение числа присутствующих на похоронах. Соблюдение при этом принятых поминальных дней (7, 40 дней, годовщина и др.) с традиционным угощением, которое в последние десятилетия стало богаче и разнообразнее, тяжело отражалось на бюджете семьи, устраивавшей поминки на свои средства. Традиция сбора на похороны большого числа людей, которые нередко приглашаются издалека, привела к удлинению сроков похорон (у грузин, например, с 2—3 до 5—6 дней). Эта тенденция наметилась уже в 1950-х годах.

Следует отметить, что многолюдность на похоронах и в некоторые поминальные дни еще в начале XX в. не была традицией всех народов и этнографических групп Кавказа. Примером могут служить грузины. Если у сванов на похороны собиралось все село, на 40-й день — вся ближайшая округа, а на годовщину — ближние и дальние села, и расходы, которые несла только семья покойного, были огромны, то у пшавов похороны проходили намного скромнее. Здесь в поминальные дни (7-й, 40-й день, годовщина) каждый приносил хлеб и вино, а состоятельные жертвовали барана или теленка. В Кахети в начале XX в. в похоронах участвовали 100—150 чел., ближайшие соседи могли принести вино и хлеб, но не деньги. Отмеченные в похоронах 1960—1970-х годов многолюдность, разнообразие и обилие угощения на поминках (особенно в случае смерти человека преклонного возраста), ставшие своего рода тенденцией, привели к тому, что в большинстве сел Грузии, Армении и Азербайджана для уменьшения расходов семьи участники похорон стали помогать деньгами. Собирает их специальный человек, сбавляющий списки, в которых указывается принесенная сумма.

Рассмотренные выше материалы свидетельствуют не только об изменении традиции. Нередко развитие традиции прерывается, и она исчезает из быта народа, а иногда принимает гипертрофированные формы (например, при похоронах). Наиболее интенсивно размывание традиций происходит в среде переселенцев, хотя этот процесс характерен не только для них. Но мигранты обычно попадают в среду, не сходную с прежними социально-хозяйственными условиями, а часто и в иное этническое окружение, что особенно влияет на состояние их традиций и прежде всего в области хозяйства и материальной культуры.

Грузины-хевсуры, горцы, поселившиеся в 1950-х годах в Самгори под Тбилиси, стали заниматься новыми для них отраслями хозяйства: овощеводством, виноградарством, птицеводством. В значительной мере изменилось хозяйство и грузин, переселенцев из горного Лечхуми (Западная Грузия), прежде занимавшихся полеводством и скотоводством. Поселившись в 1940-х годах в Очамчирском районе Абхазии, лечхумцы начали заниматься чаеводством, а позднее овощеводством. Из традиционных занятий в настоящее время у них развито скотоводство. У греков,

переселившихся во второй половине XIX в. из Турции в Аджарию, вместе животноводства (разведение крупного рогатого скота) основным стало чаеводство и цитрусоводство. Менялись также и другие стороны их культуры. Так, у них появились деревянные дома аджарского типа, не характерные для районов их прежнего местожительства²⁴.

Наряду с довольно быстрой утратой традиций известны факты, когда традиционные формы и явления культуры сохраняются на протяжении многих исторических эпох. Таков, например, открытый срединный очаг. Большая роль очага в общественном и семейном быту народов, и не только кавказских, обеспечивала устойчивость этой формы культуры. И все-таки со временем открытый очаг стал заменяться камином, а он в свою очередь сменился железной печью и газовой плитой. Такая смена форм культуры вносила в быт народов не только существенные социальные перемены, но и другого рода изменения (например, в формах жилища). Так, в Восточной Грузии (Кахети) с появлением камина, заменившего срединный очаг, задняя стена традиционных деревянных дощатых домов стала делаться из камня. Это в свою очередь вызвало изменения в конструкции крыши²⁵.

Культура сельского населения любого народа развивается не изолированно, а в постоянном контакте с культурами других этносов и культурой городского населения. Последствия таких контактов и взаимовлияний отражаются в бытовой культуре различным образом: во-первых, как заимствования элементов инонациональных культур; во-вторых, в виде проникновения городской (европейской) культуры. Наконец, новое появляется в результате «внутренней» модернизации быта. Возникновение и развитие каждой из названных инноваций имеют свою специфику. Так, проникновение в культуру народа (или народов) элементов культуры другого этноса — непрерывный, очень древний процесс, своими корнями уходящий в самую глубь истории человечества. Заимствование городской (европейской) культуры, наоборот, — явление сравнительно позднее. В Закавказье, например, массовое проникновение такой культуры (причем только в города) началось лишь с последней четверти XIX в. Различны и итоги указанных процессов. Если говорить о процессах урбанизации и модернизации, то они, в отличие от инонациональных заимствований, не имеют этнических признаков. Поэтому смена традиционной культуры городской в значительной мере ведет к утрате в культуре этнических форм. Иное происходит при взаимодействии двух традиционных культур. В этом случае обычно одни этнические формы сменяются другими или обе формы (исконная и заимствованная) существуют одновременно.

Инонациональные заимствования в культуре народов Закавказья прослеживаются в самые различные исторические периоды. В Грузии XVI—XVII вв. мужчины высшего и среднего сословий наряду с традиционной одеждой носили персидский и турецкий костюмы²⁶. В одежде части армян Грузии, переселившихся сюда в 1829—1830 гг. (современные Ахалцхский, Ахалкалакский, Богдановский районы), традиционный мужской костюм сосуществовал с костюмом общекавказского типа²⁷. В начале XX в. среди населения Ширванской зоны Азербайджа-

²⁴ Об изменении традиций в среде переселенцев см. Н. Г. Волкова. У греков Грузии. — «Полевые исследования Ин-та этнографии, 1974». М., 1975; *ее же*. Удины Грузии. — «Полевые исследования Ин-та этнографии, 1975». М., 1977; *ее же*. Бацбийцы Грузии (этнографические заметки). — «Сов. этнография», 1977, № 2.

²⁵ Г. Джавахишвили, Г. Давиташвили. Жилые постройки в Кахети (По материалам Кахетской экспедиции 1973 г.). — «Мацне», 1975, № 2, с. 187 (на груз. яз.).

²⁶ Н. Г. Волкова. Статейные списки русских посольств XVI—XVII вв. как этнографический источник. — «Кавказский этнографический сборник», VI. М., 1976, с. 281.

²⁷ Н. Х. Авакян. Об ареалах народного костюма армян (XIX—начало XX в.). Там же, с. 201.



Рис. 6. Грузинки из Мегрелии, конец XIX в. (Гос. Музей Грузии, фотоотдел)

на наряде с традиционными мужскими головными уборами получила распространение так называемая черкесская папаха²⁸.

Как уже отмечалось, новое в культуре возникает и в виде урбанизированных (европейских) форм. В Закавказье такой процесс начался с середины XIX в. прежде всего среди городского населения. В Тифлисе изменения прежде всего появились в женском costume, в котором традиционная обувь типа *кошей* стала заменяться европейской. Раньше всего этот процесс затронул высшее сословие, а затем распространился и на среднее. Частично менялась и одежда, но традиционный головной убор, как правило, сохранялся²⁹. Стремительное распространение европейской обуви в последней четверти XIX в. происходило по всему Закавказью. Так, в 1890-е годы в городах Азербайджана у мужчин местная обувь (*коши*) стала заменяться сапогами, как их тогда называли, русского или европейского фасона. В селах же Азербайджана носили только традиционную обувь³⁰. В Грузии к концу XIX в. в женском традиционном costume наблюдались еще более существенные изменения. «Я довольно хорошо был знаком с краем (Кутаисской губернией. — Н. В.) еще 25 лет тому назад, при крепостном праве³¹, — писал И. Пантюхов, служивший военным врачом на Кавказе, — и был поражен пе-

²⁸ А. А. Измайлова. Материалы по народной одежде Ширванской зоны. — «Археологические и этнографические изыскания в Азербайджане. 1974». Баку, 1975, с. 84.

²⁹ А. Гакстгаузен. Закавказский край, ч. 1. СПб, 1857, с. 77.

³⁰ «Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. 11. Тифлис, 1891, с. 72, 73.

³¹ Крестьянская реформа в Грузии проводилась в течение 1864—1871 гг.

ременую, происшедшую с тех пор в costume женщин... Теперь я видел, например, в Сенаках, во время какого-то празднества, крестьянок, разряженных в пух и прах. Почти все они в ярких, иногда шелковых платьях, в хороших ботинках, с зонтиками, иногда в шляпках»³².

Конечно, подобную характеристику нельзя распространять на все Закавказье конца XIX в. и на все слои тогдашнего общества. Даже в конце 1920-х годов, когда проникновение костюма городского типа в большинстве районов Закавказья происходило очень интенсивно, этот процесс не был единообразным по всему краю. В сельских районах Азербайджана, например, в мужской одежде сочтались элементы традиционные (*архалыг*³³ и *шальвары*), городские (пиджак) и военные (гимнастерка). Большинство мужчин носило папахи, а молодежь и дети — покупные кепки. На ноги надевались вязанные шерстяные или бумажные носки, чуваки³⁴, ботинки или высокие сапоги и реже — чарыхи³⁵. Молодежь уже, как правило, носила городскую одежду. У женщин сохранился традиционный костюм. Это были длинные, очень широкие юбки с мелкими складками и архалыг, делавшиеся из хлопчатобумажной ткани. Голову пожилые женщины покрывали большим шелковым платком преимущественно темного цвета, девушки — цветным. Обувью служили ботинки, туфли, чуваки и даже традиционные башмаки с острыми загнутыми вверх носками, без задников, на каблуке с железными подковками³⁶.

Такой традиционный костюм конца XIX — начала XX в. частично еще сохранялся в 1970-х годах в некоторых азербайджанских селах Грузинской ССР (например, в Марнеульском районе). Конечно, здесь не было чадры, принадлежности старого костюма азербайджанки в ряде районов, но был *яшмаг* — платок, прикрывающий нижнюю часть лица. Мужчины носили городской костюм. Пожилые — китель, галифе, папаху.

Замена традиционной одежды европейским или военным костюмом, как уже видно из приведенных примеров, происходила не сразу, а постепенно, путем вытеснения отдельных элементов костюма: вместо *архалыга* — гимнастерка и китель, вместо *чарыхов* — сапоги и т. п. Долше всего сохранялся головной убор, причем не только женский. Мужчины-азербайджанцы, живущие в Грузии, еще в 1950—1960-х годах носили папаху. Теперь этот головной убор иногда надевают местные чабаны и далеко не все старики. Основным головным убором мужчин в азербайджанских селах служит кепка, покупаемая в магазине. Таким образом, мы видим, что в течение некоторого времени народный костюм не является чисто традиционным, но это еще и не городская одежда, поскольку в таком костюме традиционное сочетается с элементами городской одежды.

Новое в культуре, как уже отмечалось, возникает в виде урбанизированных форм. Не менее активны в современном мире процессы, развивающиеся в результате научно-технического прогресса нашего общества. В быту народов Закавказья в 1920—1930-е годы появились радио, электричество, телефон, кино и др., в 1950—1960-е годы — газ, телевидение, холодильники. Влияние такого рода предметов на разные стороны культуры ощущается различно. Появление их в быту оказывает конечно, самое непосредственное влияние на переустройство его внешней стороны, а также сближает и создает у разных народов довольно

³² И. И. Пантюхов. Население Кутаисской губернии. СПб., 1892, с. 37.

³³ Верхняя одежда, по покрою напоминающая поддевку.

³⁴ Низкая обувь, которая шилась из двух кусков мягкой кожи. Шов проходил по заднику и подошве.

³⁵ Чарыхи — постолы из сыромятной кожи.

³⁶ А. Карашарли. Санитарно-бытовые очерки Азербайджанской провинции. — «Известия Общества обследования и изучения Азербайджана», № 6. Баку, 1928, с. 54, 55.

единую в каких-то проявлениях культуру. Огромна роль телевидения, кино, радио в приобщении народов к культурным и техническим достижениям мировой культуры. Влияние указанной техники на глубинные стороны быта народа более сложно. Модернизация быта народа происходит в целом легко, поскольку этот процесс не имеет этнических признаков и поэтому не вступает в противоречие с существующими традициями. И при наличии телевизора, газа и холодильника длительное время в быту могут сохраняться, например, обычай избегания, мытья ног невесткой мужчинам ее семьи, закрывание женщиной части лица и т. п. Но конечно, в сочетании с другими факторами модернизация, несомненно, воздействует и на семейный быт, изменяя и преобразуя его.

Еще менее затрагивает традиционный быт распространение, например, новых тканей, что также является одной из сторон процесса модернизации. Теперь сельское население Закавказья вместо шелковых, шерстяных, хлопчатобумажных тканей широко использует капрон, нейлон, силон, кримплен. Но одежда из этих тканей шьется или покупается в соответствии с традиционными представлениями и вкусами местного населения. Так, не приняты открытые платья, в некоторых районах обязательен длинный рукав, определенная длина юбки, более свободный покрой платья и т. п. Правда, эти традиционные «установки» в последние годы значительно нарушились. Девочки и девушки, жительницы сел, носят мини-юбки, а первые и брюки. Отношение старшего поколения к такой одежде самое отрицательное, поскольку ее внешний вид несовместим с их традиционным представлением о женском костюме.

Рассмотренные в статье материалы дали возможность понять некоторые стороны развития бытовой культуры в пределах одного региона — Закавказья. Здесь в результате многообразных процессов создается большая общность в культуре, которая складывается, во-первых, из конвергентно развивающихся форм; во-вторых, под влиянием многообразных связей, в-третьих, в результате активных процессов урбанизации и модернизации, что прежде всего влияет на хозяйственный быт народов и их материальную культуру. Вместе с тем народы Закавказья органически входят в новую историческую общность — советский народ.

Несмотря на значительное единство, в культуре народов Закавказья сохраняются и немалые различия, в основном в сфере языка и связанных с ним областей культуры, например, в фольклоре. Однако различия в бытовой культуре закавказских народов проявляются не только в указанной этнической специфике, но и в моментах другого порядка. И здесь прежде всего следует говорить о темпах распространения нового и исчезновения традиций, столь неодинаковых в среде разных народов, этнографических групп одного народа и в отдельных областях культуры. Отмеченная разница в темпах создает в культурах и их разных сферах весьма различное соотношение нового и традиционного, определяет степень сохранения традиционности и т. п. И здесь важно выяснить, зависит ли эта специфика от этнической и социальной среды, в которой происходит процесс развития бытовой культуры, или здесь действуют другие факторы. Изучение материалов по Закавказью позволяет предполагать, что не этническая среда прежде всего определяет специфику развития традиционного и нового в культуре. Не следует, видимо, связывать эти особенности и с былой религиозной принадлежностью закавказских народов. В среде христианских в прошлом народов можно найти немало различий в процессах развития традиций и инноваций, и наоборот, при сравнении аналогичных явлений в быту христиан и мусульман имеются общие черты. Таким образом, специфику развития традиционного и нового, прослеживаемую в разных районах Закавказья, вероятно, следует объяснить неравномерностью общественного развития в прошлом закавказских народов и их этнографических групп. Это видно, в частности, при сравнении уровня социально-экономического развития

групп грузинского народа, например, населения Картли и Хевсурети во второй половине XIX в. Первое находилось на стадии развитого феодализма с нарождающимися признаками капитализма, второе — в процессе начальной феодализации. Если в Картли в конце XIX в. имелось значительное городское население и создавался рабочий класс, то в Хевсурети не было ни городского, ни промышленного населения. Отмеченные моменты, несомненно, убыстряли в Картли и замедляли в Хевсурети процесс преобразования бытовой культуры.

При анализе процессов развития традиций и инноваций в культуре народа нельзя не учитывать весьма активного действия географических и демографических факторов: численности и плотности населения, характера расселения групп народа (близость к городам, промышленным центрам, население гор и равнин, степень компактности населения и т. п.), миграционной активности народа и др.

В процессах распространения нового в культуре или сохранения традиционного значительную роль играют также факторы этнопсихологического плана. Новое быстрее проникает в быт народа, если по существу и внешним признакам оно близко его традициям. Доказательство этому можно найти во всех областях культуры. Так, например, в мужском костюме закавказских народов широко используются гимнастерка, китель, галифе и сапоги. Именно они, а не европейские пиджак, брюки и ботинки, в 1930-х годах заменили традиционный мужской костюм и нередко служат одеждой пожилых мужчин в наши дни. Вероятно, данные элементы костюма больше соответствовали эстетическим нормам и традиционным представлениям местного населения о мужском костюме.

Несмотря на коренные изменения социально-экономических условий, которые ведут к изживанию традиций, некоторые традиционные формы быта обнаруживают большую стойкость. В основе этого лежит сила привычки, привязанность народа к своим обычаям, носителями которых на Кавказе нередко является старшее поколение. Сохранению ряда традиций в быту закавказских народов способствуют также некоторые черты их общественного быта: тесные семейные связи и солидарность односельчан, уважение к старшим, иногда носившее форму безоговорочного повиновения. Поэтому повседневная работа по переустройству отдельных сторон быта на Кавказе, столь успешно осуществляемая с первых дней Советской власти, должна проводиться с учетом исторических и этнических особенностей культуры местного населения. Только внимательное изучение этих особенностей поможет правильной и реальной оценке ныне живущих традиций и инноваций, а также активной борьбе с отрицательными явлениями нашей жизни³⁷.

TRADITION AND INNOVATION IN THE CULTURE OF THE PEOPLES OF TRANSCAUCASIA

The paper deals with the traditional and the novel elements in the culture of Transcaucasian peoples. It is demonstrated in the paper that tradition and innovation are generated by specific socioeconomic conditions and that in their further evolution they continue to be closely linked with them. Under the influence of these conditions the old tradition becomes modified; in time it disappears from the people's everyday life and is replaced by a new tradition that has grown out of an innovation. This is an infinitely continuing process. Historical facts lend support to the view that this is true not only of present-day culture but applies also to the culture of periods in the past.

³⁷ См. Постановление ЦК Коммунистической партии Грузии от 25 ноября 1975 г. «Об усилении мероприятий по борьбе против вредных традиций и обычаев». — «Заря Востока», 1975, 25 ноября.

Л. А. Тульцева

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ
РУССКИХ КРЕСТЬЯН НА РУБЕЖЕ XIX И XX ВЕКОВ**

(ПО МАТЕРИАЛАМ СРЕДНЕРУССКОЙ ПОЛОСЫ)

Православие в его народной редакции — явление социально-культурное. Оно сложилось далеко не сразу по пришествии христианства на Русь. Прежде народные массы должны были хотя бы минимально освоить обрядовые и догматические основы новой религии. Не касаясь здесь итогов синкретического взаимодействия православия с богатейшей аграрно-обрядовой системой и религиозными представлениями восточных славян, мы хотим обратить внимание на некоторые вопросы стадийного развития и структурно-функциональные особенности бытового православия на рубеже XIX—XX вв. Постановка этих вопросов заслуживает внимания. Дело в том, что в отечественной историографии хотя и имеется немало исследований по религиозным верованиям восточных славян, но в целом бытовое православие как функционирующая система, как социально-культурное и социально-историческое явление остается недостаточно изученным. До сих пор не разработана даже историко-типологическая характеристика бытового православия в его региональных вариантах.

Изучение религиозной системы предполагает комплексный подход к проблеме. Важное место при этом отводится социальной структуре общества и характеристике производственных и других общественных отношений. Пожалуй, основная трудность состоит в том, как выявить зависимость религиозной системы и ее функциональных особенностей в изучаемый отрезок времени от социальной структуры и социальной психологии общества. В этом плане наша работа в определенной степени поисковая: в каждом отдельном случае показан итог эволюции элементов религиозной системы и делается попытка определить степень соотнесенности религиозной системы с меняющимися общественными отношениями. Мы должны сделать существенную оговорку. В статье рассматривается бытовое православие в традиционном ключе, т. е. с точки зрения характера религиозного мировоззрения и функциональных особенностей культа в изучаемый период. У нас нет возможности для специального рассмотрения таких социально-религиозных институтов бытового православия, как кумовство, юродство, черничество, институт колдунов и знахарей, милостыня и многие другие. Некоторые из этих институтов (например, милостыня) вообще не изучались. Все это — дело будущих исследований. Они представляют тем больший интерес, что часть из названных институтов принадлежит только восточнославянскому варианту православной религиозной системы.

И последнее: показать функциональные особенности структурных элементов бытового православия на рубеже XIX—XX вв. — задача,

которая имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Знание реального состояния религиозных обычаев и верований накануне Октября особенно важно. Оно помогает глубже понять характер религиозности в первые годы Советской власти и дает возможность для объективных оценок религиозно-бытовых явлений, сохраняющихся в наши дни.

* * *

Коренное изменение типа социальных связей и норм, всей общественной структуры русской пореформенной деревни оказало влияние и на систему религиозных верований и обычаев крестьян. Охарактеризуем религиозный культ и мировоззрение по их функциям, сравнивая их с прошлыми эпохами.

Как известно, мировоззренческие принципы православной религиозной системы сложились преимущественно на основе библейской мифологии. На бытовом уровне эта мифология оказалась пронизанной апокрифами и дохристианскими представлениями, связанными с культом предков и олицетворением сил природы. Причем наименьшее влияние социальной действительности испытали те стороны религиозного мировоззрения, которые были слабее связаны с социальной практикой. Таковы народные представления о боге и его триединстве. В общем они совпадали с христианским верованием: бог — творец, промыслитель и судия мира; бог един и в трех лицах. Но уже более конкретный вопрос о сущности троичности бога ставил крестьянина в тупик. Крестьянское представление о троичности бога, по сути, сводилось к верованию о существовании трех отдельных лиц троицы. С именем отца у крестьян соединялось больше представление об отеческом отношении бога к людям, а не личное свойство первого лица троицы. Бог-сын мыслился как господь Иисус Христос, а не как вечно рождающееся от отца второе лицо троицы. Особенно смутным и неопределенным было представление о святом духе. Не случайно поэтому итогом тех исследований народных представлений о боге, которые были предприняты церковным автором прошлого века Алексеем Поповым, стал вывод, что «воззрение народа на троичность лиц божественных не отличается полностью, иногда кажется несколько колеблющимся и сбивчивым, но тем не менее народ различает лица божественные: Отца, Сына и Св. Духа. Русский народ признает единого Бога, хотя наряду с этим, не отдавая себе отчета в своем представлении (...) признает и трех лиц св. Троицы»¹. Вывод более чем красноречив! Но он не так и неожидан. В народном сознании христианская категория троичности бога оказалась расщепленной на составные части и в таком виде осваивалась. Но и расщепление категории, и освоение ее шло в соответствии с принципами ассоциативного мышления (троичность — три отдельных лица, бог-отец — отеческое отношение и т. д.), т. е. в рамках того уровня общественного сознания, которое соответствовало патриархальным отношениям и образу мышления. И в XIX в. основной догмат христианства о троичности бога не был освоен крестьянскими массами. Чтобы объяснить этот факт, церковные авторы ссылались на недостаточность христианского просвещения крестьян, а также на то, что дохристианская мифология не имела равнозначных параллелей с мифологией и верованием христианской религиозной системы. Представления крестьян XIX в. о боге и его триединстве сопоставимы с высказываниями и поучениями протопопа Аввакума о природе троицы: исследования говорят о том, что внутреннее понимание Аввакумом троицы отличалось от догматического и имело тритеистиче-

¹ Алексей Попов. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883, с. 57—58.

скую тенденцию². Мировоззренческие позиции протопопа Аввакума — это калька народного сознания и в целом социального мышления и культуры не только XVII, но и более ранних веков в той степени, в какой «старина» вообще стала социальной основой религиозной идеологии старообрядчества. Изложенное выше сопоставление позволяет заключить, что такой структурный элемент религиозного сознания, как восприятие и понимание крестьянами сущности бога, в новое время практически остался на уровне средневековья.

Но троица — эта отвлеченная теолого-догматическая категория из числа основных положений христианства, оказавшись за пределами сознания простых верующих, в то же время оказалась переосмысленной на бытовом уровне. После введения Сергием Радонежским праздника во имя троицы — этой «религиозной перифразы идеи народного единения»³ — в культе троицы на протяжении всех последующих столетий вплоть до сегодняшнего дня преобладает мирской характер. В исследовательской литературе это явление связывается с временным совпадением праздника троицы и цикла древнеславянских семицких празднеств. Такое объяснение не вызывает возражений, хотя доля собственно троичного праздника в троичко-семицком цикле занимает небольшое место. Популярность праздника троицы следует искать в том синкретически-интегрированном пласте народного мировоззрения, сквозь призму которого человек средних веков воспринимал окружающую действительность и в той или иной степени — мир в целом. Этот уровень восприятия отразился уже в самой древнеславянской празднично-семицкой основе культа троицы. Но главное — ассоциативно-интегрированный характер средневекового мышления и всей народной культуры проявился в восприятии троицы в качестве богородицы. В устном поэтическом творчестве описываемое явление отразилось, в частности, в некоторых семицких песнях с известным зачином «Благослови, Троица-Богородица...», исполнявшихся еще во второй половине XIX в. Синкретический образ троицы-богородицы нашел выражение и в иконописи⁴. Это явление антропоморфизации и феминизации праздника имеет чрезвычайно важное значение. Перед нами живой пример бытового мифотворчества, воспринявшего христианскую догму сквозь призму языческих понятий. Именно о подобного рода трансформациях А. Н. Веселовский писал: «Таким образом должен был создаваться целый новый мир фантастических образов, в котором христианство участвовало лишь материалами, именами, а содержание и самая постройка выходили языческими»⁵. На бытовом уровне «бесплотная» религиозная категория приобретала конкретное содержание и «плоть», которые соответствовали традиционному мировосприятию христианизировавшихся, но так и не ставших «истинными» христианами широких народных масс⁶.

Не случайна и феминизация троицы, связанная с почитанием богородицы. В основе культа богородицы у восточных славян лежат древнейшие матриархально-родовые верования⁷. С принятием же христианства на Руси наиболее популярными становятся апокрифические сказа-

² Подробный анализ позиции Аввакума по этому вопросу см. в работе: А. И. Клибанов. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление. — «История СССР», 1973, № 1, с. 89—94.

³ А. И. Клибанов. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. — «Андрей Рублев и его эпоха». М., 1971, с. 94.

⁴ Об одном таком иконописном сюжете, восходящем к XVI в., сообщает Н. М. Никольский; см.: Н. М. Никольский. История русской церкви. М.—Л., 1931, с. 63.

⁵ А. Н. Веселовский. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе. Собр. соч., т. 8, вып. 1. Пг., 1921, с. 11.

⁶ Новые материалы и размышления по этому вопросу см.: Б. А. Рыбаков. Языческое мировоззрение русского средневековья. — «Вопросы истории», 1974, № 1, с. 3—30.

⁷ В данном контексте под «матриархально-родовыми верованиями» имеются в виду культы, связанные с женским началом.

ния о богородице (особенно об усении). Христианское учение о св. деве Марии оказалось наиболее легким для освоения крестьянами. Но в народных низах восприятие образа богородицы шло не от абстрактной идеи, проповедовавшейся церковью, а (через каждый день насущной жизни) через традиционные категории устного народного творчества, и главное — через те верования, которые были связаны с культом земли, воды и другими силами природы. Почитание богородицы в крестьянских массах было столь велико, что ее порой воспринимали как «божеское лицо». Более того, под разными наименованиями богородичных икон часто понимались разные богоматери. Поэтому в обычае были просьбы к священнослужителям отслужить молебен, например, «трем божьим матушкам: скорбящей, казанской и боголюбской». Вот совершенно уникальное свидетельство из Касимовского уезда. У женщин дер. Ерденево была своя «бабья молитва», с которой они обращались к богородице: «Матушка присвятая богородица гырацкая (городская — Касимовская), Пятцкая (с. Пет), Лымавская (с. Лом), Тамбовская, Казанская, Рязанская, Перьянская (с. Перво), Шоснинская (с. Шостье), Битьинская (с. Бетино) съединитесь, сыбиритесь, утишитя все скорбя и болезни» (1923 г.)⁸. В этом явлении в первоначальной своей основе сказалась традиция культов местных святых, поводом к чему были и локальные названия самих богородичных икон.

Наблюдения над восприятием образа богородицы верующими — их отношением, взглядами и пониманием ее функций — позволяют говорить о специфике культа богородицы у восточнославянских народов: богородица на Руси была не просто христианская святая. Она воспринималась как богиня, богоматерь, покровительница всего сущего, всех земных и человеческих пределов, животного и растительного мира, природных стихий. В православии и народном быту недаром закрепились такие формы обращения к ней, как «владычица», «царица небесная», «заступница». Функции богородицы на Руси от века к веку постепенно (в религиозном понимании) становились все более универсальными. В период средневековья это было связано, видимо, с укреплением крепостнических отношений и общим ухудшением состояния крестьянства. К кому, как не к богородице, с ее культом милосердия и материнского участия, была первая мольба о заступничестве! С начала XX в. начинается заметный процесс расщепления религиозной веры: идет (и продолжает идти по сей день) процесс «забывания» персонажей христианского пантеона. В арсенале религиозного сознания остается лишь небольшой круг самых почитаемых святых, на первом месте среди которых — богородица. Здесь уже универсальность функций богородицы связана с оскудением веры. Таковы в самом кратком приближении типологические особенности культа богородицы в разные эпохи.

Кроме богородицы, во всех случаях жизни крестьяне обращались к покровительству различных святых. Свойства же, которыми наделял крестьянин святых, часто не имели ничего общего с их агнографией. Ведь крестьянину нужны были в доме не безмолвные образа, а помощники в повседневной жизни и труде! Самое типичное и распространенное представление о святых — как посредниках между богом и людьми. Общеизвестна пословица: «Проси Николу, а он спасу скажет». Не будем поименно перечислять святых и их функции в системе аграрного календаря — они хорошо известны. Но это не исключает необходимости более углубленного изучения причин связи между данным святым и покровительствуемым им ремеслом, сельскохозяйственным производством, животным или растительным миром и т. д. Такой подход дает возможность реконструировать древнейшие мировоззренческие пласты

⁸ А. А. Мансуров. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края, вып. 1, Рязань, 1928, № 38.

в народной культуре, позволяет правильно понять причину устойчивости культа святых вплоть до недавнего времени.

Рассмотренные элементы религиозной идеологии по-разному трансформировались в обыденном сознании крестьянских масс. Мировоззренческим принципам, отразившим определенный уровень социальной практики крестьянства, стал особенно созвучен культ святых и богородицы. В то же время изменение типа всей общественной структуры пореформенной деревни, ломка старых социальных норм, связей и традиций оказали влияние на характер бытования представлений о сверхъестественных существах дохристианской мифологии. Все имеющиеся материалы убедительно говорят о постепенном и повсеместном вытеснении к началу XX в. из сознания крестьян демонологических представлений, о широкой скептической настроенности в восприятии этой сферы религиозного мира. Основная причина этого явления — в расширившихся социально-экономических контактах крестьян, которые в первую очередь повлияли на переоценку наиболее архаичных представлений и способствовали вытеснению их из сознания. Но популярными в народной среде оставались былички. Закономерен вопрос: можно ли говорить о типологических отличиях быличек в зависимости от исследуемого времени? Без сомнения, былички являются одним из архаичных жанров устной народной прозы, так как они построены на веровании в реальность взаимных контактов между человеком и сверхчувственным. Весь строй ассоциативно-интегрированного сознания язычника, не выделявшего себя из природы и естественно предполагавшего «встречу» с олицетворявшими окружающий мир духами, определил факт возникновения быличек как древнейшего жанра устных рассказов. Отличие быличек предшествующих эпох от рассматриваемого периода в том, что первоначально верили в реальность встречи. В новое время былички отпочковываются от верования и становятся самостоятельным жанром устной прозы. В этом основная причина их популярности даже в 30-е годы нашего века. Как пишет Э. В. Померанцева: «Рассказы о мифологических существах в силу своей занимательности пережили верование и продолжали бытовать наряду с преданиями, легендами и сказками как особый, своеобразный жанр фольклорной прозы»⁹. Активными героями быличек в силу обыденного восприятия демонологии становятся персонажи библейской мифологии.

В корне отличалось от догматического православия и понимание крестьянами сущности религии. Вот следующее обобщенное наблюдение священнослужителей: «Простой [...] народ главное содержание религии часто видит лишь в обрядовых установлениях. Силу этих установлений простонародье полагает не столько в их внутреннем смысле, сколько в понятии о них как о законе, который люди обязаны исполнять, чтобы спастись. Самое спасение понимают не столько как внутреннее вознаграждение при посредстве церковных установлений, сколько как внешнюю награду за их соблюдение»¹⁰. Это пастырское заключение констатирует прямую зависимость религиозного сознания крестьянства от условий его бытия. Жизнь же крестьянина определялась «властью земли» и традициями патриархальной общины.

Общинный характер сознания крестьянства, соответствовавший патриархальному укладу крестьянского быта, требовал единого подчинения регламентированным нормам быта и труда. Это четко прослеживается при изучении функциональных особенностей индивидуальной и общественной субструктуры культа, определяемых разной степенью их

⁹ Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 5.

¹⁰ «Миссионерский сборник». Рязань, 1904, № 6, с. 495, 497.

«включенности» в социальную практику. В общественном культе социальная практика активно вплетена в ритуал, в то время как индивидуальный культ находится лишь под строгим контролем принятых в обществе норм поведения. Например, считалось, что посты следует соблюдать потому, что таков «закон», потому, что «пост установлен», а не потому, что назначение поста — вызвать в верующих соответствующее религиозное настроение. Неравнозначным было в крестьянском быту и функциональное значение таких больших постов, как рождественский (филипповки), великий, успенский и петровки. Особым почитанием выделялись великий и успенский посты. Это было связано не только с тем, что они предшествовали большим церковным праздникам пасхе и усению, но и с особенностями синкретического освоения их народными массами. Ведь четыре больших поста в бытовом православии, по сути, есть цикличное осмысление времен года, столь характерное для средневекового восприятия времени. Основными рубежами в годовом цикле были время, предшествующее возрождению природы (великий пост), и время сбора урожая (успенский пост). Это столь очевидно, что ограничимся лишь примером успенского поста.

Успенский пост называли также «спасовкой», поскольку усению предшествуют три праздника во имя спаса. Из них два первых — чаще известных как «спас на меду» и «яблочный спас» — до сих пор почитаются верующими. В народном сознании они оказались прочно ассоциированными со временем сбора первых плодов и меда. Надо отметить, что в восточном христианстве успенский пост был введен довольно поздно. В русском православии древнейшее упоминание о «богородичном говении» встречается в «Правиле» митрополита Максима (1283—1305). И еще сподвижнику Петра I И. Т. Посошкову приходилось специально разъяснять: «И нарицается той святой пост Госпожин, сиречь Богородицын»¹¹. Не вызывает сомнения, что «госпожино говение», так же как введенный в XII в. Андреем Боголюбским праздник во имя спаса, в народном сознании синкретизировались и ассоциировались с древнейшими праздниками, связанными с окончанием сбора плодов и урожая. Ведь именно на это время падает и время братчин, сохранявших еще в XIX в. магико-сакральную сущность праздника, посвященного сбору урожая. С течением времени в успенском праздничном цикле на бытовом уровне все более заметную роль стал играть собственно богородичный культ. Но синкретическая основа в праздновании усения сохранялась вплоть до XX в., поскольку живым было народное воззрение на богородицу как дарительницу земных плодов.

В структуре культа бытового православия видное место занимают сугубо церковная обрядность и молебствия. Общеизвестно, что крестьяне плохо знали молитвы. Их смысл из-за непонимания церковнославянского языка искажался и часто совсем терялся. Но по традиции молитвам придавалось предохранительное значение, ими начинали все важнейшие семейные дела, каждый день начинался с молитвы. Поэтому (особенно крестьянки) в ладанки вместе с кусочками росного ладана зашивали записанные на бумажках псалмы и молитвы, иногда духовные стихи, апокрифы «Сон богородицы», «Сказание о 12 пятницах» и др. В этом обычае нашли выражение поверья, связанные с магией слова и средневековым восприятием букв как персонифицированных одушевленных символов. Сам факт начертания знаков, несущих определенную символику, имел в средневековье сакральное значение¹². Эта сторона адаптации религиозного сознания к культуре на русских мате-

¹¹ И. Т. Посошков. Зерцало очевидное (Редакция полная), вып. II. Казань, 1905, с. 163.

¹² Содержательные размышления на эту тему см.: В. И. Мильдон. Кадм и Гармония.— «Вопросы философии», 1972, № 7.

риалах практически не изучена. Между тем стоит вспомнить, что в старообрядчестве, этом крупнейшем религиозном социально-историческом движении русской истории, важнейшим идеологическим знаменем стал протест против и с п р а в л е н и я богослужебных книг. Протест, как известно, нашел широкий отклик среди разных слоев, так как глубокий, содержательный смысл выступлений против «исправления», с точки зрения социальной психологии эпохи средневековья, был оправдан. Ведь «исправление» — это святотатственное вмешательство в священные тексты! Пережиточным отголоском средневекового отношения к сакральным текстам (догматическим и апокрифическим) стало довольно распространенное хранение при себе записей молитв, апокрифов и других текстов с религиозными сюжетами. Но уже в XIX в. этот обычай перерождается в суеверие, поддерживаемое и ныне частью религиозно настроенных людей.

В структуре религиозного культа видное место занимает совместное отправление верующими богослужения. Наблюдения О. П. Семенов-Тянь-Шанской над повседневной жизнью крестьян Данковского и соседних уездов Тамбовской и Рязанской губерний позволили ей сделать следующее заключение: «Не думаю, чтоб он (крестьянин.— Л. Т.) думал о службе и о Боге в церкви — слишком много других забот, особенно в рабочую пору»¹³. Постоянная жалоба священников — плохое посещение храма в базарные дни, а в селениях, близко расположенных к городам, и в воскресные дни. По этому поводу архиепископу рязанскому Феоктисту при обзоре епархии в августе 1886 г. даже пришлось сказать специальную речь прихожанам с. Столбцы Пронского уезда. Вот любопытная выдержка из его проповеди: «Мало того, что сами в воскресные дни редко и в малом числе ходите в храм, но и жителей соседних сел отвлекаете от службы божией и привлекаете на свой базар»¹⁴. Как и во все времена, наибольшее число верующих приходило на службу в двенадцатые праздники. Но немало было и таких крестьян, которые, как жаловался священник с. Глебово-Городище Зарайского уезда, посещали храм «не более 5 раз в год»¹⁵. При всем том было бы упрощением думать, что это положение характерно лишь для XIX в. Отнюдь нет! Вся история миссионерской практики православной церкви свидетельствует о непрерывной борьбе ее пастырей за «стадо Христово». Но XIX век, принесший крушение общинного землепользования, усложнил борьбу и «за души». Это было время, когда в структуре общественного сознания, в характере общения людей, в самих принципах социальной регуляции происходят существенные изменения. Все более решительные позиции начинают занимать индивидуалистические взгляды, определяемые товарно-денежными отношениями, активно втянувшими в свою орбиту и крестьянский мир.

Для характеристики функциональных особенностей индивидуально-го культа в разные эпохи показательно отношение крестьян к исповеди и причастию. В исследуемое время отношение крестьян к выполнению этого своего «христианского долга» было не столь последовательным. Таинство покаяния часто рассматривалось как простое сообщение грехов священнику, а на таинство брака смотрели подчас как на церковное благословение, необходимое для «законности» супружеского союза. Во многих селениях десятки крестьян в «исповедных росписях» (книги учета исповедовавшихся) числились не бывшими у исповеди и причастия¹⁶. В архиве В. Н. Тенишева имеется немало сообщений следую-

¹³ О. П. Семенова-Тянь-Шанская. Жизнь «Ивана». — «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. XXXIX, СПб., 1914, с. 51.

¹⁴ «Рязанские епархиальные ведомости», 1886, № 22, с. 497.

¹⁵ Там же, 1889, № 7—8, с. 309.

¹⁶ Многочисленные известия по этому вопросу рассыпаны в епархиальных изданиях.

щего рода: «На неисполнение постов, уклонение от покаяния и нарушения праздников работою народ смотрит как на обыкновенное дело и большого греха в этом не видит»¹⁷. Подобные наблюдения имеют большую ценность для характеристики бытовой религиозности. Они говорят о том, что православная церковь вплоть до XX в. так и не смогла до конца выполнить свою миссионерскую роль даже среди русского населения центральных губерний. Это явление имеет глубокие исторические корни. Н. И. Костомаров на основе изученных им источников писал, что в XVI—XVII вв. русские редко причащались и исповедовались¹⁸. Даже наиболее набожные люди ограничивались принятием таинств один раз в год — на пасху. В широких массах исповедь отнюдь не имела того большого значения, какое придавала ей церковь¹⁹. В XVII в. вообще было мало православных, которые говели. Некоторые исповедовались, но не причащались. Таких «недароимцев» было немало и в XVIII в. Зато дожил до XX в. обычай клясться землей и просить прощения (каяться) у матери сырой земли. Обратим внимание и на следующее сообщение из г. Касимова о том, что одна его жительница, 73-летняя Ксения Илларионовна Сурина, не исповедовалась и не причащалась и в течение 30 лет числилась в церкви «не бывшею у исповеди по нерадению». Перед смертью она отказалась от причастия, так как считала, что «таинства — вздор», «Христос — не бог, его вовсе не было, он не страдал и не спасал», а бог «есть зарница, утренняя звезда» и «молиться нужно в лесу, в кустарниках, на источниках»²⁰. Это сообщение отразило мировоззренческие принципы древнейших религиозных верований и культов, доживших в сознании и поведении народных масс вплоть до XX в. Подобные дохристианские представления особенно живо отразились в практике широко бытовавших молений у источников. Культ источников, колодцев, родников, почитавшихся в качестве «святых» — им приписывалась чудодейственная сила исцеления — был широко распространен и частично дожил до наших дней.

В индивидуальном христианском культе особое место отводится религиозной аскезе, подвижничеству и вспомоществованию. Проповедь этих принципов на бытовом уровне отразилась в таком распространенном явлении, как дать обет, отслужить молебен одному или нескольким святым, отправиться на богомолье в монастырь и др. Обеты давались во время болезни, при зачинании важного дела, во время пожаров и т. д. Но не всегда религиозное подвижничество было связано с семейно-бытовыми нуждами. Нередко решение отправиться на богомолье в монастырь вызывалось стремлением к индивидуальному подвигу во имя бога. В этих случаях подвижничество было осязано религиозным чувством и идеей приобщения к святости места культа, способствовавшего, по убеждению верующих, очищению от грехов, скверны, болезней.

За редким исключением, непременной принадлежностью интерьера крестьянской избы были иконы. Иконы — «образа» — всегда помещались в переднем — «красном» — углу на полке, называемой «божницей», где хранились поминальники, просфоры, восковые свечи, верба, троицкая трава и другие предметы религиозного назначения. Небольшие образочки в качестве оберегов прибавлялись также к двери с улицы и при входе на скотный двор.

Култ икон, восходя к греческо-византийской традиции, на Руси получил широкое распространение. Религиозному сознанию христиани-

¹⁷ Научный архив Государственного музея этнографии народов СССР (далее — Научный архив ГМЭ), фонд В. Н. Тенишева, Рязанская губерния.

¹⁸ К такому же выводу пришел в своем специальном исследовании и С. Смирнов: «Без преувеличения можно сказать, что христианский долг ежегодного говения не исполняла большая часть верующих». — «Древнерусский духовник». М., 1913, с. 234.

¹⁹ Н. Костомаров. Очерки домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860, с. 39.

²⁰ «Рязанские епархиальные ведомости», 1881, № 11, с. 320.

зировавшихся масс была близка особенность магической символики атрибутов православного культа в качестве вещественных носителей святости. Как отмечает С. С. Аверинцев, в иконе православие видит не условное изображение, но предметное раскрытие сверхчувственного, гарантирующее подлинность связи с божеством²¹. Идея интуитивного присутствия божества там, где «образ его», переключается с древнеславянским пониманием божественной сути и была глубоко освоена на бытовом уровне. С христианизацией Руси эта идея нашла свое отражение в особом культе икон. Напомним также, что древнеславянскому культу была известна подобного рода практика: это изваянные «идолы» языческого пантеона, предметное раскрытие образов которых нашло свое дальнейшее продолжение в пермской деревянной скульптуре, в деревянных изображениях святых на Русском Севере, в антропоморфных изображениях, олицетворявших аграрные праздники.

К XX в. в связи с общей тенденцией к увеличению антиклерикальных выступлений (особенно в форме разрыва с православием и обращением к сектантству, с его активным отрицанием культа икон) православная церковь мобилизует свою активность для поддержания культа икон. Организуются массовые паломничества к различным «явленным» иконам, устраиваются торжественные встречи и проводы чудотворных икон. Широко практикуется вынос чудотворных икон из местных иноческих обителей для хождения с ними по домам жителей и церквям в губернских городах. «Путешествиям» икон придавалось большое значение: «Эти действия, с одной стороны, убеждают их (население.— Л. Т.) в истинности и спасительности иконопочитания как добродетели, приятной и любезной Богу... с другой — эти действия внушают им благоговейное отношение к святым иконам, удерживая их от кощунства и поругания над ними»²².

Структура обрядового комплекса, связанного с трудовой и общественной жизнью крестьян, и на рубеже XIX—XX вв. отличалась большим разнообразием. В ритуальной земледельческой практике данного периода сохранялись обычаи, соответствовавшие разным типам социальной организации. Здесь и обычаи, генетически связанные с матриархально-родовыми культами (опахивания), и обряды периода общинно-родовых отношений (празднества и обряды аграрного календаря), и обычаи, синкретизированные с христианским культом (крестные ходы, престольные праздники). Однако трансформация обрядов и в целом размывание всей структуры обрядового земледельческого комплекса отчетливо прослеживаются и здесь. Правда, в критические жизненные моменты (во время стихийных бедствий, эпидемий и др.) могли иметь место их реминисценции.

В структуре общественного культа в изучаемое время особенно значительное место отводится крестным ходам. Они совершались по разным случаям: были «обетные» молебны в память общественных бедствий; другие молебны устраивались миром и были приурочены к определенным дням по православным святам, а также по случаю таких событий, как выгон скота на первое пастбище, запашка яровых хлебов, во время засухи и т. д. Общественные молебны имели аграрную направленность. Форма их действия повсюду была единой: в день праздника с иконами и пением молитв шли вокруг селения, полей, лугов, на источник или к деревенской часовне, в других местах, как в с. Плуталово Зарайского уезда, «по рыгам, наполняемым хлебом»²³. Крестные ходы как целенаправленное аграрно-магическое действо идентичны обрядам опашивания. Не исключено, что их практика восходит к древним земле-

²¹ С. Аверинцев. Православие.— «Философская энциклопедия», т. 4, М., 1967, с. 334.

²² «Рязанские епархиальные ведомости», 1889, № 11, с. 470—471.

²³ Там же, 1890, № 2, с. 101.

дельческо-скотоводческим опахиваниям поселений с магико-предохранительной целью.

Генетические особенности культовой практики опахиваний, крестных ходов, а вместе с ними и престольных дней связаны с особенностями социально-психологического осмысления ритуала и ритуального времени. Человек архаичного общества верил в возможность подчинить своим нуждам предметно-пространственную среду через магическое на нее воздействие. В патриархальных же обществах (в том числе и феодальном) труд, как известно, соподчинен ритму природы. Поэтому в сознании человека вплоть до новейшего времени оказались законсервированы разнообразие архаичные представления, отразившие «мифологический» уровень взаимодействия человека с природой. Следы архаичного мировоззрения отчетливо прослеживаются уже в сакральном отношении к ритуальному времени. Таковы, например, престольные дни. Празднование «престолов» — это не только дань почитаемым святым, покровителям сельской общины и всего прихода, это прежде всего обрядовые земледельческие праздники, посвященные урожаю и отмечавшиеся по всем канонам древнейших аграрно-культовых празднеств. День престола — это разгульные пиршества и веселые гулянья, вызывавшие постоянные нарекания со стороны церкви, но психологически соответствовавшие принятым нормам «праздничного» поведения. Широким разгулом, весельем, пьянством, обильными трапезами сопровождалась все аграрные праздники. Давно были утрачены мировоззренческие корни, объяснявшие сакральный смысл такого поведения. Но до недавнего времени живо сохранялась в народном сознании психологическая мотивировка сакральности в требовании обязательного пиршества в этот разгульный день. «В эти дни идет общее пьянство, — сообщалось, например, из с. Глебово-Городище Зарайского уезда. — Иные закладывают даже рожь на корне или входят в долги, чтобы иметь возможность отпраздновать эти дни»²⁴.

С престольными праздниками тесно связана традиция семейно-родственных угощений. Но и она начала исчезать, особенно в местах, где крестьянам пришлось ближе познакомиться с городской культурой. Сошлемся, в частности, на пример с. Белоомут Зарайского уезда. Это большое торговое село, жители которого занимались рыболовством и выращиванием овощей на продажу в Москву. Корреспондент Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева сообщал, что когда в престольный день крестьяне из окрестных деревень, посетив ярмарку, идут в гости к родным и знакомым названного села, то их посещения «вовсе не обязывают хозяина заботиться об угощении, как это было в старые добрые времена. Очень часто случается, что хозяин не угощает приехавшего гостя, а приглашает в трактир»²⁵. Село Белоомут расположено в северной части Рязанщины с ее развитым неземледельческим отходничеством. А как писал В. И. Ленин: «Подобно отвлечению населения от земледелия в города, неземледельческий отход представляет из себя явление прогрессивное. Он вырывает население из заброшенных, отсталых, забытых историей захолустий и втягивает его в водоворот современной общественной жизни. Он повышает грамотность насе-

²⁴ «Рязанские епархиальные ведомости», 1889, № 7—8, с. 310. Это единая архетипическая традиция земледельческих народов. Так, у чувашей праздник весенней пашни «агадуй» было принято отмечать так, что после него «у бедняков не остается не только семян для предстоящего сева, но ни зерна и на еду... Справлять агадуи для каждого чувашина обязательно, иначе от сельского общества впоследствии не будет и житья». — В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881, с. 21 (разрядка наша. — Л. Т.).

²⁵ Научный архив ГМЭ, фонд В. Н. Тенишева, Рязанская губерния.

ния и сознательность его прививает ему культурные привычки и потребности»²⁶.

Отмирание традиции семейно-родственных угощений в местах, при-
мыкавших к промышленным областям, говорит об индивидуализации
быта и о ломке коренных патриархальных устоев, связанных с общи-
ным укладом. Но «сословная замкнутость патриархальной общины»
(В. И. Ленин) и на рубеже XIX—XX вв. продолжала играть консерва-
тивную роль. Дело в том, что в связи с экономическими требованиями
нового времени крестьяне были вынуждены работать и по праздничным
дням. Сельские же сходы нередко выносили решения штрафовать тех
крестьян, которые нарушали старые традиции и работали по празд-
никам²⁷.

Сельское общество поддерживало и некоторые важнейшие кален-
дарные обряды, связанные с началом весенних полевых работ. В средне-
русской полосе таков обряд «наречения пахаря»²⁸. Иногда встречается
и обычай «нарекать» пожилую женщину, чаще вдову, для первого вы-
гона скота. В их исполнение вкладывалось самое ответственное значе-
ние. Ведь в глазах общества обрядом začínался новый урожай, а с
ним — благополучие всего года. Характеризуя обряды запашки и за-
сева, еще Е. В. Аничков писал, что «мы часто встретимся с тем взглядом
первобытного человека, по которому урожай и прочее изобилие насту-
пает не в силу общих атмосферических и почвенных условий, а соорба-
зно причинам, находящимся в самом хозяине: он сам носитель своей
судьбы, своего предопределения»²⁹. Справедливость этого вывода под-
тверждается тем, что мир придавал особенно большое значение выбору
человека, который первым начинал полевые работы³⁰. Все эти обычаи
не просто связаны с земледелием. Они вплетены в крестьянский труд,
являются составной частью повседневной жизни. Соотнесенность обря-
дов с сельским хозяйством — реальный факт и для рубежа XIX—XX вв.
Поэтому постановка вопросов культурной адаптации человека к окру-
жающей среде перспективна и на материалах XIX в. Но именно XIX век
стал переломным (если не «роковым») для традиционной народной
культуры в этой сфере. Записи второй половины XIX в. донесли до нас

²⁶ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 3, с. 576—577.

²⁷ Например, в дер. Границе Скопинского уезда около 1899 г. сходом был составлен
приговор, запрещавший работу по праздникам, иначе «бог не даст урожая» (Научный
архив ГМЭ народов СССР, фонд В. Н. Тенишева, Тамбовская губерния). В дер. Боро-
диной Егорьевского уезда около 1897 г. обществом крестьян был составлен приговор
об обязательном праздновании крестьянами всех праздников; за нарушение налагался
штраф — ведро водки в пользу общества» («Рязанский вестник», 1907, № 207).

²⁸ Суть обряда «наречения пахаря» состояла в выборе крестьянина для первой за-
пашки поля и засева хлеба. Обряд имел свои местные особенности. В с. Курове Зарай-
ского уезда «нарекали» пахаря на красную горку во время крестного хода. Избранного
пахарем священник кропил «святой» водой и давал ему хлеб и просфору, которые съеда-
лись на ниве при начале засева. Остатки пирога и просфоры полагалось крошить в
семена. Все другие крестьяне при засеве крошили в семена благовещенскую просфору.
В с. Мишине Зарайского уезда пахарь выбирался после общего молебна на пасхальной
неделе. На этот молебен крестьяне приносили пироги. Чей пирог, по мнению священни-
ка, был лучше, того и выбирали пахарем. — См. «Рязанские епархиальные ведомости»,
1889, № 22, с. 1045; № 23, с. 1105.

Во многих местах России при начале запашки крестьяне в семена крошили заздрав-
ную благовещенскую просфору, а заупокойную съедали. В этих обычаях синкретизиро-
валась христианская традиция причащения просфорой с древним культом предков,
поминание которых на весенней пашне должно было способствовать урожаю.

²⁹ Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903,
ч. 1, с. 250.

³⁰ Вот замечательный пример из белорусской этнографии: «Когда приходит пора
сеять рожь, то все мужики собираются и назначают сеять первым — человека хоро-
шего, „доброего“. Вследствие этого, неурожай приписывают часто тому, что первым за-
сеивал рожь недобрый человек. Неудачу в жатве, когда хлеб от дождей загнивает в коп-
нах, приписывают также тому, что первую зажинала рожь „недобрая баба“». — *Зинаида
Радченко*. Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). СПб., 1888, с. XV.

уже трансформированную картину обрядов, почти полностью утративших свое мировоззренческое содержание. Вот конкретные материалы.

В святочных обрядах теряет свой аграрно-магический характер обычай «кликания авсенья». Во многих местах его перенимают дети. Особенно интенсивно этот обряд стал уходить из жизни с конца 80-х годов прошлого века. Пожалуй, в святочных обрядах лишь обычай «обсевания изб» пастухами на рождество сохранял свою аграрно-магическую нагрузку. Но неизменной популярностью продолжали пользоваться ряжения, посиделки, разыгрывание народных комедий. Именно этот «игровой» комплекс оказался особенно устойчивым в масленице. Кроме того, поскольку масленица — это прежде всего праздник аграрного календаря, то и празднование ее отвечало всем канонам земледельческого праздника. Как сообщалось из с. Аграфенина Пустынь Рязанского уезда: «Многие крестьяне последние гроши, а некоторые берут заимообразно под урожаем будущего года, но стараются во что бы то ни стало, а масленицу отпраздновать хмельно и буйно»³¹. Повсеместно сохранялись обычаи «прощеного» воскресенья³². Но в некоторых местах времяпрепровождение даже в прощенные дни сводилось к посещению родственников и развлечениям. Обычаи прощеного воскресенья связаны с культом предков — отсюда их устойчивость. Кроме того, по народной эсхатологии считалось, что светопреставление должно произойти в воскресную ночь масленицы. Это апокрифическое понятие о светопреставлении говорит о возможном синкретизме эсхатологических представлений христианства с какими-то неизвестными нам элементами языческой мифологии и древнерусскими этическими идеями (напомним, что по древнерусскому календарю конец года приходился именно на это время).

Языческая основа долго сохранялась в семицких праздниках. Семик был известен своими русальскими обрядами, или русальским заговеньем. Кульминационным моментом празднества были обряды проводов русалки. Проследим их эволюцию на примере Рязанской губернии. Наиболее раннее описание обряда относится к г. Спасску. Здесь еще в начале XIX в. в русальских обрядах сохранялись элементы ритуального смеха и борьбы, завершавшиеся мистерией «похорон» русалки³³. В с. Кузьминском Рязанского уезда в 60-х годах после сожжения чучела русалки в поле парни и девушки плясали у костра и прыгали через огонь, чтобы, по поверью, предохранить себя от болезней, злых духов и колдунов³⁴. Обряд из Михайловского уезда — с ряженым священником, дяком, с конопляными свечами и кадильницей из яичной скорлупы³⁵ — сохраняет традиционные черты народной смеховой культуры. Он имеет атрибуты с известной сакральной символикой (конопля, яйцо). В целом обряд воспринимается как драматизированное действо, имитирующее похороны по православному чину. Изгнание ряженных русалками разыгрывалось в Данковском и Зарайском уездах³⁶. В Старой Рязани в 1900-х годах «русалкой» называется уже только березовая ветка (отголосок архаичных воззрений на местопребывание русалок). Весь обряд заключался в пении песен и «убирании» березовой ветки, которую затем несли в рожь или к реке³⁷. Дальнейшая эволюция обряда

³¹ «Рязанский вестник», 10 марта 1911 г. (разрядка наша. — Л. Т.).

³² В прощенный день было принято ходить «прощаться» с умершими на кладбище, а в семьях просить прощения друг у друга. В прощенное воскресенье родители со своими детьми ходили также «прощаться» к куму и куме, так как крестьяне относились к кумовству как к ближайшему родству.

³³ И. П. Сахаров. Сказания русского народа. СПб., 1885, т. II, с. 217—218.

³⁴ Архив Ин-та этнографии АН СССР, фонд Общества любителей естествознания, археологии и этнографии (далее — Архив ИЭ, фонд ОЛЕАЭ), ед. хр. 148, л. 3 об. — 4.

³⁵ Дм. Зеленин. К вопросу о русалках. — «Живая старина», 1911, вып. 3—4, с. 415.

³⁶ Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии. Пг., 1916, с. 237.

³⁷ Рязанский областной краеведческий музей, Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края, кн. XI, № 255.

шла по линии исчезновения из всего действия главного лица обряда — «русалки»: исполнение обряда ограничивалось плясовыми песнями и хороводами. И это тоже называлось «проводить русалку»³⁸. Эволюция русальских и других аграрных обрядов в разных местах имела свои особенности. В одних местах обряд длительное время (вплоть до 50-х годов нашего века) сохранял свою атрибутику и все узловые моменты действия, в других — исчез еще в прошлом веке.

Главное, что определяет типологические особенности обрядов аграрного календаря рубежа XIX—XX вв. — повсеместно при более или менее полной утрате идеи аграрно-магической сакральности обрядов — в них оказались устойчивы черты, по терминологии М. М. Бахтина, карнавального мироощущения, яркого, оптимистичного, кощунственно-насмешливого. И даже там, где оказались забыты атрибуты празднества, а само действие, хотя бы в трансформированном виде, уже не воспроизводилось, черты карнавальности все-таки сохранялись, так как «обрядовое» время крестьянская молодежь предпочитала проводить в хороводах и плясках.

Угасание земледельческой календарной обрядности — характерное явление для конца XIX — начала XX в. Еще раньше, в 1846 г., один из первых собирателей народной старины, систематизируя свои наблюдения о бытовании обрядов, писал, что ближе к Пронску «о прыганье через огонь и об овсене с опахиванием я уже мало слышал, хотя это же в иных местах проявлялось на глазах моих под Данковым, под Лебедяню, в прибрежьях Донских»³⁹. Тем более отмирание религиозной обрядности свойственно для второй половины XIX в. Во многих деревнях Мещерского края исчез обычай «венки завивать»⁴⁰. В Егорьевском уезде «хороводы и игрища стали переводиться, но не везде»⁴¹. Обряды кликанья авсена постепенно превращались в детскую забаву. Уходили такие обычаи, как проводы русалки, святочные гадания и т. д. На сеник во многих местах стали работать в поле. И это явление было повсеместным.

Итак, земледельческая календарная обрядность на рубеже XIX—XX вв. характеризуется следующими особенностями.

Во-первых, из быта крестьян исчезали наиболее архаичные обряды, связанные с древнейшими аграрными культами. Эволюция земледельческой обрядности в описанных выше формах и направлениях — явление общетипическое. Процесс этот исторически и логически обусловлен, ибо аграрная календарная обрядность, соответствовавшая мировоззренческим идеям и представлениям общинного патриархального уклада жизни крестьян, становится явлением идеологически пережиточным в новых общественно-экономических условиях жизни пореформенной России.

Во-вторых, в земледельческой обрядности оказались устойчивыми обычаи, религиозное значение которых не было утрачено по причине их синкретизма с особенно почитавшимися христианскими праздниками. Таковы, например, пасхальные обычаи и поверья, обычаи праздников во имя спаса.

В-третьих, некоторые аграрные обряды сохранялись в общинном быту вследствие того магического значения, которое придавалось им при начале важнейших сельскохозяйственных работ. В общественном быту крестьян община санкционировала существование подобных обрядов.

³⁸ Архив ИЭ, фонд ОЛЕАЗ, ед. хр. 150, л. 23; Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, с. 244.

³⁹ М. Макаров. Добавок к заметкам моим о землях рязанских. — «Чтения в Обществе истории и древностей российских». М., 1846, № 3, смесь, с. 92.

⁴⁰ В. Петров. Мещерский край. — «Вестник Рязанского губернского земства», 1914, № 1, с. 38.

⁴¹ М. Сервилин. Церковная и бытовая старина в Рязанской губернии. — «Труды Рязанской ученой архивной комиссии». Рязань, 1908, т. XXII, вып. 1 за 1907 г., с. 51.

Мы рассмотрели систему религиозных верований и аграрных порядков крестьян на рубеже XIX—XX вв. Типологические особенности бытового православия этого периода определялись многими условиями. Назовем главные из них: 1) весь строй сословной замкнутости крестьянской общины; 2) миссионерская деятельность православной церкви; 3) экономическое положение изучаемых регионов; 4) становление новой социальной психологии.

В бытовой жизни крестьянства этого времени идут сложные и противоречивые процессы. В первую очередь крестьянский быт в пореформенную эпоху характеризуется интенсивным разрушением большой патриархальной семьи. Внутрисемейные разлады в свою очередь неминуемо столкнули нормы обычного права с требованиями, вызванными к жизни новыми социально-экономическими отношениями. Отметим и возросшую самостоятельность женщин и более свободное их положение в местах развитого отходничества. Все это ослабляло старую патриархальную семью, ее связи и традиции, несло изменения в повседневный быт. Мимо крестьянской семьи не прошли и новые культурные веяния. В деревню проникают городские вкусы, меняется одежда и внутреннее убранство жилищ. Учитель В. Петров писал в 1914 г. о том, как изменился интерьер жилищ некоторых волостей Мещерского края: здесь во многих домах стены стали оклеиваться обоями («шпалерами»), а у беднейших — газетами; вместо прежних картин с изображением Еруслана, Бовы с Полканом и др. стали приобретаться портреты знаменитых полководцев, императоров, картины на религиозные сюжеты, олеографии из приложений к журналам или издания Сытина и Коноваловой, фотографические снимки семьи. Повысилась грамотность населения. В. Петров приводит заслуживающие внимания данные о повышении культуры чтения среди крестьян: если до 1890 г. крестьяне покупали у владимирских офеней такие книги, как «Бова с Полканом», «Еруслан», «Гуак», сказки с главными героями Иванушкой или Емелей, то после 1890 г. покупаются народные издания Сытина, Петербургского комитета грамотности, с 1900 г. выписываются журналы «Сельский вестник», «Нива», «Родина», читаются книги из школьной библиотеки. И это не было единичным явлением. О заметном стремлении крестьян к чтению книг сообщал корреспондент В. Н. Тенишева из дер. Бармино Егорьевского уезда: «Многие крестьяне признали полезным иметь свою библиотеку-читальню» (1900 г.)⁴². Имеются известия о постепенной нивелировке свадебной обрядности, все чаще с целью экономии времени и денег свадьбы играют в течение одного дня.

Новые культурные веяния быстрее усваиваются там, где крестьянам в той или иной степени пришлось соприкоснуться с городом, с промышленным производством (местным или отхожим). Краевед М. Д. Малинина так аттестовала район Спас-Клепиков, известный своими артелями, фабриками и развитым отходничеством: «Зависимость от фабрик сказывается на совершенном исчезновении в этом районе старых форм одежды и жилья. При моих обследованиях эти места приходилось обходить и уклоняться в сторону земледельческого района»⁴³. Социальная психология крестьянина подобных регионов характеризуется большей гражданственностью, большей освобожденностью от «патриархальных и личных отношений зависимости и сословности, которые так сильны в деревнях»⁴⁴.

⁴² Научный архив ГМЭ, фонд В. Н. Тенишева, Рязанская губерния.

⁴³ М. Д. Малинина. Очерки рязанской мещеры. — «Вестник рязанских краеведов», Рязань, 1925, № 3, с. 13.

⁴⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 3, с. 577.

Исследуемая эпоха характеризуется становлением новой социальной психологии, экономической базой которой является мир предпринимательства и капиталистических отношений. Соответственно социальная психология религии данного рубежа определяется программой индивидуалистической предприимчивости и активности. На первое место возводится принцип личной веры и личного «спасения». Как пишет А. И. Клибанов: «Личная вера представляет собой распространенное на область религии индивидуалистическое мировоззрение в его порожденной буржуазным обществом форме. Как авторитарное, иерархически организованное феодальное общество, основанное на эксплуатации крепостных или зависимых крестьян, породило свое фантастическое отражение, так свое фантастическое отражение породило буржуазное общество с его частной собственностью и формально-свободным наемным трудом. Религиозный индивидуализм явился одним из духовных слепков мира свободного предпринимательства, частной инициативы, обособленного товаропроизводства»⁴⁵.

Принцип личной веры определил одну из типологических особенностей бытового православия рубежа XIX—XX вв. Это выразилось в том, что все разнообразие религиозной жизни начинает концентрироваться в семье. По сути, старые традиции и верования замыкаются на уровне семейно-родственных и соседских отношений. Но что такое семейно-родственные и соседские отношения на рубеже XIX—XX вв.? Это прежде всего отношения внутри небольшой микрообщины, поддерживавшей именно те обряды, которые сопровождали житейский путь человека и составляли основное звено его личной веры. И хотя соседско-родственный микромир не был организован по принципу веры, как сектантские общины, но такая параллель все-таки напрашивается. По сравнению с предшествующими эпохами, когда в системе бытового православия основное место принадлежало общинно-родовым культам и в первую очередь комплексу календарно-аграрной обрядности, на рубеже XIX—XX вв. на первое место выдвигается круг собственно семейно-бытовых религиозных обрядов. Это родинные и крестинные обычаи, свадебный и похоронно-поминальный циклы обрядов и обычаев, посещение церкви, посты, наконец, такие явления, как черничество и кликушество. Но и в семейно-бытовой религиозности под влиянием новых общественно-экономических отношений происходили свои изменения, в первую очередь за счет угасания наиболее архаичных обрядов (особенно в свадьбе), а также религиозно-психических явлений, порожденных крепостничеством (кликушество). В то же время в сфере бытовой религиозности именно в пореформенное время особенно распространился институт черничества как социальное явление⁴⁶. Особо подчеркнем, что индивидуализация культа в итоге ведет к трансформации старых традиций и верований в предрассудки и суеверия.

Сохранению и поддержанию религиозности среди крестьянства во многом способствовала церковь с ее развитой сетью церковно-приходского обучения и постоянно возраставшей армией лиц духовного звания. Кроме того, нельзя забывать об общине: многовековые условия общинного бытия крестьянских масс выработали определенный комплекс идей, норм, правил, регулировавших повседневную жизнь крестьянина. Феодально-патриархальные отношения, хотя и разрушались под влиянием капитализма, но тем не менее занимали довольно прочные позиции в силу сохранения поземельной общины. Община с ее замкнутым кругом территориально-соседско-родственных отношений была хранительницей

⁴⁵ А. И. Клибанов. Религиозное сектантство и современность. М., 1969, с. 165.

⁴⁶ Подробнее о черничестве см.: Л. Тульцева. Чернички.— «Наука и религия», 1970, № 11, с. 80—82. Причина широкого распространения черничества среди крестьянок по сравнению с дореформенным периодом была и в том, что община в рассматриваемое время утратила функцию регулирования браков своих членов.

патриархальных традиций, в том числе и религиозных. В свое время знаток русской деревни, писатель-народник Глеб Успенский в цикле очерков «Власть земли» (1881—1882) подчеркнул, в частности, в русском крестьянине его «общинный» образ мышления и существования, персонафицированный еще раньше Львом Толстым в образе Платона Каратаева. Корни «общинности» были сильны и в обыденном сознании крестьянина пореформенной деревни.

Революция 1905—1907 гг. поколебала веру крестьян в церковь. Но нельзя сказать, что крестьянство охватили атеистические настроения, так как широкое антиклерикальное движение крестьян было направлено в первую очередь против духовенства и его стяжательства, но не против религии. Разочаровавшись в православии, часть крестьян пришла к стихийному атеизму, часть обратилась к сектантству — толстовству, молоканству, новоизраильянству, главным же образом к евангельскому христианству, религиозная доктрина которого отразила принципы жизни буржуазного общества.

И последнее: условия и формы существования религиозного быта крестьянства во многом определялись локальными экономическими характеристиками. В тех местах России, где населению пришлось активно включиться в капиталистическое производство, ближе познакомиться с городской культурой, наблюдалась быстрая ломка религиозных традиций. Особенно это касается мест с неразвитым земледелием, интенсивным отходничеством, наличием промышленных заведений. Там же, где было чисто земледельческое направление производства и где патриархальные традиции были более стойкими, более устойчивой была и религиозность населения. Но эпоха конца XIX — начала XX в. характеризуется повсеместным разрушением старого быта. В силу же указанных выше условий этот процесс в одних местах шел более быстрыми темпами, в других — более медленными.

Ко времени Великой Октябрьской социалистической революции некоторые религиозные обычаи в быту крестьян находились на грани исчезновения или были поколеблены новыми условиями социально-экономического развития. Но в целом религиозное мировоззрение, хотя и в той его форме, которая присуща обыденному сознанию, сохранялось среди крестьян.

RELIGIOUS BELIEFS AND RITUALS OF RUSSIAN PEASANTS AT THE END OF THE 19th AND THE BEGINNING OF THE 20th CENTURY (ON DATA FROM THE MIDDLE RUSSIA ZONE)

The paper deals with problems in the stage-by-stage development and the structural-functional features in everyday life orthodoxy at the turn of the 20th century. Orthodoxy in everyday life has not been studied as a whole, as a functioning system, as a social-cultural and social-historical phenomenon. Hence the author, in showing the result of the evolution of each structural element of the religious system, attempts in each separate case to elucidate how this evolution depends upon the social structure, social relations and social psychology in the particular period under investigation. The following structures are examined: popular notions of God and his triune character; the Trinity cult; certain peculiar features in the worship of the Holy Virgin among the Eastern Slavs; ideas on supernatural beings originating in pre-Christian mythology; characteristic features in the peasants' ideas on the essence of religion. In the structure of the individual (personal) cult the following elements are examined: fasting, prayer, church attendance, confession and communion, the ikon cult, religious ascetism. Within the structure of the complex of rituals connected with the working and social life of the peasantry, the paper deals with religious processions, with the ploughing of magically protective furrows, with local patron saints' days, with the transformation of agricultural rites and performances.

Т. Д. Златковская

**К ПРОБЛЕМЕ АНТИЧНОГО НАСЛЕДСТВА
У ЮЖНЫХ СЛАВЯН И ВОСТОЧНЫХ РОМАНЦЕВ**

Изучение влияния античной (греческой и римской) обрядности на духовную культуру современных народов — один из важных аспектов этнографии, относящийся к сфере этнокультурных и этногенетических проблем прежде всего народов Европы. При исследовании степени античных, как, впрочем, и иных, влияний на современную обрядность возникает ряд трудностей; они заключаются прежде всего в том, что совпадения обрядов по самым общим параметрам (например, общая направленность, цель обряда; календарное приурочение и т. п.) могут появиться в результате схождения производственной деятельности, уровня социально-экономического развития, природных условий и иных элементов, влияющих на формирование обрядности. Такие сходные черты могут возникнуть у различных народов спонтанно и иметь очень широкий (иногда глобальный) характер. Таковы, например, обряды, связанные с культом предков, обожествлением сил природы, культом плодородия и др.; они характерны для множества народов и в целом не определяются ни этническими связями, ни культурными взаимовлияниями.

Совпадения в ритуале, вытекающие из тех общих представлений, которые носят подчас полиэтнический характер, у европейских народов часто объясняются влиянием античных верований и обрядов на современные. При этом под античным подразумевается только влияние, исходившее от древнегреческой и римской культур, т. е. не учитывается то богатое культурное наследство, которое было оставлено множеством других племен и народов, населявших в античное время *orbis terrarum*.

Для решения вопроса о генетической связи современной обрядности с античной важно, как представляется, выделить именно особые, характерные только для данного народа (или группы народов) черты и детали обряда и установить их присутствие (или же отсутствие) в античном обряде. При этом, естественно, следует иметь в виду ту историческую среду, которая могла бы обеспечить преемственность традиции.

В качестве объекта для исследования этого вопроса избран обряд *русалий*, отмечаемый многими европейскими народами на рубеже весны и лета, в течение недели накануне пятидесятницы (троицы) или же в течение недели после нее. Это — *русалии*, *русальская неделя* у русских; *русална неделя* у украинцев и белорусов; *русалья*, *русалница*, *русалска седмица* у болгар; *русале*, *rusalje* у сербов и черногорцев; *rusadlo*, *rusadle*, *rusadla* у чехов и словаков; *rusalski svetki* у словенцев; *rusalji* у хорватов; *rusale*, *rusalii* у румын; *русали*, *русалии* у молдаван; *ršai*, *ršaje*, *ršaj*, *ršeit* у албанцев; *ροσάλια*, *ροσάα* у греков.

Изучение античных влияний на формирование обряда *русалий*, игравших большую роль в духовной жизни многих европейских народов, приобретает большое значение, так как является существенной частью ис-

следований об античном культурном влиянии и наследстве в европейской обрядности вообще.

Выбор объекта исследования объясняется и тем, что при обосновании тезиса об античном влиянии на формирование европейской обрядности (или же, более того, об античной обрядности как основе многих современных обрядов) весьма часто (если не чаще всего) ссылаются на генезис именно русальского обряда. Изучение же русалий у народов Балкано-Карпатского региона в плане исследования античных традиций представляется наиболее удачным. Здесь можно, казалось бы, предполагать наличие наиболее благоприятной почвы для сохранения и передачи обрядового кода от розалий к русалиям: помимо родины розалий — Италии, именно в этом регионе были в древности широко распространены розалии, на что с предельной четкостью указывает топография обряда, засвидетельствованная латинскими и греческими надписями¹.

Вопрос о генезисе русалий возникал у многих ученых. Общее наименование и совпадение в календарном приурочении, видимо, были причиной того, что исследователи XIX в. более всего занимались изучением именно «общерусальских» проблем, оставляя в тени выявление тех черт в обряде, которые их различали и были присущи отдельным народам. Наибольшее место в этих исследованиях занял вопрос о происхождении названия русалий. В начале и середине прошлого столетия, главным образом в славянской историографии, популярно было мнение о том, что праздник приобрел свое наименование от русалок, получивших в свою очередь название от слов «русло», «русый» или от названия рек (Руса, Рось, Ras, Rasa, и др.)². Это мнение принимается некоторыми более поздними и современными учеными³. В болгарской литературе для объяснения наименования обряда иногда обращаются к названию растения росен (*Dictamnus albus*), играющему большую роль в процедуре русалий⁴.

Против такого объяснения термина «русалии» возражали многие, но наиболее убедительной была признана теория Фр. Миклошича. Он пришел к выводу, что в основе названия «русалии» лежит наименование латинского праздника — *rosalia*, *rosaria*. Следы этого наименования сохранились в романских странах Западной Европы в названиях пасхи: (*pasqua rosa*, *pasqua rosata* — итал., *pâsques de roses* — фр.) и месяцев июня и июля (*roseille mois*, *rosaille mois* — фр.). Славянскими, восточно-романскими и другими балканскими народами (албанцами и греками) было усвоено греко-византийское наименование того же латинского праздника роз — *ῥοσoάλια*, появившегося у них, вероятно, вместе с ранним христианством. Это наименование от южных славян было воспринято всем славянским миром⁵. Мнение Миклошича стало очень попу-

¹ W. Tomaschek. Über Brumalia und Rosalia nebst Bemerkungen über den bessischen Volksstamm. — «Sitzungsberichte der Wiener Akademie». Philosophisch-historische Klasse, Bd. LX, Hf. II, 1868, S. 351—404; P. Perdrizet. Inscriptions de Philippiques. Les Rosalies. — «Bulletin de correspondance Hellenique» (BCH), t. XXIV, 1900, p. 299—323.

² P. Y. Săfărik. O Rusălkach. — «Casopis Českého musea», 1833, s. 257—273 (особенно s. 264); И. Снегирев. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, в. IV. М., 1839, с. 5, 16, 17; А. Терещенко. Быт русского народа, ч. VI. СПб., 1848, с. 123; С. М. Соловьев. Очерк нравов, обычаев и религии славян. СПб., 1876, с. 36, 37, 40.

³ А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. III. М., 1869, с. 122; Д. Маринов. Народна вяра и религиозни обычаи. София, 1914; S. Zecevič. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973, с. 101—102.

⁴ Это мнение можно встретить у М. Арnaudова, но наиболее четко оно сформулировано у Хр. Вакарельского («Этнография на България». София, 1974, с. 507), хотя он считает, что окончательно отделить вопрос о происхождении названия обряда от латинского наименования нельзя (там же).

⁵ Fr. Miklosich. Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. — «Denkschriften der Akademie», Bd. XXIV, Wien, 1876, S. 25—26; ego же. Die Rusalien, ein Beitrag zur slavischen Mythologie. — «Sitzungsberichte der Wiener Akademie», Bd. XLVI, Philosophische Klasse, Hf. III, 1864, S. 386—405; ego же. Die slavische Monatsnamen. — «Denkschriften der Akademie», Bd. XVII, Wien, 1868.

лярным и было признано многими исследователями. Однако при этом, как кажется, произошла некоторая переоценка влияния древнеримского обряда на обряды различных народов, носящих название русалий: восприятие наименования римского обряда исследователи иногда считали свидетельством заимствования самого обряда. К ним надо отнести и таких крупных ученых, как Л. Нидерле, который прямо утверждал, что славяне «переняли сами празднества точно такими же, какими они видели их у греков и римлян»⁶. Теория римско-италийского происхождения русалий весьма четко прозвучала и в работах о розалиях у народов востока Балканского полуострова и Дунайско-Карпатских областей Европы. Так, П. Пердризе полагал, что италийский обряд, принесенный на юг Фракии римскими колонистами, был воспринят местным фракийским населением, а затем в средние века передан этим населением пришедшим сюда славяно-болгарам⁷. В. Томашек рассматривал древнебалканские розалии как следствие романизации местных племен, воспринявших италийский обряд и передавших его более поздним жителям северо-востока Балкан⁸. Длительную жизнь италийского праздника на Балканах отметил и М. Нильссон, объяснявший этот феномен связью италийского обряда с древними фрако-македонскими мистическими союзами⁹.

В русской историографии изучением происхождения балкано-карпатских русалий занимались немного (все высказывания по этому вопросу главным образом делались в связи с изучением русалий у восточных славян). Яркая и оказавшая большое влияние на русскую этнографию специальная работа по этому вопросу принадлежит А. Н. Веселовскому¹⁰, который полагал, что истоки весенне-летних русалий (в частности, и на Балканском полуострове) лежат в римском весеннем празднике розалий.

Дань римскому влиянию на русалии современных народов (главным образом болгар, но также румын, сербов и др.) отдал и болгарский этнограф М. Арнаудов, посвятивший этому обряду большую часть своего специального исследования «Кукери и русалии». Объясняя общие черты в румынском и болгарском русальном-калушарском обряде, М. Арнаудов указывает на единство его происхождения от романизированных фракийцев. Подчеркнув в русалиях современных балканских народов присутствие врачующей магии (и в этом я вижу огромную заслугу М. Арнаудова), он высказал сомнение в том, следует ли видеть в этих действиях проявление влияния фракийских верований или же в них надо усматривать заимствования от мистерий греко-римского культурного круга¹¹. Некоторое стремление связать розалии с русалиями заметно у М. Арнаудова и в том, что описанию современного обряда предшествует характеристика римских розалий. Впрочем, такой порядок изложения был почти традиционным и в русской литературе.

В румынской историографии особое внимание уделялось генезису той части русального обряда, которая заключается в хождении дружин, носящих название калушары. Многие румынские исследователи придерживаются теории латинского происхождения этого обряда, однако вы-

⁶ Л. Нидерле. Славянские древности. М., 1956, с. 215, 272.

⁷ P. Perdrizet. Указ. раб., с. 299—323.

⁸ W. Tomaschek. Указ. раб., с. 351—404.

⁹ M. P. Nilsson. Rosalia. — «Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft» (RE), II Reihe, I Halbb., 1914, S. 1145. В другой, более поздней своей работе (M. P. Nilsson, Über die Frage der antiken Herkunft moderner Volksbräuche. — «Folk — Liv», 1939, T. III, S. 98—99). М. П. Нильссон более осторожно говорит о причинах длительного бытования праздника в Восточной Европе и считает, что объяснение этих причин является важной проблемой.

¹⁰ А. Н. Веселовский. Генварские русалии и готские игры в Византии. — «Разыскания в области русского духовного стиха», т. XVII, вып. 5, СПб., 1889, с. 261—286; *его же*. Валькирии-Wielis, Παιονες παιον, Вилла-Viola. Там же, с. 287.

¹¹ М. Арнаудов. Кукери и русалии. — «Сборник за народни умотворения и народопис», кн. XXXIV. София, 1920, с. 144, 171, 172, 180.

сказываются различные мнения по поводу того, в каком именно из латинских обрядов следует видеть прообраз калушарских дружин (в розалиях ли? в танцах ли салиев — римских жрецов бога Марса? в играх ли, устраивавшихся в древнем Риме в память о похищении сабинянок?)¹².

В последнее время в болгарской литературе появилось стремление указывать на влияние древнебалканских фракийских культов на русальскую обрядность. Но вопрос этот остается еще мало разработанным, и решение его требует дополнительной аргументации, на что указывали и сами ученые, высказывавшие мнение о влиянии фракийской религии на русальный обряд¹³.

Таким образом, значительная часть исследователей, касаясь русального обряда у народов Балкано-Дунайских земель, видит его истоки в римской обрядности. Между тем, тезис об италийско-римском характере обряда вызывает сомнение уже в силу того, что под названием русалий у различных европейских народов бытуют разные по характеру, отличающиеся по основным составным элементам обряды. Решение вопроса об их происхождении поэтому не может быть однозначным. Видимо, для его решения следует не только детально исследовать обряды у этих народов, но и сравнить римский обряд с современными, что часто выпадало из поля зрения исследователей.

Несмотря на обширную литературу о розалиях¹⁴, источники, характеризующие обряд, не были в достаточной мере проанализированы. Чрезвычайно яркие и обильные эпиграфические источники, упоминающие розалии, представляя собой в подавляющем большинстве латинские (редко греческие) надписи, наиболее ранние из которых датируются I в. н. э., а самые поздние — IV в. Они различны по характеру, но главным образом представляют собой завещания, выбитые на надгробных стелах; в них указывается, кто и кому ставит надгробие, кому и в какой день¹⁵ поручается совершить розалии, что именно и где следует делать в честь этого праздника, сумма денег или размер земельного участка, дававшего средства для совершения обряда. Иногда указываются и другие сведения: имя божества, которому посвящен праздник; возраст и профессия усопшего или лиц, которым поручается совершение обряда, и другие данные. Обряд производился у могил, близ монументов (*ad monumentum*), где следовало ежегодно совершать жертвоприношения (*sacrificii*), возлияния (*profusiones*), устраивать угощения (*sportulae*), пиры (*epuli*) или приносить пищу (*escae*). Часты упоминания и о том, что на могилы надо возлагать розы, венки из роз и из других цветов.

В целом надписи создают твердое впечатление о том, что розальный обряд состоял в ежегодном поминовении усопших. Такой характер этого празднования подтверждается и тем, что когда в надписях указываются божества, которым посвящен обряд, то это всегда только *маны* (т. е. посвящение делается душам умерших).

Сведения литературных источников о розалиях чрезвычайно скудны. В большинстве из них речь идет о розах в связи с погребальными обрядами вообще. Поэт Тибул выражает в стихах надежду, что дружеская рука в память старой привязанности каждый год будет украшать венками его памятник (Eleg., II, 4, v. 47, 48). Плиний (NH, XXI, 8) расска-

¹² Библиографию этих работ см.: R. Vuia. Originea jocului de călășari. — «Dacoromania», an. II, 1922, p. 215, nota 1, p. 221—222; M. Pop. Călușul. — «Revista de etnografie și folclor», t. 20, № 1, 1975, p. 15—30.

¹³ Хр. Вакарелски. Указ. раб., с. 611; Т. Колева. Болгары. — «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники». М., 1977, с. 291.

¹⁴ См. M. Nilsson. Rosalia. S. 1112; M. Арnaudов. Указ. раб., с. 143, прим. 1; Я. Тодоров. Паганизмът в Долна Мисия. София, 1928, с. 105, прим. 3.

¹⁵ В различных местах Римской империи розалии справляли в разные дни, но всегда в период от начала лета (по римским земледельческим календарям — май) до июля (M. Nilsson. Rosalia. S. 1112—1113; W. Tomaschek. Указ. раб., с. 367; P. Perdrizet. Указ. раб., с. 300).

зывает о том, что могилы украшали венками из цветов, причем наиболее пристойным считали венок из роз. Лукиан (*De luctu*, II) и Проперций (I, 17, 22) сообщают, что тела умерших посыпали розами или укладывали их на эти цветы. И другие свидетельства отдают розе предпочтение в украшении гробниц и надгробий. Ряд источников сообщает об *escae rosales* — трапезах, во время которых розы распределялись между гостями, а затем сплетенные гирлянды возлагали на могилы. Глоссарий Форцеллини сообщает, что «розалии — это праздник роз или день, когда розы приносят на могилы»¹⁶.

Таким образом, на основании литературных и эпиграфических свидетельств римского времени можно прийти к убеждению, что розалии в Италии были поминальным обрядом, включавшим ежегодные жертвоприношения усопшим, поминальные угощения на могилах и возлияния, украшение памятников и могил розами или венками из роз и других цветов¹⁷.

Обратимся теперь к русалиям — современным обрядам народов северо-востока Балканского полуострова и Карпатских земель. Несмотря на различия в русальных обрядах народов этого региона, в них есть черты, которые следует считать не только специфическими и общими, но и отличающими их от одноименных обрядов других народов. Это ритуальные действия и запреты, направленные на излечение болезней и предохранение от них. Элементы врачующей магии во время обряда русалий на севере Балканских областей и в Карпато-Дунайских землях присутствуют во многих обрядовых действиях, имеют ли они отношение к зелени, воде или же к иным объектам ритуала. Они ощущаются в обрядах, которые совершаются как во время массовых общенародных действий, так и во время действий специальных дружин.

Очень явственно эта черта русального обряда прослеживается у болгар, на что особое внимание обратил в своем обстоятельном исследовании о русалиях М. Арнаудов. Представления об излечении или оберегах от болезни во время русалий у болгар связаны с образом *вилы* (*самовилы, самодивы*) — демонического существа, обладающего магической силой вершить благодеяния или же, наоборот, приносить вред людям и их здоровью. Приятельское отношение вил, по поверьям, зависит от строгого выполнения запретов на русальной неделе (запрещение работать, спать днем, девушкам и невестам выходить в одиночку из села и др.). Нарушение этих правил влечет за собой гнев самодивов, насылающих «самодивскую болезнь». Поход в места, где растет росен, — излечивающее «самодивскую болезнь» растение, «хождение на росен» совершали обычно в спасов день на русальной неделе. Жаждающие исцеления (часто вместе с сопровождающими их родными) с заранее приготовленными дарами для самодивов (новой посудой, красиво украшенным хлебом, флягой с вином, ракией, жареной курицей и другими подарками) оставались в глухих местах, где обильно растет росен, и в молчании проводили время от захода солнца до раннего рассвета. Пришедшие «на росен» лежали около корней этого растения, завернувшись в белые ткани, ждали «знака», указывающего на будущее исцеление или смерть; его должны были подать самодивы, бросая сухую (смерть!) или зеленую (жизнь!) веточку на расстеленный около больного кусок белой ткани. До восхода солнца тайно собирали росен и поспешно убегали с «самодивского места». Настой, приготовленный из собранного таким обра-

¹⁶ Подбор этих источников см.: *J. Marquardt. Römische Staatverwaltung*, Bd III, Berlin, 1878, S. 299; *Ch. Joret. La robe dans l'antiquité et au moyen âge*. Paris, 1892, p. 107—109.

¹⁷ В конце прошлого века В. Томашеком (Указ раб., с. 370—372) было высказано мнение о том, что розалии первоначально не были связаны с культом мертвых, а представляли собой радостный праздник, знаменующий победу весны над зимой. Однако он не привел сколько-нибудь существенных аргументов в пользу своего утверждения.

зом на русальной неделе росена, считали лечебным: его пили, им обливались. Врачующей считали и воду, стоявшую ночью во время хождения на росен у головы больного; ее пили по утрам в течение 40 дней. Аналогичны обряды и хождения на русальной неделе к тому источнику или колодцу, который предание связывает с самодивами (*самодивски кладенец, самодивски извор*). Обряды эти совершали и здоровые люди, оставляя дары за *самодивите*. Обычай косить полынь, рассыпать ее в домах также связан со стремлением избавиться от пагубных действий самодивов¹⁸.

Несмотря на то что во время русальной недели совершали и другие действия (нап., хождение групп девушек по деревьям с песнями и с высказыванием добрых пожеланий хозяевам, сбором подарков), именно обряды с целью врачевания, были особенно ярко выраженными.

Не менее четко мотив излечения звучит в русальном обряде у восточных романцев¹⁹. И здесь большая часть ритуальных действий направлена против нечистой силы — *русалиле, иелеле*, совершающих множество дурных поступков, вредящих прежде всего здоровью человека. У молдаван сохранилось поверье о том, что в дни русалий нельзя работать, чтобы не обидеть и не рассердить русалиле или иелеле, которые могут принести тяжелую болезнь людям: свести с ума, изуродовать, скособочить, унести злым ветром. Существует и запрет спать днем или спать во дворе, «чтобы тебя не унесли (или не искалечили) русалиле». Весьма яркая часть обряда, заключающаяся в действиях с зеленью, так или иначе тоже связана со стремлением оградить здоровье людей от действия злых сил. С этой целью жилище, хозяйственные постройки, ворота, колодцы и церкви украшают зеленью, втыкая ее у входа в дом или во двор, вешая у окон, над дверьми, под крышей дома. На полу жилища разбрасывают различные травы, вешают их за настенные ковры, по углам дома. По окончании русалий эту зелень сушат и делают лечебные настои; их пьют сами и поят ими скот; считается, что целебные свойства русальных трав сохраняются целый год. На русальной неделе затыкают за пояс полынь, делают из нее настои. Во время одного из обрядов на русальной неделе — *ярба върде*, когда родственники и знакомые совершают выход на зеленую поляну, принято запасать полынь на весь год. Суеверные люди считают, что после русальной недели зелень утрачивает лечебные свойства.

Аналогичные представления бытуют у румын. Суеверные люди считают, что в русальную неделю особенно опасными становятся *зыне (zânele)*, *русалии (rusalile)*, *иелеле (ielele)*, способные принести человеку всевозможные невзгоды, главным же образом болезни: они калечат людей, лишают зрения, слуха и речи, делают безумными. Чтобы не рассердить их, и здесь придерживались разных запретов (главным образом касающихся работы), носили при себе полынь, чеснок или лечебные травы, обращались к ворожбе и заговорам против болезней, принесенных русалиле. С самого начала русалий (с понедельника после *domenica mare* — троицкого воскресения) начинают собирать лекарственные травы, которыми пользуются потом целый год. Верят, что зелень, которой были украшены жилища и хозяйственные постройки на русальную неделю, может избавить от многих болезней и невзгод.

Не менее четко целительно-магическая направленность русального обряда проявляется в действиях дружин игроков, совершающих свой ритуал на русальной неделе. Игроки называются в Румынии *călușari*,

¹⁸ М. Арнаудов. Указ. раб., с. 187—198; Хр. Вакарелски. Указ. раб., с. 609—610; Т. Колева. Указ. раб., с. 290—291.

¹⁹ Обряд зафиксирован в 1976 году молдавской экспедицией под руководством автора. Т. Pamfile. Sărbătorile de vară la români. București, 1910, p. 13, 14, 18—38; S. Muștea, Ov. Birela. Tipologia folclorului. București, 1970, p. 373—374; М. Арнаудов. Указ. раб., с. 220, 221.

caluczani, в Молдавии *калушарии*, в северной Болгарии *калушари*, *русалии*, в Македонии *русалии*. Обряды и правила поведения у этих дружин настолько сходны, что их можно объединить в едином описании. В данной работе нет необходимости останавливаться на обрядах подготовки и посвящения в калушары-русалии, принципе подбора игроков, характеристике аксессуаров игры и отдельных персонажей, а также правил их поведения²⁰. В связи с интересующим нас вопросом следует подробнее остановиться на описании той части действий калушарско-русальских дружин, которая представляется основной и наиболее детально разработанной обрядовой стороной калушарских игр. Это «чудодейственные» танцы и особенно обряды, направленные на исцеление пораженных русалиями, самовилами, иелеле и иной нечистью, действующей с особой силой в русальные дни. Для излечения от «самодивской», «русальской» болезни калушары подготавливали сосуд с «непочатой» водою. Руководитель дружины кидал в этот сосуд различные целебные травы, а также новую (полученную только что от гончара) чашу, которую наполняли уксусом и чесноком. Больного, покрытого шерстяным одеялом, приносили к месту игры и клали в центре образованного играющими круга. По приказу руководителя начинают танец, идущий во все убыстряющемся темпе. В определенный момент, когда танцоры пляшут на месте, подставив под спину палку-жест («калуш», «тоягу»), больного подкидывают вверх с криком — *Du-te la căluș!* («Хей на калуш!»). Вслед за тем руководитель входит в круг, натирает больного настоем из чаши, машет над ним знаменем. Калушары перескакивают через больного, хлопают руками по всему его телу, танцуют вокруг него и вокруг сосуда с водою. Темп танца нарастает, руководитель обряда опрыскивает настоем из чаши танцоров и больного, произносит заклинания. В момент наивысшего напряжения (танцуют до упада, до конвульсий) по знаку главаря старший из танцоров разбивает сосуд и обрызгивает больного и других участников действия «непочатой» водою. В этот момент больной должен вскочить на ноги и побежать — это признак выздоровления; в тот же миг один или несколько игроков падают без чувств, как бы переняв болезнь излечившегося. Теперь обряд совершают над ними и танец идет опять по кругу, но в обратном направлении. Иногда до начала обряда больного осматривают и расспрашивают о болезни — только убедившись в том, что болезнь вызвана русалиями и тому подобной злой силой, начинают излечение. Верой в исцеляющую силу калушаров объясняется представление о том, что девушки и женщины, танцующие около них, будут здоровыми, а дети, которых калушары взяли на руки, приобретут не только здоровье, но храбрость и умение хорошо танцевать.

В нескольких селах Северо-Восточной Сербии еще в конце XIX в. был известен обряд, в котором заметна контаминация обряда кралиц и калушарского обряда. В русальную неделю из числа девушек избирают пять «кралиц», а также мужчину — предводителя. Участники праздника танцуют и устраивают угощение, умываются в реке и омывают ранее собранные целебные травы. После обряда «кралицы» и предводитель, размахивающий саблей над головами, проходят под песни и танцы через толпу. В разгар веселья одна, а иногда и несколько зрительниц теряют сознание. Обряд «излечения» над ними совершает одна из «кралиц», предводитель и музыкант. Название праздника и его дата, лечение заболеваний, танцы и причитания являются теми элементами обряда, ко-

²⁰ Литература, посвященная калушарам, чрезвычайно обширна. См., например: М. Рор. Указ. раб.; Р. Vuia. Указ. раб.; Т. Pamfile. Указ. раб., М. Арnaudов. Указ. раб., с. 104—165; его же. Студии върху българските обреди и легенди. Т. II, III част. София, 1972, с. 153 сл.; Д. Маринов. Указ. раб., с. 332, 333, 477—486; К. А. Шапкарев. Български народни умотворения, т. I. София, 1968, с. 686 сл.; А. Н. Веселовский. Генварские русалии, с. 273—275.

которые совпадают с калушарским обрядом у румын и русальско-калушарским обрядом у болгар²¹.

Ведущая роль врачующей магии в русальско-калушарском обряде признается многими крупными учеными, в том числе и посвятившими этому обряду специальные работы. В этом отношении наиболее характерна книга М. Арнаудова «Кукери и русалии», в которой с полным основанием особое внимание обращено именно на эту сторону обряда и подчеркивается ее превалирующая роль²². Р. Вуйя, хоть и указывает на другие цели обряда, тем не менее тоже отмечает, что исцеляющий характер калушарской игры «составляет не только отчетливую, но и самую характерную ее особенность». Подробное описание обрядов врачевания дают Д. Маринов, который считает их «чисто русальскими играми», и Хр. Вакарельский²³.

Напротив, другие аспекты русальной обрядности в этом регионе Европы выступают очень слабо: они не составляют ни ее специфики, ни ее основы.

Так, роль поминальных обрядов в балканских русалиях настолько невелика, что, например, М. Арнаулов в своем специальном исследовании русалий у болгар (но он коснулся и русалий у других балканских народов) просто не уделил им места. На мой взгляд, в балкано-карпатских русалиях обряд поминовения выступает в своеобразном виде: имитация погребального ритуала здесь особым образом переплетается и сливается с магико-целительной обрядностью. Так, члены калушарской или русальской дружины, встретив погребальную процессию, перескакивают через покойника, для чего гроб специально ставят на землю; повстречав на своем пути церковь, кладбище, сухое дерево или распустье (которые могли быть местами погребения), калушары совершали обычные очистительные церемонии, скрещая мечи. Как уже отмечалось, перепрыгивание через тело больного и перекрещивание мечей с целью дарования здоровья является одной из составных частей и обряда врачевания, совершаемого калушарами — русалиями. Представление о выздоровлении как о возрождении после смерти явственно проявляется не только в этом совпадении погребального ритуала с излечивающим обрядом, но и в том, что вождь дружины калушаров, совершая магические действия над больными, восклицает: «Встань, умерший!». В этом случае перед нами переплетение сходных элементов двух различных обрядовых действий: одного, относящегося к погребальной процедуре, и другого, относящегося к врачующей магии. Однако и в этой части русального ритуала превалирующим остается обряд исцеления, так как действия около покойника зависят от случайной и весьма редко создававшейся ситуации (встреча калушарской дружиной погребальной процессии), а сходный «исцеляющий» ритуал входит в число постоянно и обязательно исполняемых обрядовых действий²⁴. В целом же исцеляющий характер

²¹ М. Арнаулов. Указ. раб., с. 172—176.

²² М. Арнаулов. Указ. раб., *passim*, особенно с. 155—158, 165—171.

²³ R. Vujia. Указ. раб., с. 230, 249; Д. Маринов. Указ. раб., с. 482, 477—486; Хр. Вакарельски. Указ. раб., с. 611.

²⁴ Я не располагаю необходимой аргументацией, чтобы решительно утверждать, что обряд поминовения предков (поминальная трапеза, украшение могил и т. п.) не относится к русальному циклу, но некоторые соображения заставляют меня склоняться к такому мнению. Следует обратить внимание, во-первых, на то, что троицкая задушница приурочивается или к кануну троицы — субботе перед троицким воскресеньем, или же к понедельнику после троицы и независима от того дня, когда начинается русальная неделя (в одних случаях — например у болгар — за неделю до начала троицы, в других — через неделю после ее начала), т. е. привязывается к христианскому празднику, а не к языческим русалиям. Существовало, во-вторых, и то, что русалии начинаются с понедельника после троицы или за неделю до троицы, т. е. хронологически разделяют эти два праздника. Нельзя ли видеть в этих обстоятельствах следы того периода в истории обряда, когда русалии и троица существовали как отдельные празднества, представлявшие хотя и близкую по календарному приурочению, но различную (язы-

русальных обрядов у народов Балкано-Карпатского региона представят перед нами как ярко выраженная особенность; на этой стороне обрядности здесь делается главный акцент. Мы не найдем этого мотива (во всяком случае, столь ярко выраженным) в русальской обрядности других народов, в частности, даже в очень развитом ритуале русалий у восточных славян.

Возвращаясь к поставленному в начале статьи вопросу о том, существовало ли влияние древнеримской обрядности на обрядность современных народов, мы можем сказать, что приведенные материалы, касающиеся одного, но очень широко распространенного в Балкано-Карпатских областях Европы обряда, не позволяют ответить на него положительно. Более того, античный и современный обряды обнаруживают полное несовпадение: корни обрядов, относящихся к излечивающим культам, столь ярко проявившимся в современной обрядности, нельзя проследить в римском ритуале розалий. И наоборот — поминовение предков, составляющее основное содержание и смысл римских розалий, не является стержневым ритуалом современной обрядности.

В чем же следует искать причину специфических черт русального обряда у Балкано-Карпатских народов?

Для решения этого вопроса представляется целесообразным обратиться к тем источникам, которые характеризуют особенности обряда розалий в Балкано-Дунайских провинциях Римской империи, отличающиеся здесь этот обряд от розалий на собственно италийской почве. Они заключаются прежде всего в том, что розалии в этих областях представляются перед нами как празднества, связанные с местной религией и отправлением местных культов. Наиболее характерны в этом отношении надписи из южной Фракии, в которых исполнение этого обряда поручено членам религиозного союза, посвященного *Libero Patri Tasibasteno*²⁵, т. е. Либеру Патеру, носящему местное прозвище — Тасибастенский. Прозвище бога, происходящее от фракийского топонима, подчеркивает сохранение и жизнеспособность местных религиозных традиций и культов даже тогда, когда имя бога (*Liber Pater*) было романизировано. В другой надписи те же функции — совершение обряда розалий — поручаются членам религиозного союза Диониса (*μυθῆαις Διονύσου*)²⁶. Связь розалий с культом Диониса — чисто балканское явление. Оно также свидетельствует о тесной связи с местной религией, так как глубокие корни культа Диониса на фракийской почве, уходящие в ранние слои индоевропейских верований, признаются большинством исследователей²⁷. Ценный материал для характеристики той же связи розалий с местными культами дают и другие надписи, в которых этот обряд относится к кругу посвященных богине Диане²⁸. В основе культа этой богини во Фракии (особенно же в юго-восточных областях страны²⁹) часто лежало покло-

ческую и христианскую) обрядность? Что касается восточнославянских русалий, то нельзя не считать с материалом, собранным Д. К. Зелениным и доказывающим все же, что поминовение предков не свойственно обряду русалий (см. Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии. Т. I — Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916, passim). С этим согласен и С. А. Токарев (см. С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в., М., 1957, с. 87—94).

²⁵ P. Perdrizet. Указ. раб., с. 312—№ 4; с. 313—№ 5; см. также: «Corpus inscriptionum latinarum», III, 703—104. Надписи найдены у современной д. Геусилово, в Пангейских горах, между современными городами Драма и Кавалла.

²⁶ P. Perdrizet. Указ. раб., с. 304, 305, надпись № 1; эта надпись найдена в том же районе, у дер. Пангора.

²⁷ Литературу и источники по этому вопросу см.: Т. Д. Златковская. Ранние монеты южнофракийских племен. — «Нумизматика и эпиграфика», VII, М., 1968, с. 11—14.

²⁸ P. Perdrizet. Указ. раб., с. 304, надпись № 3-CIL, III, № 7526 (у с. Карахарман близ древней Истрии); там же, р. 310—312, надпись № 3-CIL, III, № 707 (близ совр. г. Драма, в с. Прусачаны).

²⁹ D. Popov. Caractéristique et localisation du culte de Bendis. — «Etudes balkaniques», 1976, № 2, p. 115—120.

нение местному божеству — Бендиде, идентичному (или близкому) Артемиде — Диане. На эту идентичность или сходство указывают античная литературная традиция, фракийские прозвища богинь и их иконография³⁰. Надпись из с. Прусачаны, в которой розалии посвящены Диане, особенно знаменательна в этом отношении: посвяtitель и его супруга сохраняют фракийские имена (Цинтий, сын Полулы, и Сика, дочь Бития) и живут в селе, носящем фракийское название (Скапорены); существенно и то, что надпись происходит из юго-восточных областей Фракии, где процесс слияния культа Бендиды с культами Артемиды и Дианы бесспорно доказан³¹. Менее показательна в этом отношении вторая надпись из с. Карахарман близ Истрии, однако здесь посвяtitель происходит из села, носящего фракийское название (*vicus Celeris*). Хотя и с меньшей долей вероятия, но к категории аналогичных свидетельств о принадлежности розалий к кругу местных балканских обрядов можно отнести и надпись из Добруджи, в которой празднование розалий связывается с культом Сильвана³². Культ этого божества был очень широко распространен в Карпатских и Придунайских областях³³. Ряд свидетельств делает допустимым предположение, что и этот культ у фракийских племен имел местную основу. К ним следует отнести фракийский обычай посвящать Сильвану стелы, на которых изображено верховное фракийское божество — Фракийский всадник³⁴. Вероятно, в этом, как полагает Я. Тодоров, можно усмотреть стремление отождествить римское божество с наиболее популярным туземным богом. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что розалии справляют лица, сохранившие свои фракийские имена³⁵, а также и то, что совершение обряда часто поручается односельчанам умершего.

Все эти соображения дают, как кажется, возможность полагать, что италийский обряд наслонился, судя по восприятию латинского наименования, на некую местную обрядность, которая не была зеркальной копией или некорректированным заимствованием римских розалий.

У нас мало данных, чтобы дать сколько-нибудь полную характеристику древнебалканскому празднику, слившемуся с римским обрядом и зафиксированному в эпиграфических документах под римским наименованием *rosalia*. Но источники дают повод отметить одну из особенностей древнебалканских розалий, которая, как представляется, имеет прямое отношение к вопросу о генезисе обряда русалий у современных народов. В культах тех божеств (Либер Патера — Диониса, Дианы-Бендиды и Сильвана), связь которых с розалиями мы отметили, есть одна черта, которую следует считать сугубо местной, характерной для этих культов в изучаемой части ойкумены. Несмотря на множественность и разнообразие верований в проявление божественной силы, Дионис-Либер, Диана-Бендиде и Сильван в религиях Балкано-Дунайского региона часто выступают как враждующие божества. Именно здесь они приобретают

³⁰ Об идентификации Дианы-Артемиды с фракийской Бендидой см.: G. Kazarow. Ein neuer Beinamen der Diana. — «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts (JOAI)», Bd. XVI, 1913. Beiblatt, S. 208; *его же*. Thrakische Religion. — RE, Zweite Reihe, Halbbd XI, S. 507; Ch. Picarel. Sur l'iconographie de Bendis. — «Serta Kazaroviana», t. I. София, 1950, с. 25; F. Cumont. Une statuette de Bendis. — «Revue archéologique», ser. 4, t. II, 1903, p. 381; Knaack. Bendis. — RE, Bd. III, S. 269—271; *его же*, RE, Suppl. I, S. 247; G. Wissowa. Diana. — RE, Bd V, Halbbd I, S. 337; W. H. Roscher. Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, Bd I. Halbbd I, Leipzig, 1884—1886, S. 779, 780; V. Pârvan. Getica. București, 1926, p. 739; D. Popov. Указ. раб., 114—125 (здесь же собрана полная историография работ о Бендиде — см. см. 1).

³¹ D. Popov. Указ. раб., с. 119, 120.

³² V. Pârvan. Cetatea Ulmetum II. — «Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice», ser. II, t. XXXVI, București, 1913—1914, p. 362—363, надпись № 15.

³³ A. Domaszewski. Die Religion des römischen Heeres. Trier, 1895, S. 77.

³⁴ Подборку таких надписей см. Я. Тодоров. Указ. раб., с. 53, прим. 5—10, с. 54.

³⁵ Из 15 имен умерших и их родственников, упоминаемых в надписях о розалиях из нашего региона, 14 бесспорно фракийские.

эпитет 'ελ'χιοοι — «выслушивающие», «внемлющие», «защищающие». Во Фракии, Мёзии и Дакии этот эпитет характеризует врачующие божества³⁶. Это прозвище здесь применяется как к Артемиде-Диане, Аполлону, Фракийскому всаднику и Дионису, так и к Асклепию. Не менее характерны стелы с изображением врачующих божеств — Асклепия, Гигиен и Телесфора, содержащие эпитафические посвящения Сильвану и Диане, из чего явствует, что Диана и Сильван воспринимались как божества-целители, отождествлялись или сближались с ними. Далее следует отметить также, что Артемиды-Дианы и Сильван в изучаемых областях изображаются совместно с божествами-целителями — Асклепием и Фракийским всадником³⁷. На связь Бендиды со здравеносными божествами указывают совместные изображения и упоминания в надписях этой богини с Делоптом — фракийским богом-целителем и Фракийским всадником³⁸. Существенно и то, что храм Бендиды, воздвигнутый в Пирее, где жившие в Афинах фракийцы справляли свой обряд бендидий, был построен рядом с храмом Асклепия. В этой же связи, вероятно, следует вспомнить о двух атрибутах Бендиды — змее и сосновой шишке, имеющих отношение к врачеванию³⁹. Очень интересно и то обстоятельство, что изображения Артемиды и Дианы в областях юго-восточной Фракии характеризуются наличием ветви плюща в руках богини. Этот символ, отсутствующий в греческих и римских изображениях этих божеств, справедливо признается особенностью культа Артемиды-Дианы во Фракии, отражающей черты древнефракийского культа Бендиды. Ветвь плюща в руках богинь символизирует бессмертие, является талисманом против могущества смерти⁴⁰.

Еще более ярко выступает вера во врачующую силу бога Диониса. Об этом свидетельствуют прозвища, которыми наделяли это божество у фракийцев: «Спаситель» (Σωτήρ), «Лекарь» (Ἱατρος), «Излечивающий» (Παιώνιος), «Дающий здоровье» (Ἑγύιατης), «Устраняющий зло» (Ἀλεξίμαχος) и другие подобные эпитеты. Не менее существенно и постоянно присутствующее сходство (а иногда и идентичность) Диониса с Асклепием, выразившееся в совпадении их иконографии, прозвищ и атрибутов.

Все эти материалы свидетельствуют о связи розалий восточной части Дунайских и Балканских провинций Римской империи с культами божеств-целителей местных племен, связанных с верой в излечение.

В первой части этой статьи были высказаны соображения негативного характера, отрицающие тезис о происхождении обряда русалий от римско-италийских розалий. Материалы, приведенные во второй части этой работы, дают возможность высказать некоторые позитивные соображения относительно генезиса русального обряда у болгар, молдаван и румын. Вера во врачующую силу божеств, которым были посвящены розалии во фракийских областях античного мира, нашла отражение в ритуале русалий у современных народов. Древнее население Балкано-Карпатских областей передало более позднему населению этой части

³⁶ O. Weinreich. Θεοὶ ἑλληνισμοῦ — «Mitteilungen des archäologischen Institute in Athen», Bd. XXXVII, 1912, S. 1—68; C. Kazarow. Thrakische Religion. S. 477. З. Гочева обратила внимание на то, что этот эпитет, во фракийских областях применяемый к Аполлону и Фракийскому всаднику, приобретает здесь значение «защищающий». См.: Z. Gočeva. Epitheta des Apollon in Thracien. — «Thracia», IV, Serdicae, 1977, S. 212—215.

³⁷ Я. Тодоров. Указ. раб., с. 53, 60, 65, 69 и указанная там литература.

³⁸ A. Wilhelm. Inschriften aus dem Pieraieus. — YOAI, Bd. V, 1902, S. 131; P. Hartwig. Bendis, eine archäologische Untersuchung. Leipzig-Berlin, 1897, Taf. 1; Д. Дечев. Асклепий като трако-гръцко божество. — «Известия на Българския археологически институт» (далее — ИБАИ), т. III, 1925, с. 131—133, 149; его же. Една семейна триада в религия на старите траки. — ИБАИ, т. XVIII, 1952, с. 48, 49; Л. Огенова. Някои аспекти на Бендида върху паметниците от Тракия. — ИБАИ, т. XXII, 1959, с. 93; Д. Попов. The Cult of Bendis in Athens. — «Bulgarian Historical Review», 1975, № 3, p. 63.

³⁹ A. Wilhelm. Указ. раб., с. 134; Л. Огенова. Указ. раб., с. 81—86.

⁴⁰ Д. Попов. Указ. раб., с. 121.

Европы особый, отличный от римско-италийского, обрядовый код, отражающий своеобразный комплекс местных религиозных верований. Этой преемственностью общей древней традиции объясняются сходные черты в обряде русалий у народов различных этнолингвистических групп — южнославянской и восточнороманской.

Сравнение русалий у восточных славян с античным обрядом розалий приводит к сходному заключению: восточнославянские русалии не совпадают ни по главной направленности обряда, ни по основным элементам обрядовых действий с римско-италийскими розалиями; и здесь есть достаточно оснований находить корни русальского обряда не столько в античном ритуале, сколько в древнеславянской обрядности.

Следует отметить, что древние Балкано-Карпатские элементы верований, столь четко проявившиеся в русалиях у болгар, румын и молдаван, не являются единственным генетическим компонентом этого обряда на Юго-Востоке Европы. В нем ощутима и иная обрядовая струя, восходящая к древнеславянским пластам религиозных представлений. Очевидно, во всем комплексе различных обрядов, объединенных названием русалий, именно местные культы нашли яркое и самобытное отражение.

Не отрицая роли греко-римского наследства в процессе формирования духовной культуры европейских народов, мы хотели бы обратить внимание также на роль в этом процессе местных племен и народностей античной ойкумены. Попад в сферу эллинского, а позднее римского экономического, политического и культурного воздействия, они тем не менее сохранили в большей или меньшей степени свою собственную культуру, в том числе и обрядность. В историографии XVIII, XIX и начала XX в. изучение этого существенного пласта культуры античного времени почти отсутствовало или же значительно уступало исследованию собственно греческой и римской культур. Видимо, это обстоятельство привело к акцентированию именно греко-римского наследства в этнографических исследованиях XIX — начала XX в. Широкое изучение памятников материальной и духовной культуры местного населения, входившего в состав античных государств, развернувшееся в последние десятилетия, открывает широкие возможности для исследования истоков европейской обрядности.

ON THE PROBLEM OF SOUTH SLAV AND EAST ROMANCE PEOPLES' HERITAGE FROM CLASSICAL ANTIQUITY

The *Rusalii* ritual prevalent among the peoples of the Balkan-Carpathian Region is the most widespread instance adduced to show the important influence exerted by Greek and Roman ritual over the rituals of modern European peoples. The *Rusalii* are supposed to have their origin in a Roman-Italic ritual. However, comparison of the Roman and the modern rituals uncovers divergences in their tendency and in the principal elements of the ritualistic actions. This divergence from the Roman ritual is observed in the *Rusalii* among all European peoples, and particularly among the South Slav and the East Romance peoples. While the ancient rituals of this type in the Italic regions were held in memory of the dead, in the modern ritual among the South Slav and East Romance peoples most prominent are those ritual actions that are aimed at curing or preventing sickness. This feature in the *Rusalii* rituals of modern peoples owes its presence to the influence of local early Balkan cults connected with healing magic and expressed in specifically Balkan (and not Roman-Italic) *Rosalii*. The ritual procession was handed down from the early population of the Balkan-Carpathian regions to later inhabitants of this part of Europe. Investigation of the origins of the *Rusalii* ritual substantiates the view according to which the local tribes inhabiting this region in the period of classical antiquity had made an important contribution to the intellectual culture of modern European peoples.

В. Р. Арсеньев

БАМБАРА: ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

В последнее время в науке сложился метод комплексного исследования различных форм организации конкретных обществ. При этом этнические общности рассматриваются как динамические, исторически сложившиеся системы¹. Использование категории «целостность» для характеристики структуры объекта (этноса) в ее внутренних и внешних связях создает благоприятные предпосылки для выработки методики выделения конкретных этносов и для изучения различных исторических этапов в их развитии и взаимодействии. Такой подход позволяет также значительно расширить источниковедческую базу исследования.

Например, соотнесение отдельных элементов социальной организации с самой этой организацией, рассматриваемой как система в целом, позволяет «использовать в качестве исторического источника (наряду со сравнительными этнографическими материалами и на основании их) и сам объект исследования в его подразделениях»². В качестве одного из таких подразделений можно обратиться, в частности, к системе социально-родственных отношений, выраженной в терминах родства. С этих же позиций мы попытались, например, использовать систему клановых имен населения Западного Судана для воссоздания этнической и социальной истории региона³.

Взятые изолированно материалы этнонимии — «это только небольшая доля всей истории народа, носящего данное имя — скорее история имени, чем история его носителя»⁴. Но будучи соотнесены со структурой и историей обозначаемых ими общностей, они также становятся важным источником по проблемам этногенеза и другим вопросам этнической истории.

Примеров появления новой этнографической информации на основе сопоставления тех или иных элементов структуры объекта с объектом как целостностью можно привести множество. Все они свидетельствуют о существовании ранее не рассматривавшейся категории источников по этнической истории населения Западного Судана, отличной от привычных нам материалов. Последние обычно включают сообщения арабских и европейских путешественников, хроники, устную традицию местного населения, научные этнографические описания колониального и послеколониального периодов⁵. Новая же категория основывается и на источниках «классической» группы, но переосмысляет их, выделяя ранее

¹ Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 31.

² Н. М. Гиренко. Традиционная социальная организация ньямвези (основные тенденции развития в доколониальный период). Автореф. канд. дис. Л., 1975, с. 9.

³ В. Р. Арсеньев. Общности по «клановому имени» («джаму») у населения верховьев Сенегала и Нигера. — «Этническая история Африки», М., 1977, с. 138—152.

⁴ А. И. Попов. Названия народов СССР (Введение в этнонимистику). Л., 1973, с. 6.

⁵ Подробнее см. сб: «Источниковедение африканской истории». М., 1977.

неизвестную информацию путем более активного использования общетеоретических взглядов на «общество» и «этнос».

В связи с этим заслуживает внимания предложение Н. М. Гиренко разграничивать категории «номинальный» и «реальный» этнос, понимая под «номинальным этносом» любую общность, обозначаемую в этнографических источниках и статистических материалах одним наименованием⁶. Это предложение вызвано тем, что некоторые из попавших в современную номенклатуру названий этнических групп никаких конкретных этносов не обозначают. Такого рода названия стали считаться этнонимами, а обозначаемые ими общности — этносами, в силу определенных исторических обстоятельств, которые в каждом конкретном случае требуют специального рассмотрения.

В дальнейшем речь пойдет о бамбара — западносуданском народе, проживающем в основном на территории Республики Мали в районе верхнего течения р. Нигер и ее притоков до средней дельты. В соответствии с указанным разграничением категорий «номинального» и «реального» этносов, мы впредь до выяснения вопроса о характере данного этноса будем считать бамбара этносом номинальным.

За почти столетие научного изучения населения Западного Судана образовалась обширная литература, посвященная номинальному этносу бамбара. В ней собраны и частично обобщены разнообразные материалы о языке, хозяйстве, материальной и духовной культуре, социальной организации этой общности. Исследования эти проводились как в синхронном, так и в диахронном (историческом) аспектах с привлечением сравнительных материалов по другим, соседним народам, выделенным в соответствии с принятыми этнографическими классификациями.

Прежде чем перейти к выяснению сущности номинального этноса бамбара, постараемся разобраться в истории закрепления его названия в научной литературе о народах Западного Судана.

Вопрос о возникновении этого названия и различной интерпретации его содержания уже не раз рассматривался в научной литературе. В частности, он был обстоятельно исследован в работах таких крупнейших специалистов по населению Западного Судана, как Морис Деляфосс⁷, Шарль Монтей⁸ и Луи Токсье⁹. По данным Л. Токсье¹⁰, впервые название «бамбара» встречается в связи с характеристикой населения Западного Судана в арабоязычных исторических хрониках XVI—XVII вв. — «Тарих эс-Судан» (далее — ТС) и «Тарих эл-Фетташ» (далее ТФ). В них «бамбара» называется неисламизованное население региона или его группа, внешняя по отношению к Сонгайской державе. Причем вслед за Л. Токсье надо признать, что, исходя из текста этих хроник, нельзя однозначно идентифицировать упоминаемых в них «бамбара» с современной этнографической общностью того же названия. Свои сомнения Л. Токсье относит только к тексту ТФ, предполагая, что в принципе «бамбара» ТС соответствует «бамбара» современных ему этнографических классификаций либо в целом, либо частично¹¹. Однако существенной разницы в употреблении слова «бамбара» в обеих хрониках нет. Это всегда «язычники», «неверные», и их страна — такого же названия, расположенная к западу от Дженне. Видимо, надо исходить из того, что страна «бамбара» ТС и страна «бамбара» ТФ идентичны. Ибо вряд ли в одной и той же культурно-исторической среде и приблизительно в одно и то же время два хрониста могли понимать

⁶ Н. М. Гиренко. Указ. раб., с. 4.

⁷ M. Delafosse. Haut-Sénégal — Niger (Soudan Français), t. I—III. Paris, 1912.

⁸ Ch. Monteil. Les Bambara du Ségou et du Kaarta. Paris, 1924.

⁹ L. Tauxier. L'histoire des Bambara. Paris, 1942.

¹⁰ Там же, с. 9, 27.

¹¹ Там же, с. 28.

под этим, вероятно достаточно широко распространенным, названием разные явления. Причем нет достаточных оснований, чтобы судить, подразумевают ли авторы под названием «бамбара» географическую область или какую-то форму социальной общности. В ТФ¹² приводятся примеры названий трех «племен», входивших в число «бамбара», два из которых нет оснований связывать с нынешними бамбара. Из этого следует, что упоминаемое в хронике население страны «бамбара» по крайней мере частично не соответствует этой категории¹³, и что страна «бамбара» была неоднородна в этническом отношении.

В связи с недавней публикацией первого франкоязычного свода арабских источников по народам Африки южнее Сахары, составленного и прокомментированного Ж. Кюком, время первого упоминания о «бамбара» как о некой общности в Западном Судане, казалось, приходится отодвинуть к первой половине XII в. В приводимых в этом своде материалах арабского автора аз-Зухри встречается название народа «барбара», которое в комментарии Ж. Кюок сблизается с «бамбара» современных этнографических классификаций¹⁴.

При всей заманчивости этого предположения принять его, вероятно, весьма трудно. Этноним «барбара», «барбар» довольно часто встречается в ранних арабских источниках, причем связывается с населением весьма разнообразных районов Африки. При этом, как правило, он не имеет конкретной этнической привязки, а в его употреблении можно установить общее семантическое поле для всех этих наименований: «варвары» (греч. βαρβαροι).

Арабоязычная мусульманская традиция, нашедшая свое отражение в письменной форме в упомянутых выше документах, послужила одним из истоков сложения у населения Западного Судана местной мусульманской традиции. Последняя стала одним из важных слоев культуры исламизованной части населения региона. При этом нередко она частично утрачивала непосредственные семантические связи с арабским языком, наполняя местные языки арабской по происхождению лексикой, которая воспринималась в новых условиях как органическая часть автохтонной лексики. Вероятно, это произошло и с этнонимом «бамбара».

Что касается европейских источников, то, по мнению Л. Токсье, первым европейцем, упомянувшим бамбара, был Ж. Б. Ляба. Во втором томе своей книги «Новое сообщение о Западной Африке» (1728 г.) Ляба говорит о бамбара в связи с описанием хасонке. Он называет их страну «королевством Бамбара» и помещает его между «королевством Томбу» (Томбукту) и «королевством Кассон» (Хассо)¹⁵.

Р. Мони, автор солидного источниковедческого труда по Западной Африке, считает, что первым из европейцев этноним «бамбара» употребляет португальский автор начала XVI в. Д. Пашеку Перейра в форме «habanbaggansa»¹⁶.

Если принять точку зрения Р. Мони об идентичности терминов «habanbaggansa» Пашеку Перейры и «бамбара», то необходимо констатировать весьма примечательный факт. При таком допущении информация европейцев о «бамбара» почти на целый век, а то и более опережает аналогичную информацию арабоязычных источников ТС и ТФ. Это утверждение могло бы казаться парадоксальным, учитывая случайный характер информации Пашеку Перейры о населении внутренних

¹² «Tarikh el-Fettach ou Chronique du chercheur...» (Traduction française accompagnée de notes d'index et d'une carte, par O. Houdas et M. Delafosse). Paris, 1913, p. 107.

¹³ L. Tauxier. Указ. паб., с. 28.

¹⁴ J. Cuog. Bilad es-Sudan. Paris, 1975, p. 120, 121.

¹⁵ L. Tauxier. Указ. паб., с. 28.

¹⁶ R. Mauny. Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie.— «Mémoires de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire», № 61, Dakar, 1961, p. 447.

районов. Однако если соотнести *habanbagha*ca, упомянутых Перейрой, с местной мусульманской традицией, раскрывавшей термин «бамбара» понятие «немусульмане, язычники, варвары и т. д.», то становится яснее, о каких «бамбара» в начале XVI в. мог говорить этот португальский автор.

Независимо от того, прав Л. Токсье или Р. Мони, надо отметить, что окончательно этот термин, вначале как название страны, затем как название ее жителей — этноним, утверждается в европейской традиции восприятия населения Западного Судана и переходит в научную традицию во второй половине XVIII — первой половине XIX в. Это происходит благодаря путешествиям европейцев предколониальной эпохи — М. Парка, Дж. Грея и Р. Дочарда, А. Раффенеля.

Именно у М. Парка (и то лишь к концу второй трети записок, относящихся к первому путешествию) «бамбара» начинает впервые встречаться и как название жителей, но по контексту это всегда «житель страны Бамбара». Парк первым же говорит об особом языке бамбара, который, по его мнению, является испорченным языком мандинго. Парк утверждает, что это язык всего населения Бамбара¹⁷.

Интересно отметить еще один момент в сообщениях исследователей Западного Судана — предшественников Раффенеля. Они со всей определенностью относят название страны и этноним «бамбара» только к политическому образованию с центром в Сегу¹⁸. Традиция переноса этого названия и на Каарта у европейских авторов возникла позже. Ляба вообще не говорит о Каарта, так как в его время этого образования еще не существовало. О Каарта и «каартанцах» как некой антитезе «бамбара» говорят и Парк, и Грей, и их комментаторы. Причем эту антитезу в согласии с текстом самих авторов можно толковать и как политическую, и как этническую.

Видимо, Раффенель — первый, кто использует термин «бамбара» применительно и к жителям Сегу, и к жителям Каарта. При этом, вероятно, он опирается, в частности, на исторические сведения, согласно которым Каарта была отторгнута от «княжества» Хассо бамбара — выходцами из Сегу¹⁹. Раффенель также первым пришел к выводу, что этнос бамбара является составной частью номинального (как мы его теперь назовем) этноса малинке (в современных категориях — манде — А. В.)²⁰.

Он пришел к заключению, что страны Бамбара не существует, что «территория, которую она охватываетвключает часть Каарта, Джангунте и часть Сегу....»²¹. Трудно сказать, какой смысл вкладывал Раффенель в это высказывание. Скорее всего то, что ареал номинального этноса бамбара охватывал отдельные участки трех различных политических образований и не представлял единства по политическому или потестарному признакам.

Из сообщений Раффенеля наиболее существенно для нас его указание на самоназвание общности, именуемой обычно «бамбара» — «*baupaos*», в единственном числе — «*baupa*»²². Причем именно это само-

¹⁷ M. Park. Voyage dans l'intérieur de l'Afrique, t. 2. Hambourg, 1800, p. 24.

¹⁸ Согласно признанным историческим фактам, после падения в конце XVI в. сонгайской державы в Западном Судане сохранялась крайняя политическая раздробленность до середины XVII в., когда происходит политическое, военное и торговое возвышение города Сегу и подвластных ему поселений. Сегу активно расширяет свои владения вплоть до начала XIX в., пока не терпит поражения от войск Эль-Хадж Омара Тая. В XVIII в. от Сегу отделяется северо-западный район — Каарта, который начинает политически независимое по отношению к Сегу существование.

¹⁹ A. Raffenet. Voyage dans l'Afrique occidentale. Paris, 1846, p. 298.

²⁰ A. Raffenet. Nouveau voyage dans le pays des nègres, t. 2. Paris, 1856, p. 357, 360.

²¹ Там же, с. 357.

²² Там же, т. 1, с. 363; т. 2, с. 357.

название он считает подлинным названием рассматриваемой общности²³.

Принципиальная важность предложения А. Раффенеля ввести в практику изучения номинального этноса бамбара его самоназвание заключается в том, что оно показало неидентичность восприятия этнической ситуации внешними наблюдателями (арабами, европейцами) и автохтонами и создало объективные предпосылки для выработки на основе сопоставления обоих более точного представления об этнической ситуации в регионе. В связи с этим, видимо, уместно привести высказывание Д. А. Ольдерогге, что общее самоназвание принадлежит к наиболее существенным признакам этноса²⁴.

Раффенель первым привел сведения о «происхождении» номинального этноса бамбара из области Торон и этапах его расселения в районе верхнего течения Нигера. Приводимая им легенда используется Ш. Монтеем²⁵ и другими авторами²⁶.

Наконец, видимо от А. Раффенеля, начинается утвердившаяся в науке традиция приравнивания этнонимов «бамбара» и «бамана» и соответственно номинальных этносов бамбара и бамана.

Итак, как видно из сказанного выше, до середины XIX в. слово «бамбара» не обозначало какой бы то ни было определенный реальный этнос. Само отождествление «бамбара» и «бамана» в качестве этнонимов привело к некоторой путанице в научной традиции изучения населения Западного Судана и, в частности, населения верховьев Сенегала и Нигера. Научная традиция сузила содержание термина «бамбара» до значения этнонима, обозначающего номинальный этнос того же названия, в то время как мусульманская традиция населения региона сохранила весьма широкое его значение как «язычники». Это противоречие подчеркивается практически всеми исследователями населения региона²⁷. Оно побуждает, в частности, М. Деляфосса вообще отказаться от употребления этнонима «бамбара» в пользу «бамана»²⁸.

Однако мы не видим необходимости менять устойчивую научную традицию обозначения словом «бамбара» конкретной этнической общности Западного Судана (номинальный этнос бамбара). Этот этноним можно сохранить, помня, тем не менее, перипетии его судьбы.

В дальнейшем будем считать, что история этого слова в качестве этнонима (точнее — как научного термина, выполняющего функцию последнего) начинается с отождествления внешнего этнонима «бамбара» с самоназванием определенной группы населения Западного Судана — этнонимом «бамана».

Следует оговорить, что особенностью словообразования в языке, характерном для представителей номинального этноса бамбара и носящем то же название, допускается огромное количество вариантов этимологии термина бамана²⁹. Это вызвано, в частности, широким распространением односложных лексем с собственной и нередко разноплановой семантикой. В соответствии с языковыми нормами такие лексемы могут соединяться без дополнительного внешнего оформления с образованием новых слов с собственной семантикой. Причем такие новообразованные слова представляют собой как бы цепи, состоящие из двух и более лексем. Что касается этнонима «бамана», то можно привести не менее

²³ Там же.

²⁴ Д. А. Ольдерогге. О некоторых этнолингвистических проблемах Африки. — «Вопросы социальной лингвистики», Л., 1969, с. 140.

²⁵ Ch. Monteil. Указ. раб., с. 11.

²⁶ M. Delafosse. Указ. раб., т. 1, с. 283; V. Pâques. Les Bambara. Paris. 1954, с. 45, 46.

²⁷ M. Delafosse. Указ. раб., т. 1, с. 126; Ch. Monteil. Указ. раб., с. 9 и др.

²⁸ Там же.

²⁹ При этом характерно, что термин «бамбара» лексически чужд языку бамбара (бамана) и этимологизации в рамках этого языка не поддается.

десятка разнообразных этимологий этого слова, от правдоподобных до совершенно абсурдных.

Одна из самых широко распространенных этимологий этого слова, восходящая, по мнению В. Пак, к Базену³⁰ и поддерживаемая Л. Токсье³¹, может быть названа «тотемистической». Она истолковывает слово «бамана» как состоящее из элементов «бама» («крокодил») + «на» (локативный формант) — «люди крокодила», «люди на крокодиле». Ш. Монтей возводит слово «бамана» к древнему корню «ба», обозначающему в языках, предках нынешнего языка фульбе, «черный»³². М. Деляфосс, ссылаясь, в частности, на восприятие слова «бамана» самими представителями этого номинального этноса, толкует его как «бан-ма-на» (бан — «отказ», ма — «хозяин», на — формант места) — «отказ хозяину», «люди, отказавшиеся от своего хозяина», и т. д.³³

В свете известных ныне исторических и этнографических данных, на наш взгляд, как ложная этимология должна восприниматься версия Л. Токсье и Базена, так как крокодил не является универсальным тотемом номинального этноса бамбара (бамана). Версию Л. Деляфосса можно, видимо, охарактеризовать так же, поскольку она по существу является попыткой экстраполировать на языковой материал гипотетические построения по поводу происхождения номинального этноса бамбара, основанные на материалах устной традиции и довольно произвольно (хотя формально допустимо) обращающиеся с нормами языка бамбара. Версия же Ш. Монтея вызывает возражения как раз по корректности логических переходов в самой этимологизации этого слова. К тому же она предполагает значительно более давнее существование этой этнической группы, чем то, какое подтверждается историческими фактами, так как если восстанавливаемый им древний корень «ба» — «черный» и существовал когда-либо, то в доступной по времени наблюдения лексике бамбара он с таким значением не встречается.

Мы предлагаем еще одну попытку выяснения происхождения термина «бамана». В принципе она вполне согласуется с нормами языка бамбара. Кроме того, она кажется нам правдоподобной и с исторической точки зрения.

Если рассматривать морфему *на* как суффикс, образующий имя деятеля от переходных глаголов, а *бама* — как глагольную основу со значением «поддерживать, консолидировать, укреплять и т. д.»³⁴, то общее значение слова будет «те, кто является основой», «объединители» и т. д.

Чтобы подтвердить правомерность такой версии, обратимся к формальному способу образования этнонимов, при помощи которых бамбара различают себя и своих соседей. Можно выявить три различных типа этнонимов для обозначения соседей, которые относятся к номинальным этносам, говорящим на языках группы манде.

Тип I: манинка
сонинка
марака
хасонка
васулунка
джалонка
фуланка

Тип II: бамана
джула

Тип III: кагоро
сомоно
бозо
само

Этнонимы I типа образованы при помощи форманта *-ка*, который является суффиксом, образующим название жителей от названия места

³⁰ V. Pâques. Указ. раб., с. 1.

³¹ L. Tauxier. La religion bambara. Paris, 1927, p. XVIII.

³² Ch. Monteil. Указ. раб., с. 8; V. Pâques. Указ. раб., с. 1.

³³ M. Delafosse. La langue mandingue et ses dialectes, v. 2. Paris, 1955, p. 28, 29.

³⁴ Там же, т. 1, с. 126.

их обитания. Тип II представлен этнонимами, образованными при помощи форманта *-ла (-на)*, который, как уже говорилось, образует имя деятеля от переходных глаголов. Тип III вряд ли имеет единую словообразующую модель. Формальным признаком для его выделения служит отношение входящих в него этнонимов к языковой группе манде, а также окончание словоформы на фонему «о».

Из приведенного примера с очевидностью следует, что по способу образования этноним «бамана» занимает совершенно особое место. Характерно, что он попадает в одну группу с этнонимом «джула» («диула»), который, как считается, обозначает не этническую, а социальную группу странствующих торговцев, говорящих на языках группы манде и относящихся к различным мандеязычным номинальным этносам. Это говорит о том, что и термин «бамана», вероятнее всего, в своем первоначальном значении относился к ряду не этнических, а социальных категорий. Это предположение подтверждает нашу версию интерпретации наименования «бамана» как указания на часть от целого; социальная группа, объединяющая (консолидирующая) общество. Вероятно, такой социальной группой могли быть только представители родственных в этническом отношении общностей, связанные единством принадлежности к вооруженным отрядам воинов. Это предположение основывается, в частности, на том, что из истории «империи» Сегу известно, что именно военная организация бамбара являлась основой потестарного, а затем и политического господства правителей Сегу, которые в свою очередь сами принадлежали к той же общности бамбара и с этой военной организацией были тесно связаны. Со временем термин мог перейти и на сами родственные этнические группы населения, чему способствовал бы и неоднородный в этническом отношении состав того общественного единства, каким была «империя» Сегу.

Обратимся теперь к характеристике общности, обозначаемой этнонимом «бамбара» («бамана») — номинальному этносу бамбара, такому, каким он предстал перед исследователями в период научного изучения населения Западного Судана, т. е. с середины XIX в. до наших дней. Рассмотрим этот номинальный этнос в нескольких аспектах, выступающих как признаки этнической общности.

Прежде всего повторим, что с этнонимом «бамбара» («бамана») как исследователи, так и жители Западного Судана связывают определенную группу населения этого региона. Для представителей этой группы характерно использование языка, в целом единого для всей общности. Однако внутри данной общности язык этот отличается большим числом региональных вариантов, а вне ее чрезвычайно близок языкам ряда других номинальных этносов, рассматриваемых как самостоятельные, например малинке, хасонке и др. При этом региональные языковые различия внутри данной общности могут быть более существенными, чем вне ее. Кроме того, язык бамбара нередко служит представителям других номинальных этносов (часть сонинке, фульбе и др.) в качестве родного или же как язык-посредник. Видимо, ареал этого языка в большей степени определяется границами политических общностей бамбара, т. е. Сегу и Каарты, нежели языковым типологическим единством. Действительно, население региона различает между языками, например бамбара и малинке, воспринимает как региональную, и представители обеих языковых общностей считают свои языки тождественными. Это неоднократно подтверждалось нашими собственными наблюдениями в Республике Мали в 1971—1974 гг. Помимо того, что язык бамбара обладает, по мнению исследователей, специфическими свойствами, он включается ими в общность типологически близких языков, именуемую в научной литературе манде. Однако, Ш. Монтей, например, пишет, что представление о «манде» как группе местных народов или языков

неизвестно «суданцам», что в этом значении слово употребляют исключительно европейцы³⁵.

В хозяйственном отношении представителей номинального этноса бамбара можно охарактеризовать как оседлых земледельцев. Однако ни хозяйственная специализация, ни сами методы ведения земледелия, ни орудия труда и быта бамбара по существу не обладают специфическими особенностями, которые отличали бы этот номинальный этнос от других номинальных этносов региона, живущих в сходных экологических условиях. При этом нередко бамбара, живущие в одних экологических условиях с представителями других номинальных этносов, ближе к последним по хозяйственной деятельности и связанной с ней материальной культуре, чем к бамбара из других экологических зон. Хозяйственная деятельность и связанная с ней материальная культура бамбара (бамана), как и других оседлых земледельцев, существенно отличаются лишь от материальной культуры кочевников-скотоводов фульбе. Таким образом у представителей номинального этноса бамбара отсутствует единство хозяйственной жизни, противопоставленное хозяйственным единствам других номинальных этносов и обуславливающее единство материальной культуры в сфере производства и быта. Подобное единство образуется, как правило, на ограниченных территориях со сходными экологическими условиями. В такого рода общности обычно наряду с бамбара входят представители других номинальных этносов. Иными словами, для всех бамбара не характерно органическое единство хозяйственной жизни.

О духовной культуре бамбара, тесно связанной с хозяйственной деятельностью, языком, социальными отношениями и их историей, также можно говорить лишь как о типологическом, но не органическом единстве. Например, многие идеологические представления бамбара, такие, как мифы о сотворении мира, близки или даже тождественны представлениям догонов³⁶. С охотой и земледелием у бамбара связана производственная магия, практика которой по существу идентична в пределах сходных экологических зон и у других номинальных этносов (малинке, хасонке, сонинке, сенуфо, миньянка, бобо и др.). Причем этот слой духовной культуры по существу не испытал воздействия исламизации и характерен как для исламизированных, так и неисламизированных групп населения региона. Конфессиональная принадлежность также не представляет специфическую особенность номинального этноса бамбара и не может как таковая служить критерием его выделения. Фольклорная, в частности музыкальная, традиция, с одной стороны, имеет региональные особенности в пределах номинального этноса бамбара, с другой — она в этих региональных вариантах очень близка или идентична традиции соседних номинальных этносов, говорящих на родственных языках (малинке, хасонке, сонинке, васулунке и т. д.) Отдельные песенные и другие фольклорные сюжеты характерны в неизменной форме для всех этих номинальных этносов, включая бамбара. То же можно сказать и об отдельных связанных с культовой практикой социальных группировках, каковыми являются так называемые «тайные общества». Область их распространения лежит в значительной мере вне зоны исламизации, на которую влияли не этнические, а политические или потестарные факторы. Эти группировки у номинальных этносов, говорящих на родственных языках манде, едины типологически. Сфера деятельности каждой конкретной группировки такого рода ограничивается локальным уровнем по принципу одинаковой этнической принадлежности, но не охватывает весь этнос в целом.

К области духовной культуры необходимо отнести также этногенетические предания и связанную с ними этнонимистику как собственную,

³⁵ Ch. Monteil. Указ. раб., с. 14.

³⁶ G. Dieterlen. The Mande creation myth.— «Africa», v. XXVII, № 2, 1957, p. 125.

так и родственных и соседних народов, бытующие у номинального этноса бамбара. Такие генетические традиции, характерные для номинальных этносов с родственными языками манде, не противоречат друг другу в принципе, и многие из них возводят происхождение этих этносов непосредственно к единому географическому центру — Манде (Манин), ядру Древнего Мали, или же каким-то иным образом связывают их с Манде. Как уже сказано выше, среди «классических источников» информации невозможно найти материалы для опровержения или для подтверждения этих сведений. Однако исследование особенностей социальной организации этих номинальных этносов в сопоставлении с особенностями проявления у них этнических свойств может открыть путь к критической оценке этногенетических преданий.

Что касается самоназвания «бамана», характерного для представителей номинального этноса бамбара, то оно, будучи широко распространено в пределах этой общности, тем не менее самим населением не применяется, как правило, к представителям отдельных социальных групп (кузнецы, гриоты, рабы), которые вообще как бы лишаются этнической характеристики, или же их этническая принадлежность воспринимается через их принадлежность профессиональную или социальную (например, кузнецы).

Таким образом, совершенно очевидно, что и по признаку духовной культуры, и по самовосприятию номинальный этнос бамбара не представляет дискретного единства, противопоставленного другим номинальным этносам региона.

Мы рассмотрели в общих чертах основные этнические признаки, исследуемые этнографической наукой, применительно к номинальному этносу бамбара. Ни один из них, взятый изолированно, не позволяет выделить бамбара как соответствующее этому признаку этническое единство в населении Западного Судана. Однако об объективной реальности этой этнической общности можно говорить, если рассматривать ее в единстве свойств материальной, духовной культуры и языка, «отличающем эту общность в этом качестве от любой другой человеческой общности», как это предлагает Н. М. Гиренко³⁷.

В этой связи, видимо, совершенно необходимо рассмотреть все аспекты присущей бамбара общественной организации и, в частности, такие, как социальный и политический (или стадияльно предшествовавший ему). Очевидно, что такая задача непомерно велика для настоящей статьи, и поэтому здесь реально остановиться лишь на наиболее общих моментах, требующих дальнейшей разработки.

В частности, видимо, целесообразно обратить еще раз внимание на систему так называемых «клановых имен» («джаму» — яз. бамбара) населения Западного Судана. Она образует важный источник информации по этнической и социальной истории этого населения, а также выступает как один из критериев при определении этнической принадлежности носителей этих имен³⁸. Система «клановых имен» указывает на особый срез общественной организации, основной единицей которого являются общности по «клановому имени» — общности по «джаму». Вероятно, эти общности по джаму представляют собой общественные формы, связанные генетически с родовой организацией. Каждая такая общность выступает как дискретное единство в пределах определенной эпигамной, т. е. связанной обязательными брачными отношениями,

³⁷ Н. М. Гиренко. Указ. раб., с. 4.

³⁸ Подобные материалы были собраны автором настоящей статьи в Республике Мали и частично уже обработаны. См.: В. Р. Арсеньев. О содержании этнонима «бамбара». — «Краткое содержание докладов годичной научной сессии Ленинградского отделения Ин-та этнографии АН СССР за 1976 г.», Л., 1976; его же. Общности по «клановому имени» («джаму») у населения верховьев Сенегала и Нигера.

общности. Существует также несомненная корреляция между принадлежностью жителей региона к той или иной общности по джаму и их этнической принадлежности. Кроме того, каждому из большинства номинальных этносов современной этнографической классификации соответствуют вполне определенные общности по джаму, не встречающиеся, как правило, у других номинальных этносов.

В связи с этим представляется необходимым еще раз вернуться к основным этническим признакам в связи с такой категорией, как номинальный этнос бамбара. Если по языковому признаку относительно легко выделить бамбара среди немандеязычных групп населения, то среди мандеязычных это весьма сложно. Да и по остальным этническим признакам и в качественном единстве этих признаков дискретность бамбара как этнической общности среди мандеязычного населения региона проследить нелегко, в особенности в отношении номинального этноса малинке (манинка). Возможно, вопрос о соотношении бамбара и малинке — как номинальных, так и реальных этносов — является одним из кардинальных в выделении бамбара в населении Западного Судана.

Данные, относящиеся к общностям по джаму, характерным для бамбара и малинке, свидетельствуют о существовании двух относительно замкнутых непересекающихся групп таких общностей³⁹. Каждая из этих групп образует эпигамную общность. Представители разных общностей по джаму, входящих в нее, связаны между собой отношениями шуточного родства. Первая такая эпигамная общность, состоящая из представителей общностей по джаму Кейта, Кулибали, Конате и др., с точки зрения современных этнографических классификаций, относится по преимуществу к номинальному этносу малинке; вторая, состоящая из Траоре, Джара, Коне и др., — к номинальному этносу бамбара. Однако надо отметить, что указанная черта социальной организации бамбара и малинке не может выступать как признак этнической принадлежности изолированно, вне связи с другими признаками, так как каждая из упомянутых эпигамных общностей наряду с бамбарой и малинке включала представителей общности по джаму, относимых к другим этносам.

Установив существование двух относительно замкнутых эпигамных общностей, характерных для бамбара и малинке как номинальных этносов, обратимся к отдельным фактам политической истории и истории потестарных и политических объединений населения Западного Судана, связываемых с этими образованиями.

Известно, что на первых этапах своего существования древнее Мали состояло из небольшой области Манин, правителями которой являлись представители общности по джаму Кейта, именуемой обычно в литературе кланом Кейта. Согласно устной традиции о Сундиате⁴⁰, легендарном основателе древнего Мали, по соседству с Манин находилась другая область, известная под названием До (или «До ни Кри»). Этой областью правили представители общности по джаму Конде (Джара). То есть перед нами две потестарные общности. Во главе одной из них, Манин, находились представители эпигамной общности, определяемой в нынешних этнографических категориях как номинальный этнос малинке, а во главе второй (До) — представители эпигамной общности, обозначаемой в тех же категориях как бамбара. Совершенно очевидно, что с образованием «империи Сундиаты» (как нередко именуется в литературе древнее Мали периода формирования) область и соответственно потестарная общность До вошла в состав древнего Мали, т. е. присоединилась к Манин. Однако, даже если следовать версии легенды, объединение в рамках единого потестарного образования Манин с До про-

³⁹ В. Р. Арсеньев. Общности по «клановому имени»..., с. 144.

⁴⁰ D. T. Niane. Soundjata ou l'épopée mandingue. Paris, 1960.

изошло еще до рождения Сундиаты — будущего создателя Малийской империи. Оно было, видимо, оформлено путем брака Наре Магана Кейта, правителя Манин, с Соголон Кедью Конде, сестрой правителя «страны» До. Кейта и Конде относятся к разным эпигамным общностям. Вероятно, именно поэтому брак Наре Магана и Соголон был сопряжен с большими трудностями, в том числе магического и ритуального характера⁴¹. Наверное, тем же, что к моменту рождения Сундиаты Манин и До составляли уже единую потестарную общность, объясняется и то, что Соголон с Сундиатой бежали в поисках прибежища от гонений другого сына Наре Магана Данкаран Тумана и его матери Сасумы Берете куда угодно, только не в До — родину Соголон. Характерно также, что после рождения Сундиаты и захвата им власти в Манин Конде вступили в отношения предпочтительного брака не со всеми Кейта, а только с представителями правящей группы этой общности, что объяснялось политической важностью таких связей⁴². Строго говоря, если по нормам традиционного права после смерти Наре Магана власть в Манин принадлежала Данкаран Туману, то на одновременное правление и в Манин, и в До мог претендовать только Сундиата.

Что касается географической определенности двух указанных эпигамных общностей эпохи Сундиаты, то о ней с уверенностью судить трудно. По ряду упомянутых в легенде признаков представители обеих общностей жили на одной и той же территории. Однако по отношению к эпигамной общности, объединявшей Кейта, Кулибали, Конате и др., представители эпигамной общности, включавшей Траоре, Джара, Коне и др., населяли преимущественно северные, северо-восточные и восточные районы древнего Мали. Во всяком случае, по отношению к Манин До занимает именно такое положение⁴³. Северная и северо-восточная экспансия древнего Мали вниз по течению Нигера и в прилегающую зону саванны осуществлялась в основном, видимо, представителями именно этой, второй эпигамной общности. И не случайно, вероятно, подавляющее большинство жителей Беледугу и Сегу — Джара, Траоре, Коне и др.

Мы практически не располагаем материалами, чтобы судить о наличии этнического различия между двумя эпигамными общностями периода древнего Мали. В тексте легенды в качестве этнонимов фигурируют и «клановые имена», и профессиональные группы (например, кузнецы), и названия потестарных или политических общностей. В свете современной информации об общностях по джаму мы можем назвать эти этнонимы фиктивными этнонимами. Однако это не значит, что в эпоху древнего Мали все они были таковыми. Тем не менее характерно, что среди этнонимов легенды не встречается «бамана» или «бамбара». Эта категория ни рассказчиком, ни собирателем не соотносится с древним Мали. Этноним «манинка», встречающийся в тексте⁴⁴, обозначает не этническое единство, а общность потестарной или политической организации для жителей Манин. В таком смысле и это — фиктивный этноним. Однако по признаку единства потестарной или политической организации он мог бы быть распространен на все население древнего Мали, как и произошло с термином «мандинги». У населения древнего Мали этноним «мандинги» обозначал не в узком смысле «жителей Манин», а широко — мандеязычное население потестарной, а затем и политической общности древнего Мали. Именно в таком значении с этим этнонимом познакомились первые европейские путешественники XV—XVI вв.

⁴¹ Там же, с. 17—35.

⁴² Там же, с. 141.

⁴³ Д. Т. Ниань идентифицирует страну До с Сегу как исторической областью (там же, с. 21).

⁴⁴ Там же, с. 140.

на Западном побережье Африки, а от них он попал в научную традицию изучения населения Западного Судана.

С распадом Мали и перемещением в XVI в. политического и экономического центра Западного Судана в район Сонгайской державы в пределах бывшего древнего Мали особое значение приобретают ранее периферийные восточные и северо-восточные области, лежащие вниз по течению Нигера. К середине XVII в. здесь складывается центр новой политической общности — Сегу. Население этой общности имело сложный этнический состав. Значительное большинство жителей Сегу, а также, вероятно, основной контингент вооруженных отрядов составляли представители земледельческих мандеязычных групп, входивших в основном во вторую эпигамную общность. Военное превосходство этих групп в период сложения политического центра в Сегу объясняется не только численным превосходством. Видимо, здесь имели значение и хозяйственная специализация этих северо-восточных мандеязычных групп, и их роль в экономике района, и уровень общественных отношений, характеризующийся относительно большей развитостью социального расслоения по сравнению с первыми поселенцами района Сегу, занимавшимися рыболовством. Возможно, как уже писалось выше, эти отряды воинов и были названы «бамана» — «укрепляющие, объединяющие». Впрочем, в этом смысле толкование происхождения формального этнонима «бамана» близко позиции аббата Анри (если ее воспринимать не только в конфессиональном, но и в социальном плане): «бамбара» происходит от «бамба» или «бама» — «восставший, отказавшийся, отступник»⁴⁵. Со временем значение термина, как уже говорилось, могло расшириться и перейти на всю мандеязычную группу населения в пределах новой политической общности. Роль же военных отрядов в истории Сегу общеизвестна⁴⁶.

Очевидно, что выделение «бамана» («бамбара») из мандеязычной общности древнего Мали привело к сужению содержания формального этнонима «малинке» («манинка», «мандинги») до «мандеязычные группы бывшей потестарной, а затем и политической общности древнего Мали, не вошедшие в состав общности Сегу».

Примечательно, что разграничение между бамбара и малинке как этнонимами и этносами Л. Бенже возводит к распаду древнего Мали. Природу же этого разграничения он видит в образовании двух не связанных между собой политических общностей на осколках древнего Мали: Бамбара и Малинке⁴⁷.

Не удивительно, что с образованием генетически связанной с Сегу новой политической общности Каарта, основной военной силой которой были отряды, сформированные на той же, что и в Сегу, этнической основе, формальный этноним «бамбара» оказался перенесенным в местной, европейской и научной традициях и на нее. Однако мандеязычные жители Каарта чаще называли себя «масаси», чтобы отличаться от жителей Сегу. Как уже упоминалось, и у европейских путешественников XVIII — начала XIX в. для обозначения населения Каарты чаще встречается этноним «каартанцы», а не «бамбара».

Таким образом, представляется очевидным, что в Западном Судане, начиная не позднее эпохи образования древнего Мали и вплоть до наших дней, в процессе этногенеза активное участие принимали потестарные и политические факторы, игравшие зачастую решающую роль в этническом развитии. Та или иная общность, фигурирующая под некоторым этнонимом и имеющая реальное этническое содержание,

⁴⁵ L. Tauxier. La religion bambara, p. XIX.

⁴⁶ Она хорошо прослеживается, например, на материале исследования истории «империй» бамбара Сегу и Каарта. См.: M. Delafosse. Haut-Sénégal — Niger; Ch. Montiel. Указ. раб.; L. Tauxier. L'histoire des Bambara.

⁴⁷ L. Binger. Du Niger au golfe de Guinée. Paris, 1892, t. 2, p. 372.

нередко оказывается производной от вполне конкретной потестарной или политической общности, «следом» завершения процесса этнической консолидации родственных по основным этническим признакам групп населения.

У современного реального этноса бамбара можно проследить несколько таких «следов», которые надо воспринимать как исторически обусловленные уровни этничности (этнической консолидации): а) общность в пределах второй эпигамной группы (Траоре, Джара Коне и др.), б) «мандинги» («манде») — в пределах древнего Мали; в) «бамана» («бамбара») — в пределах политического объединения Сегу (до выделения Каарта); г) «сегукау» — в пределах политического объединения Сегу (после выделения Каарта); «масасиу» — в пределах политического объединения Каарта.

Помимо этих уровней существуют еще более мелкие территориальные объединения нынешних бамбара, основанные на бывших потестарных и политических общностях более низкого иерархического уровня, в рамках которых не смогла оформиться этническая специфика родственных групп населения: «беледугукау», «кенедугукау», «додугукау» и т. д.

* * *

Попытаемся коротко подвести итоги. Для арабоязычной мусульманской традиции при характеристике населения Западного Судана было свойственно употребление названия «бамбара», не имевшего конкретной этнической интерпретации, а обозначающего немусульман. С политическим возвышением Сегу в середине XVII в. происходит постепенное сужение термина и закрепление его за мандеязычными группами земледельческого населения Сегу. Под влиянием сложения единой политической организации Сегу и на базе значительной общности социальной организации мандеязычные группы Сегу консолидируются. Складывается самоназвание «бамана», которое с середины XIX в. в научной традиции воспринимается как тождественное «бамбара» и обозначающее один и тот же реальный этнос Западного Судана.

THE ETHNIC HISTORY OF THE BAMBARA: LINGUISTIC AND SOCIAL ASPECTS

In studying the social history of peoples having no written language the researcher encounters the problem of a scarcity of sources; particularly limited are those that reflect the temporal depth of social processes. Uncovering the phasic layers in a given synchronic section of the social reality may serve as an aid to getting new information by comparing the data on the history of one or another social unit with the known historical facts for the society as a whole.

Examination of the Bambara clan structures, which in present-day communities are expressed through the «clan name» (*jamu*), and at the same time of the evolution of the ethnonym «Bambara» and comparison with data from medieval Arab chronicles, with records by modern European travelers and with the oral tradition of the region's population have shown that the emergence of the Bambara ethnic community seems to be connected with the political rise of the Segu «empire» in the 17th century. It is about this centre that the eastern Mandé-speaking groups became consolidated. From the same period stems the self-designation «Bamana» which, beginning with the mid-19th century scientific tradition, is interpreted as being identical with «Bambara» («pagans» in the Arabic Moslem tradition of West Sudan), both terms designating one and the same actually existing ethnos in West Sudan.

А. Д. Столяр

ОБ АРХЕОЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА АНИМАЛИСТИЧЕСКОГО ИСКУССТВА В ПАЛЕОЛИТЕ ЕВРАЗИИ *

Настоящая дискуссия оказалась для автора неожиданной, поскольку ему пока удалось представить путь примерно двадцатилетнего исследования только в отдельных, частичных, нередко предварительных публикациях. Тем более это обсуждение является для автора большой честью, свидетельствуя по крайней мере об актуальности поднятых вопросов, да и, наверное, об известной новизне их освещения.

В ходе дискуссии уже достаточно полно вскрыты дефекты и ограниченность критического опыта Р. Я. Журова¹. Усилиями ее участников² многое прояснено и поставлено на истинное место. Поэтому обратимся главным образом к существу дела — конкретно-источниковедческому разбору проблемы генезиса творчества, учитывая основное содержание прошедшего обсуждения.

1. Современное состояние изучения проблемы. Выделение этой темы в качестве отправной (см. З. А. Абрамова, с. 70, 71) необходимо, так как успех любого конкретно-исторического исследования во многом определяется состоянием его историографии и источниковедения. Но ни прочной историографической традицией, ни разработанным источниковедением проблема генезиса первобытного искусства еще не обеспечена. Причина не только в ее относительной «молодости», но и в том, что она не созревала естественно, а неожиданно вторглась в «доисторию» в результате открытий на рубеже XIX—XX вв., неприемлемых для догм эволюционистской палеоэтнологии и приведших к ее кризису. Вследствие же такого пробела в развитии проблемы наука еще не располагает объективной оценкой своих итогов: у нее нет аналитического заключения относительно того, что и в какой степени уже установлено и что требует

* В связи с дискуссией о происхождении первобытного искусства, развернувшейся вокруг гипотезы А. Д. Столяра, редакция обратилась к ее автору с просьбой детально обосновать узловые моменты его концепции. — Редакция.

¹ Р. Я. Журов. Об одной из гипотез происхождения искусства. — «Сов. этнография», 1975, № 6.

² См. статьи в «Сов. этнографии»: А. А. Формозов. О работах А. Д. Столяра по палеолитическому искусству и критике их Р. Я. Журовым (1976, № 2); С. А. Арутюнов. Многоплановость проблемы генезиса искусства (Там же); Ю. В. Кнорозов. К вопросу о генезисе палеолитических изображений (Там же); Б. Б. Пиотровский. Все ли виды изобразительной деятельности палеолитического человека были искусством? (1976, № 5); В. А. Горчаков. Техника «удвоения» социального опыта неандертальцев и искусство (в связи с гипотезой А. Д. Столяра) (Там же); З. А. Абрамова. Об опыте конкретно-исторического анализа проблемы происхождения искусства (1976, № 6); В. П. Алексеев. Раздвигая время (Там же); А. П. Окладников. К проблеме происхождения искусства (Там же); В. В. Селиванов. О путях становления изобразительного искусства (1977, № 1). Ссылки на названных авторов даются далее в тексте статьи.

своего выяснения в известной последовательности. В связи с этим отметим два существенных момента.

Во-первых, давно уже произошло стихийное переосмысление понимания самой темы, ставшее сейчас настолько привычным, что его неправомерность и ущербность нами даже не замечается. Название «Происхождение искусства» и подобные ему даются самым разным изданиям, число которых все умножается. Но среди них мы не знаем ни одной фундаментальной работы, которая была бы специально посвящена именно генезису искусства в самом прямом и точном понимании этого явления, т. е. зарождению и становлению творчества в виде «глубокого», конкретно-исторического процесса, начиная с его первоисточков и самых эмбриональных проявлений. Основное содержание всей этой литературы составляет разбор памятников верхнепалеолитического искусства — несомненно, поразительно древнего и исключительно своеобразного, но представляющего перед нами в «готовом», уже сформировавшемся виде³. Такая деформация по существу исключает проблему становления первотворчества из сферы активного и детального научного обсуждения.

Во-вторых, когда исследователь все же как-то пытается объяснить происхождение первых изображений, он, как правило, неизбежно повторяет предположения значительной давности. Активы науки здесь застыли на уровне представлений второй половины XIX — начала XX в. До недавнего времени они исчерпывались тремя гипотезами — «простого этапа»⁴, «макарон»⁵ и «руки»⁶, изначально освобожденными от серьезной критической проверки и затем ставшими своеобразным «научным фольклором».

Анализ гипотез⁷ приводит к заключению об их теоретической несостоятельности (исходный постулат — доктрина «естественного человека») и явной неаргументированности. На Западе, где эти гипотезы зародились, в наши дни завершается процесс их отмирания⁸. В этом отно-

³ Отголоски подобной «подмены», при которой речь ведется о памятниках «палеолитического искусства» вообще, без учета разделяющих их качественных рубежей и целых периодов, в дискуссии нашли отражение в статьях С. А. Арутюнова и В. А. Горчакова. Да и такой тонкий знаток первобытного творчества, как А. А. Формозов (с. 94), не придает особого значения отчленению и выделению эпохи генезиса искусства как специального предмета исследования. Эта недооценка качественных рубежей, в целом типичная для эволюционистской концепции, приводит, в частности, к упреку А. А. Формозова в наш адрес по поводу игнорирования «новых направлений в изучении палеолитического искусства, отраженных в работах А. Леруа-Гурана, А. Ляминг-Амперер и др.» (там же). Но названные исследователи дают едва ли не самый яркий образец «избегания» реальной постановки проблемы происхождения творчества неолитического. Все их усилия направлены только на выявление «стилей» и попытки семантического раскрытия «готового» верхнепалеолитического искусства, рассматриваемого как феномен, в полном отрыве от аспекта его исторического становления.

⁴ *Boucher de Perthes. Antiquités celtiques et antédiluviennes*, T. I. Paris, 1847—1849, p. 11—13, 48, 439—500.

⁵ *Alcalde del Rio, Breuil, L. Sierra. Les cavernes de la Région Cantabrique*. Monaco, 1911, p. 207.

⁶ *G. H. Luquet. L'art et la religion des hommes fossiles*. Paris, 1926, p. 147—152.

⁷ См., например, А. Д. Столяр. «О гипотезе руки» как традиционном объяснении происхождения изобразительного искусства. — «Первобытное искусство». Новосибирск, 1976, с. 8—24.

⁸ В связи с ограниченным объемом статьи автору пришлось исключить из текста критический разбор поддержки этих гипотез В. А. Горчаковым и С. А. Арутюновым, ничем фактическим не подкрепляющей их достоверность. В целом же при явной искренней увлеченности В. А. Горчакова данной проблемой хотелось бы видеть в его работах аналитически более выверенный и полный учет источниковедческих данных и историографического опыта науки. Отметим также неоправданность оптимизма С. А. Арутюнова (с. 97), когда он надеется на успех, «если попытаться как-то развить и синтезировать гипотезы...». Это «если» не заменяется ничем реальным уже многие десятилетия, несмотря на колоссальное обогащение фактологической базы по палеолиту. Причиной тому является, конечно, не лень ученых, а то, что сама природа этих абстрактно-рационалистических допущений исключает, как мы полагаем, возможность их развития.

шении крайне показательно признание такого видного представителя «школы Брейля», как П. Грациози. Этот один из самых крупных знатоков древнейшего искусства Запада, несмотря на весь свой пиетет по отношению к научному наследию А. Брейля, пришел к убеждению, что традиционные гипотезы, вопреки внешней привлекательности, не имеют под собой никакой достоверной основы⁹.

Неизбежные следствия длительного консерватизма и бесплодности этих гипотез, ставших догмами (З. А. Абрамова, с. 69—71), выразились не только в уже отмеченном переосмыслении темы, в ущерб ее истинному содержанию, но и в общем заключении о неожиданном появлении искусства палеолита сразу же в законченном виде — вечной загадке, явлении, лишенном правил, исторически никак не обусловленном и данном счастливым случаем или толчком извне¹⁰. Все это привело сейчас к безраздельному господству на Западе совсем не новой версии¹¹ о палеолитическом искусстве как сверхъестественном феномене, непознаваемом «художественном чуде»¹².

В такой ситуации особую злободневность приобретают попытки материалистического раскрытия генезиса творчества как закономерного процесса, который нельзя воссоздать отвлеченными рассуждениями, без выявления и дешифровки всех источников, имеющих какую-то реальную ценность.

Итак, общее состояние конкретно-исторического изучения проблемы далеко не триумфально — налицо даже отступление науки от трудной, но важной задачи. Длительный застой наших знаний необходимо признать. И с ним пришлось бы примириться, если бы он был действительно обусловлен непреодолимыми пока факторами. Но ирония, по нашему мнению, заключается в том, что все препятствия на путях поисков новых, в той или иной мере перспективных видений проблемы не имеют фатально объективного характера. Много отрицательных явлений разного рода сплелись здесь — от инерционной живучести «привычных» допущений, принимаемых на веру уже не одним поколением исследователей, и вплоть до широкого проявления дилетантизма, в самом отрицательном смысле этого понятия. Этой проблеме приходится расплачиваться за ее популярность — она попала в число тех немногих «несчастных» тем науки, по поводу которых позволительными оказываются, как это критически отмечает А. А. Формозов (с. 92), любые высказывания, порой опирающиеся только на фантазию, лишенную научной базы, а то и просто на обыденное мышление («здравый смысл»). В этом отношении и автору пришлось пройти определенный путь, в конечном счете жестко ограничивший наше исследовательское «вмешательство» в проблему рамками только одного из ее аспектов.

Заключение Д. В. Айналова, давностью почти в полвека, во многом остается справедливым и поныне — наука по существу «еще не взяла в свои руки этот отдел человеческих документов»¹³.

Подведем итоги. Заимствованные у французского палеолитоведения, без предварительного анализа, гипотезы до сих пор не смогли удостове-

⁹ P. Graziosi. Die Kunst der Altsteinzeit. Florenz, 1956, S. 22.

¹⁰ Там же.

¹¹ M. Hoernes. Urgeschichte der bildenden Kunst. Wien, 1898, S. 184; Г. Ф. Осборн. Человек древнего каменного века. Л., 1924, с. 214, 244; Th. Mainage. Les religions de la préhistoire. L'âge paléolithique. Paris, 1921, p. 76, 143, 290; В. Гаузенштейн. Искусство и общество. М., 1923, с. 40, 42; Г. Кюн. Искусство первобытных народов. Л., 1933, с. 22 сл.

¹² M. Raphael. Prehistoric cave paintings. Washington, 1946, p. 3; A. Hauser. The social history of art, v. I. London, p. 24, 25; S. Celebenovic. Old Stone Age. N. Y., 1956, p. 3; S. Giedion. The beginnings of art. N. Y., 1962, p. 43—123; P.-M. Grand. Prehistoric art. Paleolithic painting and sculpture. Greenwich, Connecticut, 1967, p. 10.

¹³ Д. В. Айналов. Первоначальные шаги европейского искусства. — «Сообщения ГАИМК», т. II, Л., 1929, с. 419.

ритель свою научную ценность. В настоящей дискуссии они также не получили аргументов в свою пользу. Эти рациональные допущения сейчас представляют в большей степени литературную форму, чем реальные построения, совместимые со всей совокупностью показателей рубежа мустье и верхнего палеолита.

Неприемлемость взгляда на палеолитическое искусство как на «экстраординарный изолированный феномен» и непостижимую «вспышку новых способностей человека»¹⁴ вызывает необходимость собственных, настойчивых и целеустремленных поисков решения проблемы становления искусства в ее конкретно-точном понимании. Советская археология накопила большой и ценный опыт историко-материалистического освещения первобытного искусства, начиная с его верхнепалеолитической зари. В этой сфере ее достижения очевидны и широко признаны (работы А. А. Миллера, Б. Б. Пиотровского, П. П. Ефименко, С. Н. Замятнина, А. С. Гушина, А. П. Окладникова, З. А. Абрамовой, А. А. Формозова и др.). Теперь, очевидно, пришло время сделать решительный следующий шаг — в разысканиях корней творчества спуститься в его еще очень темное подполье, углубляя тем самым изучаемую перспективу развития и выделяя тему генезиса, подчеркнем это вновь, в особую исследовательскую задачу, наделенную известной самостоятельностью.

2. Общая структура и исследовательские аспекты проблемы. Характерной чертой ее развития является известная стихийность прилагаемых исследовательских усилий, как правило, не опирающихся на предварительно построенную логическую программу. Достаточно типична прямая устремленность исследователей, руководствующихся избранной ими идеей, к заветной, но, увы, пока недоступной цели. Они пытаются незамедлительно, в один прием, объяснить происхождение «палеолитического искусства» путем общих рассуждений, сопровождаемых разнообразными примерами, без их детальной источниковедческой обработки и выяснения истинных внутренних связей и зависимостей. Такой путь подсказывается всем духом традиционных гипотез — и их априорностью, неподвластностью строгой методике, и тем, в частности, что они представляют рождение творчества как одномоментный акт.

Если в нашем предмете сразу выделяется нечто бесспорное, то это исключительная сложность и многоплановость явления искусства на любой ступени развития. Поэтому оно исследуется значительным рядом гуманитарных и естественных дисциплин. Первобытное искусство Евразии нуждается в анализе со стороны археологии, этнографии, антропологии, искусствоведения, физиологии, психологии, философии и др. Какие-то конечные результаты по теме его происхождения могут быть получены только объединенными усилиями этих наук.

Казалось бы, такой цели должен успешно служить «комплексный метод», введенный в палеоэтнологию еще в прошлом веке и явившийся тогда значительным научным достижением. В мало изменившемся виде в области первобытной истории он существует и в наши дни, во многом опираясь на былой авторитет.

Однако за прошедшее столетие слишком многое изменилось. По-прежнему неоспорима идея комплексности, чего нельзя сказать о способе ее нынешней реализации. Практически она обычно осуществляется так: специалист подвергает «свой» материал профессиональной обработке, попутно привлекая уже на совсем другом уровне (обычно в виде примеров) попавшие в поле его зрения данные других дисциплин. Этим никак не обеспечивается необходимый исторический синтез, а лишь выполняется без строгих правил некоторое механическое суммирование, образующее иногда совсем недоступные для анализа конгломераты.

¹⁴ А. Laming-Empéaire. La signification de l'art rupestre paléolithique. Paris, 1962, p. 34.

Далеко продвинувшаяся дифференциация наук, дробление каждой из них на целую свиту самостоятельных дисциплин, усложнение аппарата и методов требуют на начальной ступени исследования данной проблемы ее четкого расчленения на специальные аспекты. По нашему мнению, только таким независимым и в каждом случае квалифицированным анализом по отдельным «чистым» линиям источников могут быть обеспечены условия фундаментальности будущего синтеза, т. е. комплексности, отвечающей общим нормам современной науки.

Предмет наших исследований мы, порывая с установившимися в литературе традициями «широкого охвата», сознательно ограничились лишь одним, профессионально доступным нам аспектом, который можно назвать историко-археологическим. Его ядро и ведущую цель составляет источниковедение, а именно распознавание (оказывается, что и эта операция совсем непроста и не может опираться на «очевидности»), выделение и детальная атрибуция древнейших первосвидетельств рождения творчества. Конечная задача археологического аспекта сводится к конкретной реконструкции основных вех становления творчества или, иначе говоря, к воссозданию и характеристике всего изобразительного ряда творческой активности, завершившегося появлением искусства.

Мы отказались и от помощи столь близкой к археологии палеоэтнографии и, несмотря на упрек Б. Б. Пиотровского (с. 53), да и внешнюю соблазнительность многих живых картин архаичного творчества, не можем нарушить принятое табу. Причин тому две.

Во-первых, этнографией, как, впрочем, и археологией, еще не выполнена общая историко-генетическая классификация примитивных форм творчества, хотя существенные предпосылки для этого уже ею созданы¹⁵. Хочется надеяться, что осуществление поддержанной в дискуссии мысли об актуальности разработки специально этнографического аспекта проблемы происхождения искусства (С. А. Арутюнов, с. 98) позволит фактологически поставить ее на базу как археологических, так и этнографических источников.

Во-вторых, нет еще и другого необходимого условия для уяснения истинных соответствий между ископаемыми первосвидетельствами и давно обращающими на себя внимание этнографическими фактами, которые, может быть, сохранили в себе пережиточное и к тому же осложненное воспоминание о ступенях генезиса творчества (см. А. П. Окладников, с. 83). Бытующий поныне «археолого-этнографический метод», выражавший принцип комплексности в трактовке палеоэтнологии XIX в., исходит из правила формального отождествления («сшивки» — по выражению П. И. Борисовского) внешне подобных объектов различного возраста и размещения. Множество издержек этого «метода» привело к его кризису, который породил на Западе целое течение (А. Леруа-Гуран и др.), вообще отрицающее значение этнографических материалов при изучении седой древности.

За границы археологического аспекта проблемы мы выходили, лишь едва отрываясь от них, в редких случаях с единственной целью — обратить внимание специалистов на возникающие вопросы. В большей сте-

¹⁵ В этой связи следует особо отметить большое значение цикла исследований С. В. Иванова. Еще в 30-е годы он прозорливо предположил существование предельно примитивной первой символической стадии, связанной с *действиями над шкурами и тушами* диких животных и предшествующей скульптурным и живописным изображениям (С. В. Иванов. Сибирские параллели к магическим изображениям эпохи палеолита. — «Сов. этнография», 1934, № 4). К сожалению, в дальнейшем С. В. Иванов предпочел этой, на наш взгляд решающей, посылке другое объяснение генезиса рисунка как производного от кинетической речи. (См. его рец. на сб. «Первобытное искусство». Новосибирск, 1971. — «Сов. этнография», 1973, № 6, с. 169). В числе других его тем очень ценно раскрытие сюжетных основ древнего внешне абстрактного орнамента (см., например, С. В. Иванов. Медведь в религиозном и декоративном искусстве народностей Амура. — Сб. «Памяти В. Г. Богораза», М. — Л., 1937, с. 1—45).

пени приходилось обращаться к некоторым общетеоретическим положениям, которые в какой-то мере можно отнести к аспекту философскому. Неизбежность этого обусловлена тем, что определенная мировоззренческая позиция всегда пронизывает весь ход любого исследования.

Итак, границы и цели предложенной разработки достаточно ясны и, как показали прения, вполне оправданы (см. А. А. Формозов, с. 92, 94; С. А. Арутюнов, с. 96; Ю. В. Кнорозов, с. 101; Б. Б. Пиотровский, с. 51, 52, 54; З. А. Абрамова, с. 69; А. П. Окладников, с. 82, 85). Соответственно критика в данной дискуссии должна была бы, на наш взгляд, сосредоточиться главным образом на этой линии исследования, не растекаясь по древу исключительно ветвистой проблемы.

3. Методические вопросы. Совсем кратко коснемся двух общих установок исследования — оценки степени фундаментальности изучаемого явления и дилеммы общих или же локальных закономерностей генезиса творчества и его раннего развития.

История первых открытий художественного творчества палеолита в XIX в., естественно, сделанных в одиночных комплексах, привела к появлению положения о существовании в первобытности «культур с искусством» и «культур без искусства»¹⁶. Но та же история на ее нынешнем этапе (помимо факта распространения малых форм от Испании до Байкала и даже Южной Кореи, 10 пещерных ансамблей в Италии, Капова пещера в СССР и др.) подтверждает тезис о древнейшем искусстве как исторически обязательном элементе всей деятельности неолита¹⁷. Показательно, что этнография, как это отмечал еще С. Рейнак¹⁸, не знает ни одной, самой примитивной культуры, в которой не было бы представлено уже развитое первобытное творчество.

По второму вопросу заметим, что известную локальность в развитии индустрии палеолита (см. А. А. Формозов, с. 93), которая все же не отменяет общепризнанные (итоговые) тенденции, нельзя полностью проецировать на синхронное искусство. В отличие от производящей деятельности, зависящей от множества сугубо «местных» факторов, творчество обобщенно отражало лишь важнейшие социальные стороны жизни, в основе общие для определенной ступени палеолитического мира. Доказательство тому — общие темы-доминанты и их специфическое выражение (в том числе в знаковой форме) в громадном ареале (от Испании до Байкала). А монистическое представление процесса генезиса и дальнейшего развития палеолитического творчества дает право рассматривать факты, выявленные в разных уголках Евразии, в качестве элементов единого-сложного (в принципе) исторического контекста, дошедшего до нас, увы, с громадными пропусками.

Более подробно придется остановиться на конкретной методике начала нашего исследования, так как представление проблемы в виде предметной задачи необходимо археологическому аспекту для определения его ясных «точек отправления» (Д. В. Айналов).

а. Конкретность постановочного анализа. Абстрактная предвзятость способна изначально и незаметно присвоить себе обширные права. Она заранее обуславливает весь строй и ограниченную результативность исследования. Так, кажется, что его цель предельно отчетлива и не требует выяснения. Она заключается в объяснении происхождения палеолитического изобразительного искусства «вообще».

Согласившись с такой очевидностью, исследователь сразу же оказывается в одном из капканов, поставленных «здравым смыслом». Термин «палеолитическое искусство» очень часто повторяется в литературе, не

¹⁶ Д. Леббок. Начало цивилизации. Умственное и общественное состояние дикарей. СПб., 1876, с. 34 сл.

¹⁷ Я. Я. Рогинский. Изучение палеолитического искусства и антропология. — Вопросы антропологии, вып. 21, М., 1965, с. 152.

¹⁸ S. Reinach. Cultes, mythes et religions. т. I. Paris, 1905, p. 128.

сопровождаясь оговорками и уточнениями. Но он, опираясь лишь на наши внешние ассоциации, не имеет прочного понятийного значения (см. Ю. В. Кнорозов, с. 101) и служит нужным, но условным (инструментальным) обозначением особых групп древних памятников еще в очень многом нераскрытой природы. Далеко не бесспорно бытующее сейчас отнесение любого изображения ледниковой поры (например, «монтэспанского медведя») к категории явлений искусства, пускай даже самого элементарного. Для этого недостаточно одного изобразительного облика, необходимы также приметы хотя бы зачаточных эстетических функций. А они как раз порой начисто отрицаются коренными особенностями всего комплекса.

Но все это как-то выпадает из поля зрения. Случается так, что автор, априори приложивший к разнообразным памятникам творчества палеолита термин «искусство», в дальнейшем во всех своих толкованиях исходит из его современного смысла. Именно такую «механику», как и все ее издержки — игнорирование реального объекта изучения, его модернистскую аранжировку, субъективизм и т. п., наглядно показывают статьи Р. Я. Журова и В. А. Горчакова.

Наша проблема — комплексная научная задача. Часть этой задачи, приходящаяся на долю археологического аспекта, требует решения по строгим правилам последовательности определенных действий, под контролем объективных критериев. Прежде всего следует точно определить цель исследования (что конкретно требует своего объяснения) и его исходные условия (что уже дано). Иными словами, исследование надо перевести в форму предметно-генетической задачи, т. е. объяснения не происхождения изобразительного искусства «вообще», а той специфической изобразительной формы, которая положила начало известному науке верхнепалеолитическому творчеству.

Сложность генезиса творчества обуславливалась уже тем, что здесь в едином сплаве взаимодействовали факторы различной природы — не только технико-исполнительское начало, но и могучий процесс подъема сознания (развитие символического ассоциирования, образного обобщения и т. п.). Чем же явление комплекснее, тем на большее число операций распадается его анализ.

Термин «искусство» надо заменить, не предвещая будущих выводов, обозначением того, чем мы реально располагаем вначале. Это *памятники палеолитической изобразительной деятельности* (термин А. А. Миллера и Б. Б. Пиотровского).

Существующие исторические классификации этих памятников основываются на данных хронологии (нередко приблизительных и формальных, требующих умелого обращения; см. А. А. Формозов, с. 92, 93; З. А. Абрамова, с. 73), на их тематике (дуализм зооморфного и антропоморфного циклов) и форме (монументальной либо малой). Учитывая интеллектуально-чувственную природу творчества, названные систематика надо дополнить классификацией произведений по «психофизическим» критериям воплощенных в них образов, придавая этому моменту фундаментальное значение. В таком плане изображения палеолита разделяются на: а) сюжетные, б) знаковые, в) орнаментально-геометрические¹⁹.

¹⁹ Игнорирование в структуре палеолитического творчества этих трех блоков и механическое суммирование примерно синхронных, но разнородных изображений не приводят к обобщенной характеристике этапов творчества, а напротив, привносят нечто субъективно-хаотическое в еще нераскрытый порядок. Именно таким способом А. Леруа-Гураном был образован конгломерат, который он назвал «первым стилем первой примитивной фазы» верхнего палеолита. Единственная отличительная особенность этого «стиля» в том, что он не поддается никакому определению (см. А. Leroi-Gourhan. Pré-histoire de l'art occidental. Paris, 1965, p. 67, 68, 242). Тем самым А. Леруа-Гуран совершенно девальвировал свой «первый стиль» как мнимое (проще — выдуманное) единство.

Вопрос о первичности в творчестве жизненного образа (т. е. сюжетной формы) или же абстрактного знака составляет предмет «вечной» дискуссии в эстетике. Сейчас эту тему особо выделил А. А. Формозов (с. 94), принимающий тезис Гегеля об историческом приоритете знака.

К замечаниям по этому поводу участников дискуссии (см. Ю. В. Кнорозов, с. 100; Б. Б. Пиотровский, с. 53) кратко добавим следующее. На первый взгляд, мнение А. А. Формозова полностью подтверждается наличием источниковедческой базой — неандертальцы уже знали знаковую систему, а выполненных ими же сюжетных произведений наука до последнего времени не видела. Однако если поставить вопрос об исторической специфике идеограмм мустье и продолжить опыт их дешифровки²⁰ путем определения места известного знака в цепи генетического развития, то, мы полагаем, в известной мере выясняется их производность от жизненных сюжетов (главным образом решающих элементов охоты), сначала передаваемых исключительно натуралистично. Следовательно, знаки мустье не были изначально бессюжетной абстракцией, а отражали реальные приметы добывающей деятельности. Другое дело, что в связи со спецификой этой линии, символически-обобщенно выражавшей особо выделенные сознанием доминанты, здесь прогресс абстрактно-геометрической формы осуществлялся очень интенсивно.

Сказанное можно несколько подкрепить ретроспективными данными (выявленные Э. Пьеттом, А. Брейлем и др. серийные случаи преобразования в верхнем палеолите сюжетной фигуры в знаковую «диаграмму»²¹). Что же касается ориньякских «рук», то они, конечно, «не изображения в прямом смысле» (А. А. Формозов, с. 94), но и не бессюжетные знаки. Напротив, персональная семантика каждой «руки», не подвергшейся обобщению и изобразительному преобразованию, вполне зрима.

Разные наблюдения, казалось бы, готовят вывод в пользу исторического приоритета сюжетного образа «действительного мира» палеолита. Но не будем спешить с конечным заключением в связи с принципиальной ответственностью темы, требующей углубленной проработки, да и потому, что сейчас в нем нет крайней необходимости. Суть в том, что, как справедливо пишет наш оппонент, у науки нет оснований предполагать, что «изобразительное искусство развилось из знаков» (там же). Оно рождалось в другом русле творческой деятельности, наделенной высоким накалом коллективных эмоций.

Весь массив изобразительных памятников неантропа с удивительной яркостью показывает, что основу художественного прогресса с ориньяка составляли сюжетно-анималистические произведения (см. А. П. Окладников, с. 85), к которым переход от знаков палеоантропа в нормах естественно-культурной наследственности невозможен. Следовательно, ядро генетической задачи приходится на становление собирательного образа зверя и развитие его восприятия во внутренней связи с выработкой формы и технических средств воплощения.

Но зверя «вообще» неантроп изображать еще не умел. Его анималистический репертуар был абсолютно ограничен считанными видами, каждый из которых передавался в ориньяке строго стандартной фигурой — медленно совершенствующимся каноном, автором которого была цепь предшествующих поколений. Так, все сокращающееся поле поиска приводит к последней операции постановочного анализа — выявлению и характеристике того древнейшего канона, который открыл собой анима-

²⁰ С. Н. Замятин. Очерки по палеолиту. М.—Л., 1961, с. 46, 47.

²¹ См., например: E. Piette. Les écritures de l'Age glyptique.— «L'Anthropologie», t. XVI. Paris, 1905, p. 10; H. Breuil. Les subdivisions du paléolithique supérieur et leur signification.— «Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique», XIV^{me} session, Genève, 1913, p. 201—209.

лизм верхнего палеолита. Накопленный наукой опыт позволяет это сделать без особого труда.

б. Рисунок раннеориньякского типа как генетическая основа плоскостного анимализма неантропа. К этому суждению был очень близок А. Брейль в предложенной им первой периодизации (1905—1906 гг.), но затем он сам отошел от него. Сейчас пришло время вернуться к этому положению и развить его, так как оно источниковедчески обеспечивается серьезными аргументами. Важнейший из них — три хорошо датированных комплекса наскальных изображений (Белькэр, Пэр-нон-Пэр, Ла Грез), которые не только показывают бытие специфического рисунка с самого начала ориньяка, но и позволяют выделить три ступени его закономерной эволюции (см. Б. Б. Пиотровский, с. 53) примерно на протяжении 8—10 тыс. лет²². При этом самому раннему датированному эталону (Белькэр, около 26—29 тыс. лет назад) с большими основаниями следует предпослать исполнение такой же геометризированной фигуры на глине (типа Хорнос де ла Пенья). Общие признаки раннеориньякского канона: изолированность контурной фигуры, ее строгая профильность, отсутствие внутренних деталей, изображение не более двух статичных ног на одной и той же стороне тела.

В итоге главная генетическая задача археологического аспекта определяется предметно — выяснению подлежит путь становления контурно-схематичного геоглифа «двуногого» зверя, выполненного еще в дохудожественной технике, пальцем по глине. Искомым является весь тот генетический процесс, который завершился таким специфически-устойчивым сплавом образа, формы и техники.

4. Ступени генезиса верхнепалеолитического анимализма. Рассмотрим их совсем кратко (они полнее предшествующих освещены в публикациях), останавливаясь в основном на вопросах, затронутых в дискуссии.

«Чудесам искусства предшествует полный вакуум»²³ — в такой единой фиксации западного палеолитоведения, казалось, заключался конечный приговор всем попыткам исторического объяснения генезиса художественного творчества. Явление «из ничего», без корней и предстории, несовместимо с представлениями науки.

Сейчас, по нашему мнению, положение меняется благодаря начальной дешифровке особых комплексов палеоантропа — в большей части уже давно известных, но до недавнего времени не рассматривавшихся в качестве примитивно-изобразительных проявлений. Эти комплексы приподнимают завесу над могучим фундаментом длительного становления изобразительной деятельности в заключительную пору нижнего палеолита.

Исполнение знаков неандертальцами показывает наличие в арсенале их творческой техники основных изобразительных средств (линии, объема, даже красочного пятна). Но они совсем не использовались для передачи темы зверя, занимавшего особое место во всей жизнедеятельности палеоантропа. Объяснить это, вероятно, можно тем, что стадияльно еще отсутствовало второе необходимое условие — сознанием не был сформирован обобщенный образ зверя, составлявший содержание символических фигур, начиная с ориньяка. Поэтому зарождению анимализма начало положили невероятно примитивные (как по средствам, так и по семантике) эмбриональные приемы изобразительной деятельности,

²² На фоне этих фактических характеристик очень умозрительными оказываются утверждения о том, что древнейший рисунок — «результат индивидуального труда», активной самостоятельности индивида (В. Д. Горчаков, с. 63), да и вообще все представление творчества палеолита наподобие современного художественного процесса.

²³ P. Grand. Указ. раб., с. 13.

которые образовывали целые генетические пласты, лишь теперь поддающиеся распознаванию.

а. Ступень «натурального творчества» (ашель — мустье) характеризуется зачаточной условностью и соответствующей ей «естественностью» применяемых средств. Ими служили особо выразительные части туши убитого зверя (главным образом голова и конечности), которые, подчеркнем это, преднамеренно выставлялись в особых местах, а затем кости от этих «экспонатов» сохранялись в обрядовых целях, образуя целые «коссуарии». Путь археологии к опознанию особой природы таких комплексов был и остается трудным. Очевидны и исключительные потери в этом разряде источников вследствие длительного игнорирования подобных «собраний» как естественных феноменов.

Несмотря на все это, уже сейчас можно распознать ростки «натурального творчества» еще в ашеле (Торральба, Амброн, Азыхская пещера, Лазаре, Кударо I). Позднее такое «творчество» выступает в качестве фундаментального и значительного явления всей мустьерской культуры. Наиболее выразительно этот цикл передается особыми «медвежьими пещерами» — прежде всего двумя швейцарскими комплексами (Драхенлох и Вильденманнлислох), раскопанными Э. Бехлером²⁴. Обращаясь к «медвежьим пещерам», мы начинаем исследование с тех объектов, с которыми наука «бьется» уже более столетия (точнее, рождение этой проблемы можно датировать 1833 г.) и, следовательно, предлагает свой солидный опыт, насыщенный острой борьбой мнений и окончательно подытоженный изучением Регурду²⁵. Для полной ясности у читателя надо еще раз подчеркнуть, что «медвежьи пещеры» совсем не ограничены территорией Швейцарии и даже Альпийской зоны. На карте мустьерского мира они разбросаны как нечто общее в огромном ареале расселения палеоантропа — от Кавказа до Испании.

Не менее показательно и то, что «натуральное творчество» совсем не исчерпывалось темой медведя, но распространялось и на другие важные объекты охоты, хотя свидетельства тому очень отрывочны. Последнее обстоятельство вполне объяснимо — символы непещерного зверя, размещавшиеся чаще всего под открытым небом, не могли соперничать в сохранности с «коллекциями», укрытыми под защитой карста.

Далее, уже сейчас можно, не удовлетворяясь фиксацией самого факта «натурального» анимализма у палеоантропа, выделить некоторые приметы его эволюции от раннего ашеля до финального мустье, а также, вероятно, выявить два порожденных и объясняемых им «отпечатка» в сознании. Первый из них — это правило *pars pro toto*, которое, очевидно, не было спонтанно открыто палеоантропом, а объективно отражало материально-практическую логику «натурального творчества» во всей широте его бывшего репертуара. Второй — это сохранившееся тысячелетиями верхнего палеолита, казалось бы, совершенно противоестественное и загадочное размещение действительно «художественных галерей» в необитаемых недрах пещер. Генетическая завязь такой традиции видится в изначальной приуроченности «медвежьих» комплексов мустье к глубинным отделам пещер, ранее служившим логовом зверя. Проступающая в обоих случаях связь между специфической активностью палеоантропа и ее логико-семантическими последствиями говорит о существенности и инерционной силе первичной теоретико-изобразительной деятельности. Одновременно эти «пробы» показывают специфическое соотношение между многократным конкретным действием и следующей

²⁴ E. Bächler. Das alpine Paläolithikum der Schweiz im Wildkirchli, Drachenloch und Wildenmannli Loch, Basel. 1940.

²⁵ E. Bonifay. Un ensemble rituel moustérien à la grotte du Régourdou. — «Atti del VI Congresso Internazionale delle Scienze Preistoriche e Protoistoriche», т. II, Firenze, 1965.

за ним кристаллизацией мысли на заключительной ступени антропогенеза.

Итак, рождение анималистического творчества совсем не одномоментный акт. В поисках его корней приходится спуститься в древность, отдаленную на 150—200 тыс. лет от первичного раннеориньякского рисунка. Но каждая фундаментальная историческая проблема обладает тем же свойством, что и горизонт, постоянно отдаляющийся и открывающий новые просторы при продвижении к нему. Так, теперь назревает следующий, хронологически еще более «глубокий» вопрос — о предистории «натурального творчества», о конкретном формировании того символизма, который можно наблюдать уже в ашеле. Сугубо предварительные предположения по этому поводу сводятся к тому, что подпочва для «натурального творчества» могла создаваться с самого начала антропогенеза эпизодическими и лишенными символического замысла случаями, когда на стойбище доставлялись большие части туши зверя, сохранившие внешнюю выразительность. Замечания А. А. Формозова (с. 93) о необходимости строгой выверки такого допущения совершенно справедливы, а условия для нее сейчас создаются (публикация документации по раскопкам в Олдувайском ущелье в Танзании и др.).

В целом положение о «натуральном творчестве» (или «натуральном изобразительном труде») палеоантропа как «первоначальной изобразительной деятельности», послужившей «почвой для развития художественного творчества при переходе от „неискусства“ к „искусству“» (Б. Б. Пиотровский, с. 51), в ходе дискуссии не встретило авторитетных возражений. Уже этот результат как будто оправдывает приложенные исследовательские усилия и их продолжение, если учесть, что «каждый новый факт, каждое новое наблюдение» по проблеме древнейшего творчества имеет существенное значение²⁶.

б. Ступень «натурального макета» (рубеж мустье и верхнего палеолита) — составной конструкции из объема (сначала естественного²⁷, а затем лепного), выполнявшего подсобную роль и оформляемого головой зверя и его шкурой.

«Натуральное творчество» и раннеориньякский контур противостоят друг другу и в техническом, и в интеллектуальном отношении как полные противоположности. В принципе они могли быть крайними звеньями многоступенчатого развития, насыщенного коренным преобразованием творчества. Но для положительного ответа необходимы подлинные удостоверения древности.

И они с немалым трудом распознаются в виде всего лишь трех «натуральных макетов», показывающих начало качественной трансформации (освоение левки объема, имевшего еще чисто техническое назначение), — движения в направлении конечного отрицания «натуральных» средств и перерастания изобразительной деятельности в собственно творчество со всеми присущими ему условностям.

Единичность уже известных «натуральных макетов» служит одной из причин серьезных сомнений в значимости такой модели как общего звена становления изобразительного анимализма (см. А. А. Формозов, с. 93; А. П. Окладников, с. 88). В этой связи приходится еще раз обратить внимание на прозаические, но неумолимые обстоятельства, обусловившие почти полное уничтожение этого разряда источников. По от-

²⁶ С. В. Иванов. Сибирские параллели..., с. 95.

²⁷ Иногда возникает представление о логической противоречивости ссылок на ста-лагмит Базау при полном отрицании рождения творчества на путях «простого этапа». По этому поводу, во-первых, обратим внимание на то, что Базау относится не к самому началу генезиса изобразительной деятельности, а уже ко второй его ступени, опирающейся на изобразительный опыт протяженностью самое малое в 100—150 тыс. лет. Во-вторых, ясно также и то, что сама по себе каменная основа «еще функционально мертва. Без шкуры и натуральной головы — это просто подставка, каркас» (В. А. Горчаков, с. 56). Она полностью лишена сюжетной самостоятельности.

ношению к «макетам» разрушительные силы были особенно беспощадными (дополнительно отрицательные факторы — сравнительная краткость основного периода бытования «макетов»; переходный характер противоречивой по своей сути формы; уничтожение «макетов» уже в ходе охотничьей пантомимы; обычное превращение составной конструкции в отдельные фрагменты, деформирующиеся и не поддающиеся распознаванию).

Но типологическое изучение и реконструкция трех как-то «ущелеших» комплексов, а также ретроспективные приметы (см. ниже) как раз свидетельствуют в пользу былой массовости данного явления. Эти «макеты» органически входят в одну закономерно развивающуюся систему, жестко связанную генетическими переходами действия и мысли и подчиненную общей тенденции изобразительного прогресса на отрезке времени от мустье (Базуа) и до начала верхнего палеолита включительно (Пеш-Мерль — Монтэспан).

Три сохранившихся «макета» рубежа нижнего и верхнего палеолита — это счастливая случайность, опять же обеспеченная предельной глубиной пещер. И их могло не быть. Но даже в этом случае мы полагаем, что растущая дальнзоркость науки привела бы в будущем к воссозданию такого «утраченного звена» эволюции по целому пучку его отголосков в культуре верхнего палеолита. К нему относится: исполнение самих макетов и использование этого принципа в зооморфном завершении жилищ (помещение на коньке крыши головы зверя, вероятнее всего, тотема); изобразительная передача идеи макета²⁸ как в простой, так и по-видимому, в мифологически осложненной форме; самостоятельные частичные воплощения темы зверя («отдельная голова» и «безголовое туловище»); наконец, серийные изображения еще недавно загадочных зверей с «попоной» (т. е. с наброшенной на них шкурой). Генетические корни всех этих явлений сходятся в одном фокусе — активной практике исполнения «натуральных макетов» и опосредованном воздействии этой практики на сознание.

Известные древнейшие «макеты» передают только тему медведя, что, естественно, поднимает ряд вопросов (см. А. А. Формозов, с. 93).

Да, медведь никак не доминирует в анимализме неолита, хотя подсчеты А. Леруа-Гурана обычно совсем не безупречны. Но эта статистика может служить аргументом ограниченности генетической роли «макета» лишь в случае полного принятия эволюционистской логики истории (стабильное развитие по отдельным изолированным линиям при исключении перемежающейся неравномерности и взаимодействия между ними). Почему удельный вес темы медведя должен был быть совсем одинаковым во время неандертальца, которое долго и не без оснований (кратко см. у Ю. В. Кнорозова, с. 100) называлось «эпохой пещерного медведя», и в верхнем палеолите, когда завершалось уничтожение пещерного хищника человеком? Ведь вполне возможен процесс, при котором новые формы вырабатывались не на всех, а лишь на некоторых, авангардных в данный момент темах. Затем их конечные достижения, приобретая общегенетическую роль, охватывали уже более широкий круг сюжетов. Реальность подобного хода развития можно показать на формировании вторичного по происхождению антропоморфного цикла сразу же на базе раннеориньякского опыта анималистической глиняной скульптуры (см. З. А. Абрамова, с. 72). Впрочем, и нечто подобное антропоморфному «натуральному макету» нельзя считать в принципе

²⁸ В этом контексте нельзя обойти вниманием выполненный Ю. В. Кнорозовым (с. 101) исключительно интересный анализ гравировок из Вальсекильо (Мексика). Он приводит этого исследователя к мысли о существовании «натуральных макетов» в палеолите Нового Света. Понятно, что такая конвергентность явилась бы особо значительным аргументом закономерной всеобщности данного звена.

совершенно исключенным, если вспомнить некоторые послепалеолитические комплексы (череп с лепкой в Иерихоне и т. п.).

Но скорее всего все же дело обстояло иначе — вероятно, на крутом переломе к эпохе неолита исполнялись и пока совсем неизвестные «макеты» непещерного зверя. Да и мнение о том, что, например, «макет» мамонта тогда был физически невозможен, определенно недооценивает силы людей палеолита. Мог же ранний кроманьонец доставить в пещеру Вайнбергхёлле (ФРГ) тушу десятилетнего мамонта и разместить ее, как и ряд подобных объектов, на подсыпке из красной земли²⁹. Да и схема «макета» мамонта, очевидно, представлена в одном рисунке на глине в пещере Монтэспан.

Ступень «натурального макета» (о ее хронологии см. А. А. Формозов, с. 92, 93) завершается все более совершенной лепкой тела зверя, которое освобождается от натуральных атрибутов и обретает изобразительную самостоятельность. В результате рождалась глиняная скульптура — сначала монументальная, а затем малая, еще сохраняющая родимые пятна «макетной» наследственности (пластика Долни Вестоник и др.).

Существование формы «натурального макета» в ходе дискуссии в целом получило серьезную поддержку (см., например, Б. Б. Пиотровский, с. 53; З. А. Абрамова, с. 69, 72). Конкретно был поставлен лишь один вопрос — о возможности других генетических путей, минующих эту ступень, к древнейшему рисунку. Теоретически этого, конечно, исключать не следует. Но археология может реально обсуждать лишь то, что представлено какими-то материальными следами, только факты, сколь бы отрывочными и фрагментарными они ни были.

в. Ступень глиняного творчества (начало верхнего палеолита) дала завершение генезиса основных изобразительных форм (скульптура, барельеф, рисунок). Она также не открывается непосредственно взглядом, брошенным на имеющиеся материалы, а выделяется лишь с помощью их детального анализа. И здесь приходится учитывать, что произведения из сырой глины, так легко подчиняющейся руке человека, отличаются особой археологической недолговечностью. Редкость их выявления привела к формальному суждению о случайности, мало-значительности лепки в культуре палеолита³⁰. Реальным же показателем здесь является открытие целых «ателье» работ по глине (Монтэспан, Тюк д'Одубер и др.), сохранившихся в уникальных условиях одиночных комплексов, показывающих высокую степень развития таких работ и связанную с ними динамику творчества.

При обсуждении этой ступени сомнение вызвало звено глиняного барельефа (С. А. Арутюнов, с. 96), который, по нашему мнению, постепенно уплощаясь, образовал переход к контурному рисунку на глиняном полотне. Действительно, монументальные лепные барельефы начала верхнего палеолита остаются неизвестными. Но серия разного рода свидетельств, ведущих к подобной реконструкции, достаточно представительна. К ним относятся: а) «прислонение» лепной «кошки» к стене Монтэспана, отмечающее зародыш барельефного преобразования в ходе изобразительной практики; б) находки, вероятно, ориньякских «глиняных плиток» (пещера Лабуш и др.), т. е. крепившихся на стене односторонне выпуклых фигурок зверя и являвшихся результатом перевода барельефа в малые формы; в) одиночные монументальные барельефы из глины (Тюк д'Одубер — скорее всего, солютре), уже достаточно развитые (проработка деталей; уменьшенные сравнительно с натурой раз-

²⁹ См. H. Müller-Karpe. Handbuch der Vorgeschichte, Bd I — «Altsteinzeit». München, 1966, S. 225, 230.

³⁰ Г. Ф. Осборн. Указ. раб., с. 252; А. С. Гушин. Происхождение искусства. Л.—М., 1937, с. 51; A. Laming-Émpéaire. Указ. раб., с. 26; P. M. Grand. Указ. раб., с. 17.

меры; композиционное сочетание фигур) и поэтому явно не первые; г) богатая и выразительная в художественном отношении серия больших каменных барельефов солютре-мадленского времени (Кап-Блан, Рок дю Сер и др.), которая заставляет предположить им в связи с общими законами ваяния целый исторический пласт «подготовительных» работ в пластичном материале; д) предполагающийся переход от архаичного (без деталей) барельефа, воспроизводящего одну сторону тела животного, генетически полностью объясняет весь комплекс особенностей примитивного раннеориньякского контура; е) реликтовое, по своей природе наследственное, сохранение объемности, уже не воспринимаемой зрительно, у некоторых ранних контуров на глине (Монтэспан, Бедейяк); ж) совершенно отчетливое повторение этой трехчастной цепи в типологическом развитии генетически вторичных антропоморфных (женских) изображений (см. З. А. Абрамова, с. 73); з) воспроизведение заключительной части того же цикла (барельеф — рисунок) в осваиваемом еще позднее сюжете рыбы. Все это можно было бы подкрепить дополнительными деталями. Например, в Тюк д'Одубер по существу открыты не барельефы, а односторонне выпуклые лепные фигуры, наложенные на скалу; следовательно, они производны от скульптуры, а не от рисунка, как это предполагает В. А. Горчаков (с. 60, 64).

За каждым из указанных явлений скрывается своеобразное генетическое «эхо», а во всей своей согласующейся совокупности они приобретают достаточный вес и характер исторического свидетельства утраченного звена эволюции.

Итак, типологическим рядом монументальная скульптура — барельеф — рисунок, осуществленным при использовании одного того же наиболее податливого материала (т. е. глины), завершается многоступенчатая лестница изобразительного генезиса анимализма, которую человечество смогло одолеть примерно за 200 тыс. лет своей древнейшей истории³¹. С этого рубежа открывается бытие «палеолитического искусства» во всем его историческом своеобразии.

В заключение подчеркнем необоснованность мнения о бедности археологических первоисточников по данной проблеме, что ведет к стремле-

³¹ Утверждение Р. Я. Журова о том, что *вся* эта «концепция генезиса искусства отнюдь не нова» (с. 53, 54) вынуждает нас дать историографическую справку. Представление о глубинных ступенях «натурального творчества» и «натурального макета» ранее в литературе отсутствовало и введено нами. Что же касается заключительной, третьей ступени («глиняное творчество»), то здесь все обстоит также не столь просто. В конце XIX в. стратиграфические ситуации, обратившие на себя внимание при раскопках *мадленских* стоянок, создали у Э. Пьетта прочное впечатление, что «этаж скульптуры» предшествует «этажу гравюры» (все это касалось только *поздних* произведений *малых* форм, исполненных уже в *твердом материале*). Такая идея, как и представления Э. Пьетта о том, что *вся* эта эволюция явилась *внезапным выражением «гениальных идей»*, хорошо согласовывалась с фоном тогдашней эстетики и сразу приобрела популярность как нечто прочно доказанное. Однако открытия в начале XX в. много более древних плоскостных произведений (как малых, так и особенно монументальных) привели к полному крушению «системы Пьетта», логическое и историко-фактическое отличие которой от нашего построения, мы надеемся, ясно читателю.

Далее, краткий, в одну страницу, очерк Г. Д. Хорнблауэра («Map», vol. LI, 2, London, 1951, p. 2) интересен рядом соображений (значение работ по глине в палеолите и их плохая сохранность; оценка «ателье» Монтэспана как комплекса, передающего интенсивную эволюцию этапов лепки; утилитарная оправданность «прислонения» фигуры к стене, приводящего через уплощающийся барельеф к рисунку). Основные же **принципиальные** отличия нашего опыта от этюда Г. Д. Хорнблауэра заключаются в следующем: а) исходным и определяющим для Г. Д. Хорнблауэра является не длительный процесс деятельности (две «натуральные» ступени, которые ему неизвестны), а осенившая кроманьонца «сверхъестественная» магическая идея; б) в глиняной болванке «монтэспанского медведя» он не видит ее истинной функции (основа макета) и принимает ее за самостоятельную скульптуру; в) такая фигура якобы рождалась спонтанно в результате случайного манипулирования комом глины, оказавшимся в руках индивида (а вес-то монтэспанского кома? — вот полотноны!) с «особенно сильным воображением»; г) предложенный Г. Д. Хорнблауэром финал субъективно-созерцательной эволюции, естественно, должен был привести не к контуру, а только к силуэту.

нию сразу же использовать самые различные материалы. В действительности «ископаемых» свидетельств немало. Лишь небольшая часть из них, к тому же требующая продолжения изучения, попала в наше поле зрения. Остальные составляют скрытое богатство науки, способное документально осветить многие еще «темные» явления прошлого.

5. **Некоторые философские вопросы, возникающие в связи с проработкой археологических первоисточников генезиса творчества.** Анализ последних приводит к постепенно вырисовывающейся картине исторически глубокого, строго закономерного и многоэтапного процесса, зародившегося в сфере охотничьего труда и давшего впоследствии качественно новые явления человеческой культуры. Такое освещение проблемы заставляет обратить внимание на ряд положений.

Прежде всего нам непонятен упрек в том, что данная реконструкция — «чисто эволюционистская схема медленного развития от этапа к этапу» (А. А. Формозов, с. 94). Нам этот процесс видится иначе, как зримо диалектический. Хронологически громадная эволюционная ступень «натурального творчества» (до 200 тыс. лет) сменяется бурным и коротким (в считанные тысячелетия) этапом «натурального макета», решительно отрицающим старое и утверждающим качественно новое. Здесь так отчетливо видится «борьба содержания с формой. Сбрасывание формы, переделка содержания»³². Затем, в заключение «глиняного периода», еще более интенсивно продолжавшего качественные преобразования, вновь начинается охватывающая весь верхний палеолит эволюционная фаза художественного развертывания творчества и его эстетического обогащения.

На рубеже нижнего и верхнего палеолита человечеством одолевался крутой подъем в его «духовном производстве». Это представляет существенный аргумент (Я. Я. Рогинский) в пользу выделения второго, заключительного скачка в антропогенезе. Такие наблюдения небезразличны, как указывает В. П. Алексеев (с. 76, 77), для углубленного понимания становления *Homo sapiens* прежде всего в следующих трех отношениях.

а. Материальное производство идей в антропогенезе. Азбука историзма не позволяет переносить априори на древнейшее творчество критерии и особенности современного искусства (см. Ю. В. Кнорозов, с. 101), как это фактически делают Р. Я. Журов и В. А. Горчаков. Громадные трудности правильного «чтения» заключает в себе «искусство верхнего палеолита», в очень многом сохраняющее таинственность «явления в себе». Предварительный анализ его специфического контекста ведет к предположению, что функции древнейшего творчества были и меньшими (в эстетическом охвате и оценке мира), и большими (в познании и объяснении важнейших сторон действительности), чем у позднейшего искусства.

«Представление об искусстве как средстве познания или источнике информации... уже пройденный этап», — решительно заявляет Р. Я. Журов (с. 59). Чем это доказано относительно древнейшего изобразительного творчества? Абсолютно ничем. Если же попытаться как-то распознать те циклы мысли, которые скрываются за крайними звеньями предложенной реконструкции, то в плане рабочих наблюдений намечаются вехи движения от «эмпирии к общему».

«Натуральное творчество» конкретно-чувственно, но уже в имитационной форме (пантомима) продолжало главную производственную деятельность коллектива. Нераздельные в нем действия, чувства и мысль привели к выделению «натурального» символа, не подлежавшего потреблению. Длительное накопление таких атрибутов определенного зверя в избранных местах представляло материальное «абстрагирование в натуру», которое тысячелетиями разрабатывало соответствующие на-

³² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 203.

выки сознания. Ничего эстетического не было заключено в природе этих памятников, как и в выросших на их основе «макетах» (обрядовая «охота» на подобные изобразительные «мишени»).

Конечное звено цепи генезиса — архаичный раннеориньякский контур зверя, синхронный появлению *Homo sapiens*, своей абстрактной лаконичностью подобен знакам позднейшего пиктографического письма. Если за формой предполагать соответствующее ей содержание, то в такой логической схеме можно увидеть только абстрактно-понятийное выражение, равнозначное видовому единству зверя. А понятия представляют прежде всего форму отражения природы в познании человека³³. Кристаллизация эстетического проявляет себя только с середины ориньяка в виде медленного художественного преобразования первичного контура (генезис древнейшего художественного образа). Следовательно, эстетическое в изобразительной деятельности не изначально, а вторично, своим источником оно имеет не само себя, а производится в процессе специфической практики, как это теоретически глубоко было раскрыто К. Марксом³⁴.

Все это приводит к известному положению К. Маркса и Ф. Энгельса о первоначальном материальном производстве идей и сознания³⁵. К нашему удивлению, философы, участвовавшие в дискуссии, этот ключевой момент полностью обошли молчанием. А весь опыт конкретного изучения первоисточников, позволяющий показать подобное «материальное производство» как археологическую реальность³⁶, убеждает в том, что этот тезис не абстрактная аллегория, а предельно точная формулировка закона исторического становления сознания. Его развивает известное ленинское положение: «Практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом»³⁷.

Подтверждениям истины о том, что «в начале было дело», что действие во всей его конкретности и специфике составляет важнейший фактор формирования сознания как в филогенезе, так и в онтогенезе³⁸, нет числа. В этом плане палеолитическая изобразительная деятельность прежде всего была важнейшим фактором генезиса сознания и обеспечения «социальной наследственности» (термин Н. П. Дубинина). Она являлась подлинной «мастерской сознания», чем объясняется особое, порой гиперболическое место творчества в структуре древней культуры. Учет этого момента, наверное, небезразличен для всестороннего раскрытия антропогенеза и последующего социально-духовного прогресса.

б. Искусство и религия на ступенях их генезиса. Статья Р. Я. Журова в конечном счете фокусируется на этой теме. Дефектность его «атеизма» развернуто вскрыта обсуждением (см., например, А. П. Окладников, с. 86—88; З. А. Абрамова, с. 69, 70; В. П. Алексеев, с. 78). Определение его как атеизма (А. А. Формозов, с. 92) кажется нам недостаточным. Но результаты прений, как и весь ход исследования этого вопроса в советской литературе (особенно в работах А. П. Окладникова³⁹), делают излишней защиту нашей позиции.

³³ Там же, с. 164.

³⁴ См., например, К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, с. 718.

³⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 24.

³⁶ См., например, А. Д. Столяр. О материальном «производстве идей» в антропогенезе как археологической реальности (освоение фигуры шара).—«Вестник ЛГУ», 1971, № 20, с. 69—80.

³⁷ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 172.

³⁸ Имея в виду особо показательный опыт, укажем на статью Э. Ильенкова «Становление личности: к итогам научного эксперимента» («Коммунист», 1977, № 2, с. 68—79).

³⁹ См., например: А. П. Окладников. Против вульгаризации в вопросе о происхождении и сущности первобытного искусства.—«Вопросы философии», 1954, № 2, с. 232—243; его же. Утро искусства. Л., 1967, с. 61—72 сл.

Впрочем, это не снимает необходимости уточнений в интересах актуализации данной части проблемы.

Мы принимаем положение о магических представлениях как существенной составляющей в палеолитическом творчестве. Но дает ли это право зачислять нас в число сторонников «магической теории С. Рейнака» о происхождении искусства? Едва ли, хотя бы потому, что в арсенале науки такой теории вообще нет. Сам С. Рейнак искусство как «игру» и «роскошь» считал явлением чисто художественным по его родоначальной природе. С. Рейнак писал даже о гнете религии, затем обременившем творчество. Его гипотеза (а до него аналогичные предположения других этнологов) возникла в результате прямой проекции этнографических наблюдений на материалы верхнего палеолита. Ее целью было не раскрытие происхождения искусства, а объяснение содержания и смысла искусства троглодитов «эпохи северного оленя» (т. е. мадлена).

Уже более 70 лет это предположение в том же самом, а то и в более стертом виде повторяется в научной литературе, что придало ему видимость теоретического обобщения. Детальное исследование всего магического комплекса, и его истинного места в каждом контексте (разумеется, без крайностей абсолютизации⁴⁰ или же игнорирования этих проявлений) еще ожидает своей очереди. Очень актуален, конечно, вопрос о происхождении производственной формы магии и ее связях. Здесь намечается два принципиально разных пути объяснения: магия как спонтанная идея «общего порядка» (С. Рейнак), озарившая палеоантропа, или же ее длительное «производство» в русле специфической практики. Общая панорама антропогенеза склоняет нас ко второй посылке. Стихийно возникшие в финале охоты «натуральные пантомимы» (причина — выражение предельных коллективно-производственных эмоций) должны были тысячелетиями подводить мысль к такой фантастической концепции. При ее утверждении обрядовое действие уже предпосылается промыслу, а вся его сущность и последствия отнюдь не исчерпываются только религиозной стороной (см. Ю. В. Кнорозов, с. 100; Б. Б. Пиотровский, с. 53).

В целом историко-материалистическая позиция в вопросе о первичных отношениях искусства и религии может опираться только на положение об исходном синкретизме сознания, отражавшем мало дифференцированную деятельность человека. В этой читательской аудитории нет необходимости доказывать, что органический синкретизм первобытности — фундаментальное явление, а не спекуляция мерещащихся Р. Я. Журову защитников религии. И уж совсем недопустимо путать понятие о диалектически едином ядре древнейшего сознания с термином «синкретизм» в философии, обозначающим разновидность эклектизма.

Что же касается конкретных научно-атеистических выводов нашей разработки, то они пока в основном сводятся к двум моментам (см. З. А. Абрамова, с. 72, 73). Во-первых, выясняется, что элементарное изобразительное творчество палеоантропа имеет не менее, а, пожалуй, более глубокие корни, чем первые ростки религиозной фантазии. Во-вторых, удается выявить «земную основу» глобально распространенного религиозного мифа о сотворении человека из глины, божественной интерпретации которого посвящена обширная богословская литература (в том числе монография Тейяра де Шардена).

⁴⁰ Так, известные магические преувеличения при объяснении памятников первобытного творчества порой приходится отмечать. См., например: А. Д. Столяр. «Натуральное творчество» неандертальцев как основа генезиса искусства.—«Первобытное искусство». Новосибирск, 1971, с. 160 сл.; *его же*. Рец. на кн. А. А. Формозова «Очерки по первобытному искусству».—«Сов. археология», 1974, № 4, с. 308, 309; *его же*. Некоторые итоги источниковедческого изучения петроглифов Карелии.—«Проблемы отечественной и всеобщей истории», вып. 3. Л., 1976, с. 112, 113, 121; *его же*. Опыт анализа композиционных структур петроглифов Беломорья.—«Сов. археология», 1977, № 3, с. 25, 27, 29, 37.

в. Стадиальные показатели мышления палеолитической эпохи, намечаемые анализом ее изобразительных памятников. В порядке рабочей гипотезы их можно свести к таким основным особенностям: узость, конкретность и вместе с тем неравномерность охвата мира сознанием, концентрирующимся на считанных доминантах; активно-коллективное, а не индивидуально-созерцательное восприятие действительности; исходный абсолютный синкретизм (нерасчлененное диалектическое единство); материальное производство идей (от целенаправленного предметного действия к мысли более высокого уровня, адекватной конечным результатам данного процесса); глубокая социально-наследственная природа каждого достижения (исключенность спонтанных феноменов, индивидуальных «изобретений», случайно созерцательных заимствований и т. п.); стереотипная нормативность и консерватизм как основа устойчивости культуры; обязательное общественно-материализованное выражение складывавшихся представлений; развитие сознания в результате разворачивания материальной деятельности — возникновения направлений предметной активности, новых по своему характеру и более высоких по интеллектуальному содержанию (прежде всего становление «теоретических» видов труда, выполнявших роль могучего катализатора человеческого типа умственной деятельности); противоречие между логическим критерием жизненной практики и фантастическим истолкованием важнейших явлений социального бытия и его связей с природой.

Все эти особенности — формационные, они проходили через всю первобытность. Но каждая из них выражалась особенно рельефно и непосредственно на первых ступенях палеолита, в дальнейшем «расшатываясь» и осложняясь новыми наслоениями. При этом важнейшая стадиальная граница сопрягается с появлением неантропа (генезис завершается «готовым» логическим мышлением и слитным единством ядра высших форм сознания, впервые создавшим целостную концепцию «удвоенного» мира).

* * *

Закончим надеждой, что внимательный читатель составил себе ясное представление о действительном положении дел. Возможности конкретной разработки каждого из основных аспектов глубоко комплексной проблемы генезиса искусства, да и вообще творческого сознания человека очень значительны. Немалые перспективы, в частности, открываются перед археологией и, как это показала дискуссия, в плане поисков, предпринятых автором настоящей статьи. И это главное — не декларировать абстрактную необходимость «работы вообще», а последовательно исследовать конкретные вопросы на их строгой теоретико-фактической основе.

ON THE ARCHAEOLOGICAL ASPECT OF THE PROBLEM OF THE GENESIS OF ANIMALISTIC ART IN THE EURASIAN PALAEOLITHIC

Research into the problem of the genesis of the visual arts is in its present stage characterized by a conservatism of scientific exploration and a spontaneous re-interpretation of its subject (analysis of «mature» upper palaeolithic art is substituted for the problem of its genesis). The problem requires to be posed as an independent one, a problem in actual origins. Its complex character makes it necessary to distinguish the various aspects of the investigation. The present author's subject is the archaeological aspect. The concrete object in explaining the origin of the animalism of the Neanthropos, is to reconstruct pre-Aurignac depictive activity whose final result was the most primitive contour-profile drawing of an animal on clay (of the Hornos de la Peña type).

Analysis of sources permits us to distinguish the following stages in the pre-history of animalistic art:

a) «Natural creativity» which utilized parts of the animal's body (the head, the extremities etc.) as depictive symbols. It begins in the Acheul period (Torralba, Ambrona, Lazare, Azekh, Cudaro I, etc.) and reaches its peak in the Moustier period («Bear caves» etc., and, most recently, the Régourdou discovery);

b) The «natural dummy» consisting of a three-dimensional framework mounted with the animal's head and pelt. This develops in the transition from the Moustier (reconstruction of Basot) to the beginning of the upper Palaeolithic (Pêche-Merle and Montespan);

c) The «Clay Period» (early in the upper Palaeolithic) begins with a large-sized moulded sculpture of the animal (the clay framework of the more highly developed «dummy» is freed from its «natural» attributes) and through the transitional stage of a flattened bas-relief passes into the early Aurignac outline drawing upon clay. Thus all the peculiar features of the latter receive their explanation in connection with their origins.

In this way certain landmarks are outlined in the tremendous process through which creative art came into being in the course of a period lasting some 200 or 250 thousand years. The above stages are not easily distinguished and research should of course be continued. At the same time, analysis of basic data on the birth and evolution of elementary depictive activity opens up certain possibilities for a specific description of the thought processes of palaeolithic man, of the factors and ways by which consciousness came into being.

Р. Я. Жуков

**К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ИСКУССТВА
(ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ)**

В 1975 г. редакция журнала «Советская этнография» любезно предоставила нам возможность высказать некоторые критические замечания относительно гипотезы происхождения изобразительного искусства, выдвинутой ленинградским ученым А. Д. Столяром¹. В ответ на это был опубликован ряд статей², в которых авторы высказали свои соображения о рассмотренной концепции, а также замечания по поводу моей статьи. Мне кажется необходимым ответить на ряд упреков и уточнить некоторые положения моей статьи.

Один из упреков состоял в том, что я не сослался на все публикации А. Д. Столяра, а также не использовал работы ряда других ученых. В общем я принимаю этот упрек. Однако мое выступление не носило характера обзора литературы по данной теме. Я поставил перед собой более скромную задачу — проанализировать только одну гипотезу только одного ученого. Эта гипотеза в сжатом виде изложена им в 1963—1964 гг., а в развернутом — в двух больших статьях 1971—1972 гг., на которые я и ссылался. Легко обнаружить, что в этих публикациях содержится больше материала, чем, скажем, в автореферате докторской диссертации А. Д. Столяра. Поэтому не имело смысла давать ссылки на все работы ленинградского исследователя, где затрагиваются иные вопросы или повторяются уже высказанные мысли.

Суть концепции А. Д. Столяра состоит в том, что становление искусства проходит следующие этапы: «натуральное творчество» неандертальца (манипуляции с реальными частями животного) — глиняный макет зверя, создаваемый homo sapiens (глиняная болванка, одеваемая в шкуру животного), — скульптура (из глины) — барельеф (глиняная скульптура, прислоненная к стене) — контурный плоскостной рисунок. Это главные этапы. Между ними можно наметить ряд ступеней³, количество которых не столь существенно. Никто из участников дискуссии не упрекнул меня в искажении сути концепции даже при учете оплошностей, имевших место в моей статье, на которые указала З. А. Абрамова (за что я ей очень благодарен). Следовательно, количество работ ленинградского исследователя или других ученых, на которые я ссылался, не имеет особого значения.

Напомню мои выводы. Я полагаю, что гипотеза А. Д. Столяра зиждется на недостаточно прочном фундаменте фактов и не имеет серьез-

¹ Р. Я. Жуков. Об одной из гипотез происхождения искусства. — «Сов. этнография», 1975, № 6, с. 51—62.

² Список статей участников дискуссии см. в статье А. Д. Столяра в этом номере журнала, с. 72. Ссылки на статьи оппонентов даются в тексте с указанием страниц.

³ А. Д. Столяр. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания (к постановке проблемы). — «Ранние формы искусства». М., 1972, с. 70.

ной теоретической аргументации. Под последней я понимаю обоснование ее с точки зрения психологии художественного творчества и теории познания. Ни один участник дискуссии и в том числе А. Д. Столяр в статье, опубликованной в настоящем номере журнала, не подтвердил рассматриваемую концепцию с этих позиций, а С. А. Арутюнов и В. А. Горчаков считают, что изобразительное искусство начинается не с объемных произведений, как полагает А. Д. Столяр, а с плоскостных. Поэтому мне остается лишь повторить: данные психологии опровергают рассматриваемую гипотезу. С гносеологической точки зрения, коль скоро не последовало возражений, я могу утверждать, что концепция А. Д. Столяра, считающего, будто познание идет от конкретного (в философском смысле слова) к абстрактному, — ошибочна. В. В. Селиванов подчеркнул (и я полностью присоединяюсь к этому мнению), что А. Д. Столяр смешивает вопрос о возникновении искусства с вопросом о происхождении сознания (стр. 69). Ни один из участников обсуждения не доказал, что в гипотезе А. Д. Столяра раскрыты этапы развития художественного творчества в их необходимости. Наоборот, В. В. Селиванов указал, что пути развития искусства могут быть и иными, чем это представляет А. Д. Столяр (стр. 68). Следовательно, в теоретическом аспекте рассматриваемая гипотеза, по нашему мнению, недостаточно доказана.

Подтверждают ли гипотезу А. Д. Столяра факты археологии? Прежде чем рассмотреть этот вопрос, мне кажется, следует ответить на упрек А. А. Формозова, который считает, что я искажил исходные позиции исследователя. А. А. Формозов утверждает, что отправной точкой гипотезы А. Д. Столяра является не теория, усматривающая источник искусства в религии, а теория синкретизма. В этой же недобросовестности меня упрекает и А. П. Окладников: процитировав мое мнение о том, что А. Д. Столяр ищет корни искусства в религии, он утверждает: «А. Д. Столяр так нигде не пишет, и ответственность за эту формулировку в таком категорическом виде целиком несет автор рецензии — Р. Я. Журов» (стр. 86). На мой взгляд, это серьезное обвинение, и на него необходимо ответить.

В указанных утверждениях речь идет по крайней мере о трех моментах: а) о теории синкретизма, б) о теории религиозного происхождения искусства, в) о позиции автора рассматриваемой гипотезы. Попытаемся разобраться в этих вопросах.

Многие исследователи сознания первобытного человека постоянно ссылаются на теорию синкретизма. Под синкретичностью понимается особенность духовной жизни первобытного общества, когда различные формы общественного сознания (мораль, религия, искусство и т. д.) существовали в нерасчлененном виде. Скажем, первобытный охотник, рисуя, одновременно создавал художественное произведение и выполнял магический обряд. Эта теория оперирует значительным этнографическим материалом.

В принципе не возражая против данной теории, я полагаю, что она не может быть принята как отправная точка исследования, так как, к сожалению, во-первых, можно привести немало фактов, когда тот или иной ученый говорит о своей приверженности теории синкретизма, на деле трактуя происхождение искусства в религиозном (магическом, тотемистическом и прочих) аспекте. Например: «В дальнейшем изложении мы будем исходить не из гипотезы, что первоначально искусство развивалось вне связи с религией и только позднее попало под ее влияние, а из представления о синкретизме первобытного мышления и постепенной эмансипации искусства от религии»⁴. На мой взгляд, более яркой дискредитации теории синкретизма, чем в приведенной цитате, най-

⁴ А. А. Формозов. Очерки по первобытному искусству. М., 1969, с. 9.

ти нельзя. Здесь сама теория синкретизма понимается в религиозном плане. Можно было бы привести и другие примеры подобного рода⁵. Поэтому, когда уверяют, что тот или иной исследователь стоит на позициях синкретизма, следует проверить, действительно ли это так, или же только слова, за которыми прячется давно исчерпавшая себя «магическая теория» С. Рейнака.

Во-вторых, мне кажется, что теория синкретизма мало что дает для анализа происхождения искусства, ибо она оставляет открытым вопрос: как и почему из нерасчлененного общественного сознания выкристаллизовываются отдельные его формы? Хотя данная теория может быть проиллюстрирована фактическим материалом, однако наряду с синкретичными духовными явлениями (например, некоторые, далеко не все мифы) у самых отсталых народов и племен наблюдаются как зачатки чистой религии, не связанной ни с моралью, ни с искусством, так и зачатки искусства, не связанного ни с какими религиозными действиями (количество авторов, на которых можно было бы сослаться, слишком велико, чтобы можно было сделать это в рамках статьи).

В-третьих, хотя в советской науке теория синкретизма опирается на высказывание К. Маркса из «Немецкой идеологии» о первоначальном включении производства идей, представлений и т. д. непосредственно в производство материальных благ⁶, нужно учитывать, что это положение носит сугубо абстрактный характер. Во времена К. Маркса оно не было обосновано фактическим материалом, и только логика рассуждений позволяла сделать вывод об изначальной синкретичности сознания. Суть проблемы состоит не в том, было ли духовное производство вплетено в материальное, а в определении времени, к которому следует относить положение Маркса, и в выяснении, когда же духовное производство приобретает относительную самостоятельность. С нашей точки зрения, высказывание К. Маркса неприменимо не только к современным отсталым народам, но и к эпохе верхнего палеолита. Сплетенность духовного и материального производства нужно искать в более ранние периоды человеческой эволюции. Поэтому я и не сослался на слова К. Маркса, что вызвало удивление А. Д. Столяра.

О теории С. Рейнака. Я полагаю, что его концепция уже давно исчерпала себя. Она была раскритикована многими советскими и зарубежными исследователями, и поэтому мы не будем ее опровергать. Когда некоторые ученые продолжают настаивать на ней, то это можно охарактеризовать, выражаясь словами А. А. Формозова, как «атавизм». Но мне хотелось бы подчеркнуть свое отношение к вопросу взаимосвязи искусства и религии. А. П. Окладников пишет: «Что же касается существа вопроса, то нельзя согласиться с утверждением Р. Журова о том, что каждый, кто принимает положение о связи первобытного искусства со столь же первобытной магией, автоматически „становится защитником религии, обосновывая ее ведущую роль в развитии человеческого сознания“... Это серьезный упрек... всем, кто признает ценность реальных доводов и фактов, которые были использованы в свое время сторонниками магической концепции происхождения искусства. Он так и пишет: „Каждый“! На самом деле совсем не каждый сторонник магической теории происхождения искусства является защитником религии» (стр. 86). Далее А. П. Окладников упрекает меня в забвении «одного-единственного слова: диалектика!» (стр. 87), напоминает о своем споре с И. Б. Астаховым и считает, что «подлинно диалектический взгляд на взаимоотношение первобытной религии и первобытного искусства обя-

⁵ См., например, А. П. Окладников. О палеолитической традиции неолитических племен Сибири.—«Первобытное искусство». Новосибирск, 1971, с. 4, 5.

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического мировоззрений.—«Вопросы философии», 1965, № 10, с. 87.

зывает полнее и глубже рассматривать их конкретные взаимоотношения в плане единства и борьбы противоположностей» (стр. 87).

Рассмотрим этот вопрос. В моей статье говорится: «Стоя на атеистических позициях, мы должны объективно оценивать всю совокупность известных фактов, учитывать постоянное воздействие друг на друга этих форм общественного сознания, когда... религия эксплуатирует искусство, а искусство в свою очередь может иногда использовать религиозные темы для создания некоторых своих шедевров. Но мы должны также исходить из того, что по своей природе религия и искусство не могут быть генетически связаны... Если идти по линии попытки доказать происхождение искусства из религиозных действий верхнепалеолитических людей или даже неандертальцев, мы, хотим того или нет, становимся защитниками религии, обосновывая ее ведущую роль в развитии человеческого сознания»⁷. Вот что было сказано.

Как видно из только что приведенной цитаты, я не отрицаю взаимодействия религии и искусства. Заявление, будто в моей статье отрицалась их взаимосвязь, не соответствует действительности. Там говорится, что концепция религиозного происхождения искусства (желает того ее сторонник или нет, ссылается ли он на синкретизм или диалектику, использует ли он факты и цитаты классиков) объективно есть защита религии, хотя бы ее сторонник субъективно и был убежденным атеистом, так как обосновывает ее первичность по отношению к другим формам общественного сознания, в частности к искусству, тем самым подчеркивая ее важность и даже якобы прогрессивную роль (заказчика, катализатора) в духовном развитии общества. Я исхожу из того убеждения, что религия всегда, на всех этапах была вредна, тормозила развитие общества, потому что извращенно, искаженно отражала действительность. Во всяком случае, вред, который она принесла человечеству, с лихвой перекрывает ее положительный вклад в историю. И если исходить из чисто научных рассуждений, то поиск корней общественных духовных феноменов в религии, на наш взгляд есть отражение сложности проблематики, которая толкает на путь наиболее легкого объяснения: мышление — из религии, мораль — оттуда же, наука и искусство — из магии и тотемизма, рациональное — из иррационального, а доводов и фактов всегда можно подобрать сколько угодно.

А. П. Окладников несколько изменил смысл моих слов и мыслей, в результате чего получилось, что в начале цитаты говорится о связи искусства и религии, а в конце — о происхождении искусства из религии. Такого смещения вопросов в моей статье не было.

А теперь о диалектике. А. П. Окладников совершенно прав, заострив внимание на диалектическом подходе к исследованию происхождения искусства. Мне бы хотелось попутно привести здесь слова В. И. Ленина о диалектике: «Отличие субъективизма (скептицизма и софистики etc.) от диалектики, между прочим, то, что в (объективной) диалектике относительно (релятивно) и различие между релятивным и абсолютным. Для объективной диалектики в релятивном есть абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное»⁸. Это значит, что диалектика включает в себя релятивизм, но к нему не сводится, включая в себя также и абсолютность. Вот с такой позиции мы и рассматриваем отношение искусства к религии. Грань, отделяющая одну форму общественного сознания от другой, расплывчата, относительна. И поэтому существует определенная взаимосвязь, взаимодействие этих явлений. Однако граница между ними существует, и, следовательно, нельзя смешивать искусство с религией.

А. П. Окладников, судя по приведенной выдержке, апеллирует к закону единства и борьбы противоположностей, полагая, что раз религия

⁷ Р. Я. Журов. Указ. раб., с. 61.

⁸ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 317.

и искусство противоположны (на чем как раз мы и настаиваем), значит они находятся в неразрывном единстве. При всем нашем уважении к исследователю мы не в силах согласиться с таким выводом. Не все противоположное связано диалектически. Диалектические противоположности — это стороны, тенденции в явлениях, которые взаимно исключают и взаимно предполагают друг друга (обычными примерами являются полюса магнита, основные антагонистические классы). Искусство и религия (так же как наука и религия) противоположны, но они не обуславливают существование друг друга. Значит, это не диалектические противоположности. Вне всякого сомнения, закон единства и борьбы противоположностей действует в эволюции и религии и искусства. Однако нужно учитывать, что сами противоположности бывают внутренние — и их борьба выступает в качестве источника развития — и внешние, борьба которых лишь оказывает то или иное воздействие на развитие, но не является его причиной. Отношение искусства и религии можно представить как взаимодействие именно таких внешних противоположностей. Причины же их генезиса лежат внутри них самих и в их отношении к развитию общества, формами сознания которого они выступают.

Все эти вызывающие неудовольствие Ю. В. Кнорозова, общие рассуждения (стр. 102) я вынужден был делать и потому спешу ответить на конкретный вопрос: стоит ли А. Д. Столяр на позициях теории религиозного происхождения искусства? Поскольку мне брошен упрек в искажении мыслей ленинградского исследователя, в приписывании ему того, чего он нигде не говорил, я принужден цитировать. В большой статье 1971 г. автор показывает магическую семантику комплексов «медвежьих пещер», сопоставляя действия неандертальцев с медвежьим культом некоторых народов⁹. Затем он ссылается на теорию синкретизма: «Культовые моменты... не охватывают и никак не исчерпывают сложного и многопланового процесса. При таком подходе искусственно выделяется лишь одна его сторона как исключительная, что неизбежно приводит к „магическим“ деформациям и преувеличениям». Очень хорошо! Но далее: «Действительно, все рассмотренные акты включали начало охотничье-производственной магии, даже были пронизаны ею. Но одним этим элементом их смысл и особенно последствия отнюдь не ограничивались. Напротив, историческая миссия тысячекратно повторенных «теоретических» актов заключалась в том, что иррациональные по форме действия приводили объективно, в конечном счете, к исключительно значительным рациональным заключениям и навыкам сознания. «Теоретический» труд неандертальцев оказался единым корнем будущего выразительного и изобразительного искусства»¹⁰. Если отбросить слова «теоретические акты», «форма» и пр., перед нами совершенно ясная позиция — из иррационального (магия) вырастает рациональное (и в том числе искусство). Так теория синкретизма преобразуется в теорию магического происхождения искусства, о чем я уже говорил выше.

Рассуждая о женских статуэтках, А. Д. Столяр пишет: «Первичное истолкование они получили только у homo sapiens... на основе простейших анимистических представлений, органически порождаемых опытом первобытного абстрагирования и складывавшихся во внутреннем переплетении, в одном потоке с началами магии, тотемизма и фетишизма, синкретические зачатки которых можно наблюдать, в частности, уже в комплексе древнего «медвежьего культа» палеоантропов»¹¹. Ясно, что речь идет опять-таки о магических действиях неандертальцев, из кото-

⁹ А. Д. Столяр. «Натуральное творчество» неандертальцев как основа генезиса искусства.—«Первобытное искусство». Новосибирск, 1971, с. 158.

¹⁰ Там же, с. 160, 161.

¹¹ А. Д. Столяр. О генезисе изобразительной деятельности..., с. 65.

рых и вырастает искусство. Слово «синкретизм» здесь несколько не уа-
лирует суть точки зрения.

Эта точка зрения заключается в том, что, по А. Д. Столяру, «натуральное творчество», не будучи искусством, а выступая как элемент магии, является исходным пунктом, от которого начинается изобразительная деятельность, приводящая к искусству. Это и есть магическая теория происхождения искусства. Оригинальность состоит только в том, что магические истоки искусства отодвинуты с верхнего к среднему палеолиту. Такова мысль А. Д. Столяра, которая, кстати сказать, не ускользнула от внимания и Ю. В. Кнорозова (стр. 100). И можно было бы не приводить цитат. Суть ясна. Но все-таки приведем еще одну: «В книгах (А. Леруа-Гурана.— Р. Ж.)... есть и ценные данные, говорящие против магической теории С. Рейнака, безусловно повлиявшей на построения А. Д. Столяра (здесь прав Р. Я. Жуков)» (стр. 94). Между тем этот же автор двумя страницами ранее утверждал, что я искажил исходные позиции А. Д. Столяра! Надеюсь, что приведенных трех выдержек достаточно, чтобы снять обвинение А. А. Формозовым и А. П. Окладниковым меня в недобросовестности.

В статье, посвященной рассмотрению гипотезы А. Д. Столяра, я попытался показать, что она основывается на шатком фундаменте фактов. Рассмотрим, получила ли гипотеза ленинградского исследователя в отзывах участников дискуссии свое подтверждение? Будем следовать поэтапно, от корней «родословного дерева», нарисованного А. Д. Столяром, ибо здесь важно выделить фазы, располагающиеся последовательно. Если «до» и «после» в гипотезе соответствуют фактическому материалу, будем считать ее близкой к истине (мы помним, что теоретически она не обоснована), если не соответствуют, то признаем ее либо опровергнутой, либо, в лучшем случае, недоказанной.

Итак, первый этап, «натуральный период», состоящий в экспонировании туш или частей охотничьей добычи. По нашему мнению, такая деятельность у некоторых палеоантропов существовала. И мы этого не отрицали, а поставили под сомнение только ее религиозную интерпретацию. Конечно, можно трактовать материалы «медвежьих комплексов» в магическом аспекте, но и другие интерпретации — хозяйственная¹², этическая (Ю. В. Кнорозов, стр. 100), эстетическая, игровая и т. д. — вполне допустимы. Ни А. Д. Столяр, ни участники дискуссии не доказали, что иные, кроме предложенной автором гипотезы, объяснения этих комплексов невозможны. Следовательно, магическая концепция корней искусства не доказана. Известно лишь одно: неандертальцы для чего-то сохраняли отдельные части или даже целые туши животных. Сделать вывод, что именно отсюда начинает развиваться искусство или изобразительная деятельность, на наш взгляд, преждевременно.

Каково же мнение участников дискуссии? Все они начинают свои статьи с того, что указывают на достоинства гипотезы. Мы также можем отметить некоторые интересные высказывания А. Д. Столяра: его мысли о возникновении абстрактного мышления достойны внимания, его утверждения о трудовых истоках сознания и мышления важны, хотя и не новы, его положение о связи «натурального творчества» с эмоциональным отражением очень перспективно, но, к сожалению, оно не получило разработки в гипотезе. Однако когда речь заходит о конкретных этапах становления искусства, то мнения выступивших ученых, как мне кажется, не очень далеки от моей оценки гипотезы. В самом деле, А. А. Формозов считает, что не все приводимые А. Д. Столяром данные по расчленению туш животных имеют отношение к изобразительной деятельности (стр. 93); Ю. В. Кнорозов полагает, что охарактеризовать действия неандертальцев в медвежьих пещерах как религиозно-магиче-

¹² П. П. Ефименко. Первобытное общество. Киев, 1953, с. 233—237.

ские нельзя из-за недостаточности данных, и этот материал скорее можно интерпретировать в социальном, этическом плане (я с мнением этого исследователя полностью согласен); 3. А. Абрамова сожалеет, что археологические источники концепции А. Д. Столяра «скудны и отрывочны» (стр. 71); А. П. Окладников соглашается со мной в том, что данные об альпийских пещерах слабо документированы, а поэтому гипотеза остается всего лишь гипотезой, апеллирующей к этнографическому материалу по религии (стр. 83). Таким образом, мы видим, что коллеги автора рассматриваемой концепции или отрицательно относятся к ее исходным позициям, или выражают сомнение в их строгой обоснованности.

По поводу промежуточного этапа со ступенями «4 — использование естественного фигурного объема в качестве основы, «одеваемой» символическими частями зверя; 4а — чучело зверя; 5 — примитивный натуральный макет»¹³ я вообще не высказал своего мнения, а только подчеркнул, что А. Д. Столяр не имеет права вводить в свою конструкцию четвертую ступень потому, что предполагаемые им действия мустьерского человека представляют собой подправку «естественного» образа. Это как раз исходная позиция теории «простого этапа», которая выводит плоскостное изображение из подправки человеком естественных форм. Концепцию, усматривающую «первые шаги изобразительной деятельности в интенсивном использовании природных форм», которую В. П. Алексеев ставит в заслугу А. Д. Столяру (стр. 76), сам А. Д. Столяр охарактеризовал как «иллюзорную, исторически несостоятельную»¹⁴. Отрицая стадию «простого этапа» для происхождения рисунка, автор, тем не менее, принимает ее для возникновения скульптуры. Мы полагаем, что такое отношение А. Д. Столяра к критикуемой им концепции непоследовательно. Включал ли неандерталец природные формы в изобразительную деятельность? Может, включал, а может, и нет. Об этом история пока молчит (мы уже говорили об интерпретации материалов пещеры Бауза). Я не вижу необходимости вести дискуссию по проблемам, не подтвержденным фактами. Что же касается существа теории «простого этапа» (в объемных или плоскостных изображениях), то, применительно к истокам творчества *Homo sapiens*, от нее нельзя отделаться простым ярлыком «иллюзорная», «спекулятивная» и т. п., так как она имеет серьезные археологические обоснования и аналогии с некоторыми психофизиологическими закономерностями восприятия. Поэтому мы присоединяемся к мнению С. А. Арутюнова о том, что гипотезу «макарон» и «простого этапа» А. Д. Столяр не опроверг, и эти концепции могут быть использованы при анализе происхождения искусства (стр. 96). Это тем более следует отметить, что, если никаких «натуральных макетов», относящихся к мустьерскому времени, археологами не обнаружено, то различного рода штрихи краской и гравировкой отмечены как в верхнем, так и в среднем палеолите.

Что же касается хронологической первичности макетирования по отношению к контурному рисунку, то, как подчеркнул С. А. Арутюнов, в гипотезе А. Д. Столяра она не доказана (рис. 96). По мнению А. А. Формозова, натуральный макет медведя, составляющий 3% всех изображений, можно представить, бизона и лошади — представить еще как-то возможно, но трудно вообразить себе натуральный макет мамонта (стр. 93). З. А. Абрамова прямо подчеркивает, что натуральный макет археологически не может быть доказан (стр. 72), хотя она и полагает, что теория «простого этапа» есть «образец внеисторической спекуляции» (стр. 71). Но к отношению З. А. Абрамовой и Ю. В. Кнорозова к гипотезе «натурального макета» нам придется возвратиться ниже. В. В. Селиванов также присоединяется к мнению о том, что археологические

¹³ А. Д. Столяр. О генезисе изобразительной деятельности..., с. 70.

¹⁴ Там же, с. 35.

свидетельства о существовании «натурального макета» недостаточны (стр. 66).

Итак, прямых доказательств существования промежуточного этапа ни один из участников дискуссии не привел: ни один из них не доказал, что неандерталец действительно использовал «естественные фигурные объемы», создавал чучела животных или примитивные «натуральные макеты». Этот этап реконструирован на основании некоторых косвенных данных, почерпнутых уже из материалов верхнего палеолита, из творчества *homo sapiens*. С моей точки зрения, подобная реконструкция, как и всякая гипотеза, возможна, но она пока не имеет под собой никаких доказательств и потому сама не является доказательством первичности объемных изображений по отношению к плоскостным. Я полагаю, что В. П. Алексеев совершенно правильно подчеркнул, что в построении А. Д. Столяра огромную роль сыграла его фантазия (стр. 78). Это, конечно, достоинство ученого, хотя желательно, чтобы ее подкрепляли и факты, которых, увы, нет.

Второй этап, этап *homo sapiens*, или «глиняный период», относимый А. Д. Столяром к раннему ориньяку. Этот период включает в себя десять последовательных ступеней от «натурального макета» с хорошо моделированной лепной основой и глиняной скульптурой (ступени 6, 7 и 9) через барельеф в глине, а затем в камне (ступень 10) к плоскостному изображению (ступени 12—15). Скульптура малых форм в твердом материале (ступень 8) остается в стороне как ветвь глиняной скульптуры (ступень 7) и относится автором ко второй половине раннего ориньяка.

Мнения участников обсуждения. А. А. Формозов: этап макета не обязателен повсюду, и образ женщины возник без предварительного макетирования (стр. 93). С. А. Арутюнов: ключевой пункт — глиняный барельеф — науке почти не известен (стр. 96), полиэikonическая скульптура, а также некоторые психологические моменты доказывают первичность не скульптуры, а контурного рисунка. В. А. Горчаков: линия — исходная форма изобразительной деятельности (стр. 64), нельзя сводить и скульптуру и рисунок к первоначальному макетированию (стр. 65). Б. Б. Пиотровский: последовательность некоторых ступеней (4, 5, 6) не обоснована (стр. 54). Здесь, мне кажется, имеет смысл привести одно из ранних высказываний Б. Б. Пиотровского, поскольку я не встречал в известных мне его работах отказа от следующего положения: «Уже в первой стадии мы имеем изображения, наведенные краской, наряду с резными и круглой скульптурой; все три вида изобразительной деятельности существуют одновременно, и нет достаточных оснований соглашаться с Пьетом, считающим скульптуру предшествующей резьбе и живописи»¹⁵. З. А. Абрамова: начальные истоки человеческого образа не улавливаются четко (стр. 72), две темы — зверь и человек — развиваются неравномерно, антропоморфные скульптурные головки из камня и терракоты одновременны, но в Ля Ферраси и Истюриц они появляются несколько раньше, чем в Долних Вестоничах (в Долних Вестоничах найдены статуэтки не только из терракоты, но и из камня и кости¹⁶). В оценке этой части гипотезы З. А. Абрамова совершенно права, и поэтому-то материалы по возникновению женского образа А. Д. Столяр излагает, на наш взгляд, весьма путано и натянуто, с постоянными ссылками на свои ранние работы как на доказанную концепцию¹⁷. В. В. Селиванов прямо заявляет, что вызывает сомнение жест-

¹⁵ Б. Б. Пиотровский. Первобытное искусство. — «Первобытное общество», 1932, с. 144, 145.

¹⁶ А. Л. Монгайт. Археология Западной Европы. Каменный век. М., 1973, с. 150.

¹⁷ А. Д. Столяр. К вопросу о социально-исторической дешифровке женских знаков верхнего палеолита. — «Палеолит и неолит СССР», т. 7. Л., 1972, с. 203, 213—215.

кость связи натурального макетирования (археологические доказательства которого недостаточны) с «глиняным периодом» и намеченная последующая эволюция (стр. 69). Таким образом, этот автор ставит под сомнение все построение, предпринятое А. Д. Столяром.

Итак, мы видим, что участники дискуссии в общем или отрицательно относятся ко всему построению, предложенному А. Д. Столяром, или высказывают серьезные сомнения в правильности построения, в последовательности этапов развития, или даже приводят материалы, опровергающие существование какого-то особого глиняного периода, предшествовавшего изобразительной деятельности в других материалах. Следовательно, вопрос о происхождении искусства (и изобразительного в том числе), по-видимому, слишком сложен, чтобы попытаться решить его однолинейно, в виде генеалогического дерева. Вероятно, к такому выводу придет всякий, кто внимательно читал выступления участников обсуждения. Нам кажется, что это объясняется именно тем, что А. Д. Столяр не вскрыл (и, вероятно, не мог вскрыть) путь искусства в его необходимости. Вот тут-то как раз и сыграло свою роль отсутствие в его концепции теоретического обоснования, без которого читатель всегда может сказать: путь развития искусства, конечно, мог быть таким, как изображает его исследователь, но мог быть и совсем иным. И здесь В. В. Селиванов, В. А. Горчаков, А. А. Формозов, С. А. Арутюнов, очевидно, правы.

На этом можно было бы закончить рассмотрение выступлений ученых, вызванных моей статьей. Но, нам кажется, следует коснуться некоторых замечаний, высказанных З. А. Абрамовой. «Обращение Журова к радиоуглеродным датам,— пишет она,— опять-таки выявляет его недостаточную компетентность в этом вопросе» (стр. 73). В моей статье говорится достаточно осторожно: «видимо, старше», когда речь шла о возрасте статуэток из Виллендорфа и Долни-Вестониц. Приведенные же нами даты взяты (с соответствующей ссылкой) из работы А. А. Формозова, а поэтому мы имеем право ее упрек переадресовать автору первоисточника, а тот — исследователю, который занимался непосредственно данным вопросом. То же самое следует сказать и о материале пещеры Тюк д'Одубер. Данные о существующей в ней скульптуре взяты из одной из статей З. А. Абрамовой¹⁸.

В этой связи нам хотелось бы отметить некоторую противоречивость выступлений участников обсуждения. Так, Ю. В. Кнорозов мог бы по критериям З. А. Абрамовой бросить А. А. Формозову упрек в «некомпетентности» по поводу макетирования таких животных, как слон (стр. 93, 101), Б. Б. Пиотровский — С. А. Арутюнову по поводу глиняных барельефов, С. А. Арутюнов — З. А. Абрамовой по поводу ее оценки теории «простого этапа» и этапа «макарон», В. В. Селиванов — З. А. Абрамовой по поводу того, что головы у скульптур отбивались, а не приставлялись к ним. Таким образом, мы наблюдаем расхождение между участниками дискуссии и по частностям, и по существенным моментам гипотезы, что свидетельствует и о сложности рассматриваемой проблемы, и о разной интерпретации эмпирического материала, и, очевидно, о разном объеме сведений, которыми обладают авторы. А поэтому, вероятно, не нужно акцентировать внимания на мелочах. Не наша вина, что мы, ссылаясь на факт, взятый из работы одного археолога, попадаем в положение «незнайки» в глазах другого. Можно, например, предложить З. А. Абрамовой на основании работ пяти ее коллег (Г. П. Григорьева, П. И. Борисковского, А. Д. Столяра, А. Л. Монгайта и Е. Бонифая¹⁹) попытаться решить вопрос, каковы размеры и вес плиты, пе-

¹⁸ З. А. Абрамова. Древнейшие формы изобразительного творчества.— «Ранние формы искусства», М., 1972, с. 11.

¹⁹ Г. П. Григорьев. Начало верхнего палеолита и происхождение homo sapiens. Л., 1968, с. 148; П. И. Борисковский. Проблемы становления человеческого общества и архео-

рекрывавшей известную яму с останками медведя, в пещере Регурду. Мы признаем нашу некомпетентность в деталях и уступаем решение частностей специалистам: можем согласиться с датировкой монтенспанского медведя эпохой ориньяк или бронзовым веком, не возразим против того, что скульптурки из Долних Вестониц старше виллендорфских. Суть вопроса в другом — отражает ли гипотеза А. Д. Столяра действительный ход развития, последовательные этапы становления изобразительного искусства не у обитателей пещер Монтеспан или Нио, поселений Костенок или Павлов, а вообще как такового или хотя бы даже только в Европе? Судя по высказываниям (если брать их в совокупности) участников дискуссии, по-видимому, не отражает.

В доказательство существования некогда периода (а не отдельного) «натурального макета» З. А. Абрамова упоминает рисунки «монстров» из Труа-Фрер, предлагая считать их реликтом такого макета. На мой взгляд, это предложение не имеет под собой серьезных оснований. З. А. Абрамова пишет: «На поселении Костенки-1 в мелкой пластике из мергеля представлены фигурки животных, голова которых намеренно не изображалась, что подчеркнуто тщательно заглаженной плоскостью передней части тела, и наряду с ними многочисленные головки, очевидно, имеющие самостоятельное значение» (стр. 72). Возможно, моя осведомленность в этом вопросе недостаточна, но из работы З. А. Абрамовой 1962 г. мне известна только одна такая фигурка из Костенок-1 и ни одной головки, «имеющей самостоятельное значение»²⁰. К сожалению, автор не дает точной ссылки, где описывается несколько фигур. Во множественном числе подобные статуэтки упоминаются и в более поздней работе З. А. Абрамовой²¹, однако также никаких точных ссылок и описаний не дается. Разумеется, мы вполне доверяем свидетельству специалиста-археолога, что таких фигурок и голов найдено много. Однако и наш уважаемый оппонент должен признать: коль скоро в Костенках не обнаружено никакого макета из глины, то все эти статуэтки не свидетельствуют о том, что они возникли из производства таких макетов. Скорее можно предположить, но только предположить, общую хронологическую одновременность и создания макетов (если, конечно, они создавались в Костенках, о чем археология умалчивает), и производства «безголовых» скульптурок. Это же следует сказать о некоторых рисунках в пещерах, на которые ссылаются А. Д. Столяр и З. А. Абрамова, а также об изображении слонов, о которых сообщил Ю. В. Кнорозов.

Что же касается изображения голов, то именно их «самостоятельное значение», как пишет З. А. Абрамова, скорее свидетельствует об отсутствии какого бы то ни было их отношения к макету. Таким образом, приводимый в статье З. А. Абрамовой материал, как мне кажется, не может служить даже косвенным подтверждением гипотезы А. Д. Столяра.

З. А. Абрамова обвиняет меня в непонимании «неравномерности» развития двух определяющих тем палеолитического искусства (стр. 72). Если речь идет о хронологической разновременности появления статуэток, то вот даты, сообщаемые А. Маршаком и взятые им у других исследователей: лошадь из бивня мамонта — около 30 тыс. лет до н. э., «декорированная» статуэтка — 29 тыс. лет до н. э., грубая антропоморфная, возможно женская, статуэтка — около 30 тыс. лет до н. э. Все эти

логические открытия последних десяти лет. — «Ленинские идеи в изучении первобытного общества, рабовладения и феодализма», М., 1970, с. 65; А. Д. Столяр. «Натуральное творчество» неандертальцев..., с. 143; А. Л. Монгайт. Указ. раб., с. 126; E. Bonifay. La grotte du Regourdou (Montignac, Dordogne). — *L'Anthropologie*, 1964, t. 68, № 1—2, p. 52, 54, 59, 60.

²⁰ З. А. Абрамова. Палеолитическое искусство на территории СССР. М.—Л., 1962, с. 18—20.

²¹ З. А. Абрамова. Палеолитическое искусство. — «Каменный век на территории СССР», М., 1970, с. 84.

статуэтки из Вогельхерд, Южная Германия²². З. А. Абрамова приписывает мне сомнение в существовании терракоты в верхнем палеолите (стр. 73). Я несколько не сомневаюсь в существовании терракоты, речь шла только о том, что материалы самой ранней эпохи ориньяка дают и плоскостные, и скульптурные изображения в мягких и твердых материалах. То есть археология не свидетельствует о первичности существования глиняной или терракотовой скульптуры по отношению к остальным видам изобразительного искусства. Приводимый З. А. Абрамовой материал (стр. 72, 73) лишь подтверждает мою (и других участников дискуссии) точку зрения и опровергает построение А. Д. Столяра.

В своей статье я отмечал, что гипотеза об эволюции искусства от скульптуры к рисунку разрабатывалась в литературе до А. Д. Столяра. Что же касается «блестящей догадки о натуральном творчестве», которую З. А. Абрамова (как, впрочем, и некоторые другие участники дискуссии) ставит в заслугу А. Д. Столяру (стр. 72), то позволю себе заметить, что З. А. Абрамова упустила из памяти, что мысль о подобном творчестве была высказана более 40 лет назад. С. В. Иванов писал: «Наиболее примитивными и близкими к палеолиту примерами охотничьих магических приемов, обеспечивающих удачу на промысле, являются действия над шкурами и тушами диких животных. Здесь еще нет изображения зверей. Вместо изображения действует само убитое животное или отдельные части его тела... В этом акте, быть может, дошла до нас та стадия, которая является даже более ранней, чем вышеуказанный пример с палеолитическим глиняным медведем. Если наше предположение правильно, то скульптурные и живописные изображения животных мы должны рассматривать как вторичное явление. Операции над самими животными должны были в таком случае предшествовать действиям над изображениями их»²³. Как видим, приоритет «блестящей догадки», которую З. А. Абрамова приписывает А. Д. Столяру, на самом деле принадлежит С. В. Иванову.

Подытоживая выступление З. А. Абрамовой и основываясь на ее взглядах и приведенном ею материале, можно сделать вывод: а) археологические источники, на которых строит свою концепцию А. Д. Столяр, скудны и отрывочны; б) «натуральный макет» не мог сохраниться как доказательство гипотезы; в) возникновение женского образа не ясно; г) существование женских скульптурок и фигурок животных из камня, кости, рога известно с эпохи раннего ориньяка наряду с терракотовыми; д) «хронологически же самые ранние из известных произведений — это гравюры как на стенах пещер, так и на отдельных плитках»²⁴. Поскольку в моей статье утверждается то же самое, значит у нас с З. А. Абрамовой нет расхождений в том, что рассматриваемая концепция недостаточно обоснована фактическим материалом. В остальном статья содержит общие, хотя и лестные для А. Д. Столяра, рассуждения.

Таким образом, мы видим, что и с фактической стороны концепция А. Д. Столяра отнюдь не доказана ни ее автором, ни ее защитниками. Участники дискуссии, на мой взгляд, не привели ни одного веского аргумента для обоснования гипотезы и, следовательно, как всякая концепция, она, конечно, имеет право на существование, но нужно еще очень много поработать над ней. Мне кажется, что если ее автор продолжит свои исследования с привлечением не только археологического материала, то он существенно переработает свою гипотезу.

Недостаток гипотезы А. Д. Столяра, несмотря на имеющиеся отдельные плодотворные моменты, о которых говорили участники обсуждения,

²² A. Marshack. Implication of the Paleolithic symbolic evidence for the origin of language. — «American Scientist», 1976, v. 62, № 2, p. 136—139.

²³ С. В. Иванов. Сибирские параллели к магическим изображениям эпохи палеолита. — «Сов. этнография», 1934, № 4, с. 96.

²⁴ З. А. Абрамова. Древнейшие формы изобразительного творчества, с. 28.

объясняется узостью ее базы, которую не может восполнить понравившийся В. П. Алексееву полет фантазии автора. Мне хотелось бы предложить на обсуждение мое мнение о тех ключевых проблемах, без решения которых нельзя строить серьезных концепций происхождения искусства.

1. Искусство есть форма общественного сознания. Из этого, принятого в советской эстетике, определения следует, что художественное творчество возможно (еще не обязательно, что оно есть) на той ступени эволюции гоминид, на которой появляется сознание. Если сознание было уже у неандертальца, или у питекантропа, или у австралопитека, значит существует возможность возникновения искусства у этих предков современного человека.

В этом плане, мне кажется, очень важны свидетельства археологии, которые нельзя интерпретировать иначе, как доказательства существования сознания и мышления у палеоантропов (особый характер погребений, наличие построенных жилищ, разнообразный набор орудий). Исходя из этих материалов, мы не можем придерживаться точки зрения, будто психическая деятельность наших предков, живущих в эпоху мустье и ашель, ограничивалась только условными и безусловными рефлексам. На наш взгляд, она была гораздо сложнее.

2. Общественное сознание есть отражение общественного бытия. Исходя из этого, следует сделать вывод, что искусство нужно искать только в области отражения. Поэтому, на наш взгляд, не имеет смысла усматривать художественное творчество в вещах, связанных с непосредственным материальным производством. Искусство относится не к материальной, а к духовной сфере. Следовательно, появление художественного творчества возможно лишь тогда, когда духовное производство приобретает относительную самостоятельность, оторвавшись от непосредственного материального производства. Разумеется, предпосылки, корни художественной деятельности следует искать в трудовой активности человека.

В этом аспекте, на наш взгляд, являются очень существенными различные штрихи, «знаки», произведенные палеоантропами, а также цветы, положенные в могилу одного из неандертальцев. Мы не усматриваем в этих археологических материалах художественную деятельность. Однако полагаем, что эти материалы показывают определенный отрыв «духовного производства» от материального, который можно также увидеть и в экспонировании частей животных, если таковое имело место. Интерпретация этих фактов пока затруднительна, но из них, вероятно, можно сделать вывод о достаточно сложной духовной жизни, уже не связанной непосредственно с материальным производством. И следовательно, синкретичность общественного сознания, по-видимому, существовала в еще более отдаленные от нас эпохи, чем мустье или даже ашель.

3. Специфика искусства состоит в том, что оно отражает действительность в форме художественного образа, т. е. образа, в котором выражено диалектическое единство объективного и субъективного, рационального и эмоционального, общего и единичного, эстетической оценки и эстетического воплощения. Это значит, что не всякий символ, знак, макет, чучело, рисунок, объемное изображение, движение тела, словесная коммуникация является произведением искусства. Таковым может быть лишь то, где налицо все эти единства вместе взятые. Естественно, сами они зависят от характера отражения, от целевой направленности образа, от материала, в котором воплощается произведение, и т. д. Тем не менее искусство рождается именно тогда, когда в творчестве человека появляется диалектика перечисленных единств.

В этом плане нам представляются очень существенными находки «карандашей» из кусков охры во времена, предшествовавшие верхнему

палеолиту. Если эти «карандаши» употреблялись, как полагают некоторые ученые, для раскрашивания тел, то не отсюда ли берет свое начало изобразительное искусство? Само по себе украшение, орнаментация являются декоративным искусством с особым, визуально воспринимаемым художественным образом. Не выступал ли сам наш далекий предок в качестве художественного образа, ибо в украшении им самого себя мы можем отметить все те единства, о которых только что шла речь. Грубо говоря, не учился ли он рисовать на самом себе?

4. В отличие от других форм общественного сознания искусство является совокупностью произведений, созданных индивидуальными исполнителями. Этому не противоречит фольклор, так как всякое его произведение исполняется отдельным лицом (или группой лиц) каждый раз заново, что создает условия для творчества. Но это значит, что возможность появления искусства связана со становлением личности.

В этом плане, на наш взгляд, следовало бы, во-первых, попробовать дать иную, чем давалась до сих пор, интерпретацию искусства мелкой пластики, и в том числе скульптурных изображений человека в позднем палеолите. А во-вторых, интересно было бы поставить вопрос: существовало ли «растворение» личности в первобытном коллективе (род ли или стадо) мустье и более ранних эпох? Если мы наблюдаем погребения по каким-то чертам, резко отличающимся от других, если наш среднепалеолитический предок украшал себя, то это, вероятно, свидетельствует об осознании им своей социальной ценности, своего отличия от других и об осознании коллективом индивидуальной особенности и ценности данного своего члена. А в этих условиях вполне возможно индивидуальное творчество, т. е. то, что необходимо для возникновения искусства.

5. Художественное произведение, создаваемое отдельным лицом и служащее для него средством выражения эмоционально-эстетического отношения к действительности, только тогда становится произведением искусства, когда принимается обществом. Следовательно, искусство может появиться лишь с возникновением у общества потребности в такого рода отражении. Если потребность — стремление организма обеспечить себя нормальными условиями существования и функционирования, то, очевидно, искусство возникает тогда, когда общество без него не может нормально жить. Какой вид или жанр искусства возникает раньше — это зависит от тех потребностей, которые наилучшим образом удовлетворяются данным видом искусства.

В этом плане, очевидно, важен вопрос, проскользнувший и в дискуссии: если неандерталец создавал какие-то произведения как результат его духовного производства (макеты ли, знаки ли, оконтуренные ли черепа животных и т. п.), то зачем обществу того времени нужны были все эти действия, каким общественным потребностям они отвечали, какие обстоятельства жизни неандертальского или еще более раннего коллектива требовали именно такого рода действий? Без попытки ответить на эти вопросы всякое исследование, очевидно, остается в рамках недоказанной гипотезы, может быть, очень интересной, но всего лишь очередной.

Мы наметили пять ключевых проблем (отнюдь не закрывая возможности прибавления к ним каких-либо еще), без учета которых, как нам кажется, нельзя построить концепцию пути развития искусства именно в его необходимости.

В заключение мне хотелось бы еще раз поблагодарить редакцию журнала за предоставленную возможность высказать свои соображения по поводу гипотезы А. Д. Стояра и за организацию дискуссии. На мой взгляд, дискуссия будет способствовать развитию исследований в области первобытного искусства, уточнению взглядов, шлифовке определений, усилению аргументаций.

The paper comprises R. Ya. Zhurov's answer to his opponents in the discussion that was started off by his paper «Concerning a certain hypothesis on the origin of art» («Sovetskaya Etnografiya», 1975, No. 6) devoted to criticism of A. D. Stoliar's views on this subject. The author considers that A. D. Stoliar's hypothesis has not been theoretically substantiated in the course of the discussion and that the opinions of its participants as to the insufficient factual grounds for this hypothesis approximate his own. Besides this, R. Ya. Zhurov considers that the theory of the syncretism of primitive consciousness is non-productive for the study of art and requires further elaboration. The author also criticizes the theory according to which art originated in religion; he considers that objectively its adherents become champions of religion since they advance it to the forefront in the development of social consciousness.

In conclusion the author puts forward certain propositions upon which, in his opinion, investigation into the origin of art, viewed as a necessary social phenomenon, should be based. The essence of these propositions is that the rise of art is preconditioned by a demand for it on the part of society and that art comes into being in response to this demand.

К ДИСКУССИИ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ИСКУССТВА

В 1975—1977 гг. в нашем журнале была опубликована серия статей, посвященных искусству палеолита и в более широком плане — происхождению искусства. Поводом для дискуссии явилась статья Р. Я. Журова «Об одной из гипотез происхождения искусства» (1975, № 6). В ней рассматривались работы А. Д. Столяра, обосновывающие теорию «натурального макета», под которым понималась первая ступень в формировании первобытного искусства. Затем последовали статьи А. А. Формозова (1976, № 2), С. А. Арутюнова (1976, № 2), Ю. В. Кнорозова (1976, № 2), Б. Б. Пиотровского (1976, № 5), В. А. Горчакова (1976, № 5), В. П. Алексеева (1976, № 6), З. А. Абрамовой (1976, № 6), А. П. Окладникова (1976, № 6), В. В. Селиванова (1977, № 1).

Исходя из стремления предоставить Р. Я. Журову и А. Д. Столяру равную возможность ответить на поставленные перед ними вопросы, редакция публикует в этом номере журнала их заключительные статьи.

Значение развернувшейся дискуссии понятно. Как справедливо писал один из ее участников, В. А. Горчаков, чью позицию разделяют и другие авторы опубликованных в журнале статей, общепризнано исключительное по важности значение искусства в становлении человека как такового. «Искусство глубже отличает начало верхнего палеолита от предшествующих периодов развития, чем техника изготовления орудий» (В. А. Горчаков, стр. 66). Именно художественное творчество кладет решающую грань в длительном (на протяжении сотен тысячелетий) процессе становления человека.

Отвлекаясь от неизбежных крайностей в полемике и различных частностей, следует прежде всего сказать, что затронутые в дискуссии проблемы издавна привлекали живое внимание отечественных исследователей, и сама по себе эта дискуссия продолжает в ряде отношений разработку поставленных ранее вопросов, в том числе общеметодологических, мировоззренческих.

Еще в тридцатых годах глубокий интерес к вопросам первобытного искусства проявился в трудах А. А. Миллера, Б. Б. Пиотровского, В. И. Равдоникаса, Б. Л. Богаевского. Видное место первобытному искусству и его интерпретации с позиций диалектического материализма было отведено в капитальном труде П. П. Ефименко о первобытном обществе, вышедшем в свет двумя изданиями. В конце тридцатых годов были изданы книги о первобытном искусстве Г. Кюна (в переводе с немецкого) и А. С. Гушина. Все это было связано с общим плодотворным поворотом к марксистскому пониманию исторического процесса в работах советских историков, археологов и этнографов, к постановке общетеоретических проблем истории первобытного общества и его культуры.

Новый этап в изучении первобытного искусства в советской исторической науке относится к послевоенному времени. Он непосредственно связан с громадной по масштабам исследовательской работой советских

археологов в области изучения памятников палеолита на территории Советского Союза, в том числе с такими открытиями, как Костенки на Дону, Елисеевичи в Белоруссии, Мезин на Украине, как Мальта и Бурет в Сибири. В результате стала возможной специальная сводка памятников палеолитического искусства на территории СССР, опубликованная в 1970 г. З. А. Абрамовой.

Обширный накопленный материал способствовал широкой методологической разработке общих историко-философских проблем происхождения искусства, его роли в становлении человека и общества. В 1950-х гг. имели место острые дискуссии, в ходе которых преодолевалась инерция вульгарного материализма-эволюционизма. Такова дискуссия между сторонниками прежнего эволюционистского взгляда на первобытное искусство (И. Б. Астахов) и их противниками (А. П. Окладников и др.). Немаловажное значение для понимания исторической ситуации, которая привела к возникновению искусства и эстетического чувства, имели споры, вызванные взглядами Б. Ф. Поршнева на «инстинктивную» деятельность палеоантропа-неандертальца. Эти дискуссии показали необходимость специальной историко-философской разработки проблем первобытного искусства вообще и, в особенности, палеолитического искусства. Определенный положительный итог в этом плане был подведен в 1967 г., спустя тридцать лет после выхода в свет книги А. С. Гущина «Происхождение искусства», фундаментальным трудом А. П. Окладникова «Утро искусства», в котором с учетом новых открытий дана широкая картина проблем палеолитического искусства с марксистских методологических позиций, освещены его специфика и эволюция.

А. А. Формозову принадлежат «Очерки по первобытному искусству» (1969 г.), в которых в источниковедческом плане обобщен обширный материал, в основном по памятникам эпохи неолита и бронзового века.

Проблемам первобытного искусства было уделено внимание и в обобщающих сводных многотомных работах — «Всемирной истории», «Истории искусства народов СССР», в «Истории Сибири», в соответствующих разделах Исторической энциклопедии, в Большой советской энциклопедии.

В Новосибирске Институт истории, филологии и философии СО АН СССР издал ряд монографий по наскальному искусству Северной и Центральной Азии, а также два специальных сборника, в которых содержится разнообразный материал по первобытному искусству. Эти публикации свидетельствуют о том, что в Сибири ведется систематическая работа в этой области.

Вкладом в разработку этих проблем явился сборник «Ранние формы искусства» (1972), хотя и крайне пестрый по своему составу, но в целом отразивший степень разработки ряда вопросов в 1960-х гг. и поставивший новые задачи. К этому же направлению принадлежат и многочисленные работы А. Д. Столяра по частным вопросам первобытного искусства, включая автореферат его докторской диссертации.

Что же существенного и нового внесла в разработку проблем первобытного искусства дискуссия в «Советской этнографии»?

В основном она шла вокруг начатой Р. Я. Журовым критики теории «натурального макета», но неизбежно вышла за пределы этой проблемы. Что касается теории «натурального макета», то как Р. Я. Журов, так и все остальные участники дискуссии согласны в том, что эта теория, как и другие, имеет право на существование и дальнейшую разработку.

Большинство участников дискуссии высоко оценило поиск А. Д. Столяра в такой сложной и трудной области, как истоки искусства и художественной деятельности. Привлеченные им обширные и малоизвестные материалы, а также стройная картина эволюции форм изображи-

тельной деятельности, начиная с «предыскусства», содержащаяся в ряде работ этого автора, вызвали у специалистов живой интерес. Признана была необходимость в продолжении и дальнейшем углублении исследований такого рода.

Вместе с тем по поводу этой теории был высказан ряд критических замечаний. Так, например, можно отметить показанную Р. Я. Журовым соблазнительную, но опасную тенденцию слишком легкого и прямолинейного истолкования такого сложного явления, как эволюция ранних форм искусства.

С. А. Арутюнов (стр. 95) подчеркнул чисто логический характер предложенной А. Д. Столяром схемы развития палеолитического искусства, которая не может быть в должной степени подкреплена фактическим материалом, и, соответственно, поддержал основной критический тезис Р. Я. Журова. О том же пишет в своей статье Б. Б. Пиотровский. Он указывает, что «интересная гипотеза А. Д. Столяра не может быть детально обоснована дошедшим материалом и иногда вызывает замечания, что в реальности» эти построения «не всегда последовательно датируются» (стр. 53). Иначе говоря, речь идет о том, что А. Д. Столяр пока еще не смог доказать эту последовательность на конкретном материале и убедить своих оппонентов.

З. А. Абрамова, исходя из учета всего известного в литературе документального материала, признала, что прямых свидетельств об изначальной древности «натурального макета» нет. Она рассматривает схему, предложенную А. Д. Столяром, лишь как более или менее вероятную реконструкцию того, что могло иметь место в действительности.

А. А. Формозов обратил внимание на тот факт, что медведь в искусстве палеолита выступает крайне редко (3% из всего количества палеолитических изображений животных) и не занимает в творчестве палеолитических мастеров того места, которое отводится ему в «натуральном макете» (стр. 93). В. В. Селиванов в свою очередь обращает внимание на отсутствие «жесткой связи» между «натуральным макетом» и «глиняным периодом».

В то время как А. Д. Столяр исходит из предположения о макете как единственной исходной форме для всего последующего развития, С. А. Арутюнов (стр. 96) полагает, что такой формой совсем не обязательно был «макет». Опираясь на имеющиеся факты сосуществования в детском творчестве и объемной лепки, и рисунка, он допускает такую же многолинейность в начальном творчестве эпохи палеолита.

Против однолинейности процесса эволюции ранних форм или, вернее, праформ искусства палеолита, возражает и В. А. Горчаков (стр. 60, 65, 67). Столь сложный процесс, как вызревание ранних форм искусства, обедняется, по его мнению, схемой развития натурального макета. Он предлагает гипотезу, согласно которой имела место и другая генетическая линия: не объемный макет, а контур (стр. 57, 58).

А. А. Формозов (стр. 94) сформулировал в этой связи (в отличие от А. Д. Столяра) положение о том, что возможны были и не плавные переходы от той или другой формы «натурального макета», а переломные моменты, своего рода скачки, резко изменявшие ход событий. К сожалению, это интересное предположение было высказано в общей форме, без конкретной аргументации.

В ходе обсуждения указанных проблем все или почти все участники дискуссии пришли к согласованному выводу, что истоки искусства, художественной деятельности уходят в глубь ранней истории человека и, во всяком случае, древнее верхнего палеолита. Их следует искать по крайней мере в среднем палеолите или, поскольку речь идет именно о предпосылках, о глубочайших корнях искусства, даже в раннем палеолите. Иначе говоря, они заключены в трудовой деятельности первобытного человека. И вряд ли можно согласиться с З. А. Абрамовой в том,

что А. Д. Столяр первый и единственный в нашей науке, кто высказал и обосновал эту идею (стр. 71). Первыми в этом отношении были, конечно, классики марксизма. От них она перешла к советским ученым (об этом, кстати, подробно говорится в книге А. П. Окладникова «Утро искусства», где ей посвящена целая глава): Это не просто «декларативная» постановка проблемы, а общая для марксистской науки методологическая концепция. Ее последовательно придерживаются все участники дискуссии.

Подробно анализируя возможные вариации процесса вызревания предпосылок возникновения ранних форм искусства и становления палеолитического искусства, участники дискуссии предложили учитывать разнообразие и множественность этих предпосылок, определяющих своего рода «механизм» становления художественной деятельности и эстетического отношения к действительности.

Р. Я. Журов вслед за А. П. Окладниковым отметил важную роль ассоциативного воспроизведения естественных форм. С. А. Арутюнов ввел понятие «узнавания» в естественных формах облика тех или иных живых объектов и привел в этой связи интересные этнографические данные, в том числе собственные полевые наблюдения о том, что скалы, острова, камни напоминали жителям реальные очертания животных (стр. 97).

Р. Я. Журов посвятил свои замечания обоснованию мысли о том, что сначала должен был появиться контур, а не объемные фигуры (стр. 58). Более углубленно и доказательно эту мысль развивает В. А. Горчаков (стр. 61). При этом он с полным основанием напоминает о языке жестов, где рука говорящего обрисовывает в воздухе контуры определенного объекта. Эта идея развивалась и ранее, в частности академиком И. И. Мещаниновым, и, несомненно, она заслуживает дальнейшей разработки. В том же плане идут замечания В. А. Горчакова о значении моторной деятельности человека, приводящей его к изобразительной деятельности (стр. 63).

Существенна мысль В. П. Алексеева: «Искусство всегда действие» (стр. 74), указывающая на динамичность художественной деятельности, на ее активную социальную роль. На тот же социальный аспект проблемы обоснованно указывает и Ю. В. Кнорозов, рассматривая, в частности, такие явления, как игра (стр. 100).

Большое принципиальное значение имеет постановка такого вопроса, как соотношение конкретно-образных представлений с абстрактными. Возражая А. Д. Столяру, Р. Я. Журов полагает, что необходимо рассматривать их не в плане хронологической последовательности (чем грешило «новое учение о языке» Н. Я. Марра), а в диалектическом единстве, во взаимосвязи (стр. 59). Художественный образ не может быть, по его словам, полноценным без абстракции. А. А. Формозов, со своей стороны, развивает этот тезис, указывая на тот факт, что знак, абстракция, в искусстве палеолита существует издревле (стр. 94).

Участники дискуссии отмечали сложность разработки вопросов, связанных с искусством палеолита и, в особенности, с проблемой происхождения искусства в целом. Ю. В. Кнорозов писал, что необходимо учитывать неполноту источников по духовной жизни древнейшего человечества, их фрагментарность, что необходима определенная осторожность в заключениях (стр. 101). Р. Я. Журов настаивает на критическом отношении к источникам, в первую очередь литературным; нужна определенная «чистота эксперимента» в анализе и обобщении наличных материалов, например при трактовке сведений «о медвежьих пещерах» мустьерского времени (стр. 53, 56). О том же писал А. П. Окладников (стр. 83), хотя, опираясь на собственные открытия и на этнографический материал, он признает бесспорным в своей статье (как и в ранее опубликованных трудах, в том числе в сборнике «Тешик-таш») факт

раннего возникновения культа зверя. В этом он видит прямое подтверждение известной мысли К. Маркса: «Вначале было свято звериное».

Вместе с тем он, как и другие авторы, возражает против упрощенного представления о взаимоотношении первобытной магии и первобытного искусства. А. А. Формозов пишет, в частности, в согласии с А. П. Окладниковым, что в статье Р. Я. Журова наблюдается некий атавизм — пережиток той ушедшей эпохи, когда обсуждать проблемы первобытного искусства было трудно из-за обвинений в тех или иных идеологических ошибках. Речь идет о той странице в статье Р. Я. Журова, где он без оснований утверждает, будто А. Д. Столяр ищет источник искусства в религии, что те, кто разделяет гипотезу Столяра, становятся защитниками религии (стр. 92).

На самом деле реальные и многочисленные факты, накопленные нашими предшественниками, свидетельствуют об определенной связи первобытной охотничьей и производительной магии с первобытным искусством. Эти факты нельзя просто отбросить в сторону. Они требуют учета и более глубокого объяснения, чем то, которое предлагали сторонники магического происхождения первобытного искусства, или то, которого придерживается Р. Я. Журов.

Конечно, не магия и не религия породили искусство. Но этот тезис еще не исчерпывает существа проблемы. Единственно правильный методологический путь к ее разрешению заключается в диалектике, в диалектическом подходе к этим сложным явлениям.

По мнению А. П. Окладникова, «магическая теория происхождения искусства» безусловно ошибочна, но сохраняют ценность реальные факты, свидетельствующие о своего рода «магическом заказе» палеолитическому искусству. Исходя из ленинской мысли о противоположности творческой фантазии и «пустоцвета», рационального и иррационального в мышлении первобытного человека, он считает, что все известные нам данные об искусстве палеолита свидетельствуют о борьбе в сознании палеолитического человека этих двух начал. Причем иррациональные элементы, обусловленные слабостью в борьбе с природой, нельзя считать религией как таковой — религия возникла много позже. В борьбе рационального и иррационального нашла выражение своеобразная диалектика развития первобытного художественного творчества. Если рациональные моменты в нем выражали реальные достижения первобытного человека в борьбе с природой, то иррациональные обусловлены были его неразвитостью, его слабостью, на что и указывал со всей определенностью В. И. Ленин. Но именно эти иррациональные представления и соответствующая «магическая практика» послужили источником всех последующих, в том числе и всех «высших» религий, сложившихся уже в условиях классового общества (стр. 82, 83).

Положительной чертой дискуссии является ее комплексность, участие в ней археологов, этнографов, искусствоведов, философов, антропологов. Эта дискуссия — полезный опыт целеустремленного комплексного обсуждения основных проблем науки о становлении человека, о духовной жизни людей эпохи палеолита, о возникновении и развитии искусства на древнейших этапах человеческой истории. В ходе обсуждения были подняты сложные, мало разработанные вопросы, использован обширный, нередко мало известный материал из самых различных областей науки о человеке.

В качестве примера можно привести расширение географического диапазона поиска Ю. В. Кнорозовым, который остановился на новых данных по первобытному искусству американского континента. Не менее важны мысли В. П. Алексеева о своего рода биологическом фундаменте для возникновения чисто человеческого качества эстетического освоения действительности, эстетического переживания. Большой интерес, в частности, представляет мысль В. П. Алексеева о значении сим-

метрии для возникновения и выработки человеком эстетических канонів и норм (стр. 74). Общий вывод из данных антропологии и вообще биологии, сделанный В. П. Алексеевым, таков: «Корни искусства оказываются не только более древними, но и значительно более мощно разветвленными, чем мы представляли до сих пор» (стр. 77).

В статьях В. А. Горчакова, Р. Я. Журова и других участников дискуссии справедливо подчеркивалось особо важное значение для разработки рассматриваемых проблем исследований в области психологии творчества, теории познания, онтогенеза.

В. В. Селиванов отметил необходимость методологической четкости, в том числе четкого разграничения проблемы происхождения искусства как общественного явления и происхождений сознания в целом.

Необходимо уточнение понятия «синкретизм первобытного искусства». Его нередко трактуют произвольно, тогда как в действительности речь должна идти лишь о нерасчлененности видов художественной деятельности — рисунка, танца, пения, музыки, а вовсе не о сосуществовании религии и собственно искусства, рационального и иррационального начал. Эти соображения, несомненно, заслуживают дальнейшей специальной разработки, как и мысль о наличии в творчестве первобытного человека элементов, связанных не с магией, а с чисто эстетическими потребностями и переживаниями (В. П. Алексеев, стр. 75).

Не следует забывать — об этом пишет, в частности, С. А. Арутюнов (стр. 98) — и о качественном своеобразии художественной деятельности в первобытном обществе, где в силу его примитивности она органически вплетена в материальное производство. Вплетена, по мысли К. Маркса, а не отсутствует. В этом смысле требуют уточнения и корректировки высказывания Р. Я. Журова, который говорит в заключительной статье об отрыве духовного производства от материального (стр. 93): такой отрыв происходит на самом деле лишь в гораздо более развитом, классовом обществе.

Особо подчеркнута была в дискуссии необходимость углубленного философского анализа. Как справедливо писал В. А. Горчаков, без философского осмысления не может быть и правильного, плодотворного решения обсуждаемых вопросов (стр. 55). Материалистическая диалектика — ключ к единственно правильному пониманию сложнейших проблем духовной жизни древнейшего человека, в том числе происхождения искусства. Об этом напомнила проведенная дискуссия.

Редакция

ON THE DISCUSSION ABOUT THE ORIGIN OF ART

In the years from 1975 through 1977 a series of papers was published in our journal on the subject of palaeolithic art and, more broadly, of the origin of art. The discussion was started with a paper by R. Ya. Zhurov «Concerning a certain hypothesis on the origin of art» (1975, No. 6). This author disussed the works of A. D. Stoliar in which the latter argued his «natural dummy» theory: this he understood as the initial step in the rise of primitive art. Most of those who participated in the discussion expressed a high opinion of A. D. Stoliar's pioneering attempts to throw some light upon the complex and difficult field of the sources of art and of the aesthetic perception of reality. At the same time, there were expressed a number of criticisms of his theory.

Researchers, in various fields participated in the discussion: archaeologists, ethnographers, art scholars, philosophers, anthropologists. The editors consider it to have been a worth-while attempt at a many-sided discussion of some basic problems pertaining to the emergence of man, to spiritual life in the palaeolithic era, to the origin and rise of art in the earliest periods of human history. A number of complex, little-studied questions were brought up in the course of the discussion; much data, including little-known facts, were adduced from widely different fields in the science of man, directions for further research have been outlined. Particular attention was drawn in the course of the discussion to its philosophical implications. As was stressed by its participants, materialist dialectics offer a key to the uniquely correct understanding of the problems of earliest man's spiritual life, including the origin of art.

К. Вилкуна

**ЭКСПЕДИЦИЯ САКАРИ ПЯЛЬСИ
В СЕВЕРО-ВОСТОЧНУЮ СИБИРЬ (1917—1919 гг.)**

Финский ученый Сакари Пяльси (1882—1965 гг.) начинал свою исследовательскую деятельность как археолог. В качестве помощника Г.-Ю. Рамстедта он был направлен Финно-угорским обществом в 1909—1910 гг. в Северную Монголию с целью поисков наскальных рисунков древних уйгуров и других археологических памятников. Результатом этой поездки была замечательная книга «О поездке в Монголию»¹, свидетельствующая о том, что автор был наблюдательным путешественником и одаренным писателем.

В это время Пяльси занимал место экстраординарного младшего научного сотрудника в отделе Археологической комиссии. Он быстро овладел техническими навыками археолога и уже в 1915 г. защитил докторскую диссертацию об известной стоянке каменного века в Каукола. Большая часть материалов диссертации была получена в результате его собственных раскопок, которые он начинал под руководством известного археолога Юлиуса Айлио. Этими одаренными археологами были выработаны тогда некоторые новые и перспективные методы археологических работ. В том же 28 номере «Ежегодника Финского общества по изучению древностей», в котором была опубликована диссертация Пяльси, увидело свет еще одно его выдающееся исследование — «Находка каменного века в торфянике»². В нем описана найденная в Корпилахти (область Антреа) древнейшая сеть с осиновыми поплавами. Эта работа принесла Пяльси широкую известность среди археологов. С этого времени он обращается к изучению культуры неолита в целом, а традиционное в те времена изучение типологии каменных орудий отходит у него на второй план. Он поставил целью восстановить весь образ жизни человека каменного века в приполярных областях. Этот новый подход виден уже в его диссертации. В следующем, 1916 г. был опубликован еще один его интереснейший и новаторский труд — «Картины культуры каменного века»³. Весьма вероятно, что по этому пути Пяльси направили натуралист, этнограф, археолог Ю. Айлио и его спутник по экспедиции Г.-Ю. Рамстедт, отличавшийся философским складом ума. Музейная работа и отдельные археологические находки недолго удовлетворяли Пяльси: он стремился к людям, живущим в каменном веке, или, во всяком случае, туда, где неолит был еще недавним прошлым, а климат — арктическим, т. е. таким же, как и в Финляндии в эпоху отступления материкового льда. Он надеялся найти такую куль-

¹ S. Pääsi. Mongolian matkalla. Otava, 1911.

² S. Pääsi. Ein steinzeitlicher Moorfund. — «Suomen Muinasmuistoyhdistys Aikakauskirja», 28. Helsinki. 1915.

³ S. Pääsi. Kulttuurikuvia kivikäudelta. Otava, 1916.

туру и природные условия у чукчей на берегах Ледовитого океана и Берингова пролива.

В сентябре 1916 г. С. Пяльси передал правлению Финского общества по изучению древностей (ФОИД), членом которого он был, план своей поездки в Сибирь. «Цель экспедиции,— писал он,— изучение живой формы первобытной материальной культуры, а также сбор орудий труда и других предметов, относящихся к этой культуре, для ее последующего изучения. Экспедиция направится на берег Ледовитого океана, на Чукотский полуостров. Основанием для выбора района исследований послужило то обстоятельство, что у постоянно обитающих там чукчей еще сохраняются в обиходе крайне примитивные рабочие инструменты и технические приемы, как, например, каменные и костяные режущие орудия. Спасение их для исследования весьма важно, и к этому следует приступить незамедлительно. Исследования будут сосредоточены прежде всего на изучении рабочих приемов примитивной техники. Эти проблемы до сих пор не исследовались, хотя именно они чрезвычайно важны для понимания генезиса всей человеческой культуры и ее первоначального этапа развития. Запланированная поездка даст полезный материал для анализа и сопоставлений его с археологическими материалами Финляндии, древнейшие формы культуры которой развивались в аналогичных природных условиях, как и у чукчей, о которых идет речь»⁴.

План был принят руководством общества, а затем были получены средства для поездки. Сакари Пяльси отправился в путь 3 марта 1917 г. хорошо снаряженный. У него было рекомендательное письмо Российской Академии наук, полученные из различных фондов и за счет пожертвований денежные средства, которых должно было хватить на год работы, а также деньги для закупки экспонатов. В оборудование входила и кинокамера.

О своем путешествии Пяльси писал следующее: «Я отправился по сибирской железной дороге во Владивосток, где проверил свое оборудование. В конце мая (1917 г.) я выехал на русском рыболовном судне на север, моей конечной целью было устье р. Анадыря. Путешествие туда длилось шесть недель: вначале судно зашло в Берингов пролив и на восточное побережье Чукотки, и лишь на обратном пути — в Мариинский пост в устье Анадыря. Из-за ехавших на судне скупщиков пушнины мы часто приставали к берегу, посетили Камчатку, Олюторку, Провидение, Яндагай, мыс Дежнева, Наукан, Уэлен и многие другие селения коренных жителей на берегах Берингова пролива и Ледовитого океана.

Я попал в Анадырь в середине лета и оттуда на американском торгово-китобойном судне вновь выехал на Чукотку с заходом в Ном на Аляске. Конец лета я провел среди береговых чукчей на Чукотском полуострове. Когда русское судно совершало второй рейс, я вернулся на нем через Ном, Анадырь, камчатские порты и Японию во Владивосток.

По первоначальному плану экспедиции я намерен был перезимовать на севере, но в связи с падением курса русского рубля мои денежные ресурсы иссякли, и мне пришлось отказаться от этой мысли. Я смог бы тогда же осенью вернуться в Финляндию, но достигнутые к тому времени результаты исследований, на мой взгляд, не оправдывали затраченных средств и труда. Поэтому я решил еще раз направиться на север. Это может показаться безумной мыслью для безденежного человека, но мое намерение было осуществлено. Уже осенью, когда я был во Владивостоке, связь с родиной стала ненадежной, а зимой 1917-1918 г. совсем прервалась. Я переехал тогда в Японию, где на весьма скудные средства прожил до апреля 1918 г. Весной мне представилась возможность поехать на Камчатку в качестве закупщика пушнины от

⁴ S. Pääsi. Pohjankävijän päiväkirjasta. Otava, 1919, s. 92—94.

частной фирмы. В этой должности я прожил на Камчатке до мая 1919 г. В то время я не располагал собственными денежными средствами, а кроме того, при выезде из Японии лишился всего багажа с одеждой, так что жизнь была крайне трудной. Однако я продолжал свои исследования во время торговых поездок. Зимой я жил в селе Ключевском — на сто верст в глубь страны от устья р. Камчатки.

В конце зимы — начале весны 1919 г. я совершил весьма длительное путешествие к ламутам, проживающим в горных частях Камчатки. Затем, вернувшись оттуда на побережье, сел на русское судно и вернулся в Японию. В Йокогаме я получил высланные из дому деньги на дорогу и через Индию, Суэц и Лондон в сентябре добрался до Хельсинки⁵.

Таким образом, путешествие заняло два с половиной года. Финское общество по изучению древностей поддерживало в это время семью Сакари Пяльси. Интересно отметить, что одним из людей, оказавших ему самому помощь на Дальнем Востоке, был капитан рыболовного судна эстонец Херман Сооне, ссудивший его деньгами. Взамен Финское общество по изучению древностей должно было направить свои публикации от имени Сооне в подарок Эстонскому народному музею (ныне Этнографический музей ЭССР).

Каковы же были вкратце результаты экспедиций? В годовом отчете Финского общества по изучению древностей от 7 мая 1920 г. А.-М. Таллгрэн писал: «Из своей поездки он (Пяльси) привез большое количество рисунков и фотографий, которые скоро будут переданы Обществу, предметы материальной культуры, принадлежащие правлению фонда Антелла (которое в основном субсидировало экспедицию), а также записи, которые в будущем будут использованы в научных публикациях»⁶. В опубликованном в этом же году отчете Таллгрэн отмечает, что по количеству вложенных в нее средств экспедиция была во много раз лучше обеспечена, чем какая-либо из ранее организованных обществ. Ее денежные средства составляли 34 тыс. 500 марок. Однако эта сумма оказалась недостаточной ввиду катастрофического падения курса валюты в России. И тем не менее путешественник благополучно вернулся обратно с фотографиями и коллекциями. Около 200 предметов было зачислено в 1921 г. в фонды Национального музея Финляндии.

Сакари Пяльси предполагал изучать лишь технику труда, но впоследствии полностью увлекся живым художественным творчеством чукчей и ламутов (эвенов). Он не довольствовался сбором предметов, украшенных рисунками, а решил получить новые рисунки, проверить, что чукча или ламут может сделать, получив новые, ранее неизвестные ему вещи — карандаш и бумагу. Результаты оказались блестящими. О своих опытах Сакари Пяльси в записях, сделанных во время поездки, рассказывает следующее: «На земле вряд ли проживает другой народ, который был бы равен с чукчами по одаренности в изобразительном искусстве. Когда я старался выяснить, сколько человек, умеющих рисовать и резать по кости, можно найти на Чукотском полуострове, я обнаружил, что их было слишком много, чтобы сосчитать за короткий срок. Почти каждый день появлялся новый художник, показывая свои произведения.

Я проверил способности мальчишек и обнаружил, что и они рисуют хорошо. Парнишки, получив карандаш и бумагу, стали смело рисовать моржей, лодки, чумы и прочие предметы. Большая уверенность мальчиков происходила из их способностей, что хорошо подтверждалось рисунками. Почти все чукчи умеют рисовать и резать по кости, пятьдесят процентов мужчин — художники. Женщины не занимаются изобразительным искусством, они вышивают красивые узоры на куртках и сапогах.

⁵ S. Pääsi. Pohjankävijän päiväkirjasta.

⁶ «Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja», 1920, 30, s. 117.

Наверно, трудно быть самым выдающимся в такой среде. Все же Карлауригин и Рошилен выступают в качестве лучших резчиков, как говорили чукчи Чукотского полуострова, самые компетентные знатоки. И я согласен с этим мнением. Я работал некоторое время с этими художниками и видел удивительные доказательства их одаренности.

Первым мне удалось найти Карлауригина. Вначале он рисовал на отполированном моржовом клыке. Потом я дал ему бумагу и карандаш. Эта новинка вообще увлекала чукчей, и Карлауригину она также понравилась. Впервые получив бумагу, Карлауригин усмехнулся и спросил, что надо делать. Я сказал, что это полностью дело автора, я рисовать не умею, и поэтому советов давать не могу. Человек гладил бумагу, лежащую перед ним на столе, и смотрел то на нее, то вдаль. Затем он нарисовал бегущего оленя в верхнем углу листа. Я сказал, что бумагу беречь не надо, ее много. После этого Карлауригин перестал экономить место и начал рисовать более свободно. Рисунки стали крупнее, а в группах стало больше фигур. Новая техника увлекла художника, он работал лихорадочно. Человек позабыл все, он только рисовал, ничего не замечая. Предложенную мною папиросу он не зажег и позабыл на углу стола. Подали чай, и Карлауригин выпил чашку, не отводя глаз от бумаги. Люди приходили смотреть, кругом шумели, но ничего не трогало Карлауригина. Он рисовал необыкновенно быстро. Карандаш двигался уверенно».

Мы располагаем лишь одним оригинальным рисунком Карлауригина на бумаге. Это его второй рисунок, сделанный 25 августа 1917 г. Над ним он работал 50 минут.

Следует сказать, что оригиналы рисунков (более 200) были утрачены в 1960-е годы и вновь найдены лишь в 1977 г. Из них Пяльси успел опубликовать в свое время в двух книгах лишь 50, и то сильно уменьшенных.

Пяльси увлекся также изучением резьбы по моржовой кости. Среди старых деревянных и костяных предметов, приобретенных им для коллекций, встречаются вещи, украшенные резьбой, в том числе и вырезанные чукчами морж, горный баран, белый медведь, олень и женщина, а ламутами (на дереве) — медведь, сурок и горный баран.

Как старые, так и более новые изображения привлекают своей непосредственностью. Не удивительно, что они так понравились путешественнику, который обратил на них свое основное внимание.

Неизвестно, вел ли Пяльси во время путешествий настоящий научный дневник и записывал ли он фактический материал, относящийся к технике труда и материальной культуре. Характерны его собственные слова о работе среди ламутов, где, во всяком случае, мужчины немного владели русским языком: «Я смотрел на обстановку в юрте и задавал вопросы ее обитателям, удовлетворяя свое этнографическое любопытство. С ним борется моя врожденная застенчивость, перешедшее от предков уважение к неприкосновенности личности. Отчасти по этой причине, отчасти по другим я спрашиваю мало. Я заметил, что обилие вопросов утомляет одних людей и слишком привлекает внимание других. Первые отвечают небрежно, стараясь поскорее избавиться от мучителя. Вторые говорят слишком много и неправду. Они хотят быть вежливыми по отношению к гостю и быстро примечают, что ему по душе, после чего можно услышать удивительные вещи. Лучше придержать свой язык и открыть глаза»⁷.

Пяльси действительно «открыл глаза» и увидел немало. Он вел наблюдения с близкого, очень близкого расстояния и воспринимал то, что видел, доброжелательно, без самодовольства западного человека или «узколобости» кабинетного ученого. Поэтому его дорожные очерки, со-

⁷ S. Pääsi. Arktisia kuvia. Otava, 1920.

державшие уникальные красочные описания арктического образа жизни, проникнуты гуманными чувствами и положительными эмоциями. На это способен лишь художник и подготовленный исследователь. Пяльси был и тем и другим.

Свои впечатления Пяльси, очевидно, записывал сразу в пути в форме очерков или эссе. По стилю и настроениям они близки лучшей, истинно финской прозе. Первые очерки в форме дорожных писем были опубликованы в прессе. Затем они вместе с новыми эссе и иллюстрациями составили прекрасную книгу путевых заметок «Из дневника путешественника на Север» (271 стр.), изданную в 1919 г. Книга имела большой успех и получила высокую оценку критиков во всей тогдашней прессе. Поистине литературным событием стал сборник об экспедиции, вышедший на год позже, — «Арктические картины» (120 стр.). Этот труд также был положительно отмечен в прессе, в частности художественными критиками.

Вопросы происхождения искусства Пяльси затрагивал уже в некоторых своих исследованиях 1914—1916 гг., но шире развернул эту проблематику в труде «Картины культуры каменного века» в обширной главе «Художественные способности и достижения». В ней он высказывает свои основные положения. Тематами примитивного изобразительного искусства являются те, что возбуждают большой интерес именно у охотников и мужчин. Изображая добычу и женщину, первобытный охотник касается самых близких своих интересов. Самые первобытные и сильные стимулы оказываются достаточно действенными, чтобы породить искусство. Голод и любовь, древние и неугасимые желания открываются нам в этих примитивных произведениях изобразительного искусства. Скажем просто, что примитивные произведения изобразительного искусства возникли от желания сохранить живое воспоминание о больших наслаждениях и таким образом продолжить их⁸.

На Восточном мысе (Чукотка) у Пяльси была уникальная возможность видеть и старое и новое примитивное искусство живым и рождающимся из рук народа, который в это время как раз готовился шагнуть из каменного века в развитый железный век. Еще в 1912 г. Капендейл, у которого Пяльси квартировал на западной стороне Чукотского полуострова, встречал семьи чукчей, живущих в каменном веке. То же самое рассказывает В. Г. Богораз об оленных чукчах в 1890—1901 гг. Береговые чукчи продолжали рисовать моржей, оленные — оленей, коряки и ламуты — диких оленей, т. е. именно тех животных, которые составляли базу их существования. Основой их искусства были хозяйственный интерес и эмоциональные восприятия, которые естественно рождали образы. В изобразительном искусстве этих народов не было заметно ничего общего с их верованиями. Поэтому широко распространенное мнение исследователей, согласно которому доисторические рисунки или наскальные изображения порождены магией или с ней связаны, часто необоснованны. Так, во всяком случае, обстоит дело в арктических районах, к которым принадлежала и Финляндия в каменном веке с ее наскальными рисунками и скульптурными изображениями лосей и медведей.

Сакари Пяльси видел живое примитивное искусство. Это вызвало в нем сильное желание понять и объяснить этот яркий феномен, о чем и свидетельствует его труд в целом. Публикации Пяльси по этому вопросу вышли только на финском языке. Но даже сейчас еще не слишком поздно собрать основные его материалы и лучшие из сохранившихся рисунков и образцов скульптуры для публикации на одном из европейских языков.

Итак, Пяльси оказался в плену искусства, а первоначальная цель — изучение примитивной техники — осталась в стороне. Он, правда, соби-

⁸ S. Pääsi. Kulttuurikuvia kivikaudelta, s. 128—169.

рал экспонаты, но те сведения о них, которые он внес в музейные описи, чрезвычайно скудны. Правда, сами экспонаты исключительно интересны. Некоторые редко встречаются в музейных коллекциях всего мира. Их не собирали потому, что они выглядят незначительными, связанными с повседневной жизнью предметами, но именно они характеризуют домашний быт. Другие уже давно утратили свое практическое значение и потому стали большой редкостью — например, разукрашенные красными рисунками костяные или железные панцири и шлемы.

Удивительное и исключительно ценное дополнение к материалам экспедиции Сакари Пяльси было обнаружено совсем недавно. Эта находка также отчасти восполняет то техническое описание, которого не хватало в описи музейных экспонатов. Речь идет о кинофильме, занимающем около 40 минут. На старом складе кинофильмов одной акционерной фирмы, в подвале финляндского Архива кинофильмов была найдена жестяная банка, в ней лежал ссохшийся не смонтированный негатив. Сотрудникам Архива кинофильмов удалось спасти эту ленту. При просмотре фильма стало ясно, что речь идет о далеком берегу Ледовитого океана. Установить принадлежность фильма помогли некоторые кадры, совпадавшие с опубликованными в книгах Пяльси иллюстрациями. Как уже упоминалось выше, в оборудование экспедиции входил кинематографический аппарат. О его использовании Пяльси упоминает вскользь в ходе рассказа о бубнах шамана-коряка Нутеула и шаманском танце, который должен был исполняться перед «кинокамерой». В дневнике Пяльси сообщается, что после ряда подготовительных мер «фильм накрутили». Правда, шаманского танца в сохранившейся части кинокартины нет. Совершенно невероятным представляется тот факт, что экспонированный почти 60 лет назад негатив фильма достаточно хорошо сохранился без промежуточного копирования до наших дней и что его смогли обработать.

Вскоре после того как Пяльси вернулся домой, он был назначен на должность научного сотрудника в Доисторический отдел Археологической комиссии. Эта штатная должность, однако, его не удовлетворяла. Его влекли путешествия и литературная деятельность. Уже в декабре 1921 г. он отправился в финляндскую Карелию. В результате появилась целая книга, полная непосредственных наблюдений, — «На зимних дорогах Карелии»⁹. Затем последовали «С лесных порубок и с лесосылава» (1923 г.) и «Со льда Финского залива»¹⁰. Все симпатии автора в них — вместе с финским народом, трудящимся на тяжелых лесных промыслах в суровых природных условиях.

Пути писателя уходили во все более далекие края Европы и Канады. Об исследователях Арктики Пяльси однажды сказал: «Их самая великая радость — отправляться в путь, а их любимое место — дорога». Так было и с самим Пяльси. Его литературное наследство состоит из 20 книг и большого количества статей. В их числе путевые заметки, научные исследования и чисто беллетристические произведения.

Сакари Пяльси умер в 1965 г., немного не дожив до 83 лет.

THE EXPEDITION OF SAKARI PÄLSI TO NORTH-EAST SIBERIA (1917—1919)

S. Pääli (1882—1965) was a prominent Finnish ethnographer who devoted much time to the study of the peoples of North-East Siberia, and particularly of the Chukchas. His data retain great scientific interest, for many phenomena in the material and spiritual life of these peoples have since disappeared or been transformed (popular games, dances, art etc.).

A small film recently uncovered in a Finnish archive is of unique value.

⁹ S. Pääli. Karjalan talviteillä. Otava, 1922.

¹⁰ S. Pääli. Tukkimetsistä ja uittopurvoita. Otava, 1923; *его же*. Suomenlahden jääiltä. Otava, 1924.

К. Като, В. А. Туголуков

СИБИРЬ НАЧАЛА XIX ВЕКА ГЛАЗАМИ ЯПОНЦА

На рубеже XVIII и XIX вв. Дальний Восток и Якутию посетили несколько японцев. Они оставили после себя записки и воспоминания, которые, несмотря на известную фрагментарность, нередко содержат интересные сведения. В ряде случаев ценность этих материалов определяется тем, что японские путешественники фиксировали внимание на таких сторонах жизни Сибири, которые русским исследователям казались не заслуживающими внимания.

Первым из японцев, посетивших Сибирь, был Даикокуя Кодайю из провинции Исэ. В 1792 г. он вернулся на родину с русским посольством, возглавлявшимся Адамом Лаксманом. Следующей была группа японцев во главе с Цудайю. В Японию она возвратилась в 1804 г. с русским посольством. Третьим был хорошо известный исследователям Советского Дальнего Востока Мамина Риндзо (посетил Россию в 1809 г.), четвертым — Накагава Городзи (вернулся в Японию в 1813 г.) и пятым — Кюдзо, уроженец провинции Ава (вернулся также в 1813 г.). Из названных трое — Кодайю, Цудайю и Кюдзо — оказались в Сибири в результате кораблекрушений.

Кодайю, отличавшийся хорошей памятью и наблюдательностью, записал (с помощью Кацурагава Хосю) свои впечатления о Сибири. Его работа «Хокуса Бунряку» («Услышанное и увиденное в Северной стране») была издана в 1937 г. в Токио. Она представляет ценный источник о жизни России конца XVIII в.¹

Цудайю обработал свои материалы с помощью Оцуки Гэнтаку. Его рукопись «Канкай Ибун» («То, что услышано о заморских странах») была опубликована в 1944 г. в Токио².

Мамина Риндзо — единственный из японцев, отправившийся на континент с целью научного ознакомления с жизнью аборигенов. Он оставил записки в двух частях. В первой части — «Тотацу Кико» («Путевые заметки о восточных татарах»)³ изложены путевые впечатления автора; во второй — «Китаэдзо Дзусецу» («Иллюстрированное описание Северного Эдзо») дано этнографическое описание айнов, гиляков, ороков Сахалина и Нижнего Приамурья. Работа Мамина Риндзо, изданная в начале XIX в. в Японии, была переведена на немецкий язык Ф. Зибольдом, но с купюрами и рядом погрешностей⁴.

¹ О путешествии Кодайю см.: *Ясуки Иноуэ*. Сны о России. М., 1977.

² Оригинал рукописи хранится в Гос. архиве Японии.

³ Татарами в XVIII—XIX вв. называли не только тюрков, но также монголов и народы тунгусо-манчжурской группы.

⁴ Материалы Риндзо хранятся в Гос. архиве Японии и библиотеке университета Хоккайдо.

Записки Кюдзо о России отличаются лаконизмом. Они были впервые напечатаны в г. Кагосима в 1971 г. под названием «Росиякоку Хёрю Кикигаки» («Записки потерпевшего кораблекрушение о России») ⁵.

Из материалов Накагава Городзи сохранились лишь копии отдельных рукописей ⁶.

Накагава Городзи стал известен в Японии тем, что привез из России так называемую Оспенную книгу и первым у себя в стране начал делать прививки от оспы. Благодаря своему пребыванию в Сибири он на 10 лет опередил японскую государственную практику оспопрививания.

Накагава Городзи родился в провинции Муцу, в округе Симокита, в семье бедного рыбака. Он жил на о. Итуруд, когда в 1807 г. был задержан русскими моряками и доставлен в Охотский порт. Дважды Накагава Городзи пытался бежать, странствовал в низовьях р. Уд и на Шантарских островах, побывал в Удском остроге. Его поймали и отправили через Якутск в Иркутск, где находилась канцелярия генерал-губернатора Восточной Сибири. Оттуда он вернулся в Японию.

Рукопись Накагава Городзи состоит из трех частей. Первая часть «Городзи Мосиаге Арамаси» («Объяснительный доклад Городзи») представляет собой официальный доклад правительству. В ней много преувеличений, вызванных личными переживаниями и стремлением себя оправдать. Во второй части «Икио Зацува» («Разные рассказы о чужбине») описывается жизнь в Сибири и все то, что автор видел и слышал там. В третьей — «Гайкоку Кибун» («Слышанное о других странах») — дано описание русских старожилов, тунгусов и якутов ⁷.

Ниже приводятся фрагменты из второй части рукописи Накагава Городзи, в которых рассказывается о его путешествии по Якутии.

Разные рассказы о чужбине *

В направлении от Охотска к Якутску на расстоянии по-русски 1400 верст, а японски около 281 *ри* находится река Алдан ^[1]. На протяжении 200 с лишним *ри* не встречается вьючных лошадей. Летом ездят только на лошадях, а зимой, когда лошадь не может передвигаться по глубокому снегу, тунгусы распределяют 50 или 100 оленей (их называют также сохатыми) ^[2] в разных местах.

Тунгусы находятся на службе у правительства ^[3]. Их олень отличается от японского большими размерами ^[4]. На него можно посадить взрослого человека. Вероятно, такой же олень и на Сахалине, там его называют тонакаи ^[5]. Зимой олень раскапывает снег и ест мох... Летом ест траву. Олени очень любят человеческую мочу. Если по дороге какой-нибудь человек помочится, то олени и вьючные и с наездниками бегут к этому месту, расталкивая друг друга и лижут ^[6].

...Тунгусы садятся на лопатки оленя, где устанавливают маленькое седло. Оно укрепляется лишь одним ремнем, который проходит по животу и поэтому держится плохо. Тот, кто садится на оленя впервые, все время падает. Чтобы крепче держаться, в левую руку берут поводья а в правую — палку-погонялку ^[7]. В середине 1813 г. я ехал из Якутска в Охотск ^[8] первый раз верхом на олене и ...беспрерывно падал. Тот-

⁵ Оригинал рукописи Кюдзо находится в частной коллекции в провинции Хиросима.

⁶ Оригиналы рукописей не обнаружены. Копии хранятся в Гос. архиве и библиотеках городов Японии.

⁷ Копия третьей части рукописи хранится в библиотеке г. Хакодате.

* Перевод Кюдзо Като; комментарий Кюдзо Като и В. А. Туголукова. Копия рукописи хранится в Университете Хоккайдо.

^[1] Неточно. *Ри* равна примерно четырем верстам.

^[2] Это ошибка. Сохатыми называют в Сибири лосей.

^[3] Тунгусы не состояли на службе у правительства, но были обязаны «исправлять подводную повинность», т. е. предоставлять транспорт для казенных надобностей.

^[4] В Японии водятся пятнистые олени, а северных оленей нет.

^[5] Вероятно, айнский термин.

^[6] Оленей привлекает соль, содержащаяся в моче.

^[7] «Поводья» правильнее называть недоуздом, а «палку» — посохом.

^[8] Автор вернулся в Японию через Якутск и Охотск

да я прикрепил к бокам оленя две кожаные подушки. Так получилось надежнее. У оленя нрав кроткий: сколько бы человек ни падал, олень не брыкается, как лошадь.

По дороге у меня заболели от снега глаза^[9], я не мог их открыть и поэтому завязал платком. Мне пришлось идти, держась за человека, но когда мы поднимались или спускались с сопки или нам попадались по пути сваленные деревья, я падал. Поздно вечером (в 9 часов) мы доехали до кожаной юрты тунгуса. Я слышал, что здесь тунгуска-старуха лечит от снежной болезни, поэтому я к ней зашел. Она порылась в шерсти оленя и вытащила червя^[10]. Этот червь живет под волосом оленя и питается его мясом, а переваренную пищу выпускает наружу. Этих червей очень много. Задняя часть червя оканчивается острым кончиком, которым старуха провела по моим векам так, что выступила кровь, а затем помазала их мылом. Боль была нестерпимая, но зато на следующее утро я проснулся здоровым. После этого случая я боялся вновь заболеть снежной болезнью, поэтому купил сетку, которую тунгусы изготавливают из конского волоса, и прикрыл ею глаза.

По дороге из Охотска в Якутск на расстоянии 80—90 *ри* от реки Алдан есть станция (или, как еще ее называют, остановка), где иногда меняют лошадей. В этих местах живут коренные жители — якуты. Здесь в середине апреля люди ходят по льду, как по равнине.

Якутск стоит на берегу большой реки Лены. В поселке, который называется Жиганской^[11], живет и коренное население, и русские. Говорят, что там они обмениваются друг с другом припасами и изделиями; подробно я об этом не знаю.

Якутск называется так потому, что там живут якуты. Их зимние жилища — четырехстенные и обмазаны коровьим пометом, поэтому там сильно пахнет. В окна вставляют четырехугольные куски льда, а щели заделывают снегом и заливают водой, которая сразу же застывает. Когда ложатся спать, то изнутри закрывают окна крышкой, чтобы не таяло. Якутская печь отличается от русской, она называется труба^[12]. Ее топят днем и ночью. В центре помещения ставят трубу, а с трех сторон из длинных досок делают нары, на которых можно и сидеть, и лежать... Пол в таком доме земляной. Русская печь выглядит хмурой, на нее неприятно смотреть, а у якутов печь приветливая и мне очень нравится.

Якуты занимаются разведением лошадей. Кроме того, они охотятся на ушкана^[13], белку, соболя, а потом их обменивают^[14]. Одежду они делают из лошадиных и оленьих шкур. Не удивляйтесь, что они для этого употребляют шкуры: без них зимой никак не обойтись. Даже тот, кто надевает одежду из шкур, случается, отморозит себе уши, нос, руки или ноги.

Каждое утро коровьим пометом, оставшимся с вечера, лопаточкой обмазывают стены. Когда помет замерзает, он становится твердым как камень... Летом обдирают сосновую кору, отделяют от нее мягкую часть^[15], разделяют как морскую капусту и сушат около печи. Потом ее растирают в ...ступе и делают из нее муку. Эту муку смешивают с пшеничной мукой, добавляют молока и все вместе варят. Получается что-то вроде крахмала. Это и едят ложкой. Если есть одну сушеную кору, то такое ощущение, как будто ешь морскую капусту.

Якуты охотно едят конину и пьют кобылье молоко. Русские не употребляют в пищу ни конину, ни мясо медведя и песца, а едят только мясо ...коровы. Богатые якуты имеют до 400—500 коров и лошадей. Если их держать в одном месте, то возникают затруднения с кормом. Поэтому их держат в нескольких местах. Говорят, что у богатого якута в каждом таком месте бывает по 5—7 жен^[16].

^[9] Имеется в виду болезнь глаз, возникающая весной от яркого блеска снега, в результате которой может наступить временная слепота.

^[10] Это личинка подкожного овода.

^[11] Бывший Жиганский острог, ныне пос. Жиганск на Лене, к северу от Якутска.

^[12] Такая печь называется камельком. В рукописи приведен рисунок.

^[13] Ушканом в Сибири называют зайца.

^[14] Речь идет о меновой торговле.

^[15] Имеется в виду сосновая заболонь.

^[16] Явное преувеличение.

Чтобы жениться, надо отдать от 5—6 до 14—15 и даже 50—60 коров и лошадей, в зависимости от состояния жениха. У тунгусов нет ни коров, ни лошадей, поэтому говорят, что они отдают за жену 50—100 оленей. Иногда деньги...^[17]

У здешнего коренного населения есть шаманы. Они лечат от болезней и гадают о хорошем и плохом, счастливом и несчастливом. Для этого они пользуются большим бубном, обтянутым лишь с одной стороны. Шаман бьет в него, что-то кричит и как сумасшедший бегаёт по дому. Потом он теряет сознание и падает. Но сзади стоит человек, который его останавливает^[18], и в этот момент шаман начинает говорить. Стоящие рядом слушают его и узнают, что им надо. Русские, которые смотрят на эту сцену, говорят: «Эккэ брута»^[19], и смеются. Я так же отношусь к этому...

Летом якуты и тунгусы изготавливают циновки из бересты, сшитой нитками, из жердей ставят юрту и покрывают ее этими циновками...

Олени бывают разного цвета: белые, пестрые, серые. У многих из них белые животы. Тунгусы, когда садятся на оленя, то закидывают ногу на бедро^[20], а затем прыгают в седло. Сначала я становился [ногой] на колено тунгуса, а потом садился в седло. Если же братья за седло, как это делают, когда садятся на лошадь, то седло опрокинется. Тунгусы садятся [на оленя] с правой стороны, а русские на лошадь — с левой. Поэтому русские, смеясь, говорят, что тот, кто садится справа, тот тунгус. Олени за один день доходят до станции. Там их всех распускают. Тогда они опускают головы к снегу, нюхают его и сами находят мох для пропитания. О корме для них не надо заботиться.

Здесь в ходу медные, серебряные, золотые деньги, ассигнации (или бумажные деньги). Полкопейки называются денежка, 3 копейки — алтын, 5 копеек — пятак, 10 копеек — гривна. По окружности на монете написано «Сибирская монета», указан ее вес и изображен двуглавый орел... Серебряные монеты бывают большие и маленькие; копейка серебра, весящая 6 золотников^[21], меняется на 100 медных копеек.

Золотые монеты похожи на японский «кобан» и называются «империал». Они бывают большими и маленькими. Я видел монеты весом 3 *момме* 6 *бу* и немного больше. Эти золотые деньги, как я уже говорил, меняют: 6 золотников на 10 копеек серебром. Если на медные, то дают 100 копеек. Но такая цена вообще-то была 20—30 лет тому назад. Тогда трудно было достать такие серебряные деньги даже за 350 копеек. Золотые 100 рублей было нелегко приобрести за 250 рублей [ассигнациями]. Но так и должно быть, потому что там все люди, у которых есть золотые и серебряные деньги, имеют изделия из золота и серебра... — кресты, карманные часы, ложки, табакерки и т. п., даже пуговицы. Якуты изготавливают серебряные пластинки и укрепляют их на поясе. Для якутских женщин делают украшения в косы. У русских серьги маленькие, а у якутов большие, весом каждая 15 *момме*. В ушах прокалывают по три дырочки... Все эти украшения делаются из золотых и серебряных монет. Там запрещено делать что-нибудь из денег, но, говорят, это не прекращается.

Бумажные деньги есть размером $\frac{1}{4}$ ханси^[22] и разного цвета: белые, красные, синие. Я видел деньги достоинством в 5, 100, 250, 500 и 1000 руб. Не знаю, есть ли, кроме того, другие бумажные деньги или нет. Если смотреть [эти] деньги на свет, то видны буквы. На них написана сумма, год выпуска и номер. Торговцы, когда имеют дело с такими деньгами, записывают их номера в тетрадь, чтобы в случае, если их украдут, заявить в официальные органы власти, которые всех извещают и ищут украденные деньги. Поэтому вора трудно украсть бумажные деньги.

Говорят, что бумагу изготавливают из поношенного белья, которое разрезают на части и молотят. Белье там делают из льна. Это тот же материал, из которого в Японии шьют паруса...

Самый крепкий [лен] идет на паруса, а средний — для временного жилища. Лен очень устойчив против воды. Из самого лучшего льна шьют белье, штаны, подкладку.

[17] Речь идет о внесении выкупа за жену. Брак с уплатой калыма был распространен у якутов и тунгусов.

[18] Точнее — приводит в чувство.

[19] «Эх, врут».

[20] При посадке на оленя ногу закидывают не на бедро, а на спину животного.

[21] Шесть золотников весят 6 *момме* 7 *бу* 8 *ринь*. *Момме*, *бу* и *ринь* — японские меры веса: *момме* — 3,7 г; *бу* — 0,8 *момме*; *ринь* — 0,1 *бу*.

[22] Ханси — японская бумага форматом приблизительно 20×30 см.

У богатого лен лучшего качества, не отличается от шелка. Лен иногда называют холстом или холщевой тканью.

Бумагу [из льна] натирают соленым песком. Я не знаю этого способа, но, наверное, этот песок—прокаленный японский мёбан^[23]. Если этого не делать, то чернила расплываются, а перо прокалывает бумагу. Она получается не такая, как у нас. Чернила там изготовляют из размолоченного бинро^[24], которое вместе с квасцами бросают в кипяток, после чего чернила можно употреблять. Перо делают из гусиного крыла, как показано на рисунке [имеется рисунок]. Острым концом перо опускают в чернила. Если нижнюю часть не расщепить, то трудно писать...

Когда выпадает снег, используют нарту, называемую кибиткой. Это сани с ящиком из коровьей кожи. Внутри сидят или лежат путешественники. Едут и днем и ночью, на станциях только меняют лошадей. В одни сани впрягают две-три лошади, но если дорога плохая, то и восемь-девять. Станций от Охотска до Якутска нет^[25], поэтому, когда выпадает снег, едут на оленях... От Якутска до Иркутска 2600 верст, а по-нашему 620—630 *ри*. Здесь по дороге всего 82 станции.

Там протекает река Лена, по которой летом ходят суда. Зимой добираться в кибитке 14—15 суток. Когда я ехал до Иркутска в начале декабря, мне потребовалось 18 суток, а на обратный путь в середине марта ушло 24—25 суток. Это оттого, что со мной было много вещей. По льду можно было идти, как по равнине. Льда под снегом не видно. Есть еще сухопутная дорога, но по ней очень трудно ездить, и она не используется. От станции до станции едут только летом. У каждой версты есть столб с указанием расстояния. У станции — 2-3 дома или 14-15, бывает и 20-30 домов. А в Киренском и Олекме — 70-80 и 200 домов. На каждой станции — от 14-15 до 20 лошадей.

Путешественники получают от губернатора марку^[26], которую предъявляют на каждой станции. Если человек едет по казенным делам, то за одну лошадь берут за версту-полкопейки медных денег, а с частного лица — 1 или 1,5 копейки. Эти деньги идут на содержание лошадей, и я слышал, что денег станциям государство отпускает мало. Поэтому по этой дороге, которая по русским измерениям имеет 700—800 верст, а по японским — 200 *ри*, очень мало дают лошадям корма и плохо обслуживают. Кроме того, официальные органы выделяют для каждой станции тетрадь, куда все путешественники записывают свои данные. Говорят, что тетради проверяются каждый год...

Река Лена течет на север и впадает в Северный Ледовитый океан. Кета и горбуша в ней не водятся, зато много рыбы, которой нет в Японии, например тайменей, муксунов, осетров. Осетры попадаются весом до 3 *кин*^[27]. А в окрестностях города Якутска, в прудах и озерах, много карасей и других неизвестных мне рыб.

...Ближе к Иркутску дорога выравнивается. Здесь живут буряты, которые разводят коров и лошадей. Казак, довезший меня сюда, купил на станции за 5 рублей медными деньгами мускус. Я слышал, что мускус — это пупок, но оказалось, что это нечто на голове [кабарги], напоминающее круглый желтовато-серый пирожок (манчжу), внутри которого кожа^[28]. Говорят, что если привезти его в Иркутск, то там за него дадут 10 рублей.

На полпути от Якутска к Иркутску (но ближе к Иркутску) сеют немного пшеницы, и, кроме того, выращивают редис, капусту, картофель и какой-то сорт льна. Зимой в этих местах охотятся на белку, соболя и ушкана. Вдоль северной части дороги от Якутска пшеницу не сеют; здесь разводят коров и лошадей, а также охотятся. На станциях, расположенных в северной части дороги, большинство [населения] составляют якуты, а на станциях южной части — много русских. Моря здесь нет и, должно быть, трудно доставать соль. Однако под горой или на берегу реки или озера в некоторых местах на поверхность выходит соленая вода. Из нее вываривают соль. Такая соль не отличается от нашей и к тому же очень дешева. Кроме того, из земли иногда добывают каменную соль, прозрачную как стекло. Из нее готовят посуду; она так красива, что служит украшением.

[23] Япон. мёбан — квасцы.

[24] Бинро — кора кокосового ореха.

[25] Ранее Городзи писал о станции (остановке) между Охотском и Якутском.

[26] Имеется в виду своего рода разрешение на проезд.

[27] Около 10 *кг*.

[28] Речь идет, очевидно, о мешковидной железе кабарги, из которой добывают мускус. Она находится не на голове, а на брюхе животного.

...Собачью упряжку, которую зимой употребляют от Камчатки до Охотска, тунгусы заимствовали от камчадалов^[29]. Западнее Якутска упряжку не употребляют... [Далее в рукописи приведен рисунок: пять собак тянут нарту, похожую на лодку. На нарте сидит человек с кнутом.] Нарта здесь называется санками. Ее используют для 1—2 человек, когда отъезжают на небольшое расстояние. Если надо тянуть вещи, используют нарты, куда запрягают пять собак. Нарты — низкие и длинные. Когда едут за водой или за дровами, то обязательно на нартах, в которые запрягают от 7—8 до 12 собак. С середины апреля и до середины сентября собак привязывают, так как для них нет работы. Каждой собаке в день дают одну кету или две горбуши. Следовательно, там, где много рыбы, у Охотска и ближе к Камчатке, можно использовать собак. А где рыбы мало, там иметь собак трудно.

В районе Охотска кета и горбуша поднимаются вверх по реке на нерест, а потом всплывают, отметав икру^[30]. Кроме кеты и горбуши туда заплывают мари^[31]. Здешние жители ловят разную рыбу неводом из травы^[32], а мари — неводом из конского волоса...

Что касается птиц, то сюда с юга в начале апреля прилетают гуси и утки. Если на земле еще лежит снег, а на море лед, они все равно остаются. Утки собираются там, где нет льда, в такие стаи, что от них становится темно. В это время некоторые русские ходят на них с ружьем. В середине мая утки летают повсюду и кладут яйца. Жители собирают и едят эти яйца. В конце августа, когда птенцы научатся летать, все птицы улетают на юг. В России зимой не остается ни одной птицы^[33]. Лебеди, чайки... орлы, журавли — все зимой тоже улетают на юг...

Ласточки появляются в середине мая, выют гнезда под крышами и воспитывают там птенцов. В середине июля они уже летают. У них белое брюшко. Иногда под крышей одного дома гнездятся 20—30 ласточек. В России тоже их никто не может поймать. Ворон остается здесь круглый год. В отличие от японского он больше размером и не привязывается к людям, да и каркает по-другому. Такого ворона можно видеть на острове Итуруп. Воробьев в Охотске и Якутске нет, зато их много в Иркутске. Они похожи на японских, но клюв у них не черный, а сероватый. Вероятно, эта птица не водится там, где не занимаются земледелием. Поэтому-то в Охотске и Якутске, где не высевают злаковых, их не видно. Зато в окрестностях Иркутска их очень много.

Зимой остаются и глухари, и куропатки. Глухари летают и в самые лютые морозы по 10—20 вместе и садятся на одно дерево. Если сначала стрелять в нижнего [глухаря], то верхний ничего не услышит, так что в конце концов можно всех перестрелять. Поэтому их [глухарей] называют дураками. Куропатка [величиной] с голубя. Лапки ее тоже покрыты пухом, и на снегу она оставляет следы, похожие на звериные. Куропатки любят почки ивы, и поэтому их много возле ив. На них охотятся с ружьем или [ловят] сетью из конского волоса. В снег вставляют ивовые прутья на расстоянии 5 *сун*^[34] и набрасывают на них сети.

Для лисиц и волков ставят ловушки, а соболя убивают стрелой из лука. Но не сами люди стреляют из луков, а ставят 10—100 самострелов, к каждому из которых привязана веревочка из конского волоса. Когда звери задевают ее, самострел стреляет. Это [оружие] похоже на айнский амаихо^[35].

Из домашней птицы здесь есть куры, голуби, утки и индейки.

...И русские, и тунгусы, и якуты, имеющие маленьких детей, пользуются люлькой. У русской люльки — четыре стороны, сделанные из четырех круглых жердей. Ее дно, чтобы провисало, делают из льна. В люльку кладут пуховую перину, и когда дети мочатся, ее приходится менять. Якуты и тунгусы делают деревянную люльку, а вниз подкладывают кусок побелевшего гнилого дерева, и когда дети мочатся, то гнилушки впитывают мочу, после чего их заменяют. Люльку подвешивают и качают.

[29] Ительменов в прошлом называли камчадалами.

[30] Кета и горбуша, отметав икру, погибают.

[31] Трудно сказать, о какой рыбе идет речь. Может быть, о кунже, которую тунгусы называют nera.

[32] Вероятно, из крапивы.

[33] Неточно. Ниже Городзи говорит другое.

[34] 15 с.м.

[35] Вероятно, айнский термин.

Многие сведения, приведенные Накагава Городзи, в общем известны. Он описывает конно-оленный способ сообщения между Якутском, Охотском и Иркутском, существовавший в то время, верховую езду на оленях, езду на собаках, камлание шамана и т. п.

Однако некоторые сообщаемые Городзи подробности дают новые или уточняют старые представления, касающиеся культуры и быта тунгусов, якутов, местных русских. Городзи, например, пишет, что часть пути он проделал верхом на олене. Это указывает на то, что в начале XIX в. у тунгусов Восточной Якутии еще не практиковалась езда на нартах; она проникла к ним позднее, вероятно, под влиянием санной езды якутов.

Очень интересно сообщение Городзи о том, как старуха-тунгуска избила его от «снежной болезни» глаз. Этот сюжет, относящийся к области народной медицины, мы не встречали у других авторов, писавших о тунгусах. Видимо, тунгусы изобрели способ преодолевать это специфически северное заболевание глаз, возникающее от ослепительного блеска снега весной. Применение мыла как дезинфицирующего (?) средства при лечении снежной болезни говорит о проникновении к охотским тунгусам неизвестных им до прихода русских предметов более высокой культуры.

Существенное значение имеет замечание Городзи о заимствовании охотскими тунгусами собачьей упряжки от аборигенов Камчатки. Оно лишний раз свидетельствует о неправоте А. М. Золотарева, утверждавшего, что культура так называемых пеших тунгусов Охотского побережья представляла собой реликт якобы пройденной ими доолленеводческой стадии развития.

EARLY 19th CENTURY SIBERIA AS SEEN BY A JAPANESE

Fragments of a manuscript by Nakagawa Gorozi, a Japanese who visited Siberia early in the 19th century, are published in the article. Gorozi supplies much interesting information on the Tungus, the Yakuts and old-resident Russians in Siberia. His data may help to form some new concepts (or to make existing ones more precise) on the culture and everyday life of these peoples.

Х. Ибрагимов

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ОБЩЕНИЯ В ГОРОДАХ ДАГЕСТАНА

(ПО ДАННЫМ О НАЦИОНАЛЬНО-СМЕШАННЫХ БРАКАХ
В МАХАЧКАЛЕ)

Одним из важнейших по своей социальной значимости результатов социалистического переустройства нашей страны является формирование новой исторической общности людей — советского народа.

В докладе товарища Л. И. Брежнева «О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических Республик» сказано: «Эта общность основывается на глубоких объективных изменениях в жизни страны как материального, так и духовного порядка, на возникновении и развитии в нашей стране социалистических наций, между которыми сложились отношения нового типа», и далее: «В каждой из советских республик, в каждой области, в каждом нашем крупном городе бок о бок живут и трудятся представители многих национальностей. В стране растет число смешанных браков — оно исчисляется миллионами»¹.

В условиях развитого социализма расцвет каждого из народов нашей страны и их сближение — это единый процесс, раскрытие которого в его реальных проявлениях в различных аспектах остается одной из важных задач общественных наук.

В связи с этим особое значение приобретают социологические исследования проблем, связанных с дальнейшим укреплением нерушимого единства народов СССР, с ростом интернационалистического сознания трудящихся, процессом укрепления интернационального и национального в быту, в жизни семьи, исследование общественного мнения, а также проблем общения национальностей.

В данной статье рассматриваются вопросы общения представителей различных национальностей на межличностном уровне. Она построена на материале конкретного социологического и социально-психологического исследования, осуществленного автором среди городского населения Дагестана.

В нашей работе, опираясь на опыт советской и зарубежной социологии, мы изучали следующие уровни личностных связей: «Когда люди разных национальностей живут в одном населенном пункте; работают в одном предприятии, учреждении; встречаются в нерабочее время (соседское общение); в результате межнациональных браков устанавливают родственные отношения»². Очевидно, что все эти уровни тесно взаимо-

¹ Л. И. Брежнев. О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических Республик. М., 1972, с. 19, 21.

² М. С. Джунусов. Общественный прогресс и национальные отношения. Алма-Ата, 1976, с. 90.

связаны. Проживание в одном населенном пункте предполагает и совместную работу, а соседские контакты, как и дружеские связи между людьми разных национальностей, нередко приводят к заключению межнациональных браков. Если для изучения соседских и дружеских связей наиболее подходят наблюдение или опросный метод, то подбор брачных пар по национальностям можно изучать по статистике заключения браков и бракоразводных дел. Здесь анализируются данные по Махачкале.

Подбор брачных пар по национальностям в определенной мере отражает единство объективного и субъективного в национальных отношениях. Их анализ способствует изучению процессов взаимодействия народов в социальном, этническом, генетическом и других аспектах. В сочетании с другими материалами сведения о национальной принадлежности брачащихся позволяют судить, с одной стороны, о брачных традициях населения, а с другой — о процессах консолидации народов, ведущих в конечном итоге к сложению советского народа как новой исторической общности людей³.

Таблица 1

Доля браков представителей дагестанских национальностей (аварцев, даргинцев, кумыков, лезгин, лакцев) среди всех браков, зарегистрированных в Махачкале с 1959 по 1970 г.

Браки	Годы											
	1959	1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970
Всего браков	1649	1707	1614	1585	1528	1378	1419	1497	1762	1554	1682	1799
Из них изучаемых национальностей Дагестана	584	652	575	659	710	645	657	711	819	726	804	822
В % к общему числу	35	38	35	41	46	47	46	47	46	47	47	46

В нашей стране брак является гражданским и подлежит регистрации в органах загса. Приводимые ниже сведения о браках представителей пяти основных национальностей Дагестана (аварцев, даргинцев, кумыков, лезгин, лакцев), проживающих в Махачкале, основаны на анализе бланков первичного учета, хранящихся в республиканском архиве бюро загса. Нас интересовал прежде всего подбор брачных пар по национальностям в пределах указанных национальностей за период между двумя (1959 и 1970 гг.) переписями населения. Согласно переписи 1959 г., в Махачкале проживало 119334 чел. Среди них жителей интересующих нас национальностей было 31,6%, что соответствует и проценту браков представителей этих национальностей по отношению ко всем зарегистрированным в городе бракам. Так, из 1649 браков, заключенных в Махачкале в 1959 г., 584 (35%) приходится на рассматриваемые национальности. Таблица 1 в определенной мере иллюстрирует это соотношение в динамике за 1959—1970 гг.

Население Махачкалы к 1970 г. выросло, увеличился и процент дагестанских национальностей в составе жителей города, достигнув 48%, что почти соответствует проценту браков среди дагестанцев (46%). Однако нас интересует не увеличение числа браков вообще, а увеличение гетерогенных (межнациональных) браков, поскольку они отражают усиление непосредственного общения людей разных национальностей и выступают фактором укрепления интернациональной дружбы и единства советского народа.

В целом с 1959 по 1971 г. в Махачкале было зарегистрировано 3760 межнациональных браков, в том числе 909 аварцами, 599 даргинцами, 1065 кумыками, 571 лезгинами, 616 лакцами.

³ Л. В. Чуйко. Браки и разводы. М., 1975, с. 69.

Мужчины-дагестанцы вступают в национально-смешанные браки чаще, чем женщины-дагестанки. Из 3760 человек, принадлежащих к пяти рассматриваемым национальностям, за 12 лет гетерогенные браки заключили в среднем 33% женщин и 67% мужчин.

Всего за период с 1959 по 1971 г. представители исследуемых национальностей в пределах Махачкалы вступили в браки с лицами 56 национальностей. Мужчины дагестанских национальностей (аварцы, даргинцы, кумыки, лезгины, лакцы) вступили в брак с представительницами 46 национальностей нашей страны, в том числе аварцы — с женщинами 34, даргинцы — 21, кумыки — 27, лезгины — 26, лакцы — 24 национальностей.

Таблица 2

Соотношение мужчин и женщин изучаемых национальностей, вступивших в национально-смешанные браки с 1959 по 1971 г.

Националь- ность	Общее число	Женщины		Мужчины	
		число	%	число	%
Аварцы	909	182	20	727	80
Даргинцы	599	211	35	388	65
Кумыки	1065	437	41	628	59
Лезгины	571	155	27	416	73
Лакцы	616	253	41	363	59

Таблица 3

Национально-смешанные браки представителей пяти дагестанских национальностей (1959—1971 гг.)

Национальность	Всего	Из них заключено браков			
		с представителями 5 да- гестанских национальностей		с другими	
		число	%	число	%
М у ж ч и н ы					
Аварцы	727	323	44,4	404	55,6
Даргинцы	388	183	47,1	205	52,9
Кумыки	628	196	29,7	432	70,3
Лезгины	416	115	37,2	301	62,8
Лакцы	363	129	35,5	234	64,5
Ж е н щ и н ы					
Аварки	182	138	75,8	44	24,2
Даргинки	211	175	83,1	36	16,9
Кумычки	437	332	75,9	105	24,1
Лезгинки	155	98	63,2	57	36,8
Лачки	253	203	77,0	50	23,0

Женщины пяти указанных национальностей за тот же период создали межнациональные семьи с представителями 38 национальностей СССР. В том числе аварки — с мужчинами 17 национальностей, даргинки — 13, кумычки — 24, лезгинки — 21, лачки — 17.

Если у мужчин преобладают браки с представительницами других национальностей СССР, то женщины-горянки преимущественно вступают в браки в пределах пяти дагестанских этнических групп (см. табл. 3).

Среди всех гетерогенных браков, зарегистрированных мужчинами-дагестанцами в изучаемый период, браки с женщинами дагестанских национальностей составляли от 30 до 47%; в то же время среди женщин-дагестанок в браки с мужчинами дагестанских национальностей вступило от 63 до 83%.

В связи с распределением национально-смешанных браков возникают гипотезы, требующие проверки и подтверждения, а именно: 1) круг национальностей, из которых подбирают себе невест мужчины, до сих пор

отличается от круга национальностей, из которого подбирают себе женихов женщины; 2) это явление определяется тем, что брачные и иные национальные традиции по-разному действуют среди женщин и мужчин.

На первый взгляд представляется, что высказанные предположения справедливы. Однако в действительности проблема значительно сложнее. В данной статье мы рассмотрим лишь один ее аспект.

Прежде всего обратим внимание на то, какой из вариантов браков с представителями недагестанских национальностей обеспечивает количественный перевес межнациональных связей мужской части населения. По нашим данным, таким является дагестанско-русский вариант.

У мужчин пяти рассматриваемых групп браки с русскими женщинами от общего числа браков с женщинами недагестанских национальностей составляли в среднем 66,6%, в том числе у аварцев 68,1%, у даргинцев 65,9, у кумыков 59,7, у лезгин 71,8 у лакцев 67,5%. У женщин-дагестанок соответственно у аварок 43,2, у даргинок 26,1, у кумычек 36,2, у лезгинок 26,3, у лачек 46,0%. Таким образом, наше предположение о том, что мужчины чаще вступают в браки с русскими женщинами, подтвердилось. Кроме того, выше было показано, что мужчины-дагестанцы заключали браки с представительницами 46 национальностей, в то время как женщины-дагестанки — с представителями 38 национальностей.

Если первый факт можно объяснить тем, что подбор брачных пар частично зависит от национальной структуры Махачкалы, то второй в значительной мере обусловлен межреспубликанской мобильностью населения. Мужская часть молодежи, будучи территориально более подвижной по ряду причин — призыв в армию, учеба и работа за пределами республики, — имеет больше возможностей для заключения браков с представительницами других национальностей нашей страны.

Этим объясняется наличие, к примеру, браков дагестанцев с чувашками, мордовками, марийками, удмуртками, молдаванками, болгарками, чешками, немками. В то же время аналогичных вариантов межнациональных браков у женщин дагестанских национальностей в Махачкале за изучаемый период нами не отмечено. Сказанное в определенной мере является ответом и на второй вопрос. Правда, наше объяснение не полностью исчерпывает проблему.

Межнациональные браки дагестанцев с русскими, составляющими около 39% населения Махачкалы, занимают второе место после гомогенных браков рассматриваемых национальностей, хотя их частота меньше теоретически возможной. Частота же гомогенных браков исследуемых национальностей превосходит их теоретическую частоту.

Например, по данным 1970 г., отношение теоретической частоты однонациональных браков к фактически наблюдаемому их числу составило у аварцев 12 браков к 111, у даргинцев, соответственно, 5 к 67, у кумыков 21 к 156, у лезгин 2 к 41, у лакцев 11 к 114⁴.

Отношение теоретической частоты браков представителей исследованных нами национальностей с русскими к фактически наблюдаемому их числу составило: для аварцев 67 к 22, даргинцев 45 к 18, кумыков 90 к 30, для лезгин 33 к 25, для лакцев 62 к 20.

Поскольку само по себе это различие еще не дает количественной характеристики величины межнационального «притяжения», вычисляются относительные показатели, которые могли бы служить мерой «притяжения». Используя формулы М. В. Птухи, мы попытались определить эти показатели для мужчин, для женщин и для обоих полов как в одно-

⁴ О методике вычисления теоретической вероятности национально-смешанных браков см. О. А. Ганцкая, Г. Ф. Дебец. О графическом изображении результатов статистического исследования межнациональных браков. — «Сов. этнография», 1966, № 3, с. 109—118.

**Индексы гомогенных браков представителей дагестанских национальностей
в Махачкале (1959 и 1970 гг.)**

Национальность брачной пары	Индексы брачности (в долях единицы)					
	1959 г.			1970 г.		
	для мужчин S'	для женщин S''	общий S_g	для мужчин S'	для женщин S''	общий S_g
Аварцы	0,61	0,85	0,72	0,67	0,79	0,73
Даргинцы	0,74	0,85	0,79	0,62	0,73	0,67
Кумыки	0,82	0,84	0,83	0,71	0,83	0,77
Лезгины	0,52	0,68	0,59	0,51	0,70	0,61
Лакцы	0,74	0,85	0,79	0,78	0,84	0,81

национальных дагестанских браках, так и в гетерогенных комбинациях⁵ (см. табл. 4).

Сопоставление рядов индексов брачности 1959 и 1970 гг. показывает существование тенденции к росту межнациональных браков. Это происходит в основном за счет повышения «активности» женщин почти у всех исследуемых национальностей; среди мужчин наиболее «активны» даргинцы, кумыки и лезгины.

О распространении межнациональных браков можно судить по уменьшению величин индексов гомогамии. Сравнивая показатели гомогамии, полученные на основании анализа совокупности брачащихся в Махачкале, с индексами однородных по национальности браков, вычисленными Л. В. Чуйко для 14 союзных республик в 1969 г.⁶, находим, что первые несущественно отличаются по величине от последних.

К примеру, если для киргизов, казахов, туркмен, азербайджанцев, узбеков, грузин, армян индекс «притяжения» в однородном браке равняется соответственно 95,4; 93,6; 90,7; 89,8; 86,2; 80,5; 33,4%, то для аварцев он составляет 72,7, даргинцев 67,3, кумыков 76,8, лезгин 60,7, для лакцев 80,9%.

Вычисление индексов брачности для 25 комбинаций гетерогенных брачных пар пяти основных национальностей Дагестана и русских, проживающих в Махачкале, иллюстрирует состояние изучаемого явления на 1970 г. (см. табл. 5).

В двух комбинациях (даргинцы — лезгинки и лезгины — даргинки) не обнаружено влияния этнической принадлежности на выбор брачного партнера. Комбинация лакцы — лезгинки характеризуется индексом «притяжения». В остальных вариантах межнациональных браков индекс брачности идет со знаком «минус». И, как видно из табл. 5, эти показатели очень незначительны, и намечается тенденция к тому, чтобы влия-

⁵ Индексы брачности вычислены по формулам:

$$S' \left(A - \frac{Cl}{T} \right) : \left(l - \frac{Cl}{T} \right) = \frac{AT - Cl}{l(T - C)};$$

$$S'' \left(A - \frac{Cl}{T} \right) : \left(C - \frac{Cl}{T} \right) = \frac{AT - Cl}{C(T - l)}.$$

Общий индекс «притяжения» (S_g) для обоих полов составляет среднюю геометрическую двух частных индексов и вычислен по формуле

$$S_g = \sqrt{\frac{AT - Cl}{l(T - C)} \cdot \frac{AT - Cl}{C(T - l)}} = \sqrt{\frac{AT - Cl}{Cl(T - C) \cdot (T - l)}},$$

где l — число женихов; C — число невест, обладающих изучаемым признаком; A — фактическое число браков, зарегистрированных между лицами из совокупностей l и C ; T — общее число браков. См.: М. В. Птуха. Индексы брачности. — «Уч. зап. по статистике», т. VII, М., 1963; Л. В. Чуйко. Браки и разводы. М., 1975, с. 69—81.

⁶ См. Л. В. Чуйко. Указ. раб., с. 76. Л. В. Чуйко приводит эти индексы в процентном выражении.

Таблица 5

Индексы межнациональных браков в Махачкале в 1970 г.

Национальность		Индексы брачности (в долях единицы)	
женых	невесты	для мужчин	для женщин
Аварец	Даргинка	-0,01	-0,02
»	Кумычка	-0,05	-0,05
»	Лезгинка	-0,02	-0,05
»	Лачка	-0,05	-0,05
»	Русская	-0,40	-0,06
Даргинец	Аварка	-0,05	-0,03
»	Кумычка	-0,06	-0,03
»	Лезгинка	0,00	0,00
»	Лачка	-0,04	-0,03
»	Русская	-0,40	-0,03
Кумык	Аварка	-0,04	-0,06
»	Даргинка	-0,01	-0,04
»	Лезгинка	-0,02	-0,08
»	Лачка	-0,07	-0,10
»	Русская	-0,50	-0,08
Лезгин	Аварка	-0,08	-0,04
»	Даргинка	0,00	0,00
»	Кумычка	-0,09	-0,04
»	Лачка	-0,04	-0,02
»	Русская	-0,20	-0,01
Лакец	Аварка	-0,06	-0,06
»	Даргинка	-0,05	-0,08
»	Кумычка	-0,08	-0,06
»	Лезгинка	+0,01	+0,04
»	Русская	-0,50	-0,05

Таблица 6

Национальный состав и индексы однородных
по национальности браков в Махачкале, в %

Национальность	Доля национальности среди населения (по переписи 1970 г.)	Индексы брачно- сти в 1970 г.
Кумыки	14,2	76,8
Аварцы	12,0	72,7
Лакцы	9,0	80,9
Даргинцы	7,5	67,3
Лезгины	5,1	60,7

ние признака этнической принадлежности на выбор супруга перестало играть какую бы то ни было роль. Только число браков мужчин-дагестанцев с русскими женщинами до сих пор несколько ниже их теоретической вероятности.

«Само собой разумеется, — как справедливо отмечают О. А. Ганцкая и Г. Ф. Дебеч, — что наблюдаемая частота однонациональных и смешанных браков может зависеть не только от национальной принадлежности брачащихся. Если доля представителей разных профессиональных групп различна у разных национальностей, то в полученных данных может проявиться и влияние социального фактора⁷. Можно также предположить, что на величину выше показанных выше показателей, по-видимому, влияет и структурный фактор (национальный состав населения изучаемых этнических групп в Махачкале). Судить об этом в определенной мере позволяет и табл. 6.

Лезгины, составляющие сравнительно небольшую долю населения Махачкалы, за изучаемый период заключили 966 браков; из них 571

⁷ О. А. Ганцкая, Г. Ф. Дебеч; Указ. раб., с. 113.

(или 59%) национально-смешанные, индекс «притяжения» гомогенных браков в 1970 г. для представителей этой национальности наиболее низок.

При этом следует отметить, что сам факт понижения величины индекса «притяжения» однородных по национальности браков обусловлен не только сравнительной малочисленностью указанной или других национальностей в структуре населения города, но и служит неоспоримым доказательством освобождения населения Дагестана от старинных предрассудков, которые были прежде почти непреодолимым препятствием для заключения межнациональных браков. В целом из обследованных 9217 брачных пар в Махачкале в 3760 случаях (41%) муж и жена принадлежат к различным национальностям.

Приведенные факты свидетельствуют о громадных социальных изменениях в Дагестане менее чем за 60 лет Советской власти. При низком уровне развития производительных сил и культуры населения Дагестана и малой его подвижности до революции, браки заключались почти всегда между лицами, проживающими в одном и том же ауле, а межнациональные браки исчислялись единицами.

Очевидно, выбор брачной пары зависит от субъективных факторов и объективных условий. Изучение их соотношения требует специальных исследований. Поэтому большой интерес представляет сбор информации, позволяющей измерить межнациональное «притяжение» в других сферах непосредственного общения. Видимо, целесообразно рассчитывать аналогичные индексы для дружеских, соседских взаимоотношений. Это имеет определенный научный и практический интерес.

Результаты подобных обследований в сочетании со статистическими материалами позволят, на наш взгляд, подойти к более полной научной характеристике вопроса о всестороннем расцвете и сближении разных национальностей, об изменении психологии людей за годы Советской власти.

Только Великая Октябрьская социалистическая революция возродила ранее угнетавшиеся и отсталые народности Дагестана, обеспечила им создание своей национальной советской государственности, которая развивается в непрерывном единстве с общесоюзной советской государственностью на основе принципов демократического централизма, советской социалистической демократии.

Ликвидация унаследованного от прошлого социального неравенства, преодоление вековой отсталости дагестанских народов, быстрое экономическое и культурное развитие — таковы на сегодня результаты ленинской национальной политики, обеспечивающей равенство и дружбу народов, их расцвет и сближение, укрепление единства советского народа — новой исторической общности людей.

В. А. Александров

**ТАМОЖЕННЫЕ КНИГИ ИРБИТСКОЙ ЯРМАРКИ
КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК
(КОНЕЦ XVII — НАЧАЛО XVIII В.)**

Среди письменных памятников позднефеодальной России таможенные книги как тип источника занимают специфическое место. В силу того, что до середины XVIII в. в России сохранялись внутренние таможи, которые, собирая с торговцев пошлины, фиксировали все поступавшие на тот или иной рынок товары, таможенные книги содержат первостепенные данные о товаропотоках и товарообращении внутри страны, о межобластных рыночных связях, их состоянии и специфике, и наконец, об уровне развития всероссийского рынка. Значение этого типа источников в изучении истории торговли хорошо известно, и таможенные книги неоднократно привлекались исследователями для этой цели. Этим, однако, не исчерпываются познавательные возможности таможенных книг. Они содержат богатейшие сведения собственно о товарах — о их происхождении, сортности, цене и т. п., а потому имеют не меньшее значение для изучения истории ремесленного производства и быта, что уже непосредственно связано с тематикой историко-этнографических исследований.

В настоящее время выявленные при полевых сборах различные предметы, характеризующие материальную хозяйственно-бытовую культуру народа, хронологически в лучшем случае могут относиться ко второй половине XIX в. Такие предметы более раннего времени единичны, а потому исследователь, встречая их в музейных коллекциях или находя в процессе экспедиционных работ, не может быть уверен в том, насколько широко бытовал тот или иной элемент культуры. В этом отношении значительно более определенные выводы можно сделать на материалах таможенных книг, ибо они содержат данные, имеющие массовый характер.

Такие компактные данные возможно выявить по сохранившимся в Центральном государственном архиве древних актов таможенным книгам 1699, 1700, 1703—1706 гг. крупнейшей в Сибири Ирбитской ярмарки. Ее значение в истории сибирской торговли в указанные годы по материалам этих таможенных книг уже охарактеризовано¹. Ежегодно на ярмарку из Европейской части страны привозилось товаров общей стоимостью от 12 до 40 тыс. рублей; стоимость местных сибирских и китайских товаров, поступавших на ярмарку, в общей сумме в лучшем случае достигала 1,5 тыс. рублей².

Неизменно первое место среди привезенных на ярмарку товаров занимали по своей стоимости разнообразные ткани (от 42 до 50% от общей стоимости всех товаров, привезенных из-за Урала)³. Неизменность assor-

¹ В. А. Александров. Начало Ирбитской ярмарки. — «История СССР», 1974, № 6.

² Там же, с. 40.

³ Там же, с. 52, 53.

тимента текстильных изделий свидетельствует о точном учете купечеством запросов сибирского рынка. По данным 1699, 1700 гг., т. е. времени накануне Великой Северной войны между Россией и Швецией, на ярмарку поступало значительное количество импортных шерстяных тканей, привозившихся морем в Архангельск и расходившихся затем по всей стране. В 1699 г. они были оценены на ярмарке в 2707 руб., в 1700 г. — в 4082 руб. (соответственно 48 и 36% к стоимости всех тканей). В первые годы войны, когда морские связи с Западной Европой через Белое море были нарушены, привоз этих тканей на ярмарку резко упал, но к 1705—1706 гг. восстановился (в 1705 г. — на 2661 руб., в 1706 г. — на 2354 руб.), хотя по стоимости их удельный вес по сравнению с другими тканями в эти годы достигал всего лишь 15—19%. Более всего в Ирбит привозилось немецких и польских сукон, меньше — английских и голландских. Некоторые из них носили определенные названия — *лятчина* (польск.), *каразея* (англ.), *стамед* (немецкое, голландское или польское); другие именовались по месту производства — *английские*, *амбурские* (*гамбургские*), *голландские*; наконец, третьи в своих названиях отражали технологию производства — *яренковые* (из шерсти овец), *покроми* (грубое сукно). Преимущественно из привозных сукон на Ирбитскую ярмарку поступали лятчина и яренковое сукно (высший сорт шерсти). В таможенной документации Ирбитской ярмарки западноевропейские ткани учитывались, как правило, в половинках. Они не были определенной величины, и в каждом отдельном случае в них было разное количество аршин. Иногда таможенники указывали количество аршин в той или иной половинке (т. е., по всей вероятности, в рулоне). Так, половинка лятчины состояла из 18—20 аршин, половинка яренкового сукна — из 20—23,3 арш.; в половинке английского сукна могло содержаться от 19 до 32,2 аршина. Поэтому вычислить точно количество привозимых западноевропейских сукон можно лишь приблизительно. Если ориентировочно принять, что половинка минимально состояла из 20 арш., то, конечно, с некоторой долей условности можно вычислить общий привоз этих сукон на Ирбит. В 1699 г. при таком расчете их общий привоз выражался в 11 940 арш., из них лятчины было привезено 4900, яренкового сукна 4520, гамбургского 2060 арш.; в 1700 г. при общем привозе свыше 15 000 арш. лятчины поступило 3154, яренкового сукна 8400, гамбургского 2800 арш. Английского сукна поступало в лучшем случае сотни (в 1700 г. около 600 арш.), а голландского — только десятки аршин.

Подлежащую часть отечественного сукна, привозимого в Ирбит, составляла грубая ткань (сермяжная, еще более дешевая покроть и сукманина, в частности вятская). Обычно она учитывалась таможенными властями в аршинах, иногда в концах, которые, как и половинки, не были определенной величины и содержали от 14 до 35 арш. Ежегодно в Ирбит доставлялись тысячи аршин грубых сукон. Значительная часть сермяжного сукна выделялась в Вятском крае. Например, в 1700 г. из привезенных 12512 арш. почти половина (5940 арш.) была вятского производства. В продажу это сукно, по-видимому, поступало некрашенным и лишь в виде исключения попадались небольшие партии *красильного синего* сукна. В 1700 г. на ярмарку поступило из Шуи 800 арш. *белого* сермяжного сукна, в 1703—100 арш. *черемисского*. В небольшом количестве на ярмарку попадала ткань из верблюжьей (*киса шерстяная*) или коровьей (сукно *коровье*) шерсти.

Другую группу тканей составляла пестрядь — отечественного и зарубежного восточного производства. Отечественная пестрядь учитывалась обычно в аршинах, реже в концах, или в косяках; импортная — только в косяках. Концы и косяки пестряди также не были определенной единицей, в них содержалось от 20 до 35 аршин, но в среднем можно приблизительно считать 25 арш. Отечественная пестрядь изготовлялась на холщевой основе и в зависимости от качества холста могла называть-

ся или холщовой, более тонкой, или хрящевой, толстой; иногда указывалась и отделка ткани — лощеная (блестящая). В ее наименовании учитывалось и место изготовления — она могла именоваться обобщенно *русской* или *вятской, нижегородской, спасской*. На протяжении указанных лет на ярмарку поступала преимущественно отечественная пестрядь, более всего нижегородская, в основном синего цвета, изредка красного (сандальная), а также полосатая. Наименьшее количество отечественной пестряди поступило в 1699 г. — более 4000 арш., наибольшее в 1705 г. — более 40 тыс. арш. Иранская пестрядь — тебризская и ардебильская — поступала в значительно более скромных масштабах (максимально 274 косяка в 1699 г., т. е. около 6800 арш.). Среди этой пестряди встречалась и шелковая.

Третью группу тканей составляла отечественная крашенина, привозившаяся в значительно больших количествах на ярмарку (минимально в 1699 г. — более 29 тыс. арш., максимально в 1703 г. — более 95 тыс. арш.). Обычно крашенина учитывалась ирбитской таможеней в аршинах, реже в концах, в которых могло быть от 7,5 до 11,5 арш., но чаще всего 8,3—8,4 арш. Как и пестрядь, крашенина поступала прежде всего с поволжских рынков (с Макарьевской ярмарки) и из Восточного Поморья — с Соли-Камской, Чердыни, Вятки. Более определенно происхождение отдельных крупных партий крашенины отражалось в ее названиях — *кинешемская* (более дешевая), *костромская, ярославская* (наиболее дорогая). В таможенных наименованиях крашенины можно уловить ее сорта (толстая, иначе *забурка*; средняя, *ровная*), технологию производства и сырье, из которого ткань производилась (*хрящевая, посконная, катаная или прокатная, лосковая, или лощеная*), расцветку (*сандальная, или красная, синяя, пестрая, цветная*).

Наконец, в огромном количестве в Ирбит поступал отечественный холст (минимально в 1699 г. — более 45 тыс. арш., максимально в 1706 г. — более 230 тыс. арш.); привоз холста также отражал сложившуюся промысловую специализацию ремесленного населения Среднего Поволжья и Восточного Поморья. Основная часть холста поступала на Ирбит с Макарьевской ярмарки, из Нижнего Новгорода, Юрьевца Поволжского, а также из Соли-Камской и Вятского края. Значительную часть среди партий холста составлял дешевый татарский холст. К дешевым сортам относились также разные виды грубого холста — *хряща* (парусный, гладкий, толстый). Приблизительно в полтора раза дороже оценивался средний холст (ровный, гладкий); наиболее ценился холст тонкий. Иногда на ярмарку поступал крашеный холст — *красильный льняной*.

Неизменно, но в ограниченном количестве на ярмарку привозились красные кумачи, в том числе восточного происхождения (шемахинские, кабыжанские); фиксировались таможеней они поштучно. Так же в ограниченном количестве привозились войлоки (валяные из коровьей шерсти), крашеные полсти (белые и красные), по-видимому, для зимней езды в саях. Значительная их часть была выделана в Арзамасе.

Среди прочих тканей, эпизодически привозимых небольшими партиями, можно видеть различные изделия отечественного и зарубежного производства. Среди них были отечественные полотна (ивановские и лысковские, т. е. нижегородские), немецкие полотна, бархат, саржа. В широком ассортименте были представлены прежде всего иранские (шелковые и особенно бумажные) ткани; встречались среднеазиатские, индийские, кавказские. Особенно много их было привезено в 1705 г. — *выбойки* (кошанские, ардебильские, тебризские, кызылбашские, индийские), дешевая хлопчатобумажная бухарская ткань *зендень*, легкие бумажные, полушелковые и шелковые *фаты и кисеи*, разных цветов бумажная ткань — *киндяк* (в том числе красная, «кумач»), полушелковые *кутни*. Дорогие восточные шелковые ткани на ярмарке продавались системати-

чески, но в незначительном количестве (*дорогий, изорбафы, атласы, парча, объярь* и т. п.), иногда они были расшиты золотой или серебряной нитью. Привозились также различные изделия из восточных тканей — завесы, платки, скатерти, иногда ковры.

В целом большая часть тканей, поступавших на ярмарку, была отечественного производства. Только в 1705 г. эти ткани составили 49,9% стоимости всех привезенных тканей, в прочие же годы привозные ткани из-за рубежа составляли от 9,7 до 44,5%. Всей стоимости поступивших на ярмарку тканей.

По отношению к общей массе отечественных тканей готовых изделий поступало ничтожное количество. Широкие слои русского населения Сибири предпочитали покупать ткани и сами шили из них одежду. Готовая одежда, появлявшаяся на ярмарке, исчислялась лишь десятками предметов, как правило, повседневного обихода. Продавались кафтаны сермяжные, крашенные стежные, холщовые ветошные, стежные; серые суконные понитки; штаны шерстяные (яренковые), холщовые ветошные красильные, пестрядинные, из грубого холста-хряща, кумачовые; рубахи холщовые ветошные, пестрядинные (пестрые и синие), шапки суконные с бобровыми «околами» и дешевые холщовые, атласные треухи, кумачовые сарафаны.

Торговля металлоизделиями, занимавшая после тканей важнейшее место на ярмарках 1699 и 1700 гг., после начала войны со Швецией существенно сократилась; стоимость металлических товаров составляла на ярмарках 1703—1706 гг. от 2,9 до 5,9% стоимости всех привозимых товаров. Главное место среди привозимых металлоизделий составляло сырье — уклад (т. е. железо), медь в полицах, олово, жечь в листах и полицах. Но среди этих товаров было немало и изделий, представляющих первостепенный интерес для истории быта широких слоев русского населения Сибири. В 1699 г. эти изделия составили почти половину стоимости всех металлоизделий, поступивших на ярмарку, в 1700 г. — почти треть, в 1703 г. — почти половину и т. д. Состав изделий из железа, стали и чугуна поражает бедностью ассортимента — подавляющую их часть составляли иглы, гвозди, замки, ножи, ножницы и сковороды. Безусловный интерес представляет привоз на ярмарки сковород. Ежегодно их поступало в Ирбит многие сотни. Особый спрос на них раскрывает длительность существования любопытной черты сибирского быта, прослеживаемой даже при современных этнографических полевых исследованиях. Известно, что во времена ямщины на постоянных дворах полагалось угощать ямщиков прежде всего блинами. В ирбитских таможенных книгах сковороды очень часто обозначались «блинными»; таким образом, обычай повседневного употребления блинов в Сибири в среде русских следует относить по крайней мере к концу XVII в., а быть может и ранее.

Изделия из красной и зеленой меди поступали на ярмарку в значительном количестве; таможенниками они учитывались не поштучно, а суммарно по весу. В некоторые годы их привозили десятками пудов (например, в 1699 г. — 64, в 1700 г. — 43, в 1704 г. — 35 пудов). Среди этих изделий преобладала кухонная посуда — котлы, тазы, сковороды, пестики; были также предметы столовой парадной посуды — братины, ендовы, луженые чашки; украшения — серьги, перстни мужские, булавки, пуговицы, а также кресты и даже струнная проволока. Оловянные изделия, поступавшие тоже десятками пудов (максимально в 1700 г. — более 52 пудов), почти целиком состояли из столовой посуды — прежде всего *стаканы, у которых для устойчивости к донышку припаивался свинец, тарелки, рюмки, блюда, кружки, судки. Изредка на ярмарке можно было встретить оловянные пуговицы и крючки для кафтанов, а также серебряную столовую посуду, например чарки сканные с финифтью. Для более широкого обихода предназначалась деревянная посуда; десятками тысяч*

ежегодно из Вятского края, центрального Поморья и Башкирии поступали ложки (от 25 до 125 тыс. штук). Прочей деревянной посуды — блюда, братины, чарки, стаканы, ковшики, солонки, крашенные и некрашенные, — привозилось много меньше.

Из ремесленных товаров после различных тканей на втором и третьем месте по стоимости были кожевенные изделия. Подавляющая часть их поступала из средневожских городов от Ярославля до Казани, а также из Вятки, где кожевенное производство было широко распространено и имело прочно установившуюся репутацию. В Сибири местное ремесло испытывало в рассматриваемое время резкий недостаток в выделанной коже, поэтому в привозе на ярмарку первое место занимало сырье — прежде всего «красный товар», исчислявшийся многими сотнями и даже тысячами юфтей, а также сотни и тысячи выделанных овчин. Готовых изделий поступало немного — сотни пар обуви, две-три сотни овчинных кафтанов, шуб и кошуль, иногда зипуны из коровьих шкур, рукавицы овчинные, из конской или бараньей кожи. Ассортимент обуви был довольно широкий, причем весьма часто в таможенных книгах местом выделки обуви указывалась Вятка. Разных размеров привозились на ярмарку сапоги, парадные — сафьяновые, «немецкие» козловые, и рабочие — телятинные и из конской кожи. Женская обувь, по-видимому, была представлена сапожками из бараньей и конской кожи, вятскими и «немецкими», и башмаками из козловой (красными и желтыми) и телячьей кожи. Иногда привозились замшевые ичиги, ступни, в виде исключения — овчинные *курпеки* (вероятно, вид домашней обуви; ср. *курпы* — пеньковые лапти). Среди кожаных изделий обращают на себя внимание *черезы* (укр.) — кожаные пояса для денег.

В широчайшем ассортименте были представлены на ярмарке галантерейные товары, безусловно, пользовавшиеся большим спросом. Среди них насчитывались многие десятки видов, которые можно разделить на три группы. Преобладали по общей стоимости предметы отделки одежды. В некоторые годы в огромном количестве поступали партии шелковой нити (например, в 1705 г. 110 пудов, оцененные в 3204 р.) разных цветов — красной, черной, зеленой, лазоревой. Пудами доставлялась также хлопчатобумажная нить (максимально в год 30 пудов), и бисер; в некоторые годы десятками тысяч аршин привозился тканец (максимально 28 тыс. арш.) — гарусный, нитный и шелковый, иногда перевитый мишурой. Сотнями аршин намотанное на «доски» привозилось кружево — мишурное, шелковое, золотое с серебром. Из других предметов этой группы товаров следует отметить мишуру и галуны.

Другую группу галантерейных товаров составляли вязанье, шерстяные и хлопчатобумажные, а также шелковые мелкие предметы одежды (чулки—казанские, вятские, «панские» и др.; вареги; кушаки—ярославские нитные, нижегородские, гиланские, лезгинские, мехедские, тевризские; пояса, шелковые ленты и т. п.). Наконец, третью группу составляли предметы женского туалета (зеркала, скляницы, белильницы, белила) и домашнего обихода. Так, в разнообразном ассортименте поступали зеркала — малые, створные, мужские карманные, стенные в рамах.

Разумеется, представляет интерес социальное лицо потребителей привозимых товаров. Таможенные книги не могут дать прямого ответа на этот вопрос, так как в них фиксировались только продавцы, но не покупатели (лишь при продаже на ярмарке лошадей таможенники учитывали как тех, так и других). Тем не менее по ряду косвенных данных, содержащихся в источнике, можно составить общее представление о том, какие виды товаров кого преимущественно привлекали, соответствуя их покупательной способности. Таможенные книги не оставляют сомнения в значении самой ярмарки; судя по ее товарообороту, она конкурировала с рынками крупнейших западносибирских городов — То-

больска и Верхотурья и, имея, безусловно, областное значение⁴, привлекала не только жителей Ирбитской слободы, но и значительное количество сельских и городских жителей Тобольского, Тюменского и Верхотурского уездов — русских крестьян, мелких служилых людей — казаков, посадских людей и западносибирских татар. Лишь изредка среди съехавшихся на ярмарку упоминались приезжие из Туринска, Томска, Тары, а тем более Енисейска. О составе таких покупателей можно судить по регистрации таможенными властями мелких продавцов, которые, съезжаясь в Ирбит для продажи лошадей или съестных припасов, конечно, были и потребителями товаров, а также по регистрации людей, приехавших только с незначительной суммой денег, непосредственно ради покупок. Обычно при этой регистрации отмечалось не социальное положение приехавшего, а округ, где находилось место его жительства (например, тоболоц, камышловец, невянец и т. п.). Принимая во внимание хозяйственно-социальную близость сибирских крестьян, мелких служилых и уездных посадских людей, такая неточность источника не может существенно изменить представление о социальном лице съезжавшегося на ярмарку сибирского населения. Так, на одной из наиболее многолюдных ярмарок в 1699 г. было зарегистрировано 449 человек, предъявивших мелкими суммами для покупок 2149 руб., 127 саней и 41 «шалаш», с которых велась мелкая торговля, 108 человек, привезших на продажу рыбу, и 186 человек, объявивших о продаже лошадей. Среди указанных 449 человек насчитывалось около 200 «тобольцев», свыше 50 «тюменцев», остальные были жителями различных западносибирских слобод и деревень. В торговле с мелких торговых «точек» — саней и в «шалашах» — преобладали жители Тюменского уезда и отчасти Тобольского. Продавцами лошадей были, почти без исключения, русские, а покупателями в большей степени представители местного татарского населения; такими покупателями на каждой ярмарке были десятки людей, одни из них приобретали одну-две лошади, другие были явно скупщиками. По приведенным данным видно, что на ярмарку собирались многие сотни людей для мелкой розничной покупки привезенных из-за Урала товаров.

Другим косвенным, но довольно определенным показателем того, для кого предназначались привезенные товары, являются цены. Твердо прослеживаемый ассортимент привозимых промышленных товаров свидетельствовал о спросе на них массового потребителя, хотя покупательные возможности сельского населения были ограничены разрывом между ценами на промышленные и сельскохозяйственные товары. К началу XVIII в. Верхотурско-Тобольский район был основной житницей Сибири, и цены на хлеб в нем установились достаточно твердые; по данным 1701—1708 гг., в Туринском и Тюменском уездах стоимость пуда ржи колебалась от 1,5 до 3 коп., а в менее благоприятном для земледелия Тобольском уезде — от 2¼ до 5 коп.⁵ Цены на основные промышленные товары на Ирбитской ярмарке также не были подвержены особо резким изменениям. Поэтому с учетом стоимости прежде всего хлеба можно определеннее судить о доступности ярмарочных товаров и покупательных возможностях сибирского крестьянства и широких слоев городского населения.

Как указывалось, основу ярмарки на Ирбите составляла торговля различными тканями. Показательно, что наиболее дорогие западноевропейские сукна привозились в ограниченном количестве — не более нескольких сотен аршин в год (английские, голландские). Стоимость английских сукон колебалась от 75 коп. до 1,5 руб. за аршин, голландских — от 80 коп. до 1 руб. 80 коп., а единцовых — от 60 до 80 коп. Они

⁴ В. А. Александров. Указ. раб., с. 39, 40.

⁵ В. И. Шунков. Очерки по истории земледелия Сибири. XVII век. М., 1956, с. 340, 341.

были доступны лишь представителям воеводского управления, приказчикам слобод и далеко не всегда городской и сельской верхушке. По-видимому, именно ей предназначались более дешевые заграничные сукна, привозившиеся тысячами аршин: лятчина (20—25 коп. арш.) и ярнковое (17—20 коп. арш.). Для основной массы покупателей предназначались грубые отечественные сукна—сермяжное, оценивавшееся в 5—6 коп. арш., и еще более дешевая покроть (1,5—2 коп. арш.). Судя по привозу, спрос верхушки сибирского населения на дорогие сорта сукон превышал покупательную способность широких масс, ибо обычно импортные товары преобладали над отечественными. Округленно в 1699 г. было зарегистрировано 11 900 арш. западноевропейских тканей и 3 300 арш. отечественных; в 1704 г. соответственно 4 676 и 3 215 арш., в 1705 г. 10 600 и 9 900 арш., в 1706 г. 9 700 и 7 200 арш. Только в 1700 и 1703 гг. соотношение изменилось в пользу отечественных сукон; около 24 тыс. арш. отечественных и свыше 15 тыс. арш. западноевропейских в 1700 г. и 6650 арш. отечественных и 1440 арш. привозных сукон в 1703 г. Несравненно большим спросом пользовались доступные для широких масс крашенина, пестрядь и холст. В зависимости от привоза и сортности цены колебались от 2 до 4 коп. за аршин крашенины, от 3 до 4 коп. за арш. пестряди (лишь выбойчатая ткань оценивалась до 8 коп. за арш.), от 1 до 3 коп. за аршин холста. Готовых изделий из ткани, как указывалось, на ярмарку поступало незначительное количество. По стоимости даже изделия из дешевых тканей не могли привлекать широкого покупателя, довольствовавшегося изделиями домашнего ремесла; пестрядинная рубашка стоила от 15 до 30—40 коп., а штаны 15—20 коп., холщовая рубашка 20 коп., штаны 16 коп.; кафтан из сермяги не менее 60 коп., а стеганный из крашенины 30 коп.; штаны из ярнкового сукна 60 коп., кумачовый сарафан до 1,5 руб. и т. д.

Более доступны были изделия из кожи. Цены на сапоги были весьма разнообразны, наиболее доступные изделия оценивались в 3,5—5 коп., но состоятельных покупателей могли привлечь изделия из сафьяна, козловой или бараньей кожи, стоимость которых доходила до 80 коп. Точно так же колебались цены на башмаки — от 3 до 30 коп. При сравнительно невысокой стоимости выделанных овчин (7—10 коп. за штуку) изделия из них вряд ли могли найти спрос у широкого покупателя — овчинный кафтан стоил 60—80 коп., шапка до 25 коп., а одеяло до 1 р. На ярмарке почти совершенно не продавалась кожаная упряжь, спрос на которую удовлетворялся местными ремесленниками, среди которых расходилась привозимая на ярмарку выделанная кожа.

Металлоизделия первой необходимости были рассчитаны на массовый спрос — замки стоили 2 коп. и выше, ножницы 3—5 коп., ножи 3 коп. и выше, клещи дляковки лошадей 3—5 коп., иглы 2,5—4 коп. за 100 штук, подсвечники из проволоки 3 коп., лейки 1 коп. Медные изделия, прежде всего посуда, оценивались на вес и стоили дорого (от 4,8 до 12 р. за пуд); исключение составляли нательные крестики и перстни, ценившиеся менее 1 коп. за штуку. Так же малодоступны были изделия из олова и жести. Оловянный стакан, например, оценивался в 3—8 коп. Из жестяных изделий обращают на себя внимание сундуки и ларчики ярославской работы, стоявшие до 50 коп. Они могли попасть в жилище только зажиточных покупателей. В целом же из металлоизделий пользовались спросом только те, которые требовали относительно тонкого или сложного производства. Металлический хозяйственный инвентарь почти полностью отсутствовал на ярмарке. Он изготовлялся местными городскими и сельскими кузнецами из привозимого на ярмарку сырья — уклада, который стоил от 75 коп. до 1,5 руб. пуд.

Значительно более доступны были деревянные изделия, в основном утварь и посуда. Деревянные ложки продавались от 2 до 7—10 штук на 1 коп. (наиболее дорогими были кленовые); чарки, ковшики, чаши, ста-

каны, тарелки — от 0,5 до 1 коп.; блюда, братины, солонки — по 1,5—2 коп., ставцы — по 1—3 коп. Недорого стоили и дуги для упряжек — по 2 коп. за штуку.

Поступавшая в очень большом ассортименте галантерея по стоимости могла привлечь покупателей разного имущественного состояния. Золотая и шелковая нить для отделки одежды, «золотые» и «серебряные» кружева, кушаки и платки восточной работы были, конечно, недоступны рядовому покупателю. На него были рассчитаны другие товары: гарус (10 арш. — 1 коп.) и бисер (6—20 коп. фунт) для отделки одежды, хлопчатобумажная нить (от 15 коп. фунт), а также вязанные чулки (1,5 коп. и выше пара), кушаки и пояски (3—5 коп. штука), гребни (до 1 коп. штука), маленькие зеркала (от 0,5 коп. штука), стеклянные «сосуды» (флаконы) и т. п.

Большой интерес для истории русского сибирского быта представляют также привозные пищевые продукты. Вполне очевидно, что уже в конце XVII в. в Сибири хорошо были известны «заморские» пряности — перец, гвоздика, имбирь, корица, а также другие иноземные товары — рис, сахар, изюм и чернослив, грецкие орехи и лимоны. Они предназначались почти исключительно для состоятельной части населения. В зависимости от привоза цены на них сильно колебались, но всегда оставались высокими. Перец стоил от 30 до 50 коп. за фунт, гвоздика 1,2 руб., имбирь до 20 коп., корица 2,5 руб. за фунт и т. д. Стоимость риса колебалась от 2 до 4 коп. за фунт, а сахара — от 25 до 50 коп. и выше. Несмотря на высокие цены, эти товары, особенно перец и рис, пользовались спросом, так как в отдельные годы привозились в значительном размере. Особым спросом пользовался перец; в 1703 г. его было привезено 151 пуд, в 1705 г. — 52, в 1706 г. — 64 пуда. Десятками, а иногда сотнями пудов доставлялись рис, изюм, чернослив. Сахар появлялся на ярмарке не каждый год и в ограниченном количестве (лишь в 1700 г. 23 пуда). Широко раскупался мед, который поступал преимущественно из Башкирии сотнями и тысячами пудов и оценивался от 4,5 до 7,5 коп. фунт. Обращает внимание почти полное отсутствие на ярмарке чая. Из отечественных пищевых продуктов обычными были на ярмарке башкирский хмель, астраханская горчица, лесные орехи.

Итак, таможенные книги XVII — начала XVIII в. содержат массовый материал, характеризующий историю материальной культуры и быта разных социальных слоев населения; в этом их основная ценность как типа источника для историко-этнографических исследований. Рассмотренные таможенные книги Ирбитской ярмарки к тому же позволяют сделать более широкие наблюдения, вытекающие из состава привозимых на ярмарку товаров. Так, в связи с поступлением на ярмарку преимущественно не готовых изделий из тканей, кожи и металла, а лишь самих материалов, напрашивается вывод о преобладании в быту широких слоев русского сельского и даже городского населения Сибири произведений местного ремесла (домашнего или на заказ) — одежды, металлического хозяйственного инвентаря, в значительной степени изделий из кожи.

Г. П. Дурасов

КАРГОПОЛЬСКИЕ НАРОДНЫЕ ВЫШИВКИ- МЕСЯЦЕСЛОВЫ

Среди мотивов русской народной вышивки северные «круги» или, как их еще называют местные жители, «месяцы», ни разу не привлекали к себе внимания исследователей. Между тем их содержание представляет большой интерес как для этнографов, так и для всех специалистов, исследующих народный быт. Настоящая публикация является первой попыткой прочитать каргопольские народные вышивки — «месяцы» — как земледельческий календарь данной местности, основанный на устном земледельческом месяцеслове.

«Круги» — «месяцы» в Каргополье можно встретить на концах старых полотенец, подзорах, называемых здесь подвесами, и передниках. Вышивали их по кумачу или хлопчатобумажной материи «бурого» (бордового) цвета чаще бумажными нитками, тамбурным швом. На концах полотенец изображалось по одному большому кругу, на других вещах — по три — семь малых кругов в ряд. И почти всюду круги окружены растительным орнаментом (рис. 1).

«Круг» (рис. 2) состоит из цветка — «солнышка» и описанного вокруг него незамкнутого кольца — «месяца», от которого, надо полагать, узор и получил свое название. Лепестки в «солнышке» чередуются с веточками. На каждой из них вышито по четыре пары завитков — «кудрей», и только на одной — нечетное число (три, чаще пять). В сердцевине «солнышка» — крест с загнутыми концами («заюшка») или, что значительно реже, лунница. Над верхним лепестком вышит круг (иногда неполный) с лучами, направленными внутрь, со спиралью или кружком в центре. Нижний же лепесток словно является стеблем цветка. В одних вышивках он опирается на три петельки, в других — на две спирали по краям и петельку в центре.

Мотивы, схожие с нашими «кудрами», встречаем мы и в древнерусском шитье; «древо жизни» изображается с ветвями в виде спиралек¹. Форма же «солнышка» отдаленно напоминает старообрядческие литые кресты — «процветшее дерево» (см. Литые кресты № КП 1235, № 133, 389 в музее им. Андрея Рублева), где парные завитки растут между лучами самого креста.

Площадь самого незамкнутого кольца — «месяца» разделена поперечными полосками. На различных вышивках их можно насчитать от 57 до 73. С внешней стороны «месяца» словно вырастают многочисленные петельки, круги с вписанным в них крестами, спирали и сердцевидные значки, называемые местными жителями «кривулинками».

¹ М. А. Сабурова. «Стоячие воротники» и «ожерелки» в древнерусской одежде. — «Средневековая Русь». М., 1976, с. 227; М. В. Фехнер. Золотое шитье Владимиро-Суздальской Руси. Там же, с. 123.



Рис. 1. Передник. Каргопольский краеведческий музей

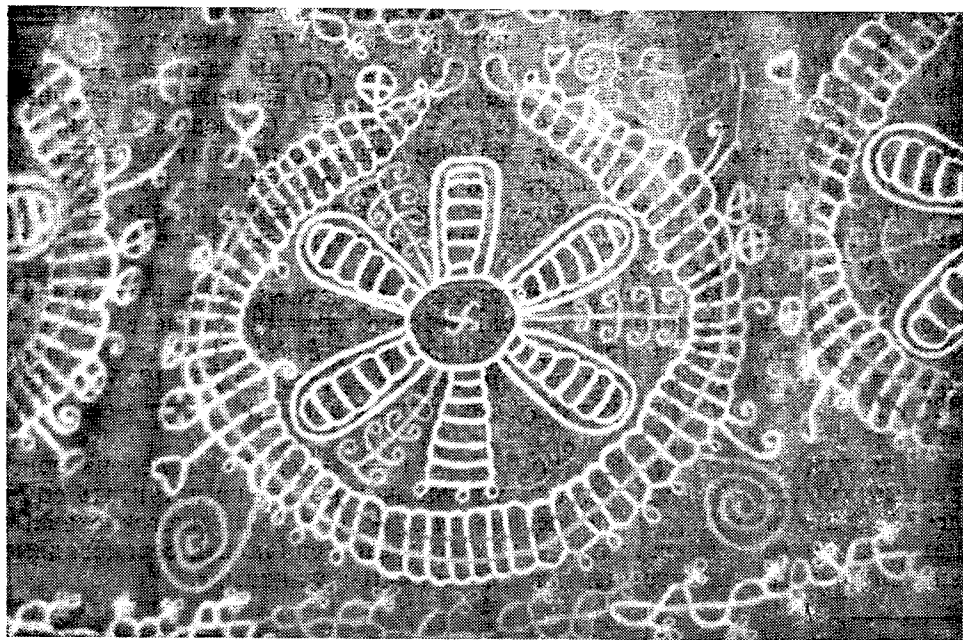


Рис. 2. «Круг» — «месяц». Фрагмент передника. Каргопольский краеведческий музей

Ареал распространения данного узора сравнительно невелик. Чаще всего он встречается в Ошевенской волости Каргопольского уезда бывшей Олонецкой губернии (теперь Архангельская обл.), в близлежащих к ошевенскому тракту деревнях и селах. В значительно измененном виде «круги» можно встретить в деревнях и селах Заонежья² и на территории бывшего Пудожского уезда Олонецкой губернии³. У нас есть сведения и о бытовании данного узора в Галицком уезде бывшей Костромской губернии⁴.

При опросе жителей деревень и сел, прилежащих к Ошевенскому тракту (в большинстве женщин в возрасте 55—88 лет), была установлена приведенная выше терминология составных частей узора. Но о его содержании и назначении ничего выяснить не удалось. Одна из владелиц шитого «месяцами» передника назвала его календарем (приобретен Каргопольским краеведческим музеем), но объяснить содержание вышивки она не смогла. Бывший директор Каргопольского краеведческого музея А. Н. Хромулина, долгое время проживавшая в с. Позднышеве, расположенном на Ошевенском тракте, слышала от старых людей, что полотенца с «кругами» висели прежде вместо календарей. Их берегли, передавали из поколения в поколение.

94-летняя И. Н. Волкова (дер. Филипово Галицкого р-на Костромской обл.) рассказала, что у них в деревне в первый день покоса появлялись холщевые («новинные») передники с тремя «кругами», вышитыми «в ряд». Небольшие куски «новины» с одним «кругом» прикрепляли к лучине и вешали на стену вместо календаря.

При сравнении вышитых на полотенцах, «подвесах» и передниках узоров — «месяцев» из населенных пунктов бывшей Ошевенской волости было замечено большое количество сходных черт. Так, в «солнышке» всюду шесть лепестков и столько же веточек с «кудрями» (см. рис. 2). Верхний и нижний лепестки всюду отличаются от остальных. Большинство значков на «месяце» привязаны к определенному месту (см. рис. 5). Вышивки эти могли быть более или менее подробными, одни значки заменяться другими, но с тем же смысловым значением: круг с крестом-розеткой в виде четырехлепесткового цветка или полуторной восьмеркой, одинарная спираль — двойной (см. рис. 1, 3, 4).

Напрашивается вывод, что эти значки имеют определенный смысл. В русских загадках мы встречаем образы древа жизни, сходного с нашим «солнышком»:

Выросло дерево
От земли до неба;
На этом дереве
12 сучков.
На каждом сучке
По 4 кошеля⁵.

Год сравнивается со столбом до небес⁶ и с «брусом во всю Русь»:

Пал брус
Во всю Русь;
В этом брусу
12 елок.
В каждой елке
4 вершинки⁷

² Об этом нам сообщила Г. С. Маслова, за что автор приносит ей глубокую благодарность.

³ А. П. Косменко. Карельское народное искусство. Петрозаводск, 1977, рис. 43.

⁴ Сообщение Е. В. Смирновой, 1936 г. рождения из дер. Филипово Галицкого р-на Костромской обл. В настоящее время живет в Москве.

⁵ «Загадки русского народа». Сост. Д. Н. Садовников. М., 1959, № 2094.

⁶ Там же, № 2092.

⁷ «Загадки русского народа», № 2090.



Рис. 3. Конец полотенца Ф. А. Новожиловой. Дер. Река. 1911 г.

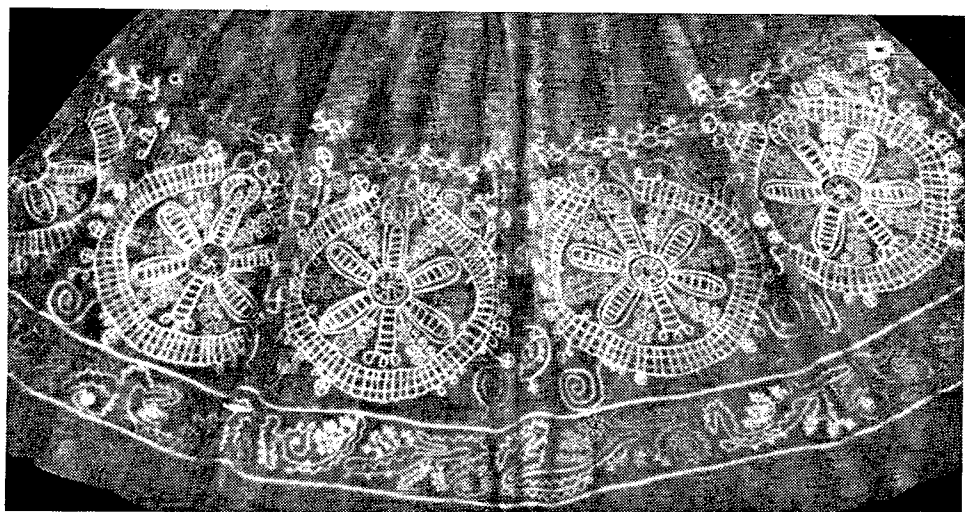


Рис. 4. Нижняя часть передника. Музей Московского текстильного ин-та, № 6853

Важно также напомнить, что, по древнеславянским поверьям, у солнца 12 царств. Каждым из них владеет один из его сыновей, живущий в звездах⁸. В славянских курганах найдены подвески, отдаленно напоминающие наши вышивки: с крестом-солнцем либо солнцем и месяцем в центре и расположенными вокруг него 12 лепестками, возможно, обозначающими месяцы года⁹.

Напрашивается сравнение «месяца» с нанесенными на него делениями с широко бытовавшими в русской деревне¹⁰ у русского населения Севера¹¹ и Сибири¹² резными деревянными календарями. Это квадратные или шестигранные бруски. Каждый день на них обозначен зарубкой. Напротив знаменательных и праздничных дней поставлены соответствующие знаки, среди которых есть и круг с крестом внутри.

В основу резных календарей и нашей вышивки мог быть положен один принцип. Правда, прямой связи делений с количеством дней в году в вышивках найти не удалось.

Попытаемся привязать к лепесткам и «кудрам», обозначающим месяцы года, значки, расположенные против них. Но с какого лепестка начать наш отсчет? Предположим, что верхний соответствует январю месяца. Как раз над ним мы и видим круг с лучами. Не является ли он символом «народившегося», «молодого», как говорили в народе, солнца? По народным представлениям, «старое солнце умирает, а 25 декабря (ст. ст.) нарождается «новое»: «Январь два часа дня прибавит». По-видимому, этим и следует объяснить изображение лучистого круга — «ново-рожденного» солнца — над верхним лепестком.

При наложении устного земледельческого каргопольского месяцеслова¹³ на наши вышивки увидим множество точек соприкосновения. Так, круги с крестами всюду будут соответствовать солнечным дням, связанным с годичным кругом полевых работ (некоторые из этих дней являются главными праздниками земледельческого календаря), а также приметам на погоду, определяющую будущий урожай. Большинство из них приходится на время «умирания» (осень) и «пробуждения» (весна) природы. Петельки указывают дни посева и уборки хлеба и на дни, когда гадали о будущем урожае. Сердцевидные значки — наиболее ответственные фазы развития озимых. Наши предположения подтверждаются как сопоставлением со сроками полевых работ в Каргопольском и соседних районах области¹⁴, так и сравнением с резными деревянными календарями.

Ниже приводим предлагаемое нами прочтение по дням года одного из каргопольских «месяцев» и совпадающего с ним по тем же дням устного земледельческого каргопольского месяцеслова.

На прорисовке интересующего нас узора (см. рис. 5) арабскими цифрами мы пронумеровали по порядку все значки, расположенные на са-

⁸ И. И. Срезневский. Исследование о языческом богослужении древних славян. СПб., 1848, с. 3, 4.

⁹ См. таблицы в статье В. П. Даркевича «Символы небесных светил в орнаменте древней Руси». — «Сов. археология», 1960, № 4, с. 57, рис. 1, № 38—40, 42, 49.

¹⁰ К. Д. Логиновский. Сельские деревянные календари. — «Живая старина», СПб., 1902, с. 182—200.

¹¹ В. И. Срезневский. Северный резной календарь. СПб., 1874, с. 47.

¹² А. А. Лебедева. Русский деревянный календарь Сибири. — «Этнографический сборник», вып. 3. Улан-Удэ, 1962, с. 124—127.

¹³ Месяцеслов составлен автором при активном участии собирательницы северорусского фольклора М. В. Хвалынской (81 г., г. Каргополь), а также бригадира комплексной бригады в дер. Река совхоза «Ощеневский», Н. А. Белкиной (24 года), за что автор приносит им глубокую благодарность.

¹⁴ См. «Озимые посевы Архангельской губернии в 1921—1922 гг.». Архангельск, 1922, с. 5, 7, 12, 15; «Олонецкая губерния. Статистический справочник». Петрозаводск, 1913, с. 198, а также устные сообщения М. В. Хвалынской, Д. Е. Ворсина (с. Калитинка), С. И. Рябова (дер. Погост). П. В. Ботутиной (Каргополь) и др.

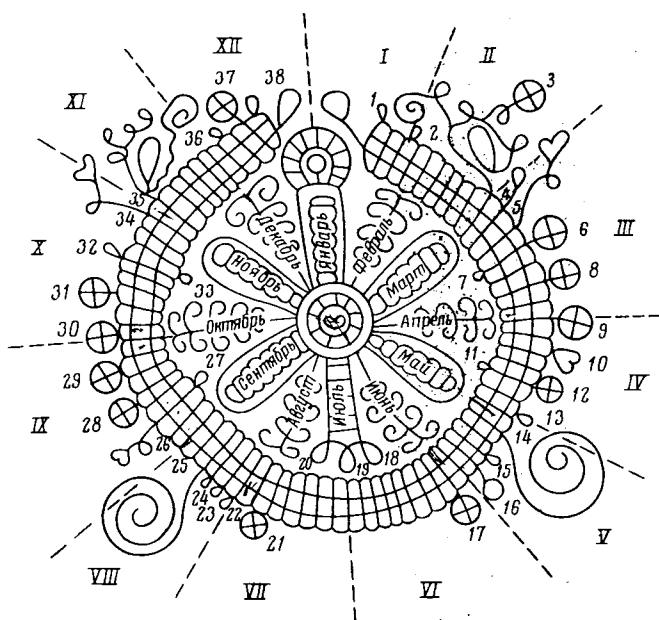


Рис. 5. Прорисовка «месяца» с передника. Музей Московского текстильного ин-та, № 6853

мом «месяце». Римскими же цифрами обозначены месяцы года; штриховые линии разделяют границы месяцев. Приведем приметы, связанные с отмеченными днями.

Круг с крестом внутри:

3. 1/III¹⁵ — На Евдокию курочка из лужицы напьется, на Николу конь (коровушка) травы наестся. Через дорогу несет снег — все корма выдует (весна будет затяжная. — Г. Д.).

6. 17/III — Снег на Олексеея — пашня на Николу.

8. 25/III — Не запаздывай с севом: прозеваешь — хлеб потеряешь. На благовещение ветер с Севера подует — к морю поезжай (весна будет затяжная. — Г. Д.). Дует Севрык — не жди тепла до Петрова дня (пашня на Николу не успеет). На благовещение снег стаял с крыш, на Егория стает и с полей.

9. 1/IV — Марья, зажги снега, заиграй овражки.

12. 23/IV — Егорий на белом коне (снег еще не сошел с полей — Г. Д.) — к неурожаю, на черном — к урожаю. На Егория до обеда плохая погода — первая половина сенокоса и страды будет хорошей, вторая — плохой.

17. С 3 на 4/VI — в канун дня Митрофана (бывший Ярилин день) замечают, откуда ветер дует: с полудня — хороший рост яровому, с севера — «ржи дождями заливаются».

21. 20/VII — Илья лето кончает, рожь зажинает.

28. 14/IX — воздвижение, последняя копна с поля.

29. 25/IX — первый снег на Сергия — зима на Михайлов день (8/XI).

30. 1/X — покров землю покроет. Ветер с востока — зима холодная.

31. 10/X — на Евлампия рога месяца указывают, откуда быть ветру: на полночь — к скорой зиме, снег ляжет посуху, на полдень — быть грязи до самой казанской (22/X).

¹⁵ Здесь и далее все даты приводятся по старому стилю.

37. 12/XII — Спиридон-Солнцеворот.

Петельки:

1. 24/I — метель на Аксинью — весь корм вывее (весна будет затяжной. — Г. Д.). Озимое зерно пролежало в земле половину срока.

2. 2/II — сретение. Какова погода на сретение — такова и весна.

13. 1/V — На Еремея погоже — и уборка хлеба пригожа. Еремей — засеватель. Овес сея — проси Еремея. (2/V — Борис и Глеб — сею хлеб, начало ярового сева).

15. 18/V — придет Федот, земля примется за свой род.

18. 24/VI — на Иван день — цвет, на Ильин день — рожь.

19. 29/VI — на Петров день — красное лето, зеленый покос.

20. 8/VII — на казанскую — разгар покоса.

22. 1/VIII — первый спас. За три дня до первого спаса начинают сев озимой ржи: «Сей рожь в золу (сухую, теплую землю) — будет в пору».

23. 6/VIII — второй спас. Лучшим временем для посева озимых считается период между первым и вторым спасами.

24. 15—16/VIII — усенье — третий спас. До Петрова дня вспахать, до Ильина заборонить, до спасава посеять.

32. 22/X — на казанскую небо дождем заплачет — зима следом пойдет.

36. 6/XII — иней на Николу — к урожаю.

38. 25/XII — если лес окружавел (заиндевел) — год будет урожайный. На святки метель — будет помеха ржи в цвету.

Петельки на ножке:

4. 4/III — Герасим-Грачевник первых вешних птиц на Русь ведет.

16. 21/V — на мать Елену лен сею. Паши паренину до обеда — после поздно будет.

Спираль:

14. 9/V — Никола засеваха и отсеваха. Никола в севе и отсева.

25. 18/VIII — сей озими до Флора. Не отсеешь — родятся хлоры (цветы).

Сердцевидные значки:

5. 8/III — Озимые посевы полгода как взошли.

10. 8/IV — на Родиона встреча солнца с месяцем. (10/IV — если на Терентия солнышко красное в туманной дымке, быть году хлебородному. Ясное солнце — перепахивай озимое поле и засевай яровым).

26. 8/IX — озимое поле к этому времени должно покрыться всходами — «красиками».

34. Конец октября — снег ложится в зиму и прикрывает озимые посевы.

На некоторых шитых месяцесловах Егорьев день обозначается также и большим ростком с сердцевидным значком (см. рис. 3). В Каргополе говорят, что с этого дня рожь две недели растет, две недели зеленеет, две недели колосится, две недели цветет, две недели наливается, две недели зреет.

Значения петелек 7, 11, 27 и 33 не совсем ясны. Скорее всего они связаны с приметами на урожай и его уборку. Так, 27 падает на 8/IX — пречистая все поле очистила.

До нас дошли шитые каргопольские месяцесловы лишь конца XIX — начала XX в. На это указывает применение хлопчатобумажной «бурой» материи, бумажных ниток, а также сама техника вышивки тамбурным швом. Бесспорно, до нас месяцесловы дошли уже в значительно измененном виде. Ранее в Каргополье, по-видимому, существовали такие вышивки по «новине», выполненные, например, более древним в этом крае двусторонним швом.

Заметим, однако, что не все интересующие нас вышивки в равной мере могли выполнять роль календаря. Так, если узоры на фартуках, хранящихся в музеях — Каргопольском краеведческом, Музее Московского

текстильного института (рис. 4), на концах полотенца Ф. А. Новожиловой (см. рис. 3), могли служить земледельцу довольно точным месяцесловом, то в «кругах» на краях настилальников Н. В. Окрепиловой (дер. Низ) и М. И. Третьяковой (дер. Большие Холуи)¹⁶, в других известных нам вышивках хотя традиционная схема и сохраняется в основном, но ряд обозначений уже исчезает.

На переднике А. Н. Никулиной (дер. Погост Наволочный) (рис. 6) уже вышиты три «круга». Схема «солнышка» не нарушена, но «месяц» состоит лишь из нескольких волнистых линий. Деления и знаки на нем отсутствуют. По отношению к нижней кромке передника узор развернут на 180°, что свидетельствует о полном забвении его первоначального назначения.

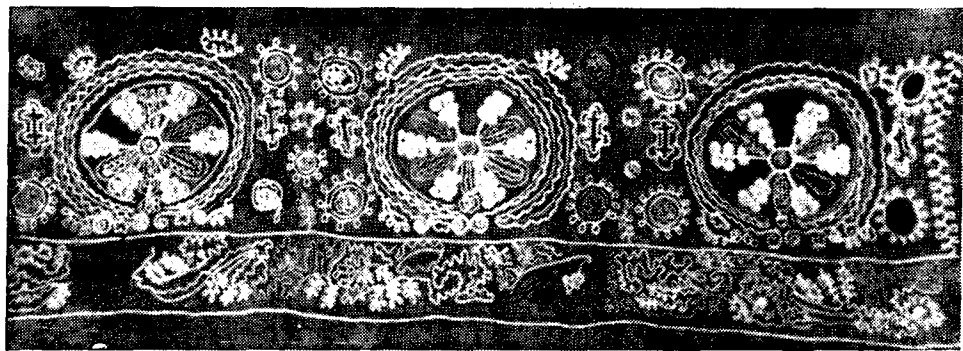


Рис. 6. Фрагмент передника А. Н. Никулиной. Дер. Погост Наволочный

Здесь мы наблюдаем значительную трансформацию узора, но все же следует отметить стойкость его основных элементов: «солнце» + «месяц». На этой более древней основе, надо полагать, и сложился шитый месяцеслов. Мотив месяца и солнца внутри него встречается в орнаменте вышивки на полотенцах, подолах рубаш, «подвесах» из окрестностей Ошевенска.

Как же истолковать смысл этих элементов?

На наш взгляд, в основе каргопольских «кругов» — «месяцев» лежит стремление обеспечить не только будущее плодородие полей, но и умножение человеческого рода.

В русских преданиях говорится, что при повороте солнца с зимы на лето наряжается оно в праздничный сарафан, кокошник и едет в теплые страны¹⁷. 8 апреля (у нас этот день обозначен № 10 — см. рис. 5) считается в народе днем встречи солнца с месяцем. Добрая встреча — стоит ясный день и ожидается хорошее лето, худая — ненастье и плохое лето¹⁸. На Иванов день солнце, по поверью, выезжает из своего чертога к месяцу. Оно пляшет и рассыпает по небу огненные лучи. Этот день считается днем брачного союза между солнцем и месяцем¹⁹. Среди жителей Каргопольского района можно услышать и о несколько иной связи между солнцем и месяцем: их называют еще сестрой и братом²⁰. На ряде

¹⁶ Эти материалы любезно предоставлены автору Г. С. Масловой.

¹⁷ А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. I. М., 1865, с. 76.
⁷⁷ То же предание сообщила и Н. А. Белкина.

¹⁸ В. И. Даль. Пословицы русского народа. М., 1957, с. 878.

¹⁹ А. Н. Афанасьев. Указ. раб., с. 76, 77.

²⁰ Сообщила А. В. Колпакова (86 лет), дер. Река.

подвесок-лунниц мы видим все ту же схему креста (солнца) и описанного вокруг него месяца²¹. Заметим, что месяц здесь также повернут рогами вниз, как и на вышивке А. Н. Никулиной.

В языческих религиях солнце и месяц почитались покровителями брака²², и, надо полагать, именно поэтому в доме, где празднуется свадьба, можно еще увидеть на кровати новобрачных «подвес», шитый «кругами»²³. Напомним, что в русской свадебной лирике жениха и невесту величают «светлый месяц» и «красно солнышко»²⁴, «князем» и «княгинею»²⁵. В народе так же называют солнце и луну²⁶.

На пасху и Ильин день, связанные в народном сознании с празднествами в честь солнца, в Каргополье «завивают кудри». Из пресного теста с большим содержанием яиц раскатывается круг — «сочень». От краев к центру он надрезается и очень напоминает «солнышко» на наших вышивках. «Сочень» опускают в растопленное горячее масло, где он заливается в клубок янтарного цвета²⁷. «Златокудрым», «витым — кругловитым»²⁸ называли в народе солнце.

«Кудри» были тесно связаны и со свадебной обрядностью. Так, на следующий день после свадьбы теща привозила зятю «хлибины» (угощения), и среди них обязательно должны были быть «кудри». В с. Тихманьга на «буженье» после брачной ночи кудри подносили лишь одной молодой. А в с. Хотенове роженице «на кашу» наряду с пирогами подавали все те же «кудри»²⁹.

Представление о плодородии в народном сознании было тесно связано и с луной — месяцем. Крестьянин верил, что луна влияет на развитие растений³⁰. Земледелец обращался к молодому месяцу с мольбой об урожае³¹. К лунным периодам деревенские жители приурочивали полевые и домашние работы. «Добро сеять в полном месяце», — говорит крестьянин. Верили, что если посеешь в новолуние, хлеб будет скоро расти и зреть, но колос будет не богат зерном. В то же время хлеб, посеянный в полнолуние, хоть и растет медленно и стеблем короток, зато ядрен и обилён зерном³². Чтобы уродился долгий и волокнистый лен, его сеют в те дни, когда в небе стоит молодой месяц. В каргопольской деревне даже косы девушкам подстригали, лишь когда месяц шел на прибыль. Существовало поверье, что если подстрижешь в другое время, волосы будут плохо расти, посекутся и полезут³³.

Изображение месяца вырезали и рисовали на швейках. В дер. Река хозяйки на святки пекли «месяцы», и девушки загадывали на них о суженом³⁴.

В Ошевенской и Нифонтовской волостях женщины носили также «золотые платы» с изображением месяца, луны и звезд³⁵. В других же волостях на таких платах вышивали лишь отдельные солярные мотивы.

²¹ А. В. Успенская. Нагрудные и поясные привески. — «Очерки по истории русской деревни». — «Труды Государственного исторического музея», вып. 43. М., 1967, с. 100, рис. 16, № 11, 12.

²² А. А. Потенция. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865, с. 231.

²³ Сообщил И. А. Белкин (18 лет), дер. Река.

²⁴ Н. П. Колпакова. Лирика русской свадьбы. Л., 1973, № 298.

²⁵ В. И. Даль. Указ. раб., с. 765.

²⁶ Там же, с. 922.

²⁷ Сообщила Е. В. Попова (65 лет), дер. Калахтино.

²⁸ Д. Н. Садовников. Указ. раб., № 1936.

²⁹ Сообщила М. В. Хвалынская.

³⁰ М. Забылин. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880, с. 270.

³¹ А. Н. Афанасьев. Указ. раб., с. 190.

³² «Вятские губернские ведомости», 1852, с. 18.

³³ Сообщила М. В. Хвалынская.

³⁴ Сообщила А. В. Колпакова.

³⁵ Сообщила М. Д. Попова (63 года), дер. Река.

Каргопольский шитый месяцеслов сформировался в кругу народных представлений и верований, корни которых уходят глубоко в недра дохристианских верований славян. Рассмотренные нами вышивки, как мы уже отмечали, являются помесечной росписью года. И в крестьянском быту они, возможно, были не только декоративным украшением одежды и полотенец, а в первую очередь верным помощником в годовом обиходе земледельца. Шитый месяцеслов напоминал и о сроках полевых работ, и о времени посева и сбора урожая.

Наряду с шитым существовал более древний устный месяцеслов, который имел множество поправок и уточнений в зависимости от погодных условий. Так, например, о начале сева ярового овса в дер. Река говорили: «На какой неделе великого поста осыпается хвоя с елки, на той неделе после пасхи можно начинать и сев».³⁶ Первый сев производился полмесяца спустя после прилета жаворонков: «Сей в грязь, будешь князь»³⁷. Посадку же лука начинали до цветения черемухи и только в тот день, когда ветер дул с запада (как здесь говорили, «поперек дороги»), или уже после цветения черемухи. Но эти сроки надо было заранее определить по тем же приметам, по которым узнавали, каким будет лето. Так, если ожидался сухой год, лук сажали в первый срок, дождливый — во второй³⁸.

Особенность каргопольского шитого месяцеслова еще и в том, что он привязан к условиям северного края и отмечает основные периоды, связанные с культивированием озимой ржи.

Бытование шитых месяцесловов именно в Каргопольском уезде связано с основным занятием местных крестьян — хлебопашеством³⁹. Крестьянские наделы на 1912 г. составили здесь 48,9% всех земель уезда. 67% полей было с удобренной почвой (самый высокий процент по губернии)⁴⁰. В Олонецкой губернии земли Каргополя считались наиболее плодородными. Под посевами озимой ржи здесь было занято 42,3% земель⁴¹. Обычным здесь считался урожай ржи сам-5. Но на лучших землях он доходил до сам-20. В одном колосе насчитывалось до 70 и более крупных зерен⁴². Почти ежегодно Каргополь продавало до 10 тыс. четвертей муки в Вытегру, Пудож, Петрозаводск, Повенец, в Архангельскую губернию⁴³. Каргопольская земля считалась хлебной житницей Олонецкой губернии⁴⁴.

Шитый месяцеслов отражал чаяния жителей этого края — стремление к высокому урожаю на своих нивах.

В заключение хочется отметить, что наш шитый месяцеслов имеет родственную связь с изображенным на древнеславянском сосуде календарем, содержание которого прочитал Б. А. Рыбаков⁴⁵. В нем, как и в каргопольском шитом месяцеслове, важное место уделено периодам роста и вызревания хлебов. Отмечено время появления всходов и уборки урожая. Как и на нашем месяцеслове, там выделены 4/VI — Ярилин день, 24/VI — день Ивана Купалы, 20/VII — Ильин день.

³⁶ Сообщила Н. А. Белкина.

³⁷ Сообщила М. В. Хвалынская.

³⁸ Сообщила Н. А. Белкина.

³⁹ «Гранат». Энциклопедический словарь, т. 23. Изд. 13, с. 483.

⁴⁰ «Олонецкая губерния. Статистический справочник», с. 83, 85, 178.

⁴¹ Там же, с. 191.

⁴² К. Бергштрессер. Опыт описания Олонецкой губернии. СПб., 1838, с. 64.

⁴³ Там же, с. 56.

⁴⁴ Ф. А. Брокгауз, И. А. Эфрон. Энциклопедический словарь, т. XIV. СПб., 1840, с. 480.

⁴⁵ Б. А. Рыбаков. Календарь IV века из земли полян. — «Сов. археология», 1962, № 9, с. 29—31.

Д. Д. Васильев

ТЮРКСКАЯ РУНИЧЕСКАЯ НАДПИСЬ ХЭНТЭЙ I

В отчете о полевых исследованиях в Хэнтэйском аймаке Монгольской Народной Республики Б. Я. Владимирцовым был отмечен тюркский археологический комплекс с сохранившимся каменным изваянием и развалинами погребального сооружения¹. Этнолингвистические исследования Б. Я. Владимирцова в этом районе были продолжены в 1949 г. К. В. Вяткиной, которая обнаружила тюркскую руническую надпись и впервые опубликовала (без чтения) ее прорисовку². Однако это не было (как предполагала автор публикации) новой находкой, надпись была известна еще полувеком ранее. Сообщение о памятнике имелось в отчете Д. А. Клеменца, где приводятся подробности его открытия³.

Текст, по зарисовке К. В. Вяткиной, с точки зрения тюрколога, выглядит недостаточно обоснованным для чтения: ряд знаков явно выпадает из графической системы тюркской руники данного региона, что объясняется нефаксимильным характером копии. Для зарисовок тюркской рунической эпиграфики это довольно распространенное явление, поскольку малые наскальные тексты и граффити высекались, как правило, не подготовленными специально резчиками, а случайными «бродячими грамотеями»; по выражению С. Е. Малова⁴. Учитывая необработанную поверхность камня и отсутствие специальных инструментов (а в данном случае и то обстоятельство, что имелись попытки стереть надпись⁵), можно заметить, что при копировании тюркской рунической наскальной эпиграфики визуальная зарисовка почти всегда является слишком субъективной и недостаточной для работы текстолога.

Попытка чтения надписи по данной зарисовке все же была принята в 1959 г.⁶, однако интерпретация текста, фонетические орфографические нарушения при его чтении вызывают многочисленные возражения. Произвольное истолкование ряда знаков автором чтения объяснялось следующим образом: «Данная надпись обнаружена не на Енисее и не на Орхоне, а в районе к востоку от Улан-Батора, поэтому и знаки, которыми она написана, не совсем соответствуют орхонским или

¹ Б. Я. Владимирцов. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах.— «Северная Монголия», II. Л., 1927, с. 36—42.

² К. В. Вяткина. Кентейская руническая надпись.— «Филология и история монгольских народов» (Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова). М., 1958, с. 217, 218.

³ Д. А. Клеменц. Отдельная экскурсия в Восточную Монголию.— «Известия Академии наук», СПб., 1896, т. IV, вып. 1, с. 41—54.

⁴ С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков. М.—Л., 1952, с. 7.

⁵ К. В. Вяткина. Указ. раб., с. 218.

⁶ Фэн Цзя-шэн. Руническая надпись из Восточной Монголии.— «Сов. этнография», 1959, № 1, с. 3—6.

енисейским: в ней одновременно встречаются и те и другие, а некоторые и вовсе отличаются от тех и от других. Однако по этим двум строкам еще нельзя утверждать о наличии особой самостоятельной системы письма. Об этом можно будет говорить только тогда, когда будут сделаны другие находки»⁷.

К настоящему времени известно уже шесть образцов тюркской рунической эпиграфики восточнее Улан-Батора, они демонстрируют характерные аллографы и дукт монгольского региона распространения тюркской руники.

В 1968 г. было осуществлено сводное издание памятников тюркской рунической письменности, находящихся на территории МНР; данная надпись эстампирована член-кор. АН МНР Х. Пэрлээ, который ранее принимал участие в обследовании надписи одновременно с К. В. Вяткиной⁸. В результате нового издания текста стало возможным критически рассмотреть оба воспроизведения и предложить попытку реконструкции и чтения надписи:

1) *īci ōz 'n² ānčü j²ānčü* ^{atm}

2) (^{at})

3) *l²ü(?) ü j²il²qa qun¹č²j¹*

Перевод:

«Ичи Ыз Иненчю, мое жемчужное сокровище! В год дракона, женщина ханского рода».

Подобный тип имени отмечен в первом (по изданию В. В. Радлова) тексте комплекса Тайхир-чулуу (Хойто-Тамир) — «Ин Ыз Иненчю»⁹. Орфографические варианты написания сходных частей имени в обеих надписях идентичны.

j²ānčü ayim — слово *j²ānčü* 'жемчуг', известное по памятнику Кюльтегину, встречается в древнетюркском названии Сырдарьи¹⁰; слово *ayim* — 'драгоценности, сокровища' — известно в рунике по одному из енисейских текстов¹¹.

Между двух строк текста, по зарисовке К. В. Вяткиной, высечена тамга; по копии монгольского издания — один из знаков рунического алфавита. Знак учтен нами, но он не вносит заметного изменения в текст. Возможно, что тамгообразное изображение частично стерлось, а сохранившаяся его деталь в последующем издании принята за графему.

l²ü(?) ü j²il²qa — 'в год дракона'. Датирующие сочетания подобного типа неоднократно отмечались в рунических текстах¹². При передаче на письме тюркской графикой иноязычного слова со сложной фонетикой у автора надписи вполне естественно могла возникнуть неуверенность. По-видимому, третий знак строки был зачеркнут и его следует считать результатом колебаний писца.

Qun¹č²j¹ — 'принцесса, женщина ханского рода'. Слово широко распространено в древнетюркских рунических текстах с различными вариантами написания¹³.

⁷ Фэн Цзя-шэн. Указ. раб., с. 6.

⁸ «Les dessins pictographiques et les inscriptions sur les rochers et sur les stèles en Mongolie». — «Corpus scriptorum mongolorum», Ulaanbaatar, 1968, t. XVI, fasc. 1, p. 43.

⁹ Зарисовки этого текста комплекса Тайхир-чулуу см.: W. Radloff. Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, III. StP., 1895, S. 261 (рис. Д. А. Клеменца); G. J. Ramstedt, J. G. Grano und P. Aalto. Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei. Helsinki, 1958, S. 74.

¹⁰ В. В. Бартольд. Древнетюркские надписи и арабские источники. — Соч., т. V, М., 1968, с. 294.

¹¹ С. Е. Малов. Указ. раб., с. 75.

¹² Например, в памятнике Кюльтегину (С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М.—Л., 1951, с. 27, 33); во втором тексте комплекса Тайхир-чулуу (В. В. Радлов. Указ. раб., с. 261, 262) и др.

¹³ Некоторые варианты выделены И. А. Батмановым (И. А. Батманов. Древние тюркские диалекты и их отражение в современных языках. Фрунзе, 1971, с. 94, 95).

Памятник тюркской рунической письменности Хэнтэй I представляет собой памятную роспись-граффити на скале. Скала покрыта рисунками и, очевидно, имела культовое значение. Интерпретация памятника несколько осложняется отсутствием обычного в подобных текстах местоимения. Очень заманчиво предположить, что автором надписи была женщина (и текст из-за своей лаконичности допускает такую возможность), однако однотипное имя в первом памятнике комплекса Тайхир-чулуу (Хойто-Тамир) было ассоциативно связано с военным походом на Беш-Балык и не могло принадлежать женщине.

Интересно отметить близость памятника к хойто-тамирским текстам не только в выборе лексики, но и в палеографическом отношении. Общими могут быть названы редкие аллографы для j^1 , $\check{c}$ (последняя в слове *qun¹ci¹j¹*), незафиксированные в других памятниках.

При своей функциональной однозначности Тайхир-чулуу и Хэнтэй I (в обоих случаях — скалы, покрытые рисунками, тамгами и надписями) могли в равной степени привлекать паломников. Лексические и палеографические совпадения позволяют предположить возможность выполнения одной из хойто-тамирских и данной надписей одним лицом или же носителями общей культурно-письменной традиции, связанной с определенной региональной школой.

Н. А. Баскаков

НАСКАЛЬНАЯ РУНИЧЕСКАЯ НАДПИСЬ В ТЕРЕЗЕННИКЕ-БЮЮК УРОЧИЩА МУГУР-САРГОЛ ТУВИНСКОЙ АССР

Во время работы Группы по изучению петроглифов Енисея и ее притоков (руководитель М. А. Дэвлет) Саяно-Тувинской археологической экспедиции Ленинградского отделения Института археологии Академии наук СССР лаборант экспедиции В. К. Зенков в местечке Терезенник-Бююк обнаружил наскальную руническую надпись, высеченную на сером слоистом сланце.

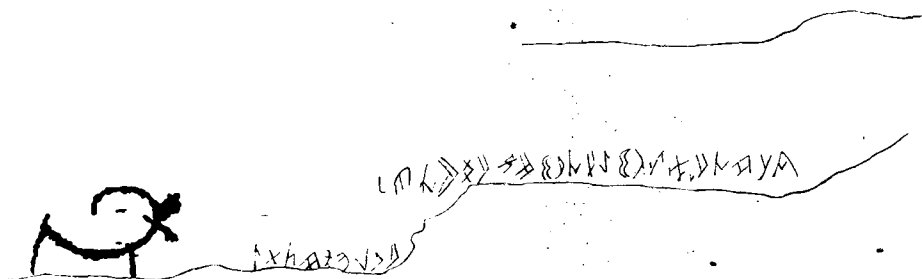


Рис. 1. Графическое изображение рунической надписи

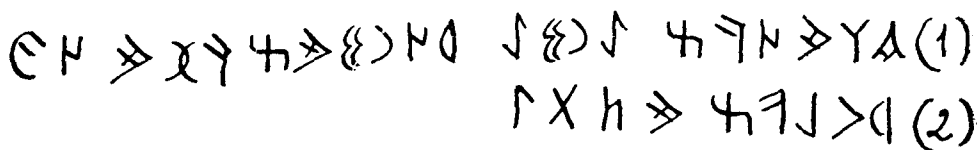
Местечко Терезенник-Бююк (тувинск. *Терезенник-буьк* — берег излучины реки, изобилующий блестящим чиём — видом ковыля) расположено у дороги, которую местное население называет «Тропой Чингисхана» (известный исследователь-путешественник Г. Е. Грум-Гржимайло дал ей название «несокрушимого временем шоссе»¹), в 5 км выше Хэмчика² и в 2 км от урочища Мугур-Саргол (тувинск. *Мугур-Сарыг-Хол* «высохшее русло реки»³).

Переданные мне М. А. Дэвлет фотография надписи, снятая ею же, и прорисовка, выполненная В. К. Зенковым, представляют собой вполне четкое изображение надписи, не вызывающее возможных разночтений. Нет также сомнений в том, что надпись читается справа налево. В конце надписи имеется изображение горного козла, выполненное на скале точечной техникой.

¹ Г. Е. Грум-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 2. Л., 1926, с. 356.

² С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков. М.—Л., 1952, с. 97—100.

³ М. А. Дэвлет. Петроглифы Улуг-Хэма. М., 1976, с. 6—8.



Транскрипция первая:

- (1) $\tilde{a}l^2(i)m\ \tilde{o}k^2(i)z\ an^1d^1a\ j^1(a)\check{s}(a)n^1d^1(y)m(y)z\ k^2\tilde{a}m\ \tilde{o}g^2$
 (2) $j^1ol^1\ k^2(\ddot{u})z\ \tilde{a}t^2d^2i$

Перевод:

- (1) Племя мое Ёкиз, там проживали мы, Кем-мать
 (2) путь предусмотрела (определила).

Однако при различном чтении знака  как и $\tilde{a}$ и b и знака  как $\ddot{o}$ и $\check{s}$ возможны также иные транскрипция и перевод.

Транскрипция вторая:

- (1) $b^2(i)l^2\ b^2(\tilde{a})\check{s}(\ddot{u})k^2(\ddot{u})z\ an^1d^1a\ j^1(a)\check{s}(a)n^1d^1(y)m(y)z\ k^2\tilde{a}m\check{s}(i)g^2$
 (2) $j^1ol^1(i)g^2(\ddot{o})z(i)\ b^2(i)t^2(i)d^2i$

Перевод:

- (1) Знай Пять рек (Пятиречье) там мы проживали, Кемшиг.
 (2) Йолик сам написал.

Сочетание в начале надписи, таким образом, можно читать как $\tilde{a}l^2(i)m\ \tilde{o}k^2(i)z$ «Мое племя Ёкиз» и как $b^2(i)l^2\ b^2(\tilde{a})\check{s}(\ddot{u})k^2(\ddot{u})z$, т. е. «Знай пять рек (Пятиречье)».

Указанные разночтения знаков для $\tilde{a}$ и b встречаются часто и в других памятниках енисейской письменности (например, $\tilde{a}l$ Ынанчы $\tilde{a}l\ddot{y}n$ (?) «правитель государства» или bil аны «знай это» в памятнике дер. Означенной на задней стороне, в первой строке, в транскрипции С. Е. Малова⁴ или в седьмом памятнике с Чакуля⁵).

При переводе надписи в первом варианте транскрипции встречается название племени $\tilde{o}k^2(\ddot{u})z$ «Ёкиз», которое может быть переведено как «бык, вол» или же как название тюркского племени «Огуз». В последней транскрипции — заднерядное сочетание звуков, т. е. $o\ddot{u}iz$, хотя исследователь енисейских надписей С. В. Киселев идентифицирует название племени $\tilde{o}k^2(\ddot{u})z$ «Ёкиз» и $o\ddot{u}iz$ «Огуз»⁶. Возможно, что и в данной надписи $\tilde{o}k^2(\ddot{u})z$ — название племени Огуз. Племя огузов было широко распространено в Центральной Азии, и безусловно входило в родо-племенной состав енисейских киргизов, этноним которых также, возможно, имел общую с огузами основу⁷, а следовательно, и перевод сочетания $a^2l(i)m\ \tilde{o}k^2(\ddot{u})z$ «мое племя Огуз» представляется вполне оправданным.

Сочетание $an^1d^1a\ j^1(a)\check{s}(a)n^1d^1(y)m(y)z$ «там мы жили, проживали» имеет только одно прочтение, которое не вызывает сомнений.

Далее, сочетание $k^2\tilde{a}m\ \tilde{o}g^2$ «Кем-мать» при условии чтения для знака $\ddot{o}$ и $k^2\tilde{a}m\check{s}(i)g^2$ «Кемшик» при условии чтения того же знака как $\check{s}$: и в том и в другом случае грамматический перевод не изменяет смысла.

Для сочетания $j^1ol^1\ k^2(\ddot{u})z\ \tilde{a}t^2d^2i$ «путь предусмотрела (определила)» возможно также иное чтение, а именно: $j^1ol^1(i)k^2(\ddot{o})z(i)\ b^2(i)t^2(i)d^2i$ «Йолик сам написал». В первом случае $k^2\tilde{a}m\ \tilde{o}g^2$ «Кем-мать» или $k^2\tilde{a}m\check{s}(i)g^2$ «Кемчик» будет относиться к последующему тексту как субъект действия — $k^2\tilde{a}m\ \tilde{o}g^2j^1ol^1\ k^2(\ddot{u})z\ \tilde{a}t^2d^2i$ «Кем-мать ~ Кемчик путь предусмотрела (определила)»; при втором же варианте чтения $k^2\tilde{a}m\ \tilde{o}g^2$

⁴ С. Е. Малов. Указ. раб., с. 47.

⁵ Там же, с. 41.

⁶ Там же, с. 109.

⁷ Н. А. Баскаков. К происхождению этнонима *киргиз*. — «Сов. этнография», 1964, № 2.

$k^2\ddot{a}m\check{s}(i)g^2$ «Кем-мать~Кемчик» — как обращение к предыдущему тексту.

Некоторое сомнение может вызвать чтение знака для k^2 , т. е. для палатализованного k при заднерядном слове $j^1ol^1(i)k^2$ во втором варианте транскрипции и чтения, но здесь возможна замена этого знака знаком для $=g^2$, а последний может иногда сочтаться с заднерядным словом $j^1ol^1(i)g^2$ «Йолик» со значением собственного имени⁸.

Наскальная надпись в местечке Терезенник-Буюк Урочища Мугур-Саргол Тувинской АССР принадлежит, таким образом, к той же группе рунических памятников из Тувы, которые были опубликованы С. Е. Маловым в его книге «Енисейская письменность тюрков» (М., 1952) и И. А. Батмановым и А. Ч. Кунаа в серии «Памятники древнетюркской письменности Тувы», вып. I—III (Кызыл, 1962—1965).

Все указанные выше надписи, как и другие рунические наскальные надписи, содержащие упоминания этнонимов народов СССР⁹, представляют значительный историко-этнографический интерес, так как указывают на ареал распространения народов и племен далекого прошлого.

Распространение названия племени огузов в рунических памятниках Тувинской АССР и в Хакаской и Горно-Алтайской автономных областях свидетельствует если не о генетической близости древних киргизов к огузам, то по крайней мере о значительном их этническом компоненте в родо-племенном составе древних киргизов.

⁸ Ср. С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, М., 1959, с. 53.

⁹ Ср. также Н. А. Баскаков. Три рунические надписи из с. Мендур-Соккон Горно-Алтайской автономной области.— «Сов. этнография», 1966, № 6.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

К. В. Чистов

ЯПОНСКАЯ СКАЗКА И РУССКИЙ ЧИТАТЕЛЬ

Вскоре после того как я получил от профессора Тошио Озава вновь вышедший сборник японских сказок на немецком языке¹ и одновременно предложение написать статью о том, как воспринимается японская сказка русским читателем, я поехал отдыхать на один из балтийских курортов вместе с женой и четырехлетним внуком. Так как я собирался сразу заниматься тремя трудно совместимыми делами — отдыхать, проводить время с внуком и готовиться к написанию статьи о японских сказках, то естественно было попытаться объединить хоть какие-нибудь из этих занятий. Поэтому я взял с собой в дорогу, кроме немецкого, еще и русское издание японских сказок, которое было в моей библиотеке, рассчитывая, что буду читать их внуку².

Впрочем, это была не просто курортная импровизация. В лекциях о сказке, которые я читал последние годы студентам-филологам Ленинградского университета, обычно говорилось о ценности детских впечатлений для научного изучения сказки. Поэтому чтение внуку японских сказок постепенно превратилось из службы baby-sitting в научный эксперимент, в процессе которого я должен был сопоставить мое и его восприятие японской сказки. Цель этого эксперимента можно сформулировать так: поймет ли ребенок, привыкший к русским сказкам, но не имеющий фольклористического опыта, японские сказки? как он будет их понимать (если это произойдет)? в чем причина понимания? что останется непонятным и что будет труднее всего объяснить?

Впрочем, сразу надо сказать, что эксперимент этот не мог отличаться необходимой чистотой: даже четырехлетний ребенок обычно слышит не только русские сказки. У нас издается много сказок не только народов СССР, но и зарубежных³. Любая книга для детского чтения включает прозаические или стихотворные пересказы сказок русских и нерусских.

Остроту и успех эксперимента вместе с тем обеспечивало одно важное обстоятельство. Мой внук за каждой трапезой, а иногда и в другое время, когда у нас не было под рукой книги японских сказок, просил рассказывать сказки, и я исполнял его просьбы весьма прилежно. Эти

¹ «Japanische Märchen. Herausgegeben und übersetzt von Toschio Ozawa». Frankfurt am Main, 1974.

² Японские сказки. Перевод с японского В. Марковой и Б. Бейко». М., 1956.

³ По сведениям, сообщенным мне сотрудником Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина Л. Е. Гениным, японские сказки издавались в России после 1900 г. отдельными книгами для взрослых и детей 43 раза. Кроме того, в каталоге этой же библиотеки отмечено 59 отдельных публикаций текстов японских сказок в журналах и сборниках. Особенно много переводила их в послевоенные годы В. Маркова, а обрабатывал для детей Н. Ходза. Популярностью пользуется пьеса Г. Ливанова «Желаем счастья», написанная для кукольного театра по мотивам японских сказок. Отдельным изданием она опубликована в 1971 г.

рассказы основывались на моем книжном и полевом опыте (т. е. на собственных фольклорных записях преимущественно в северо-западных районах России) и содержали главным образом переложения русских сказок и былин (героико-эпических песен). Таким образом, чтение японских сказок происходило на фоне не только его относительно давних, но и совсем свежих впечатлений от русской сказки.

Что же можно сказать о результатах эксперимента?

Пожалуй, самое главное заключается в том, что внук не столько узнавал сходные сюжеты, знакомые ему по русским сказкам, сколько воспринимал их построение как сказочное, обычное и правильное. Впрочем, это относилось не ко всем прочитанным сказкам (даже после моего фильтра). Но и это тоже интересно и, видимо, требует объяснения.

Попробую детализировать сказанное.

В отличие от ученых-фольклористов, моему внуку, как и всякому читателю, не искушенному в научных абстракциях, совершенно не свойственно представление о сюжете (или типе) сказки, которое возникает, собственно говоря, только в процессе историко-сравнительного изучения. Так же как сказочники и их слушатели в народной среде, он воспринимает сюжет, т. е. костяк сказки, как нечто неотделимое от ее плоти — героев и их поступков, культурно-бытовой и географической среды, в которой развивается сказочное действие. Поэтому, например, для него немецкая «Фрау Холле» и русская «Морозко» — разные сказки. Разные не потому, что ему важны социальные отношения, стимулирующие сюжет (мачеха, падчерица, родная дочь). Важнее события в их конкретной форме и последовательности.

В «Фрау Холле» потеряно веретено, падчерица должна прыгнуть в колодец, и оказывается на прекрасном лугу. Она вынимает хлеб из печи, трясет яблоню и взбивает перину. В конце концов она возвращается домой, осыпанная золотым дождем. В «Морозко» падчерица вынуждена в жестокий мороз идти в лес, она может замерзнуть в лесу, но обходится ласково с самим Морозко (персонифицированное воплощение русского мороза) и тоже вознагражденная возвращается домой.

Эмпирически — это совершенно разные события. Они могут быть одинаково оценены, так же как сходное поведение родной дочери в той и другой сказке: она корыстна, ленива, себялюбива. Однако нравственный смысл и функциональное подобие поступков героинь немецкой и русской сказки не могут совершенно уравнивать их, не делают их одинаковыми в бытовом смысле этого слова. Поэтому они и воспринимаются как разные сказки, хотя фольклористы и обозначают их одним и тем же номером в своих указателях сказочных сюжетов (АТ № 480). Совершенно также, когда в репертуаре крупных сказочников мы встречаем сказки со сходными сюжетами, можно быть уверенным, что это сходство самим исполнителем и его аудиторий не замечается.

Совершенно то же самое происходит, когда с японскими сказками знакомится читатель (или слушатель), привыкший к русской сказочной традиции. Так, русский ребенок не может воспринимать русскую сказку «Морозко», о которой только что говорилось, и японскую сказку «Воробей с отрезанным языком» как похожие, хотя фольклорист, несомненно, найдет в них много общего. При всем различии завязок в обеих сказках происходит нечто если и не одинаковое, то безусловно в сюжетном смысле равноценное. В японской сказке испытываются нравственные качества старика и старухи, подобно тому, как это происходило с падчерицей и родной дочерью в русской и немецкой сказках. Однако происходит это не в лесу и не в ином мире по ту сторону колодца, а в стране улетевшего от них воробья. Старуха так же корыстна и зла, как дочь мачехи, но ее качества реализуются в другой серии взаимосвязанных поступков: она отрезает язык воробью, не ценит его госте-

приимства, требует от него подарка, выбирает от жадности «тяжелую корзину», в которой оказываются «разные чудовища и гады». Вот почему это другая сказка.

В этом, видимо, и заключается одна из важнейших закономерностей восприятия русским читателем японских сказок. При безусловном сходстве многих сюжетов с фольклористической точки зрения (иначе невозможно было бы составить указатель типов японских сказок, пользуясь европейской системой А. Аарне, как это удалось сделать К. Секи и Х. Икеда), с точки зрения русского и, вероятно, шире — европейского читателя, это всегда *другие сказки*.

Как ни странно, эта закономерность действует даже в тех случаях, когда в японских сказках обнаруживаются мотивы, весьма близкие к русским. Кроме уже упоминавшихся ситуаций, связанных с мачехой и падчерицей, русский читатель (или слушатель, даже такого возраста, как мой внук) легко признает знакомым начало сказки, в котором говорится о том, что у героев долго не было детей, или другое начало, построенное на запрете что-то открывать (дверь, коробку, ларец и т. д.), или, наконец, сказку, начинающуюся с раздела наследства умирающего отца и т. д. Он встретит здесь знакомые персонажи: птицу-супругу (правда, не лебедя, а журавлиху), трех братьев, из которых один младший, принцессу, которую нужно рассмешить. Герои, как и в русской сказке, обретают способность понимать птичий язык или, попав в иной мир, переживают тысячу лет как одну минуту. В сказке «Груши нара» герой извлекает из брюха чудовища своего отца и брата, совсем как в европейской сказке «Красная шапочка», хорошо известной русским детям, охотник извлекает бабушку и внука из брюха убитого волка.

И все-таки это *другие сказки*. Даже если пользоваться только последним примером, европейского читателя будут удивлять не только груши нара (за ними надо идти в горы), но и встреченный по дороге бамбук, который, так же как тыква, предупреждает об опасности. Чудовище, проглотившее отца и брата, живет в таинственном омуте. В омуте плавают «красный столик с тремя красными чашками». Это так же удивительно и экзотично, как всепроникающие лисички в других японских сказках и как уж совсем невиданные в европейских сказках обезьяна, краб, медуза, барсук, рисовые и просяные лепешки вместо хлеба, ступка для риса вместо скатерти-самобранки, веранда, построенная для того чтобы любоваться луной, наконец, способность не только героинь (как, например, в русской сказке «Аленький цветочек»), но и героев любоваться цветком; к тому же в специальном «домике для любования цветами», и многое другое, связанное со средой, традицией, бытом.

Весьма характерный эпизод произошел при нашем чтении сказки «Урасимо Таро», открывающей упомянутый сборник японских сказок на русском языке. В этой сказке черепаха, спасенная героем, хочет из благодарности доставить его во дворец бога морей Дракона. Герой садится на черепаху и отправляется в путь. Далее следует описание дворца и великолепного сада, в котором одновременно господствуют весна, лето, осень и зима. Читая об этом, я заметил, что внука совсем не интересуют эти описания и он ждет чего-то другого. Я решил спросить его:

- О чем ты задумался?
- Когда же он будет с ним сражаться?
- С кем?
- С драконом!

Тут я вспомнил, что дракон не мог не вызвать в его сознании совершенно определенное ожидание, связанное с русской сказочной традицией. Дракон в русской сказке — злое и враждебное существо, с кото-

рым сражается и которого неизменно и неизбежно побеждает герой (АТ № 300). Поэтому дракон в функции русского морского царя ему непонятен и вызывает совсем иные ассоциации.

Ожидание сражения с драконом помешало и восприятию финала сказки («тысяча лет за одну минуту»), который сам по себе, как я уже говорил, перекликается с русской традицией. Ему было все-таки непонятно, почему герой не сразился с драконом и не женился в конце концов на его прекрасной дочери, которая тут же упоминается. Это было бы так похоже на русскую былинку о Садко в подводном царстве.

Примерно то же самое произошло при чтении сказки «Медуза и обезьяна». Здесь опять речь шла о мирных взаимоотношениях с Драконом. Более того, все повествование велось с точки зрения обитателей подводного царства. У Дракона заболевает жена. Ее спасти можно только печенью живой обезьяны. Добыть ее поручается неудачнице-медузе.

Все дальнейшее не представляло особенной трудности для понимания — и глупость медузы, и хитрость обезьяны, и гнев Дракона, и наказание медузы. Не так уж удивительны и животные, действующие в этой сказке: если медузы и не встречаются в русской сказке, то мы видели их каждый день на пляже, а обезьян внук видел уже не один раз в зоопарке, так же как волка, зайца, медведя и других «русских» животных (ему еще неизвестно, что обезьяны в отличие от них не водятся в русских лесах!).

Значительно труднее (особенно ребенку) заметить (ибо это требует систематического накопления наблюдений и их сравнительного анализа) такую характерную с европейской точки зрения черту японских сказок, как обилие и легкость трансформаций, чередование антропоморфного и зооморфного облика персонажей (главным образом отрицательных).

Каждый фольклорист знает, что это свидетельствует об архаической основе японской сказки, о том, что она, видимо, сформировалась как сказка на архаической мировоззренческой основе в пору развитого тотемистического сознания, которое не дифференцировало животное и человеческое начало, воспринимало их синкретически, допускало, что одна ипостась (животная) может быть прямым продолжением второй (человеческой) и наоборот. Однако обычному читателю все это не столь уж заметно. В любой европейской сказке, в том числе и в русской, мы встречаемся со сказочными превращениями. Их меньше и они обычно связаны с особым умением или учебой у колдуна, они не столь обычны, как в японской сказке, но важно, что они и в русской сказке допустимы и встречаются, оцениваются как возможные для той особой действительности, которую создает сказка. И все же русский читатель не может не считать их в большей степени экзотическими, чем считает японский читатель, для которого они обыкновеннее, ближе к актуальным верованиям. Но разумеется, в этом смысле я могу высказывать только предположения.

Сказанное особенно заметно на примере столь популярных в японских сказках лисичек, о которых уже упоминалось. Они вездесущи, хитры, злокозненны и обладают умением превращаться незамедлительно в кого угодно — в хромого старичка, в жениха, в котел для варки пищи, в коня, в красавицу, в невестку с ребенком на руках, в жреца из храма. Русскому, как и вообще европейскому читателю, хорошо известен образ лисицы (или лиса) — хитрого зверя, пройдохи, *trikster* сказок о животных, обманывающего волка-дурня и добродушного медведя, способного потягаться даже с человеком — в значительной мере очеловеченный образ басенной лисы, наконец, образ Лиса-Ренара, героя шуточного эпоса, сыгравшего значительную роль в формировании европейского плутовского романа. Лисица (лис) наделяется человеческой хитростью, но остается животным, зверем; она умеет прикидываться,

принимать различные обличья, но все-таки не превращается, как лисичка в японской сказке, в человека.

Таким образом, и в этой сфере как будто много знакомого и близкого европейскому читателю, но даже это знакомое выступает в значительно более усиленных, форсированных, других формах, повышающих степень экзотичности сказки, ее сказочность, но все-таки не выводящих ее за пределы сказки как таковой.

И наконец, еще одна черта, которая заставляет нас воспринимать японскую сказку как знакомую и в то же время незнакомую. Так же как в русских сказках (и в сказках многих народов мира), в японских мы постоянно встречаемся с «чудесными предметами». Герой, который обладает ими, начинает творить чудеса или, по крайней мере, при их помощи компенсирует свою действительную или мнимую социальную неполноценность, униженность. Бедный брат становится богатым, младший побеждает старшего и т. д. Однако при внимательном сопоставлении того, что происходит в русской и японской сказках с «чудесными предметами», обнаруживается и существенное различие. В японских — один и тот же предмет может приносить добру добро, а злу — зло. Он как бы этически не маркирован, как это обычно бывает в русской сказке (сапоги-скороходы, скатерть-самобранка, волшебная мельница). С русской точки зрения, «чудесные предметы» в японской сказке ведут себя как разумные существа, вознаграждающие или наказывающие людей соответственно их поведению. Видимо, подобная черта японской сказки формировалась на фоне определенной традиции (доброе все во благо, злое все во зло). Впрочем, здесь я снова вторгаюсь в сферу японоведения, мне слишком мало знакомую, чтобы рассуждать столь пространно.

Вторая закономерность восприятия русским читателем японской сказки (как следовало это из наших чтений с внуком) заключается в том, что хотя это совсем *другие*, непохожие на русские сказки, воспринимаются они все-таки безусловно как сказки, т. е. как рассказы, построенные по законам сказочного повествования.

Следовательно, странность, неизвестность каких-то бытовых реалий, несходность культурных традиций не создают еще непреодолимых препятствий при восприятии сказки. Для современного взрослого человека сказка всегда экзотична, даже если это сказка своего народа. Потому что, в конечном счете, каждый текст сказки (я имею в виду подлинную сказку, а не литературные обработки) связан с весьма определенной и конкретной социальной и локальной группой, ее диалектом, уровнем сознания, структурой сознания, эстетическими вкусами, т. е. этот текст принципиально эзотеричен, предназначен «для своих». Однако экзотичность сказки никогда не воспринималась как нечто непреодолимое. Мир сказки должен быть не похож на обыденный окружающий нас мир, иначе это не сказка. Он всегда экзотичен для обыденного восприятия. Он живет по своим законам и требует доверия к ним. Слушать сказку — это значит отдать себя на волю сказки, подчиниться ее законам, довериться ее вымыслу. Именно поэтому ребенок, еще не вполне научившийся дифференцировать сказку и действительность, умеет слушать сказку лучше всякого взрослого. Именно поэтому во всех странах мира — и в тех, где фольклор жив и интенсивно функционирует, и в тех, где он перекочевал в книги, в кинофильмы и на сцену, — он остается неизменным достоянием детской аудитории и первым, самым ранним и вместе с тем самым верным и мощным способом приобщения детей к культуре — и общечеловеческой, и национальной.

Различие лишь в том, что для детей действительность так же экзотична, как сказка. Для них *другая* (чужая) сказка — это только повышение степени экзотичности. Слушание ее означает еще большее напряжение воображения, чем при слушании «своей» сказки и, зна-

чит, — еще большее удовольствие. Именно этим, на мой взгляд, объясняется постоянный интерес европейского читателя всех возрастов (в том числе и русского) к «восточной» сказке — арабской, персидской, индийской, китайской, корейской, японской. Вместе с тем это напряжение, помогающее преодолевать психологический барьер, о котором я говорил, имеет определенный предел. Вероятно, поэтому менее популярны у европейских читателей сказки африканских народов (имеются в виду сказки народов южнее Сахары), чрезвычайно интересующие специалистов. Примерно то же самое можно сказать о сказках аборигенных народов Сибири. И те, и другие слишком экзотичны и подчас даже с трудом воспринимаются как сказки. Японские же сказки, как мы уже говорили, воспринимаются русским читателем именно как сказки. С чем же это связано?

Современное сказковедение считает важнейшим жанровым признаком волшебной сказки определенный тип построения сюжета, охарактеризованный В. Я. Проппом в известной книге «Морфология сказки». Однако приходится признать, что для читателя это не самое главное. Так, например, в отличие от русских сказок, японским, если я не ошибаюсь, свойственно удвоение и даже утроение развязки, многократное (кумулятивное) наказание отрицательного персонажа (например, в сказке «Гора Кати-Кати» или в сказке «Горбатый воробей»). Но это совершенно не мешает русскому читателю воспринимать эти сказки.

С точки зрения русского читателя, в массе японских сказок, которые содержатся в доступных сборниках, как будто меньше собственно сказок в классическом смысле этого термина и больше текстов, тяготеющих то к притче, то к философской новелле, то к архаическому этиологическому преданию. Сюжеты волшебных сказок не очень развернуты, в них относительно редко употребляются приемы ретардации (повторы, возвраты, троекратные повторения и т. д.), тексты их в меньшей степени оснащены стереотипными повествовательными формулами (по крайней мере, они труднее воспринимаются в переводе), вообще они значительно лаконичнее русских, особенно северорусских сказок, отличающихся очень разработанным повествовательным этикетом, замедленным развитием действия и очень развитыми сюжетными контаминациями.

Подобная развитость контаминаций, детализация повествования и обильные повторения, несомненно, связаны с некоторыми специфическими условиями функционирования сказок в северных областях Европейской части России еще в сравнительно недавнее время. Так, например, известны своеобразные договоры сказочников с рыбацкими артелями или артелями лесорубов, по которым исполнители брали на себя обязательство ежедневно по вечерам рассказывать артельщикам сказки, «пока последний не уснет». Это стимулировало спокойный и даже замедленный темп повествования, развивавшую тенденцию к сюжетному усложнению, наращиванию, контаминациям.

Подобные качества, к которым так привык русский читатель, он, как правило, не встречает в японской сказке. Разумеется, не потому, что японские сказки лучше или хуже русских. Отсутствие одних качеств компенсируется другими, которых нет в русской сказке. Однако это не мешает русскому читателю воспринимать японскую сказку именно как сказку.

Думаю, что самая главная причина в конечном счете — все-таки в удивительном сходстве нравственной концепции японской и русской сказок. Конечно, не только японской и русской! В такой же степени и сказок большинства других народов, по крайней мере тех, у которых сказка приобрела законченные, классические формы.

Не будем сейчас рассуждать о том, в какой мере гуманистическая концепция сказки отражала действительность или противостояла ей (а может быть, и дополняла ее). У каждого народа была своя история, своя судьба, свои обычаи и традиции. Замечательно то, что, перекрывая все отличия и особенности, у многих народов существовала единая по своей природе и человеческим качествам концепция нравственной ценности активного добра, помощи слабому, взаимопомощи, сострадания, признания красоты добра, его подлинности и, с другой стороны, бесчеловечности зла, его уродливости, деформирующего воздействия его на человека. Характерно, что качества отрицательного персонажа примерно одинаковы — корыстолюбие, душевная черствость, злокозненность, завистливость, презрение к бедным и младшим и т. п.

Хорошо известно и давно общепризнано, что поэтика сказки — поэтика вознаграждения добра и наказания зла. Это основная движущая пружина сказочного повествования, основной закон построения сказочного сюжета, смысл существования сказки.

Сказка не знает сомнений в добре, поисков добра как истины, социальной относительности добра, не признает ни биологической, ни социальной фатальности зла, ни концепции противоречивого сочетания любви и ненависти, столь развитых в европейском психологическом романе и социальной психологии XIX—XX вв. Сказка не роман; она не терпит усложнений и строится только на основных, фундаментальных представлениях о добре и зле. Ее эстетика пронизана однозначным этическим началом. Поведение ее героев определяется социальными ролями, которые заданы изначально, по традиции. В сказке нет смены ролей, примеривания «своих» и «чужих» ролей и масок. Даже зоо- и антропоморфные трансформации архаического типа, о которых я уже говорил, приписываются только злокозненным существам (лисички, барсуки и т. д.). Сказочного героя могут принимать не за того, каков он есть на самом деле, но он сам ведет себя всегда одинаково. Это не проба роли, а недооценка человека по внешним «низким» признакам (младший, бедный, некрасивый, бедно одетый), обнаружение его «высокой» сути в процессе развития действия. В этом смысле сказка не примитив, а традиционное, стереотипное обобщение основного и важнейшего.

Вернувшись из отпуска, я посмотрел с внуком японский мультфильм «Корабль-призрак», наполненный ужасами. Внук был явно подавлен ими, но через некоторое время вдруг спросил:

— Это сказка, правда?

— Конечно, сказка...

— Ну, тогда все должно хорошо кончиться!

Это значит, что в нравственной концепции сказки у него не было никаких сомнений.

Разумеется, человек XX в. не может ограничиться сказкой. Он привык к искусству развитому, детальному, сложному и способному охватить многие стороны человеческого бытия, недоступные сказке. Перефразируя известное изречение, можно было бы сказать: «Не единой сказкой жив человек». Но опасно было бы утратить традиции сказки, как опасно было бы утратить способность питаться хлебом. Речь, разумеется, идет не о стилистических традициях, не о композиции, сюжете, образной системе, а именно о нравственной концепции сказки.

На мой взгляд, именно это концептуальное сходство (или, может быть, лучше — родственность) сказок разных народов и обеспечивает возможность преодоления психологических, языковых и культурно-исторических барьеров при восприятии сказок другого народа, в том числе и при восприятии японской сказки русским читателем. Именно этим сходством, с другой стороны, объясняется замечательный парадокс — интернациональная ценность каждой сказочной традиции, несмотря на ее

интимную связь со своей этнической традицией и своей этнокультурной ситуацией.

Характерно, что мой внук в те же дни, когда мы читали японские сказки и рассказывали русские, делал попытки выяснить различие сказки и были, т. е. рассказов о сказочных и о действительных событиях. Его просьбы рассказать сказку перемежались желанием послушать мой рассказ о том, как я летал самолетом в Тбилиси, ехал поездом через Карпаты в Прагу, «как я был маленький», какая у нас тогда была собачка и т. д. Отделить одно от другого вполне надежно ему далеко не всегда удавалось, так как пределы возможного в действительности ему еще не были вполне известны. Наблюдая за ним, я пришел к выводу, что сказкой он признает, как это ни странно покажется фольклористу, не то повествование, в котором действие преодолевает пределы реально возможного, а то, которое строится по законам преодоления зла и вознаграждения добра или, иначе (и, может быть, точнее), которое не останавливается на полдороге, как это часто бывает в жизни, а доводит его до необходимого «доброего конца».

Однажды, попросив рассказать ему сказку, внук вдруг спросил:

— А женщины там будут?

— Какие женщины?— не сразу понял я.

— Ну, там... принцессы, царевны...

— Наверное, будут. А что?

— Так ведь без женщин некрасиво!— очень уверенно сказал он.

Дело, разумеется, не в том, что в четырехлетнем мальчике готов был проснуться маленький джентльмен. Важно то, что он постигал эстетику сказки. Герой должен поступить благородно. Лучше всего (красивей всего!), если женщина окажется в беде и он спасет ее. Но можно помочь и любому другому существу, попавшему в беду — в русской сказке лебедю, орлу, волку, медведю, зайцу, в японской — черепахе, обезьяне, крабу, вьюну. И такая отзывчивость должна быть вознаграждена. Поэтому, когда мы читали сказку «Верные друзья», в которой мачеха хочет извести падчерицу и посылает ее в горы к домику для любования цветами за прекрасным цветком, растущим в омуте у этого домика, он испытывал явное удовольствие от того, что вьюн и обезьяна, которым в свое время помогла девочка, спасли ее от гибели. Потом мачеха задумала отравить падчерицу, подложив яду в пирожок-мандзю. Однако и на этот раз дело кончилось тем, что падчерица была осыпана золотыми монетами. Мачехе, конечно, тоже захотелось золотых денег, она съела отравленный пирожок и умерла. Тут мой внук не выдержал и с радостью воскликнул: «Вот как хорошо!».

Тем самым обнаружилось, что он все время сочувствовал доброй девочке, одобрял ее поступки и поступки ее друзей и помощников и все время ожидал момента, когда злая мачеха будет наказана⁴.

Итак, нравственная концепция японской сказки была воспринята моим внуком как своя. Я уверен в том, что любой японский ребенок так же воспримет русскую сказку: она, вероятно, тоже должна ему показаться более экзотичной (другой), чем своя, японская сказка, но он признает ее все-таки сказкой, так как она заряжена той же (своей) нравственной концепцией. Если подобные наблюдения кем-нибудь уже велись, очень хотелось бы знать, верна ли моя догадка.

⁴ Упомяну мимоходом, что недавно моя жена была в ГДР в гостях у известного фольклориста проф. Пауля Недо. Она привезла в подарок его внуку перевод на немецкий язык сказок А. С. Пушкина. Среди них была «Сказка о рыбаке и рыбке» — стихотворный пересказ гриммовской «Von dem Fischer seiner Frau» (№ 19) в духе и стиле русских сказок. При первой же встрече сказка была прочитана. П. Недо высказал сомнение, понятна ли сказка его внуку, но тот не задумываясь сформулировал моральный итог сказки: «Так ей и надо! Она хотела слишком много» («Da sie so ungemein viel haben möchte»).

КОНФЕРЕНЦИЯ ОБ ИТОГАХ ЭКСПЕДИЦИЙ ЛИТОВСКИХ ЭТНОГРАФОВ 1975—1976 гг.

28 декабря 1977 г. в Вильнюсе состоялась конференция, обсудившая итоги этнографических экспедиций 1975—1976 гг.¹ Она была посвящена 60-летию Великого Октября. Активное участие в конференции принимали не только сотрудники Института истории АН Литовской ССР, но и представители других учреждений республики—музейные работники, преподаватели вузов, руководители краеведческих организаций и др. Было заслушано 10 докладов, посвященных общим проблемам этнографической науки, анализу конкретных явлений культуры и быта в республике, истории коллекционирования этнографического материала.

В докладе В. Моркунаса (ИИ АН ЛитССР) «Деятельность этнографов республики в 1975—1976 гг.», вызвавшем оживленную дискуссию, были охарактеризованы направления и проблематика новейших этнографических исследований, проанализирована деятельность отдельных научных учреждений, рассмотрены результаты этнографических экспедиций, проводившихся в республике за отчетный период. Докладчик поставил перед этнографами ряд ближайших задач. В частности, он говорил о целесообразности расширения сети корреспондентов путем привлечения к краеведческой работе местной интеллигенции, особенно пенсионеров, и организации при музеях систематического обучения их методике сбора этнографического материала.

Вопрос о сборе этнографического материала ставился в ряде выступлений. Так, Г. Таллат-Кялпшайте-Нюнкене (Вильнюсский государственный педагогический ин-т), В. Скуодис и В. Мачекус (Вильнюсский государственный ун-т) рассказали, как проводится сбор этнографического материала в вузах республики.

Истории музеев республики, их собирательской деятельности в прошлом и настоящем были посвящены два доклада. В докладе В. Милюса (ИИ АН ЛитССР) «Этнографические коллекции Литовского литературного общества и их популяризация» рассматривалась деятельность Литовского литературного общества (1879—1923), организовавшего в 1905 г. в г. Тильзите (ныне г. Советск) один из первых в Европе музеев под открытым небом. Докладчик рассказал о способах сбора этнографического материала, охарактеризовал этнографические коллекции музея, коснулся принципов их экспонирования.

История создания Музея народного быта ЛитССР (открыт в 1974 г.) и перспективы его дальнейшего развития освещались в докладе директора музея В. Станикунаса «Музей народного быта и перспективы его развития». Особое внимание докладчик уделил анализу принципов подбора и экспонирования материала, выявлению политической и нравственно-этической роли музея.

На конференции были заслушаны четыре доклада, посвященные проблемам преобразования культуры и быта сельского и городского населения в период социализма. Во всех докладах отмечалась закономерность, согласно которой материальная культура современного села воспринимает и широко использует новейшие достижения научно-технической революции.

Исторические и экономические предпосылки и закономерности образования новых сельских поселений рассматривались в докладе И. Буткявичюса (ИИ АН ЛитССР) «Вопросы исследования современных сельских поселений Литвы». На основе богатого материала докладчик охарактеризовал организацию и проектирование строительства, плановую структуру и темпы развития поселений в отдельных регионах республики. В докладе показана роль Коммунистической партии Литвы и Совета Министров ЛитССР в организации сельского строительства.

В докладе В. Куликаускаса (ИИ АН ЛитССР) «Интерьер жилых домов колхозников Занеманья» на основе анализа 342 интерьеров квартир сельских жителей сделан вывод, что интерьер сельского жилища, в особенности мебель и средства декора,

¹ Материалы конференции опубликованы в кн.: «Etnografiniai tyrinėjimai Lietuvoje 1975 ir 1976 metais». Vilnius, 1977.

коренным образом изменяются под воздействием преобразования социальной структуры современной деревни и постоянного роста благосостояния населения. Те же причины обусловили широкое использование в интерьере фабричных изделий.

Развитию народной скульптуры в период социализма был посвящен доклад К. Чербуленаса (Ин-т архитектуры и строительства при Министерстве строительства ЛитССР) «Композиционные особенности современной народной скульптуры». Докладчик рассмотрел новое явление в литовском народном искусстве — коллективное создание сложных скульптурных ансамблей, посвященных памяти знаменитых людей и историческим событиям, раскрыл их композиционные особенности, охарактеризовал соотношения традиционных и новых черт в современном творчестве народных мастеров.

П. Кальнюс (ИИ АН ЛитССР) в докладе «Некоторые вопросы взаимоотношений членов рабочей семьи Литовской ГРЭС», посвященном анализу внутрисемейных отношений рабочих поселка городского типа — Электредай, показал определяющую роль в складывании взаимоотношений членов семьи таких факторов, как национальные традиции, социальное и географическое происхождение супругов, их возраст, образование и профессия, а также отметил возрастающую роль женщины в семье, особенно в управлении бюджетом, и общую тенденцию к увеличению равноправия членов семьи.

Три доклада были посвящены проблемам интеграции материальной и духовной культуры в ходе исторического развития.

Докладчики отмечали, что многие явления в период феодализма и капитализма имеют распространение на территориях, выходящих за пределы расселения одного этноса, а продолжительность их бытования зависит от ряда местных условий, прежде всего от интенсивности сельского хозяйства и его направлений.

А. Вишняускайте (ИИ АН ЛитССР) в докладе «Обычаи при посеве льна у восточных литовцев и западных белорусов во второй половине XIX — начале XX в.» показала, что в изучаемый период в одной из зон, где происходил наибольший контакт между литовцами и белорусами (она охватывает Восточную Литву и Западную Белоруссию), бытовали сходные обычаи, связанные с посевом льна. Докладчица выявила ряд закономерностей бытования магических способов предсказания будущего урожая, показала обряды, совершавшиеся с целью повышения урожая. Распространенность этих обрядов обусловлена экстенсивностью льноводства в данном ареале и исключительной ролью женщины при льноводческих работах.

В докладе Я. Ланяускайте (ИИ АН ЛитССР) «Конструкция и форма рабочих саней в конце XIX—XX в.» анализировалось развитие саней с малонизогнутыми, соединенными двумя перекладинами полозьями. Было высказано предположение, что сани такого типа в Литве появились в результате контактов с Польшей и Пруссией. Они вытеснили в западной, юго-западной и отчасти средней Литве сани более архаичного типа, близкого к восточному.

О влиянии социально-экономических условий, этнических контактов и технического прогресса в период феодализма, капитализма и социализма (XIX—XX вв.) на объем и способы производства корма-сечки говорилось в докладе Р. Меркене (ИИ АН ЛитССР) «Производство сечки в Литве в XIX—XX вв.». Она затронула вопросы развития сечкарен, распространения их типов в Литве и соседних странах.

Заклучая конференцию, В. Моркунас отметил органическую связь исследований, посвященных прошлому и настоящему, высказал пожелание, чтобы в дальнейшем этнографы ЛитССР расширяли изучение межэтнических контактов, а также быта и культуры национальных меньшинств республики.

Р. В. Меркене

ЭТНОЛОГИЧЕСКИЙ ЦЕНТР В ЯПОНИИ

В ноябре 1977 г. в Японии, на территории парка выставки ЭКСПО-70 (г. Осака), открылся Японский национальный музей этнологии (НМЭ). Четырехэтажное здание музея построено по проекту известного японского архитектора К. Курокава. Общая площадь, занимаемая национальным музеем, составляет 41 тыс. м², из них 29% отведено под экспозиционные залы, 19% под хранилища и фонды, 18% занимает информационный центр, 14% — кабинеты для научной работы, 20% — административный отдел.

Национальный музей этнологии состоит из собственно музея и исследовательского этнологического центра и должен отвечать следующим задачам: служить центральным научно-исследовательским институтом в Японии; выступать как национальный этнологический информационный центр; быть музеем, открытым для широкой публики, кооперируясь с государственными и другими университетами, осуществлять руководство научной работой студентов в период их обучения.

НМЭ является одним из семи исследовательских институтов, входящих в Национальную корпорацию университетов, что позволяет ему привлекать к своей работе преподавателей и студентов университетов.

Внутреннюю структуру НМЭ составляют административный отдел, информационный центр, пять научно-исследовательских отделов, подразделяющихся на сектора.

В административный отдел входят секторы координации, финансов, экспозиции, планирования и технического оснащения. Информационный центр делится на секторы документации (библиотечной, аудиовизуальной и пр.) и информационной технологии, работающей с компьютерами.

В число научно-исследовательских отделов входят четыре региональных и отдел, занимающийся кросскультурными проблемами.

Первый региональный отдел состоит из пяти секторов, три из которых занимаются этнографией Восточной Азии, один — этнографией Центральной Азии и один — Северной Азии.

Второй региональный отдел делится на четыре сектора: два по этнографии Юго-Восточной Азии, один — Южной Азии и один сектор — Западной Азии.

Третий региональный отдел имеет в своем составе четыре сектора: два, работающих над проблемами этнографии Африки, и два — Европы.

Четвертый региональный отдел состоит также из четырех секторов, из которых два изучают этнографию Америки и два — Океании.

Отдел кросскультурных проблем имеет секторы народного искусства, традиционной техники, земледельческой культуры и сектор, изучающий вопросы применения в этнологии компьютеров.

Штат Национального музея этнологии на 1 августа 1977 г. составляли 98 постоянных и 32 временных сотрудника. Из числа постоянных работников 45 должны работать в исследовательских отделах, 53 — в административном отделе и технических службах. В дальнейшем планируется довести постоянный состав до 133 человек.

Бюджет НМЭ на финансовый год планируется в 3.449.922.000 иен (ок. 9,97 млн. руб.).

В основу фондов музея положена коллекция, собранная его директором профессором Т. Умесао. Кроме того, часть экспонатов поступила от сотрудников музея и из Токйского государственного института антропологии и Национального института японской литературы. Коллекции музея насчитывают около 50 тыс. экспонатов. Предполагается, что в дальнейшем количество экспонатов в музее будет доведено до 200 тыс. Нумерация — сквозная — на ЭВМ.

В девяти экспозициях музея — по народам Восточной Азии (японская культура), Юго-Восточной Азии, Западной Азии, Африки, Америки, Европы, а также музыкальных инструментов и лингвистики — экспонируется около $\frac{1}{10}$ собрания музея. На последней демонстрируются образцы рукописных текстов разных народов, внеграфическое письмо (*кипу*), фонетические таблицы и т. д.

Расположение экспонатов полностью подчинено решению дизайнера. Внешние свойства каждого предмета великолепно обыграны, чему способствует цвет панелей, на которых экспонируются вещи, сочетание рассеянного и направленного света. Пояснительные тексты и этикетки практически отсутствуют и, по мнению сотрудников НМЭ, не нужны, так как задерживают поток посетителей. Естественно, что при таком подходе ценность экспонатов как исторических источников снижается.

Основная цель экспозиции Национального музея этнологии состоит в том, чтобы дать посетителю возможность перешагнуть через национальный барьер, перестать ощущать чужую культуру как не свою. Цель весьма благородная, но осуществляется она методами, неприемлемыми для советского музееведения. Большая часть экспонатов расположена так, чтобы посетители могли их свободно касаться и можно было играть на музыкальных инструментах и т. д. В музее широко используются копии, выполненные настолько мастерски, что их трудно отличить от оригиналов (указания на то, что это копия, нигде не дается). Такая система организации экспозиций сотрудниками НМЭ рассматривается как эксперимент, как работа «музея нового типа».

Экспозиционные залы музея дополняются 37 телевидеокассетами и 3 аудиобоксами, где можно прослушать 170 записей народной музыки и просмотреть 340 цветных фильмов на 30 различных языках.

Национальный музей этнологии привлекает большое число посетителей, экспозиционные залы и видеотека переполнены. Наплыв посетителей в первые дни явно превысил предполагаемую цифру, и сотрудники музея начинают испытывать озабоченность проблемой сохранности экспонатов.

Появление такого крупного центра, как Японский национальный музей этнологии, — весьма примечательное событие для этнографической науки. Многие принципы его работы являются новаторскими, причем некоторые — весьма спорными, и тем более интересно, каков будет дальнейший путь развития этого крупного научного центра.

В. А. Дмитриев

Кафедра русского народного творчества МГУ летом 1976 и 1977 гг. продолжала полевую работу на р. Мезени и ее притоках. С 4 по 31 июля 1976 г. в Лешуконском районе Архангельской области работали два отряда фольклорной экспедиции. Цель работы — собирание фольклорных произведений разных жанров и наблюдения над их современным состоянием.

Отряд под руководством Н. И. Савушкиной (12 человек) работал на р. Мезени по маршруту: Койнас — Чучепала — Усть-Кыма — Палашелье — Белошелье — Ценогора — Селище — Пылема — Кельчегора. Записано 4722 текста, в том числе 13 былин (4 неполных текста и 9 пересказов сюжетов), 15 исторических песен, 43 баллады, 5 духовных стихов, 192 сказки, 207 преданий и легенд, 254 былички, 47 рассказов о прошлом, 262 свадебных и похоронных причитания, 145 заговоров и народных способов лечения, 52 свадебных лирических и 49 величальных песен, 37 календарных песен, 181 лирическая протяжная, 133 игровых, плясовых и хороводных, 59 песен литературного происхождения и «жестоких» романсов, 1240 частушек, 586 загадок, 288 пословиц и поговорок, 106 баек, 142 произведения детского фольклора, 180 гаданий и примет, зафиксированы также описания праздников, обрядов, обычаев, песенные репертуары отдельных исполнителей, описания рукописных песенников — «альбомов», свидетельства об исполнении в прошлом былин, сказок.

Отряд под руководством А. В. Кулагинной (9 человек) работал на р. Вашке по маршруту: Кеба — Большая Щелья — Олема — Резя — Усть-Чуласа — Чуласа — Русома. Кроме того, значительное число записей было сделано в райцентре — с. Лешуконском. Собрано 3630 текстов, в том числе: 40 исторических песен, 42 баллады, 48 сказок (в основном о животных и бытовых), 146 преданий, быличек, легенд, 48 виноградий, колядок и описаний календарных обрядов, 15 описаний свадебного обряда, 126 свадебных причитаний, 47 свадебных песен и величаний, 55 заговоров, 57 описаний похоронного обряда и причитаний, 138 лирических протяжных песен, 134 — лирических частых, 168 песен литературного происхождения, 250 загадок, 78 пословиц, поговорок, прибауток, 38 баек, 99 произведений детского

фольклора, 1579 частушек, гадания и приметы — 71. Собраны также другие материалы — рукописные песенники, описания праздников, репертуаров исполнителей.

Большое число собранных текстов (8352), наблюдения над жизнью фольклора, анализ рассказов исполнителей и свидетельств о бытовании произведений разных жанров позволяют сделать некоторые выводы о современном состоянии фольклорной традиции в обследованном районе.

Эпический репертуар по мере продвижения к верховьям Мезени и Вашки заметно скудеет. В 1975 г. на Мезени¹ нам удалось зафиксировать в пересказах и отрывках 21 сюжет. В 1976 г. мы зафиксировали всего 9 сюжетов: «Илья и Сокольник», «Камское побоище», «Добрыня и Маринка», «Застава богатырская» (неполные тексты), «Исцеление Ильи», «Илья и Соловей», «Михайло Козарин», «Добрыня Никитич», «Илья Муромец» (пересказ цикла сюжетов, входящих обычно в лубочные издания).

На Вашке не сохранилось даже свидетельств об исполнении былин.

Для Мезени традиционны следующие сюжеты исторических песен и баллад: «Про Платова-казака», «Что за речкой было за Невагою», «В непоказанное время царя требуют в сенат», «Татарский полон», «Молодец манит девицу в Казань», «Муж-солдат в гостях у жены». На Вашке помнят «Смерть Александра I», «Заплакала Росеюшка» (о Кутузове), «Про Платова-казака», а также баллады «Муж жену губил», «Жена разбойника», «Дочь купца украдена». Любопытно, что «Жена разбойника» везде по Вашке исполняется как плясовая песня.

Жанры народной прозы — предания, былички, сказки (рассказываются детям) — бытуют более активно, нежели песенные эпические жанры, сохранившиеся в репертуаре немногих исполнителей. Записанные участниками экспедиции исторические предания связаны преимущественно с местными событиями и героями. Это

¹ См.: «Коротко об экспедициях». — «Сов. этнография», 1976, № 4, с. 173—174; статью участников экспедиции «Фольклорная традиция на Мезени». — «Вестник Московского университета, филология», 1977, № 2, с. 72—78.

предания о гибели чуди в Чучепале, о мезенском силаче Пашко и некоторые другие.

В репертуаре самодеятельных хоров широко представлены традиционные песни и жестокие романсы, «распетые» в местной певческой манере.

С 5 июля по 1 августа 1977 г. экспедиция МГУ продолжила работу в бассейнах рек Мезени и Вашки, на сей раз на территории Коми АССР (Удорский район). В ней принимали участие студенты Сыктывкарского государственного университета и аспирантка Коми филиала АН СССР В. М. Кудряшова.

Отряд под руководством Н. И. Савушкиной (10 человек) обследовал деревни по Мезени: Латыга, Большая Пысса, Полютово, Патраково, Мучкас, Мелентьево, Чернутаево, Селиб, Вылеб. От коми — коренного населения этих деревень — было записано большое число фольклорных текстов разных жанров, исполненных на русском языке (2088 произведений), что позволит в будущем исследовать взаимодействие коми и русской фольклорных традиций и своеобразие бытования общего мезенского репертуара на сопредельной территории Коми АССР. Наиболее широко представлены в записях русские игровые и плясовые песни — 104 текста, 450 частушек, 182 песни литературного происхождения и жестоких романса. Записано много произведений народной прозы: 93 сказки, 327 преданий и легенд, 401 быличка, 112 рассказов о прошлом.

Для этого материала характерно сочетание русских и коми мотивов, наличие героев фольклора коми (Марпида-царевна, Патрак, Силё-богатырь и т. д.). Записаны на русском языке и такие жанры, как колядки, заговоры (в усеченном виде, краткие), загадки и пословицы — всего 188. Русская эпическая песенная традиция представлена немногочисленными (32 записи) пересказами и упоминаниями былинных сюжетов (возможно, лубочного происхождения) и многократно записанными сюжетами песен «Ехали гусары со службы домой», «Как за речкою было за Невагою» (20 текстов).

Отряд под руководством А. В. Кулагин (9 человек) обследовал деревни по р. Вашке: Важгорт, Кривое, Вильгорт, Пучкома, Тойма, Муфтыга, Чупрово, Коптюга, Б. Чирки, Иба, Ертома. Было записано 1886 текстов. Как и на Мезени, на Вашке наиболее распространены песни ли-

тературного происхождения и жестокие романсы (206), плясовые и игровые песни (70), частушки (893). Обрядовая поэзия представлена единичными записями. Причитания (свадебные, похоронные, рекрутские) исполняются на смешанном коми-русском «наречии». Лексика в них преимущественно русская, а синтаксическо-грамматический строй — коми-зырянский. По мере удаления от пограничной с Архангельской областью зоны к верховьям Вашки возрастает употребление коми лексики.

Народная проза в записях представлена 15 сказками, 79 преданиями, легендами и сказаниями, 145 быличками и поверьями. Детский фольклор бытует в основном на коми языке, поэтому удалось записать всего 40 произведений.

Фольклорное обследование бассейна Мезени будет закончено зимой 1978 г. во время поездки в деревни Вожгоры и Лебское.

Собранный материал (рукописный) после обработки будет сдан на хранение в архив кафедры фольклора МГУ. Магнитофонные записи хранятся в фонограммархиве Филологического факультета.

А. В. Кулагина, Н. И. Савушкина

* * *

Летом 1977 г. фольклористы кафедры русской литературы Горьковского государственного университета продолжили изучение фольклорной традиции в Заволжье. Фольклорная экспедиция кафедры работала с 4 по 19 июля двумя отрядами под общим руководством К. Е. Кореповой. Один отряд (12 студентов) обследовал в бассейне р. Керженец 35 населенных пунктов Беласовского, Боковского, Ильино-Заборского, Никитинского, Успенского и Халхальского сельских советов (Семеновский р-н). Другой отряд (10 студентов) работал в составе комплексной фольклорно-этнографической экспедиции университета, изучавшей материальную и духовную культуру в зоне, которая в будущем подвергнется затоплению в связи со строительством Чебоксарской ГЭС. Этот отряд обследовал 10 населенных пунктов по Левобережью Волги: Луговой Борок (Кстовский р-н), Ивановское, Первомай, Тутариново, Плотника (Борский р-н), Нижний Красный Яр, Сельская Маза, Черная Маза, Вайки и Великовское (Лысковский р-н).

Всего за время работы участники экспедиции записали свыше четырех тысяч

произведений, в том числе 2716 частушек. В материалах экспедиции 59 текстов сказок, представляющих 35 сюжетов по системе Аарне — Андреева: 20А, *64, 70, 122, 123, *162, *282, 313, 327С, 402, 450, 480 *В, *С, 650А, 700, 707, 709, *735I, 780, *813А, 875, 920, 956В, 1072, 1159, *1360, *1361 I, 1380, 1525А, *1537 I, 1538, *1545, *1580, 1641, 1696А, 1739. Несколько текстов — трансформированные былички и легенды. Сказочная традиция лучше сохранилась в бассейне р. Керженец, на левобережье Волги она почти утрачена.

На всей обследованной территории до сих пор широко бытуют предания. Их записано свыше 30, преобладают топонимические, о разбойниках, о кладах.

В материалах экспедиции 93 текста быличек. Большое число их объясняется прежде всего методикой работы: поскольку былички на данной территории в прошлом почти не записывались, поиску их было уделено особое внимание¹.

На обследуемой территории зафиксированы следующие сюжеты баллад: «Оклеветанная жена», «Сестра и братья-разбойники», «Жена разбойника», «Монашка — мать ребенка», «Дочка-пташка», «Муж жену губил», «Жена мужа зарезала» и «Ванька-ключник» — всего 43 текста включая варианты. Исторические песни представлены лишь тремя сюжетами: «Соловей кукушку уговаривал», «Платов в гостях у французов» и «Наполеон в Москве» (все тексты записаны в приволжских селах). Записей традиционных лирических песен всех жанровых разновидностей более 150. В репертуаре исполнителей в настоящее время преобладают жестокие романсы и песни литературного происхождения (их записано около 180).

Участники экспедиции собирали сведения о календарных и свадебных обрядах (для картографирования). Сделано 29 описаний свадебного обряда, записано 29 свадебных песен и 17 причитаний, несколько приговоров дружки, 14 похоронных причитаний. Традиционный свадебный обряд в обследованном районе в основном ушел в прошлое, а обычай причитать по покойнику еще сохраняется. В материалах экспедиции есть описания святочных обрядов, в том числе колядования, гаданий

(59 номеров), «упокойнических», игр, ряжения, описания масленичных увеселений, 19 текстов колядок и выкриков при сборе крестов в середину великого поста. Слабо представлены на изучаемой территории троицкие и жатвенные обряды.

Экспедицией записаны произведения детского фольклора (более 200 номеров), пословицы и поговорки (73 номера), загадки (63 номера), несколько духовных стихов и заговоров.

Сделаны фотоснимки этнографических объектов, часть фольклорных произведений записана на магнитофонную ленту. Все материалы хранятся в фольклорном архиве кафедры русской литературы ГГУ.

К. Е. Корепова

* * *

В июле 1977 г. кафедра истории СССР досоветского периода Пермского государственного университета им. А. М. Горького продолжила сбор и изучение материала по русскому старожильческому населению Северного Прикамья. Организованная с этой целью третья этнографическая экспедиция работала в деревнях: Сим, Долгая, Камень, Пешкова, Полом, Прони, Булычева, Низовая Симского сельсовета Соликамского района Пермской области. Обследуемый регион расположен северо-восточнее г. Соликамска. В силу отдаленности и длительной хозяйственной замкнутости здесь долгое время сохранялись черты традиционно-бытовой культуры. Экспедиция в составе семи студентов Исторического факультета работала под руководством Г. Н. Чагина. Каждый участник собирал материал по специальному вопроснику по следующим темам: история заселения региона и его микротопонимия, хозяйство, поселения, жилые и хозяйственные постройки, народная одежда, быт и искусство.

Как свидетельствуют устные предания и антропонимия, деревни северной части региона — Сим, Долгая, Камень были основаны пришлыми обрусевшими еще на родине коми-язьвинцами. Нынешнее население этих деревень относит себя к русскому этносу. Южная же группа деревень чисто русского происхождения. По своему укладу она тяготеет к центральной старожильской части Соликамского района; северная же группа — к обособленной этнической группе коми-язьвинских пермя-

¹ Собирались поверья и былички о змее по программе, составленной сотрудником Института славяноведения и балканистики АН СССР Ю. И. Смирновым.

ков, проживающих в Красновишерском районе Пермской области.

Как показывает анализ полевых материалов, планировка всех поселений однородная, только дер. Сим имеет беспорядочную застройку. Усадьбы располагаются всегда вдоль южного склона поля и обязательно обращены фасадами на юг, к реке.

Все усадьбы построены по одному типу: трехкамерное жилище на подклети соединено с хозяйственным двухэтажным двором по типу двухрядной связи. В дер. Полон сохранилось до десятка усадеб, планировка которых восходит к XVII в.: в трехкамерном жилище вместо второй жилой избы сохраняется хозяйственная клеть на погребке. Основу интерьера каждой избы составляет русская печь и строго продуманное встроенное оборудование: лавки, полцы, полаты, грядки, залавок.

Получены важные материалы по народному костюму. Собраны образцы наиболее распространенных тканей домашнего производства и одежды, традиционные формы которой бытовали и в 1950-е гг. Подробно изучен процесс ткачества на общераспространенном ткацком станке-кросна с задней навоей. Как и в предыдущие годы, собрана коллекция резных расписных простых прялок (пресниц), которые в изучаемом регионе могут быть причислены к одному типу — северодвинскому.

Чрезвычайно интересен материал по народному быту и искусству. В деревнях нынешнего Симского сельсовета широко занимались выделкой деревянной долбленной, бондарной, берестяной и плетеной посуды. Собрана коллекция подойников с деревянными рожками, чашки «корноватики», туеса, бабрухи.

С середины XIX в. здесь получили широкое распространение и свободные кистевые росписи, выполненные масляными красками. Красочной росписью украшали домашнюю деревянную и берестяную утварь, прялки, сундуки, важнейшие детали интерьера — припечные доски, дверные косяки, полатные брусья, грядки, перегородки. Из дер. Низовой вывезена деревянная перегородка, отделяющая красный угол от кути (кухни). Три ее доски, вытесанные топором из цельного ствола, кедра шириною до 80 см, покрыты красной краской, и на этом фоне свободными кистевыми мазками нарисованы цветы и птицы. Роспись выполнена более ста лет назад, но хорошо сохранилась. Домовая

роспись не только данного, но и других обследованных регионов Северного Прикамья обладает некоторыми архаическими чертами и близка к северорусскому варианту.

Результаты полевых наблюдений фиксировались в дневниках, многие объекты были подробно описаны, зарисованы и сфотографированы на цветную и черно-белую пленку, были составлены планы всех поселений, типичных усадеб и хозяйственных построек.

Все полученные этнографические материалы, фотографии и отчет об экспедиции переданы на постоянное хранение в Соликамский краеведческий музей.

Г. Н. Чагин

* * *

В июне и августе 1977 г. Кондинский отряд Западносибирской историко-этнографической экспедиции Омского государственного университета начал работу среди манси Тюменской области. Отряд (руководитель Н. И. Новикова) состоял из 11 человек, в основном студентов исторического факультета. Работа велась в деревнях Карымского и Половинкинского сельских Советов Кондинского района Тюменской области, а также в Государственном архиве Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской области и Ханты-Мансийском окружном краеведческом музее.

Цель экспедиции — изучение традиционной духовной культуры манси, современных этнических процессов, а также сбор материалов для этнографической коллекции.

Собирались материалы по религиозным верованиям и обрядам. Некоторые элементы промыслового культа, в прошлом достаточно развитого у манси, сохранились лишь в виде пережитков и в легендах. Нами записаны представления манси этого района об окружающем мире, которые важны для изучения их мировоззрения в прошлом. Собран материал о шаманах и народных сказителях, исполнявших свои произведения под аккомпанемент струнных инструментов.

При изучении народных знаний манси основное внимание уделялось средствам и методам народной медицины. Записан также хозяйственный календарь манси и приметы, связанные с промыслами.

Начаты работы по изучению календарных обрядов и праздников. Среди них выделяются весьма древние обряды и праздники, проводившиеся на так называемых «шаманских горах», которые приурочивались к дням христианских праздников. При обследовании «шаманских гор» (на них была собрана керамика) и в ходе бесед с информаторами о происхождении и назначении этих гор выявились возможности перспективной комплексной работы археологов и этнографов в этом районе, планируемой на будущий год сотрудниками Омского университета.

Летом 1977 г. мы начали изучение фольклора манси. Было записано несколько мифов (о происхождении людей и земли, о луне и солнце, об огне и др.), волшебных сказок, сказок и песен о животных (особенно о медведе, его происхождении и отношении к людям), преданий о происхождении культовых мест, шайтанских амбарчиков, а также топонимических легенд.

Изучались традиционная духовная культура, а также современные этнические процессы у манси данного района (с помощью опросных листов). На основании

их обработки можно сказать, что в материальной культуре этническое своеобразие сохраняется только в некоторых предметах утвари, элементах рыболовства и пище. Преобладающим разговорным языком в хозяйственной и общественной жизни здесь является русский. Мансийский разговорный язык сохраняет свое значение лишь в семье среди людей старшего поколения. Тем не менее сохраняется народное национальное песенное творчество, элементы национальных орнаментов в украшении домов и др.

В ходе экспедиционных работ были собраны для этнографической коллекции орудия рыбной ловли, национальная обувь, предметы утвари, несколько культовых предметов — антропоморфных и зооморфных шайтанчиков. Отснято восемь фотопленок. Сделаны рисунки и описание коллекций Ханты-Мансийского краеведческого музея, связанных с духовной культурой манси. Все материалы поступили в Музей археологии и этнографии Омского университета.

Н. И. Новикова

ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

В. И. Козлов. Этническая демография. М., 1977, 240 стр.

С первого взгляда может показаться, что книга В. И. Козлова представляет интерес лишь для узкого круга специалистов. В первой главе, названной «Основы этнической демографии», разъясняется, что автор понимает под демографией вообще и этнической в частности. При этом, так как книгу он адресует «читателям, более знакомым с демографией, нежели с этнографией» (стр. 7), вполне резонно значительная часть этой главы посвящена ряду общих этнографических понятий (этнос и стадии его становления, признаки этнодиагностики и др.). Здесь же очень сжато дана и «этническая картина мира» (стр. 33—47). Вторая глава посвящена проблемам рождаемости; третья — проблемам смертности. В небольшом «Заключении» автор изложил свои взгляды на закономерности исторического хода естественного движения (прироста) мирового населения.

И только? — спросит читатель-недемограф. Да, демографию, в частности этническую демографию, В. И. Козлов действительно истолковывает как сводящуюся в своей основе только к вопросам воспроизводства населения (в данном случае — носителей этнического начала), притом воспроизводства, рассматриваемого лишь через призму рождений и смертей; он особо подчеркивает, что именно такова его точка зрения. Дефиниция демографии он формулирует несколько вычурно, но откровенно суженно: это «наука о закономерностях воспроизводства населения, складывающегося при взаимодействии процессов изменения рождаемости и смертности и отражающегося в процессе изменения численности и половозрастной структуры населения» (стр. 13); а «центральной задачей» этнической демографии в полном соответствии с этим оказывается «изучение особенностей... воспроизводства (народов.— В. П.) методами демографической науки» (стр. 53).

С этой позиции построена вся книга. Думается, что такая точка зрения слишком скупо очерчивает рамки этнической демографии (как и «общей» демографии) — к этому я еще вернусь. Но надо отдать должное автору — даже рассматривая лишь воспроизводство населения, точнее показатели рождаемости и смертности, он нашел множество красок и нюансов, сделал целый ряд тонких наблюдений и умозаключений, воссоздающих во всей их многоплановости взаимопереплетенность биологических и социальных черт хода воспроизводства рода человеческого. При этом ему удается (задача нелегкая) правильно сбалансировать эти черты. Убедительно доказывая относительную самостоятельность процессов воспроизводства населения, В. И. Козлов умело вскрывает и их связи с широким кругом социально-экономических явлений (хотя связи эти эластично-опосредствованы). Он вводит и некоторые новые понятия, например, «родительский инстинкт», выделяя его наряду с половым инстинктом из бытующего в демографической литературе общего понятия «инстинкт размножения». Надо приветствовать, что автор не убоился и понятия «оптимальный уровень воспроизводства» населения (стр. 155).

Будучи не только демографом, но прежде всего историком и этнографом, В. И. Козлов все время исходит из конкретного исторического процесса, как бы высвечивая анализ «сухих» демографических показателей множеством живых черточек бытия разнообразных народов, исторических деталей; это делает неожиданно завлекательным даже явно зауженный предмет его исследования¹ и повышает глубину и доказательность изложения. Следуя по пути «исторической конкретности», В. И. Козлов в Заключении от-

¹ Замечу, что, сводя этот предмет исключительно к вопросам воспроизводства, В. И. Козлов относит к факторам рождаемости всю проблематику браков, разводов, многие биологические сюжеты; к факторам смертности — широкое рассмотрение заболеваемости и предпосылок для нее и даже всю, буквально необозримую, тематику «географии голода», прямых и косвенных людских потерь во время войн. Все это очень интересно и привлечет внимание читателя (даже если далеко уводит книгу от ее собственно этнографического стержня).

кровенно «вызывает на себя огонь» возможных критиков-пуристов. Он заявляет, что попытки «установить для каждой общественно-экономической формации свойственный якобы только ей закон воспроизводства населения... слабо обоснованы» (стр. 232); в связи с этим, в частности, обращается внимание на известную трактовку В. И. Лениным законов народонаселения как относящихся, по мнению автора, к конкретным «социальным организациям». Апеллируя к реальной исторической действительности, автор заявляет, что «некоторые социально-экономические факторы... действуют на рождаемость в одном (очевидно, надо: „и том же“.— В. П.) направлении и в капиталистической, и в социалистической стране» (стр. 234; в качестве примеров названы образование, участие женщин в производстве).

В этой прямой (в Заклучении) и скрытой (на протяжении всей книги) полемике против излишне схематического применения некоторых положений марксизма я на стороне автора; хотя думаю, что в столь многоплановой книге все же можно было показать и некоторые моменты (например, в сфере семейно-имущественных отношений и т. п.), которые создают различия в действии механизмов влияния социальных черт на воспроизводство населения в зависимости от общественного строя.

Возвращаясь к зауженности понимания В. И. Козловым предмета демографии как науки лишь о воспроизводстве (в чем я вижу основную дискуссионную сторону книги), обращаю внимание на то, что при таком понимании из этого предмета выпадает даже численность населения, не говоря уже о его размещении по континентам, странам и их областям, его распределении между городом и селом, его миграционные перемещения (для этнической демографии соответственно отсекаются эти же явления и процессы, отнесенные к этносам). Все эти сюжеты В. И. Козлов с готовностью отдает географии населения и этногеографии. Спор о разграничении сфер интересов смежных и родственных дисциплин сам по себе был бы схоластичен (тем более, что обе только что названные науки сами сильно демографизируются); я считаю, что практически важнее искать пути их творческого взаимодействия. Однако как может этнодемограф обойти численность этносов? При анализе их воспроизводства нельзя не учитывать миграции — хотя бы потому, что в ряде случаев они в такой же мере пополняют этносы, как и рождение новых их представителей. А разве не существенна проблема смешанных браков и «присоединения» к тому либо иному этносу потомства от этих браков?

Сузив предмет этнодемографии до вопросов воспроизводства населения, автор одновременно, на мой взгляд, переоценивает независимость двух явлений — «рождаемость и смертность, каждое из которых со своим кругом сложных проблем» (стр. 54). Когда на стр. 65 он говорит, что связь между этими явлениями состоит лишь в том, что «прежде, чем люди умирают, они должны родиться», это выглядит как некая шутка. Но вот на стр. 160 автор как будто хочет поправиться. Правда, сначала он опять «шутит»: «Смертность как явление не только противоположно (!) рождаемости... но и отличается (!) от нее по существу». Но затем речь все же заходит о «взаимосвязи». Читатель вправе ждать, что будет показано, например, как неизмеримо снижавшаяся детская смертность облегчает удовлетворение родительского инстинкта рождением одного-двух детей и т. п. Ничего подобного! В. И. Козлов снова с чисто демографических позиций хитроумно объясняет, что повышение рождаемости, увеличивая в составе населения долю детей, у которых повозрастная смертность выше, чем у взрослых, статистически отражает (увеличивает) и валовую смертность; к тому же смертность среди взрослых может сократить продолжительность детородного периода и пр. Все это чрезвычайно «научно» (и верно!), но уводит в сторону от проблем общего «демографического климата», определяющего и демографическое поведение с его тонкими психосоциальными ориентирами². А, как мне представляется, суть дела в первую очередь именно в них.

Из менее существенных критических замечаний обращаю внимание также на то, что приводимый автором фактический материал (о связи с расовыми чертами распределения отрицательного резус-фактора или многоплодия, о «защитности» некоторых расовых особенностей против болезней и т. п., см. стр. 87, 88, 90, 172, 173 и др.) требовал бы большей осторожности в отрицании влияния «расового фактора» на ход воспроизводства населения. На стр. 82 ареал сапиентизации предков современных людей неправомерно сужен до «какого-то района Малой Азии». На стр. 3 заявлено, что к концу XXI в. мировое население «может достичь нескольких десятков (разрядка моя.— В. П.) миллиардов» (человек) — таких цифр обычно не называют даже футурологи-алармисты, и это высказывание хочется считать просто опиской.

Можно было бы кое-где придаться и к редакции текста. На стр. 102 говорится о «штатах Индии» применительно к 1921 г., но тогда здесь были лишь провинции и туземные княжества. На стр. 72 режет глаз упоминание в одном ряду приемных детей (названных униженительно приемами), котят и щенков. Вряд ли понятным покажется оборот «естественные и (?) личные начала детопроизводства» (стр. 77).

Однако в целом изложение в книге ясное, доходчивое и выразительное. Несмотря на все сделанные выше критические замечания (которые, впрочем, надо считать скорее вызванными книгой размышлениями), новый труд В. И. Козлова — ценный вклад в нашу

² Впрочем, В. И. Козлов столь же серьезно заявляет, что «воспетое поэтами чувство любви до сих пор не вполне изучено» (с. 70).

научную литературу, и появление его следует оценить как положительное событие. В книге многое недосказано (например, можно было бы посоветовать, что недостаточно освещен феномен двойного этнического самосознания), но зато сюжеты, вошедшие в замысел книги, разобраны глубоко и интересно. Главную же ценность книги надо видеть в том, что она укрепляет мост, соединяющий две общественные науки, сам предмет которых «почти» один и тот же — этнографию и демографию.

В. В. Покишишевский

М. Куличенко. Укрепление интернационального единства советского общества. Киев, 1976, 381 стр.

Теоретическое обобщение опыта развития советского народа как новой социальной и интернациональной общности имеет огромное значение. Этому посвящена новая книга М. И. Куличенко. Остановимся на наиболее интересных, с точки зрения этнографии и этносоциологии, вопросах, рассмотренных в ней.

В работе сделана попытка обобщения практического опыта руководства национальными процессами в СССР. Автор исходил не только из чисто академических интересов, но и из практических задач управления национальными процессами в нашей стране. В центре его внимания — проблема диалектики национального и интернационального. Именно диалектики, ибо через всю работу проходит мысль, что метафизический разрыв этих сторон ведет к путанице в теории и ошибочным тенденциям на практике (стр. 11). Эта мысль последовательно раскрывается на различных уровнях национальных отношений: при характеристике экономических, социальных, политических и духовных основ сближения наций.

Представляет интерес анализ автором понятий «интернационализация общественной жизни», «сближение наций», «слияние наций», «ассимиляция наций». По его мнению, «интернационализация охватывает все сферы общественных отношений, в том числе и национальные» (стр. 15). Интернационализация связывается им с развитием общих черт наций, обусловленных прежде всего развитием производительных сил и производственных отношений; сближение наций выступает как один из итоговых аспектов развития интернационализации, связанный не только с расширением взаимосвязей наций и их культур, но и с отрицанием в национальной культуре и национальных отношениях всего мешающего позитивному взаимодействию наций; наконец, слияние наций это общий процесс отрицания всяких национальных различий, в результате которого все нации сливаются в безнациональную общность. Ассимиляция же — это не отрицание национальных различий, а замена одной национальной принадлежности другой. Автор справедливо указывает, что часто встречающиеся неточности в употреблении этих понятий тормозят теоретическое осмысление происходящих процессов.

Однако терминологические вопросы не играют в работе самостоятельной роли. Их рассмотрение необходимо при обсуждении основных тенденций развития наций и национальных отношений в советском обществе. В работе критикуется позиция некоторых исследователей, утверждающих, на основе ссылок на отдельные цитаты из работ В. И. Ленина, что уже в условиях социализма происходит не только сближение, но и слияние наций. Автор уточняет, что применительно к эпохе капитализма В. И. Ленин под «слиянием» понимал объединение рабочих в их революционной борьбе против эксплуататоров за социальное освобождение. По отношению к эпохе социализма «слияние наций» обозначает единство коренных интересов, основных задач и целей, а не стирание всяческих национальных различий. В книге отмечается, что нации сойдут с исторической арены лишь после того, как полностью исчерпают свою прогрессивную роль как форма социальной и культурной организации общества (стр. 56). В условиях же зрелого социализма они «не рудимент, а активнейшая форма общности людей» (стр. 43). Поэтому национальные отношения при социализме не только не отрицают как область социальных отношений, но развиваются, выдвигая новые проблемы и задачи (там же). На всех этапах развития социализма происходит сближение наций, связанное, как уже отмечалось, с изменением их важнейших признаков. Однако далеко не все из них преобразуются с одинаковой скоростью. «Больше преобразуются те признаки, те национальные различия, которые обуславливаются наследием прошлого во взаимоотношениях народов, уровнями экономического, социально-политического, идейно-культурного и нравственно-психологического развития. Меньше преобразуются признаки и различия, зависящие от этнических факторов» (стр. 48). Правда, автор не говорит, что именно он подразумевает под «этническими факторами». Однако, если их понимать как совокупность устойчивых культурных особенностей наций и национальное самосознание, то с этим выводом можно согласиться. С указанными моментами неразрывно связаны еще два процесса, на которые обращается внимание в книге: во-первых, возрастание значения социальных факторов в жизни нации по сравнению с национальными; во-вторых, увеличение роли интернациональных факторов по сравнению с узконациональными как в экономической, так и в культурной сфере.

Одним из достоинств книги является широкое привлечение статистических данных, использование выводов конкретных этносоциологических исследований. Так, интересно предпринятое автором исследование изменения национальной структуры советского общества по данным переписей 1926, 1939, 1959 и 1970 гг. Используются две группы показателей: первая — число наций, народностей, национальных, этнических и этнографических групп в составе населения СССР, вторая — доля населения СССР, относящаяся к каждому из этих типов общностей. Расчеты автора показывают, что основной тенденцией за годы Советской власти было увеличение как числа, так и численности социалистических наций, при одновременном уменьшении всех других типов общностей. Эти изменения протекали под влиянием двух процессов — преобразования и развития народностей и буржуазных наций в социалистические нации; консолидации народностей и этнических групп в нации и ассимиляции отдельных этнических и национальных групп более крупными этническими и этно-социальными общностями. Представляется, что целесообразно было бы показать в книге роль каждого из этих процессов в изменении национального состава СССР в количественном выражении. Используемые М. И. Куличенко данные представляют для этого хорошие возможности.

Замечая, что мнения ученых об основных признаках, по которым различаются между собой нации, народности, этнические, этнографические и национальные группы, расходятся, автор также указывает на «неправомочность» позиций, когда за основу берется прежде всего количественный фактор» (стр. 65). Однако нельзя не отметить, что и в его книге в ряде случаев количественные различия выступают в качестве основной границы между нацией и народностью, народностью и этнической группой (стр. 68). К настоящему времени в советской науке заложены основы четкой и, главное, эмпирически ясной типологии таких общностей. Не останавливаясь на ней подробно, напомним, что в основе ее лежит разграничение между этническими общностями в узком смысле слова (этнокос) и этно-социальными общностями.

Этнические общности в узком смысле слова связаны культурными особенностями и этническим самосознанием. К ним относятся не только отдельные этнические группы. Например, представители нации и национальных групп, принадлежащих ранее к этим нациям, объединяются в единый этникос, так как обладают определенным комплексом культурных особенностей и самосознанием принадлежности к единому народу (например, украинцы Украинской ССР, Казахстана и т. д.). Нация же, как и народность — это прежде всего социальные образования, важнейшими особенностями которых являются общность территории, экономики, социальной культуры.

По мнению автора, нация вообще является не этнической, а «социально-исторической» общностью (стр. 35). Однако вызывает возражение полное отрицание им этнических свойств нации. Несомненно, что не они определяют существование этого вида общности, но несомненно также и то, что этнические особенности неизбежно развиваются в результате относительной самостоятельности экономической и социальной жизни нации как социального организма. В этнографической науке, поэтому, принято определять нацию как этно-социальный организм¹.

В книге глубоко осмысливается роль КПСС в формировании и укреплении интернационального единства советского общества, обусловленная прежде всего тем, что партия учитывает наиболее существенные национальные интересы, ищет оптимальные пути их удовлетворения с учетом интересов всех народов, ведет большую пропагандистскую и воспитательную работу, борется за чистоту марксистско-ленинского учения по национальному вопросу, развивает его принципы в применении к современной ситуации. Исследуя динамику национального состава рядов КПСС, М. И. Куличенко отмечает, что последние десятилетия характеризуются сближением удельного веса различных национальностей в рядах партии с их долей в составе советского народа. Это неизбежно связано с более быстрым ростом партийной прослойки среди национальностей, ранее отстававших в этом отношении от русских, украинцев и некоторых других национальностей.

Сходные процессы выравнивания затрагивают все основные социальные параметры, по которым исторически сложились различия между нациями. Ранее отстававшие народы неизбежно двигаются (или двигались) более быстрыми темпами. Влияние процесса выравнивания на национальные отношения, на развитие интернациональной общности — очень важная научная проблема, требующая глубокого исследования. Заслуга автора в том, что, используя интересный статистический материал, он конкретно показывает, как протекают эти процессы в различных регионах нашей страны, охватывая основные сферы социальных отношений.

Экономические связи выделяются в книге как основа укрепления интернационального единства советского общества. Рассматривая связь современной экономической ситуации с национальными отношениями, М. И. Куличенко пишет, что цель партии в настоящий момент — «не достижение абсолютного равенства, которого не может быть и после полной победы коммунизма» (стр. 158), а «обеспечение пропорционально равного вклада каждой из республик в решение задач и в то же время выравнивание уровня жизни трудящихся всех национальностей» (стр. 159).

Ставится очень важная проблема соотношения производительности труда в каждой из союзных республик и уровня материального благосостояния населения, ибо только

¹ Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973 г.

на базе первого может происходить рост второго (стр. 160—163). Анализируются конкретные проблемы, возникающие в ряде союзных республик (Молдавии, Грузии, республиках Средней Азии), где эффективность использования трудовых ресурсов недостаточна. Автор отмечает, что запланированные партии более высокие темпы развития каждой республики предполагают «не только ее собственное ускоренное развитие, но и обеспечение возможностей более активного участия данной республики в развитии народного хозяйства всей страны» (стр. 166). Важно, что эта проблема рассматривается не как чисто экономическая, а с точки зрения ее влияния на развитие интернационального единства советского общества.

Характеризуя социальные основы сближения наций, автор констатирует, что решающая роль в этом процессе принадлежит росту национальных отрядов рабочего класса. В условиях развитого социализма господствует тенденция к сближению социального состава наций. Однако различия в долях рабочего класса и интеллигенции среди различных национальностей пока остаются значительными. На сближение социальных условий жизни наций существенно влияет также сближение классов и социальных групп советского общества. Очень важно замечание автора, что «и в условиях социальной однородности социалистических наций речь не идет вообще о ликвидации различий в социальной жизни наций, народностей, ибо часть из них в той или иной мере неизбежно сохранится в каких-то деталях жизни населения различных районов нашей планеты» (стр. 198). В частности, это относится к национальным особенностям в структуре потребления и в образе жизни населения. Это положение, вызывающее иногда дискуссии в нашей литературе, прямо перекликается со словами Ф. Энгельса о том, что «между отдельными странами, областями и даже местностями всегда будет существовать известное неравенство в жизненных условиях, которое можно будет свести до минимума, но никогда не удастся устранить полностью»².

Наибольшее внимание теоретическим аспектам соотношения интернационального и национального уделяется в главе, посвященной духовным основам сближения наций. Критикуя метафизический отрыв национального от интернационального в культуре и противопоставление их друг другу, автор отмечает, что высокое развитие национальной культуры не отрывает ее от интернациональной культуры, а наоборот, увеличивает ее вклад в общечеловеческую культуру. При этом интернациональное в культуре не вытесняет национальное, а глубоко проникает в него; национальное, в свою очередь, развивается, поднимаясь до уровня интернационального. Вместе с тем не все аспекты проблемы культурного сближения наций и формирования интернациональной культуры достаточно полно охвачены автором. Так, практически не рассматривается потребление культуры — почти все внимание уделено процессам производства и распространения культурных ценностей.

Предпоследняя глава посвящена развитию советского народа как новой исторической общности людей. Она как бы концентрирует в себе основные направления сближения наций, рассмотренные в предыдущих главах. Процесс становления интернациональной общности — советского народа — включает преодоление национальных перегородок, создающих возможность для отрицательных тенденций в национальных отношениях. Но советский народ — не новая нация или этническая общность. Он, как справедливо замечает автор, не приобретает характера этнической или национальной общности и в будущем, оставаясь «исторической, социально-политической, многонациональной» (стр. 310) общностью. Некоторые моменты, рассматриваемые в этой главе, прямо относятся к социологическому изучению процессов укрепления интернационального единства советского общества. Особо подчеркивается возрастающая роль непосредственного межнационального общения в этом процессе. М. И. Куличенко совершенно справедливо отмечает, что в литературе «мало уделяется внимания проблеме национального и интернационального в личности» (стр. 333). Акцент на недостаточной изученности сближения наций на уровне межличностных контактов особенно важен, так как на этом спекулируют наши идеологические противники, играя на некоторых отрицательных сторонах национального сознания отдельных групп населения. Касаясь роли русского языка в формировании советского народа, М. И. Куличенко отмечает, что он стал не просто языком межнационального общения, а средством приобщения многих народов к интернациональной культуре, способствуя тем самым обогащению и развитию национальных культур. Он придерживается мнения, что ученые и практические работники должны больше внимания уделять роли русского языка в качестве межнационального языка всей семьи братских народов.

В последней главе рассматриваются перспективы сближения наций в условиях строительства и развития коммунизма. Здесь автор в основном развивает предложенную им ранее³ периодизацию будущего развития наций вплоть до их полного слияния. И хотя он относит полное слияние наций к очень отдаленному будущему, ученые и практические работники, по его мнению, «должны четко представлять себе перспективу развития наций и национальных отношений и с учетом этой перспективы вести работу и в настоящее время» (стр. 361).

² К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. т. 19, с. 5

³ М. И. Куличенко. Национальные отношения в СССР и тенденции их развития. М., 1972, гл. V.

Книга в целом как раз и способствует решению этой задачи, концентрируя внимание на наиболее важных современных проблемах национальных отношений в СССР, ориентируя на основные перспективы их развития. Высказанные критические замечания касаются наиболее дискуссионных вопросов, и ни в коей мере не умаляют достоинства работы. Она отвечает широкому кругу интересов как ученых, занимающихся фундаментальными исследованиями в этой области, так и практических работников.

Ю. В. Арутюнян, А. А. Сусоколов

НАРОДЫ СССР

Виктор Маамяги. Эстонские поселенцы в СССР (1917—1940 гг.). Таллин, 1977, 235 стр.

Воссоздать историческую панораму эстонских поселений в СССР в период, предшествовавший вхождению Эстонии в состав СССР в 1940 г., — такую задачу поставил и успешно решил в своем новом исследовании акад. АН ЭССР В. А. Маамяги.

Книга В. А. Маамяги интересна прежде всего потому, что доказывает целесообразность изучения двух взаимосвязанных аспектов — «внутреннего» и «внешнего» в исторической судьбе любой этнической общности. Как показывает автор, «внутренняя» история населения Советской Эстонии была бы неполной без страниц, раскрывающих этноисторические судьбы той части эстонского этноса, которая оказалась в отрыве от его основной массы, будучи расселенной в инонациональном окружении. Избранный автором аспект исследования — изучение истории эстонского национального меньшинства, жившего за границами буржуазной Эстонии, в связи с историей всего эстонского народа в целом несомненно принес плодотворные результаты и придал рецензируемой книге новаторский, творческий характер.

Содержащийся в монографии материал представляет большой интерес.

Ценность рецензируемого труда заключается также в том, что он помогает теоретически осмыслить этнокультурные процессы, характерные для национального меньшинства в инонациональном окружении. Опираясь на важнейшие в методологическом отношении высказывания В. И. Ленина о положении этнических меньшинств в инонациональной среде, на партийные документы — резолюции и решения съездов, конференций ВКП(б), материалы съездов Советов, в которых четко определена национальная политика Советского государства и отражен процесс проведения ее в жизнь. — В. А. Маамяги вводит в научный оборот новый, собранный буквально по крупицам материал, отражающий работу эстонских секций ВКП(б) и ВЛКСМ, Эстонского отдела Народного комиссариата по делам национальностей РСФСР, Отдела национальностей ВЦИКа. Ценно в книге то, что автор показывает, как реализовывалась национальная политика партии по отношению к эстонскому национальному меньшинству. Историческую канву огромной работы партии и органов Советской власти в этом направлении автору помогают воссоздать материалы эстонской советской периодической печати, информировавшей читателей о положении дел во многих эстонских поселениях. Книга В. А. Маамяги по существу открывает новое, перспективное направление в советской исторической науке, одной из задач которой является всестороннее изучение этнических аспектов становления новой исторической общности — советский народ.

Основным главам исследования предпослана вводная глава об истории возникновения поселений эстонцев в различных районах дореволюционной России. Подобный «выход» за хронологические рамки исследования закономерно вытекал из самого объекта исследования. Миграция эстонского населения в различные районы России (Крым, Кавказ, Поволжье, Сибирь, Дальний Восток и в другие места), вызванная безземельем и помещичьим гнетом, началась еще во второй половине XIX в. По подсчетам автора, в ходе этих миграций возникло около 500 эстонских поселений, рассредоточенных в различных уголках России. Около 75% из них были сельскими поселениями.

Ретроспективный подход имеет важное методологическое значение, так как позволяет читателю самому убедиться в принципиальном различии судеб этнических изолятов в дореволюционный и послереволюционный период. Внимательно прослеживая этнокультурную судьбу эстонских поселенцев дореволюционного периода, автор подробно описывает и характеризует их хозяйственные занятия на новых местах, раскрывает картину и механизм их адаптации к новым социально-экономическим и природно-климатическим условиям, прослеживает выработку новых и усовершенствование старых элементов в системе жизнеобеспечения колонистов (сельскохозяйственные орудия, жилище, хозяйственные постройки, одежда и т. п.) в совершенно новых, непривычных для них условиях. В. А. Маамяги продолжает изучение этих проблем, опираясь на сравнительно богатые традиции отечественной историографии и мировой сельской социологии.

Совершенно очевидно, что воссоздание в книге основных этапов исторического развития эстонских поселенцев даст исследователям возможность рассматривать и сопоставлять

ставлять их историю с историей многих других этнических изолятов, находящихся в разных социально-экономических и географических условиях. Для этнографов, в частности, особую ценность представляют наблюдения и выводы автора о закономерностях этнокультурного развития эстонских колонистов в инонациональном окружении. Несмотря на территориальную отдаленность от основной массы эстонского населения, эстонские поселенцы долго сохраняли в новых местах свою материальную и духовную культуру, язык и самосознание. Анализ фактов, способствовавших как устойчивости, так и размываемости этнических черт,— важнейший вклад автора в изучение этнических процессов, характерных для национального меньшинства. В трактовке этой проблемы буржуазная историография, как известно, допускает ряд методологических ошибок, преувеличивая в одних случаях роль заимствования национального хозяйственно-культурного опыта, в других случаях, наоборот, принижая его. Автор демонстрирует нам принципиальное отличие марксистского подхода к решению данной проблемы. Характеризуя эстонских колонистов дореволюционного периода, В. А. Маамяги показывает их прогрессивную роль в экономическом и культурном развитии сельских жителей в районах нового расселения (они демонстрировали преимущества многополя, оригинальные приемы обработки земли, новые сельскохозяйственные орудия, новые сорта семян, новую постановку дела, новые трудовые навыки).

Вместе с тем в отличие от буржуазной историографии, намеренно или непреднамеренно извращающей историю поселений, объясняющей прогрессивность эстонских переселенцев их национальным характером или даже национальным превосходством, В. А. Маамяги дает подлинно научное объяснение той действительно положительной роли, которую играли эстонские поселения. Он, в частности, подчеркивает, что переезжая на новые необжитые места, эстонские крестьяне применяли сравнительно передовые знания, ранее приобретенные ими у себя на родине во время работы на помещичьих землях, где капиталистические отношения в сельском хозяйстве были более развиты, чем в районах, куда они переселялись (стр. 34). Автор говорит также, что с самого начала переселенцы в свою очередь заимствовали отдельные элементы в культуре, и прежде всего материальной, у местного населения. Однако широкому сближению эстонцев с этим населением, как показано в книге, в дореволюционный период мешала национальная замкнутость эстонских поселенцев. Она была ответной реакцией на ассимиляторскую политику царизма, стремившегося подвергнуть обрусению всех «инородцев» и не считавшегося с национальными чувствами и интересами народов.

В совсем иных условиях протекали этнокультурные процессы среди эстонского национального меньшинства в советский период. Последовательному сближению эстонцев с местным населением в немалой степени благоприятствовала совместная борьба за установление и упрочение Советской власти, борьба в рядах Красной Армии на фронтах гражданской войны и последующее участие в восстановлении и реконструкции народного хозяйства, индустриализации, коллективизации и осуществлении культурной революции. Автор демонстрирует влияние Великого Октября и социалистических преобразований на эстонских поселенцев. Причем на каждом этапе исторического развития страны передовые идеи Советской власти, идеи пролетарского интернационализма несли в их среду рабочие, прошедшие школу революционной закалки.

Глава вторая дает наглядное представление о роли эстонских рабочих, матросов и солдат и прежде всего коммунистов в подготовке и проведении Великой Октябрьской социалистической революции в ряде мест, включая столицу, о переходе эстонского трудового крестьянства на позиции Советской власти, чему в немалой степени способствовала деятельность эстонских секций РСДРП(б), вносивших посильный вклад в решение задач общероссийского революционного движения. В книге говорится о значении создания Эстонского отдела Наркомнаца РСФСР, съездов беспартийных безземельных крестьян и сельских рабочих эстонских поселений, на одном из которых, например, был избран Комитет эстонских поселений и определены его функции. Большую роль играло также участие в формировании национальных частей Красной Армии эстонских коммунистических батальонов и полков, ядро которых составляли рабочие и батраки.

Центральное место в книге занимают третья и четвертая главы, в которых обстоятельно анализируется история эстонского национального меньшинства и деятельность национальных организаций в деревне в годы восстановления народного хозяйства и далее — в годы реконструкции и коллективизации. При этом показано социальное расслоение среди эстонских поселенцев в годы, предшествовавшие коллективизации. Этой проблемой до В. А. Маамяги по существу никто не занимался. Очень ценно, что в книге изображена как синхронная, так и диахронная картина социального расслоения. Если, например, до первой мировой войны зажиточные крестьяне составляли 15, середняки 20, а бедняки 65%, то в 20-е годы «середняк» стал центральной фигурой в эстонских поселениях» (стр. 109).

В. А. Маамяги справедливо акцентирует внимание читателя на том, что основными инициаторами создания колхозного строя в эстонских поселениях, как и повсюду, выступали группы бедняков под руководством местных сельских партийных организаций, бойцы Красной Армии, бывшие партизаны, а также рабочие, направленные из города в сельскую местность. Процессы коллективизации среди эстонских переселенцев обуславливали существенные культурно-бытовые преобразования. Важную роль в деле повышения культурно-образовательного уровня эстонского национального меньшинства, несомненно, играл Эстонский отдел Наркомнаца РСФСР, а позднее местные исполкомы

Советов. Претворение в жизнь принципов ленинской национальной политики в отношении экстерриториальных групп эстонского меньшинства прежде всего велось по линии советского, хозяйственного и партийного строительства. В частности, чтобы приблизить органы Советской власти к населению, создавались сельсоветы, в которых делопроизводство велось на эстонском языке, а в районах расселения лиц эстонской национальности в состав Отделов районных исполнительных комитетов включались работники, знающие эстонский язык. При этом к категории национальных сельских советов относились обычно те, которые создавались там, где то или иное национальное меньшинство составляло большую часть населения. С точки зрения этнокультурной истории эстонского национального меньшинства, известный интерес представляет освещение в книге роли большевистской печати в развитии интернационализма среди поселенцев. Автор показывает, что интернациональное воспитание эстонского населения постоянно находилось в центре внимания газет, систематически публиковавших материалы, посвященные ленинской национальной политике и дружбе народов СССР. Приводятся важные сведения об истории учительского корпуса, истории школ с эстонским языком обучения; при этом рассказывается о мероприятиях (материальная помощь, убеждение, а порой и принуждение), предпринимавшихся Советской властью для того, чтобы все дети эстонских поселенцев учились в школе.

Для понимания сущности и содержания этнических процессов среди эстонских поселенцев важное значение имеют приводимые автором данные о развитии эстонско-русского двуязычия. В частности, в инонациональном окружении выбор языка обучения носил исключительно добровольный характер.

Обильный фактический материал мобилизован автором для того, чтобы показать огромную культурно-просветительную работу, проводившуюся партией среди поселенцев с целью укрепления связей между городом и селом. Большой популярностью среди местного населения пользовались певческие праздники эстонских поселенцев.

В противовес тенденциозной буржуазной историографии, склонной изображать коллективизацию как акт «принуждения», В. А. Маамяги показал ее исторические предпосылки и объективную необходимость. Коллективизация в эстонских поселениях повторяла общие для всей страны закономерности: она проходила в условиях ожесточенной классовой борьбы.

Осуществление ленинской национальной политики привело к тому, что эстонские поселения включались в общую жизнь советских народов. Партия и Советское государство направляли межнациональное сближение и помогали укреплению интернационального единства народов СССР. Чаше стали заключаться межнациональные браки: эстонские переселенцы начали более широко приобщаться к русскому языку как к языку межнационального общения, ускорились процессы их социальной, профессиональной мобильности, повышалась производственная и общественная активность. Росло и крепло чувство принадлежности к единому советскому народу — строителю первого в мире социалистического государства.

Изучение эстонских поселенцев, живущих вне этнической территории Эстонии, как видно из вступительного историографического обзора, имеет некоторые традиции. Однако в значительной своей части имеющаяся литература опубликована на малодоступном для многих исследователей эстонском языке. Монография В. А. Маамяги подводит итог всем предшествующим трудам, посвященным этой проблеме, и вносит значительный вклад в разработку ряда узловых вопросов истории эстонского народа. Вместе с тем, публикуя итоги своего исследования на русском языке, автор помогает широкому кругу специалистов ознакомиться с конкретными процессами «внутренней» и «внешней» истории эстонского народа.

Ценность рецензируемого труда заключается и в том, что сходные сюжеты, касающиеся других народов, могут разрабатываться на базе сопоставления с материалами книги В. А. Маамяги, дающей важные методологические ориентиры для проведения аналогичных исследований. Нет сомнения, что в истории эстонского национального меньшинства в известной мере отражается историческая судьба некоторых других народов Европейской части нашей страны: латышей, литовцев, молдаван и других.

История эстонских поселенцев, живших в иноэтнической среде, еще раз наглядно демонстрирует преимущества социалистической системы, в которой эффективно решается национальный вопрос, в том числе и проблема определения судьбы национальных меньшинств. Идеологическая значимость предпринятого исследования заключается в том, что его выводы дают отпор попыткам извращения этнокультурной истории эстонских поселенцев, провокационный смысл которых сводился к тому, чтобы подсчитать, какая часть поселенцев сохранилась для «эстонства», а сколько из них «большевизировано».

Видимо, целесообразно перевести книгу на эстонский язык, поскольку она содержит богатый и ценный материал; она будет с интересом прочитана не только специалистами, но и широкими кругами эстонского населения республики. При переиздании можно устранить некоторые редакционные шероховатости (стр. 10, 14, 49, 184).

В заключение необходимо еще раз подчеркнуть, что рецензируемая книга представляет собой важный вклад не только в историю эстонского народа, но и заметное явление нашей исторической и этнографической литературы, особенно той ее части, в которой разрабатываются национальные проблемы.

М. Н. Губогло

Книга В. П. Дьяконовой посвящена очень интересной, но еще недостаточно полно разработанной теме — погребальному обряду тувинцев. К сожалению, до самого последнего времени не только в Южной Сибири, но и в других регионах истории уделяют мало внимания этой стороне духовной жизни народов. В статьях, которые время от времени появляются в печати, рассматриваются, как правило, только отдельные узкие вопросы и не раскрывается значение похоронной обрядности как исторического источника. В этом плане книга В. П. Дьяконовой представляет отрадное явление в научной жизни.

Безусловно заслуживают самого серьезного внимания теоретические посылки подхода автора к изучаемому явлению — органическое соединение в единое целое двух групп источников — археологических и этнографических. Такой синтез стал возможным благодаря тщательному изучению В. П. Дьяконовой незаслуженно забытой группы памятников — поздних (XVII—XIX вв.) погребений тувинцев. Именно они явились тем цементом, который помог автору книги заполнить пробел, существующий между археологией и этнографией тувинцев, и во многом по-новому интерпретировать накопленные наукой данные по различным сторонам истории края.

Вывод В. П. Дьяконовой о преемственности погребального обряда населения территории Тувы с XVII по XIX в. дает в известной мере возможность по-новому поставить вопрос о времени формирования тувинского этноса. Не исключено, что сложение его основы следует отнести к несколько более раннему времени, нежели конец XVIII в., как считает часть исследователей истории тувинцев. Это тем более важно, что в письменных источниках этнические процессы в Туве освещены совершенно недостаточно.

Рассматривая поздние погребения, В. П. Дьяконова много внимания уделяет их этнической принадлежности, применяя интересную методику — показ вещей из погребений местным жителям — знатокам старины. Этим способом выясняются названия вещей и их функциональное назначение. Без этнографической работы сам по себе материал из раскопок такие сведения дать не может.

Очень подробно и полно, на большом фактическом материале автор показывает похоронный обряд тувинцев, исповедовавших как шаманизм, так и ламаизм. Несомненно заслуга В. П. Дьяконовой в выделении архаических черт и новых элементов в похоронном обряде тувинцев, составляющих две стороны его существования. Весь приводимый ею материал хорошо показывает развитие и изменчивость комплекса похоронной обрядности, которую большинство археологов и этнографов считали очень консервативной и стабильной. Новые веяния часто вытесняют старое, традиционное, и без поэтапного изучения погребений во многих случаях невозможно перекинуть мостик между памятниками различных эпох. В этом плане следует упрекнуть автора в некоторой категоричности и непоследовательности, когда она акцентирует внимание преимущественно на консерватизме похоронного обряда (стр. 131), приводя в то же время убедительные данные о его изменчивости. Здесь скорее дуализм обряда, тем более, что вся книга доказывает изменчивость комплекса обрядов, обусловленную разными причинами. Причины, вызывающие эти изменения, к сожалению, упомянуты в книге вскользь.

На первое место выдвигается религиозная принадлежность — она и положена в основу классификации. В то же время (стр. 6 и др.), автор справедливо замечает, что похоронный обряд определяется далеко не только религиозным мировоззрением. Этот тезис стоило бы развить. Не секрет, что похоронный обряд существует и в безрелигиозном обществе, имеет свою систему и структуру, которые постоянно видоизменяются, сохраняя при этом что-то от прошлых эпох. Да и ламаизм как причина изменения погребальной обрядности в данном случае выступает не первопричиной — он сам появился в результате смены политической ситуации — завоевания Тувы монгольскими ханами. Изменения социально-экономических условий после Тувинской революции, как об этом пишет автор книги, также привели к изменениям в похоронной обрядности тувинцев-ламаистов.

Подробно рассматривая погребальные сооружения, В. П. Дьяконова не только предлагает их классификацию, но и прослеживает их развитие во времени. Следует отметить, что принцип историзма выдержан в книге очень четко. Несколько меньше внимания уделено интерпретации наземных погребальных сооружений, хотя напрашиваются интересные параллели не только с сибирским, но и среднеазиатским материалом. Эти аналогии тем любопытнее, что в последнее время этнографы открывают все больше и больше шаманских мотивов в бытовом (а порой и в ортодоксальном) исламе народов Средней Азии¹.

К сожалению, автор книги не обратила должного внимания на различные формы связи населения Тувы с западными соседями. Думается, что эти связи нашли отражение в приводимом В. П. Дьяконовой материале. В первую очередь это относится к наземному способу захоронения и связанным с ним формам погребальных сооружений. По целому ряду важных аспектов прослеживаются западные, т. е. среднеазиатские аналогии, и вряд ли правильно проводить параллели в погребальной обрядности и в материальной культуре тувинцев только с их восточными соседями, которым автор от-

¹ «Домусульманские верования и обряды в Средней Азии». М., 1975.

дает предпочтение. Не следует забывать, что происхождение той или иной части культурного наследия любого народа отнюдь не всегда идентично происхождению его современного языка. Культура народов, которые приняли участие в формировании современных тувинцев, далеко не совпадает с культурой восточных тюрков не только наших дней, но и весьма отдаленных времен.

Рассматривая похоронный обряд тувинцев-ламайстов, автор книги приходит к очень важному выводу (стр. 114) об отсутствии у них канонизации этого обряда, о значительном разнообразии похоронной обрядности в однородной (с известными оговорками) этнической и религиозной среде.

Представляется совершенно верным деление В. П. Дьяконовой похоронного обряда на три цикла — действия с момента смерти до похорон, похороны и поминальный цикл. В данном случае применяемый автором книги термин «погребальный обряд» лучше заменить на «похоронный», так как термин «погребальный» в большей мере отражает действия второго цикла, т. е. собственно погребения. Справедливо указывая, что поминальные обряды тувинцев отличаются по своей сути, например, от христианских, автор книги не акцентирует внимание читателей на связи поминального обряда с культом предков. Между тем эти связи хорошо видны из приводимого в книге конкретного материала.

Трудно согласиться с В. П. Дьяконовой (стр. 118), говорящей о нецелесообразности помещения в рецензируемой книге карт, которые показывали бы общее и особенное в похоронном обряде в целом, и в погребальном обряде в частности, у различных групп тувинцев. Такие карты, особенно на фоне расселения тувинских племен XIX в., сделали бы книгу еще более значимой.

Наблюдения автора относительно различий в похоронной обрядности, которые определяются социальным и имущественным положением погребенного, заслуживают самой высокой оценки. Существующее в науке мнение, что поздние погребальные памятники не отражают имущественного и социального положения захороненного, полностью опровергается приводимым в книге материалом.

Значение выводов В. П. Дьяконовой относительно этнической атрибуции погребений, когда «...формы погребения трупа и устройство погребальных сооружений могут быть различными у одного и того же народа» (стр. 162), далеко выходят за рамки собственно тувинского материала. Как и абсолютное большинство других теоретических положений книги, эти выводы подтверждаются погребальными памятниками народов Средней Азии и части Казахстана, которые исповедовали иную религию. К сожалению, автор книги не дала своего объяснения этим различиям.

В заключение следует сказать, что отмеченные недостатки книги ни в коей мере не снижают ее значения для дальнейшей разработки такого важного исторического источника, как поздние погребальные памятники и похоронный обряд. Представляется, что рецензируемая книга является начальным этапом всестороннего исследования похоронного обряда и погребальных сооружений не только населения Тувы, но и соседних народов Южной Сибири. Несомненно, исследуемый В. П. Дьяконовой источник в значительно большей мере раскроет свои возможности, если автор книги в дальнейшей работе применит необходимые статистические методы для систематизации материала. Это откроет широкие перспективы, во-первых, в чисто источниковедческом плане, и во-вторых, в этнической атрибуции типов погребений. Особенно важен первый аспект. До недавнего времени подавляющее большинство исследователей, в той или иной степени касавшихся погребальных сооружений, полагали, что их конструкция и сопровождающий инвентарь целиком определяются этническими традициями и религиозными представлениями. Неточность этого положения сразу становится очевидной, как только погребения начинают исследовать с учетом всего комплекса влияющих на них факторов. К таким факторам относятся, наряду с «этническими традициями» и религиозными системами, хозяйство, социальные отношения, ландшафт, демографическая ситуация на данной территории и др. Учет их при традиционных методах исследования далеко не всегда возможно. Применение многофакторного анализа при изучении погребений раскрывает в полной мере возможности источника и дает ответы на несравненно большее количество вопросов.

С. П. Поляков

К. П. Белобородова. Приамурские узоры. Л., 1975, 106 с., илл.

Взросший в последние годы интерес к декоративному искусству народностей Советского Дальнего Востока вполне закономерен. Благодаря выставкам народного творчества в Москве, Ленинграде и других городах страны это искусство стало известным далеко за пределами Дальнего Востока. Однако широкий читатель до недавнего времени не был с ним знаком. Научные труды по этому вопросу из-за их малого тиража уже теперь стали библиографической редкостью.

И вот появилась, наконец, общедоступная и хорошо иллюстрированная книга-альбом «Приамурские узоры», написанная сотрудником Хабаровского краевого дома народного творчества К. П. Белобородовой.

Перед автором стояла трудная и вместе с тем благородная задача — рассказать в популярной форме об особенностях орнамента народностей Приамурья — нанайцев,

нивхов, удэгейцев, негидальцев, орочей, ульчей — о секретах их мастерства и об основных видах их декоративного искусства. К. П. Белобородова давно изучает искусство народностей Приамурья. Для сбора материала она извездила весь край, побывала в самых отдаленных таежных селениях охотников-рыболовов. В результате появилась эта интересная книга, которую с большой пользой для себя прочтет всякий, кто интересуется жизнью, бытом, культурой и искусством коренных народностей таежного края. Благодаря переводу краткого содержания книги на английский, французский и немецкий языки с ней познакомятся и зарубежные читатели.

Композиционно книга построена несколько необычно и довольно интересно. Она открывается кратким вводным рассказом «Время минувшее», исподволь подводящим читателя к очень важной проблеме преемственности художественных традиций: «...Жила была в таежном стойбище нанайская девочка Чикузэ. Зимними долгими вечерами, сидя у очага в своей бедной хижине, она слушала сказки своей бабушки. Под эти сказки женщины из стойбища, приходившие к ним в хижину, шили торбасы и халаты, украшая их чудесными узорами. Девочка Чикузэ внимательно следила за их работой, и ей очень захотелось самой научиться вышивать такие же красивые узоры. И она берется за иглу...». Потому и живо искусство народностей Приамурья, что от матери к дочери, от отца к сыну передавался многовековой мудрый опыт древних художников из народа, увековечивших свой талант и мастерство в творчестве многих и многих поколений.

Заканчивается книга рассказом «Время текущее». Мы снова оказываемся в жилище Чикузэ, ставшей теперь уже бабушкой. Но как изменилось все вокруг! Чикузэ живет в светлом просторном доме, в нем есть и радио, и электричество. Она прославилась свой маленький народ замечательным искусством вышивки. Она окружена почетом и уважением за то, что бережно пронесла в течение долгой жизни и сохранила в чистоте лучшие традиции искусства своего народа (стр. 45).

С большим интересом читаются главки «Нанайцы, ульчи, орочи — кто они?» и «Таежная эстетика», повествующие о жизни и быте народностей Приамурья, об их понимании эстетики, красоты. Материал, с которым мастер работал, часто подсказывал ему и технику, и приемы работы — тиснение, резьбу и аппликацию по бересте, плетение из корней тальника, резьбу по дереву, вышивку и мозаику из кусочков меха. Тайга и великий Амур не только кормили, но и одевали человека, они давали все необходимое для изготовления жилищ и посуды, средств передвижения и охоты (стр. 12).

Самый большой раздел книги посвящен орнаменту. Автор знакомит читателя с композицией орнамента народностей Приамурья, выявляет общие его черты и закономерности в искусстве нанайцев, ульчей, удэгейцев, орочей, негидальцев, а также живущих в крае небольшими группами эвенков и якутов, раскрывает секреты их мастерства — технику вышивки, аппликацию и меховой мозаики, способы изготовления ковров и художественных изделий из бересты (стр. 12—39).

Определенную научную ценность представляют записанные автором технические приемы работы, о которых рассказано в главе «Мастера раскрывают секреты» (стр. 39—43). Читатель сможет узнать о способах обработки рыбьей кожи в нанайских селениях Синда, Болонь и Кондон, выделки ровдуги у нанайцев и негидальцев, подготовки кожи для шитья торбасов и для кумаланов (ковриков из шкур сохатого), изготовления рыбьего клея, выбора лозы и бересты и многое другое.

В главе «Синий цветок коммелины» (стр. 43, 44) К. П. Белобородова рассказывает о секретах приготовления красителей, придающих искусству народностей Приамурья богатство колорита, цветовую звучность и разнообразие, так поражавшие исследователей их творчества. Оказывается, краски умели получать сами амурские мастера. Эти сведения Белобородова впервые ввела в научный оборот. Так, она рассказывает о приготовлении красок: синей — из лепестков цветов синеглазки или лазорника, (из семейства коммелиновых), красной — из сосновой коры, вываренной в воде, а также из железного сурика и из ягоды клюквы, черной — из сажи, растертой с толченой или высушенной кетовой икрой или из ягоды черемухи, коричневой — из коры старой лиственницы и желтой — из гнилушек на дубах, разведенных водой. Для этого в науке существовало другое мнение.

Так, известный исследователь искусства народностей Приамурья, американский ученый Б. Лауфер полагал, что они пользовались китайскими красками¹.

В тексте книги 24 иллюстрации, в альбоме 37, многие из них воспроизведены в цвете. Они дают хорошее представление о колорите, форме и об орнаменте художественных изделий. Хочется отметить и высокий уровень полиграфического исполнения рецензируемой книги.

К сожалению, в этой интересно написанной и хорошо изданной книге имеются некоторые досадные недостатки.

Так, в главе «Таежная эстетика» автор ничего не говорит об эстетической ценности искусства народностей Приамурья и месте его в художественной культуре народов мира. Недостаточно сказано здесь и о культурных контактах и взаимовлияниях народностей Амура с их ближними и дальними соседями. Скороговоркой, весьма бегло, автор

¹ B. Laufer. The Decorative Art of the Amur Tribes.— «Memoirs of the American Museum of Natural History», v. VII, N. Y., 1902, p. 7—9.

упоминает о контактах коренного населения Приамурья с русскими, корейцами и китайцами (стр. 11). Но ведь хорошо известно, какую роль сыграли в развитии материальной и духовной культуры охотников-рыболовов Амура кочевники-скотоводы тюрко-монгольского происхождения².

Следовало бы расширить главу «Орнамент» и рассказать в ней не только об орнаментальных мотивах (что само по себе тоже важно), но и о композиции и типовом составе орнамента, попытаться дать его классификацию.

В перечне иллюстраций автор почему-то ограничивается только названиями произведений народного декоративного искусства, оставляя без внимания такие важные вопросы, как, например, сведения о том, где, когда и кем изготовлен тот или иной предмет, каковы его размеры, как он называется на языке данной народности и где находится в настоящее время — в музее или в частном собрании.

Хотелось бы увидеть в книге хотя бы краткий список основной литературы об искусстве народов Дальнего Востока. Такой список помог бы читателю углубить и расширить знания, почерпнутые из книги.

Отмеченные недостатки не снижают той высокой оценки книги, которая была дана выше. Это книга очень нужная, и она, несомненно, пробудит у многих читателей самый живой интерес к самобытному и прекрасному декоративному искусству малых народов Советского Дальнего Востока.

Н. В. Кочешков

² С. В. Иванов. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.). — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. LXXXI, М. — Л., 1963, с. 373, 433—437.

Устно-поэтическое творчество мордовского народа, т. VI, ч. 2. Мокшанская свадебная поэзия. Саранск, 1975, 400 с. Составитель К. Т. Самородов. Редактор К. В. Чистов.

Сектор фольклора Научно-исследовательского Института языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Мордовской АССР с 1963 г. издает многотомную антологию мордовской народной поэзии «Устно-поэтическое творчество мордовского народа». В вышедших томах представлены основные образцы жанров мордовского (мокша и эрзя) фольклора: эпические и лирические песни, частушки, сказки, пословицы, поговорки и загадки, эрзянские похоронные причитания.

В жизни и духовной культуре народа особое место занимают свадебные обряды и сопровождающая их поэзия. Являясь одним из самых древних видов фольклора, свадебная поэзия по богатству и разнообразию жанров, по драматизму содержания, по сложности композиции, по охвату разных сторон действительности занимает исключительное место в мордовском фольклоре. Не случайно мордовская (эрзя и мокша) свадьба привлекала внимание этнографов, языковедов, писателей и путешественников еще со второй половины XVIII в. Немало ценных сведений о свадебных обрядах оставили М. Попов, П. Мельников-Печерский, Н. Орлов, С. Кронтовский, К. Фукс, А. Терновский, Н. Смирнов и другие.

Однако материал собирался главным образом по эрзянской свадьбе, мокшанская же до сих пор была известна только по разрозненным фрагментам поэтических текстов, в записях известного финского исследователя Х. Паасонена и выдающегося мордовского этнографа и фольклориста М. Евсеева. Эти записи были сделаны с целью изучения языка и не давали представления о сущности и специфике свадьбы. Поэтому запись и издание свадебных обрядов и песен, особенно мокшанских, ощущались как актуальная проблема, а издание их — неотложная задача. Именно поэтому сектор фольклора мордовского института в последние годы провел серию фольклорно-этнографических экспедиций в разные районы Мордовии и за ее пределы, привлекая к участию в них фольклористов, писателей, учителей и студентов. В результате накопился значительный материал. Это позволило приступить к подготовке научного издания мордовской свадьбы в двух книгах. Первая часть посвящена эрзянской свадьбе¹, вторая — мокшанской.

Рецензируемый полумот — первая крупная публикация мокшанской свадьбы. В ней отразились правовые, морально-этические и религиозные взгляды мордвы с древнейших времен до наших дней, в частности мифологические воззрения, отголоски языческих верований, древние обряды, обычаи, а также разносторонний мир человеческих переживаний и быта (дореволюционного) мордвы, ее чаяния и ожидания.

¹ «Устно-поэтическое творчество мордовского народа», т. VI, ч. I — эрзянская свадебная поэзия. Сост. текстов, подстрочно-смысловый перевод с морд. на русск. язык А. Г. Борисова. Общая ред. К. В. Чистова и Л. С. Кавтаськина. Саранск, 1972, 470 с.

Составителем книги — К. Т. Самородовым осуществлена сложная собирательская работа. Им были изучены десятки записей. В результате он отобрал и включил в сборник четыре наиболее типичных варианта мокшанской свадьбы, записанные им самим или под его руководством студентами-дипломниками от жителей определенных кустов (аймаков).

В рецензируемой книге в отличие от первого полутома (эрзянская свадьба) записи свадьбы сгруппированы как по отдельным селениям, так и по группам селений. В основу варианта кладется наиболее полная запись свадьбы одного села, которая дополняется документированными текстами свадебных обрядов и песнопений близлежащих селений. Каждый подобный куст (аймак) имеет свои исторические сложившиеся особенности, свои местные социально-экономические условия жизни, обычаи и т. д. При отборе текстов составитель стремился охватить важнейшие виды свадебного фольклора данного района, выявляя их местные особенности. Словесно-поэтические произведения в каждом варианте группируются по этапам и моментам обряда. Подобный принцип подачи материала способствует осмыслению хода свадьбы и своеобразия жанров свадебной поэзии. Вместе с тем, во всех вариантах свадьбы отразились типичные черты жизни и быта дореволюционной мордовской деревни — пережитки общинного коллективизма, посвятельные и магические обряды, элементы полового табу, поклонение силам природы, языческим богам и духам, родовым предкам. В них отразились различные формы брака от купли-продажи невесты до древних форм умыкания (кражи). Все варианты свадьбы в целом производят хорошее впечатление и по полноте поэтических жанров и по описанию обряда.

Тексты в сборнике даются в оригинале и в построчном переводе на русский язык, что делает их доступными для других народов СССР. Переводчик стремился точно передать идейно-художественное содержание оригиналов, их национальный колорит, особенности лексики, фразеологии и синтаксиса. Однако в некоторых случаях был необходим буквальный перевод, который требовал комментария.

Текстам предпослано содержательное предисловие. В нем характеризуются принципы подготовки и подачи текстов, дается обзор истории собирания и изучения мордовской свадьбы, рассматриваются традиционные воззрения на семью, семейную жизнь и брак, истолкованы некоторые религиозно-магические и бытовые обряды, обычаи. На конкретных примерах прослеживаются важнейшие моменты развития свадьбы, раскрываются ее глубинные связи с традиционным бытом народа, с его мировоззрением, обрядами и эстетическими вкусами, с семейными и общественными интересами. Здесь же анализируется поэтика свадебной поэзии, показывается общность и различие вариантов мокшанской свадьбы различных аймаков, исследуются взаимосвязи и взаимовлияния внутри мордовской (мокша и эрзя) свадьбы в целом, сравниваются мордовский и русский обряды. Все эти проблемы на материале мокшанской свадьбы рассматриваются впервые. Однако в предисловии есть не совсем четкие положения, спорные места. Так, не совсем ясно, на каком основании одна из разновидностей обрядовой песни называется частушечной (стр. 83). Протяжные песни семейно-бытового содержания называются то протяжными, то долгими (стр. 107, 223, 225).

Достоинством рецензируемой работы является основательный научный аппарат. В примечаниях к текстам читатель найдет данные об использованных источниках, необходимые объяснения, в которых указываются время и место записи, фамилия и возраст певцов. Хотелось бы, чтобы в комментариях были даны более пространственные сведения о певцах и их репертуаре, что помогло бы полнее восстановить их творческий облик. Очень полезен приведенный в конце книги словарь устаревших и малопонятных слов и выражений. Приведены мокшанские варианты свадеб в записях Х. Паасонена и М. Евсеева, ставшие уже библиографической редкостью, причем известные записи Х. Паасонена даются не только на языке мокши, но и впервые в переводе на русский язык.

Научная ценность издания повышается приложением типичных образцов свадебных напевов и мелодий. По сравнению с эрзянским томом свадебной поэзии, они более полны и разнообразны. Магнитофонные записи свадебной поэзии нотированы Г. И. Сураевым-Королевым.

В короткой рецензии трудно отметить все достоинства и недостатки издания. Мы коснулись здесь основных вопросов. Недостатки сборника, бесспорно, явились следствием слабой изученности предмета. В целом же книга, несомненно, полезна. Она привлечет внимание научных работников, специализирующихся в области этнографии, лингвистики, словесной и музыкальной фольклористики, а также социологов, атеистов, поэтов и широких кругов читателей, интересующихся народным творчеством. Значение этого сборника выходит за пределы финно-угроведения. Он дает важный материал для исследования мордовско-русских и мордовско-тюркских взаимосвязей.

А. Д. Шуляев

Suomen kansankulttuurin kartasto. Aineellinen kulttuuri. Toimittanut Toivo Vuorela (Atlas der finnischen Volkskultur. Materielle Kultur. Herausgegeben von Toivo Vuorela). Helsinki, 1976, 151 S.

Недавно вышедший первый выпуск «Атласа финской народной культуры», посвященный материальной культуре, можно по справедливости назвать событием в этой области этнографии. В финской науке за этим трудом стоят многолетние исследования и опыт этнографического картографирования. Первые этнографические карты вошли уже в Финский атлас, изданный в 1929 г.¹ Картографирование явлений материальной и духовной культуры составляет непрерывную часть практически всех крупных этнографических исследований и статей, выходящих в Финляндии, если только материал представляет к тому возможность. Специально следует упомянуть работу Рагнар Альбек — это практически уже атлас материальной культуры финляндских шведов².

Работа над рецензируемым атласом, как упомянуто во Введении к нему, началась еще в 1937 г., но была прервана войной, и к мысли о создании этнографического и фольклорного, а в перспективе и лингвистического (диалектного и топонимического) атласов вернулись только в 1962 г.

В 1976 г. вышел первый выпуск этнографического атласа. Его ответственный редактор и составитель — известный финский этнограф Тойво Вуорела, имеющий серьезные заслуги в изучении материальной, как, впрочем, и духовной культуры финского народа и немалый опыт в этнографическом картографировании. Следует сказать, что и в данном случае он выступает в качестве не только редактора-составителя, но и автора более чем четверти всех карт атласа (22 из 84), текстов к ним, а также предпосланного ему Введения.

Всего в авторском коллективе насчитывается 20 человек. Следует сказать, что наибольший объем работ выполнен представителями старшего поколения финских этнографов: Кустоа Вилкуна (10 карт), Нийло Валонен (10 карт), Тойни-Инкери Кау-конен (5 карт). Немалое участие в этой работе приняли и этнографы среднего поколения (Т.-И. Итконен, В. Анттила, А. Вилкуна) и молодые специалисты.

Рассматривая атлас, хочется прежде всего отметить высокое полиграфическое качество издания и красивое его оформление. Атлас имеет большой, но удобный в употреблении формат. Хорошо расположен материал: на каждом развороте справа дана карта, а слева — текст к ней, который не превышает одной страницы.

Оглавление, названия карт и легенды к ним даны на трех языках: финском, немецком и английском, тексты даются на финском и немецком (или английском) языках. Это делает атлас доступным широким кругам специалистов.

На картографической основе показаны границы деления Финляндии на приходы (pitäjät) на 1910 г. и нанесены важнейшие реки и озера страны. В атлас включена также отдельная карта деления на приходы, которые обозначены цифрами, и список их названий с этой нумерацией, данный в алфавитном порядке. Кроме того, приложена та же карта на прозрачной основе, ее можно наложить на любую карту атласа, что дает возможность легко определить и уточнить географическое положение и границы распространения всех рассматриваемых явлений.

Во Введении разъяснен принцип составления карт³. В большинстве своем это, пользуясь авторской терминологией, «идеальные карты». По замыслу составителей, картографируется лишь наиболее архаичная форма рассматриваемого явления на данной территории. Более поздние варианты явления, существовавшие на этой территории, не отмечаются. Следует сказать, что такой подход в ряде случаев неизбежно связан с субъективной оценкой того, какое явление имеет право считаться более архаичным. В принципе на картах отражаются наибольшие ареалы явлений на период перед первой мировой войной. На каждую территориальную единицу — приход — нанесен один знак.

Вообще явления отмечались значками, штриховкой ареалов и линиями их границ. Использовались лишь два цвета — черный и красный. Большая часть карт (48) — чисто значковые. При этом, как правило, на одной карте использовано два-три или четыре значка; лишь в одном случае число их достигает восьми (№ 37). Часто одновременно используются штриховка и значки или добавлена граница распространения. Но и при этом число обозначений невелико. Как правило, оно не превышает пяти, исключение составляет лишь последняя, 84-я карта, отражающая 12 вариантов явления. Выдержанная лаконичность карт облегчает их чтение и позволяет легко выделить ареалы даже при наиболее сложных формах распространения явлений. Это, несомненно, результат хорошо разработанной типологии, продуманного содержания карт и единой

¹ «Suomen kartasto 1925». Helsinki, 1929 (карты 23: 9—14, тексты — с. 130—145).

² R. Ahlbäck. Kulturgeografiska kartor över Svensk-Finland. — «Folklivsstudier», I. Helsingfors, 1945.

³ Более подробно о методах картографирования атласа см.: Matti Sarmela. Kansankulttuurin kartoituksesta. — «Virittäjä», 1965, № 3, с. 255—278.

целенаправленности атласа в целом — к этому вопросу мы еще вернемся ниже. Представляется, что в этом плане настоящий атлас имеет определенные преимущества перед большинством опубликованных до сих пор этнографических атласов.

Весьма существенно, что в легендах некоторых карт имеются рисунки, помогающие понять картографируемые явления. Жаль, что они приводятся далеко не всегда, даже когда это позволяет картографируемый элемент. Без рисунков человеку, недостаточно знакомому со спецификой финской народной культуры, трудно представить себе многие явления. В частности, на наш взгляд, стоило поместить рисунки в легендах таких карт, как формы рукоятей сохи (№ 7), формы планировки риги (№ 21), тем более что объяснение к знакам на последней (одна форма — это «юго-западный тип — отдельное помещение с печью» и другая — «северо-западный тип — отдельное помещение с печью») вряд ли помогает понять их различие. Желательны были бы иллюстрации на картах о клетях, в частности 27-й, где речь идет о сложных опорных конструкциях клетки, а также 28-й и 29-й, посвященных различным формам клетей с верхней галереей. То же самое можно сказать о картах типов печи (№ 36), способов припряжки саней (№ 78) и конской упряжи (№ 79), а также типов лодок (№ 84). Очень хорошие рисунки к большинству названных явлений содержит этнографический словарь Тойво Вуорела, однако он доступен только людям, владеющим финским языком⁴.

По принципу составления атлас предполагает отображение явлений лишь на один период, но там, где позволяла изученность явлений, от этого правила сделаны отступления, что, несомненно, расширяет объем информации. Так, например, карта о водяных мельницах, принадлежавших крестьянским товариществам (№ 2), отражает «средневековые» (так как имеется перепись этих мельниц от 1565 г.) и конец XVIII в., когда они начинают исчезать. Карта о смолокурении (№ 5) дает ареал промысла в середине XVII в., в середине XVIII в. и в 1900 г. Четыре периода отражены на карте о коврах — «рюйю» (№ 64) — XV, XVI и XVIII вв. и, наконец, 1800—1860 гг., когда рюйю достигают наибольшего распространения и становятся наиболее совершенными по форме. Два периода (до 1880 и 1880—1910 гг.) даны и для другой формы покрывала — ковра «тякяня», отличающегося сложной техникой изготовления (двухосновное тканье — № 66). В карте о типах серпов (№ 14) дано их распространение на 1900 и 1930 гг.

В отличие от тех атласов, которые в последнее время разрабатываются этнографами Советского Союза, в том числе и от уже опубликованного атласа «Русские», «Атлас финской народной культуры» не ставит цель показать степень распространенности явлений. Тем не менее в ряде случаев наряду с основной территорией распространения явления отмечена область его редкого или случайного распространения. Так, на карте № 2 даны три степени распространенности коллективных водяных мельниц: основная область, вторичная и область редкого распространения. Две степени распространенности даны для специфичного в Финляндии сенного сарая с наклонными стенами — широкое и редкое распространение (№ 18). Двухэтажные крестьянские дома, которые всегда были редким явлением даже на территории их традиционного распространения, показаны с учетом их числа на приход, что в целом отражает и сколько их приходится примерно на одно и то же число жителей (карта № 35). С учетом территорий, где явление отмечено как редкое или случайное, картографированы и некоторые данные, касающиеся народной пищи (№ 46 — сухой круглый хлеб с отверстием в центре, № 54 — толокно в качестве праздничного блюда, № 59 — явление мяса).

Весьма интересен и важен вопрос о тематическом подборе карт рассматриваемого атласа. Как сообщается во Введении, к моменту окончательного выбора материала для публикации в портфеле редакции было около 1000 карт, из которых 84 было отобрано для первого выпуска и 100 для второго (фольклорного).

Помещенные в атлас карты касаются различных областей материальной культуры. Разумеется, явления материальной культуры не всегда отражают только распространение какого-либо предмета. Так, например, распространение жезла старосты деревни (№ 1) отражает, прежде всего, область существования в Финляндии общественного института старост, который был связан с определенной формой поселений, формами землепользования и землеустройства. То же самое можно сказать об уже упомянутой карте крестьянских коллективных мельниц, возникших на определенном этапе развития пахотного земледелия и связанных с определенными формами общественных отношений. Рассматривая распределение карт по различным областям материальной культуры, можно констатировать, что наибольшую группу составляют карты, относящиеся к хозяйственным занятиям населения. Но это в первую очередь земледельческие занятия — землеобрабатывающие и уборочные орудия, способы сушки сена и хлебов, орудия молотбы и веяний, инвентарь, связанный с льноводством — всего 17 карт. Кроме того, есть две карты по оленеводству (только по распространению выпасных коллективов) и одна по смолокурению. Таким образом, некоторые занятия и промыслы, в частности рыболовческий, игравший в некоторых частях страны огромную роль, не вошли в атлас. Разумеется, рыболовные снасти — явление весьма специфическое, и их формы складываются в первую очередь в зависимости от пород рыб и специфики водоема, но картографирование их отразило бы все же ряд интересных явлений, в частности культурные взаимосвязи с соседними народами. Нет и карт, свя-

⁴ Toivo Vuorela. Kansatieteen sanasto. Helsinki, 1964.

занных с охотой, если не считать орнамента на арбалете, что не связано с самим промыслом. К области домашних промыслов относятся лишь две карты — о древнем способе плетения варежек иглой и об одном из инструментов деревообработки — перовидном сверле. Жаль, что последняя дает общий знак для всех трех изображенных на легенде разновидностей сверла. Карта, составленная в свое время А. Вийресом для Эстонии и Латвии, дала интересную картину распространения его различных форм⁵.

В целом довольно много карт (8) посвящено средствам передвижения. Хотелось бы лишь, чтобы в атласе была показана картина распространения саней западного и восточного типа, так как она могла бы составить выразительный фон для приведенных материалов о способе припряжки саней.

Обширный раздел составляют карты построек, в том числе жилищ, печей и мебели — всего 20 карт. В этом разделе есть карты, которые особенно сложны по содержанию; такова, в частности, карта типов жилищ (№ 34). Это многообразное и сложное явление благодаря глубоко продуманной классификации, основанной на функциональных различиях основного жилого помещений; отражено на весьма лаконичной и интересной для анализа карте. Новый материал дает большинство карт по мебели (№ 33, 34). Новые данные содержит и большинство карт довольно обширного раздела о народной пище (15 карт и 2 карты по утвари). Как показывают сами карты, данные о народной пище, которая всегда отличается большой устойчивостью, заслуживают того труда, который приходится вкладывать в картографирование этого сложного для типологии элемента материальной культуры.

На наш взгляд, слишком мал и, честно говоря, неудачен раздел о народной одежде: две карты по обуви, одна — о головных уборах и еще одна — о специфической форме пестротканых юбок.

Во Введении сказано, что выбирались карты таких явлений, которые по темам и возрасту дали бы возможно более разностороннюю картину характера народной культуры Финляндии. Однако распределение карт по темам нельзя считать равномерным. Рассмотрение атласа заставляет думать, что при выборе карт основное внимание было уделено несколько иной стороне вопроса: тем явлениям, которые достаточно наглядно и во всем многообразии показали бы границы культурных подобластей Финляндии. Они могли быть положены в основу отбора карт заранее, учитывая большую работу по изучению этих вопросов, которая проделана финскими этнографами.

В связи с этим нельзя не обратиться к вышедшей несколько лет назад работе Илмара Талве, которая основана на большом картографированном этнографическом материале и дает анализ культурных подобластей и их границ в Финляндии⁶. Автор рассмотрел около сотни явлений из различных областей народной культуры и проанализировал факторы, определявшие их ареалы и возникновение культурных границ на территории страны. Особых расхождений полученных им результатов с данными атласа нет, хотя в этих двух работах для картографирования привлечены в значительной мере разные явления.

По-видимому, о культурных подобластях Финляндии и их границах стоило бы сказать во Введении, а в атласе дать их карту.

В заключение остановимся на текстах к картам. В целом они представляют образец того, как следует писать, чтобы словам было тесно, а мыслям просторно. Подготовка таких кратких, точных и вскрывающих суть дела текстов — большое искусство, которое, несомненно, связано с глубоким знанием предмета.

Вероятно, о некоторых научных гипотезах, нашедших отражение в текстах атласа, можно было бы и поспорить. Вряд ли, например, советские специалисты согласились бы с точкой зрения Аско Вилкуна на развитие двухъярусного дома-двора (текст к № 32) или взглядами Нийло Валонена на некоторые моменты в развитии восточной духовой печи (текст к № 36). Но обсуждение этих вопросов выходит за рамки настоящей рецензии.

В данном случае мы отметим только несколько моментов, которые вызывают у нас замечания при чтении текстов и сопоставлении их с картами. Так, например, нам кажется не совсем логичным назвать одну карту «Некоторые типы печей» (№ 36) и дать на ней восточную духовую печь и уличную печь, а на другой показать разновидности западной печи, назвав ее «Печи с дымоходом» (№ 37). Как известно, наличие дымоходов — вопрос уровня развития и для восточной (или русской) печи, к тому же ее отличия от западной не сводятся только к этому. Это и не отражает известных в литературе взглядов автора карт, дело идет о неудачном подразделении и названии явлений.

Некоторые упущения можно отметить при рассмотрении и ряда других явлений. Так, например, картографируя типы борон (№ 11, 12), автор никак не отметил хотя бы в тексте того, какой тип бороны был характерен для юго-запада страны, для ее основных районов древнего пахотного земледелия. Далее, в тексте к карте о серпах (№ 14) не говорится об изменении их ареалов в 1930-х годах. Судя по карте, в этот период изменился ареал восточного серпа, но неясно, изменился ли ареал западного серпа.

⁵ A. Viires. Eesti rahvapärane puutööndus. Tallin, 1960, рис. 35.

⁶ Ilmar Talve. Suomen kulttuurirajaista ja alueista.—«Suomalainen Tiedekatemia esitelmät ja pöytäkirjat 1971». Helsinki, 1972, s. 185—232.

Нельзя установить также, чем косили сено в области распространения косы-стойки (№ 15), так как в тексте сказано, что она применялась лишь для уборки хлебов.

Карта о формах столов (№ 40) имеет два знака для стола с крестовидными ножками, и в тексте сообщается о двух его разновидностях, но неясно, какой из знаков к какой из них относится.

Уточнений требуют, по нашему мнению, карты о пище, что неудивительно, поскольку это особо сложный и вообще менее разработанный раздел этнографии. Так, например, карта о заварном хлебе (№ 48) отражает состав муки (чистая мука, мука с примесью солода и т. д.); в тексте же содержится описание локальных различий в способах приготовления теста — невольно хочется увидеть их на карте. Того же типа замечание вызывают карты о пирогах с рыбой. Картографируются две основные разновидности этих пирогов — восточный рыбник и западный «рыбный хлеб» — явления разного происхождения. Но текст дает сведения о трех видах рыбников с указанием территории их распространения (два карельских варианта и савоский) — этих данных на карте, к сожалению, нет (№ 49).

Некоторые вопросы остаются не совсем ясными при рассмотрении карт о толокне (№ 52, 53). Первая из них дает распространение толокна различного состава (ячменного, овсяного, смешанного), текст уделяет должное внимание и разным способам его употребления в пищу (в виде заварной каши на востоке и холодным, преимущественно с простоквашей тянувшегося типа — на западе). Границы распространения этих двух форм не совсем четки, так как указывается, что второй способ относится к толокну смешанного состава и распространен там, где готовят простоквашу тянувшегося типа. При этом дается отсылка на карту № 57. Однако ареалы тянувшейся простокваши и смешанного толокна значительно расходятся. На карте № 53 нанесена граница распространения заварного толокна, но относится ли она к толокну вообще или только к обрядовому его употреблению, не уточнено.

Разумеется, все эти замечания касаются лишь некоторых желательных дополнений к атласу и ни в коей мере не уменьшают его ценности.

При знакомстве с «Атласом финской народной культуры» естественно возникает мысль, что советским этнографам, в первую очередь тем, кто занимается подготовкой «Историко-этнографического атласа Прибалтики», следовало бы учесть тематику финского атласа при выборе новых тем для картографирования. Картографирование таких элементов материальной культуры, как пища, транспортные средства, без сомнения, позволит сделать весьма ценные выводы. Очень интересно, в частности, сопоставление результатов картографирования этих элементов с рецензируемым атласом. Последний, несомненно, надолго станет важным источником научной информации и необходимым справочником для этнографов, занимающихся культурой финно-угорских народов и их соседей. Следует также пожелать финским коллегам успеха в завершении работы над вторым, фольклорным выпуском «Атласа финской народной культуры».

А. О. Вийрес, Н. В. Шлыгина

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

Б.-Р. Логашова. Туркмены Ирана (историко-этнографическое исследование). М., 1976, 158 стр.

Советское востоковедение обладает давними традициями в изучении истории и этнографии народов Ирана. Первые труды в этой области в СССР появились еще в начале 20-х годов. В течение последних лет советские исследователи опубликовали ряд интересных монографий и статей, посвященных как общим проблемам — состоянию национального вопроса, этническим и национальным процессам, так и истории, современному положению неперсидских народов и племен Ирана¹.

Появление подобных трудов способствует более глубокому изучению современного Ирана, ибо без учета национального вопроса нельзя составить объективного представления об иранском обществе. Не случайно автор рецензии на книгу «The Land of Iran»² справедливо критикует одного из основных авторов этого издания за игнорирование этнических, религиозных и социально-культурных различий в этой многонациональной стране. Кстати, автор упомянутой рецензии обращает внимание и на то, что

¹ См. «Библиография Ирана». М., 1967, с. 104—112. См. также: М. С. Иванов. Племена Фарса кашкайские, хамсе, джугилуйе, мамасани. М., 1961; В. В. Трубецкой. Бахтиары. М., 1966; М. Г. Пикулин. Белуджи. М., 1959; Х. Агаев. Национально-освободительное движение в Хорасане. Ашхабад, 1963; О. Гишова. Туркмены Ирана. Тбилиси, 1968 (на груз. яз.).

² В. W. B. Fischer. The Land of Iran. Cambridge, 1968.

в этой обширной и претендующей на обобщение книге «упомянута лишь одна из новейших советских работ по этнографии Ирана»³.

Собственно «туркменская тематика», т. е. изучение истории и этнографии туркмен, за последнее время обогатилось исследованиями Х. Атаева, О. Гвилава, Б.-Р. Логашовой и других авторов. Недавно вышедшая в свет рецензируемая книга Б.-Р. Логашовой, несомненно, займет особое место среди этнографических работ по Ирану.

Монография Б.-Р. Логашовой — вдумчивое и кропотливое исследование о современном положении и истории туркмен. В предисловии к книге автор дает краткий обзор советских и зарубежных исследований по истории и этнографии иранских туркмен. Первая глава посвящена рассмотрению таких важных вопросов, как происхождение, численность и родо-племенной состав туркмен Ирана. Несмотря на то, что материал данной главы изложен в сжатой форме, читатель получает ясное представление о прошлом иранских туркмен и о землях, где они обитают. Соглашаясь во многом со взглядами автора на историю иранских туркмен, тем не менее хочется остановиться на одном важном, на наш взгляд, вопросе. Б.-Р. Логашова пишет, что туркменская народность «в основных чертах сформировалась к XIV—XV вв.». Она подчеркивает, что основу туркменской народности «составили туркменские племена, издавна населявшие Северный Туркменистан, Усть-Урт и Мангышлак». Далее автор пишет: «В XVI в. туркменские племена были расселены и на территории Ирана» (стр. 14).

Нам представляется, что огромную роль в консолидации туркменской народности сыграли те туркменские племена, которые составляли основную военную опору монгольского государства Тога Теймура в Горгане в начале XIV в. Судя по данным исторических источников, основное ядро этих туркменских племен мигрировало в Горган из Средней Азии. И хотя формально власть в Горгане в начале XIV в. принадлежала Тога Теймуру и его преемникам, фактически она была сосредоточена в руках эмира Вель и его потомков, представителей туркменской знати⁴. Верхушка туркменских племен сохраняла в Горгане свои позиции как одна из главных политических сил и в последующие столетия. При рассмотрении истории консолидации туркменской народности на эти данные следует обратить особое внимание.

Хорошее знание истории и быта советских туркмен позволило Б.-Р. Логашовой глубже изучить социальный строй и быт туркмен Ирана. Главы II и III, посвященные хозяйству, материальной культуре и общественным отношениям, читаются с большим интересом. Автор показывает, что, несмотря на превращение местностей, заселенных туркменами, в главный район хлопководства страны и сравнительно высокий уровень механизации сельскохозяйственного производства, уклад жизни основной массы туркмен Ирана во многом сохраняет традиционные черты. Симптоматично, что один из иранских публицистов, склонный акцентировать внимание на переменах среди туркмен Ирана, пишет о том, что на улицах города Гомбед-Кабуса в настоящее время чаще можно встретить туркмен, едущих на современных автомобилях и мотоциклах, чем на знаменитых туркменских конях. Однако этот же автор признает, что образ жизни туркмен Ирана сохраняет свою традиционность и отличается «скромностью».

Центральное место в главе III занимает исследование характера общественных отношений в сельских районах туркменских земель Ирана, как во время осуществления аграрных реформ, так и до их проведения. В целом Б.-Р. Логашова верно обозначила ход процесса трансформации общественных отношений в туркменской деревне — от полупфеодальных к капиталистическим, особенно ускорившийся с начала 60-х годов. Несколько слабее показаны социальная структура и общественные отношения в туркменских городах Гомбед-Кабусе, Горгане, Мораве-Тепе и др.

В разделе «Народное образование» Б.-Р. Логашова особое внимание обращает на культурную отсталость в туркменских районах Ирана, объясняя это, в частности, политикой игнорирования прав неперсидских народов, проводимой шахским правительством. Запрещая туркменским детям получать образование на родном языке, препятствуя распространению и популяризации среди иранских туркмен культурных и научных достижений Советского Туркменистана, иранское правительство, главным образом в целях пропаганды своей политики и восхваления существующего строя, ведет на туркменском языке специальные передачи по радио г. Горгана (стр. 108).

Политика иранского правительства в отношении туркмен специально рассмотрена в последней главе — «Туркмены в общественно-политической жизни Ирана». В этой главе прослеживается также процесс распространения фактической власти иранского правительства в туркменские районы в последней четверти XIX в., чему, как справедливо отмечает автор, в немалой степени способствовала политика царского правительства (стр. 115) в Средней Азии и северо-восточном Иране. Особое внимание уделено в последней главе особенностям освободительного движения среди туркмен Ирана после победы в России Великой Октябрьской социалистической революции.

Содержательное исследование Б.-Р. Логашовой значительно расширяет наши представления по истории и этнографии туркмен Ирана и является заметным вкладом в советскую историко-этнографическую литературу.

С. М. Алиев

³ «Bulletin of the School of Oriental and African studies». London, 1970, p. 406.

⁴ См. Натанзи. Монтхех ат-таварих. Тегеран, 1957, с. 158—160 (на перс. яз.); Казиз Ахмед Гаффари. Тарих алемара. Тегеран, 1964, с. 218, 219 (на перс. яз.).

СОДЕРЖАНИЕ

М. И. Урысон (Москва). Дарвин, Энгельс и некоторые проблемы антропогенеза	3
Н. Г. Волкова (Москва). Новое и традиционное в культуре народов Закавказья	16
Л. А. Тульцева (Москва). Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков (по материалам среднерусской полосы)	31
Т. Д. Златковская (Москва). К проблеме античного наследства у южных славян и восточных романцев	47
В. Р. Арсеньев (Ленинград). Бамбара: лингвистические и социальные аспекты этнической истории	59

Дискуссии и обсуждения

А. Д. Столяр (Ленинград). Об археологическом аспекте проблемы генезиса аималистического искусства в палеолите Евразии	72
Р. Я. Жуков (Москва). К вопросу о происхождении искусства (ответ оппонентам)	91
К дискуссии о происхождении искусства	105

Из истории науки

К. Вилкуна (Хельсинки). Экспедиция Сакари Пяльси в Северо-Восточную Сибирь (1917—1919 гг.)	111
К. Като (Осака), В. А. Туголуков (Москва). Сибирь начала XIX века глазами японца	117

Сообщения

Х. Ибрагимов (Махачкала). О некоторых аспектах межэтнического общения в городах Дагестана (по данным о национально-смешанных браках в Махачкале)	124
В. А. Александров (Москва). Таможенные книги Ирбитской ярмарки как этнографический источник (конец XVII — начало XVIII в.)	131
Г. П. Дурасов (Москва). Каргопольские народные вышивки-месяцесловы	139
Д. Д. Васильев (Москва). Тюркская руническая надпись Хэнтэй I	149
Н. А. Баскаков (Москва). Наскальная руническая надпись в Терезеннике-Буюк урочища Мугур-Саргол Тувинской АССР	152

Поиски, факты, гипотезы

К. В. Чистов (Ленинград). Японская сказка и русский читатель	155
--	-----

Научная жизнь

Р. В. Меркене (Вильнюс). Конференция об итогах экспедиций литовских этнографов 1975—1976 гг.	163
В. А. Дмитриев (Ленинград). Этнологический центр в Японии	164
Коротко об экспедициях	166

Критика и библиография

Общая этнография

В. В. Покшишевский (Москва). В. И. Козлов. Этническая демография	171
Ю. В. Арутюнян, А. А. Сусоколов (Москва). М. Куличенко. Укрепление интернационального единства советского общества	173

Народы СССР

- М. Н. Губогло (Москва). *В. Мамяги. Эстонские поселенцы в СССР (1917—1940 гг.)* 176
- С. П. Поляков (Москва). *В. П. Дьяконова. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник* 179
- Н. В. Кочешков (Владивосток). *К. П. Белобородова. Приамурские узоры* 180
- А. Д. Шуляев (Саранск). *Устно-поэтическое творчество мордовского народа, т. VI, ч. 2 — Мокшанская свадебная поэзия* 182

Народы зарубежной Европы

- А. О. Вийрес (Таллин), Н. В. Шлыгина (Москва). *Suomen kansankulttuurin kartasto. Aineellinen kulttuuri* 184

Народы зарубежной Азии

- С. М. Алиев (Москва). *Б.-Р. Логашова. Туркмены Ирана* 187

SOMMAIRE

M. I. Ourysson (Moscou). Darwin, Engels et quelques problèmes de l'anthropogénèse	3
N. G. Volkova (Moscou). Le nouveau et le traditionnel dans la culture des populations de la Transcaucasie	16
L. A. Toultséva (Moscou). Croyances et rites religieux des paysans russes au tournant des XIXe et XXe siècles (d'après les matériaux de la bande moyenne du territoire de la Russie)	31
T. D. Zlatkovskaïa (Moscou). Contribution au problème de l'héritage antique des Slaves du Sud et des Romains de l'Est	47
V. R. Arsieniev (Léningrad). Les Bambara: aspects linguistiques et sociaux de l'histoire ethnique	59
Discussions et délibérations	
A. D. Stoliar (Léningrad). Sur l'aspect archéologique du problème de la genèse de l'art animaliste au paléolithique de l'Eurasie	72
R. Ya. Jourov (Moscou). Contribution à la question des origines de l'art (réponse aux opposants)	91
Pour la discussion sur les origines de l'art	105
De l'histoire de la science	
K. Vilkuna (Helsinki). La mission de Saakari Pälsi en Sibérie de Nord-Est (1917—1919)	111
K. Kato (Osaka), V. A. Tougoloukov (Moscou). La Sibérie des débuts du XIXe siècle vue par un Japonais	117
Communications	
Kh. Ibraghimov (Makhatchkala). De quelques aspects de la communication interethnique dans les villes du Daghestan (d'après les données portant sur les mariages d'ethnicité mixte à Makhatchkala)	124
V. A. Alexandrov (Moscou). Les livres douaniers de la foire d'Irbit en tant que source ethnographique (fin XVIIe—début XVIIIe siècles)	131
G. P. Dourassov (Moscou). Les broderies-calendriers populaires de Kargopol	139
D. D. Vassiliév (Moscou). L'inscription runique turque de Khentey I	149
N. A. Baskakov (Moscou). Une inscription runique rupestre à Térézenniké-Buyuk, forêt de Mougour-Sargol, R. S. S. A. des Touva	152
Recherches, faits, hypothèses	
K. V. Tchistov (Léningrad). Le conte japonais et le lecteur russe	155
Vie académique	
R. V. Merkené (Vilnius). Une conférence sur les résultats des missions des ethnographes de Lithuanie aux années 1975—1976	163
V. A. Dmitriév (Léningrad). Un centre ethnologique au Japon	164
Missions en bref	166
Critiques et bibliographie	
Ethnographie générale	
V. V. Pokchichievski (Moscou). V. I. Kozlov. Démographie ethnique	171
Yu. V. Aroutiunian, A. A. Soussokoulov (Moscou). M. Koulitchienko. Le raffermissement de l'unité internationale de la société Soviétique	173
	191

Peuples de l'U.R.S.S.

M. N. Gouboglo (Moscou). <i>V. Maamägi</i> . Colons estoniens en l'U.R.S.S. (1917—1940)	176
S. P. Poliakov (Moscou). <i>V. P. Dyakonova</i> . Le rite funéraire des Touva en tant que source historico-ethnographique	179
N. V. Kotchiechkov (Vladivostok). <i>K. P. Bieloborodova</i> . Les arabesques de la région d'Amour	180
A. D. Chouliaiev (Saransk). <i>L'oeuvre poétique orale du peuple mordve, t. VI, pt. 2 — Poésie de noces des Mokcha</i>	182

Peuples de l'Europe hors l'U.R.S.S.

A. O. Vijres (Tallinn), N. V. Chlyguina (Moscou). <i>Suomen kansankulttuurin kartasto. Aineellinen kulttuuri</i>	184
--	-----

Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.

S. M. Aliyev (Moscou). <i>B.-R. Logachova</i> . Turkmènes de l'Iran	187
---	-----

Технический редактор *Т. И. Сироткина*

Сдано в набор 10.03.78	Подписано к печати 19.05.78	Т-10709	Формат бумаги 70×108 ^{1/16}
Высокая печать	Усл. печ. л. 16,8	Уч.-изд. л. 18,9	Бум. л. 6 Тираж 2850 экз. Зак. 4082

Издательство «Наука». 103717, Москва, Подсосенский пер., 21
2-ая типография издательства «Наука». 121099, Москва, Шубинский пер., 10