

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

I

Январь — Февраль
1988

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ • ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

СОДЕРЖАНИЕ

Р. Г. Кузеев, В. Я. Бабенко, Н. Н. Морисеева (Уфа). Особенности этнонационального развития народов Волго-Уральской историко-этнографической области за годы Советской власти	3
И. М. Кузнецов (Москва). Адаптивность этнических культур и этнокультурные типы самоопределения личности (к постановке проблемы)	15
В. В. Малавин (Москва). К определению понятия народной религии в традиционной цивилизации (на примере Китая)	27
В. Н. Шинкарев (Москва). Представления нага о жизненных силах (к проблеме «субстанционального» элемента анимистических верований)	40

Дискуссии и обсуждения

Обсуждение статьи Ю. В. Бромлей, М. В. Крюкова «Этнография: место в системе наук, школы, методы»	50
В. Ф. Горленко (Киев). Некоторые соображения по поводу статьи Ю. В. Бромлей и М. В. Крюкова	50
М. В. Крюков (Москва). Советская этнографическая наука нуждается в перестройке	55
Ю. В. Бромлей (Москва). О предмете этнографии в свете логико-системного анализа	62
От редакции	69

Сообщения

Г. Ю. Рах (Берлин, ГДР). Изучение образа жизни трудящихся Магдебургской равнины	71
С. И. Дмитриева (Москва). Мезенские прялки (к вопросу о происхождении мезенской росписи)	81
Е. К. Симонова-Гудзенко (Москва). О появлении богини Аматаэрасу в японском пантеоне	98

Поиски, факты, гипотезы

С. Н. Квашнина (Москва). Индейцы Колорадо	110
---	-----

Наши юбиляры

Список основных работ по этнографии и истории доктора исторических наук М. М. Громыко (к 35-летию научной деятельности)	120
---	-----

Научная жизнь

А. Е. Тер-Саркисянц (Москва). Всесоюзная научная конференция «Этнографическая наука и пропаганда этнографических знаний»	123
--	-----



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА» МОСКВА

М. С. Бутинова (Ленинград). XVIII конференция по изучению Австралии и Океании	127
Н. Е. Грыськ (Ленинград). Симпозиум «Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры»	131
В. П. Иванов (Чебоксары). Научно-практическая конференция «Историческое краеведение в школах Чувашской АССР: опыт, проблемы и перспективы»	133
Н. В. Юхнева (Ленинград). Научные чтения «Этнография Петербурга — Ленинграда»	135
Л. А. Фотий (Ленинград). Коллективные тематические стажировки в ГМЭ народов СССР (1984—1987 гг.)	137
Коротко об экспедициях	141

Критика и библиография

Критические статьи и обзоры

М. Н. Новиков (Москва). Журнал «Schweizerisches Archiv für Volkskunde» и некоторые вопросы современной Швейцарской этнографии	144
---	-----

Общая этнография

В. И. Козлов, М. В. Крюков (Москва). В. П. Алексеев. Этногенез	151
Л. Г. Герценберг (Ленинград). Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейские языки и индоевропейцы. Т. I—II	158

Народы СССР

Н. А. Миненко (Новосибирск). М. М. Громыко. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в.	162
В. Б. Виноградов (Грозный). А. И. Мусукаев. Об обычаях и законах горцев	164
А. Г. Баканурский (Одесса). Фольклорный театр народов СССР	165

Народы Зарубежной Европы

А. Х. Пержару (Дурлешты, Молд. ССР). R. Volcănescu. Mitologie română	166
--	-----

Редакционная коллегия:

К. В. Чистов — член-корр. АН СССР (главный редактор),
В. П. Алексеев — член-корр. АН СССР, С. А. Арутюнов, С. И. Брук,
Н. Г. Волкова (зам. главн. редактора), Л. М. Дробижева, Т. А. Жданко,
Р. Н. Исмагилова, Р. Ф. Итс, Л. Е. Куббель (зам. главн. редактора),
Г. Е. Марков, Р. М. Мунчаев, А. И. Першиц, Н. С. Полищук (зам. главн. редактора), П. И. Пучков, Ю. И. Семенов, В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин

Ответственный секретарь редакции Н. С. Соболев

Адрес редакции: 117036, Москва, В-36, ул. Д. Ульянова, 19,
телефоны: 126-94-91, 123-90-97

Зав. редакцией Е. А. Эшлиман

Р. Г. Кузеев, В. Я. Бабенко, Н. Н. Моисеева

**ОСОБЕННОСТИ ЭТНОНАЦИОНАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ
НАРОДОВ ВОЛГО-УРАЛЬСКОЙ
ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ОБЛАСТИ
ЗА ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ**

Исследование процессов национального развития народов СССР предполагает учет специфики этих процессов в отдельных регионах (Средняя Азия, Кавказ, Прибалтика, Урало-Поволжье и др.), где издавна взаимосвязанно функционируют группы этносов. Это и неудивительно, ибо региональный подход к изучению этнонациональных проблем, анализ исторического пути, пройденного конкретной группой народов, позволяют выявить как исходные социально-экономические и культурные параметры этносов, так и реально достигнутые за годы Советской власти результаты их этносоциального развития. Объективное знание этапов и особенностей формирования социалистических наций* в отдельных регионах страны представляется чрезвычайно важным для осуществления поставленной XXVII съездом КПСС задачи дальнейшего совершенствования национальных отношений. Такое знание несомненно будет способствовать также исследованию и прогнозированию процесса развития и сближения наций и народностей, который должен привести «в отдаленной исторической перспективе» к «полному единству наций»¹. Опыт показывает, что этнографические и этносоциологические исследования, даже опирающиеся на массовые и достоверные количественные показатели, но оторванные от исторической ретроспективы и игнорирующие региональную специфику этнонациональных процессов, могут формировать недостаточно обоснованные выводы о значительных масштабах естественной ассимиляции этносов и этнических групп. Интерпретация же материалов с учетом указанных факторов выявляет главную историческую тенденцию на современном этапе: сближение народов СССР, взаимодействие и взаимообогащение их культур.

Волго-Уральская историко-этнографическая область (далее — ИЭО), особенностям этнонационального развития которой посвящена данная статья, включает шесть автономных республик; в трех из них — Татарской, Башкирской и Чувашской — коренное население тюркоязычное, в трех — Мордовской, Марийской и Удмуртской — финно-угорское. В этих шести автономных республиках общая численность татар, башкир и чувашей составляет около 5 млн., удмуртов, марийцев и мордвы — свыше 1,3 млн., русских — более 5 млн.²

Об этнонациональном развитии Волго-Уральской ИЭО в литературе можно встретить противоречивые суждения. Относительно времени сложения в этом регионе социалистических наций взгляды большинства исследователей совпадают: социалистические нации сложились здесь сразу же или в течение 10—15 лет после Великой Октябрьской социалистической революции. А вот этносоциальную базу их формирования

* Проблема остается весьма актуальной и дискуссионной (см. материалы последней дискуссии на страницах журнала «Сов. этнография». 1986. № 3—5).

¹ Программа Коммунистической партии Советского Союза. Новая редакция. Принята XXVII съездом КПСС. М., 1986. С. 44.

² Численность и состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М., 1984. С. 76, 78, 80, 82.

ученые представляют по-разному. В публикациях последних 10—15 лет высказывались мнения, что социалистические нации в Волго-Уральской ИЭО сформировались на основе: а) вполне сложившихся капиталистических наций дореволюционной эпохи³; б) народностей, буржуазное развитие которых началось в конце XIX — начале XX в. и которые успели пройти определенный этап по пути формирования наций капиталистического типа⁴; в) архаичных (докапиталистического типа) народностей, миновавших капиталистическую стадию развития⁵.

Сформулирована точка зрения, утверждающая, что по мере развития социалистических наций, создания единого народнохозяйственного комплекса в СССР отмирают, утрачивают значение такие признаки нации, как «общность экономической жизни» и «общность территории»⁶. При данном подходе на первый план выступают этноязыковые и этнокультурные характеристики формирующейся социалистической нации. Близка к этой точке зрения и другая, согласно которой в отдельных республиках «создание национального рабочего класса не является обязательным условием победы социализма», а, значит, и формирования социалистических наций⁷. Из этого следует, что многие в прошлом отсталые народы сформировались в «сельские, крестьянские» социалистические нации, основным занятием которых в условиях комплексного развития экономики многонациональной страны оставалось сельское хозяйство⁸.

Изложенные взгляды отражают традиционный подход к анализу конкретно-исторических особенностей национального строительства в той или иной автономной республике Волго-Уральской ИЭО. Однако взгляды эти нуждаются в критическом переосмыслении. Национальные процессы важно проанализировать в свете материалов XXVII съезда КПСС с учетом исторических этапов развития социализма в СССР и роли рабочего класса в социально-экономическом и культурном строительстве, а также в аспекте задач по широкому вовлечению всех народов в ускорение социально-экономического развития страны, в интенсификацию производства на основе НТП.

Социалистические нации, являющиеся в эпоху социалистической формации основным типом этносоциальной общности, прошли этапы становления и развития; ныне наблюдается период их активного подъема. Определяя этапы и уровень консолидационных процессов, мы считаем правомерным делать акцент на масштабах, глубине вовлеченности того или иного этноса в общую систему развития социализма в СССР и лишь затем, уже на этой основе, — на развитии собственных производительных сил и производственных отношений этноса. К. Маркс и Ф. Энгельс писали, что «взаимоотношения между различными нациями зависят от того, насколько каждая из них развила свои *производительные силы, разделение труда и внутреннее общение*» (курсив наш. — Авт.)⁹. Важнейшим показателем темпов этносоциального развития и уровня консоли-

³ Юлдашбаев Б. Х. История формирования башкирской нации (дооктябрьский период). Уфа, 1972. С. 119, 144; Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 19; Любимов В. Н. Социалистическое преобразование Советской Чувашии. Чебоксары, 1955. С. 216—223, и др.

⁴ Васькин И. А. Национальное возрождение мордовского народа. Саранск, 1956. С. 156; Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С. Очерк этнографии удмуртов. Учебное пособие. Ижевск, 1984. С. 14—15, и др.

⁵ Народы Поволжья и Приуралья: историко-этнографические очерки. М., 1985. С. 120.

⁶ Яшкин И. А. Некоторые особенности в развитии национальных групп Поволжья не входящих в автономные территориальные объединения, в период строительства коммунизма//Торжество ленинской национальной политики. Научная сессия. Тез. докл и сообщ. третьей секции «Этнические процессы и национальные отношения в СССР» Чебоксары, 1970. С. 20.

⁷ Митунув Б. М. Основные этапы и источники формирования рабочего класса в республиках Советского Востока//Формирование и развитие советского рабочего класса (1917—1961 гг.). М., 1964. С. 287.

⁸ Юлдашбаев Б. Х. Социалистическая нация башкир (Политический и экономический аспекты проблемы). Учебное пособие. Уфа, 1981. С. 35, 40.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология//Соч. Т. 3. С. 19—20.

дации является структура социально-классового состава этноса, прежде всего наличие рабочего класса и его количественная и качественная характеристики. Если этот показатель, отражающий состояние «своих производительных сил», сравнительно невысок, нельзя говорить о сформировавшейся нации социалистического типа. Иными словами, речь идет о реальном участии национальных кадров рабочего класса в экономическом, социальном и культурном формировании и развитии своей нации. Сказанное не означает, что мы не принимаем во внимание другие, например социально-политические, духовно-идеологические факторы этнонационального развития. Напротив, опыт показывает, что на отдельных, особенно важных этапах истории (подъем национально-освободительного движения накануне революции, Октябрьская революция и гражданская война, Великая Отечественная война) социально-политические факторы могут играть доминирующую этноконсолидирующую роль. Известно, что в определенные исторические периоды политические факторы, например образование государственности, имели для процессов этнической консолидации гораздо большее значение, чем социально-экономические. Однако политические факторы, активизирующие культурное и духовное развитие этноса, не могут бесконечно долго опережать социально-экономические — развитие «своих производительных сил». Иначе возникнет опасность деформации культурно-духовной сферы в сторону этноцентризма. В эпоху социализма опережающая роль политических факторов создает благоприятные условия для развития производительных сил у ранее отсталой этнической общности до уровня таковых у передовых наций страны. Реализация этих условий проявляется прежде всего в переориентации части людских ресурсов этноса на индустриальный труд, в активизации участия рабочих коренной национальности в производственных процессах всех представленных в данной республике отраслей промышленности, особенно ведущих, требующих высокой квалификации. Может возникнуть вопрос: каким должен быть удельный вес рабочих в составе коренной национальности республики, чтобы можно было говорить о социальной структуре соответствующей социалистической нации, включающей рабочий класс, колхозное крестьянство и трудовую интеллигенцию? Количественные параметры едва ли можно определить точно; видимо, количественная и профессиональная структуры многонационального рабочего класса должны примерно отражать этнический состав населения этой республики. Важен также вклад национального отряда рабочего класса в развитие производительных сил и НТП. Но главное, очевидно, в том, чтобы численность и активность национального отряда рабочих оказались достаточными для ощутимого его влияния на социальную природу и состав интеллигенции (административно-управленческой, творческой, научной и т. д.), на развитие и укрепление интернационалистского мировоззрения и мышления, которые, в свою очередь, находят отражение во всех сферах духовно-идеологической деятельности. Наличие такого влияния может означать, что количественный рост национальных кадров перешел в некое новое качественное состояние. Сила влияния национального отряда рабочих зависит, разумеется, не только от его численности, но и от многих факторов: сложности этнического состава населения республики и удельного веса в нем коренной национальности, глубины и устойчивости традиций этнической городской культуры, трудовых навыков и трудовой специализации рабочих данной национальности, их профессионального уровня и т. д.

На основе сформулированных выше соображений можно выделить два исторических периода в этнонациональном развитии народов Волго-Уральской ИЭО в советскую эпоху.

Первый период — 1920—1930-е годы — характеризуется постепенным преобразованием этнических общностей капиталистического типа в этнические общности социалистического типа. Особенности социально-классовых и этнонациональных процессов, протекающих в республиках региона в этот переходный к социалистическим производственным от-

ношениям период, делают целесообразным выделение в рамках его двух этапов.

Первый этап — 1920-е годы. Известно, что до Великой Октябрьской социалистической революции как финно-угорские, так и тюркоязычные народы Волго-Уральской области, за исключением поволжских татар, не успели сложиться в нации капиталистического типа. Не затрагивая эту тему, которую нам уже приходилось рассматривать¹⁰, подчеркнем, что на первом этапе первого периода социально-экономическая структура у народов Волго-Уральской ИЭО, включая даже татар, была многоукладной. Наряду с растущим социалистическим огромным удельный вес в ней имел сложный синтез мелкобуржуазно-крестьянского и патриархально-общинного укладов. Отсутствие или малочисленность промышленного пролетариата ослабляли социально-экономическую базу консолидационных процессов. В то же время на первом этапе действовали важнейшие социально-политические факторы этнонационального развития: а) национально-освободительное движение народов Среднего Поволжья и Южного Урала (само по себе весьма сложное и политически противоречивое), левое крыло которого примкнуло к революционной борьбе российского пролетариата; б) национально-государственное строительство в регионе и образование автономий: в 1919 г. — Башкирской АССР, в 1920 г. — Татарской АССР, в начале 1920-х годов — Чувашской, Марийской и Вотской (Удмуртской) национальных областей, в 1928 г. — Мордовского автономного округа¹¹. Впоследствии автономные области и округа были преобразованы соответственно в Чувашскую, Марийскую, Мордовскую и Удмуртскую автономные республики.

Указанные факторы, а также ликвидация господствующих классов, национального угнетения, провозглашение Советской властью принципа равенства наций и народностей придали этноконсолидационным процессам (национальное пробуждение, формирование национального самосознания) в регионе мощный импульс. В данном случае мы видим пример опережающего воздействия на эти процессы социально-политических факторов.

Перед партией и Советским правительством стояла задача преодолеть былую национальную замкнутость отсталых в прошлом тюркоязычных и финно-угорских народов региона. В. И. Ленин не раз подчеркивал, что от капитализма к социализму нельзя перейти без преодоления национальной замкнутости, изоляции народов. Он писал: «Остается та всемирно-историческая тенденция капитализма к ломке национальных перегородок, к стиранию национальных различий, к ассимилированию наций, которая с каждым десятилетием проявляется все могущественнее, которая составляет один из величайших двигателей, превращающих капитализм в социализм»¹². Эта проблема не могла быть решена сразу, хотя Октябрьская революция ликвидировала классовые барьеры, препятствующие общению и взаимодействию народов. Национальная замкнутость и изоляция преодолевались по мере экономического и культурного развития, и хозяйственные, социальные и культурные связи между народами постепенно становились закономерностью социалистического строительства. Успешное развитие таких связей было сопряжено с приобщением национальностей к промышленному труду, образованию и культуре.

¹⁰ Кузеев Р. Г., Моисеева Н. Н. О некоторых тенденциях в этнокультурном развитии сельского населения Волго-Уральской историко-этнографической области в связи с формированием и укреплением новой социальной и интернациональной общности людей — советского народа // Современные этносоциальные процессы на селе. М., 1986. С. 12—18; *их же*. Основные этапы этнической истории башкир в XVII — начале XX в. // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1982—1983 гг. Тез. докл. Ч. I. Черновцы, 1984. С. 85.

¹¹ Народы Поволжья и Приуралья. С. 81, 115, 147, 244; Татары Среднего Поволжья и Приуралья. С. 20.

¹² Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу // Полн. собр. соч. Т. 24. С. 125.

В 1920-е годы, несмотря на очевидные успехи хозяйственного строительства, национальные республики, области и округа Волго-Уральской ИЭО оставались промышленно отсталыми, а коренное население их — преимущественно сельским, крестьянским. В 1927—1928 гг. промышленной продукции на душу населения было произведено в Марийской автономной области и Чувашской АССР в 5,6 раза, в Татарской АССР — в 2,5 раза меньше, чем по СССР в целом. На 1000 человек населения в Татарской АССР и в Марийской автономной области приходилось всего 5, в Чувашии — примерно 3 рабочих, в то время как в среднем по стране — 16¹³. Многие промышленные предприятия и большинство кустарных промыслов Волго-Уральской ИЭО оставались в руках частных лиц. В Чувашии доля частного капитала в промышленном производстве составляла 37% (четыре лесозавода находились в аренде); кустарное производство было кооперировано лишь на 8%. Частный капитал владел 35,6% торгового оборота¹⁴. В Татарии к концу 1926 г. 16 промышленных предприятий, на которых работало 630 человек, арендовались частными лицами; на мелких торгово-промышленных частных предприятиях (их было несколько сотен) трудилось свыше 1500 наемных рабочих, что составляло около 10% всех рабочих республики. В том же 1926 г. удельный вес частников в розничной торговле Татарии был выше 48%, в Марийской республике — 49%¹⁵. К 1928 г. в Мордовском автономном округе насчитывалось 1982 торговых предприятия: 1543 частных и 439 кооперативных¹⁶. В Башкирии из имеющихся в 1923 г. 3779 торговых точек 3497 принадлежали частникам, сосредоточившим в своих руках 79% розничного товарооборота¹⁷. В 1927 г. здесь функционировало несколько тысяч мелких кустарных заведений, в которых работало более 70 тыс. человек. В 1927/28 хозяйственном году в валовой продукции народного хозяйства республики на долю промышленности приходилось лишь 23% (по СССР — 48%)¹⁸. В 1928 г. продукция кустарной промышленности в общем объеме промышленного производства составляла в Мордовском автономном округе — 57,6%, Татарской АССР — 40%, Чувашской АССР — около 75%, в то время как по СССР она не превышала 15,5%¹⁹.

Коренное население региона, почти сплошь крестьянское, фактически не участвовало или почти не участвовало в промышленном труде, организованном по социалистическому принципу. В авангарде советского строительства в регионе стоял рабочий класс (по национальному составу преимущественно русский) и местные партийные организации, что, несомненно, сыграло исторически прогрессивную роль в политическом развитии народов Волго-Уральской ИЭО в первое десятилетие после Октября. Ликвидация эксплуататорских классов, национализация земли и передача ее в пользование крестьянам, создание кооперативов, первые, но энергичные шаги Советской власти по распространению грамотности, приобщение ранее бесправных крестьян к управлению местными органами власти и т. д. — таковы были исторические вехи пробуждения политического сознания отсталых народов региона.

В этнонациональном аспекте основным содержанием первого этапа явилось формирование предпосылок для преобразования этнических общностей капиталистического типа в социалистические этнические общности. Главными социальными группами, участвующими в этноконсолидационных процессах, выступили крестьяне и интеллигенция, а в составе татарского этноса, кроме того, рабочие. В эти годы, когда в Волго-Уральской ИЭО индустриализация только начиналась, а коллективизация сельского хозяйства еще не охватила абсолютного большин-

¹³ Белялов У. Б. Руководство Коммунистической партии индустриализацией в национальных республиках Среднего Поволжья. Казань, 1978. С. 144.

¹⁴ Любимов В. Н. Указ. раб. С. 16.

¹⁵ Белялов У. Б. Указ. раб. С. 122.

¹⁶ Васкин И. А. Указ. раб. С. 72.

¹⁷ Очерки по истории Башкирской АССР. Т. 2. Уфа, 1966. С. 225.

¹⁸ Там же. С. 249.

¹⁹ Белялов У. Б. Указ. раб. С. 125.

ства крестьянства, процесс организации труда (и соответственно социально-классовых групп) на социалистической основе не мог завершиться.

Второй этап первого периода, включающий 1930-е годы, заканчивается в конце десятилетия принятием конституций автономных республик региона. Главные факторы этого этапа, приведшие к коренной перестройке социально-экономической основы этнонациональных процессов и социально-классовой структуры этносов, — социалистическая индустриализация, коллективизация сельского хозяйства и культурная революция. Особое значение для отсталых народов Волго-Уральской ИЭО имела коллективизация, решившая «самую важную и самую трудную задачу пролетарской революции»²⁰: создание кооперативного колхозного производства и превращение массы крестьян-единоличников в колхозное крестьянство — один из основных классов социалистического общества. При проведении коллективизации в республиках региона, как и во многих других районах страны, были допущены перегибы, форсирование административным путем ее темпов, ошибки в определении социально-классовой принадлежности части крестьянства. И все же это была несомненно крупная перестройка деревни на социалистической основе, организация здесь производства и крестьянской жизни на новых коллективных принципах. Социалистическое производство впервые в истории стало главной сферой деятельности трудящихся в промышленности и в сельском хозяйстве, а также фактором их сплочения как в СССР в целом, так и в республиках региона. Одновременно победа и развитие социалистических производственных отношений явились основой национальной консолидации народов Волго-Уральской ИЭО.

В результате социалистической индустриализации в составе многонационального рабочего класса республик впервые (за исключением Татарии) формируются национальные кадры рабочего класса и постепенно растет их удельный вес. Так, с 1926 по 1940 г. среди рабочих, занятых в промышленности Марийской АССР, численность марийцев увеличилась с 300 до 6140, а их доля среди индустриальных рабочих республики — с 5,5 до 25%; в Чувашии соответственно чувашей с 185 до 10 000, а их доля — с 8,2 до 45%. В Татарии, где национальные группы рабочих сложились еще до революции, численность татар в них за тот же период выросла с 3549 до 35 000, а их доля среди индустриальных рабочих — с 21 до 37,4%²¹.

Только за годы первой пятилетки в Башкирии число рабочих коренной национальности увеличилось с 1073 (1928 г.) до 6044 (1933 г.), а к концу второй пятилетки достигло 40 000²². В 1932 г. по 23 учтенным предприятиям доля квалифицированных и высококвалифицированных башкир-рабочих была сравнительно высока — 19,8% от общей численности рабочих башкирской национальности, причем башкиры на этих предприятиях входили в состав высшего (7,5%) и среднего (4,9%) технического персонала²³. В 1932 г. из рабочих, занятых в промышленности Мордовии, 27,6% составляла мордва²⁴. На некоторых промышленных предприятиях трудились в основном рабочие местных национальностей (так, в Чувашии на Канашском вагоноремонтном заводе чувашей среди всех работающих было 80%, на Умарской мебельной фабрике — 95%, и т. д.)²⁵.

Формирование национальных кадров рабочих в республиках региона было событием историческим. Оно знаменовало начавшийся процесс приобщения ранее отсталых народов к индустриализации, к промышленному производству, к овладению новыми для них навыками труда.

²⁰ Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК (1898—1970). Т. 5. 1931—1941. М., 1971. С. 34.

²¹ Белялов У. Б. Указ. раб. С. 269.

²² Юлдашбаев Б. Х. Социалистическая нация башкир. С. 45.

²³ Очерки по истории Башкирской АССР. Т. 2. С. 297.

²⁴ Народы Поволжья и Приуралья. С. 116.

²⁵ Там же. С. 179.

Процесс этот сопровождался урбанизацией части коренного населения, постепенной переориентацией молодежи на промышленный труд и городскую жизнь. Однако не следует переоценивать масштабы этих прогрессивных изменений. К 1940 г. национальные кадры рабочих Волго-Уральской ИЭО оставались в целом малочисленными и были заняты в основном не в тяжелой промышленности, а в строительстве, на лесных промыслах, на транспорте и т. д. Значительная часть рабочих из-за низкой квалификации использовалась на подсобных работах²⁶.

Особенность формирования рабочих Волго-Уральской ИЭО, обусловленная предшествующими, в том числе дореволюционными этапами развития, заключалась в том, что здесь в довоенное время не сложились этнически однородные национальные отряды рабочего класса, лица коренной национальности вошли в состав многонационального рабочего класса региона. Это явилось фактором, усиливающим межэтнические контакты и взаимодействие культур народов региона, интернационализацию в межнациональных отношениях.

Наряду с ростом численности национальных кадров рабочих происходит и формирование национальной интеллигенции. В Чувашии в 1937 г. чувашки составляли среди учителей 72%, медицинских работников — 64, специалистов сельского хозяйства — 68,5, технической интеллигенции — 35%²⁷. В Башкирии среди инженерно-технических работников и руководителей предприятий было 1608 башкир²⁸; сформировалась здесь и творческая интеллигенция²⁹. Аналогичные процессы были характерны и для других республик Волго-Уральской ИЭО. Наиболее многочисленной в регионе была татарская интеллигенция. Однако в целом удельный вес национальной интеллигенции, особенно технической, был незначителен.

По мере укрепления в ИЭО партийных организаций, в них увеличивается число коммунистов из рабочих, колхозников и интеллигенции коренных национальностей. В 1937 г. марийцы в Марийской партийной организации составляли около 37%, татары в Татарской — 42, чувашки в Чувашской — 61%³⁰. В среднем это соответствовало доле указанных национальностей в составе населения республик.

Успехи индустриально-аграрного развития республик ИЭО, а также изменения, происшедшие в социально-классовой структуре коренных национальностей, позволяют заключить, что к концу 1930-х годов последние сложились в этносоциальные общности социалистического типа — социалистические нации (татары) и народности (башкиры, чувашки, мордва, марийцы, удмурты). С точки зрения культурно-языкового развития едва ли правомерно различать социалистические нации и социалистические народности. Однако задача определения уровня этносоциального развития делает целесообразной фиксацию такого различия, обусловленного, как правило, темпами и масштабами преодоления архаичного дореволюционного наследия, участием в социалистическом промышленном производстве. Почему народы Волго-Уральской ИЭО этого периода, кроме татар, правильнее, на наш взгляд, характеризовать как социалистические народности, а не как вполне сложившиеся социалистические нации?

Во-первых, в республиках Волго-Уральского региона к концу 1930-х годов процент городского населения по сравнению с общесоюзным был еще невысоким, а доля коренных национальностей совсем незначительной. По переписи 1939 г. городское население в целом, т. е. всех национальностей, составило в Башкирской АССР 17%, в Мордовской — 7, в

²⁶ Очерки по истории Башкирской АССР. Т. 2. С. 319.

²⁷ Народы Поволжья и Приуралья. С. 179. Приведенные сравнительно высокие показатели по Чувашской АССР объясняются тем, что она в отличие от остальных республик региона характеризовалась относительной моноэтничностью (по переписи 1939 г. чувашки составляли здесь более 70%, в то время как доля коренных национальностей в остальных республиках колебалась от 21 до 49%).

²⁸ Рассчитано по: Юлдашбаев Б. Х. Социалистическая нация башкир. С. 49.

²⁹ Очерки по истории Башкирской АССР. Т. 2. С. 299—312, 344—353.

³⁰ Белялов У. Б. Указ. раб. С. 380.

Марийской — 13, в Чувашской — 12%; этот показатель был выше 20 лишь в Татарии (21%) и Удмуртии (26%)³¹. В это же время среди горожан Башкирии было всего 8% башкир, Удмуртии — 7,5% удмуртов³². Еще меньшая численность коренного населения отмечена в городах Мордовской и Марийской АССР. Исключение составляли татары, среди которых процент горожан был относительно высок, хотя и ниже, чем у русского населения республики. Соответственно, как уже упоминалось, малочисленными были национальные кадры рабочих; по профессиональному уровню они значительно уступали русским рабочим.

Во-вторых, несмотря на то, что к 1934 г. коллективизация сельского хозяйства в целом завершилась и крестьянство превратилось в один из основных классов социалистического общества — колхозное крестьянство, в сфере сельскохозяйственного производства и кустарных промыслов Волго-Уральского региона сохранялись досоциалистические формы ведения хозяйства. Например, 16,5% крестьянских хозяйств в Удмуртии и 26,2% в Чувашии оставались единоличными³³. Колхозное крестьянство коренных национальностей региона, следовательно, еще переживало период становления; шел процесс развития и укрепления его классового самосознания, и необходимо было время, чтобы оно превратилось в единую социально-классовую силу, способствующую сплочению нации социалистического типа.

В-третьих, новая трудовая интеллигенция по происхождению была в основном крестьянской. По роду занятий она состояла преимущественно из групп административно-управленческой и художественно-творческой; представителями местных национальностей быстро пополнялись также категории работников массовых профессий умственного труда (учителя, врачи, работники культурно-просветительных учреждений). Научная и особенно научно-техническая интеллигенция была малочисленной. Происходящие в этот период в культуре качественные процессы — формирование национальных литературных языков и литератур, становление профессионального искусства (живопись, симфоническая музыка, опера, балет и т. д.) — нуждались в дальнейшем развитии, а вновь возникшие жанры профессиональной культуры — в обретении устойчивых высокоразвитых форм.

В-четвертых, несмотря на этноязыковое и этнокультурное развитие, сохранялись еще диалекты, функционировавшие в ряде случаев на уровне самостоятельных языков (эрзянский и мокшанский — у мордвы, горный и луговой — у марийцев) с соответствующими литературными формами, заметные локальные особенности в традиционном слое культуры, сравнительная обособленность периферийных этнографических групп и т. д. Относительно более глубокими были интеграционные процессы у татар, хотя культурно-языковая специфика мишарей, татар-кряшенов и некоторых других групп татар в регионе также сохранялась.

Таким образом, почти всем народам Волго-Уральской ИЭО еще предстояло пройти определенный путь социально-экономического и культурного развития, чтобы достичь социально-классовой структуры, уровня консолидации и культурно-языковой интеграции, характерных для сложившихся наций социалистического типа. Сказанное ни в коей мере не означает, что процессы этнонациональной консолидации народов региона развивались замедленно. Напротив, темпы социально-экономического и культурного подъема в этом регионе страны были сравнительно быстрыми. Однако нужно было время для преодоления социально-экономической и культурной отсталости, унаследованной от дореволюционной эпохи, для формирования факторов, способствующих углублению процессов национальной интеграции.

³¹ Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. РСФСР. М., 1963. Табл. 5. С. 25, 27.

³² Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С. Указ. раб. С. 6.

³³ Рассчитано по: Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С. Указ. раб. С. 16; Народы Поволжья и Приуралья. С. 179.

В рассматриваемый период в связи с ростом многонационального рабочего класса, повышением в нем удельного веса национальных кадров рабочих и формированием трудовой интеллигенции возросла роль города как фактора, ускоряющего этноконсолидационные процессы. Коренное национальное городское население складывалось прежде всего в столицах республик главным образом из учащихся и студенчества, административно-управленческой, художественно-творческой, научной интеллигенции и работников массовых профессий интеллектуального труда. В условиях Волго-Уральского региона города становятся центрами развития русско-национального двуязычия, что способствует возрастанию роли русского языка как средства межнационального общения.

Успехи в социалистическом строительстве, принятие Конституции СССР и конституций союзных и автономных республик в конце 1930-х годов ускорили решение национального вопроса в нашей стране. В Волго-Уральском регионе сложились татарская социалистическая нация и социалистические народности башкир, чувашей, мордвы, марийцев, удмуртов преимущественно с сельским составом населения. Достигнутые успехи в социально-экономическом и культурном строительстве создали основу для дальнейшего совершенствования национальных отношений, прогрессивных сдвигов во всех сферах общественной жизни.

Второй период в истории этнонациональных процессов в Волго-Уральской ИЭО начинается с 1940-х годов. Основным содержанием его была реализация созданного в предшествующие годы политического и социально-экономического потенциала для достижения фактического равенства национальностей региона с другими народами СССР. Одновременно это означало новую ступень в развитии этноконсолидационных процессов, в формировании этносоциальных общностей социалистического типа. Особенности исторического пути региона в послевоенные годы делают целесообразным выделение и во втором периоде двух этапов.

Первый этап — 1940—1950-е годы — характеризуется дальнейшим развитием татарской и завершением формирования башкирской, чувашской, мордовской, удмуртской, марийской социалистических наций. Проявившиеся в тяжелейшие годы Великой Отечественной войны 1941—1945 гг. небывалый подъем патриотизма советских людей, их морально-политическое единство были в то же время ярким свидетельством консолидации советского народа и входящих в него наций и народностей. Автономные республики Поволжья и Приуралья оказались прифронтовым тылом; сюда эвакуировали из западных областей миллионы людей и тысячи заводов и предприятий, что сопровождалось ростом кадров рабочих коренных национальностей. В условиях невероятных трудностей и лишений, когда Родина была в опасности, укреплялись сплоченность, интернациональное единство многонационального рабочего класса, в котором повышался удельный вес национальных кадров, пополнявшихся жителями сел.

Послевоенный период восстановления и развития народного хозяйства СССР характеризуется быстрым увеличением городского населения, в том числе в национальных республиках. По переписи 1959 г., доля городского населения составила в Башкирии 38%, в Татарии — 42, в Удмуртии — 44, в Чувашии — 24, в Марийской АССР — 28, в Мордовии — 18%. В то же время удельный вес коренных жителей автономных республик (кроме Татарии и Чувашии) в составе многонационального городского населения региона по-прежнему был относительно небольшим. Так, в 1959 г. в городском населении Башкирской, Марийской, Мордовской, Удмуртской и Татарской АССР было соответственно 7,9% башкир, 11,4 марийцев, 11,8 мордвы, 14,8% удмуртов³⁴. Невысокие темпы роста горожан из среды коренных народностей объяснялись устойчивыми традициями сельской жизни, восприятием города как центра торговли, но не как места для постоянного проживания, а также относительно слабым знанием русского языка (город продолжал оставаться

³⁴ Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. РСФСР. С. 24—25, 344, 346, 354, 356.

ся русскоязычным). Существенное значение при этом имели семейные традиции; в послевоенный период в условиях возросших темпов естественного прироста тюркоязычных и финно-угорских народов многодетные семьи отличались пониженной мобильностью. Однако в 1950-х годах ситуация меняется главным образом благодаря профессиональной переориентации национальной молодежи: она начинает трудиться в промышленных отраслях, чем и обуславливается миграция в города. С этим связано дальнейшее повышение (особенно в 1950-е годы) квалификации национальных рабочих. Их доля растет в составе рабочего класса всех республик. Значительной становится также численность научной и технической интеллигенции; увеличивается, особенно в Татарии и Башкирии, сеть высших учебных заведений.

И все же при определении уровня и глубины национальной консолидации исследуемых этносов надо иметь в виду, что численность городского населения вообще и доля в нем лиц местных национальностей отставали (например, в Башкирской, Мордовской, Марийской АССР) от общесоюзного уровня. Так, в 1959 г. городское башкирское население составляло 13,7% от общего числа проживающих в республике башкир, марийское — 7,4% марийцев республики, мордовское — 6,1% мордвы и т. д.³⁵ При заметном росте численности многонационального рабочего класса во всех республиках доля национальных кадров рабочих в нем повышалась медленно. Масштабы и пропорции участия в промышленности, прежде всего в тяжелой, машиностроительной и приборостроительной, оставались у местных народов региона (кроме поволжских татар) сравнительно невысокими.

В то же время важно подчеркнуть, что именно в 1940—1950-е годы отчетливо проявились новые тенденции, приведшие к прогрессивным сдвигам в социально-классовой структуре этносов региона и их культурном развитии. Так, существенно увеличилась численность представителей местных национальностей, свободно владеющих русским языком. Если по материалам переписи 1970 г. в Башкирии владели свободно русским языком 40% башкир³⁶, то в 1979 г. в городе — 89%, в селе — 56% башкир³⁷. Это связано с заметным повышением влияния города и многонационального рабочего класса на развитие культуры. Специфика такого влияния в Волго-Уральском регионе заключалась в том, что при давних (с XVI—XVII вв.) традициях взаимосвязей русской и национальной культур, а также при сравнительно невысоком удельном весе национальных кадров рабочих (кроме поволжских татар) в республиках, особенно в городах, возрастает восприятие общесоветских компонентов культуры, общегородских ее форм и элементов. Однако более выраженное развитие указанная тенденция получила в последующий период. Развитию культуры в регионе несомненно способствовали многие факторы, среди которых особое значение имели численность, уровень образования, профессиональный состав национальных кадров рабочего класса.

В целом развитие в регионе промышленности и социалистического сельского хозяйства явилось базой для количественных и качественных изменений в социально-классовой структуре коренного населения. Одновременно это был процесс формирования социалистических наций, дальнейшего развития межреспубликанских и межнациональных связей, взаимодействия и взаимообогащения культур населения региона.

Второй этап второго периода — 1960—1980-е годы — характеризуется сближением социально-классовых структур народов региона и СССР. По данным переписи 1979 г., городские жители в СССР составили 62% населения страны, а в Башкирской и Татарской — соответственно 56,8 и 63% населения республик. В многонациональном городском

³⁵ Там же. С. 318, 320, 328, 330, 344, 346, 354, 356.

³⁶ Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Т. IV. Национальный состав населения СССР, союзных и автономных республик, краев, областей и национальных округов. М., 1973. С. 131.

³⁷ Население Башкирии. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 г. Уфа, 1980. С. 57—59.

населении Башкирской, Мордовской и Марийской АССР с 1959 по 1979 г. еще более возросла доля местных народов: соответственно башкир с 7,9 до 14,2%, мордвы с 11,8 до 26,4%, марийцев с 11,4 до 26,4%. В 1979 г. в городах Чувашской АССР жило 33% всех чувашей республики, а в Удмуртской АССР — 37,7% всех удмуртов³⁸. Повышается образовательный и профессиональный уровень национальных кадров рабочих, меняется сфера приложения их труда. Башкиры, например, составляли в машиностроительной промышленности в 1959 г. 3,2%, в 1979 г. — 12,9, а на транспорте и строительстве в 1979 г. — соответственно 18 и 23,4% всех работающих в данных отраслях³⁹.

Изменившееся соотношение городского и сельского населения в республиках региона, прогрессивные сдвиги в образовательной и социально-профессиональной структуре сельского хозяйства, влияние города и городского быта — все это способствует активизации этнических процессов на селе. Наблюдается заметный рост коренного населения, свободно владеющего русским языком, увеличивается число межнациональных браков. В 1979 г. свободно владели русским языком 64,9% башкир, живущих в Башкирии (в 1970 г. — 53,3%), 68,9% татар в Татарии, 69,9% марийцев в Марийской АССР, 65,5% мордвы в Мордовии, 64,4% удмуртов в Удмуртии, 64,8% чувашей в Чувашии⁴⁰. У всех народов эти показатели выше в городах.

В Волго-Уральской ИЭО идет своеобразная перестройка двуязычия. Значительная часть чувашей, мордвы, марийцев, удмуртов, особенно живущих в Татарской или Башкирской АССР, еще 30—40 лет назад кроме родного владела татарским или башкирским языком, т. е. была двуязычной: национально(чувашско-, мордовско-, марийско-, удмуртско-) татарской или национально-башкирской. Затем эта часть населения перешла к трехязычию, к национально-татарско-(башкирско-) русскому, которое в наше время вновь перерастает в двуязычие — национально(чувашско-, мордовско-, марийско-, удмуртско-) русское.

В 1980 г., по данным обследования ЦСУ, в Башкирии 35,5% всех заключенных браков, в том числе 34,4% на селе, были национально-смешанными⁴¹. Высокий процент межнациональных браков в Башкирской АССР объясняется ростом поселений с национально-смешанным составом жителей, прежде всего башкирско-татарским.

В целом в 1960—1980 гг. происходит укрепление социалистических наций Волго-Уральской ИЭО. Фактически реализуются тенденции, наблюдавшиеся в предшествующие периоды развития: урбанизация и индустриализация, рост численности жителей городов, высококвалифицированной части рабочего класса, научной и технической интеллигенции из коренного населения, развитие различных сфер культуры. На рассматриваемом этапе не только сохраняется, но и заметно возрастает роль автономной государственности в нациообразующих процессах. Автономные ССР, поддерживающие и стимулирующие социально-экономическое и культурное развитие народов, давших имя республике, продолжают оставаться важнейшим фактором усиления национального самосознания. В рамках границ автономных республик более интенсивными становятся проявления территориальной общности нации, хотя, одновременно, связи с группами этноса, проживающими за пределами республики, особенно в отдаленных регионах и областях, постепенно ослабевают. Соответственно, часть этноса, проживающая на территории АССР, вместе со всем ее населением находится в постоянно растущих хозяйственно-производственных контактах. Народное хозяйство автономной республики, являясь звеном в системе народнохозяйственного

³⁸ Население СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М., 1980. С. 7; Народы Поволжья и Приуралья. С. 148, 180 и др.; Владыкин В. Е., Христоробова Л. С. Указ. раб. С. 6.

³⁹ Юлдашбаев Б. Х. Социалистическая нация башкир. С. 46—47.

⁴⁰ Сто наций и народностей: этнодемографическое развитие СССР. М., 1985. С. 99—100.

⁴¹ Итоговые данные единовременного обследования ЦСУ Башкирской АССР за 1980 г.

комплекса СССР, обеспечивает определенную общность экономической жизни населения АССР, в том числе и той части этноса, которая проживает и функционирует как этносоциальный организм на ее территории.

Отмечая интенсивность этноконсолидационных процессов в Волго-Уральской ИЭО в 1960—1980 гг., надо иметь в виду, что здесь ряд социальных параметров, прежде всего количественный и качественный состав национальных кадров рабочего класса, еще отстает (в одних республиках больше, в других меньше) от средних показателей по СССР и РСФСР. Следовательно, в перспективе стоит задача достижения высокого общесоюзного уровня в ряде областей социально-экономической и культурной жизни народов региона. Главным в реализации этих задач является развитие производительных сил, рост вклада каждой автономной республики и каждого этноса региона в единый народнохозяйственный комплекс страны. Это означает, что начинается **новый исторический период** в развитии нации, в совершенствовании национальных отношений в СССР на базе перестройки общественной жизни и ускорения социально-экономического развития.

Таким образом, в истории социалистических наций Волго-Уральской ИЭО прослеживаются три крупных периода. Их хронологические рамки, а также более дробные этапы национального развития в рамках двух первых периодов, будут, очевидно, уточняться в ходе начавшейся дискуссии по периодизации истории СССР.

В заключение сформулируем несколько общих положений, подводящих итоги настоящей статье и намечающих некоторые темы будущих исследований.

1. Региональный подход к изучению этнонациональных процессов с учетом исторического пути развития группы народов расширяет возможности сравнительных оценок, повышает объективность выводов при определении уровня и особенностей консолидации наций. Исследования же этих процессов в рамках одного этноса может привести к субъективности оценок, как умаляющих, так и преувеличивающих реальные темпы этнонационального развития.

2. Социалистические нации в Волго-Уральской ИЭО формировались, развивались и укреплялись по мере успехов социалистического строительства, в ходе которого у ранее отсталых народов региона сложилась социалистическая социально-классовая структура. Особое значение имело постоянное повышение в составе многонационального рабочего класса доли национальных кадров рабочих, с чем непосредственно было связано усиление провозглашенного КПСС диалектического взаимосвязанного и по существу единого направления развития — расцвета и сближения наций. Бытующие в советской исторической литературе концепции о «сельских социалистических нациях», об утрате значения таких признаков наций, как «общность экономической жизни», «общность территории»⁴², не подтверждаются историческим опытом.

3. Формирование социалистических наций в СССР, в том числе в Волго-Уральской ИЭО (в большинстве случаев на основе народностей капиталистического типа или общностей более архаичных), одновременно было процессом становления новой исторической общности — советского народа. Общность эта формировалась и укреплялась по мере развития однотипной социально-классовой структуры наций СССР.

4. Ведущая тенденция этнонационального развития в регионе, населенном ранее отсталыми этносами, — интернационализация культуры на базе взаимодействия и взаимообогащения культур народов СССР. Она воздействует на все, в том числе и этнические сферы культуры, в которых происходит рост и обогащение как традиционных, так и приобретенных компонентов. Главная роль в прогрессивном развитии национальных культур принадлежит многонациональному рабочему классу и в его составе — национальным кадрам рабочих.

⁴² Юлдашбаев Б. Х. Социалистическая нация башкир. С. 50; Яшкин И. А. Указ. раб. С. 20.

5. По мере формирования однотипной социально-классовой структуры этносов и ее эволюции к однородной, социально-классовые компоненты этносов сближаются в масштабе как СССР, так и региона. Это также активизирует культурное взаимодействие и культурный обмен, ведет к обогащению советской культуры. В то же время определенная историко-культурная, в том числе этническая, специфика региона сохраняется в силу особенностей естественно-географических условий и исторических традиций.

И. М. Кузнецов

**АДАПТИВНОСТЬ ЭТНИЧЕСКИХ КУЛЬТУР
И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ТИПЫ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ
ЛИЧНОСТИ
(к постановке проблемы)**

Любая этническая культура, как некоторая целостность, существенно влияет на характер адаптации этнических общностей к постоянно меняющимся условиям. Поэтому кажется правомерной и актуальной и в теоретическом, и в практическом плане постановка проблемы адаптивных возможностей и реальных путей адаптации различных этнических культур к требованиям современной индустриальной цивилизации. В общем виде проблема адаптивности этнических культур сводится к тому, насколько готовы те или иные культуры освоить предметно-вещную среду, социальные ситуации и принципы социального взаимодействия, нетривиальные и нестандартные для этих культур. Тем более актуальна эта проблема в связи с происходящими в нашей стране процессами перестройки. В сущности, речь идет о характере и направлениях развития этнических культур в современных социально-экономических и экологических условиях.

В связи с последним хотелось бы прежде всего уточнить широко распространенное представление о том, что для современности характерна универсализация материальной культуры и перемещение этнической специфики в сферу духовной жизни¹. С этим утверждением можно согласиться, если иметь в виду лишь инструментальный, прагматический аспект материальной культуры. Однако помимо непосредственного инструментального назначения практически все элементы материальной (как, впрочем, и духовной, хотя это менее очевидно) культуры несут определенную социальную смысловую нагрузку. Иными словами, универсальные, присущие любой культуре элементы (жилище, одежда, пища, орудия труда, элементарные социальные структуры, обряды, песни, танцы и т. п.), будучи включены в определенную этнокультурную систему, становятся носителями, знаками определенных специфических значений, не имманентных природе этих элементов, а приобретаемых ими в силу их включенности в данную систему и существующих только в пределах этой системы.

По всей вероятности, имея в виду именно эту специфическую смысловую нагрузку универсальных элементов, мы можем говорить о них как о составляющих той или иной определенной уникальной этнической культуры, а также об устойчивости и преемственности этнических культур во времени. Другое дело, что в прошлом эти элементы имели специфическую предметную форму, обусловленную спецификой технологии и идеологии (представлений о мире и человеке). С распространением

¹ См., например, *Бромлей Ю. В.* Национальные аспекты духовной жизни человека в исторической перспективе//Актуальные проблемы национального и интернационального в духовном мире советского человека. Вып. 1. Баку, 1984. С. 36.

универсальной индустриальной технологии и основанной на рациональных посылах идеологии происходит и универсализация носителей этноспецифических значений. Но последнее отнюдь не предполагает исчезновения самих этих значений, поскольку они — продукт системы в целом и могут исчезнуть или существенно измениться лишь с исчезновением или изменением существенных характеристик этнической общности.

Именно в этом смысле и хотелось бы уточнить представление об универсализации материальных аспектов этнических культур: универсальные, промышленно изготавливаемые элементы материальной культуры замещают в качестве носителей этноспецифических значений традиционные элементы, изготавливавшиеся в рамках специфической технологии. Примерно такие же, но более сложные и менее отчетливо выраженные процессы происходят в социальной и духовной сферах этнических культур. Детальное рассмотрение этих процессов не является задачей настоящей статьи.

Здесь хотелось бы только подчеркнуть, что процессы универсализации многих аспектов современных этнических культур (в указанном выше смысле, т. е. универсализации знаковой основы культур) в предельной степени обнажают роль этнических общностей как общностей семантических. Хотелось бы отметить, что, говоря об определении этнической общности как семантической, мы имеем в виду отнюдь не пересмотр какого-то универсального определения этноса, а скорее дополнительное частное определение этнической общности, соответствующее новым проблемам, встающим перед этнографической наукой, в частности проблемам исследования этнических особенностей сознания и поведения.

Другое важное уточнение, необходимое при подходе к проблеме адаптивности этнических культур, касается самих критериев адаптации — неадаптации. В современной литературе, посвященной этому вопросу, под адаптацией понимается, как правило, «процесс вживания в новую среду, сопровождающийся перестройкой собственной системы ценностных установок и ориентаций»². На наш взгляд, такое представление не совсем точно, поскольку в этом случае любое приспособление, вплоть до потери этнической определенности, следует признать адаптацией, а неадаптации вообще не может быть, если не считать физического исчезновения народа. Иначе говоря, в приведенном выше представлении отсутствуют критерии адаптации. По нашему мнению, ключ для выявления таких критериев дает более широкое, кибернетическое определение, согласно которому поведение системы будет адаптивным, если она удерживает существенные переменные в пределах, обеспечивающих функционирование данной системы как целостности³.

Применительно к проблеме адаптации этнических культур вообще и адаптации представителей таких культур в частности, это означает, что до всяких рассуждений или исследований адаптационных процессов необходимо установить, какие единицы той или иной культуры являются существенными, системообразующими. Ясно, что вычленение всего набора таких единиц для каждой данной культуры, а также некоторых универсальных единиц — предмет особого исследования, которое может быть реализовано лишь силами этнографов, профессионально занимающихся тем или иным регионом.

Целью настоящей статьи является попытка более детально рассмотреть одну из таких ключевых, на наш взгляд, единиц: имеющиеся в этнической культуре, сложившиеся в результате социально-исторического развития данной этнической общности принципы формирования личностной определенности ее членов, а также способы поддержания этой определенности.

² Этносоциальные проблемы города. М., 1986. С. 62; ср. также: Краткий психологический словарь. М., 1985. С. 8, 9.

³ Поведение живой системы адаптивно, «если она удерживает существенные переменные в физиологических пределах». Ср. Эшби У. Р. Конструкция мозга. М., 1964. С. 101.

Излагаемая ниже трактовка типов самоопределения по ряду содержательных моментов во многом сходна с имеющимися в литературе представлениями о «современном» и «традиционном», «западном» и «восточном», «японском» и «американском» типах личности. Принципиальное отличие предлагаемой нами типологии состоит в том, что здесь речь не идет (да и не может идти в принципе) о каких-то устойчивых во времени, несовместимых друг с другом индивидуально-психологических структурах или наборах черт характера, якобы изначально присущих западным и восточным культурам. Напротив, мы попытались сформулировать концепцию исторически складывающихся, изменяющихся смысловых систем соотношения, традиционно используемых представителями различных культур для оценки других и самооценки, независимо от возможных и допустимых вариаций индивидуально-психологических типов личности. Эти системы, по нашему представлению, объективируются в определенных, становящихся постепенно традиционными институтах или аспектах этнических культур, а в сознании представителей этих культур существуют в виде привычек и традиций восприятия и осмысления (истолкования) объективной социальной и природной реальности. Иначе говоря, не следует понимать излагаемое ниже как еще один вариант личностного подхода к исследованию этнографических явлений. Речь скорее идет о подходе к изучению субъективных этнических культур, т. е. этнических культур в том виде, в каком они отражаются в сознании людей.

Кроме того, хотелось бы отметить, что в настоящей статье речь идет лишь об общих принципах или схеме анализа отдельных аспектов этнических культур. Детальное рассмотрение реалий той или иной этнической общности с позиций излагаемой типологии возможно лишь при глубоком профессиональном знакомстве с культурой данной общности.

Для личностного уровня самоопределения ключевой единицей являются «конфликтные смыслы „Я“»⁴. Несколько упрощая, деятельность самосознания на этом уровне можно охарактеризовать как принятие решений в личностно значимых альтернативных ситуациях, например предпочтение интересов семьи в ущерб интересам социального роста, собственных интересов или служебного долга в ущерб родственным и дружеским обязательствам, и наоборот. Согласно общепсихологической точке зрения, личность делает такой выбор на основе собственного уникального представления о своей социальной ценности, смысле своего существования, представлений о своем прошлом, будущем, настоящем⁵. Кроме того, делая подобного рода выбор, человек исходит и вместе с тем постоянно подкрепляет представление о себе, своей социальной ценности либо в качестве главы семьи, либо творца, либо государственного деятеля, либо члена традиционной родственной, соседской общины и т. п.

В конечном счете формируется такой ключевой компонент личностной определенности, как «референтная группа», т. е. группа, состоящая как из реальных, так и воображаемых фигур, литературных героев, мифологических существ и т. п., которую человек использует в качестве критерия для самооценки и как источник формирования своих личных ценностей и целей⁶. С этой группой человек отождествляет себя, указывает на нее при ответе на вопрос «кто я такой?».

Формирование референтной группы как основного компонента личностной определенности — процесс универсальный, общечеловеческий. Однако, даже не обращаясь к анализу конкретных этнокультурных сред, можно сказать, что в каждой этнической культуре существуют различающиеся по своему характеру принципы референции и системы референтных фигур. Такие особенности этнокультурной среды отражаются в характере личностной определенности (как в процессе самоопределения, так и в результате).

⁴ Столин В. В. Самосознание личности. М., 1983. С. 123.

⁵ Там же. С. 100.

⁶ См. Краткий психологический словарь. М., 1985. С. 70.

В связи с вышеизложенным можно выдвинуть гипотезу о том, что различные этнокультурные системы можно типологизировать по задаваемому ими характеру формирования личностной определенности. Основой предлагаемой типологизации является тип структуры референтной группы⁷.

Типы этнокультурных систем располагаются на шкале, ограниченной двумя полярными (и до некоторой степени идеализированными) типами. Один из таких типов предполагает в качестве образца для формирования референтной группы *реальную* социальную группу, например семейно-родственную, родовую, соседскую общину и т. п., иногда персонализированную в легендарных или реальных предках, родоначальниках и других важных для данной общины фигурах. Очевидным признаком такого типа культур является распространенность и большое значение для коллективной памяти разного рода генеалогий. В качестве примера такого типа можно указать на японскую культуру, где «идентичности личности всегда означает групповую (мы) идентичность, т. е. преобладает все еще четко выраженная гармонично-коллективистская модель в соответствии с которой отдельный человек почти ничего не стоит»⁸. Еще один пример такого типа — в современной культуре Греции, где самоопределение личности происходит в терминах ее связи с группой «существование индивида отдельно от группы является непредставимым. Ничто не демонстрирует более ярко отсутствие взгляда об автономии индивида, чем отсутствие в греческом языке термина для обозначения *privacy*»⁹.

При другом типе базой и моделью для формирования референтной группы является *условная* социальная группа, выделяемая на основе общности характера или целей деятельности, например общественный слой, сословие, конфессиональная группа, партия, другие более дробные группировки, часто персонализированные в реальных или легендарных лидерах, героях, но уже не определенной исторически сложившейся устойчивой общности, как в первом типе, а в лидерах и героях тех или иных движений или видов деятельности. Здесь внешним признаком является существование коллективной памяти в форме легенд и преданий о героях и мучениках движений, чудо-мастерах своего дела и т. п.

Наиболее важные признаки того и другого типа этнокультурных систем вытекают из существенных особенностей структуры реальной и условной группы как типологических базовых моделей для формирования личностной определенности. Реальная группа прежде всего характеризуется отчетливой и относительно устойчивой во времени иерархической структурой социальных позиций, которой соответствует детализированная соционормативная структура¹⁰. И напротив, для условной группы характерны определенная социально-структурная аморфность, почти полное отсутствие социальной иерархии и достаточно ограниченный набор общепризнанных норм-диспозиций.

Отсюда вытекают и основные различия в восприятии и конструировании социального пространства людьми, относящими себя к первому или второму типам. Самоопределению первого типа свойственна повышенная чувствительность к иерархическому строению социального пространства и определению своего места во взаимодополнительной иерархии. Условно такой тип самоопределения можно назвать *самоопределением через иерархию*.

⁷ Разумеется, излагаемая ниже типология отнюдь не является всеобъемлющей, а скорее дополнительной, направленной на объяснение некоторых особенностей формирования этнически обусловленного образа социальной реальности.

⁸ Reinhold G. Familie und Beruf in Japan: Zur Identitätsbildung in einer asiatischen Industriegesellschaft. B., 1981. S. 150.

⁹ Pollis A. Political Implications of the Modern Greek Concept of Self//Brit. J. Sociology. 1965. V. XVI. № 1. P. 32.

¹⁰ См., например, Ньюком Т. М. Социально-психологическая теория: интеграция индивидуального и социального подходов//Современная зарубежная социальная психология. М., 1984. С. 22.

Второму типу присуще относительное безразличие к социальной иерархии, но большая чувствительность к личностному, индивидуальному вкладу в тот или иной вид деятельности. В конечном счете этот тип ориентирует на индивидуальную самореализацию независимо от принадлежности или позиции в группе¹¹. Поэтому второй тип самоопределения точнее всего было бы назвать *самоопределением через деятельность*.

Рассматриваемые в настоящей статье типы личностной определенности позволяют, на наш взгляд, объяснить особенности развития и функционирования некоторых элементов культур этноса в современных условиях, а также особенности повседневного поведения представителей тех или иных культур, и в частности особенности адаптации культур того или другого типа к требованиям современного индустриального развития и современной социально-политической организации общества.

Еще раз следует подчеркнуть, что едва ли существуют культуры, в которых тот или иной тип самоопределения представлен в чистом виде. Полярные типы — лишь абстрактные идеализированные модели и в реальных культурах могут проявляться в виде доминирования одного типа относительно другого и соответствующего развития социокультурных подсистем, обслуживающих тот или другой тип самоопределения и поддержания личностной определенности. Более того, открытой остается проблема исследования механизмов взаимодействия систем самоопределения первого и второго типов, приводящих к формированию данной конкретной системы, характерной для той или иной культуры в определенных социально-исторических условиях.

Сразу же необходимо отметить, что, на наш взгляд, оба идеализированные типа культур носят отчетливо стадийный характер. Несколько упрощая, можно предположить, что культуры с типом самоопределения через иерархию являются по существу продуктом и отражением докапиталистических систем общественных отношений, в то время как те или иные формы самоопределения через деятельность являются отражением в культуре и сознании людей тех или иных стадий развития капиталистических и посткапиталистических отношений. Таким образом, в исторической перспективе между этими типами существует преемственность, т. е. в реальных культурах с доминированием второго типа самоопределения с той или иной степенью интенсивности проявляются следы первого типа. О полярности их мы можем говорить лишь условно, применительно к проблемам современности. В этом отношении первый тип самоопределения характерен для тех этносоциальных общностей как в нашей стране, так и за рубежом, где современная индустриальная цивилизация наложилась непосредственно на докапиталистические социальные системы, а второй тип — тем общностям, в которых капиталистические отношения явились имманентной, а не стимулированной извне ступенью развития.

В целом стадийность указанных типов личностного самоопределения позволяет выдвинуть более широкую гипотезу о происхождении тех устойчивых особенностей поведения и восприятия, которые интуитивно называются этнопсихологическими. Они, как нам представляется, не что иное, как законсервированные, кристаллизовавшиеся в стереотипах поведения и восприятия стадийные социально-психологические характеристики, т. е. характеристики осмысления социальной действительности, а также принципы взаимодействия, сформировавшиеся и отвечавшие потребностям родоплеменной, феодальной, буржуазной и т. д. стадий

¹¹ Сказанное не означает, что в культурах с самоопределением через иерархию вообще отсутствует представление об индивидуальности. Оно существует, но содержание его не совпадает с тем, которое отражено в западноевропейских психологических и философских сочинениях или в европейской художественной традиции. Не вдаваясь в детальное рассмотрение, можно предположить, что первый тип самоопределения предполагает развитие индивидуальности «вглубь», т. е. формирование сложного и подвижного внутреннего мира индивидуального отношения и индивидуальных переживаний *наличной* природной и социальной действительности, в то время как второй тип стимулирует развитие индивидуальности «вширь», т. е. объективацию своих индивидуальных представлений или, другими словами, индивидуализацию природной и социальной действительности, переделку, «коррекцию» действительности в соответствии со своими критериями и потребностями.

развития общественных отношений. Закреплению в культуре этих стабильных социально-психологических характеристик в качестве постоянных воспроизводимых и транслируемых от поколения к поколению образцов способствовало, видимо, то, что на данной стадии социально-экономического развития общественная группа консолидировалась как собственный этнос. Иначе говоря, фактом этнической культуры становятся социально-психологические особенности именно той стадии социально-экономического развития общности, на которой произошла этническая консолидация этой общности. В связи с этим сформулированные нами типы личностной определенности можно, как кажется, с большой долей вероятности рассматривать как результат или системообразующее ядро таких характеристик. В связи с дальнейшей разработкой этой гипотезы возникает проблема критериев (внешних по отношению к сфере психологии) консолидированности той или иной социальной группы как этноса, и эта проблема пока, видимо, остается открытой.

Несмотря на большую этнокультурную вариативность общностей с доминированием первого или второго типа самоопределения, можно обнаружить ряд общих признаков, вытекающих из природы референтных групп. Так, самоопределение через иерархию предполагает восприятие ответственности за успешное функционирование группы как своего личного дела, но в то же время индивид делит ответственность за свои собственные поступки с группой, т. е. группа принимает часть ответственности за своих членов на себя, что порождает преимущественно внешние (со стороны группы, общины и т. п.) формы социального контроля за деятельностью каждого входящего в общину человека. Другими словами, человек при таком типе самоопределения отвечает за свои действия не перед самим собой (согласно своим внутренним критериям), а перед группой и по ее критериям, т. е. за успешное выполнение своих обязанностей внутри групповой иерархии. Неуспех в выполнении этих обязательств и обязанностей приводит к возникновению чувства стыда перед общиной, но не к появлению чувства вины перед самим собой, как это имеет место при самоопределении через деятельность. Человек здесь не является сам себе судьей и оценку своих поступков производит с позиций группы. Отчасти это предполагает, что за пределами общины любые действия, не приносящие ущерба общине, не рассматриваются как предосудительные, что порождает двойной стандарт поведения (по отношению к своим и по отношению к посторонним), пример которого дан В. Овчинниковым в его книге о японцах¹².

Помимо этого формирование внешних форм социального контроля приводит к тому, что ряд аспектов личной (с современной европейской точки зрения) жизни имплицитно не считаются таковыми в культурах с самоопределением через иерархию. Очень отчетливо это отражено в представлениях о смысле брака и семьи в этих культурах. Заключение брака здесь не личное дело двух людей, вступающих в брак, а прежде всего занятие определенного статуса в социальной иерархии, необходимый и неизбежный этап функционирования человека как члена группы. И видимо, этим отчасти объясняется высокий уровень брачности, например, у коренного населения республик Средней Азии, поскольку вступление в брак в культурах с таким типом самоопределения — обязательный этап жизни, прохождение которого гарантировано общиной. Можно также предположить, что крупные денежные и другие подарки молодоженам, большие расходы по свадьбе, которые несет семейно-родственная (или другая значимая в данной культуре) община, представляют собой адаптированную к современным условиям форму обеспечения таких гарантий.

Очевидно, и свадебный обряд, а именно его развернутость, многоступенчатость и детальное следование предписаниям, приобретают при таких представлениях о семье специфическое значение. Во-первых, свадебный обряд, как уже говорилось выше, символизирует переход в новый

¹² Овчинников В. В. Ветка сакуры. М., 1971. С. 86.

статус социальной иерархии, и уже поэтому брак и его оформление являются делом общины. Во-вторых, брак означает создание нового семейно-родственного союза, и если внимательно проанализировать развернутый свадебный обряд, бытующий и сегодня у народов Средней Азии или, например, у азербайджанцев, то можно заметить, что центральную роль в нем играют не столько вступающие в брак, сколько их родственники, и функционально обряд направлен на последовательное знакомство и объединение, принятие взаимных обязательств двух семейно-родственных групп. Таким образом, развернутый свадебный обряд в современных условиях является не архаическим пережитком, а актуальным элементом культуры, если она обуславливает самоопределение личности через иерархию.

Разумеется, очерченная выше концепция семьи, имплицитно существующая в культурах с самоопределением через иерархию, отнюдь не исключает возможности эмоционально-личностных отношений между членами семьи, но эти отношения не составляют основы семейной жизни. Семейная жизнь в такой концепции — это прежде всего исполнение долга перед общиной независимо от эмоций. Неслучайно в ряде культур такого типа вообще табуируется демонстрация каких-либо чувств между членами семьи, помимо тех, что предписаны долгом, и по тем же причинам закрывается доступ посторонних во внутрисемейную жизнь.

Смещением эмоционально-личностных аспектов на периферию семейных отношений, осмыслением семейной жизни как долга перед общиной можно, на наш взгляд, объяснить такие современные особенности функционирования семьи в некоторых регионах СССР, как низкая разводимость, высокий уровень согласия супругов относительно вопросов семейной жизни, а также устойчиво высокий уровень детности. В самом деле, поскольку семейная жизнь не является личным делом супругов, то обязательно и регулирование числа детей. Предписанное число детей — показатель успешности выполнения долга перед общиной, а сокращение их числа рассматривается как уклонение от исполнения долга, вызывает насмешки со стороны других и порождает чувство стыда у супругов. В преимущественно внешней системе социального контроля «быть чем-то» означает «быть как все». С этим же связана и устойчивая ориентация на обычай при решении различных вопросов.

Наконец, осмысление брака как определенного условия занятия позиции в иерархии может объяснить в какой-то мере существующую устойчивую эндогамность с самоопределением через иерархию. Здесь представитель иной культуры не может рассматриваться как принадлежащий к данной иерархии и имеющий право на занятие очередной позиции в ней, что главным образом касается мужчин как основных носителей статуса.

При переориентации культур на тип самоопределения через деятельность (а наиболее доминирует этот тип, на наш взгляд, в культурах народов Прибалтики), с его акцентом на индивидуальность, брак и семья все более становятся в своем имплицитном значении личным делом двух людей, вступающих в брак. Основой семьи являются в таком случае эмоционально-личностные отношения супругов, конкретные нормы взаимоотношений оказываются предельно индивидуализированными и вырабатываются в процессе совместной жизни данной пары, а не воспринимаются извне с самого начала, как при доминировании первого типа. Иначе говоря, модель семейных отношений при втором типе не является преемственной, не ориентирована на обычай. Каждый раз она как бы вырабатывается заново на основе в той или иной степени ограниченного личным опытом знания и индивидуальных качеств и воззрений супругов. Отсюда свернутый, практически нестандартизированный и сугубо символический свадебный обряд, большая вариативность типов семьи по размерам и составу, низкий уровень согласия супругов относительно вопросов семейной жизни, высокая разводимость и непредсказуемый уровень детности, а также относительно высокая экзогамность, обусловленная личными предпочтениями при выборе партнера.

Если же обратиться к некоторым аспектам повседневного поведения то здесь, видимо, необходимо учитывать, что при самоопределении через иерархию «индивид как таковой ничто, пока он не становится чем-то заняв свой статус и внося свой вклад в общество в целом или в группу»¹³ (в этом, кстати, еще один аргумент в пользу эндогамии культур с самоопределением первого типа). Поэтому в таких культурах, чтобы определить себя, человек должен вначале обозначить, «к какому контексту (т. е. к какой компании, семье или другой социальной группе) он принадлежит. Затем он должен указать свой статус или „ячейку“ внутри этого контекста. Наконец, он сообщает свое имя»¹⁴.

Отсюда следует, например, что в культурах с самоопределением через иерархию очень велика символическая статусная нагрузка на одежду (и, вероятно, на некоторые другие объекты повседневного пользования). Детально разработанная статусная символика характерна для традиционного национального костюма большинства этнических культур с самоопределением через иерархию, что по существу приводило к строгой конвенциональности костюма, не допускающей широкой вариативности в наборе элементов, покрое, цвете одежды или украшениях. Несколько упрощая, можно сказать, что большая статусная символическая нагрузка на одежду превращает ее в униформу. И напротив, в культурах с самоопределением через деятельность ведущая функция одежды — личностное самовыражение, демонстрация своей индивидуальности. Поэтому таким культурам свойственна и даже поощряется вариативность в выборе цвета, украшений, узоров и т. д., а в предельном случае — полная неконвенциональность символики, т. е. использование символов, значимых только для данной личности. Короче, если в культурах первого типа ведущая функция одежды — демонстрация и подкрепление своей принадлежности к данной иерархии и своего места (в современных условиях не только реального, но и желаемого) в этой иерархии, то в культурах второго типа символическая функциональность одежды — в демонстрации и подкреплении (и в частности, самоподкреплении) индивидуального «образа Я».

Символическая нагрузка того или иного типа сохраняется и при переходе на «общеевропейскую» одежду, что порождает некоторые региональные вариации в тенденциях неформальной моды. Так, в современных этнических культурах первого типа достаточно заметны склонность к относительной конвенциональности, конформности неформальной моды, предпочтение определенных материалов, цветов, элементов покроя или фирменных знаков, ассоциирующихся с принадлежностью к тому или иному статусу (или символизирующему его в современных условиях роду деятельности).

В культурах с самоопределением через деятельность в современной неформальной моде продолжает доминировать вариативность и относительная неконвенциональность одежды, выбор элементов которой отвечает представлениям личности о своей (произвольно выбранной) принадлежности к определенному движению или группе единомышленников, а в конечном счете о независимом от иерархии «образе Я». В крайних случаях индивидуальной внешней символикой исчерпывается потребность личности в самовыражении.

Еще одной особенностью, влияющей на организацию повседневной жизни, является то, что в культурах с самоопределением через иерархию «статус человека существует не сам по себе, но приобретает силу только относительно других статусов, и человек может пользоваться своим статусом только тогда, когда другой признает и уважает его»¹⁵. Это означает, что социальное взаимодействие строится на принципах «дополнительности» при постоянном подкреплении окружающими личностной определенности. Отсюда большое значение, придаваемое в таких культурах

¹³ Lebra J. Japanese Patterns of Behaviour. Honolulu, 1976. P. 68.

¹⁴ Kumon Shumpei. Some Principles Governing the Thought and Behaviour of Japanese (Contextualists)//J. Japanese Studies. 1982. V. 8. № 4. P. 18.

¹⁵ Lebra T. Op. cit. P. 69.

межличностному общению как средству взаимного подкрепления статусной определенности, что в свою очередь выражается в обмене знаками признания права занимать данный статус и уважения к этому статусу. Здесь необходимо отметить, что самоопределение через иерархию не предполагает зависимости ощущения собственного достоинства личности от занятия высших или низших ступеней иерархии, но связано с занятием *своего* места в ней¹⁶. Поэтому любое действие, которое может быть истолковано как сомнение в том, что человек занимает принадлежащее ему место, рассматривается как оскорбление его достоинства. Короче, межличностное общение в культурах с самоопределением через иерархию требует отношения к человеку как к носителю статуса независимо от отношения к нему как к человеку. Отсюда повышенная чувствительность и щепетильность, касающиеся оптимального поведения во взаимодействии.

Потребность в однозначном истолковании действий, в нейтрализации личностных, двусмысленных вариаций в поведении обуславливает широкое распространение в таких культурах детально регламентированного этикетного поведения. Ведь по сути своей основная функция любого этикета в том, чтобы установить взаимно однозначное соответствие действий и их смысла и таким образом как бы вынести за скобки, замаскировать личное отношение человека к ситуации общения или к партнерам по общению. Таким образом, этикет направлен на предотвращение возможных конфликтов, проистекающих из многозначности индивидуально проектируемого поведения.

Ярким примером такой деятельной регламентации является систематически описанный в литературе адыгский этикет¹⁷. Анализ этого этикета приводит к ряду интересных выводов об особенностях «картины мира» адыгов. И главная особенность этой картины состоит в том, что человек, следующий этикету, рассматривает как физическое, так и социальное пространство в терминах иерархии, как «почетное — менее почетное». Это касается и сторон света¹⁸, и проксемических ориентаций «центр — периферия», «вперед — сзади», «право — лево» и т. п.¹⁹, и ранжирования жилого помещения²⁰, и правил разделки и подачи пищи²¹.

Может быть, несколько утрированно отражает суть дела положение, что какое бы то ни было взаимодействие в данной культуре не может нормально происходить до тех пор, пока не будет взаимно согласована (исходя из норм этикета) как минимум ситуативная иерархия присутствующих и соответственно определены права и обязанности каждого участника. Более того, даже некоторые современные ситуации, предполагающие общение «на равных», должны быть переформулированы как иерархические. Отсюда, на наш взгляд, и «постоянные споры и даже серьезные столкновения из-за буквы обычая и ритуала. Приверженность адыгов к словопреениям такого типа сразу же бросается в глаза. Их можно услышать в автобусе, когда решают вопрос, кому сесть на свободное место, за столом, когда гостю предлагают покушать или выпить, а также в магазине, такси, ресторане...»²². Помимо всего прочего это еще раз подтверждает функциональность и важность в культурах такого типа внешних конвенциональных статусных символов в одежде и манере поведения.

Другим важным моментом взаимного подкрепления статусной определенности в общении является система запретов (табу) на вмешательство посторонних в те аспекты межличностного взаимодействия, где поведение людей может по необходимости оказаться несовместимым со ста-

¹⁶ Хотя это скорее относится к традиционно закрытым, чем к современным социально-мобильным, системам социальных отношений.

¹⁷ См. *Бгажноков Б. Х.* Адыгский этикет. Нальчик, 1978; *его же.* Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.

¹⁸ *Бгажноков Б. Х.* Очерки этнографии общения адыгов. С. 25—26.

¹⁹ Там же. С. 27—37.

²⁰ Там же. С. 39—40.

²¹ Там же. С. 53—70.

²² Там же. С. 152.

тусными предписаниями. В этом смысле функция запретов, или табу, состоит в том, чтобы лишить реальности, сделать как бы несуществующими определенные объекты или процессы действительности. Иначе говоря, в культуре существует имплицитное соглашение не замечать их, никак на них не реагировать. Примером этого могут быть табу на обсуждение с посторонним сюжетов, относящихся к внутрисемейным межличностным отношениям и запреты на вторжение в соответствующее пространство жилища. Последнее, в частности, проявляется в своеобразии обычаев гостеприимства, бытующих в этнических культурах с самоопределением через иерархию, где обращает на себя внимание четкая отграниченность пространства, предоставляемого гостю (особая гостевая комната, особый дом) и относительное ограничение свободы действий гостя, всеобъемлющая опека его со стороны хозяев.

На наш взгляд, недопущение посторонних во внутрисемейные дела составляет смысл обычая избегания, по крайней мере в тех культурах, где единицей традиционной социальной организации является кровнородственная община. В самом деле, здесь молодая невестка оказывается *без места* в семейной иерархии, поскольку по крови не принадлежит к ней, следовательно, ее как бы не существует и соответственно организуется взаимодействие с ней членов семейной общины. Однако с рождением первого ребенка она получает свой статус в семье как мать ребенка, по крови принадлежащего к данной семейной иерархии.

Наконец, хотелось бы остановиться на тех особенностях самоопределения через иерархию, которые отчасти объясняют некоторые современные явления. Как уже говорилось, такой тип самоопределения предполагает взаимодополнительность, взаимозависимость в подкреплении и поддержании личностной определенности. В силу этого человек в отрыве от своей культурной среды, в отрыве от локальной общины, а тем более попадая в культуру с противоположным типом самоопределения, теряет в какой-то мере свою личностную определенность, а также гарантированную от рождения последовательность восхождения по ступеням социально-возрастной иерархии, т. е. в целом теряет смысловую ориентацию и перспективу саморазвития. Возможно, этим отчасти можно объяснить низкую миграционную подвижность коренного населения Средней Азии, Северного Кавказа, Азербайджана и некоторых других регионов нашей страны²³. Если же перемещение (как на время, так и на постоянное жительство) по тем или иным причинам неизбежно, то представители культур с самоопределением через иерархию проявляют отчетливую тенденцию к созданию замкнутых землячеств или как минимум поддерживают интенсивные межличностные контакты друг с другом даже тогда, когда нет необходимости в защите своих социально-экономических интересов или оказании взаимопомощи. Другими словами, адаптация представителей таких культур в инокультурном окружении состоит в создании своей культурной микросреды, что особенно отчетливо прослеживается у мигрантов первого и отчасти второго поколений.

Эта гипотеза косвенно подтверждается результатами ряда исследований процессов и особенностей адаптации студентов из стран Азии в европейской культурной среде. В этих исследованиях было обнаружено, что студенческие землячества помимо всего прочего (и даже прежде всего) выполняют функцию самореализации и реабилитации личности, подкрепления ее культурно обусловленной определенности, снятия личностных стрессов, неизбежно возникающих в результате контакта с иной культурой²⁴. Следует особенно подчеркнуть, что в отличие от землячеств европейских студентов в Европе и США роль их у студентов из стран Азии не исчерпывается лишь инструментальными, прагматическими функциями, т. е. организацией учебы, контактами с администрацией и т. п. Весьма вероятно, такие землячества с доминирующей психологи-

²³ Макарова Л. В. и др. Региональные особенности миграционных процессов в СССР. М., 1986. С. 22.

²⁴ См. Cultures in Contact. Studies in Cross-Cultural Interaction. Oxford etc., 1982. Ch. 7.

ческой функцией мы можем обнаружить и у студентов из ряда национальных республик, обучающихся в Москве и других городах РСФСР. По оценкам исследователей, такие землячества, имея свои положительные стороны, в целом не способствуют эффективному познанию и усвоению достижений чужой культуры «изнутри», поскольку в этом случае слабо развиваются личностные контакты с представителями других культур²⁵.

Другой важной особенностью социального взаимодействия в культурах с самоопределением через иерархию, вытекающей также из взаимодополнительного самоопределения, является *вертикальная* солидарность лиц, занимающих различные статусы, в отличие от горизонтальной солидарности людей одинакового положения и противостояния слоев; последняя встречается в культурах с самоопределением через деятельность. Применительно к современным проблемам это означает, во-первых, что в таких культурах нет основы для возникновения противостоящих субкультур (молодежных, профессиональных и т. п.), т. е. такие культуры относительно гомогенны в отличие от культур с самоопределением через деятельность. В то же время привнесенные, упрощенно говоря, «модные» антидвижения существенно пересматриваются, в частности превращаются в иерархические организации. В целом же появление противостоящих субкультур в общностях с самоопределением через иерархию, видимо, свидетельствует о развитии процессов переориентации на противоположный тип самоопределения, примером чего является современная ситуация в японской культуре.

Во-вторых, доминирование вертикальной солидарности создает благоприятные условия для развития протекционизма и как частного случая — протекционизма национального, земляческого, родового, семейно-родственного и т. п. в зависимости от того, какой стадийный тип общины является единицей социальной организации в данной культуре.

Ни в коей мере не оправдывая практику протекционизма, хотелось бы все-таки указать на различия между сознательным нарушением норм социалистической морали и права и теми случаями, когда такие нарушения — результат стремления сохранить личностную определенность в системе традиционной культуры в ущерб, по-видимому, недостаточно интериоризированному, не имеющему глубокого личностного смысла самоопределению себя как участника государственной деятельности. И хотя особенностями культуры факторы, порождающие протекционизм, не исчерпываются, следует, видимо, учитывать то, что широкая распространенность протекционизма в том или ином этнокультурном регионе является в определенной мере *адаптивной* реакцией традиционных соционормативных культур на сложившуюся социально-политическую ситуацию.

На наш взгляд, задачу усиления роли «человеческого фактора» в процессе перестройки экономической и социально-политической жизни страны можно рассматривать как необходимость переориентации культур народов СССР на тип самоопределения через деятельность, результатом чего должно быть преимущественное распространение и укрепление деятельностных принципов взаимоотношений и соответствующих институтов социалистической демократии. В связи с этим хотелось бы кратко охарактеризовать логику адаптации культур с самоопределением через иерархию к требованиям демократического развития индустриального общества, т. е. по сути к деятельностной парадигме социальных отношений. В первую очередь необходимо рассмотреть тот случай, когда ориентации деятельности вырабатываются не внутри данных культур в ходе их общественно-исторического развития, а оказываются как бы привнесенными путем социально-политических переворотов, реформ и т. п., т. е. когда данная социально-культурная система сталкивается с необходимостью переориентации, не будучи еще к этому готовой. По-видимому, именно в этом случае мы можем говорить собственно об адаптации сложившихся культур к новым для них, но уже достаточно развитым системам социальных отношений. И если суть социально-культурной адапта-

²⁵ Там же.

ции состоит в сохранении существенных единиц культуры, а одной из таких единиц является принцип самоопределения через иерархию, через реальную группу, то процесс адаптации будет состоять, с одной стороны, в изменении периферийных подсистем культуры, а с другой — в пересмотре, приспособительной деформации некоторых периферийных с точки зрения деятельности сторон новой системы взаимоотношений.

Кстати, в истории России уже есть пример такой адаптивной перестройки культуры — история реализации петровских реформ, которые по сути дела являются не чем иным, как попыткой внедрения деятельностной парадигмы в русскую культуру периода развитого феодализма.

Первым этапом в ходе такой адаптации является ломка социальных перегородок внутри сложившейся социокультурной системы, т. е. превращение этой системы из социально-замкнутой в социально-мобильную. В качестве конкретного исторического примера можно указать здесь на усиление в период петровских реформ деятельностного, служилого дворянства и постепенное вытеснение дворянства родового. Более того, в сознании слоя родового дворянства происходит переоценка важности того или иного представителя рода уже не по месту, занимавшемуся им в иерархии, а в терминах заслуг перед отечеством.

В свою очередь приведение иерархических систем в движение порождает усиление горизонтальной конкуренции и рост вертикальной солидарности. Появляются вертикально солидарные конкурирующие группировки, сменяющие друг друга в ходе переворотов.

В то же время происходит переформулирование деятельностных принципов в терминах иерархии. Иначе говоря, идет процесс бюрократизации деятельности, т. е. превращение какой-либо из множества подвижных структур деятельности в устойчивую, самовоспроизводящуюся систему *организации* деятельности. Это значит, что появляются своеобразные деятельностные эквиваленты статусов — должности или виды деятельности, «достойные» человека, занимающего данный статус (или претендующего на него). В связи с этим формируется представление о лестнице престижа должностей или профессий, отражающее лестницу социальных статусов, а не значимость тех или иных аспектов деятельности для общества. С этой точки зрения становятся, как нам кажется, более понятными причины беспрецедентного развития бюрократического аппарата в России конца XIX в., причем существенной чертой, системообразующим началом этой бюрократии является тесная, сверху донизу, вертикальная солидарность, единственно гарантирующая продвижение человека по ступеням социальной иерархии.

Если же говорить о современной ситуации в различных регионах СССР, то ряду этнокультурных систем пришлось адаптироваться не столько к деятельности парадигме, сколько к уже переформулированной в терминах иерархии системе административно-бюрократического управления, усилившего в последние два десятилетия свои позиции. Отсюда, на наш взгляд, представляется вполне естественным сращивание этой системы управления с системами социальных взаимоотношений, традиционными для данных этнических культур. Образно говоря, скелет всеобщей универсальной бюрократической организации постепенно обрстал плотью этноспецифических смыслов, а следовательно, символов, правил поведения и взаимоотношений, критериев оценки человека, перенесенных с отживших традиционных систем социальной организации. Более того, вполне вероятно, что в общественном сознании сложившиеся, по сути своей бюрократические и не имеющие ничего общего с подлинной национальной культурой схемы и шаблоны поведения могут рассматриваться как национально-культурные, а разрушение их — как посягательство на национальную культуру. Иначе говоря, такой характер адаптации не может не сказаться на характерных путях развития самосознания, заинтересованного в сохранении и поддержании прежде всего соционормативных аспектов культуры, а значит, и всей традиционной культуры в целом.

В принципе противоположный тип самоопределения — через деятель-

ность должен по своей внутренней логике приводить к исчезновению или по крайней мере оттеснению на периферию сознания, определения себя как члена этнической группы. Тем не менее в странах Западной Европы и Северной Америки, где этот тип самоопределения является, по всей вероятности, доминирующим мы наблюдаем «возрождение этничности», т. е. усиление важности для людей этнической принадлежности.

Разумеется, процесс этот нельзя объяснить однозначно, поскольку он связан с действием ряда социально-политических и экономических факторов. В контексте излагаемого подхода одной из причин «возрождения этничности» является то, что в условиях НТР, сопровождающейся усложнением систем деятельности, ее дроблением и специализацией отдельных фрагментов, самоопределение личности через деятельность чревато кризисами. Иначе говоря, личность просто не уместается в отведенный ей фрагмент деятельности. В качестве выхода из такого кризиса возможен возврат к более надежным в этом отношении принципам самоопределения через реальную группу, и в частности через наиболее устойчивую во времени этническую группу. В этом случае также происходит активный рост этнического самосознания, но в отличие от культур с первым типом самоопределения на основе «вторичной» (по терминологии К. В. Чистова²⁶) культуры и с преимущественным вниманием к системе этнодифференцирующих признаков, вне связи с традиционной культурой как целостностью.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что имеющиеся в тех или иных культурах смысловые системы соотнесения являются преемственными, взаимопроникающими и потому взаимопереводимыми. Проводившееся в статье противопоставление разных типов — лишь аналитический прием для более отчетливого описания того и другого типа. В реальности же как в культурах с доминированием первого типа обнаруживаются отдельные признаки систем соотнесения второго типа (либо на уровне отдельных личностей, либо на уровне групп единомышленников), так и в культурах с доминированием второго типа имеются «следы» систем соотнесения первого типа.

²⁶ Чистов К. В. Традиционные и «вторичные» формы культуры // Расы и народы. Вып. 5. М., 1975. С. 32.

В. В. М а л я в и н

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ В ТРАДИЦИОННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ (на примере Китая)

В последние полтора-два десятилетия особенности религиозной жизни народных масс в традиционных и современных обществах привлекли к себе пристальное внимание как зарубежных, так и советских ученых. Социологи, психологи, этнографы, историки религии и культуры пытаются под разным углом зрения определить феномен народной религии, условия его формирования и развития¹. Интерес современных ученых к проблемам народной религии отчасти напоминает открытие мира фоль-

¹ В настоящее время народной религиозности посвящены многочисленные монографии и статьи зарубежных ученых, главным образом французских и итальянских. Отметим работы Ж. Ле Гоффа, Э. Деляруэля, Р. Манселли, Ж. Делюмо, Э. Де Мартино, В. Лантернари и др., а также специальные тематические выпуски журналов и сборники статей: *La Religione Popolare//Sacra Doctrina*. 1971. № 61; *Ethnosociologie des religions populaires//Archives des Sciences Sociales des Religions*. 1978. V. 43. P. 1; *Official and Popular Religion*/Ed. Vrijhoff P. H. and Waardenburg J. The Hague, 1979. Уместно напомнить, что одним из первых к изучению народной религиозности обратился русский историк Л. П. Карсавин. См. *Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв.* Пг., 1915. См. также: *Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры.* М., 1981.

клора основоположниками европейского романтизма на рубеже XVIII—XIX вв. Но если романтики воспринимали фольклорное наследие в основном как экзотику, представляющую известное и обычное загадочным и необыкновенным, другими словами, как зеркальное отражение и вместе с тем полемическую оппозицию собственной культуры, то в наши дни специфически «простонародные» черты культурных традиций рассматривают прежде всего как составную часть данной культуры и породившего эти черты общественного уклада. Обращение к проблемам народной религии в наши дни — свидетельство глубокой перестройки самосознания современного человечества, поиска единства человеческой культуры в ее разнообразии и в конечном счете поиска новых и даже альтернативных по отношению к ценностям эпохи нового времени образов культуры, которые отвечали бы идеалам и потребностям складывающейся в настоящее время планетарной цивилизации.

Разумеется, пытаясь определить предмет «народной религии», нужно помнить об условном, исторически конкретном характере этого понятия. Последнее имеет смысл, лишь будучи соотношенным с тем, что мы можем предположительно называть «официальными» или «элитарными» формами религии. По существу, оно является научной абстракцией, инструментом анализа, который помогает определить *типы* религиозного мирозерцания и практики, сосуществующих и взаимодействующих между собой в истории человеческих обществ. Очевидно, что понятие «народная религия» может относиться к очень разным в стадильном и функциональном отношении формам религии и имеет скорее лишь эвристическую ценность. Но по той же причине оно оказывается весьма удобным и даже необходимым для исследователя, интересующегося не просто историей религий, но исторической типологией человеческой культуры в целом.

В настоящей статье предпринята попытка выявить важнейшие аналитически различимые черты народной религиозности в старом Китае, а также основные особенности ее взаимодействия с идеологической традицией образованных верхов общества, которые, заметим, в Китайской империи были также и правящим сословием. Такая попытка представляет интерес с двух точек зрения: во-первых, необычайная устойчивость культурной традиции императорского Китая, история которого насчитывает два с лишним тысячелетия, дает возможность проследить эволюцию китайской религии и взаимодействие ее «официальных» и «простонародных» аспектов на протяжении чрезвычайно длительного отрезка времени; во-вторых, религиозная ситуация в традиционном Китае обладала рядом специфических черт, что позволяет по многим пунктам оценить в новом свете проблему сущности и эволюции народной религиозности.

В западной литературе можно найти разные точки зрения по вопросу о характере соотношения официальной и фольклорной религии в Китае. Так, известный английский социолог М. Фридман полагал, что здесь мы имеем дело с «двумя версиями одной религии, которые видятся нам идиоматическими образами друг друга»². Другие исследователи, напротив, полагают, что религиозная традиция в Китае маскировала действительные различия между культурными типами³ и что официальная и народная религия были «по крайней мере, частично разделены», а процесс их взаимодействия «включал в себя как взаимное влияние, так и взаимное отталкивание»⁴.

Социальная подоплека дуализма (для одних исследователей фиктивного, для других реального) официальной и народной религии в традиционном Китае сводилась главным образом к сосуществованию, а точнее сказать, иерархии двух уровней публичной жизни: обособленных сельских общин и господствовавшей над ними имперской государствен-

² Freedman M. On the Sociological Study of Chinese Religion//Religion and Ritual in Chinese Society//Ed. Wolf. A. Stanford, 1974. P. 37.

³ Smith R. Conclusion//Ibid. P. 341.

⁴ Schwartz B. The World of Thought in Ancient China. Cambridge, Mass., 1985. P. 408.

ности, которая являла собой, если воспользоваться определением восточной деспотии у К. Маркса, «более высокую общину». Характер связей между центром и периферией, имперской государственностью и крестьянской общиной определили течение всей политической и социальной истории императорского Китая. Он же наложил глубокую печать и на эволюцию традиционных китайских религий. Но если идеология и культура имперской элиты Китая даны нам в виде последовательной и стройной системы этики, религии, политики, науки, то народная культура представлена настолько разрозненными и к тому же так часто восходящими к элитарным образцам фрагментами, что напрашивается вопрос: насколько вообще правомерно говорить о феномене народной культуры, и в частности народной религии, в традиционном Китае? Кроме того, представители образованных верхов старого Китая неизменно утверждали, что никакой другой культуры, помимо их собственной, не было и быть не могло, а уклад жизни простонародья являлся в лучшем случае искаженной копией идеалов ученой элиты, в худшем — образчиком дикости невежественного и «глупого люда», как власти предрержащие в Китае называли серую и безликую массу внизу.

Одна из наиболее серьезных попыток определить место народной культуры в традиционном Китае предпринята американским китаеведом Л. Ставером. В своей книге «Культурная экология китайской цивилизации» он предложил модель взаимодействия элитарной и народной культур старого Китая как «взаимодополняющих частей единой естественной и динамической системы человека, земли и общества»⁵. По мнению Л. Ставера, односторонняя специализация традиционного китайского общества на интенсивном земледелии позволила правящей верхушке империи изымать прибавочный продукт крестьянского хозяйства с минимальными усилиями, отчего имперская администрация рассматривала деревню как объект не столько политического контроля, сколько морального руководства. Деревня оставалась саморегулирующимся, довольно замкнутым мирком, и, более того, члены его «защищали свою доцивилизованную общину от цивилизации, подчинившей ее себе». Весь образ жизни крестьянина сводился, как полагает Л. Ставер, к «избеганию» имперской цивилизации: «Крестьянин есть то, что он есть, благодаря тому, что он отрицает. В этом отношении народная культура несамодостаточна и зависит от цивилизации, поглотившей ее»⁶. Крестьянин предоставлял имперской элите право на всякое окончательное знание, тогда как на его долю оставались «суеверия» — фрагменты этико-религиозной системы империи⁷. Будучи наследником первобытной племенной организации, которую империя разрушила, не создав взамен новых видов «гражданского» общества, он твердо делил мир на «своих» и «чужих», но не был уверен в своей социокультурной идентификации. Главным фактором, представлявшим китайского крестьянина «отворачиваться» от элитарной культуры, Л. Ставер считает ограниченность производственного потенциала интенсивного земледелия в условиях господства ручного труда, что приводило к экономической неустойчивости крестьянского хозяйства, демографическому давлению и как следствие к преобладанию нисходящей социальной мобильности, постоянному выталкиванию части населения ниже черты прожиточного минимума. В результате крестьянин был вынужден ограничивать свой социальный кругозор жизнью деревни и ориентироваться на отчаянную, а в перспективе почти безнадежную борьбу за выживание.

Концепция Л. Ставера не свободна от упрощения действительности, но она позволяет уточнить такие качества народной культуры, как ее «народность» (тенденция к «избеганию» имперской цивилизации) и «локальность» (замкнутость, заведомое признание враждебности внешнего окружения). Постулированная Л. Ставером «несамодостаточность», «неполнота» крестьянского общества проявлялась уже в том, что оно не

⁵ Stover L. The Cultural Ecology of Chinese Civilisation. N. Y., 1974.

⁶ Ibid. P. 18.

⁷ Ibid. P. 126.

имело ни четких границ, ни единого принципа организации. Рыхлость социального базиса народной культуры отобразилась в пестроте и неоднородности присущих ей культов, образовывавших определенную иерархию. В ней бок о бок существовали культы семейные, общинные, различных добровольных объединений и, наконец, междеревенские. Как отмечает Л. Ставер, в условиях старого Китая отсутствовало коммуналистское начало в собственном смысле слова и публичная жизнь регулировалась жестким конформизмом, диктовавшимся характерной для крестьянской среды идеей «ограниченного блага»⁸. Этот конформизм порождал в крестьянской среде культ бедности, поскольку приобретение благ одной семьей воспринималось как утрата для другой.

Отчетливое стилистическое единство китайской цивилизации, таким образом, отнюдь не исключало наличия в ней внутренних разрывов, не сводимых друг к другу ценностей и типов мирозерцания. Примечательно, что в отличие от стран, входящих в ареал распространения монотеистических религий Запада, в Китае не было религиозных организаций, которые претендовали на исключительное право устанавливать нормы религиозной жизни. Высшим авторитетом в делах религии, как и в других областях общественной жизни, там всегда было само государство, обладавшее своей системой официальных культов и державшее под контролем традиционные для Китая институциональные религии — буддизм и даосизм. Это обстоятельство дает некоторым авторам основание отрицать правомерность выделения официальной и народной религии в странах Востока. «Ни одна из великих азиатских религий, — пишет, например, итальянский религиовед В. Лантернари, — не обладает присущей иудейско-христианской традиции претензией на исключительность, которая ведет к появлению разрыва между религиозностью народной и религиозностью официальной»⁹. Различия между религиозным сознанием верхов и низов Китайской империи — очевидный исторический факт, да и правящая элита Китая с древних времен отчетливо сознавала отличие собственного мирозерцания и, говоря шире, официального образа культуры от религиозных ценностей простого народа. Те элементы религиозной обрядности, которые имперская элита считала «дикими», «варварскими» и подлежащими искоренению, традиционно обозначались в литературе старого Китая термином «непристойные культы» (*инь сы*). Классическая сентенция из древнего конфуцианского трактата «Ли цзи» гласит: «Принесение жертв духам, которым не следует поклоняться, называется непристойным культом. Непристойный культ не приносит благополучия»¹⁰. Как нетрудно предположить, ознакомившись с этим едва ли что-нибудь объясняющим термином, на практике сонм духов, которым «не следовало поклоняться», определяло само государство, так что к разряду «непристойных» мог быть отнесен, по сути дела, любой культ, помимо предписывавшихся властями регулярных жертвоприношений семейным предкам, божеству плодородия *шэ* и божественному администратору местности *туди шэню*. По страницам летописей древнего и средневекового Китая из века в век кочуют сообщения о ретивых администраторах, которые разрушали на подвластной им территории сотни и даже тысячи кумирен, казавшихся им подозрительными. Конечно, при столь расширенном толковании «непристойности» в народных обрядах запреты тех или иных культов нередко были продиктованы чисто субъективными мотивами, порой даже тем обстоятельством, что направленным из столицы чиновникам были в новинку местные обычаи. Еще чаще эти запреты издавались по соображениям экономического или политического порядка — власти стремились пресечь чрезмерные траты в дни праздников, не допустить больших скоплений людей и т. д. Случалось

⁸ Данное понятие было введено в науку английским социологом Р. Редфилдом. См. Redfield R. Peasant Society and Culture. Chicago; London, 1956.

⁹ Lanternari V. La Religion populaire//Archives des Sciences Sociales et des Religions. 1982. V. 53. Pt. 1. P. 123.

¹⁰ Ли цзи//Серия Шисаньцзин цзичжу. Пекин, 1957. С. 227 (на кит. яз.).

и так, что чиновники, поначалу запрещавшие локальный культ, впоследствии под нажимом верхов местного общества отменяли свой запрет.

При всей неоднозначности оценок отдельных локальных культов (неоднозначности, как станет ясным ниже, отнюдь не случайной или, по крайней мере, не только случайной) в источниках упоминаются и отличительные признаки «непристойности» в религиозных обрядах, причем эти признаки остаются практически неизменными на протяжении всей истории императорского Китая. Подобное постоянство, как можно предположить, свидетельствует и о некоторых существенных закономерностях исторического развития китайской цивилизации. Скажем сразу, что большинство традиционно упоминаемых в письменных памятниках Китая атрибутов «непристойных культов» так или иначе восходят к наследию первобытной земледельческой религии. В этом пункте народная религия старого Китая обнаруживает несомненное сходство с народной религией других древних и средневековых цивилизаций. Достаточно вспомнить противостояние олимпийского пантеона и дионисийства в Древней Греции, запреты вакханалий в Древнем Риме, инвективы против «идолопоклонства» в иудейско-христианской традиции и т. д.

В императорском Китае образованные верхи общества, пожалуй, с наибольшей резкостью осуждали в религиозной обрядности простонародья различные формы экстатических состояний — транс, одержимость, медиумные сеансы, праздничную экзальтацию и т. п., знаменовавшие интимное, недоступное регламентации и контролю единение людей и богов. По крайней мере, со II в. до н. э. имперские власти вели все более жесточайшую (хотя и не приносившую желаемого результата) борьбу против участия в локальных культах и связанных с ними празднествах колдунов, шаманов, медиумов и прочих лиц, которые могли бы осуществлять непосредственные сношения с потусторонним миром¹¹. Эта борьба, приобретшая особенно широкий размах в эпоху позднего средневековья¹², оправдывалась тем, что экстатические обряды «сеют соблазны и распутство» и что они заставляют людей «терять разум». В действительности она была порождена боязнью заложенного в таких обрядах мощного заряда отрицания официальной номенклатуры социальных статусов и ролей.

Не менее одиозной в глазах имперской элиты (и столь же архаической) чертой фольклорной обрядности были кровавые жертвоприношения, или, как говорили в Китае, подношение богам «кровавой пищи» (*сюэ ши*). Хорошо известно значение жертвенной крови как символа жизни, или, точнее, священства жизни в архаической религии¹³. На протяжении всей средневековой истории Китая обычай кровавых жертвоприношений проводил резкую грань между религиозными обрядами простонародья, с одной стороны, и буддизмом, даосизмом, государственными культами — с другой.

Еще в IV в. даосский автор Гэ Хун заявлял: «Последователи всех нечестивых учений убивают живые существа, и [духи] пьют их свежую кровь»¹⁴. Впоследствии источники нередко упоминают о принесении кровавых жертв даже в деревенских буддийских храмах и на сходках приверженцев оппозиционных религиозных сект.

В отдельных местностях Китая еще и в эпоху средневековья сохранялась практика человеческих жертвоприношений. Известно, что в древнем Китае был широко распространен обычай приносить в жертву (т. е. «в жены») локальному божеству девушек из окрестных селений. Данный обряд, отнесенный Дж. Фрэзером к категории «священных бракосочета-

¹¹ Шаманистские обряды впервые были запрещены двором в середине II в. до н. э. при императоре ханьской династии Вэнь-ди. Впоследствии подобные запреты регулярно повторялись. *Льюй Сымянь*. Ду ши чжацзи (Заметки, сделанные при чтении династийных историй). Шанхай, 1982. С. 768 (на кит. яз.).

¹² См. *Такамура Дз.* Содай-но фу (Шаманы в эпоху Сун)//То-ё бунка. 1975. № 52 (на яп. яз.).

¹³ *Girard R.* La violence et le sacré. P., 1977. P. 60.

¹⁴ *Гэ Хун*. Бао Пу-цзы (Мудрец, обвиняющий простоту)//Серия Чжуцзы дачэн. Пекин, 1956. Т. 8. С. 39 (на кит. яз.).

ний», существовал, как известно, у многих народов на стадии разложения родового строя, и божество, принимавшее жертву, изначально считалось общинным первопредком и покровителем¹⁵. Уже с середины I тыс. до н. э., т. е. со времен распада родовой структуры и формирования основ имперской цивилизации, профессиональная бюрократия в древнекитайских царствах повела борьбу с этим обычаем¹⁶. Тем не менее последний в пережиточной форме еще долго сохранялся в отдельных районах империи. Так, в IX в. в уезде Фэнь (провинция Шаньси) зафиксирован обычай принесения девушек в жертву локальному божеству, известному под именем Черного Воеводы и имевшему обличье кабана¹⁷. Еще один пример: по преданию, в уезде Линъю (провинция Аньхой) местные шаманы долгое время приносили в жертву богу горы красивых девушек, что называлось «бракосочетанием с горой». Правителям уезда удалось пресечь этот обычай после того, как шаманам было приказано выбирать жертву из числа собственных дочерей¹⁸.

Известия о человеческих жертвоприношениях в Китае особенно часты в источниках периода Сун (X—XIII вв.). За время царствования Сунской династии появилось более десятка правительственных запретов этого обычая, который, судя по текстам тех же указов и свидетельствам современников, был распространен по всему Южному Китаю и имел разные формы¹⁹. Известно, что на побережье провинции Чжэцзян человеческие жертвы приносили богу моря, а в юго-западных провинциях — духам-покровителям соляных шахт. Живучесть обычая человеческих жертвоприношений среди южных китайцев до некоторой степени обусловлена влиянием некитайских народов. В последующие столетия человеческие жертвоприношения в Китае утратили публичный характер и существовали лишь как часть магической практики.

Человеческие жертвоприношения в явной или скрытой форме имели место и в практике оппозиционных религиозных движений в императорском Китае. Любопытный образчик его буддийской рационализации мы встречаем, например, в проповеди мятежного монаха Фацина (VI в.), который учил, что убийство — благо, поскольку убитый избавляется от страдания, коим, согласно учению Будды, является жизнь, и что, следовательно, убийца переродится бодхисатвой²⁰. Спустя шесть столетий ту же идею проповедовали приверженцы секты «Минцзяо», так что известия об апологии убийства сектантами, вопреки мнению Г. Я. Смолина, нельзя отнести лишь на счет тенденциозности источников²¹. Вера в благотворность насилия и убийства, как мы видели, отражала фундаментальные особенности народной религиозности, хотя она объединяла очень разные по своему историческому содержанию элементы архаической религии и позднейшего миллениаризма.

Экстатические обряды и кровавые жертвоприношения, в том числе человеческие, — это наиболее часто упоминаемые в источниках и, без сомнения, наиболее примечательные черты «непристойных культов». Чтобы правильно оценить их социальное и культурное значение, нужно принять во внимание характер самих божеств, являвшихся объектами поклонения в этих культах. Полезно обратиться в этой связи к одному из

¹⁵ См. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. I. С. 169—172.

¹⁶ Наиболее известные, но не единственные эпизоды этой борьбы связаны с именами Симэнь Бао, правителя области Е (V в. до н. э.), и Ли Бина, правителя области Шу (III в. до н. э.).

¹⁷ *Johnson D.* The City-God Cults of T'ang and Sung China//Harvard Journal of Asiatic Studies. 1985. V. 45. P. 2.

¹⁸ *Цин Чу.* Цзяньху гуанцзи (Расширенное собрание записок Крепкой тыквы)//Серия Бицзи сяошо дагуань. Тайбэй, 1978. Т. 23. С. 5870 (на кит. яз.).

¹⁹ См. *Савада М.* Сацудзин дзико (Человеческие жертвоприношения духам)//Тюгоку минкан синко. Токио, 1982 (на яп. яз.); *Миядзаки И.* Содайно сацудзин дзико (Человеческие жертвоприношения духам в эпоху Сун)//Адзия си кэнкю. Киото, 1978. Т. 4 (на яп. яз.). *Тай Цзиннун.* Шажэнь цзицуй (Человеческие жертвоприношения духам)//Сунши яньцзюцзи. Тайбэй, 1969. Т. I (на кит. яз.).

²⁰ *Цукамото Дз.* Сина буккё си кэнкю (Исследования по истории китайского буддизма). Токио, 1972. С. 273 (на яп. яз.).

²¹ *Смолин Г. Я.* Антифеодалные восстания в Китае. М., 1974. С. 403.

классических определений «непристойных культов», где последние приравниваются к поклонениям духам «не своего клана». В средневековой литературе они иногда именуются «чужими духами» (*та шэнь*). Иными словами, речь идет о божествах, которые относятся, если воспользоваться классификацией И. Льюиса, к разряду периферийных, т. е. посторонних для данной общины духов. Такие духи по определению аморальны, злобны и агрессивны, они нападают на живых без видимого повода в моменты, наиболее неблагоприятные для их жертв. Им поклоняются лишь из желания оградить себя от напастей и заручиться их покровительством. Как показал И. Льюис, культы периферийных духов обычно носят экстатический характер, что делает их потенциальной угрозой официальному порядку²².

В Китае культы периферийных духов тесно сплетены с поверьями о разного рода демонических существах, в частности лисах-оборотнях на Севере или горных демонах на Юге. В качестве примера можно указать на так называемые «лесные культы» (*цун сы*), распространенные в особенности в Центральном и Восточном Китае. Автор XII в. Хун Май писал: «К югу от Большой реки (Янцзы — В. М.) много гор, люди чтут демонов, и боги их очень удивительны и необычны на вид. Часто у больших камней и деревьев имеются лесные кумирни, какие встречаются в каждой деревне. В Чжэцзяне чествуются так духов называют Пятью оборотнями, в Цзянси и Фуцзяни — Тремя молодцами под деревом или Древесными гостями: тех, у кого одна нога, именуют Пятью одноногими оборотнями. Хотя имена у них разные, по сути это одни и те же духи. Если справиться в записях преданий, то окажется, что это — оборотни деревьев и камней, горные демоны... Среди них некоторые могут вдруг сделать человека богатым, поэтому мелкий люд поклоняется им и молит их даровать благополучие»²³. Как видим, Хун Май прямо отождествляет «древесных гостей» с горными демонами — традиционными персонажами южнокитайского фольклора, которых в Китае представляли одноглазыми, однорукими и одноногими карликами с вывернутой назад ступней (признаки, заметим, характерные для душ умерших и особенно вредоносных мертвецов в фольклоре многих народов). Между тем известно, что большой камень и могучее дерево были принадлежностью культа божества шэ в древнем Китае²⁴. Весьма возможно, что упоминаемые Хун Маем культы представляли собой результат разложения древних земледельческих культов, вытеснения обрядов и ценностей архаической религии на периферию общественной жизни средневековой китайской деревни. Демоническая природа «лесных культов» кажется свидетельством отмеченной выше незаконности желания внезапно разбогатеть.

Как явствует из сообщения Хун Мая и других средневековых авторов, «лесные оборотни» действительно ничем не отличались от нечистой силы, за исключением, пожалуй, того обстоятельства, что их представляли в человеческом облике, обычно в облике красивого юноши. Они могли нападать на мужчин, особенно подростков, насылая на них, подобно горным демонам, лихорадку, но наибольшие неприятности они доставляли женщинам: совращали девиц и те производили на свет какое-нибудь чудовище, мешали благонравным женам разрешиться от бремени и т. д.²⁵. Уже во времена Хун Мая Пять молодцов-оборотней слыли брачными партнерами шаманок²⁶. По свидетельству ученого XVIII в. Сяо Ши, в окрестностях г. Сучжоу (в низовьях Янцзы) бытовало поверье о том, что девушку, заболевшую лихорадкой, брали в жены Пять оборотней²⁷.

²² Lewis I. M. Ecstatic Religion. L., 1971. P. 32.

²³ Хун Май. Ицзянь чжи (Рассказы Ицзяня). Тайбэй, 1982. С. 695 (на кит. яз.).

²⁴ Johnson D. Op. cit. P. 397.

²⁵ Наиболее обширная подборка рассказов о проделках Пяти оборотней составлена ученым XVIII в. Цянь Сиянем. См. Цянь Сянь. Куай юань (Сад злодейства). Б. м. 1774 (на кит. яз.).

²⁶ Хун Май. Указ. раб. С. 97.

²⁷ Сяо Ши. Юнмэнлу (Записи вечного сна)//Серия Бицзи сяошо дагуань. Тайбэй, 1975. Вып. 7. С. 2357 (на кит. яз.).

Теперь не покажется удивительным, что имперские власти, а заодно с ними буддисты и даосы нередко называли локальных богов «демоническими духами» или «богами-демонами» (*гуй шэнь*), а «поклонение демонам» (*цзи гуй*) — одна из стереотипных характеристик «непристойных культов» в старом Китае. Если обратиться к легендам о человеческих прототипах этих божеств, то мы увидим, что все они вышли из числа маргинальных, периферийных для общества лиц, стоявших вне семейно-клановой структуры и регулярного культа предков. Таковы люди, умершие бездетными, на чужбине или насильственной смертью. Аналогичным образом прототипами женских божеств неизменно выступают девицы, которые погибли, не успев выйти замуж (возможно, мы имеем дело с трансформацией архаического мотива «божественной свадьбы»). Нетрудно понять, почему именно эти «ничейные», вырванные из сети родственных и даже общинных связей персонажи обладали публичной значимостью, ибо только у них можно было просить заступничества для всех и значит, для каждого. Впрочем, эти лица представляли опасность тоже для всех. Их настолько же чтили, насколько и боялись. Сакральность таких божеств имела, по существу, негативный характер и определялась скорее путем отрицания: она представляла собой то, что оставалось за вычетом всех личных интересов членов местного общества.

Культы локальных божеств в старом Китае — это прежде всего культы героев, которые опасны для общества, но и полезны как его защитники от злых сил. Недаром им с древности присваивали звание «полководцев» или «генералов». Агрессивность этих божественных воинов, их презрение к социальным нормам — убедительное свидетельство негативной сакральности локальных богов и в то же время нежелательности и даже недопустимости их почитания в глазах имперской элиты. В фольклоре Китая обожествленные герои обычно изображаются людьми отнюдь не благочестивыми при жизни, а после смерти насылавшими на живых разные напасти до тех пор, пока те не начинали им поклоняться. Характерный пример, относящийся еще к древности, — культ У Цзысюя, военачальника южнокитайского царства У. Согласно одной легенде, У Цзысюй перед смертью приказал вывесить свою голову на воротах столицы царства У, а тело бросить в реку. Позднее У Цзысюй был обожествлен во враждебном У царстве Юэ как Морской бог, виновник разрушительных волн, обрушивающихся на восточное побережье Китая²⁸. Даосская сутра «Тайшан дунъюань шэньчжоу цзин» (V в.) осуждает поклонение «полководцам побитой рати», чьи головы и тела захоронены отдельно, вследствие чего их души настолько рассеянны (и, стало быть, дисгармоничны, беспокойны), что они «гнездятся на камнях или деревьях и требуют для себя кровавой пищи»²⁹. Участь быть рассеянной постигла, в частности, душу знаменитого полководца древности Гуань Юя, который после смерти впервые явился людям в облике древесной змеи и получил подношения от буддийского монаха³⁰. Перечень подобных примеров можно было бы долго продолжать, но сейчас важнее отметить тесную связь негативной сакральности героя с мотивом ритуального противоборства как скрытой формы человеческого жертвоприношения. Так, в XI в. некто Цзэн Саньи сообщал, что в районах среднего течения Янцзы распространены культы «душ безвременно погибших», т. е. тех, кто «при жизни были героями, а после смерти стали демоническими божествами». По словам Цзэн Саньи, местные жители верили, что «гнев и злоба простых людей, погибших в драке, не исчезают, а обретают еще большую силу»³¹. В датированном 1202 г. докладе чиновника из Усина (низовья Янцзы) читаем: «Непристойные культы происходят из-за невежества темных людей,

²⁸ Ли Фан. Тайпин гуанцзи (Расширенное собрание записей эры Тайпин). Пекин, 1959. С. 2315 (на кит. яз.).

²⁹ Stein R. A. Religious Taoism and Popular Religion from the 2nd to the 7th Centuries//Facets of Taoism. New Haven; London, 1979. P. 66.

³⁰ Чжи Пань. Фоцзу тунцзи (Свод записей о будах и патриархах)//Трипитака. Кното, 1963. Т. 49. С. 1836 (на кит. яз.).

³¹ Тао Цзунъи. Шофу (Речи, как крепость). Тайбэй, 1972. С. 1412 (на кит. яз.).

которые говорят, что убитый человек после смерти может стать богом...». Как явствует из того же доклада, местные жители даже подстрекали молодых людей к жестоким дракам и считали родственников, погибших в этих побоищах, своими божественными заступниками³². Культ «безвременно погибших» удалцов до недавнего времени сохранялся на Тайване. Считалось, что эти божества лишены чувства справедливости и откликнутся на просьбу каждого, кто окажет им почести. Поэтому их покровительства добивались в особенности те, кто были не в ладах с законом³³.

Религиозные аспекты «непристойных культов» — кровавые жертвоприношения, ритуальное противоборство, культ героев, негативный характер сакральности локальных божеств — указывают на важную роль насилия в крестьянских культах. Такие проявления насилия, представлявшие, по существу, пережиточные формы первобытной религии, были не единственными в своем роде. Известно, например, что на деревенских праздниках участники религиозных церемоний нередко выстраивались в боевом порядке и при оружии, к ужасу властей, отнюдь не бутафорском. В Сунскую эпоху и позднее имели место официальные запреты храмовых праздников из-за случавшихся во время их проведения увечий и убийств в боевых поединках. Обязательной принадлежностью деревенского медиума в Китае были всевозможные виды холодного оружия, с помощью которого медиум изгонял злых духов и притом наносил себе кровоточащие раны. Можно вспомнить также о ритуализированных побоищах между отдельными кланами и целыми деревнями, случавшимися во время празднования Нового года во многих районах Южного Китая, или об отнюдь не лишенных элемента смертельного риска состязаниях «драконьих лодок» в день летнего праздника³⁴. Примечательно, что и для народных театральных представлений (в отличие от классического театра) были характерны сцены насилия, с натуралистической достоверностью изображалось кровопролитие³⁵. Контраст между акцентом на всепокоряющей силе мировой гармонии и требованием неустанной борьбы против угрожающих человеку сил в наибольшей степени характеризует различие между элитарным и народным типами религиозности в старом Китае³⁶.

Какова социальная природа религиозной сублимации насилия, столь ярко проявлявшаяся в умерщвлении жертвенного животного на алтаре деревенского бога, в самоистязании медиума, в ритуальных поединках? Ответ, вероятно, следует искать в отсутствии эффективного механизма социальной саморегуляции, разрешения групповых и даже индивидуальных конфликтов в рамках патриархально-клановой структуры традиционной китайской деревни. Известно, что соперничество между отдельными кланами во многих районах Китая, особенно на Юге, часто перерастало в ожесточенные столкновения³⁷. Взаимная подозрительность была уделом и членов каждой деревенской общины, сознательно или неосознанно исходивших из убеждения в том, что все блага в мире поделены между людьми и приобретение одного человека есть утрата для другого. Как замечает Н. Ван Стратен, согласно китайским представлениям о болезни и здоровье, «объем жизненной энергии в мире остается постоянным», и поэтому, «если кто-то преуспевает, кому-нибудь другому обяза-

³² Сюй Сун. Сун хуэйяо цзигао (Черновой свод важнейших документов династии Сун). Пекин, 1957. Т. 8. С. 6561.

³³ У Интао. Тайвань миньсу (Народные обычаи Тайваня). Тайбэй, 1980. С. 49 (на кит. яз.).

³⁴ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. М., 1985. С. 73; Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977. С. 70, 74.

³⁵ Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987.

³⁶ Overmeyer D. L. Dualism and Conflict in Chinese Popular Religion//Translations and Transformations in the History of Religions/Ed. Reynolds F. and Ludwig Th. Leiden, 1980. P. 183.

³⁷ Lamely H. J. Hsieh-Tou, the Pathology of Violence in Southeastern China//Ch'ing-shin wen-t'i. 1977. V. 3.

тельно будет нанесен ущерб»³⁸. По наблюдению того же автора, распространенная в китайской гигиене идея заимствования жизненной энергии у другого человека предполагала, что «другой человек — всегда враг»³⁹. Возможно, что в деревенских культах Китая, как и в обрядности других застойных обществ, мы сталкиваемся с той описанной Р. Жирамом ситуацией, когда ритуальное насилие было призвано остановить рост насилия в реальной жизни⁴⁰. Поэтому жизненный уклад в деревне вновь и вновь требовал повторения ритуальных актов насилия. Народная религиозность в Китае, подобно фольклорным культам во всех традиционных обществах, сводила искупление к очищению.

Не следует упускать из виду, что мы имеем дело с элементами культуры эксплуатируемых, угнетенных слоев общества. Эта культура, застойная и консервативная, но лишенная сознания своей преемственности т. е. традиции в собственном смысле слова, культура, ориентировавшая человека не на духовное совершенствование, а лишь на выживание. Она — голос отчаяния и страха, неуверенности и бессилия униженных и бесправных. Ее квазиарханческий колорит свидетельствует о том, что эта культура находилась в процессе как бы постоянного распада, нескончаемого умирания. Инвективы же чиновничества против «непристойных культов» не имели и не могли иметь практических результатов, ибо империя, эксплуатировавшая крестьянские общины, сама порождала то, что в теории хотела бы искоренить. В свою очередь культы периферийных духов были удобными для властей и местной элиты каналом сублимации чувства подавленности и социального протеста низов.

Впрочем, в реальной действительности средневекового китайского общества локальные культы не были и не могли быть целиком периферийными. Эти культы были неоднозначными, чему способствовала и двойственная роль обожествленных героев как врагов и одновременно защитников общества. Поэтому и общественный статус того или иного культа мог претерпевать изменения. В целом мы наблюдаем процесс своеобразного «восхождения» локальных божеств. Подобно звездам, появляющимся из темных скоплений материи, боги выходят из безликой, аморфной массы демонов, со временем завоевывают признание в местном обществе (или о них просто забывают, если им не удается подтвердить свои сверхъестественные способности) и, наконец, могут получить покровительство властей. Трансформация Гуань Юя в официально признанное божество, одно из самых популярных в общекайтайском пантеоне, является в своем роде показательным примером «божественной карьеры» периферийного духа. Интересно, что и знакомые нам Пять оборотней к XVIII—XIX вв. преобразились в разновидность бога богатства, олицетворявшего пятью юношами. В иконографии многих других персонажей официального китайского пантеона сохранились следы их демонического происхождения⁴¹. Однако с точки зрения культурной типологии огосударственный культ уже выбывал из сферы фольклорной культуры. Одновременно происходила регенерация периферийных культов, которые являлись фокусом народной религии в том смысле, что генетически предшествовали официальным культам.

В свете отмеченной неоднозначности локальных божеств не приходится удивляться тому, что их оценки представляли немало затруднений для властей и ученой элиты императорского Китая. Как правило, решающую роль здесь играли практические факторы, например наличие прецедента, нежелание уездного начальника вступать в конфликт с местными влиятельными лицами и т. п. Известная непоследовательность была свойственна и отношению к локальным культам со стороны даосов. Так, авторитетный даосский автор Тао Хунцзин (VI в.) допускал подно-

³⁸ Van Straten N. H. Concepts of Health, Disease and Vitality in Traditional Chinese Society. Wiesbaden, 1983. P. 116.

³⁹ Ibid. P. 174.

⁴⁰ Girard R. Op. cit. P. 19. По мнению Р. Жирара, парадокс жертвенного кризиса как попытки «устранить насилие посредством насилия» с наибольшей очевидностью выражен в кровавых жертвоприношениях (Ibid. P. 66).

⁴¹ Baily Ph. Religion in a Chinese Town. Taipei, 1975. P. 235.

шения «кровавой пищи» богам, которые имеют «законный титул» (т. е. включены в даосский пантеон), но требовал запретить кровавые жертвоприношения «духам, обманом заставляющим людьми»⁴².

Но независимо от оценки того или иного божества, имперская элита, отвергая «непристойные культы глупого народа», одновременно признавала народные культы уже в силу того, что последние вошли в обычай и признаны местным населением. Надо сказать, что в этом пункте конфуцианские правители Китая, приученные отождествлять все истинное и мудрое с традиционным, были вполне последовательны. О природе подобной веротерпимости можно судить по высказыванию ученого Ван Хуэйцзу, составившего в конце XVIII в. пространное руководство для служащих провинциальной администрации. Говоря об отношении местного правителя к народным верованиям и культам, Ван Хуэйцзу советовал: «Должно почитать не только божественного покровителя города, но и всех богов, чтимых в округе. Эти боги должны обладать добродетелями и заслугами в глазах местных жителей, ибо они неустанно приносят им жертвы. Иные же правители их не признают, ссылаясь на то, что об этих богах нет упоминаний в государственных уложениях о ритуалах. Сие недопустимо. Поистине, мужчины и женщины из простонародья не боятся запретов чиновников, но страшатся кары богов. Боги сами по себе не божественны, но они предстают таковыми для тех, кто верит в них. А коли так, то что плохого в том, если власти придерживающиеся используют страх перед богами для того, чтобы исправить нравы народные?»⁴³.

В суждении Ван Хуэйцзу, которое кажется французскому синологу Э. Балажу чуть ли не аналогом «рационалистического агностицизма» в духе европейского Просвещения того же времени, обращает на себя внимание откровенно утилитаристский подход к религии: для китайского чиновника верования простого народа являются, по существу, иллюзией, суеверием, но суеверием полезным как средство управления «глупым людом». Было бы недостаточным и даже ошибочным усматривать в точке зрения Ван Хуэйцзу лишь циничный расчет. Эта точка зрения была бы необидительной и, более того, невозможной, если бы китайская идеологическая традиция не располагала определенными механизмами посредования между различными культурными типами. Мы находим такой механизм в традиционных для китайской мысли представлениях о символической глубине образов, соответствующей «внутреннему» измерению реальности. В философской традиции Китая «внутреннее» отождествлялось с сокровенным, «извечно отсутствующим», но предопределяющим всякое бытие «семенем» всего сущего и в этом качестве — с необъятно безбрежной «пустотой», необозримой перспективой созерцания, объемлющей все разнообразие бытия. Подобная, так сказать, бытийственная пустота, будучи пределом всех форм и в конечном счете предельной открытостью бытия, является также средоточием мирового движения. Поэтому в классической китайской традиции образы божественной реальности воспринимались и ценились лишь как средство опознания предельности всякого существования, о чем свидетельствует, в частности, экспрессивный, нередко даже откровенно гротескный стиль китайской иконографии. Философема пустоты как предела символизации утверждала иерархию «внутреннего» и «внешнего» аспектов бытия и приоритет первого над вторым.

В свете философии всеобъятной «пустотности» бытия божественное в мире оказывалось чисто символической, «вечно отсутствующей» реальностью, не субстанцией, а средой общительности всего сущего и, следовательно, имевшей лишь функциональное значение (отсюда и свойственная китайской традиции оценка культов по их пригодности). Идея символической глубины вещей избавляла религиозную традицию Китая от оков догматизма и копирования внешней формы, от отождествления актуального с реальным. Уже с момента возникновения цивили-

⁴² Stein R. Op. cit. P. 59.

⁴³ Цит. по: Balazs E. La bureaucratie céleste. P., 1968. P. 279.

зации в Китае символизм взаимопроникновения «внутреннего» и «внешнего» аспектов бытия, утверждавший эстетическую самодостаточность каждого момента существования, слитого со становлением, заслонил собой мифы, связанные с жертвенным кризисом. Следы таких мифов почти неразличимы даже в преданиях, относящихся к аграрным праздникам — основы древней земледельческой религии⁴⁴.

Ученая элита традиционного Китая воспринимала фольклорных богов по существу как «внешний» аспект реальности, что-то вроде удобного вымысла. Ее политика в отношении этих богов заключалась не просто в их безоговорочном признании или отрицании, а скорее в их ограничении, выявлении их предела, что соответствовало их вовлечению в «Великую Пустоту» мировой гармонии. Так осмыслялась значимость религиозного культа, например, в даосизме — наиболее развитой религиозной системе Китая. По наблюдению К. Шиппера, подлинные даосские божества не имели формы и представляли собой «ритмические и структурные факторы ритуального времени» в даосской литургии⁴⁵. Служа по заказу молебн в храме локального божества, даосский священник в действительности не поклонялся хозяину этого храма, а, напротив, укрощал его, включая его сакральную силу в энергию своего тела, рассматриваемого как прообраз верховной гармонии мира⁴⁶. Истинная даосская литургия не имела зримого образа и осуществлялась внутри тела даосского священника, хотя имела и свой «внешний», доступный для непосвященных аспект. Заметим, что акт «ограничения» божества с древности наглядно символизировался обрядом ограждения алтаря красным шнуром.

О взаимодействии различных религиозных концепций в рамках одного культа можно судить на примере описанного К. Шиппером поклонения так называемым Двенадцати Владыкам в Сигане (Южный Тайвань). Молебны в честь Двенадцати Владык, считавшихся богами эпидемических болезней (еще одно напоминание о демонизме локальных божеств), устраивали раз в три года и чествовали их по трое. Согласно официальной легенде, прототипами Двенадцати Владык были высокопоставленные конфуцианские ученые, без вины лишенные жизни Небесным учителем (т. е. верховным даосским священником) и в качестве возмещения за причиненную им несправедливость получившие от Небесного царя должности инспекторов в божественной канцелярии. В народе, однако, бытует другая версия происхождения Двенадцати Владык, которая объявляет их душами трех убитых в стычке разбойников. Души разбойников преследовали членов одной недавно поселившейся в той местности семьи до тех пор, пока один из переселенцев не стал их медиумом. После того как бывшие разбойники добились признания и приобрели тем самым статус богов, они лишились личных имен и сохранили за собой только фамилии, причем все трое олицетворялись одной статуей⁴⁷. Иными словами, их включение в пантеон сопровождалось утратой ими своей индивидуальности⁴⁸.

Особенно примечателен тот факт, что молебен в честь Двенадцати Владык включал в себя как бы три параллельных ритуала: 1) даосскую литургию, которая велась на книжном языке вэньянь и представляла бо-

⁴⁴ Смутные отголоски мифа об умирающем и воскресающем боге угадываются лишь в фольклорном наследии праздника «драконьих лодок» в Южном Китае. См. Aijmer G. The Dragon Boat Festival on the Hunan-Hubei Plain. Stockholm, 1964.

⁴⁵ Schipper K. M. Le corps taoïste. P., 1982. P. 161.

⁴⁶ Ibid. P. 162.

⁴⁷ Schipper K. M. Seigneurs royaux, dieux des épidémies//Archives des sciences sociales et des religions 1985. V. 59. P. 1, 35. Напомним, что в китайской религии изображения богов имели статус не иконического образа, а условного знака, призванного даже не напоминать о сокровенном «истинном облике» (*чжэнь син*) божества, а скорее «выводить» к божественной реальности, вовлекать в беспредельный поток «одухотворенного веяния».

⁴⁸ Данное обстоятельство лишний раз напоминает о том, что преступление (и в особенности наказание) являются простейшей и наиболее универсальной формой выделения индивидуальности в человеческом коллективе. О том же свидетельствуют, в частности, герои античной трагедии.

тов, по словам К. Шиппера, как «циклические энергии, имевшие числовое выражение»⁴⁹; 2) церемонию, проходившую под руководством старейшины общины на «мандаринском языке», принятом среди ученой элиты, причем божества были представлены в ней поминальными табличками, как в официальных культах; 3) молебен, служившийся магами на местном наречии, а олицетворением богов в данном случае служили деревянные статуи⁵⁰.

В описанном выше культе Двенадцати Владык наглядно запечатлелся как параллелизм элитарного и фольклорного аспектов традиционной китайской религии (представленных соответственно даосской литургией и медиумными обрядами), так и наличие посредствующего звена между ними, отображавшего по преимуществу интересы и прерогативы верхов местного общества. Нет сомнения, что устойчивая трехчастная структура культа Двенадцати Владык — продукт длительного взаимодействия различных сил и тенденций в китайской религиозной традиции, причем даосская концепция культа делала возможным иерархически организованное единение или, можно сказать, собирание различных типов религиозной практики на основе символизма «внутренней» реальности.

Итак, исторические и этнографические материалы дают основания толковать отношения между различными типами культов как в аспекте единства и преемственности, так и в аспекте разрыва и противостояния. Это обстоятельство вновь напоминает о том, что типология китайской религии, как и любой другой религиозной традиции, должна базироваться на результатах конкретных исторических исследований. Мы знаем, например, что характер взаимоотношений между элитарной и фольклорной, официальной и неофициальной религиозностью был весьма неодинаков в различные эпохи европейской истории⁵¹. Несомненно, эти взаимоотношения претерпели значительную эволюцию и в истории Китая, хотя пути и движущие силы этой эволюции отличались своеобразием. Достаточно сказать, что в эпоху позднего средневековья наряду с иерархией официальных и локальных культов (или аспектов одного культа) в Китае сложился новый тип религиозной идеологии и практики — религия синкретических сект. Оценка роли сектантства в истории религий Китая выходит за рамки настоящей статьи. Отметим только, что, будучи продуктом секуляризации буддийских и даосских институтов и вызревания в средневековом китайском обществе оппозиционной системы ценностей, своего рода антитрактуры, противостоявшей официальному укладу, синкретические секты явились наиболее зрелой и законченной формой народной религиозности в традиционной китайской цивилизации⁵².

⁴⁹ Schipper K. M. Seigneurs royaux, dieux des épidémies. P. 31.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Как показал, в частности, В. Фрихгофф, мирное сосуществование и взаимопроникновение официальной и фольклорной религии, характерное для средневековья, сменилось в XV—XVI вв. конфронтацией официальной религии и ересей, представлявших собой своего рода негативный слепок, перевернутый образ церковного христианства, а в последующие столетия эта конфронтация потеряла свою остроту по мере того, как фольклорная религия была вытеснена в область «народных суеверий». См. Frijhoff W. Th. M. Official and Popular Religion in Christianity: The Late Middle Ages and Early Modern Times//Official and Popular Religion. The Hague, 1979.

⁵² О доктрине и практике синкретических сект как особом и притом завершающем этапе эволюции китайской религии см. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Указ. раб.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАГА О ЖИЗНЕННЫХ СИЛАХ

[к проблеме «субстанционального» элемента
анимистических верований]

Нага — общее название ряда родственных этнических групп, населяющих горные районы Северо-Восточной Индии (штаты Нагаленд, или Нага-Прадеш, Манипур, дистрикт Тирап союзной территории Аруначал-Прадеш) и сопредельные области Бирмы (административная область Сагайн, или Сикайн). Языки нага относятся к тибето-бирманской группе сино-тибетской языковой семьи; общая численность приближается к 1 млн. чел.

В верованиях всех групп нага переплелись различные формы религии, начиная от самых древнейших и кончая верой в высшее божество. Несмотря на такую пестроту, дохристианские и доиндуистские религиозно-мифологические представления каждой группы нага — единая система, внутри которой связи между разными верованиями по-своему логичны и последовательны. Ф. И. Саймунс, американский географ, опираясь на труды Дж. Г. Хаттона, Р. Хайне-Гельдерна и других исследователей культуры нага, считает возможным говорить о «комплексе плодородия» или «мегалитическом комплексе». В центре этого комплекса, включающего обряды охоты за головами, церемонии «празднества заслуг», погребальные обряды и ритуалы установки каменных монолитов, находятся представления о получении и использовании жизненных сил магическим путем для достижения всеобщего плодородия¹.

Предлагаемая статья посвящена анализу представлений нага о жизненных силах. При описании отношения нага к человеку, жизни и смерти исследователи, за редким исключением, упоминали лишь душу-тень и духа (причем последнего чаще всего, если человек погибал неестественной, «дурной смертью»), а рассматривая обычай охоты за головами, употребляли термин «жизненные силы». Охота за головами некогда была распространена у многих народов мира. Р. Хайне-Гельдерн, определяя ее как «социально-религиозный обычай, большое значение которого вытекает уже только из того, что он имеет отношение почти ко всем аспектам религиозной и ко многим сторонам общественной жизни: к почитанию богов и духов, эманизму и анимизму, аграрным обрядам и культу мертвых и представлениям о потустороннем мире, а также к системе возрастных классов, заключению брака и социальной стратификации»². Анализируя необходимость этой «охоты», большинство исследователей объясняют это тем, что голову считали вместилищем жизненных сил человека. Некоторые ученые, однако, сомневаются в том, что у этих народов существовало четкое представление о жизненных силах. Так, Р. Нидэм в работе, посвященной анализу теорий, объясняющих обычай охоты за головами, полагает, что такие термины, как «жизненные силы», «магическая энергия», «флюид», заимствованы этнографами из физики (механики, гидравлики, электромагнетизма). По его мнению, многие охотники за головами в Юго-Восточной Азии в действительности не считали, что существует некая субстанция, сконцентрированная в человеческой голове; эту квазифизическую субстанцию он объясняет творением этнографов, усматривающих причинную связь между добычей голов и повышением плодородия³.

Для правильной постановки вопроса важны слова К. Маркса, писавшего, что сначала «должно быть доказано, что действительно имело место нечто такое, что в известной степени равнозначно резюмирующему обозначению...», а затем «речь может идти уже не о том, *правда ли* это

¹ Simoons F. J. A Ceremonial Ox of India. The Mithan in Nature, Culture and History. Madison, 1968. P. 110, 112, 199.

² Heine-Geldern R. Südostasien//Illustrierte Völkerkunde. Stuttgart, 1924. S. 930.

³ Needham R. Skulls and Causality//Man (N. S.). 1976. V. 11. № 1.

или нет, а лишь о том, насколько это *точно выражено*⁴. Необходимость решения двуединой задачи — доказательство наличия в духовной культуре нага веры в жизненные силы и выявление дополнительных аспектов представлений о голове как вместилище жизненных сил — определила структуру статьи. В первой ее части рассматривается, как отражены в литературе о нага атрибуты жизненных сил, характеристики, свойства телесной души и др. Вторая часть посвящена исследованию того, насколько вещественными, телесными считали нага жизненные силы; выявлению их материального субстрата.

* * *

Исследователи культуры нага при обозначении понятия «жизненные силы» использовали различные термины: «жизненная сущность» (Дж. Г. Хаттон), «оплодотворяющая сила» (К. Фюрер-Хаймендорф), «достоинство» (Дж. Ф. Миллз), «поток силы» (Г. З. Кауфманн) и даже «душа» (Дж. Г. Хаттон) и «дух» (Дж. Ф. Миллз). Но все они сходились в том, что сами нага следующим образом представляли жизненные силы:

1. Вместилищем жизненных сил человека считали голову.

2. Большинство нага не усматривало разницы между жизненными силами людей и животных. Так, рассматривая пищевые табу, Дж. Г. Хаттон приходит к выводу, что в отдельных локальных группах нага не едят мясо тигров, леопардов и некоторых других животных, так как верят в их «родство» с людьми. Но это родство якобы носит материальный и физический характер, а не базируется на признании идентичности жизненных сил человека жизненным силам лишь тех животных, чье мясо табуируется, при исключении всякой возможности подобной тождественности телесной души человека с жизненными силами всех остальных видов животных⁵.

3. Среди нага бывало представление о возможности «передачи» этой субстанции после смерти человека всей общине для обеспечения в будущем плодородия и благополучия. Р. Хайне-Гельдерн, рассматривая охоту за головами, выделяет такой «признак» жизненных сил, как их эмануирующее воздействие на другие объекты. В 1917 г. он писал о магии эманации (излучения)⁶. Позднее исследователь отмечал, что в основе эманизма лежит представление о воздействии, оказываемом предметом посредством магического излучения своих качеств⁷, а также о том, что добытая голова придает зданию прочность и устойчивость магическим путем⁸. Можно предполагать, что Р. Хайне-Гельдерн присоединяется к теории немецкого этнографа Рихарда Карутца (не делая прямых ссылок на его работу), который называл безличные силы, сконцентрированные в отдельных объектах и предметах, «эманациями», а свое учение — эманизмом⁹. В работе Карутца термин «эманация» употребляется как синоним благотворного воздействия, в качестве обозначения процесса излучения безличной силы. Мне кажется, что главным должен быть вопрос о том, что же представляет собой эта излучаемая добытой головой сила. Теория «эманизма» на этот вопрос не дает ответа, указывая только, что «эта сила обладает физическим свойством текучести»¹⁰. С выводами Р. Хайне-Гельдерна перекликаются и сообщения Дж. Ф. Миллза¹¹ и К. Фюрер-Хаймендорфа¹² об убежденности нага в том, что процвета-

⁴ Маркс К. Оправдание мозельского корреспондента//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 187—188.

⁵ Hutton J. H. The Sema Nagas. L., 1921. P. 393.

⁶ Heine-Geldern R. Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien//Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1917. B. 47. S. 13.

⁷ Heine-Geldern R. Südostasien. S. 930.

⁸ Ibid., S. 931.

⁹ Karutz R. Der Emanismus (Ein Vorschlag zur ethnologischen Terminologie)//Zeitschrift für Ethnologie. 1913. Jg. 45. № 3. S. 545—611.

¹⁰ См. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 76.

¹¹ Mills J. P. The Ao Nagas. L., 1926. P. 305.

¹² Fürer-Haimendorf Ch. The Konyak Nagas, an Indian Frontier Tribe. N. Y., 1969. P. 98—99.

ние «проистекает» («emanates») от трофеев войны. По этому же признаку Дж. Г. Хаттон ставит в один ряд с охотой за головами и «празднества заслуг», составной частью которых являются церемонии и магические обряды, предназначенные для передачи селению плодородия индивидуума, чьи дела, «урожай и скот процветают так, что он способен устроить праздник»¹³.

4. Исследователи верований нага отмечают тесную связь плодородия сельскохозяйственных культур и благосостояния деревни с умершими, чья жизненная субстанция передается злакам, а от них через съеденное людьми зерно или мясо животных возвращается человеку¹⁴. Следует сразу отметить, что из изложенного неясно, о какой из «душ» человека идет речь. Создается впечатление, что эта схема круговорота жизненного начала обязана своим появлением скорее интуиции ученых¹⁵, нежели реальным воззрениям нага на сущность человека: описывая представления нага о жизненных силах, исследователи не приводят местных названий этой силы. Только в статье, опубликованной К. Фюрер-Хаймендорфом в 1953 г., появляется слово «Мио». Этим словом коньяк-нага обозначают одну из трех душ человека, которая якобы остается «прикрепленной» к черепу человека и после его смерти (две другие души — тень и дух). Именно эта «духовная материя» способна приносить пользу оставшимся в живых. К. Фюрер-Хаймендорф определяет эту категорию религиозных воззрений коньяков следующим образом:

«Безличная жизненная субстанция, которая оживляет человека от рождения до смерти»¹⁶. Можно считать, что представление о мио является верой в наличие у человека своего рода телесной души. Мио «лишь» обеспечивает жизнедеятельность человека, но не придает ему качества личности.

Имеется ряд аналогий представлениям коньяков о мио и в воззрениях других групп нага на характер душ человека. Так, по Миллзу, ао верят, что одна из трех душ никогда не покидает человека и обитает в голове¹⁷. Есть основания думать, что лхота одну из душ — *mongyi* — неразрывно связывали с телом живого человека¹⁸. Ангами считали голову «обителью» *ghorfi* (*gorvü*). Этот дух¹⁹ по своей природе женский, но им обладают, согласно воззрениям ангами, все люди независимо от пола. Дж. Г. Хаттон так охарактеризовал *ghorfi*: «... таинственная духовная сила, которая соединяет признаки ангела-хранителя, личного духа, судьбы и в некоторых случаях собственной души человека»²⁰. В *sou chäng* труднее усмотреть интересующие нас черты. Дж. Г. Хаттон, исходя из рассказов чанг, предполагал, что, по их мнению, душа (дух) находится в нижней челюсти²¹. На том основании, что чанг связывают зевоту с душой, он писал об оставлении тела душой во время сна и возвращении ее при пробуждении человека через ноздри, уши и рот²².

Другие группы нага считают, что ни одна из душ не соотносится с головой. Возможно, эта связь была утрачена из-за запрета охоты за головами и прекращения набегов, практиковавшихся ранее этими группами нага. Память об обрядах хранилась дольше, чем осмысление обрядовых

¹³ Hutton J. H. The Significance of Head-Hunting in Assam//J. Royal Anthropol. Inst. Great Britain and Ireland (далее — JRAI). 1928. V. 58. Pt II. P. 399.

¹⁴ Hutton J. H. The Angami Nagas. L., 1921. P. 414—415.

¹⁵ См. вышеприведенное суждение Р. Нидэма (Needham R. Op. cit.). Нидэм ограничивается исследованием вербально формулируемой связи. Исследование же обрядности убеждает нас в том, что объектом манипуляций служили именно жизненные силы.

¹⁶ Furer-Haimendorf Ch. The After-Life in Indian Tribal Belief//JRAI. 1953. V. 83. Pt 1. P. 38.

¹⁷ Mills J. P. The Ao Nagas. P. 225.

¹⁸ Mills J. P. The Lhota Nagas. L., 1922. P. 118.

¹⁹ Термин Дж. Г. Хаттона.

²⁰ Hutton J. H. The Angami Nagas. P. 183.

²¹ Hutton J. H. A Note of the Method of Scull Ornamentation Practised among the Konyak Nagas of Assam//Man. 1929. V. 29. № 158. P. 202.

²² Hutton J. H. Выступление по докладу: Furer-Haimendorf Ch. Through the Unexplored Mountains of the Assam — Burma Border//Geograph. J. 1938. V 91. № 3. P. 217.

действий. Нага, территория расселения которых подпала под административный контроль, не всегда формулировали связь своих действий с идеей жизненных сил, но можно предположить, что объектом некоторых ритуальных актов служили именно жизненные силы. Основная же часть этнической территории коньяков находилась вне сферы контроля британской колониальной администрации, и охотники за головами продолжали совершать свои набеги, что способствовало сохранению веры в безличные жизненные силы.

В пользу существования общего для всех нага представления о жизненных силах (телесной душе), оживляющих тело, наделяющих человека способностью двигаться, могут быть истолкованы верования сема, связанные с практикой ликантропии (оборотничества). По представлениям сема, человек, душа-тень которого вселилась в леопарда, может жить и даже работать. В этом случае на поле идет человеческое тело и следует заведенному порядку как механизм, не будучи, однако, способно к мыслительной деятельности²³. Таким образом, представление о жизненных силах в известной мере включает в себя момент движения (в форме роста, развития организма); за счет запаса жизненных сил можно жить. Но движения, жизнедеятельность человека не следует путать с подвижностью души-тени, свободно покидающей тело.

Слабая сохранность веры в жизненные силы у некоторых народов может объясняться следующим. У некоторых ангами было запрещено говорить о воздействии умерших на плодородие сельскохозяйственных культур по тем соображениям, что «для людей умирать — плохо»²⁴.

Представление коньяк о мио убедительно доказывает, что жизненные силы — не плод творческой фантазии исследователей, а категория религиозно-мифологической системы самих нага.

Резюмируя вышеизложенное, следует отметить, что едва ли не все исследователи культуры нага подчеркивали главным образом «силовой» характер жизненных сил, заключавшийся в «оплодотворяющем» воздействии добытой головы врага. Если же и говорилось о субстанции, то она объявлялась «невидимой». Так, Дж. Г. Хаттон писал, что нага представляли жизнь как субстанцию (сущность? — *В. Ш.*) (substance) невидимую, но конкретную, ограниченную пределами головы и расположенную в ней²⁵.

* * *

Изучение обрядности, связанной с охотой за головами, позволяет выявить еще некоторые дополнительные аспекты представлений о голове как носительнице жизненных сил человека.

Для первобытного сознания противопоставление телесного и бестелесного не было существенным²⁶ и все мыслилось в той или иной мере вещественным. Уточнение содержания понятия «жизненные силы» связано с отказом (в нашем случае, при рассмотрении верований нага) от расширительного толкования понимания телесности. Последнее характерно для таких исследователей архаического мировоззрения, как А. А. Попов, Л. Я. Штернберг, В. Б. Иорданский, В. М. Кулемзин, считавших возможным говорить о телесности тени, дыхания, образа²⁷.

Несколько слов об описаниях обрядов, совершавшихся охотниками за головами. Все обряды представлены как действительно проводившиеся к моменту написания книг. Однако Дж. Г. Хаттону источниками для описания обрядов сема (1921 г.), например, послужили опрос стариков и поведение участников карательной экспедиции против абор²⁸. Моно-

²³ Hutton J. H. The Sema Nagas. L., 1921. P. 202.

²⁴ Hutton J. H. The Significance of Head-Hunting in Assam. P. 401.

²⁵ Hutton J. H. The Mixed Culture of the Naga Tribes//JRAI. 1965. V. 95. P. 32. Ср.: Dutta P. The Tangsas of the Namchik and Tirap Valleys. Shillong, 1959. P. 86.

²⁶ Анимизм//Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 25.

²⁷ Попов А. А. Пережитки древних дореволюционных воззрений долганов на природу//Сов. этнография. 1958. № 5; Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 318; Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982. С. 257; Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.

²⁸ Hutton J. H. The Sema Nagas.

графия Хаттона об ангами содержит только описание церемонии доставки добытой головы в селение; о подготовке набегов воспоминаний не сохранилось²⁹. В 1936—1937 гг. была организована экспедиция в район обитания северо-восточных нага, до этого почти неизвестных и неизученных. Наряду с Дж. Ф. Миллзом, возглавлявшим эту экспедицию, в ней принял участие и К. Фюрер-Хаймендорф. Дж. Ф. Миллз, будучи представителем британской администрации, чтобы наказать жителей деревни Йимпанг³⁰ за разорение деревни Саочу, объявил конфискованными захваченные в Саочу головы. Эти головы, а вернее, черепа, ибо мягкие ткани уже отпали, были разделены на части, а затем распределены среди жителей селений коньяк, находившихся под британским надзором (к слову сказать, незначительная часть этнической территории коньяк). Церемонию доставки в деревню Вакчинг частей черепов, полученных коньяками Вакчинга, и наблюдал К. Фюрер-Хаймендорф. Описание этой церемонии, точное и подмечающее все детали и элементы обрядов, содержат книга исследователя «Голые нага. 13 месяцев среди индийских охотников за головами»³¹ и некоторые другие его публикации.

Размещение добытых вражеских голов. Высказывание Дж. Г. Хаттона о том, что ао, коньяк и чанг вывешивают головы врагов либо в своих домах, либо в морунгах, мужских домах, или в доме вождя³², требует уточнения. Головы врагов окончательно попадали в эти хранилища только после очищения черепов от мягких тканей.

Следует отметить, что принесенная в селение голова «проделывает» довольно сложный маршрут. Коньяки деревни Вакчинг после проведения обряда «кормления» добытой головы вывешивали корзину с головой на край сигнального барабана в мужском доме (морунге). Вечером ее прикрепляли к центральному столбу морунга. Утром следующего дня главные действия разворачивались перед домом анга (вождя). Напротив его дома стоял маленький монолит, у подножия которого лежал плоский камень. Здесь потомок основателя деревни отрезал у «свежей» головы язык и уши и погребал эти части под камнем. Затем здесь убивали цыпленка, кровью которого потомок основателя деревни обрызгивал камень и голову. После всего этого мужчины того морунга, представители которого добыли голову, вешали ее на священное дерево (фикус) морунга. Там она и оставалась до тех пор, пока не сгнивали мягкие ткани. На пятый день новолуния приходилось начало заключительной церемонии: череп еще раз «кормили» и окончательно переносили в мужской дом³³. У ао путь голов (следовательно, и промежуточные пункты следования процессии воинов ао, приносивших добытые головы в родное селение) к месту окончательного хранения был почти таким же³⁴.

Меняли место размещения голов и северные сангтам и чанг³⁵. Делали они это после того, как отпадали мягкие ткани (когда оставался только череп).

У лхота на шестой день после того, как головы были вывешены на «дерева голов», проводилась церемония «гапо». К сожалению, из описания этой церемонии остается неизвестным, переносили ли головы в другое место или нет, но, поскольку у ао головы находились на дереве шесть дней, то можно предположить, что лхота тоже снимали черепа с «дерева голов» по истечении этого срока.

О том, где ангами хранили добытые головы, в книге Дж. Г. Хаттона нет никаких сведений. Авторы, писавшие об ангами до Хаттона, сообща-

²⁹ Hutton J. H. The Angami Nagas.

³⁰ Одно из селений кальо-кенгью, находившееся вне юрисдикции британской администрации.

³¹ Fürer-Haimendorf Ch. Die Nackten Nagas: Dreizehn Monate unter Kopfjägern. Indiens. Lpz., 1947.

³² Hutton J. H. The Angami Nagas. P. 162, 353.

³³ Fürer-Haimendorf Ch. Through the Unexplored Mountains of the Assam-Burma Border//Geograph. J. 1938. V. 91. № 3. P. 213—214.

³⁴ Mills J. P. The Ao Nagas. P. 204—205.

³⁵ Census of India 1931. V. 1. Pt III (Ethnographical). Delhi — Simla, 1935. P. 144, 145.

ют, что восточные ангами выставляли добытые вражеские головы на длинных шестах вдоль главной дороги, ведущей к деревне³⁶. Головы висели тут пять дней. Есть сообщения, что у ангами бытовал (но в меньшей степени) обычай, который характерен для их восточных соседей: они выносили добытые головы и части тела убитой жертвы на свои поля, чтобы «обеспечить» богатый урожай³⁷. Согласно другому сообщению, каждый, кто добыл голову, после «кормления» клал ее на пять дней под место для спанья. По истечении пятого дня череп погребали вне деревни³⁸.

Т. К. Ходсон пишет, что тангкхул, одна из групп нага, проживающих в Манипуре, головы, добытые в результате набега, клали на пять дней на кучи камней, имеющиеся в каждом селении³⁹.

Данные об обрядах тангса, связанных с доставкой и расположением вражеских голов, приводит П. Датта. Во время церемонии «тои» («tai-ngam-sip») головы и кисти рук врагов хранились возле большого камня («lung — lang — chung») за пределами деревни. На седьмой день их приносили в деревню. Все жители участвовали в церемонии и приносили головам и кистям рук жертву (рис и рисовое пиво). Затем трофеи распределялись среди односельчан. Вождь (Seraï) забирал все головы. Кисти рук раздавали всем жителям деревни, которые хранили их в своих домах⁴⁰.

Это описание полностью перекликается с сообщением о человеческих жертвоприношениях (церемония Dawan), совершавшихся ронг-ронгами (одна из групп тангса. — В. Ш.): «Отрубленную голову относили в джунгли, волосы и мясо устранили и погребали под большим деревом («tu-song»). На этом месте поверх волос и мяса ставили два больших камня. Череп приносили в деревню и делили надвое. Затылочную часть вручали тому, кто отрезал голову, лицевую — обладателю дао (большого ножа). Эти части черепа вывешивали на крышах домов. Кости тела распределяли среди населения»⁴¹.

Ао, чанг, коньяк, лхота, а также сема держали головы до разложения мяса на деревьях; северные сангтам вешали их на кустарнике, специально выращивавшемся для этой цели⁴². Собственно говоря, головы висели не непосредственно на деревьях, а на бамбуковых шестах, привязанных к дереву⁴³, у подножия дерева обязательно клали камни⁴⁴.

Анализируя обряды «доставки» головы у ангами, Дж. Хаттон приходит к выводу, что, по их мнению в kiruchie (священный камень клана), на который кладется добытая голова, входит душа⁴⁵. В другом месте он делает вывод о существовании в системе представлений нага верований об обитающей в камне душе⁴⁶. Но, как справедливо указывает С. А. Маретина, «это не значит, что душа умершего просто вошла в камень»⁴⁷. Здесь речь идет о жизненных силах умершего, которые обеспечивали его благополучие при жизни.

³⁶ Woodthorpe R. G. Notes on the Wild Tribes Inhabiting the So-Called Naga Hills on Our North-East Frontier of India//JRAI. 1881. V. 11. P. 66.

³⁷ Prain D. The Angami Nagas//Revue Coloniale Internationale. 1887. V. 5. Pt 6. P. 481—482.

³⁸ Godden G. M. Naga and Other Frontier Tribes of North-East India/JRAI. 1897. V. 27. P. 15, 39.

³⁹ Hodson T. S. Head-Hunting Among the Hill Tribes of Assam//Folk-Lore, 1909. V. 26. P. 135.

⁴⁰ Dutta P. Op. cit. P. 23.

⁴¹ Ibid. P. 78.

⁴² Census of India 1931. V. 1. Pt III (Ethnographical). P. 144.

⁴³ Ibid. P. 146; Fürer-Haimendorf Ch. Die nackten Nagas. S. 164; Mills J. P. Certain Aspects of Naga Culture//JRAI. 1926. V. 56. P. 35.

⁴⁴ Много сведений о связи между расположением голов и камнями приводит Дж. Ф. Миллз (Mills J. P. Certain Aspects of Naga Culture. P. 34—35).

⁴⁵ Hutton J. H. The Significance of Head-hunting. P. 404.

⁴⁶ Hutton J. H. The Disposal of the Dead at Wakching//Man. 1927. V. 27. № 47. P. 62.

⁴⁷ Маретина С. А. О культе камней у нага//Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 185.

Как отмечено выше, манипурские нага располагали добытые головы на камнях. По истечении пяти дней не отделившаяся от костной ткани плоть соскабливалась, вследствие чего черепа утрачивали особую ценность. Очень долго хранить их было необязательно.

Можно предположить, что очищение черепа от мягких тканей в представлении нага ассоциировалось со сменой жизненными силами обители, местопребывания. Плоть соскабливали для того, чтобы ускорить этот процесс перехода. Костная ткань, свободная от мягких тканей, не имела большой ценности. Возможно, в религиозно-мифологической системе нага камень считался олицетворением костного начала, и именно соприкосновение его с головами (и как следствие этого — «облечение» его плотью, мягкими тканями) придавало ему святость.

В мужском доме (морунге) хранились черепа добытых неженатыми молодыми людьми голов (женатые мужчины, добыв голову врага, забирали череп себе домой). Исследователи характеризовали мужской дом нага как «центр жизненных сил селения или квартала»⁴⁸. Думается, особую святость этому зданию придавали не черепа, а временное хранение здесь «свежих» голов. Размещение «свежих» голов в морунге на короткий срок (до вывешивания), бытовавшее у лхота, ао, коньяк, можно считать своего рода «освящением» его благодаря излучению и истечению (эманации) жизненных сил. Отсюда вытекает, что морунг «накапливает» некоторый потенциал, «обладает» определенным запасом жизненных сил.

В связи с исследованием осмысления нага сакрального «механизма» повышения плодородия и достижения изобилия большую ценность представляет материал этнографии лхота. С каждой добытой головы бралось несколько волос и вставлялось в расщепленный побег бамбука, который устанавливали вне деревенских ворот. Лхота называли этот обычай *og-gūlama*, что означает «нагревание земли головой врага» (где *og-gū* — враг, а *lama* — «греть, горячить, нагревать»)⁴⁹. Дж. Ф. Миллз отмечает, что термин «*og-gūlama*» можно сравнивать со словом «*huntselama*» (дословно — «нагреватель столба»), обозначавшим церемонию, во время которой часть скальпа прибывалась к столбу вновь выстроенного морунга⁵⁰. Г. П. Снесарев, касаясь сходных представлений народов Средней Азии о стимулирующей силе волос, способствующей произрастанию растений, пишет: «Вероятно, так же рано (как возникла вера в симпатическую связь между человеком и частями его тела — В. III.) человек заметил, что волосы и ногти обладают свойством быстро расти, и, следуя той же магической идее в ее имитативной форме, стремился использовать заложенную в них сакральную силу в качестве стимулятора в своей хозяйственной, в частности, земледельческой практике»⁵¹.

Т. Ч. Ходсон описал событие, имевшее место в одном из селений, находившемся вне британской сферы управления. Вождь этого большого селения, перестраивая себе дом, насильственно отрезал прядь волос у пленного. Эту прядь закапывали под главной сваей дома. Автор сообщения так интерпретирует это действие: «В старые дни здесь помещалась голова, но посредством ухищрений туземных «теологов» прядь волос получила равнозначную ценность со всей головой, так как дух несчастного приходил сюда в поисках потерянных волос и вынужден был оставаться навсегда под сваей»⁵². Именно волосы неслучайно считались заменителем всей головы по принципу «*pars pro toto*» (часть вместо целого). Погребение головы под главной сваей строения имело целью придать новому зданию прочность, что отмечают Р. Хайне-Гельдерн⁵³ и

⁴⁸ *Fürer-Haimendorf Ch. Youth-Dormitories and Community Houses in India*//*Anthropos*. 1950. V. 45. P. 139; *Simoons F. J. A Ceremonial Ox of India*. P. 117.

⁴⁹ *Mills J. P. The Lhota Nagas*. P. 107.

⁵⁰ *Ibid.* P. 25, 107.

⁵¹ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков // *Хорезм*. М., 1969. С. 167—168.

⁵² *Hodson T. C. Head-Hunting among the Hill Tribes of Assam*. P. 133—134.

⁵³ *Heine-Geldern R. Kopijagd und Menschenopfer...* S. 30—31.

К. Фюрер-Хаймендорф⁵⁴, причем главная роль в этом принадлежит «жизненным силам», а не духу умершвленного⁵⁵.

Все нага приносили в селения кроме головы убитого врага его кисти рук и ступни ног. Лхота, например, клали отрезанные конечности в бамбуковые корзины и вывешивали их, как и головы, на *mingetung'e* («дереве голов»)⁵⁶. Бирманские *Naipi* (вероятно, нынешние эми нага Бирмы) и *рангпан*⁵⁷ нага считали, что конечности убитых при человеческих жертвоприношениях удерживают и сохраняют сверхъестественные силы. Названные части тела выполняли, по представлениям этих нага, роль оберегов членов домохозяйства и домашней птицы⁵⁸. О действиях тангса с отрезанными конечностями говорилось выше. В Ячаме, селении, заселенном представителями ао и пхом, существовал обычай вывешивать конечности, пронзенные бамбуковыми копьями (*панджи*), вне деревни. Дж. Г. Хаттон предполагает, что это делалось для предотвращения «ухода» из деревни души⁵⁹ жертвы⁶⁰.

К. Фюрер-Хаймендорф сообщает, что коньяк отрезали у «свежей» головы язык и уши⁶¹. Дж. Г. Хаттон считает, что ноздри, уши, рот — места, через которые «душа» покидает тело⁶².

При рассмотрении подобных действий можно провести параллель с представлениями *кхонтаи* (сиамцев). По их воззрениям, *кван*, главная душа, обитающая в голове человека, может уйти через темечко ребенка (пока оно не заросло). «Другими слабо защищенными на теле местами считаются ладони и пятки (вспомним ахиллесову пятку), — пишет Г. Г. Стратанович. — И чтобы через ладони и пятки не проникли *пхи*⁶³, а также чтобы не ушел этим путем весь комплекс душ с *кван* во главе, проводится обряд повязывания запястий и лодыжек „пятицветными“ или одноцветными нитями»⁶⁴. Интересны сведения и о тораджах Центрального Сулавеси. Согласно их представлениям, душа нередко покидает тело через запястья⁶⁵. Один из способов «уберечь» душу состоит в том, что тораджи перевязывают больному ленточками суставы. «Другой способ, — пишет В. Островский в своих путевых заметках, — еще более надежен: больного обвешивают рыболовными крючками, чтобы душа, выскользывая из тела, зацепилась за них и осталась на месте»⁶⁶.

Нага, вероятно, также считали, что наряду с головой следует отрезать и конечности, чтобы не допустить «выхода» части жизненных сил через кости и стопы, предотвратить возможные потери этой квазиматериальной субстанции. По очищении этих частей тела от плоти они становятся амулетами. Вероятно, прежде все эти действия имели несколько иное осмысление. Отсечение конечностей жертвы, может быть, имело связь с представлением о стимулирующей роли ногтей, равнозначной сакральной силе волос, способствующей произрастанию растений⁶⁷.

⁵⁴ *Fürer-Haimendorf Ch. Die nackten Nagas. S. 160.*

⁵⁵ Следует указать еще на одну неточность, встречающуюся в литературе. Дж. Фрэзер полагает, что в волосах находилась душа, свободно покидающая тело. Он исходит из той посылки, что душа и тело существуют раздельно (*Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 753*). Скорее же нага связывают с волосами жизненные силы, а не душу, свободно покидающую тело.

⁵⁶ *Mills J. P. The Lhota Nagas. P. 108.*

⁵⁷ Как отмечается в томе переписи населения Индии 1931 г., посвященном Ассаму, «рангпан (г)» — неточный термин, применяемый для обозначения всех нага пограничных районов Лакхмипура и Садийа//*Census of India, 1931. V. III. Pt. 1 (Assam). P. 173.*

⁵⁸ *Dewar T. P. General Description of the Naga Tribes Inhabiting the Burma Side of the Patkoi Range//Census of India. 1931. V. 1. Pt III (Ethnographical). P. 156.*

⁵⁹ Термин Хаттона.

⁶⁰ *Hutton J. H. Divided and Decorated Heads as Trophies//Man. 1922. V. 22, 67. P. 113.*

⁶¹ *Fürer-Haimendorf Ch. Through the Unexplored Mountains. P. 213.*

⁶² *Ibid. P. 217. Ср.: Dutta P. Op. cit. P. 86.*

⁶³ Термин для обозначения духов у тайских народов.

⁶⁴ *Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978. С. 92.*

⁶⁵ *Островский В. Таноана. М., 1962. С. 57.*

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ См. *Вундт В. Миф и религия. СПб. 1913. С. 70; Снесарев Г. П. Указ. раб. С. 167—170. Б. А. Успенский пишет следующее о соотносительности волос и ногтей в*

По сообщению Дж. Хаттона, ангами группы Кономы перед утолением жажды опускают палец в чашку и затем касаются им лба⁶⁸. Вероятно, цель этого действия — укрепить жизненные силы, не допустить ухода их части (вспомним о возможности их эманации). В таком случае можно говорить уже о контаминации понятий «души», покидающей тело на время, и «жизненных сил», неразрывно связанных с телом. Следует отметить, что Хаттон прямо не говорит об оставлении «духом» (rhorfü) тела.

Таким образом, характер расположения добытых в результате набегов вражеских голов, способ обращения с ними, их хранения могут служить свидетельством того, что непосредственным «инструментом» оплодотворяющего воздействия добытой головы являлись плоть (мягкие ткани, покровы) и волосы.

В нашем распоряжении имеется достаточно других фактов, указывающих на то, что нага связывали с человеческой плотью оплодотворяющую силу. Так, в конце прошлого века А. У. Дэвис сообщал: «Имеется общее для ангами и сема суеверие, будто бы убийство человека и разбрасывание частей тела жертвы на полях убийц является особым способом обеспечения хорошего урожая»⁶⁹. В путевых дневниках майора Джона Батлера содержатся сведения о человеческом жертвоприношении, совершенном лхота в 1850 г. Каждый мужчина из селения, в котором было устроено жертвоприношение, получил по куску плоти жертвы и поместил свою долю в корзину для переноски риса. Посредством этих действий, как полагали лхота, устранялось все зловредное, возвращалось весяние и обеспечивался обильный урожай⁷⁰. Интересно, что у лхота считалось добрым знакомением увидеть во сне немного риса, смешанного с мясом. Они верили, что это «дар» от мертвых⁷¹ и он — залог хорошего урожая. О сакрализации плоти жертвы говорит в одной из своих статей и Дж. Г. Хаттон⁷². В монографии «Ангами нага» в разделе, посвященном охоте за головами, он пишет о вере в даруемое человеческой плотью благо⁷³. Однако он не вкладывает в эти слова содержание, аналогичное тому, которое мы усматриваем в представлениях о жизненных силах.

Подобного же рода сила приписывалась и «своим» покойникам, умершим естественной смертью. Так, калью-кенгью практикуют окуривание трупов умерших с целью предохранения от разложения. У калью-кенгью селения Ларури («Карамы») был обычай сохранять трупы умерших в домах до начала церемонии, отмечавшей посяев, а затем их выбрасывали вместе с гробами и погребальными циновками в невозделываемые джунгли⁷⁴. Дж. Г. Хаттон делает вывод, что «души» остаются в предохраненных таким способом от разложения телах до тех пор, пока последние не расчленият на части, а затем входят в почву и «удобряют» ее⁷⁵. Следует уточнить, что полуистлевшим мягким тканям умерших приписывалось свойство оказывать магическим путем благоприятное воздействие на процесс восстановления тех земель, которые «отдыхали» и нуждались в силе после истощения.

Думается, главное здесь не столько сохранение формы — тела, сколько плоти. Представления нага о телесной душе — это не антропоморфизм, ибо телесная душа (жизненные силы) отождествляется не с

славянском язычестве: «Не исключено, что как волосы, так и ногти воспринимались как местопребывание души или жизненной силы, подвластной Волосу...» См. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 180.

⁶⁸ Hutton J. H. The Angami Nagas. P. 98.

⁶⁹ Цит. по: Gait E. A. Human Sacrifices in Ancient Assam//Asiatic Society of Bengal. 1898. V. 67. Pt III. № 1. P. 60.

⁷⁰ Mills J. P. The Lhota Nagas. P. 230 (Appendix I.— Human Sacrifice).

⁷¹ Ibid. P. 132.

⁷² Hutton J. H. Carved Monoliths at Jamuguri in Assam//JRAI. 1923. V. 53. Pt 1. P. 158.

⁷³ Hutton J. H. The Angami Nagas. P. 159.

⁷⁴ Hutton J. H. The Significance of Head-Hunting. P. 401.

⁷⁵ Ibid. P. 401—402.

телом как формой (обликом), а с телом как веществом (плотью)⁷⁶. Как показано выше, телесная душа действительно неразрывно связана с телом и покидает его только после того, как оно разложилось, после отделения мягких тканей. Но при этом следует помнить, что, согласно представлениям нага, телесная душа (жизненные силы) не исчезает совсем, а эманурует, переходит на другие тела и предметы.

Можно заключить, что жизненные силы как категория мировоззрения нага в том виде, в каком они обрисованы выше, представляют собой своего рода субстанцию, единство субстрата и движения. Основанием для выделения субстрата в этих представлениях и должны, на мой взгляд, послужить вышеперечисленные аргументы в пользу предельной конкретности, вещественности, телесности жизненных сил (концентрация в плоти, крови, волосах). Скрытая в плоти внутренняя энергия характеризует субстанцию с точки зрения формы движения, присущей ей⁷⁷. Можно сделать вывод, что субстрат мыслится отнюдь не пассивным и инертным и не противопоставляется нисходящей или приложенной к телу «извне» силе (а именно так понималась жизненная сила в витализме). Сила и субстрат, энергия и вещество в представлениях о жизненных силах не противопоставлены, но и не тождественны; они должны рассматриваться в единстве. Так, на неразрывную связь субстрата и силы указывает то, что в представлениях нага оплодотворяющее воздействие невозможно без переноса вещества.

Что есть человек, как он осознает себя, каким образом взаимодействует с окружающей средой, что такое душа, дух, жизнь, смерть, какие силы действуют в мире и как можно управлять ими — эти и подобные им вопросы не теряют своей актуальности на протяжении всей истории развития человечества. Именно в ответах на перечисленные вопросы можно обнаружить истоки религиозных представлений или уловить процесс становления общественного сознания в целом⁷⁸.

Предпринятая в работе попытка реконструкции первоначального содержания такой важной для архаического мировоззрения категории, как «жизненные силы», связана с определенными трудностями. Один из крупнейших исследователей культуры нага, Дж. Г. Хаттон, указывал: «...опасность, которую следует избежать при описании каких-либо представлений ангами о сверхъестественном, заключается прежде всего в попытках уточнить то, что является смутным; придать форму тому, что лишено всяких очертаний; определить, то что не является определенным»⁷⁹. Со своей стороны могу лишь сказать, что я пытался анализировать представления о жизненных силах в рамках системы религиозно-мифологических воззрений и ритуалов нага, следя за тем, чтобы домысел не превращался в вымысел.

Как справедливо отмечает И. С. Ключков, «...при всех неизбежных ошибках и неудачах усилия, прилагаемые в этом направлении (реконструкция архаического сознания и попытки «вживания» в мир чужой культуры.— В. Ш.), все же со временем помогают более тонкому и, надеюсь, более верному пониманию культур прошлого и содействуют возвращению науке истории, долгие годы занимавшейся социальными и экономическими абстракциями, последней (быть может, скорее первой) исторической реальности — человека»⁸⁰.

⁷⁶ Сказанное, впрочем, не отрицает важности формы, оболочки для архаичного сознания. См. об этом: Krause F. Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form. Ein Beitrag zur nichtanimistischen Weltanschauung//Kulturanthropologie (Hrsg. von Mühlmann W. E., Müller E. W.). Köln — Berlin, 1966. S. 218—237.

⁷⁷ Ср.: Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа/Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 118. Говоря о характерной для жизненных сил форме движения, следует заметить, что это не подвижность так называемой свободной души, способной покидать тело, а процессы, происходящие внутри него.

⁷⁸ Потапов Л. П., Ревуненкова Е. В. О некоторых вопросах архаического мировоззрения: По поводу книги Г. Н. Грачевой «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материале нганасан XIX — начала XX в.)»//Сов. этнография. 1985. № 3.

⁷⁹ Hutton J. H. The Angami Nagas. P. 183.

⁸⁰ Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 9.

ОБСУЖДЕНИЕ СТАТЬИ Ю. В. БРОМЛЕЯ М. В. КРЮКОВА «ЭТНОГРАФИЯ: МЕСТО В СИСТЕМЕ НАУК, ШКОЛЫ, МЕТОДЫ»¹

В. Ф. Горленко

НЕКОТОРЫЕ СООБРАЖЕНИЯ ПО ПОВОДУ СТАТЬИ Ю. В. БРОМЛЕЯ и М. В. КРЮКОВА

В последние десятилетия представители большинства дисциплин обращаются к углубленному рассмотрению принципиальных основ своих наук, уточнению их предмета и задач. Развитие советской этнографии также характеризовалось интенсивной разработкой таких основополагающих вопросов, как теория этноса, объект и предмет этнографии, место в системе наук, методика этнографических исследований¹ и пр. Посвященные этим, как и ряду других проблем, фундаментальные труды академика Ю. В. Бромлея «Этнос и этнография» (М., 1973), «Современные проблемы этнографии» (М., 1981), «Очерки теории этноса» (М., 1983) внесли много принципиально нового в их разработку, начав поистине качественно новый этап развития этнографической науки.

Опубликованная Ю. В. Бромлеем и М. В. Крюковым статья кратко суммирует достижения советских ученых в разработке методологических основ этнографии в связи с уточнением ее понятийного аппарата и составлением соответствующего словаря. Она вносит ясность в понимание многих вопросов, хотя отдельные их аспекты нуждаются, на наш взгляд, в дальнейшем обсуждении.

Прежде всего об «основоположнике современной этнографии» (с. 49), кому приписать честь считаться ее зачинателем. По сути дела, речь идет об определении времени, когда этнография заявила о себе в качестве самостоятельной научной дисциплины. Соглашаясь с Ю. В. Бромлеем и М. В. Крюковым в том, что нет достаточных оснований для того, чтобы считать датой рождения этнографии 1877 г., когда увидело свет «Древнее общество» (с. 49), поскольку уже в первой половине XIX в. появился термин «этнология» и был высказан ряд важных идей, связанных с определением предмета этой науки, нельзя вместе с тем не отметить, что постановка вопроса о времени оформления этнографии как науки в обсуждаемой статье также выдержана в традиционном духе; «создание» ее связывается с одним, пусть даже и много сделавшим, как В. Эдвардс, ученым.

* Ссылки на исходные статьи и реплики участников дискуссии даются в текстах статей данного номера.

¹ Бромлей Ю. В., Шкаратан О. И. О соотношении истории, этнографии и социологии//Сов. этнография (далее — СЭ). 1969. № 3; Чистов К. В. Фольклор и этнография// Там же. 1968. № 5; Козлов В. И., Покишишевский В. В. Этнография и география// Там же. 1973. № 1; Токарев С. А. О задачах этнографического изучения народов индустриальных стран// Там же. 1967. № 5; Рабинович М. Г., Шмелева М. Н. К этнографическому изучению города// Там же. 1981. № 3; Перишц А. И. К проблеме сравнительно-исторического синтеза// Народы Азии и Африки. 1980. № 4, и мн. др.

В таком плане велись споры в прошлом, например по вопросу о «начале» украинской этнографии². Н. Ф. Сумцов и В. П. Горленко связывали «начало» украинской этнографии с личностью Г. Калиновского; А. Н. Пыпин и Е. М. Огоновский — Н. А. Цертелева; В. Доманицкий — Зориана Доленги-Ходаковского. Между этими учеными не было существенных расхождений в самой постановке вопроса о «начале» украинской этнографии: она связывается с каким-то одним конкретным лицом, что методологически вряд ли можно признать обоснованным. В таком же традиционном плане ставился вопрос о «дате рождения этнографии» и позднее, в том числе и в работе С. П. Толстова «К. Маркс и Л. Г. Морган», на которую ссылаются Ю. В. Бромлей и М. В. Крюков.

В этнографической литературе высказывались различные точки зрения о времени оформления этнографии в качестве самостоятельной научной дисциплины. По мнению М. О. Косвена, этнография обнаруживает себя как наука уже в XVIII в.³, С. А. Токарева — «около середины XIX в.»⁴. Согласно взглядам французского ученого Марселя Мосса, этнография превращается в науку только в XX в.⁵

Соглашаясь с теми, кто считает, что этнография в России сложилась в качестве самостоятельной науки к середине XIX в. (к ним относятся, кроме С. А. Токарева, Ю. В. Бромлей и К. В. Чистов)⁶, отметим, что подобное заключение должно быть подкреплено убедительными аргументами, в частности для выделения науки нужны четкие критерии. Несомненно, что и появление наименования, и определение предмета науки, на что ссылаются Ю. В. Бромлей и М. В. Крюков, приписывая заслугу «создания» этнографии (этнологии) В. Эдвардсу, являются существенными признаками «рождения» этнографии. И все же не преувеличено ли значение В. Эдвардса?

Если говорить о термине «этнография», то к 20-м годам XIX в. он приобрел в России значительное распространение в качестве названия соответствующей научной дисциплины. В начале 1830-х годов И. И. Срезневский также касался определения предмета этнографии. Сама постановка вопроса о дефиниции научной дисциплины свидетельствует об определенной зрелости, значительном уровне ее развития. Быть может, целесообразно отнести оформление этнографии как науки именно к указанному времени, т. е. к концу 1820-х — началу 1830-х годов, учитывая работу и Эдвардса и Срезневского, а также открытие в 1826 г. в журнале «Северный архив», а затем и в ряде других русских журналов специальных рубрик «Этнография», включение в статью «Великая Россия», помещенную в «Энциклопедическом лексиконе», этнографических характеристик населяющих ее народов? Если мы будем придерживаться мнения, что этнография в качестве самостоятельной науки оформилась к середине XIX в., то как тогда квалифицировать научно-этнографические явления 1820—1830-х годов и вообще все то, что происходило в этнографии в предшествующие столетия, так как интерес к народам и племенам мира, накопление этнографических сведений имеют многовековую историю.

Выяснить это, по-видимому, нельзя, не рассмотрев становление этнографии как науки в контексте глобального процесса развития научного знания, общая схема генезиса которого с выделением основных этапов разработана советскими философами, в частности акад. Б. М. Кедровым. Он считает, что ведущей тенденцией развития науки в целом была диф-

² Высказываемые в настоящей статье соображения в значительной мере — результат работы над книгой «Становление украинской этнографии конца XVIII — первой половины XIX в.», рукопись которой находится в издательстве «Наукова думка».

³ Косвен М. О. Материалы к истории ранней русской этнографии (XII—XVII вв.)// Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1956. Вып. 1. С. 70.

⁴ Токарев С. А. Истоки этнографической науки. М., 1978. С. 4.

⁵ Гофман А. Б. Социологические концепции Марселя Мосса// Концепции зарубежной этнологии. Критические этюды. М., 1971. С. 101.

⁶ См. Бромлей Ю. В., Чистов К. В. Основные направления развития советской этнографии// Этнография в странах социализма. Очерки развития науки. М., 1975. С. 8.

ференциация ее на отдельные отрасли, начавшаяся еще в эпоху Возрождения, резко обозначившаяся к концу XVIII в. и в «одностороннем» виде исчерпавшая себя к середине XIX в.⁷

В процессе вычленения этнографии из общего потока научного знания можно наметить три основных блока компонентов, уровень развития которых служит признаком уровня развития этнографии и позволяет определить тот рубеж, с которого она выступает как наука: 1) степень накопления первичного фактического материала; 2) разработка теоретических вопросов, связанных с осмыслением данных и решением принципиальных вопросов дефиниции этнографии; 3) постановка и решение научно-организационных вопросов развития этнографии (создание специальных учреждений, разработка научно-инструктивной литературы, организация профилирующих изданий, развертывание собирательской работы и пр.).

В конце 20—30-х годов XIX в. в России не существовало еще этнографических учреждений, отсутствовали и специальная периодика, программы и пр. — не были решены организационные вопросы становления этнографической науки.

Важнейшее, принципиальное значение имели вопросы, связанные с определением предмета и метода этнографии. Применительно к концу 1820—1830-х годов нет, однако, еще оснований говорить о решении этих вопросов, так как Эдвардс высказал только «ряд важных идей»; Срезневский также затронул эти вопросы лишь походя.

Несравненно больше было сделано в этом отношении в 40-е годы XIX в. В 1843 г. харьковский исследователь К. М. Сементовский, формулируя задачи изучения традиционно-бытовой культуры украинского народа⁸, расширил понимание объема этнографии до изучения «быта прежнего и настоящего», выдвинул в качестве важнейшего условия собирательской работы положение о точности записи, аннотации и систематизации собранных материалов и др., дав, таким образом, ряд рекомендаций методического характера.

Тремя годами позже, в 1846 г., председатель отделения этнографии РГО К. М. Бэр выступил на заседании РГО с программной речью «Об этнографических исследованиях вообще и в России в особенности», где изложил свои взгляды на этнографию как науку, определив ее назначение, место в системе исторического знания и пр. Хотя ряд тогдашних ученых не был удовлетворен тем, что наука нацелена на изучение экзотических племен и народностей, такая постановка показательна для понимания становления этнографии как первая в России специальная попытка дать ее определение.

Точку над «i» в этом отношении поставил сменивший годом позже Бэра на посту председателя отделения Н. И. Надеждин, о котором, как кажется, должны были упомянуть Ю. В. Бромлей и М. В. Крюков. Н. И. Надеждин посвятил решению принципиальных вопросов этнографии специальную разработку в виде большого доклада «Об этнографическом изучении народности русской»¹⁰, который был прочитан им на одном из заседаний РГО в 1847 г. Ученый достаточно четко определил «границы» этнографии. Выдвинув требование создания этнографии собственно «русской» (восточнославянской), он уже в то время справедливо указал, что объектом исследований этнографии являются конкретные «народы», «народности», а не человек вообще и не культура сама по себе¹¹.

⁷ Кедров Б. М. О современной классификации наук // Вопросы философии. 1980. № 10. С. 86—87.

⁸ Сементовский К. М. Очерк малороссийских поверий и обычаев, относящихся к праздникам // Молодик. Харьков, 1843. Ч. II. С. 106—107.

⁹ См. Записки РГО // СПб., 1846. Кн. 1. С. 93—115.

¹⁰ Опубликовано в «Записках РГО». СПб., 1847. Кн. 2.

¹¹ «Первая попытка теоретически обосновать» это представление была предпринята, таким образом, не «в начале XX в. Н. М. Могиланским» (С. 55), а в 40-х годах XIX в. Н. И. Надеждиным.

Надеждин в целом верно определил также и предмет этнографии, выделив три ее исследовательские зоны и охватив изучением основные компоненты традиционно-бытовой культуры, семейной и общественной жизни. Общие положения были им конкретизированы в разработанной в том же году под его руководством этнографической программе¹², ориентировавшей исследователей на изучение почти всех сторон культуры и быта. Надеждин уже тогда предпринял попытку определить специфику этнографии, ее место в системе гуманитарного знания, размежеваться в изучении народов с другими науками. Большое значение в становлении этнографии имело выдвинутое им в указанном докладе требование систематизации и обобщения собираемых материалов, просеивания их сквозь «горнило строгой, разборчивой критики», установления связи между исследуемыми явлениями как неперемennого условия всякой науки. Полученные в РГО многочисленные ответы на распространенную в 1847—1848 гг. программу (в 1852 г. она была переиздана и вновь разослана на места) составляют сейчас золотой фонд этнографической науки.

Многие мысли и положения, выдвинутые Надеждиным, не потеряли своего значения до настоящего времени. Его перу принадлежат этнографические статьи по конкретным народам; он обладал значительным опытом полевой собирательской работы, совершив, в частности, две поездки по южнославянским странам¹³.

Большое внимание уделял Надеждин также изучению украинцев. Решение им основополагающих вопросов этнографии, его большая организационная работа позволяют, на наш взгляд, считать именно его основоположником восточнославянской этнографии.

К середине XIX в. развитие этнографического знания обозначилось в области теории не только уяснением дефиниций, но постановкой целого ряда научных проблем, связанных с истолкованием фактического материала. К ним относятся кардинальные проблемы культурно-бытовых совпадений или сходств у народов мира, происхождения славян в целом, восточных славян (Руси), украинцев, выделения их локальных групп и пр.

40—50-е годы XIX в. справедливо можно считать временем рождения этнографии в России и в научно-организационном плане: появились специально этнографические учреждения (Отделение этнографии РГО и Комиссии для описания губерний Киевского учебного округа), началось издание профилирующего печатного органа — «Этнографические сборники»; был издан ряд этнографических программ, развернулась работа по сбору фактического материала путем рассылки программ и организации экспедиций на месте.

К 40—50-м годам XIX в. сформировалась в общих чертах методика этнографических исследований. В ее арсенале был уже ряд методов. В широких масштабах проводилось непосредственное наблюдение явлений народной жизни; значительное распространение при сборе первичных сведений приобрел анкетный метод. В качестве важнейшего исследовательского приема при определении общего и особенного у конкретных народов употреблялось сравнение культурно-бытовых явлений. На повестку дня было поставлено картографирование.

Ф. Энгельс в одной из своих работ¹⁴ выделял в развитии научного процесса периоды «знаний» (сам таксон нуждается, возможно, в уточнении) и собственно науки как два качественно различных уровня. Науку, как более высокую ступень этого процесса, характеризуют, по Энгельсу, «упорядочение» и «приведение» фактического материала при

¹² См. о ней Горленко В. Ф. Поширення на Україні першої в Росії етнографічної програми//Народна творчість та етнографія. 1964. № 3.

¹³ Надеждин Н. И. Отчет о путешествии, совершенном в 1840 и 1841 годах по Южнославянским странам//Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1844. Т. I; его же. О заграничных раскольниках//Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1860. Вып. 1.

¹⁴ Энгельс Ф. Положение Англии. Восемнадцатый век//К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. I. С. 599.

достаточном («бесчисленном») его количестве «в причинную связь в систему. В отечественной этнографии понимание необходимости системного изучения фактов нашло свое четкое отражение в высказываниях ряда исследований 40-х годов XIX в. и стало общепризнанным».

В научно-этнографическом процессе конкретных стран и народов есть много общего, но есть и особенности. При определении времени оформления этнографии как науки, по-видимому, нельзя не учитывать эту специфику: у одних народов становление ее произошло раньше, у других — позднее. Одно дело, наверное, африканская этнография, другое — европейская или американская. В различных странах Европы и Америки становление ее происходило также неравномерно.

Верно квалифицируя этнографию как «самостоятельную научную дисциплину» и определяя круг смежных с нею наук, секторы разграничения общих с ними исследовательских зон, нельзя, однако, не ставить вопрос о большей или меньшей степени близости этнографии с конкретными науками, выделяя ближайших «соседей» этнографии. Вопрос этот не праздный. Он диктуется потребностями оптимального определения места этнографии в организационной структуре современных научных, а также учебных, культурно-просветительских учреждений. В настоящее время в этом отношении наблюдается значительный разброд. В одних республиках этнография сопряжена с археологией или историей, в других — с языкознанием или искусствоведением, при этом далеко не всегда учитывается традиция развития этнографии в каждой республике.

Украинская этнография, например, развиваясь в дореволюционное время в конкретных исторических условиях, была особенно тесно связана с комплексом дисциплин филологических. В настоящее время в научно-организационной структуре АН УССР она соседствует, однако, с искусствоведением.

Отмечая «недостаточное внимание до сравнительно недавнего времени... системному изучению этнографических методов», Ю. В. Бромлей и М. В. Крюков закономерно отвели в статье значительное место рассмотрению этого вопроса. В статье нашло отражение правильное, уже ранее высказывавшееся в работах Ю. В. Бромлея положение о том, что для этнографии характерен не один, а ряд методов. Отдавая должное методу непосредственного наблюдения как «издавна дающему этнографам основную массу конкретных данных» (с. 47), правомерно указывая на предпочтительность стационарных исследований, авторы говорят о необходимости в связи с «изменениями в исследовательских объектах этнографии» «перестройки» исследовательской работы, «максимального использования всех познавательных приемов» (с. 58), трактуют анкетный способ сбора материалов как один из этнографических методов (с. 51) и др.

Вместе с тем статья не дает ответа на некоторые методические вопросы. Так, неясным остается отношение авторов к картографированию в этнографии: является ли оно одним из ее методов или это только способ обработки и систематизации материалов. В литературе по этому вопросу высказывались различные точки зрения. Картографирование не было в Украине, где о нем заговорили еще в 1854 г.¹⁵, квалифицировалось уже в 20-е годы нашего века в качестве метода¹⁶. Если картографирование — метод, то каково его место в системе других методов?

Вопрос об иерархии методов также заслуживает своего рассмотрения. В недалеком прошлом в качестве основного метода этнографии выступало непосредственное наблюдение. Позднее основным было принято считать сравнительно-исторический метод¹⁷. Обращает на себя внимание

¹⁵ См. Программа для этнографического описания губерний Киевского учебного округа, составленная В. Д. Дабижею и (по языку) А. Л. Метлинским. Киев, 1854.

¹⁶ См. Ковалівський А. П. Картографічний метод в етнології//Науковий збірник Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури. 1927. Ч. VII. С. 53—62.

¹⁷ Артановский С. Н. О сравнительно-историческом и структурном методах в этнографии//Методологические вопросы общественных наук. Л., 1968. Вып. 1. С. 216.

мание тот факт, что если в прошлом непосредственное наблюдение рассматривалось чуть ли не как единственный метод в этнографии, то в последние годы наметилась противоположная тенденция — считать отдельные технические приемы, способы сбора первичного материала за самостоятельные методы, необоснованно, таким образом, умножая их количество.

Думается, что в иерархии методов этнографической науки на первые места следует поставить непосредственное наблюдение и сравнительно-исторический метод. Первый по праву считается основным в этнографии благодаря той роли, которую он играл в становлении, развитии и современном функционировании этой науки. Как источник необходимого первичного материала, он является непреложным условием существования этнографии.

Сравнительный метод особо важен в принципиально-научном отношении. Выявление этнической специфики, сходных черт и различий народов-этносов, которые по своей природе являются «категориями сопоставительными»¹⁸, возможно только при их сравнении.

Оба эти метода различны по своему характеру и уровню. Широко практиковавшийся издавна при сборе фактического материала анкетный метод, как сопряженный с собирательской работой, как дополняющий непосредственное наблюдение, также относится к методам первого, будем говорить, низшего уровня. Картографирование, позволяющее проводить систематизацию и обобщение материалов в широких и даже глобальных масштабах, — метод высшего, чем собирательские методы, уровня. Сравнение в своем законченном виде является методом еще более высокого уровня. Это — метод исследовательской практики, подхода к проведению этнографических исследований, интерпретации накопленных фактов, в связи с чем он несравненно больше, чем предыдущие методы, обуславливается методологией.

Думается, что и в отношении методов, так же как и применительно к школам, следует выработать «таксономический критерий», поскольку упоминаемые авторами «стационарный метод», «метод опроса», «генеалогический метод» в одних случаях покрываются более современными названиями, в других — являются процедурами несколько иного плана.

Было бы, наверно, целесообразным возвратиться к системному освещению методов этнографической науки в специальной работе, учитывая, что с развитием этнографии методы ее совершенствовались, усложнялись и видоизменялись; неодинаковой была и интерпретация их учеными различных течений и школ в различные времена, а также, в частности, и то, что осталось невыясненным отношение этнографов к структурному, например, методу и пр.

Есть все основания полагать, что проведенная журналом дискуссия позволит еще глубже проникнуть в понимание отдельных вопросов, изложенных в принципиально важной для дальнейшего развития этнографии, обобщающей статье Ю. В. Бромлей и М. В. Крюкова.

¹⁸ Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 16.

М. В. Крюков

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ НАУКА НУЖДАЕТСЯ В ПЕРЕСТРОЙКЕ

Не рискуя проводить прямую параллель между научной дискуссией и игровыми видами спорта, хочу все же напомнить, что правила футбола, например, предоставляют вышедшим на поле командам возможность по своему усмотрению решать, какой тактики им следует придержи-

живаться — непрерывно атаковать ворота противника или уйти в глухую защиту. В отличие от этого теннисист подает четыре раза подря, а его соперник вынужден обороняться, после чего сам получает преимущество нанесения удара первым. Совершенно иная процедура принята при проведении дискуссий в журнале «Советская этнография»: сделав первую серию выпадов, инициатор спора оказывается затем перед целой шеренгой оппонентов и до поры до времени не волен парировать ни удары, причем редколлегия следит лишь за тем, чтобы эти удары наносились открытой перчаткой или ниже пояса (хотя очень много здесь зависит, увы, от того, как трактуются правила). И лишь после этого автор статьи-зачина по сигналу рефери переходит в финальную контратаку, а остальные участники дискуссии оказываются в положении защищающихся без права применения ответных приемов. Все это приводит к тому, что у автора появляется соблазн извлечь максимальную пользу из предоставленной ему привилегии, по возможности не оставив без ответа ни одно из выдвинутых в его адрес критических замечаний.

Преодолевая этот соблазн, я хочу сразу же заметить, что в своем ответе оппонентам не намерен касаться многих вопросов, которые сами по себе вероятно представляют интерес, но не существенны для оценки позиции автора в целом. Поэтому я не буду полемизировать здесь по поводу того, можно ли говорить об «эволюционистском» подходе к оценке прошлого в трудах ученых эпохи Возрождения (Мыльников, № 4, с. 86), о том, пользовался ли Л. Г. Морган стационарным методом (Бутинцов, № 5, с. 52), есть ли в современной китайской науке исследования по этнографии китайцев (Решетов, № 5 с. 64) и т. д. Я хочу сосредоточиться на одном вопросе, который лишь попутно был затронут некоторыми участниками дискуссии, но без сомнения заслуживает более серьезного разбора. Речь идет о том, нужна ли сегодня советской этнографической науке перестройка.

По мнению Г. Е. Маркова, советская этнография действительно испытывает «необходимость совершенствования, а кое в чем может быть и перестройки» (Марков, № 4, с. 85). Но в чем же именно? «Перестройка должна заключаться,— полагает он,— прежде всего в углублении фундаментальности исследований, в повышении качества работ» (там же). Это суждение известного советского этнографа, на мой взгляд, как нельзя лучше объясняет, почему уже становясь реальностью в сфере некоторых общественных наук, перестройка тем не менее пока еще практически не коснулась этнографии. К сожалению, мы в лучшем случае до сих пор лишь признаем неизбежность перестройки (Решетов, № 5 с. 64), но еще недостаточно четко представляем себе, что же такое перестройка в науке вообще и в этнографии в частности. Не случайно что в опубликованной недавно передовой статье журнала «Советская этнография», посвященной этой теме, на вопрос, в чем должна заключаться перестройка, не дано исчерпывающего ответа. Указывая на ряд проблем, существующих в нашей исследовательской практике, автор статьи в то же время утверждает, что «мы остро чувствуем и ограниченность своих возможностей в решении этих вопросов», поскольку «этнографы встречаются с ограничениями, препятствующими их работе»¹. Все это живо напоминает ситуацию, когда хозяйственные руководители объясняют свою пассивность недоработками смежников. Представляется, что большую пользу нам принес бы беспристрастный анализ нынешнего состояния советской этнографической науки и выявление ее внутренних факторов торможения. Вот почему мне хотелось бы воспользоваться правом повторного выступления в дискуссии, чтобы высказать на сей счет некоторые соображения, тем более, что материалы обсуждения дают богатую пищу для размышлений по этому поводу.

Первое, чего, на мой взгляд, требует перестройка в этнографии,— это отказ от привычных стереотипов, от принятия на веру некогда навязанных науке априорных суждений.

¹ Советская этнография в условиях перестройки//Сов. этнография. 1987. № 4. С. 8

Наглядный пример подобных стереотипов — прочно укоренившееся у нас представление о том, что, объявив этнографию исторической дисциплиной, «органической частью истории», мы застрахуем себя от ошибок в теории и практике. Представление это возникло еще в конце 1920-х годов как следствие одностороннего, упрощенного, догматического толкования марксистской методологии, которое привело некоторых особо ретивых теоретиков к полному отождествлению этнографии и истории. «Построение этнографии как самостоятельной науки с особым предметом и методом изучения, противостоящей или равноправной истории,— говорилось в резолюции совещания 1932 г.,— противоречит марксистско-ленинскому учению о диалектике исторического процесса»².

В первые послевоенные годы, когда критика буржуазных ученых получила гипертрофированные размеры не столько в силу внутренней потребности наших исследователей проанализировать закономерности развития этнографического знания, сколько из желания обрести индульгенцию от обвинений в космополитизме, противопоставление советской этнографии как раздела истории и якобы сплошь антиисторичных буржуазных этнографических школ стало своего рода веянием времени. Справедливости ради следует впрочем напомнить, что еще в 1949 г. Н. А. Бутинов выступал против определения этнографии только как исторической дисциплины. «Если с организационным руководством в Институте дело обстоит благополучно,— говорил он тогда на одном из заседаний Ученого совета Института этнографии АН СССР,— то в теоретическом руководстве имеются недостатки, доказательством чего является неточность определения и неясность предмета советской этнографии»³. Тем не менее господствовавшая точка зрения оказалась чрезвычайно живучей, и рецидивы ее отчетливо обнаружились в ходе нынешнего обсуждения.

Г. Е. Марков высказал предположение, что авторы статьи, открывшей дискуссию, смешивают два различных понятия — Историю, исследующую основные закономерности общественного развития, и историческую науку в узком смысле, причем, по его мнению, «едва ли в этнографии есть исследовательские зоны, выходящие за пределы Истории» (Марков, № 4, с. 83). Замечу, что История (по крайней мере в ее понимании К. Марксом) отнюдь не ограничивается изучением закономерностей развития общества, поскольку включает также и историю природы. С этой точки зрения не только языкознание и политэкономия, но также геология и астрономия должны быть отнесены к историческим дисциплинам в широком смысле слова. Таким образом, должно быть ясно, что при обсуждении вопроса о соотношении этнографии с археологией, социологией, историей мы имеем в виду не Историю, а собственно историческую науку в узком значении, т. е. область знания, изучающую прошлое человечества преимущественно с помощью методов анализа письменных памятников.

Правда, А. И. Першиц полагает, что, во-первых, история является наукой о прошлом только в обыденном понимании этого слова и, во-вторых, науки выделяются по своим объектно-предметным сферам, а не по методикам (Першиц, № 4, с. 72). Но с этой точки зрения оказывается невозможным разграничить историю и археологию, и А. И. Першиц поэтому склонен признать археологию исключением. Почему же в таком случае хотя бы также в виде исключения не допустить возможность разграничения истории и этнографии с учетом не только объектно-предметных сфер этих наук, но и их методик?

История исследует прошлое человечества, опираясь главным образом на дошедшие до нас письменные свидетельства; этим, между прочим, объясняется тот факт, что история (в узком смысле) не занимается

² Итоги Всероссийского археолого-этнографического совещания. 1932 г.//Сов. этнография. 1932. № 3. С. 12.

³ Жданко Т. А. Обсуждение научно-исследовательской работы Института этнографии АН СССР//Сов. этнография. 1949. № 1. С. 170.

исследованием проблем первобытности. В отличие от этого, археологи изучает следы жизнедеятельности человека, нашедшие отражение в добываемых раскопками памятниках материальной культуры. Что же касается социологии и этнографии, то их основным объектом являются реально функционирующие современные общества, которые в принципе находятся вне сферы исследования истории и археологии.

Далее, предмет каждой из общественных наук составляют общие и частные закономерности общественного бытия. История изучает всю совокупность аспектов человеческого общества, тогда как, например археология в силу специфики своего объекта вынуждена ограничиваться лишь некоторыми из них, доступными для исследований на ее специфическом материале. Что же касается этнографии, то вопреки стремлению некоторых наших специалистов необоснованно расширять границы этнографического исследования, она представляет собой науку об этносах и ее специфическим предметом являются закономерности формирования, развития и трансформации этнических общностей (в отличие от общностей политических, конфессиональных и иных).

Будучи наукой об этносах и изучая этнические аспекты общественных связей на всех этапах существования человеческого общества (в том числе и на этапе первобытности), этнограф исследует прошлое даже в более широком хронологическом диапазоне, чем собственно историк. Однако главный компонент объекта этнографии — это проблемы современности, тогда как история хотя и включает «изучение новейшего времени вплоть до сегодняшнего дня» (Першиц, № 4, с. 71), но не рассматривает современность в качестве своего основного объекта, так как в противном случае она слилась бы с социологией.

В то же время этнограф вычленяет из всей многообразной совокупности явлений современного общества лишь их этнические аспекты и потому предмет его исследования уже, чем у историка и социолога. Все эти науки частично соприкасаются между собой и даже в определенных пределах перекрывают друг друга, однако специфика объекта и предмета делаает возможным существование их как самостоятельных отраслей человеческого знания.

Определяя этнографию как составную часть исторической науки С. П. Толстов писал в свое время, что это не противоречит существованию внутри этнографии раздела, именуемого «исторической этнографией»⁴. Трудно понять, каким образом эти два тезиса могут не противоречить друг другу. Не разъясняет нам этого и А. И. Першиц, который с одной стороны считает, что по меньшей мере спорно противопоставлять этнографию и историю, а с другой — соглашается с выделением «исторической этнографии» как раздела этнографической науки (Першиц, № 4, с. 72).

Разграничение предметной зоны и объекта истории как науки о прошлом человечества и этнографии, изучающей этнические общности на всех этапах существования человеческого общества, включая прежде всего современность, отнюдь не означает отрицания того бесспорного факта, что марксистская этнография в своих конкретных исследованиях основывается на принципах историзма. Это отличает ее от большинства немарксистских этнографических направлений. Но историзм в толковании происхождения общественных явлений свойствен не только советской этнографии, но и всем нашим гуманитарным наукам в целом. Так плодотворный анализ творчества того или иного современного писателя немислим без понимания закономерностей исторического развития литературного процесса, и тем не менее у нас нет оснований считать литературоведение частью исторической науки.

К сожалению, принцип историзма до сих пор подчас трактуется у нас упрощенно. А. И. Першиц выражает свои сомнения в правомерности сформулированного Д. К. Зелениным ретроспективного метода анализа этнографических явлений на том основании, что «В. И. Ленину

⁴ Толстов С. П. Основные теоретические проблемы современной советской этнографии // Сов. этнография, 1960. № 6. С. 12.

логика исследования виделась иначе: „...смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы это явление в своем развитии проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь...“⁵ (Першиц, № 4, с. 72). Но из приведенных слов В. И. Ленина вовсе не следует, что смотреть на развитие явлений должно исключительно в хронологической последовательности событий. Так, например, В. И. Ленин вовсе не считал, что осуществленный К. Марксом анализ отношений капиталистического общества должен был иметь своей предпосылкой последовательное прослеживание сущности всех предшествующих формаций. Наоборот, «если применение материализма к анализу и объяснению одной общественной формации,— писал он,— дало такие блестящие результаты, то совершенно естественно, что... необходимость такого метода распространяется и на остальные общественные формации, хотя бы и не подвергшиеся специальному фактическому изучению и детальному анализу»⁶. В этнографическом исследовании (например, при изучении проблем этногенеза) иногда также наибольший эффект может дать рассмотрение явлений в ретроспективе, исходящей из анализа современного состояния изучаемого явления, хотя излагать результаты такого исследования в большинстве случаев удобнее в представляющейся наиболее естественной хронологической последовательности. Таким образом, историзм заключается в обязательном выявлении истоков явления и этапов его развития; вопрос же о том, каким способом эта цель может быть достигнута, есть вопрос конкретной методики, а не методологии.

Одним из негативных результатов чрезмерного увлечения односторонне толкуемым историзмом стал свойственный в целом советской этнографии крен в сторону диахронных аспектов исследования в ущерб синхронным, хотя без осмысления характера связей, существующих внутри явления на каждом из последовательных хронологических срезов, невозможно понять закономерности процесса развития. В результате этого на протяжении нескольких десятилетий советские этнографы охотно занимались созданием разного рода периодизаций, почти совершенно игнорируя разработку проблем типологии. Между тем периодизация и типология — два различных, но взаимосвязанных подхода к пониманию одной и той же суммы фактов. Когда же в 1970-х годах мы наконец обратились к типологизации этнографических явлений, выяснилось, что советские этнографы не только на порядок отстали в этом от фольклористов и тем более лингвистов, но и вообще отчасти утратили ту требовательность к системности этнографического исследования, которая была характерна для лучших работ наиболее крупных ученых 1920-х годов. Пренебрежение фундаментальными принципами типологического исследования обнаруживается сегодня даже тогда, когда мы говорим о проблемах типологии. Это еще раз отчетливо проявилось, например, в дискуссии 1986 года об исторических типах этнических общностей. Находясь под гипнозом сталинской схемы «племя — народность — нация», ее сторонники так и не смогли объяснить, что является основанием для причисления этнических общностей буржуазного и социалистического общества к одному и тому же типу — нации, хотя по их утверждению вся схема в целом носит формационный характер.

Несбалансированный акцент на диахронные аспекты исследования в ущерб синхронным несмотря на свою внешнюю привлекательность чреват серьезными издержками. Полагая, с одной стороны, что лингвистическая классификация народов является тем самым классификацией этнической, но признавая, с другой, правомерность выделения в современном мире 3—4 тысяч народов и 4—5 тысяч языков, С. И. Брук следующим образом объясняет данное противоречие: «Дело заключается здесь в разном подходе к изучаемым явлениям. Для лингвиста важно выявление любого самого малочисленного языка или диалекта, для

⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 67.

⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 143.

этнографа — показ тенденций к консолидации, к слиянию мелких народностей и племенных групп, которые проявляются особенно интенсивно в последние десятилетия»⁷. Но разве не ясно, что как лингвист, так и этнограф должны прежде всего беспристрастно и объективно анализировать реальную ситуацию — как лингвистическую, так и этническую? Разве не ясно, что именно неумеренное подчеркивание еще не реализованных тенденций развития является источником одного из серьезнейших недостатков наших этнографических исследований последних десятилетий, когда мы в своих выводах о происходящих в нашей стране этнических процессах сплошь и рядом забежали вперед, выдавали желаемое за действительное, убаюкивали себя и других утверждениями о бесконфликтно усиливающейся консолидации и интеграции народов СССР?

Такого рода результаты подмены анализа реального положения вещей показом идеализированного состояния тенденций развития мы готовы сейчас оправдать тем, что «долгое время в нашей науке ученые не имели возможности разносторонне высказываться по ряду тем»⁸. Но ведь в действительности все эти годы мы не переставали высказываться, компенсируя свое нежелание изучать противоречия современного общества обильным сдабриванием своих сочинений популярными общественно-политическими лозунгами. В недавней статье М. Н. Губогло «Преемственность и новаторство в разработке национальных проблем на этапе развитого социализма» вообще не упоминается о каких-либо нерешенных проблемах развития национальных отношений в СССР, и она состоит фактически из бравурных славословий по поводу нашего успешного продвижения вперед⁹. Может быть, накануне XXVII съезда КПСС, когда была написана эта статья, ее автор был лишен возможности откровенно высказаться по избранной им теме? И в другой своей работе посвященной на этот раз этноязыковым процессам в СРВ, он воздерживается от анализа острых проблем, с которыми сталкивается национальное строительство в этой стране, и судя по всему видит свою задачу прежде всего в комментировании документа № 53 Правительственного совета СРВ, где изучение вьетнамского языка определено как не только право, но и долг невьетнамских народов Вьетнама. По словам автора, «результаты исследования показали, что потребность знать вьетнамский язык является глубоко и всесторонне осознанным долгом граждан невьетнамской национальности СРВ»¹⁰. В высшей степени сомнительно, что подобное подстраивание научного исследования под предварительно заданный тезис может иметь своим результатом что-либо иное кроме избытка преемственности при фатальном дефиците новаторства.

С этим связан еще один аспект перестройки советской этнографической науки. Чем меньше помпезности, чем больше внимания к собственным недостаткам и ошибкам будет в наших работах, тем быстрее будет движение науки вперед. То, что мы столь охотно демонстрировали свои преимущества перед западной этнографией, сослужило нам в свое время плохую службу. Любование действительными и мнимыми достижениями мешало нам во время увидеть и оценить свои просчеты. Поэтому мы, например, вплоть до начала 1950-х годов продолжали настаивать на непогрешимости моргановской схемы развития семьи, полагая, что внесение в нее хотя бы незначительных поправок бросит тень на основоположников марксизма, которые некогда эту схему приняли, хотя и не относились к ней столь начетнически, как это делали мы. А затем, когда постулировать существование в истории человечества кровнородственной семьи стало уже решительно невозможным, мы приписали себе заслугу пересмотра моргановской концепции, делая вид, что приведен-

⁷ Брук С. И. Население мира. М., 1986. С. 89, 94, 99, 100.

⁸ Советская этнография в условиях перестройки. С. 8.

⁹ Губогло М. Н. Преемственность и новаторство в разработке национальных проблем на этапе развитого социализма//Сов. этнография. 1986. № 3. С. 3—13.

¹⁰ Губогло М. Н. Двужычье у национальных меньшинств Вьетнама: факторы распространения//Сов. этнография. 1986. № 1. С. 31.

ные нами аргументы не были сформулированы западными этнографами еще за четверть века до этого. Что-то очень похожее на это чувствуется ныне в нашем отношении к пресловутой типологической триаде «племя — народность — нация». Вот уж и доводы «за» иссякли и не ясно, ради чего нужно ломать копыя, защищая эту обветшалую конструкцию, но механизм иммунной защиты от признания ошибок продолжает срабатывать по инерции. Давайте представим себе, сколько драгоценного времени и творческой энергии потратили попусту наши коллеги, которые, уподобившись средневековым алхимикам в их поисках философского камня, стремились выявить хоть какие-нибудь признаки перехода одного из этих мнимых типов в другой! Уже и в других социалистических странах почти не осталось сторонников этой по недоразумению декларированной Сталиным, но никогда ни им, ни кем-либо другим не доказанной «типологии». Давно уже никто не вспоминает о курско-орловском диалекте как основе формирования русского литературного языка и прочих наукообразных близнецах злополучной схемы «племя — народность — нация», но мы с упорством, достойным лучшего применения, продолжаем утверждать, что Земля со всеми населяющими ее этническими общностями держится именно на этих трех теоретических китах. Нужно ли после этого удивляться, что поставь жизнь перед нами не надуманные, а вполне реальные проблемы этнических взаимоотношений, мы отнюдь не всегда оказываемся готовыми дать им своевременную и адекватную оценку.

Сейчас в прессе оживленно дебатруется вопрос о том, был ли застой в советской исторической науке 1970-х годов. Кое в чем на протяжении этого периода времени мы двигались вперед более энергично, чем наши собратья-историки. Именно 70-е годы отмечены у нас интенсивной разработкой фундаментальных проблем теории этноса, способствовавшей общей активизации состояния советской этнографии. Это был бесспорный шаг вперед по сравнению с тем временем, когда основным жанром этнографического исследования признавалась историко-этнографическая монография, а на заседании Ученого совета Института этнографии АН СССР можно было услышать, что «описательный характер представленной работы не может служить основанием для отвода ее в качестве докторской диссертации»¹¹. В то же время нельзя не видеть, что в некоторых других отношениях мы не только не пошли дальше по сравнению с этим периодом, но кое в чем утратили свои прежние позиции.

Особенно заметно наше попятное движение от некогда достигнутого уровня в методике полевых этнографических исследований. Будучи чрезмерно увлечены новизной социологических методов, мы сами того не замечая отошли от твердо усвоенного еще нашими предшественниками правила: любые этнографические обобщения возможны лишь на основе кропотливого изучения конкретных народов во всем многообразии их неповторимых особенностей. И если мы сегодня констатируем, что от стационарной полевой работы мы с течением времени перешли к экспедиционным исследованиям, а от них — к кратковременным групповым или даже индивидуальным выездам в поле, то каким же образом признание этой тенденции может быть «внеоценочным» (Решетов, № 5, с. 65)?

С удовлетворением можно отметить, что сейчас впервые за многие годы мы ставим имеющий принципиальное значение вопрос о знании местных языков как неотъемлемой составной части профессиональной подготовки советских этнографов¹². Когда-то наша наука гордилась Г. М. Василевич, Г. И. Карповым, Е. И. Крейновичем, Г. Н. Прокофьевым, Б. О. Долгих и многими другими выдающимися этнографами, в совершенстве владевшими языками тех народов, которые они изучали. Первый заведующий Кабинетом Кавказа Института этнографии АН

¹¹ Корбе О. А. Защита диссертаций в Институте этнографии//Сов. этнография. 1949. № 1. С. 190.

¹² Советская этнография в условиях перестройки. С. 8.

СССР А. Н. Генко знал полторы дюжины кавказских языков, не считая арабского, персидского, турецкого и основных европейских. Были разумеется и раньше те, кого Е. Д. Поливанов называл «безъязычными языковедами». Но в наши дни безъязычность этнографа стала нормой, и мы не считаем своим долгом по-настоящему изучать даже европейские языки, не говоря уже о языках народов СССР. Преодолеть этот позорный недостаток — одна из насущных задач, стоящих перед нами в ходе перестройки советской этнографической науки.

Еще один ее аспект связан с необходимостью ликвидировать отставание в тех областях этнографического знания, которые связаны с историей нашей науки. В рецензии на журнал «Советская этнография», появившейся в журнале «Коммунист» четверть века тому назад, отмечалось, что изучение истории этнографической науки нуждается в значительном улучшении, причем «наибольший пробел имеется в освещении развития этнографии советского периода»¹³. С тех пор этот пробел не только не был восполнен, но продолжал увеличиваться. Главный недостаток тех обзорных юбилейных статей, которые до недавнего времени появлялись на страницах «Советской этнографии», — стремление представить историю этнографических исследований в СССР как непрерывное восхождение от победы к победе. Если, например, 1930-е годы действительно были «эпохой дискуссий, поисков, утверждения марксистско-ленинского метода в науке» (Решетов, № 5, с. 62), то чем же объяснить тот факт, что именно в начале 1930-х годов были прерваны успешно развивавшиеся ранее исследования в области теории этноса и наша наука на многие десятилетия стала по преимуществу описательной дисциплиной? Не это ли является глубинной причиной того, что и до сих пор она не смогла проявить свои прикладные функции, и сегодня мы стоим перед проблемой «преодоления недооценки ее значения для общества и государства»¹⁴?

Перестройка, в которой этнография нуждается не в меньшей мере, чем все другие общественные науки, требует не просто повышения качества наших работ, а устранения реально существующих препятствий на пути ускоренного развития теории этнических общностей и на этой основе — скорейшего преодоления разрыва между этнографическими исследованиями и общественными нуждами сегодняшнего дня.

¹³ Арциховский А., Воробьев Н., Гусев Д., Смирнов С. Журнал советских этнографов//Коммунист. 1963. № 5. С. 127.

¹⁴ Советская этнография в условиях перестройки. С. 7.

Ю. В. Бромлей

О ПРЕДМЕТЕ ЭТНОГРАФИИ В СВЕТЕ ЛОГИКО-СИСТЕМНОГО АНАЛИЗА

Обсуждение статьи «Этнография: место в системе наук, школы, методы», на наш взгляд, показало, что достигнута основная цель ее публикации в дискуссионном разделе «Советской этнографии» — вновь привлечь внимание специалистов к проблеме профилирования этнографической науки. Ведь, к сожалению, до сих пор среди научных работников (и не только обществоведов) можно нередко встретить мнение, что определение предмета соответствующей науки, ее взаимосвязи со смежными научными дисциплинами не имеет существенного значения. Однако, как показывает опыт развития науки, невнимание к этому важному методологическому вопросу нередко приводит к серьезным просчетам в планировании научных исследований, затрудняет разделение и

кооперацию труда, ведет как к ненужному дублированию, так и к образованию пробелов в изучении отдельных важных проблем. Такое невнимание тем более недопустимо, что предметная область любой науки не есть нечто абсолютно неизменное. Ее динамика — исторически непрерывный процесс, обусловленный многими факторами.

Предмет каждой научной дисциплины, как известно, формируется в результате ее реального опыта, в ходе которого складываются определенные традиции. И, разумеется, с ними нельзя не считаться, при определении современного профиля той или иной науки. Но их не следует и абсолютизировать, хотя бы уже потому, что меняются требования, предъявляемые обществом к каждой научной дисциплине, не остаются неизменными и сами ее возможности. В силу этого изменение предметной области конкретных дисциплин происходит в настоящее время также путем системного анализа науки. В такого рода анализе, в частности, существенная роль принадлежит выявлению из всей совокупности познавательных задач, выдвигаемых практикой, именно тех, решение которых составляет специфику данной науки в отличие от других. Соответственно определение предмета науки оказывается неразрывно связанным с выявлением ее соотношения со смежными областями знания.

Не всегда безразлично для определения профиля науки и ее наименование. Конечно, было бы неверно преувеличивать значение этого фактора. Но во многих случаях вряд ли правомерно его полностью игнорировать, как это фактически предлагает Г. Е. Марков (№ 4, с. 83). Правда, подчас наименование научной дисциплины может и не содержать указания на ее исследовательский объект или предмет (т. е. специфические свойства объекта, которые изучает данная дисциплина). Но в тех случаях, когда такое указание в наименовании науки имеется, оно не должно противоречить названию ее исследовательского объекта или предмета. Ведь совершенно очевидно, что было бы некорректно называть науку о животных «океанологией», а дисциплину изучающую океаны, «зоологией».

К чему приводит пренебрежение к терминологической стороне проблемы, кстати сказать, достаточно наглядно свидетельствует история этнографической науки и ее ближайших аналогов. В результате, по образному выражению Л. Я. Штернберга, «получился хаос названий, вызвавший хаос в самом понимании предмета науки»¹. При этом в нашей стране, как и в большинстве восточноевропейских стран, сложилась научная дисциплина, которая при всех различиях в определении ее конкретных задач обладает существенными характерными чертами: представлением о том, что исследовательским объектом такой дисциплины являются все разновидности народов (этносов), а также обозначение ее в целом терминами (этнография, этнология, народоведение и т. п.), непосредственно связанными с наименованием объекта такого изучения. Установившаяся на Западе традиция в трактовке профиля аналогичных дисциплин (этнологии, социальной и культурной антропологии и т. п.) имеет существенные отличия. Дело в том, что здесь нередко утраченным оказалось изначальное (осознанное или неосознанное) представление о народах (этнусах) как основных исследовательских объектах; более того, подчас они и фактически перестают быть таковыми².

Соответственно, если при определении предметной области современной советской этнографии и апеллировать к научному наследию, то, очевидно, предпочтение следует отдать традициям восточно-европейским, в первую очередь отечественным. А они, между прочим, свидетельствуют, что изучение народов-этносов приобрело программный характер не в настоящее время, как это утверждают В. П. Алексеев³, а вслед за ним и Г. Е. Марков (№ 3, с. 83), а с самых первых шагов отечественной

¹ Штернберг Л. Этнография//Энциклопедический словарь. Т. 81. СПб., 1904. С. 181.

² Подробнее обоснование такого разграничения традиций этнографической науки в восточноевропейских и западных странах мы предполагаем дать в специальной статье, предназначенной для одного из очередных номеров «Советской этнографии».

³ См. Алексеев В. П. Этногенез. М., 1986. С. 6.

этнографии. И было бы неверно полагать, что такой подход автоматически влечет за собой «ущерб изучению исторической этнографии и традиционных культурных институтов»⁴. Весь опыт отечественной этнографической науки с первых дней ее существования свидетельствует об ином⁵. Важно и то, что с самого начала ставилась задача сравнительного изучения народов с целью выявления как общих, так и их отличительных, т. е. этноспецифических черт⁶. И значимость данной задачи не раз подчеркивалась в нашей отечественной этнографии⁷. Именно этот подход послужил у нас в последние десятилетия отправным пунктом для системно-логического обоснования предметной области этнографической науки. В таком обосновании, как уже говорилось во вступительной статье к настоящей дискуссии, ключевым является «представление о том, что этнография рассматривает свои объекты сквозь призму выполнения их компонентами этнических функций» (Ю. В. Бромлей, М. В. Крюков, № 3, с. 47). Но это, разумеется, лишь общий ориентир. Он не только не исключает, но, наоборот, предполагает знание всех основных свойств изучаемого явления (только при этом условии можно по-настоящему уяснить их этническую специфику).

Несколько иная тенденция в развитии народоведения наметилась в ГДР. Правда, здесь в соответствии со сложившейся в немецкоязычных странах традицией до сих пор сохраняется во многих случаях разделение народоведческих исследований на *Volkskunde* и *Völkerkunde*. Однако уже в начале 1950-х годов было предложено рассматривать обе эти дисциплины как целое, представляющее единую этнографическую науку⁸. Одновременно было высказано мнение, что основным объектом этнографии является «этнос»⁹. Такая трактовка этнографии развивается в ГДР и в наши дни¹⁰.

Своеобразный путь развития этнографии в ГДР не мог не сказаться и на трактовке здесь объектно-предметной области этой дисциплины. Данный вопрос затронут в отклике Н. А. Бутинова, отмечающего, что «предметом этнографии в ГДР объявлена триада (образ жизни, культура, этнос)» — № 5, с. 53. При этом он ссылается на статью В. Якобайта, посвященную тридцатилетию (1952—1982 гг.) этнографии в Университете им. Гумбольдта в Берлине. У Якобайта же речь идет об одном из высказываний Г. Гура по поводу предметной области этнографии¹¹. Не трудно однако заметить, что в этом высказывании не различаются объект и предмет этнографии. Между тем вряд ли достаточно корректно рассматривать, подобно Г. Гуру, в качестве однопорядковых такие явления, как, с одной стороны, этнос (народ), с другой — образ жизни и культуру. А главное, очевидно, что во всех этих случаях фактически имеется в виду не предмет этнографии, а ее генеральный объект (этнос) и «частные» объекты (культура и образ жизни). Показательно и то, что Г. Гур по существу посвятил свою статью не упомянутой триаде, а всего лишь «комплексу культуры и образа жизни»¹². Более осторожно подошел к рассматриваемому вопросу сам В. Якобайт, охарактеризовав изучение культуры и образа жизни как важнейшую задачу

⁴ Там же.

⁵ См. Токарева С. А. История русской этнографии. М., 1966.

⁶ См.: Берг Л. С. Всесоюзное географическое общество за сто лет. М.; Л., 1946. С. 33—35.

⁷ Весьма образно это выразил Л. Я. Штернберг, писавший в своих «Десяти заповедях этнографа», что тот, «кто знает один народ — не знает ни одного» (*Гаген-Торн Н. И. Ленинградская этнографическая школа в двадцатые годы. У истоков советской этнографии*//Сов. этнография. 1971. № 2. С. 142).

⁸ Steinitz W. Die Volkskundliche Arbeit in der Deutschen Demokratischen Republik. Leipzig, 1953. S. 39.

⁹ Kothe H. Die vordringlichsten Aufgaben der Ethnographie in der DDR//Völkerforschung. 5. B., 1954. S. 78.

¹⁰ Jacobeit W. Dreißig Jahre Ethnographie an der Humboldt-Universität zu Berlin 1952—1982//Ethnographisch-archäologische Zeitschrift. B., 1986. Jg. 27. N 1. S. 13—26.

¹¹ Jacobeit W. Op. cit. P. 19.

¹² Guhr G. Über die Komplexität von Kultur und Lebensweise//Acta ethnographica Academiae scientiarum Hungarica. T. XXX. fasc. 1—2. S. 124.

этнографии¹³. К тому же вряд ли правомерно говорить, что указанное замечание Г. Гура общепризнанно («объявлено» предметом этнографии в ГДР). В частности, уже в первые послевоенные годы в ГДР наметились разные тенденции в трактовке объекта этнографии, не говоря уже о предмете. Согласно одной точке зрения, как уже отмечалось, главный объект этнографических исследований — «этнос»¹⁴, согласно другой — основная задача этнографии изучение «народа» (в значении «трудящиеся массы»)¹⁵. Впрочем, процесс «самоопределения» этнографии в ГДР, судя по всему, еще не завершился. И в этом процессе, надо полагать, наряду с традициями далеко не последнюю роль должно сыграть логико-системное обоснование объектно-предметной зоны этнографических исследований.

Но, как известно, такое обоснование применительно к любой научной дисциплине приобретает практическое значение только в том случае, если оно принято пусть не всеми специалистами соответствующей области знаний, но хотя бы значительной их частью. Как справедливо заметила Г. В. Старовойтова, до известной степени, предмет науки конвенционален: о нем можно условиться (№ 5, с. 56). Необходимой предпосылкой для этого на современной стадии развития научных знаний является выделение специфических свойств исследовательского объекта данной науки, которые и предлагается рассматривать в качестве ее предмета¹⁶. Но согласие специалистов по поводу такого выделения может быть достигнуто, конечно, лишь при условии достаточной убедительности соответствующего логико-системного анализа. И это полностью относится к нашей этнографической науке. В рассматриваемом случае, как заметил А. И. Першиц, были предложены решения, которые «в основном соответствуют тому, что устоялось в советской этнографии за последние десятилетия и разделяется подавляющим большинством специалистов» (№ 4, с. 71). И, видимо, не случайно в ходе данной дискуссии большинство выступивших ограничилось главным образом дополнениями и уточнениями. Среди такого рода дополнений привлекает, например, внимание характеристика исторической этнографии, предложенная в отклике С. И. Вайнштейна (№ 4, с. 77—82).

Вместе с тем ряд замечаний, сделанных во время дискуссии, требует комментариев. Один из вопросов — о влиянии методики этнографических исследований на представление об их предмете. Так, по мнению Г. В. Старовойтовой, «предмет всякой науки... представляет собой процесс применения исследовательской процедуры», при этом имеется в виду широкая трактовка предмета, включающего «саму эмпирическую область исследования» (№ 5, с. 57—58). Конечно, знания, обусловленные методом исследования, не могут не влиять на конкретные представления о характере тех свойств объективной реальности, которые данная наука избрала в качестве предмета изучения (соответственно на его внутреннюю структуру). Но сами эти свойства существуют независимо от эмпирических знаний о них, и для выделения предметной зоны соответствующей научной дисциплины достаточно представлений о самых общих параметрах такого рода свойств, иначе есть опасность ограничить общие рамки предмета той или иной дисциплины только явлениями, которые уже известны. Однако, если, скажем, химик открыл неизвестные ранее химические свойства материи, то это не значит, что он вышел за пределы предметной зоны своей науки. В этой связи представляется заслуживающим внимания замечание А. И. Першица, что «по преобладающим в науковедении подходам науки (может быть, за

¹³ Yacobeit W. Op. cit. P. 78.

¹⁴ Kothe H. Op. cit. P. 78.

¹⁵ Steinitz W. Op. cit. S. 39—42; Volkerkundliche Informationen. B., 1967 (April). S. 4.

¹⁶ «Основное структурное отличие предмета от объекта заключается в том, что в предмет входят лишь главные, наиболее существенные (с точки зрения данного исследования) свойства и признаки» (Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 525).

исключением одной только археологии) выделяются не по своим методам, а по своим объектно-предметным сферам» (№ 4, с. 72).

В ходе дискуссии у отдельных ее участников при попытках определения пределов предметной области этнографии проявилась «этнографическо-центристская» тенденция, связанная с забвением «интересов» смежных дисциплин. Налет такого подхода дает о себе знать, в частности, в вступлении Ю. И. Семенова. По его мнению, «в составе этнографической науки существуют три основные *теоретические* дисциплины. Первая из них занимается изучением этносов и этнических процессов. Вторая — представляет собой теорию доклассовых и предклассовых обществ. Третья — является учением о крестьянской общине» (№ 4, с. 76; курс наш — Ю. Б.). Но относится ли все это к эмпирическому уровню этнографической науки, остается не вполне ясным. Видимо, нет. Между тем это существенно меняет дело, ибо на теоретическом уровне представители каждой конкретной дисциплины обычно принимают участие в разработке теории многих проблем, требующих комплексного, междисциплинарного подхода, и в ряде случаев тяготеющих в большей степени к иной, предметной зоне. И это в полной мере относится к этнографии. Как отмечалось во вступительной статье к дискуссии, этнография, рассматривая «компоненты этноса сквозь призму выполнения ими этнических функций», призвана раскрывать «не только его отличия, но и черты, общие с другими этносами» (Ю. В. Бромлей, М. В. Крюков, № 3, с. 46). Это и реализуется путем участия этнографов в теоретической разработке многих проблем, входящих в предметную сферу других дисциплин, которые нередко рассматривают указанные проблемы в качестве основных. Так, этнографы, например, участвуют в разработке теории культуры, теории образа жизни, семьи и т. д. Конечно, роль этнографов в разработке истории и теории первобытного общества особенно велика. Первоначально реконструкция ранней стадии истории человечества на основе сравнительного изучения данных о «примитивных» народах вообще была чуть ли не основной задачей этнографии в широком значении этого слова. Именно эту задачу, например, ставил перед собой такой глашатай эволюционистских идей в этнографии, как Д. Ф. Мак-Леннан, который, по словам Ф. Энгельса, был «официально признанным основателем и главой английской школы первобытной истории»¹⁷. Но со временем, наряду с этнографами, в разработке проблем истории первобытного общества все большее участие стали принимать представители других научных дисциплин, прежде всего археологии и физической антропологии¹⁸. В результате разработка проблем истории и теории первобытного общества утратила характер основной зоны предметной области этнографических исследований, превратившись в один из ее разделов, который существенно дополняет их главную задачу — изучение этнических явлений. Этот раздел ныне не без основания рассматривается как субдисциплина первобытной истории¹⁹.

Что касается изучения крестьянской общины, выделяемого Ю. И. Семеновым в качестве одной из трех основных теоретических дисциплин в составе этнографической науки, то в данной связи следует иметь в виду по крайней мере два момента.

Во-первых, изучением крестьянской общины (в том числе на теоретическом уровне) занимаются не только этнография, но и другие дисциплины: античная история, медиевистика, востоковедение и т. д. а в современных условиях, как это справедливо отмечает сам Ю. И. Семенов, она «привлекает к себе внимание как экономистов, так и социологов» (№ 4, с. 76).

Во-вторых, — и это главное, — этнография, изучая классовые общества, в том числе и раннеклассовые, отнюдь не ограничивается изучением

¹⁷ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 224.

¹⁸ Показательно, что касаясь вопроса об участии представителей других дисциплин в разработке проблем доклассовых и раннеклассовых обществ, Ю. И. Семенов конкретно назвал экономистов и социологов (№ 3, с. 75).

¹⁹ См. История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М., 1983. С. 3 сл.

крестьянской общины. В поле ее зрения находятся самые различные социальные институты: от семьи до государства. На это, кстати сказать, обратил внимание Г. Е. Марков, отметивший, в частности, что этнография исследует такие фундаментальные проблемы как история «семьи, социальной, общественной организации» (№ 4, с. 83). Впрочем, придется еще раз напомнить, что этнография изучает все это вместе со многими другими дисциплинами. А это, в свою очередь, неумолимо требует отказаться от «этнографоцентризма» и ответить на вопрос о той *differentia specifica*, которая отличает этнографический подход к социокультурным явлениям от подхода к ним смежных дисциплин. На наш взгляд, такой ответ, как уже не раз отмечалось, следует искать в рассмотрении исследуемых общественных явлений сквозь призму этнической специфики. Показательно, что хотя иногда о значении подобного подхода прямо не говорится, все же можно довольно легко обнаружить, что практически он во многом предопределил (возможно, не всегда достаточно осознанно) сферы конкретных интересов советских этнографов в послевоенные годы²⁰. При этом на выборе такого рода сфер сказались различия в проявлении этнического своеобразия на разных стадиях развития общества. Так, то обстоятельство, что у «отсталых» народов образ жизни, по крайней мере с точки зрения исследователей, пронизан характерными отличительными чертами, не могло не способствовать их всестороннему этнографическому изучению. Но по мере поступательного развития общества сферы проявления этнического своеобразия, как известно, сужаются и, соответственно, изменяются интересы этнографии. Показательно, что при изучении современности одни компоненты образа жизни народов вообще выпадают из поля зрения этнографов (например, современная сельскохозяйственная техника), другие — все больше становятся главным предметом исследования смежных дисциплин. В результате увеличивается удельный вес тех традиционных компонентов образа жизни народов мира, которые прежде в целом находились на периферии предметной области этнографической науки, спорадически привлекая внимание лишь отдельных представителей некоторых ее школ. В числе таких компонентов можно, к примеру, назвать этническое самосознание, этнические стереотипы, традиционные ценностные ориентации. Особенно следует отметить распространение внимания этнографов на традиционные элементы профессиональной духовной культуры, которым ныне принадлежит далеко не последняя роль в функционировании этносов. Одним словом, солидаризироваться, как это делает Г. Е. Марков (№ 4, с. 83), с сетованиями по поводу того, что представление об этносах как основных объектах этнографической науки нанесло ущерб изучению традиционной культуры, нет достаточных оснований. Подобные сетования тем более странны, что указанное понимание основных исследовательских объектов этнографии сопровождается выдвижением на передний план как раз традиционно-бытовой культуры, рассматриваемой в качестве ядра предметной области данной науки (Бромлей Ю. В., Крюков М. В., № 3, с. 47). О том, что это действительно так, в частности, наглядно свидетельствует подготавливаемый нами совместно с этнографами ГДР тот самый «Свод этнографических понятий и терминов», с которым связано проведение настоящей дискуссии. Его первый выпуск посвящен в своей значительной части соционормативной культуре²¹, а среди последующих выпусков намечены такие, как «Материальная культура», «Семья и брак», «Жизненный цикл», «Религия и верования» и т. д.

Одним словом, рассмотрение этнической специфики в качестве критерия выделения предметной области этнографии отнюдь не исключает, вопреки утверждению Г. Е. Маркова, «исследования закономерностей общественного развития в первобытном и раннеклассовом обществах,

²⁰ Подробнее об этом см. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973. С. 214—235.

²¹ См.: Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986.

теорию ХКТ, историю хозяйства, семьи, социальных отношений, общественной организации в доиндустриальных обществах, развивающихся странах» (№ 4, с. 85). Надо только при этом не забывать, что изучение такого рода проблем и сфер общественной жизни — отнюдь не монополия этнографии²² и находится в поле зрения многих других дисциплин. Конечно, с позиций «этнографоцентризма» можно и игнорировать данное обстоятельство, но реальное развитие всей современной системы обществоведческих дисциплин неумолимо ставит вопрос о месте этнографии в этой системе при изучении указанных сюжетов. Но от конкретных предложений по данному вопросу наш оппонент, увы, уклонился.

В ходе дискуссии вместе с тем было обращено внимание на то, что реальные рамки предметной области этнографии зависят не только от ее взаимоотношения с существующими смежными дисциплинами: в меньшее значение в данном отношении имеет и отсутствие таковых (Чистов, № 6, с. 58). Ведь в подобных ситуациях этнографии не раз приходилось (и приходится) брать на себя выполнение функций этих отсутствующих дисциплин. Дело в том, что изучение особенного и общего неразрывно связано. Соответственно этнически особенное тех или иных компонентов образа жизни можно выявить лишь при условии понимания основных функций последних. Именно поэтому наша этнографическая наука вынуждена была не раз брать на себя функции других дисциплин (например, конкретной социологии современности, африканской лингвистики и т. п.). Но, пожалуй, особенно существенно сказалось на реальном профиле этнографических исследований в нашей стране отсутствие комплексной истории материальной культуры. Этнографы были вынуждены восполнять данный пробел. И это происходило столь длительное время, что не могло не сказаться на представлениях о предмете этнографической науки. Соответственно всякое переключение внимания этнографов с общей характеристики тех или иных компонентов традиционной материальной культуры на выполнение ею при их изучении своих непосредственных задач чревато появлением ностальгических настроений. Подобные настроения имели место среди наших этнографов в 1960-е годы в связи с развертыванием конкретных социологических исследований современности. Создавалось впечатление, что этнография утрачивает часть своей предметной области в результате вторжения социологии в эти исследования (на самом же деле, это были те самые ее зоны, в которых этнографы выполняли функции отсутствующих социологов). Потребовалось усилить внимание к проблеме отграничения этнографии от социологии. Вместе с тем это позволило создать, как отмечалось во вступительной статье, на стыке двух наук новую пограничную дисциплину — этносоциологию современности²³.

В центре внимания наших этносоциологов — современные этносоциальные, национальные процессы, изучение которых, как известно, ныне приобретает особое значение²⁴.

Вообще для этнографии, в том числе пограничных с ней дисциплин, в наше динамичное время все большее значение приобретает не столько

²² Подчас расширительной трактовке предмета этнографии способствует довольно распространенное перенесение представлений о специальности того или иного ученого на все, что им делается, хотя фактически очень часто, сознавая это или не сознавая, он может далеко выходить за рамки «своей» специализации.

²³ Кстати сказать, не следует смешивать на основе простого терминологического совпадения этносоциологические исследования (этносоциологию) современности, проводимые советскими учеными, с этносоциологией, провозглашенной научным направлением в начале 1930-х годов Р. Турнвальдом. В последнем случае речь идет о решении на основании материалов этнографических исследований общих социологических проблем, относящихся к доиндустриальным обществам (см., например: *Thurnwald R. Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-sociologischen Grundlagen//Repräsentative Lebensbilder von Naturvölker*. Berlin; London, 1931).

²⁴ Однако проблемы современности не стали еще главным компонентом этнографического изучения народов. Поэтому этнография остается преимущественно исторической дисциплиной, хотя уже дает о себе знать тенденция превращения ее в отрасль знаний, в которой основное место принадлежит изучению современных народов как функционирующей действительности.

статичное описание исследовательских объектов (даже весьма отдаленных от нас эпох), сколько исследование их изменения — этнических процессов. В этом одна из характерных черт современного развития этнографической науки. Не случайно в настоящее время главное приоритетное ее направление определяет комплексная программа «Этническая история и современные национальные процессы»²⁵. Концентрация основных усилий советских этнографов на разработке данной программы — важнейшая задача перестройки их научной деятельности. А это, в свою очередь, еще одно из свидетельств воздействия логико-системного подхода к предмету этнографии на ее развитие.

Важнейшее значение для разработки указанной комплексной программы приобретает тесное взаимодействие этнографов с представителями смежных дисциплин. Особенно это важно для развертывания исследований современных национальных процессов, происходящих в нашей стране. Январский (1987 г.) Пленум ЦК КПСС особо подчеркнул значение объективного изучения реальных явлений в сфере национальных отношений, отметив недопустимость замалчивания противоречий и негативных явлений в этой сфере, «недостаточную проработку вопросов национальной политики, соответствующей современному этапу развития страны»²⁶.

Исходя из задач внедрения научных знаний в практику, наиболее важно сейчас найти механизмы для такого внедрения. Существенную роль в данном отношении призван сыграть создаваемый сейчас Центр по изучению национальных отношений при секции общественных наук Президиума АН СССР. На Центр возлагается задача координации и активизации соответствующих исследований как в академических институтах, в том числе республиканских, так и в вузах, усиление связи этих исследований с практикой. Центр создается на базе Института этнографии АН СССР. И это, разумеется, налагает особые обязательства на наших этнографов. Правда, может показаться, что многие проблемы, которыми предстоит заниматься Центру, лежат за пределами этнографической науки. Однако современная этнография в силу многогранности своего основного исследовательского объекта в той или иной степени причастна практически к изучению всех сторон национальных (этносоциальных) процессов. Особенно это относится к «окружающим» этнографию все более плотным кольцом пограничным дисциплинам: от этноэкономики и этноэкологии до этносоциологии и этнопсихологии. И в этой связи нужны не столько громогласные призывы к перестройке этнографической науки, сколько реальное участие ее представителей в решении тех новых задач, которые выдвигает перед ней революционное обновление нашего общества.

²⁵ См. Вопросы истории. 1987. № 9.

²⁶ Материалы январского Пленума ЦК КПСС. 27—28 января 1987 г. С. 40.

ОТ РЕДАКЦИИ

Прошедшая в журнале дискуссия о месте этнографии в системе наук, ее школах и методах, начатая статьей Ю. В. Бромлея и М. В. Крюкова в № 3 за прошлый год, — едва ли не самое оживленное обсуждение актуальных проблем нашей науки, организованное «Советской этнографией» за последние годы. Это и понятно: активизация теоретической работы, стремительный рост массы накопленного материала, быстрое (иногда, быть может, даже чересчур стремительное) развитие «пограничных» субдисциплин — все это заставляет основательно осмысливать важнейшие вопросы содержания и границ нашей науки. И, хотя непосредственным поводом к дискуссии послужила завершающаяся подготовка второго выпуска Свода этнографических понятий и терминов, однако же интерес, проявленный ее участниками и их многочисленность

свидетельствуют о том, что потребность в таком осмыслении ощущается весьма остротельно.

В ходе обсуждения было высказано немало интересных и, по всей видимости, плодотворных идей. Пересказывать их в кратком редакционном заключении, разумеется, нет смысла. Поэтому стоит, как представляется, остановиться на немногих из них, имеющих принципиальное значение.

Можно, пожалуй, сказать, что обсуждение с самого начала пошло не тем путем, которого, казалось бы, можно было ожидать. В самом деле, оно развивалось, по крайней мере, не столько в направлении к уточнению и конкретизации, сколько в направлении к расширению. В самом деле, в начале обсуждения, когда речь шла о «дефиниции» и лишь затем обращалось к фактам, составляющим вторую половину названия исходной статьи, а именно — школам и методам. Но такое направление движения вовсе не обязательно должно считаться бесспорным. Не менее логично было бы начать с истории становления этнографии как науки и уже потом характеризовать наше сегодняшнее понимание содержания данной дисциплины, которое ведь само по себе есть результат достаточно продолжительной исторической эволюции. И внимание, которое выступавшие в дискуссии уделили именно истории этнографической науки, служит косвенным доказательством правомерности и желательности как раз такого подхода, позволяющего видеть, как из сравнительно слабо организованного множества заслуживающих изучения сюжетов выкристаллизовывается более или менее ясное представление об объекте исследования, его предмете и о месте такого исследования в общей системе человеческого знания. Дискуссия показала необходимость систематических историографических исследований, которые позволили бы построить современную концепцию, как зарубежной, так и советской этнографии. Особенно актуальным представляется изучение истории этнографии в послеоктябрьский период.

В данной связи особого внимания заслуживает вопрос о соотношении этнографии и истории. Справедливо отмечалась в ходе обсуждения неправомерность как смешения разных уровней понятия «история», так и простого сведения этнографии к роли одной из исторических субдисциплин. Само собой разумеется, что все сказанное ни в коей мере не означает покушения на принцип историзма, остающийся краеугольным камнем любого марксистского исследования в сфере общественных наук, на что так же указывалось не раз в ходе дискуссии.

С другой стороны, соблюдение этого принципа обязывало бы всех участников обсуждения осторожнее подходить к вопросу о том, кого из наших предшественников считать этнографами, а кого нет. К сожалению, в дискуссии прозвучало не слишком много трезвых голосов, обращавших внимание на то, что сегодняшние наши критерии, так сказать, «дисциплинарной» принадлежности едва ли корректно безоговорочно распространять на таких ученых, как, скажем, Э. Тайлор или даже Л. Морган. Другая эпоха — другие представления о содержании науки. Но в той мере, в какой результаты исследований этих ученых вошли в базовый фонд наших современных знаний, они останутся классиками этнографии и по нынешним меркам.

Бесспорно положительный результат дискуссии — согласие относительно необходимости дальнейшего совершенствования понятийно-терминологического аппарата нашей науки. И речь идет не только о снова возникшей в ходе обсуждения проблеме типов этнических общностей. Можно достаточно определенно сказать, что и авторы основной статьи, и участники ее обсуждения оказались более или менее единодушны в том, что касается восстановления в правах термина «этнология», практически понимаемого ныне как синонимичный привычному с 1930-х годов термину «этнография». Положительное значение этого обстоятельства для облегчения взаимопонимания с зарубежными коллегами по вопросам, не связанным с принципиальными методологическими разногласиями, трудно переоценить. Что же касается термина «социальная, культурная антропология», то нелишне будет заметить, что отношение и к нему если судить по прошедшей дискуссии, заметно «смягчилось», отойдя от категорического неприятия, характерного для прошлых лет. По-видимому, новое мышление пробивает себе дорогу не только в международных отношениях.

В заключение редакция решительно поддерживает высказанный в ходе дискуссии призыв к скорейшей перестройке нашей этнографической науки на основе и в условиях гласного и демократического обсуждения назревших в ней проблем. Хочется надеяться, что прошедшее обсуждение в журнале статьи Ю. В. Бромлея и М. В. Крюкова «Этнография: место в системе наук, школы, методы» будет скромным, но в определенной мере полезным шагом в нужном направлении.

Г.-Ю. Рах

**ИЗУЧЕНИЕ ОБРАЗА ЖИЗНИ ТРУДЯЩИХСЯ
МАГДЕБУРГСКОЙ РАВНИНЫ**

В последние годы в странах социалистического содружества на основе социалистического способа производства при постоянном росте материального и культурного уровней жизни все более развиваются элементы социалистического образа жизни. Это длительный процесс, протекающий иногда почти незаметно для его участников. Между тем уже сегодня его результаты оказывают значительное воздействие на трудящихся капиталистических стран. Можно только согласиться с Йиндрихом Филиппцем, который недавно констатировал, что «именно образ жизни естественно стал чем-то вроде критерия при сравнении и оценке капиталистической и социалистической систем»¹.

Речь идет, конечно, не о сопоставлении некоторых односторонне выбранных проявлений материальных аспектов жизненного стандарта (например, оснащенности домашнего хозяйства техническими средствами, наличия собственного автомобиля и т. п.) в обеих общественных системах, как это неоднократно делали буржуазные идеологи — прежде всего социологи и политологи, работавшие под девизом «уровень жизни». Мы считаем, что образ жизни следует изучать в комплексе в диалектическом единстве жизненного уровня, конкретных условий жизни и бытового уклада, т. е. в активной жизнедеятельности². На условия жизни общества в целом, как и на формирование образа жизни отдельных слоев и классов, наряду с географической средой решающее влияние оказывает и существующий в настоящее время способ производства, хотя образ жизни различных социальных групп и обретает в ходе развития относительную самостоятельность. Условия жизни необходимо рассматривать исторически, с учетом доставшихся в наследство материальных и духовных ценностей, традиционных образа мышления и стереотипов поведения³. Совершенно очевидно, что и социалистический образ жизни не представляет собой чего-то единожды установленного, как утверждают, например, «леворевизионистские» теоретики, а в соответствии с переходным характером нашей эпохи он развивается поэтапно и предстает всегда в форме, соответствующей общему уровню развития общества на данном этапе.

Для исследования изменений в образе жизни и культуре современного населения необходимо не только детальное знание общих жизненных или конкретных бытовых условий современности, но и знакомство

¹ *Filipec J.* Die Lebensweise in gegenwärtigen ideologischen Kampf. B., 1976. S. 73.

² См. *Weissel B.* Über die Bedeutung der Kategorie Lebensweise für volkswissenschaftliche Forschungen//Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte (далее: JVK). № 19 (1976). S. 55—77; *Rach, H.-J.* Gedanken zur Ausgestaltung eines Programms volkswissenschaftlicher Erforschung des Proletariats, dargestellt an Ergebnissen und Erfahrungen einer Untersuchung in der Magdeburger Börde//Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde. Dresden. № 35 (1976). S. 43—54; *Plaul H.* Landarbeiterleben im 19. Jahrhundert. Eine volkswissenschaftliche Untersuchung über Veränderungen in der Lebensweise der einheimischen Landarbeiterschaft in den Dörfern der Magdeburger Börde unter den Bedingungen der Herausbildung und Konsolidierung des Kapitalismus in der Landwirtschaft. Tendenzen und Triebkräfte. B., 1979. S. 7—16.

³ *Filipec J.* Ibid. S. 88.

с бытом прошлого и установлением характера его влияния на формирование специфических форм современного быта города и деревни. Между тем в ГДР относительно мало специальных исследований о быте трудящихся классов и прослоек в эпоху капитализма. Ранняя немецкая буржуазная этнография сознательно исключала пролетариат из круга изучения⁴. Крестьянство исследовалось довольно интенсивно; при этом ученые больше занимались элементами, унаследованными от докапиталистических общественных формаций и сохранившимися в виде реликтов, чем новыми элементами, типичными для капиталистических производственных отношений.

В ГДР этнографы относительно поздно обратились к специфическим формам быта рабочих и крестьян в условиях капиталистических производственных отношений⁵.

С 1960-х годов образ жизни всех трудящихся классов и прослоек при капитализме начал изучаться особенно интенсивно, что создало благоприятные предпосылки для исследования современных процессов. Наряду с трудами по истории культуры Отдела этнографии исторической секции Берлинского университета имени Гумбольдта⁶, Института сорбской этнографии Академии наук ГДР⁷ и работами, ведущимися Отделом истории культуры и этнографии Института истории Академии наук ГДР⁸, этой цели служит и многостороннее исследование одного из аграрных районов — Магдебургской равнины (Magdeburger Börde) начатое Институтом истории АН ГДР во второй половине 1960-х годов. Ниже рассказывается о достигнутых результатах и о проблемах, встающих перед исследователями.

Магдебургская равнина, непосредственно граничащая с промышленным центром Магдебургом, — район преимущественно сельского хозяйства и связанной с ним обрабатывающей промышленности. В его составе — около 150 деревень и множество маленьких городков. Переход к капиталистическим производственным отношениям произошел здесь относительно рано. Чтобы получить возможность учесть все многослойные изменения быта и культуры и понять механизм формирования новых явлений, исследовательский коллектив считал необходимым начать исследование с периода позднего феодализма, т. е. со второй половины XVIII в.⁹ Первый этап работы был посвящен в основном периоду с 1789 до 1917 г., т. е. условно говоря, эпохе развития капитализма (до начала перехода от капитализма к эре социализма)¹⁰. Подготовка

⁴ Ср. также: *Hofmann E.* Das Proletariat als Forschungsgegenstand der bürgerlichen deutschen Volkskunde. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte von 1917 bis 1954// *Kultur und Lebensweise des Proletariats. Kulturhistorisch-volkskundliche Studien und Materialien*/hrsg. von Jacobeit W. und Mohrmann U. B., 1973. S. 20—60.

⁵ См. также *Strobach H., Weinhold R., Weissel B.* Volkskundliche Forschungen in der DDR — Bilanz und Ausblick// *JVK.* № 17. (1974). S. 27 ff.

⁶ *Ethnographische Studien zur Lebensweise. Ausgewählte Beiträge zur Marxistischen Volkskunde*/hrsg. von Jacobeit W., Mohrmann U. und Woeller W. B., 1971// *Wiss. Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschafts- und Sprachwiss. Reihe* 20. Heft 1; *Kultur und Lebensweise des Proletariats*// *Ibidem*.

⁷ *Nowotny P.* u. a. Gross Partwitz. Wandlungen eines Lausitzer Heidedorfes. Bautzen, 1976.

⁸ Например, исследования в Дамсхагене: *Baumgarten K.* Damshagen — Bauen und Wohnen in einem mecklenburgischen Gatsdorf (von den Anfängen bis 1945)// *JVK.* № 16 (1973). S. 142—167. *Burde-Schneidewind G.* Damshagen — Erzählüberlieferungen aus der Geschichte des Dorfes// *JVK.* № 18 (1975). S. 106—132; *Müller I.* Damshagen — Aus dem Alltagsleben der Tagelöhnerfrauen im 19. Jahrhundert. *JVK.* № 20 (1977). S. 85—104, см. также исследования о переходе от феодализма к капитализму в Саксонских и Тюрингских землях: *Schöne B.* Kultur und Lebensweise Lausitzer Bandweber (1750—1850). B., 1977; *Volksleben zwischen Zunft und Fabrik*// *Studien zur Kultur und Lebensweise werktätiger Klassen und Schichten während des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus.* B., 1981.

⁹ *Jacobeit W., Plaut H.* Untersuchungen zur Entwicklung der Volkskultur in der Magdeburger Börde. Aufgabenstellung, Forschungsmethoden und Forschungsstand// *Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartsforschung*/hrsg. von Jacobeit W. and Nedo P. B., 1969. S. 27.

¹⁰ Ср. также изданные Гансом-Юргеном Рахом и Бернгардом Вейсселем сборники: *Landwirtschaft und Kapitalismus — Zur Entwicklung der ökonomischen und sozialen Verhältnisse in der Magdeburger Börde vom Ausgang des 18. Jahrhunderts bis zum*

к следующему, заключительному этапу требует критической оценки того, что уже сделано.

Хотя высказывались сомнения в целесообразности проводить работу в указанной местности, это региональное исследование, бесспорно, можно считать удавшейся попыткой углубить и расширить знания ученых об изменениях в быту и культуре трудового сельского населения в XIX и XX вв. Уже первые наблюдения, которые, согласно первоначальному плану, были направлены на отдельные объекты и ограничивались изучением перемен в традициях строительства и функционирования жилища у сельских аграрных производителей¹¹, безусловно подтвердили продуктивность избранной модели исследования.

Несмотря на некоторую предварительную работу¹², в начале осуществления комплексного проекта еще не было достаточных сведений о развитии производительных сил и производственных отношений в изучавшемся районе, но все же удалось: 1) выявить тесную взаимосвязь между социально-экономическими изменениями и переменами в строительной культуре и культуре жилища; 2) внести коррективы в традиционную, романтически окрашенную картину сельского жилища, существовавшую к началу буржуазного преобразования сельского хозяйства (примерно с 1789 по 1815 г.); 3) выяснить причины и побудительные мотивы стремления различных социальных групп к изменениям традиционных и созданию новых форм жилого дома; 4) показать, как трансформировались строительное дело и отдельные элементы жилища под влиянием изменения соотношений между городом и деревней; 5) сделать наглядной противоречивость процесса культурного развития при капитализме даже в такой сравнительно узкой сфере, как строительство и жилище.

Эти предварительные результаты оказались полезными не только для рассматриваемой программы исследований Магдебургской равнины; они стимулировали сравнительные исследования этого круга проблем и в других районах ГДР. Уже на 12-й годичной сессии Сектора жилищ и поселений, которая впервые была целиком посвящена развитию традиций строительства и функционированию жилища трудящегося сельского населения в условиях распространения и интенсивного развития капиталистических отношений в сельском хозяйстве, на основании достоверных источников выявились общие тенденции развития и модификации жилого дома Мекленбурга, Саксонии, а также других районов¹³. Впервые предпринятое детальное исследование влияния строительных уставов XIX в. на ход строительства в деревне также дало толчок к интенсивному изучению регламентаций, установленных для сельского

Ende des ersten Weltkrieges. Hb. B., 1978. T. 1. № 1 (далее: Börde-B. 1/1); dasselbe. B., 1979. T. 1. № 2 (далее Börde-B. 1/2); Bauer; und Landarbeiter im Kapitalismus in der Magdeburger Börde — Zur Geschichte des dörflichen Alltags vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. B., 1982 (далее: Börde-B.2).

¹¹ *Rach H.-J.* Die Wohnbauten der werktätigen Dorfbevölkerung in der Magdeburger Börde vom Ausgang des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des 1. Weltkrieges. Ein Beitrag zum Bauen und Wohnen der ländlichen Agrarproduzenten//Phil. Diss. B., 1971. Частично опубликована под названием: Bauernhaus, Landarbeiterkaten und Schnitterkaserne. B., 1974.

¹² В 1967—1969 гг. проводился, например, опрос, относившийся ко времени с 1900 до 1967 г. результаты его впервые были использованы в работе: *Heinrich C.* Zur Lebensweise der Dorfbevölkerung in der Magdeburger Börde von 1900 bis 1945. Ergebnisse einer Fragebogen-Aktion//Diplom-Arbeit. B., 1970. Вслед за этим появились дипломные работы студентов-этнографов Берлинского Университета им. Гумбольдта, защищенные в 1970 г.: *Nowak H., Bandoly S.* Bauern und andere dörfliche Schichten in der Magdeburger Börde von Ausgang des 18. Jahrhunderts bis zum 1. Weltkrieg//Demographischer Aufriss der Bevölkerungsstruktur in einem Agrargebiet. T. I—1765—1860, T. II—1860—1914; *Korn D.* Das Vereinswesen in der Magdeburger Börde im 19. Jahrhundert.

¹³ Ср. также работы: *Baumgarten K.* Die Auswirkungen des 19. Jahrhunderts der Agrarreformen auf das domaniale Bauernhaus Mecklenburgs; *Fiedler A.* Entwicklungsprozess des dörflichen Bauens und Wohnens in Sachsen vom Ende des 18. Jahrhunderts bis 1918//Vom Bauen und Wohnen. 20 Jahre Arbeitskreis für Haus- und Siedlungsforschung in der DDR/hrsg. von Rach H.-J. B., 1982. S. 172—180, 200—205.

строительства. Этот вопрос обсуждался на проведенной в 1973 г. 14-й годичной сессии и того же сектора¹⁴.

После перерыва, вызванного необходимостью работы над большими коллективным трудом по истории культуры и быта трудящихся классов и слоев немецкого населения с XIX в. по 1945 г., исследование истории быта и культуры сельского населения Магдебургской равнины было продолжено. С учетом накопленного опыта вся программа исследования была пересмотрена, что привело к изменению концепции и тематики «Проекта равнины». Были расширены намечавшиеся с самого начала связи с различными соседними дисциплинами и уточнен круг вопросов для собственно этнографического исследования. Хотя в пределах рассматриваемого аграрного района крестьянство, все более дифференцировавшееся в XIX в., продолжало оставаться важным объектом исследования, ученые стали уделять все более пристальное внимание различным группам пролетарского населения. Кроме того, чтобы нагляднее показать комплексность быта и тесные взаимосвязи между его отдельными сторонами, наряду с некоторыми старыми темами (язык, характер ферейнов — объединений) внимание было сконцентрировано на выявлении специфики развития различных классов и слоев в синхронном диахронном аспектах.

Важным результатом такой ориентировки исследования явились большая работа об образе жизни сельскохозяйственных рабочих в период между 1830 и 1880 гг.¹⁵, а также впервые предпринятое этнографами изучение специфических форм бытового уклада местных и иностранных сезонных рабочих¹⁶ — труды о типичной для капиталистической ступени развития новой форме социальной жизни, в первую очередь о функционировании ферейнов¹⁷, о языковых изменениях у трудящихся всех классов и слоев в деревнях Магдебургской равнины¹⁸. Несомненно, акцент был перенесен на исследование проблем пролетарского быта и культуры. Даже в работе, посвященной начальной стадии капитализма в сельском хозяйстве, подробно рассматриваются условия жизни безземельных и малоземельных аграрных производителей, другими словами — допролетарских и раннепролетарских слоев деревни¹⁹. В этих работах, в значительной мере или целиком посвященных разным группам сельскохозяйственных рабочих, так же, как и в исследованиях о крестьянах²⁰, удалось показать, что процесс распада докапиталистических форм и складывания в быту новых черт составляет часть общих социально-экономических изменений. Конкретно-исторический анализ питания, одежды и жилища позволил показать принципиальную зависимость быта от социальной структуры, жизненных условий и образа жизни, а также относительную самостоятельность его развития, что выражается, например, в отставании отдельных элементов.

Так, скажем, развитие и усовершенствование в первой трети XIX столетия культурных элементов или комплексов, унаследованных от феодальной эпохи (крестьянской одежды, крестьянского дома и др.), свидетельствуют не только о росте хозяйства, улучшении материального

¹⁴ Protokoll der 14. Jahrestagung in Salzwedel vom 4. bis 7. Juni 1973. В., 1974. Разыскания Карла Баумгартена, Альфреда Фидлера и Адельгейда Шенделя также были помещены в сборнике «Vom Bauen und Wohnen».

¹⁵ Paul H. Op. cit. Расширенное резюме работы опубликовано: Börde-B. 2. S. 79—115.

¹⁶ Heinrich C. Lebensweise und Kultur der in- und ausländischen landwirtschaftlichen Saisonarbeiter von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1918//Börde-B. 2. S. 117—162.

¹⁷ Birk G. Zur Entwicklung des Vereinswesens im Kreis Wanzleben//Börde-B. 2. S. 163—214.

¹⁸ Schönfeld H. Die Veränderungen in der Sprache der werktätigen Klassen und Schichten der Magdeburger Börde und der Stadt Magdeburg unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen bis 1917/18.//Börde-B. 2. S. 215—264.

¹⁹ Jacobeit W., Nowak H. Zur Lebensweise und Kultur der bäuerlichen Klasse, der Landarmen und landlosen Agrarproduzenten in der Zeit der Herausbildung des Kapitalismus in der Landwirtschaft vom Ende des 18. Jahrhunderts bis in die dreissiger/vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts//Börde-B. 2. S. 1—41.

²⁰ Rach H.-J. Zur Lebensweise und Kultur der Börde-Bauern im 19. Jahrhundert//Börde-B. 2. S. 43—77.

положения их владельцев вследствие расширения их экономических возможностей, но и о том, что крестьянство, превращавшееся в сельскую буржуазию, тогда еще не было достаточно самостоятельным. Одновременно стали намечаться и изменения в отношении к труду, к нововведениям, а также в связанных с трудом общественных отношениях.

Внедрение капитализма в сельское хозяйство произошло на Магдебургской равнине очень рано по сравнению с другими аграрными районами Германии — уже около 50-х годов XIX в. Так, когда-то связанные феодальной зависимостью «землепашцы», «испольщики» и «безземельные крестьяне» превратились соответственно в зажиточных, средне- и малоземельных крестьян, в большей или меньшей степени владевших средствами производства. С другой стороны, из гетерогенного слоя сельской бедноты вышло большое число так называемых вдвойне свободных сельскохозяйственных рабочих.

Зажиточные и среднего достатка крестьяне, постепенно становившиеся капиталистическими предпринимателями, и даже малоземельные крестьяне не могли и не хотели идти старыми путями в хозяйственной сфере. Это серьезно изменило жизнь сельского пролетариата. Хайнеру Плаулю удалось, например, поэтапно показать ослабление прежних социальных связей, сужение, а затем новое расширение круга общения, унификацию жизни, постепенное складывание нового самосознания у сельскохозяйственных рабочих; изменение в сфере производства (переход от экстенсивного к интенсивному ведению хозяйства, механизация процессов труда и пр.) отразилось также и на характере оплаты (переход от натуральной оплаты к денежной), условиях жизни, питании, одежде, на здоровье, образе мышления и характере поведения.

Но особенно важно сделанное Х. Плаулем наблюдение, что сельскохозяйственные рабочие не хотели мириться со все ухудшавшимся в период между 1830 и 1880 гг. уровнем жизни. Уже в условиях домонополистического капитализма они проявили инициативу, направленную на сохранение их собственного существования. Так, например, стало культивироваться нечто вроде внутрисемейной взаимопомощи, возникли различные формы внесемейной солидарности, определялись методы экономической борьбы²¹. Эта деятельность может быть расценена как повседневная оппозиция трудящихся эксплуататорам. Без такой взаимопомощи многие из крестьян, возможно, не смогли бы пережить часто повторявшиеся кризисы.

Для того чтобы длительное время (почти столетие) вести подобную борьбу, требовались высокая нравственная сила, ум, мужество и решимость. По значению эту борьбу можно приравнять к организованным массовым выступлениям²².

Рассматриваемое комплексное исследование много дало для выявления особенностей быта местных и пришлых сельскохозяйственных сезонных рабочих, большое число которых с середины XIX в. — особенно в период между 1870 и 1914 гг. — было занято в свекловичных хозяйствах Магдебургской равнины. Они жили в особенно плохих материальных условиях и страдали от несправедливости. Тем не менее им удавалось продержаться те 9 месяцев в году, которые помещики и кулаки демагогически называли «временным сезоном», и даже сделать необходимые запасы, чтобы прожить остальную часть года дома. Их всем известное трудолюбие, готовность взяться за любую работу и предельная бережливость, а отчасти мало развитое классовое сознание, а также относительно тесные конфессиональные связи не только формировали образ их жизни, но и влияли на их классовую солидарность, которой так опасались и которой всячески старались помешать господствовавшие классы.

²¹ *Plaul H. Grundzüge der Entwicklung von Lebensweise und Kultur der einheimischen Landarbeiterschaft in den Dörfern der Magdeburger Börde unter den Bedingungen der Herausbildung und Konsolidierung des Kapitalismus der freien Konkurrenz in der Landwirtschaft/Börde-B. 2. S. 79—115.*

²² *Ibid. S. 107 ff.*

В ферейны местного сельского пролетариата очень редко входили польские или русские сезонные рабочие. Часть их основывала свои собственные ферейны, которыми — как только они переставали ограничивать свою деятельность работой и проявляли хотя бы общий интерес к положению сезонных рабочих — сразу же начинала активно заниматься политическая полиция²³. Так произошло с основанным в 1900 г. в Магдебурге польско-католическим рабочим ферейном «Единение» («Einheit»).

Ферейны можно расценивать как проявление новой ступени организации эпохи перехода к капитализму, отражающей в какой-то мере обобществление производства. Они имели значение для всех классов и слоев, но особенно для рабочего класса. С созданием собственных пролетарских и революционно-пролетарских ферейнов рабочий класс выступил в новом качестве²⁴.

Проведенные исследования помогли установить, что ферейны — даже привилегированные (основанные буржуазией) — с середины XIX в. играли важную роль в сельской жизни. Для сельской буржуазии и примыкающих к ней слоев населения ферейны (как средство общественного представительства и элитарного отмежевания) играли важную роль: они демонстрировали идеалы этого слоя, распространяя его влияние на «маленьких людей» села. А рабочие ферейны помогали пролетариату укреплять чувство общности и коллективное сознание, способствовали освобождению от форм культуры, навязанных господствующим классом (это относится, например, к заботе о сохранении традиций народной песни и появлении своих собственных, новых пролетарских песен), создавали предпосылки для совместной работы, общения, получения образования и вместе с тем для политического сплочения трудящихся.

Ферейны помогали также формированию и развитию таких норм поведения, как готовность к взаимопомощи и самопожертвованию по отношению и к организации, и к отдельным ее членам. Укрепление этих норм принесло большую пользу и в период развертывания экономической и политической классовой борьбы; они же легли в основу формирования прогрессивных традиций уже в рамках развивающегося социалистического образа жизни.

Исследование развития языковых процессов у трудящихся указанного района также способствовало установлению воздействия сферы производства на средства и формы коммуникации. Это исследование помогло также выяснению причин и побудительных сил происходившего в сельском хозяйстве в эпоху проникновения капитализма переворота и особой роли индустриального центра Магдебург в интенсификации связей между городом и деревней. При этом языковое развитие анализировалось дифференцированно: установлены различия в характере расширения словарного запаса и языковом поведении отдельных классов и слоев населения, прогрессивный характер духовной мобильности пролетариата и т. д.

Важнейшей задачей было соотнести разработанные этнолингвистами темы с системой социально-экономических отношений. Наряду с углубленным разбором физико-географических условий исследуемого района понадобилось серьезное изучение социальной и экономической истории Магдебургской равнины.

Уже в начальном периоде осуществления программы выяснилась необходимость внимательного учета местной специфики. Это относилось и к некоторым этнокультурным традициям, проявившимся в региональных формах и ранее XVIII в. Как правило, подобная специфика перекрывала изучаемый район и распространялась на ряд соседних. Поэтому, ограничивая рамки исследования, мы руководствовались не

²³ Heinrich C. Op. cit. S. 151. Ср. также Rach H.-J. Schnitterkasernen in der Magdeburger Börde. Die Unterkünfte der landwirtschaftlichen Saisonarbeiter in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts//JVK. № 17. (1974). S. 171—192.

²⁴ Birk G. Op. cit. S. 214.

только такими факторами, как исторически сложившееся политическое и культурное единство или традиционные представления о границах района; важно было очертить ту область, которая в эпоху капиталистических производственных отношений благодаря своей экономической мощи, основанной главным образом на высоком плодородии почвы, оказывала немалое влияние и на культуру²⁵.

Существенное значение имеет анализ местных природных условий. Плодородная почва, хороший климат и благоприятные средства связи (восточную границу Магдебургской равнины образует Эльба с портами в Магдебурге и Шенебеке) немало способствовали возникновению и развитию перерабатывающей промышленности (прежде всего сахарных заводов) или вспомогательных предприятий — поставщиков сырья (шахты, предприятия по обжигу извести, кирпичные заводы и др.) и тем самым возникновению неаграрного сельского пролетариата.

Уже в первом историко-экономическом труде о производительных силах и производственных отношениях в сельском хозяйстве с середины XVIII в. до 1830—1840-х гг., принадлежащем специалисту по аграрной истории Хартмуту Харнишу, не только введены важные данные о ходе развития сельского хозяйства на изучаемой территории, почти не исследованной аграрными историками ГДР, но выявлены и другие особенности этого района²⁶. Так, например, на Магдебургской равнине уже во второй половине XVIII в. складывались определенные капиталистические элементы внутри господствовавших в то время производственных отношений феодального типа. Формы и течение этих изменений отличались от других районов прусского государства, в состав которого Магдебургская равнина, ранее являвшаяся частью королевства Вестфалия, вошла с 1815 г. (например, большее значение денежных выкупов и значительно меньшая роль земельных отчуждений). Заметную роль в хозяйстве сыграло рано начавшееся здесь и быстро распространившееся освоение новых полевых культур, прежде всего цикория и вслед за ним сахарной свеклы²⁷, которая в XIX в. наряду с пшеницей стала определять основное направление сельского хозяйства. Вступили в действие и другие факторы, сопровождающие формирование капиталистических производственных отношений. В результате перехода от феодальной трудовой и натуральной повинности к денежной ренте, появился широкий слой малоземельных и безземельных производителей, повысилось значение сельского ремесла.

Исследование процессов проникновения капиталистической конкуренции в сельское хозяйство и ее окончательного утверждения²⁸, а также развития общественно-экономических отношений в условиях перехода к монополистическому капитализму в его первой стадии²⁹ дало возможность установить наряду с общими закономерностями региональную специфику этих процессов.

Данные упомянутых работ были существенно дополнены и углублены солидными трудами исследователей аграрной истории Ганса-Генриха Мюллера и Рудольфа Бертхольда о производстве свекловичного сахара в исследуемом регионе³⁰, о главном сахарном заводе Магдебург-

²⁵ Ср. также *Gumpert L.* Die physisch-geographischen Verhältnisse in der Magdeburger Börde//*Börde-B.* 1/1. S. 21—51; *Plaul H.* Op. cit. S. 17—21.

²⁶ *Harnisch H.* Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse in der Landwirtschaft der Magdeburger Börde von der Mitte des 18. Jh. bis zum Beginn des Zuckerrübenanbaus in der Mitte der dreissiger Jahre des 19. Jh.//*Börde-B.* 1/1. S. 67—173.

²⁷ *Ibid.* S. 103—107.

²⁸ *Plaul H.* Grundzüge der Entwicklung der sozial-ökonomischen Verhältnisse in der Magdeburger Börde unter den Bedingungen der Durchsetzung und vollen Entfaltung des Kapitalismus der freien Konkurrenz in der Landwirtschaft (1830—1880)//*Börde-B.* 1/1. S. 175—231.

²⁹ *Bandoly S.* Veränderungen der sozial-ökonomischen Struktur in der Magdeburger Börde vor dem ersten Weltkrieg//*Börde-B.* 1/1. S. 233—262.

³⁰ *Müller H.-H.* Zur Geschichte und Bedeutung der Rübenzuckerindustrie in der Provinz Sachsen im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Magdeburger Börde//*Börde-B.* 1/2. S. 9—61.

ской равнины³¹, а также о росте населения и его социальной структуре в период с 1816 по 1910 г.³²

В статье мы не имеем возможности подробно охарактеризовать значение этих и других трудов по аграрной истории и истории экономики как важного источника сведений для многих областей исторической науки. Но необходимо все-таки сказать, что только благодаря совместной работе ведущих специалистов по аграрной истории и историков другого профиля в рамках коллективного исследования, инициаторами которого стали этнографы, был сделан заметный шаг вперед на пути к комплексному пониманию исторического процесса. Совершенно очевидна польза междисциплинарного сотрудничества для получения разносторонней исторической картины, и особо хочется отметить — для каждой отдельной исторической дисциплины, а не только в области их соприкосновения. И такое объединение было бы еще более продуктивным, особенно для развития этнографии, если бы мы не стремились к одновременному завершению всех работ. Детальное изучение социально-экономических процессов во многих отношениях является основой и предпосылкой анализа и интерпретации изменений в быту и культуре: таков наш опыт, который следует учитывать в дальнейшем ходе исследовательских работ.

При подведении первых итогов³³ следует назвать и другие факторы, которые не были приняты во внимание. Так, например, в начале работ нельзя было предвидеть, какова будет уже в XIX в. численность промышленного пролетариата, постоянно проживающего в этой аграрной области и особенно в ее пограничных зонах, а также в селениях с сахарными заводами и другими промышленными предприятиями, и какую он будет играть роль³⁴.

Недостаточно эффективной оказалась и установка на то, чтобы рассматривать Магдебург и другие города, расположенные на периферии или в пределах исследуемого района, только как хозяйственные или административные центры³⁵. Вследствие повышения уровня разделения труда, активизации связей между городом и деревней и развития коммуникаций города уже в XIX в. приобрели столь важное значение, что становится невозможным вести анализ исключительно лишь сельских условий жизни, без вовлечения в исследование городов и сконцентрированного в них промышленного пролетариата³⁵.

Но чтобы избежать опасности чрезмерного отдаления срока окончания нашей коллективной работы, мы вынуждены были сосредоточиться на условиях сельской жизни, уделив некоторое внимание отношениям между городом и деревней.

Как ни важны были исследования изменений образа жизни и культуры различных классов и слоев сельского населения в XIX и начале XX в., для понимания современных процессов особенно важны перемены, произошедшие в недавнем прошлом, т. е. за последние 60 лет. Так, например, необходимо было исследовать, какое влияние на быт и культуру трудового населения интересовавшего нас района оказал переход от капитализма к социализму, начавшийся во всемирном масштабе после Великой Октябрьской социалистической революции в России и Ноябрьской революции в Германии, нарастание всеобщего кризиса капитализма и, наконец, построение социализма в ГДР, в какой мере население района участвовало в социалистических преобразованиях.

³¹ Diestel D., Müller H.-H. Die Zuckerfabrik Klein Wanzleben (von ihrer Gründung bis 1917/18)//Börde-B. 1/2. S. 63—90.

³² Berthold R. Bevölkerungsentwicklung und Sozialstruktur im Regierungsbezirk Magdeburg und in den vier Börde-Kreisen von 1816 bis 1910//Börde-B. 1/2. S. 91—195.

³³ Rach H.-J. Gedanken...

³⁴ Ср. специальное исследование: Asmus H. Grundzüge der ökonomischen Entwicklung der Stadt Magdeburg vom Ende des 18. Jahrhunderts bis 1917/18//Börde-B. 1/2. S. 197—222.

³⁵ Asmus H. Die politische Entwicklung in Magdeburg vom Ausgang des 18. Jahrhunderts bis zum ersten Weltkrieg, unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Magdeburger Arbeiterbewegung//Börde-B. 2. S. 299—324. Birk G. Der Gross-Ottersleber «Fachverein» unter den Bedingungen des Sozialistengesetzes//JVK. № 19 (1976). S. 135—152; Ein proletarischer Turnverein. Der Arbeiter-Turn-Verein Benneckenbeck (1882—1933)//JVK. № 22 (1979). S. 149—169.

Принимая во внимание число сотрудников и отведенное этой работе время, можно заранее сказать, что на предстоящем этапе исследований, охватывающих период с 1917—1918 по 1961 г. (с перспективой в современность), несмотря на ориентацию на комплексный характер исследования быта, не все поднятые вопросы могли быть решены. Поэтому пришлось выделить три основные задачи: 1) труд как основная сфера образа жизни; 2) семья и образ жизни; 3) участие человека в общественной жизни. Ориентация на эти задачи мотивируется следующим образом. Труд — как доказали классики марксизма-ленинизма — является первым и главным условием человеческой жизни³⁶, его важнейшей жизненной деятельностью. В ходе общественного развития труд постоянно изменяет свой характер. При социализме и коммунизме он продолжает оставаться материально обусловленной, целесообразной деятельностью, но все больше служит удовлетворению естественных потребностей человека, приводит к развитию человеческих сил, талантов и способностей. Трудовая творческая деятельность постепенно превращается в индивидуальную потребность человека. Так как этнографические исследования комплекса «трудовая деятельность» еще не могут в равной степени охватить все его аспекты, мы поставили задачу проанализировать только некоторые проблемы.

Как и в исследованиях предшествовавшего периода, речь идет главным образом о влиянии изменений в производственных отношениях на отношение человека к труду, социально обусловленных и созданных или выработанных в различных социальных слоях возможностях решения производственно-технических требований. Речь идет также о воздействии труда и его результатов на другие сферы быта, в первую очередь на питание, одежду и жилье, да и на семейную жизнь, на стремление к образованию и участие в общественной жизни.

Так как изучается аграрная область, эти вопросы будут рассматриваться главным образом на примере слоев и классов, непосредственно связанных с аграрным производством — сельскохозяйственных рабочих и трудящихся крестьян; им будут посвящены специальные разделы работы. Но для сравнения будет привлекаться и материал о быте и культуре зажиточных крестьян и крупных землевладельцев, а также отдельных групп промышленного пролетариата.

За основную структурную единицу была принята «семья». В семье как социальной ячейке связываются и преломляются индивидуальные и общественные интересы, начиная с воспроизводства рабочей силы и образования, культурного и политического развития³⁷.

Наибольшее внимание уделяется следующим аспектам развития семьи: изменения в структуре крестьянских семей и семей сельскохозяйственных рабочих, функции семьи в приспособлении к жизненным условиям, определяющимся господствующим способом производства и детерминированным классовой принадлежностью; влияние семьи на характер духовной и культурной жизни, включая и изменение традиционных форм поведения, ценностных представлений, культурных богатств и традиций, а также восприятие новых поведенческих стереотипов и культурных ценностей. В будущем главной задачей станет исследование роли и функции семейных праздников (включая относящуюся к ним обрядность) как выражения изменившихся за период исследования жизненных условий и основных социальных и индивидуальных представлений.

Третий комплекс — «участие в общественной жизни» — направлен главным образом на выяснение активности представителей различных классов и слоев в местных и центральных общественных организациях. В него входят как самые простые формы общественной помощи (например, добровольные пожарные дружины), так и организованные действия в интересах всей политической системы, вплоть до сотрудничества в экономических, политических и культурных организациях, ставящих перед собой специфически классовые задачи. С одной стороны, необходи-

³⁶ См. *Engels F. Dialektik der Natur*//MEW. B., 1962. Bd. 20. S. 444.

³⁷ Ср. *Nickel H. Familie und Kultur*. B., 1979.

мо показать, что по сравнению с феодальной эпохой уже при капитализме социальные возможности личности расширились и в аграрных районах приобрели особое значение новые формы и явления общественной жизни, а с другой — исследовать те элементы социальности при социализме, для которых становятся все более характерными взаимное переплетение и взаимопроникновение всех сторон и сфер общественной жизни. Для периода с 1917—1918 до 1945 г. эти процессы (в соответствии уже выявленным их значением для XIX в.) анализируются прежде всего на примере ферейнов, организующих сельскую общественную жизнь конечно, учитывалось и влияние институтов, действовавших непосредственно «на местах», таких, как школа, церковь, партии и массовые организации, а также капиталистическая индустрия культуры и массовые средства информации.

Развитие культуры после 1945 г. будет прежде всего изучаться на основе общественной жизни, носителями которой стали теперь не разрушенные или уничтоженные еще при фашизме ферейны, а государственные учреждения (например, детский сад и школа) и массовые организации (например, СЕПГ, ДКПГ, организация «Юные пионеры», «Союз свободной немецкой молодежи», «Культурбунд», спортивные общества и т. п.), а также все возрастающее число социалистических крупных предприятий и товариществ.

Выделив указанные выше темы, коллектив этнографов стремится сохранить комплексный подход к проблемам. Среди прочих предусмотрены две работы, посвященные социально-экономическим вопросам (одна — по социально-экономической истории района начиная с первой мировой войны и до разгрома гитлеровского фашизма, другая — об изменениях в сельском хозяйстве начиная с демократической земельной реформы и до победы социалистического способа производства). Продолжаются исследования об изменениях в языке и речевом поведении трудящихся.

При освещении периода развития капитализма до 1917—1918 гг. ученые широко пользовались архивными данными и литературой, относящимися к изучаемому времени, лишь отчасти учитывали сохранившиеся явления материальной культуры (например, строения и утварь), специально собирали свидетельства очевидцев. Для исследования последних 60 лет источниковедческая база расширяется: важное значение будут иметь архивные документы государственных учреждений и периодическая литература (даже ежедневные газеты и издававшиеся в данном районе календари). Кроме того, будут использованы и другие материалы, среди них — сохранившаяся в большей или меньшей степени вещная среда (строения, мебель, утварь, орудия труда и т. д.), письменные свидетельства и фотодокументы из частных коллекций (письма, документы, картины, фотографии и т. п.), а также знания, почерпнутые из устных рассказов или собственного опыта.

Если письменные источники и литература собираются по всему исследуемому району, то для полевых исследований, т. е. для сбора материала с помощью опроса, фотодокументации и пр., были избраны только три населенных пункта, представляющих три основных типа поселений Магдебургской равнины: 1) деревня, не имеющая сахарного завода 2) усадьба с деревней и сахарным заводом; 3) пригородная деревня с относительно высоким процентом промышленных рабочих среди населения. На основе трех вопросников, специально соотнесенных с тремя комплексами тем — «Труд», «Семья», «Общественная жизнь», был составлен общий опросный лист. Наряду с вопросами, рассчитанными на сбор количественных данных, в нем содержится и множество вопросов качественного характера. Ответы фиксируются на магнитофонной ленте. Опрос производится по социологической методике, предусматривающей не только статистическую характеристику, но и определение экономической, политической и культурной роли отдельных профессиональных групп, и притом дифференцированно — по отдельным историческим периодам.

Не предпреляя результатов продолжающегося исследования, можно, думается, уже теперь высказать некоторые замечания по проблеме региональных исследований. При изучении эволюции образа жизни и культуры трудящегося сельского населения XX в. и специально — недавнего прошлого — оказалось очень полезным ограниченное обследование относительно небольших и в значительной мере замкнутых территорий. В противоположность широко распространенному мнению, согласно которому в связи с промышленной и в особенности научно-технической революцией произошла настолько сильная нивелировка всей жизни, что говорить о региональной специфике уже невозможно, исследование заставляет прийти к противоположному выводу, даже для современности.

Конечно, сельскохозяйственные орудия, типовые строения (например, для школ и детских садов), транспортные средства и т. п., характерные для всей территории ГДР, все более распространяются и на Магдебургской равнине. Кроме того, здесь действуют общегосударственные законы, за равную работу выплачивается равная заработная плата и т. д.

И все же в исследуемом регионе можно найти особенности, которые исчерпывающе объясняются географической средой и историческим наследием. Так, например, не говоря уже о важнейшем комплексе — языке, сохранились традиции предпочтения специфических блюд (даже в учреждениях общественного питания), особые старинные деревенские праздники, свойственные этому району черты поведения и привычки (например, порядок, по которому рассаживаются во время собраний сельскохозяйственных кооперативов, формы приветствия в пивных и кафе) и др. Постоянное четкое отличие от соседних районов сказалось не только на архитектурном облике деревень; оно выразилось и в различной степени принятия новаций. Для XIX в. характерно наличие здесь множества мощеных дорог, железнодорожных линий и сахарных заводов, паровых локомотивов и современных сельскохозяйственных машин; кроме того, в деревнях было воспринято идейное достояние рабочего движения, принесенное сельскими жителями, ездившими на работу в Магдебург. А для современности это — очень высокое по сравнению с соседними аграрными местностями (такими, как Альтмарк или предгорье Гарца) число квалифицированных рабочих в селах (намного превосходящее средний уровень), значительное число новых или модернизированных жилых и хозяйственных зданий и др.

Кое в чем Магдебургская равнина сохранила, по-видимому, за собой место образцового района, завоеванное ею в XIX в. Конечно, не вызывает сомнения и то, что в течение последних 150 лет город и деревня все больше сближаются, а черты различий между отдельными регионами нивелируются. И все-таки достигнутый уровень общественного развития подтверждает целесообразность эмпирических исследований образа жизни и культуры трудящегося сельского населения в исторически сложившихся районах.

С. И. Дмитриева

МЕЗЕНСКИЕ ПРЯЛКИ

(к вопросу о происхождении мезенской росписи)

Среди русских традиционных росписей одной из наиболее ярких, интересных и загадочных считается мезенская роспись по дереву, названная так по месту своего наибольшего распространения — реке Мезени. Однако ареал мезенской росписи более широк. Кроме бассейна Мезени с Вашкой он включает на западе районы Пинеги и нижнего течения Северной Двины до Онежского полуострова, а на востоке — бассейны Ижмы и Печоры.

Среди предметов с мезенской росписью выделяются палашельские прялки, изготовлявшиеся в с. Палашелье, расположенном в среднем течении Мезени. Они пользовались спросом у населения северо-восточных районов Европейского Севера и в большом количестве изготавливались для продажи на известных ярмарках в Холмогорах, Вашгорте, Мезени. Прялка наряду с цветной шалью считалась хорошим подарком женщинам; во многих домах селений Мезени, северной Двины, Пинеги, Вашки и Печоры их имелось по нескольку штук. Благодаря этой традиции теперь прялки палашельской работы не редкость, особенно на Мезени.

Происхождение мезенской росписи до сих пор остается загадкой. Даты, встречающиеся на мезенских прялках, позволяют предположить, что большинство их сделано в 1870—1930 гг.¹ Однако оригинальность росписи, графичность и примитивно-условная трактовка образов животных и птиц дают основание исследователям искать истоки мезенской росписи в искусстве соседних народов и древних наскальных рисунках. Высказывалось мнение о сходстве манеры изображения коней на мезенских изделиях и памятниках Азелинской культуры III—IV вв.² В. С. Воронов, изучая стили народных росписей по дереву в разных областях России, выделил мезенскую как таинственную и любопытную, указав на ее связи с древними греческими стилями³.

Некоторые современные исследователи, например Н. В. Тарановская, полагают, что мезенская роспись — результат взаимодействия декоративного искусства коми и русских⁴. Л. Н. Жеребцов, поддерживая эту точку зрения, подчеркнул, что решающую роль в возникновении геометрического стиля мезенской росписи сыграло прикладное искусство коми⁵. Однако роспись на изделиях коми (в частности, на прялках) по композиции довольно существенно отличается от росписи на мезенских изделиях. Сходство некоторых коми-зырянских прялок с палашельскими, по мнению, например, В. Н. Белицер, объясняется влиянием последних⁶.

Характерной особенностью мезенской росписи, на наш взгляд, является многоярусность (Рис. 1). Почти на каждой мезенской прялке ярко выделяются три яруса, причем в нижнем и среднем главными фигурами росписи предстают кони и олени, в верхнем — птицы. Как правило, в среднем ярусе (реже — в нижнем) к изображениям животных присоединяли фигуры птиц, тогда как в верхнем ярусе изображались только птицы. По всей вероятности, выделенные нами на изображениях прялок ярусы соответствуют изображениям трех миров: подземного, наземного и небесного, известным по искусству многих народов мира. Характерно при этом, что наземный (средний) мир как бы сочетает в себе черты подземного и небесного. Подобное сочетание видим в среднем ярусе мезенских прялок.

Возможен и другой подход к изображаемым на прялках ярусам. Если принять в расчет геометрические ряды, разделяющие рассмотренные выше ярусы, то получится семиярусное деление. Число 7, так же как и 3, характерно для представлений о вертикальном делении мира, известном по материалам фольклора и народного искусства у многих народов мира. Достаточно вспомнить вавилонские зиккураты, азиатские пагоды, росписи на домах Тайных союзов в Полинезии и др.

Семичастное деление мира особенно ярко сказалось в представлениях обских угров. Членение мира на три — небесный, земной и подземный — характерно для фольклора финно-угров, в частности, коми (герои

¹ Арбат Ю. Светлый Север. Вологда, 1970. С. 123—142; Современное народное искусство. По материалам выставки «Русские мастера». Л., 1975. С. 16—17.

² Арбат Ю. Русская народная роспись по дереву. М., 1970. С. 21.

³ Воронов В. С. О крестьянском искусстве. Избранные труды. М., 1972. С. 80.

⁴ Тарановская Н. В. Росписи на Мезени и Печоре (о формировании местных художественных стилей) // Русское народное искусство Севера. Л., 1968. С. 50, 54.

⁵ Жеребцов Л. Н. Этнокультурные связи вашских коми с русскими соседями на Пинеге (до начала XX в.) // Этнография и фольклор коми (Тр. Ин-та языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР). № 13. Сыктывкар, 1972. С. 113; Грибова Л. С. Декоративно-прикладное искусство народов коми. М., 1980. С. 60 (рисунок).

⁶ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми (XIX — начало XX в.) // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Т. XLV. М., 1958. С. 343 (рис. 146).

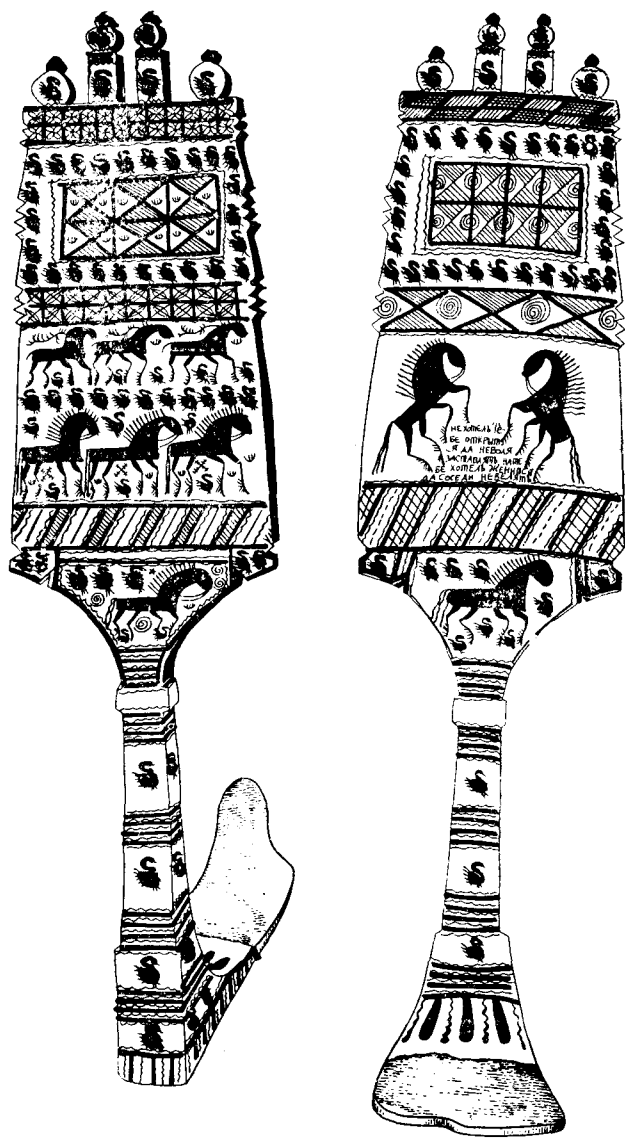


Рис. 1. Прялка с мезенской росписью (вид спереди и сзади).
Все представленные на рисунках прялки изготовлены в с. Па-
лащелье в конце XIX в.

их сказок путешествуют по этим мирам)⁷. Подобные представления за-
метны в изделиях пермского звериного стиля⁸. Изображение путеше-
ствующего по трем мирам шамана часто можно видеть на «чудских» ша-
манских бляшках из Приуралья⁹. Казалось бы, вертикальное деление
прялок легко объяснить влиянием соседствующих с русскими Мезени
коми. Однако этому мешает существование подобных представлений,
хотя и не так ярко выраженных, как у финно-угорских народов, в фольк-
лоре и изобразительном искусстве многих районов Русского Севера.
Герои русских волшебных сказок тоже путешествуют по разным мирам.
Деление на ярусы, правда не столь явное, как на мезенских прялках,
можно видеть на некоторых северодвинских прялках и прялках яро-
славско-костромского типа, хотя по тематике образов и технике испол-

⁷ Грибова Л. С. Сложный образ пермского звериного стиля // Этнография и фоль-
клор коми (Тр. Ин-та языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР). № 13.
Сыктывкар, 1972. С. 28.

⁸ Там же. С. 24 сл.

⁹ Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. М., 1975.

нения эти прялки мало схожи с мезенскими. Довольно четко вертикальное членение прослеживается в поморских прялках и близких им орнаменту *рубелях* (гладильных палках) Мезени.

Б. А. Рыбаков, показав общность космогонической символики в манских представлениях Приуралья в искусстве северных русских, финно-угорских и самодийских народов, считает, что истоки подобных представлений нужно искать в мировоззрении первобытных охотников мезолита. Охотничья идеология мезолита и неолита сохранялась не в каких-либо этнических особенностях, а была признаком стадийности в меру этой стадийности полнее проявлялась в материалах XIX в. самодийско-угорских племен, сохранялась у финно-угров и русских северо-востока Европы¹⁰. Возможно также, сходство рассматриваемых представлений, отраженных в искусстве разных народов Восточной Европы, объяснимо не только конвергентностью этих представлений, но общим субстратом, вошедшим в состав русских Мезени, коми и народ Приуралья. Тут уместно вспомнить точку зрения Н. Я. Марра, который находил общий субстрат не только на Кавказе и в Средиземноморье, и почти на всей территории Восточной Европы¹¹. Кроме того, по данным археологии, палеоантропологии и лингвистики, миграции племен из Восточной Европы в страны Средиземноморья и в обратном направлении имели место с древнейших времен¹².

Почти все изображения на внутренней стороне прялок, известные исследовательской литературе как «бытовые сцены», на наш взгляд, являются вариантами широко распространенных в искусстве разных народов так называемых «мировых сюжетов». Например, в сцене охоты на птицу, восседающую обычно на вершине дерева, угадывается «мировое древо», или «дерево жизни». Дерево с птицами на ветвях — один из любимых сюжетов в народном искусстве не только славянских, но и других народов Восточной Европы (Рис. 2). В частности, мотив дерева с несколькими поднятыми вверх ветвями и сидящими на них птицами широко распространен в вышивках карел Калининской области и Карельской АССР¹³. «Мировое дерево» в виде дуба с птицами наверху или безысходно «птицей-солнцем» в ветвях является одним из ярких образов карельского эпоса¹⁴. В изобразительном искусстве Русского Севера подобное дерево нашло отражение в трехчастной композиции с Богиней, матерью и предстоящими ей фигурами людей или животных в окружении птиц. Фигура богини часто совмещалась или замещалась изображением дерева¹⁵. На Мезени эта композиция присутствует в росписях на фронтонах некоторых домов, где по сторонам дерева изображены фигуры противостоящих друг другу львов.

На мезенских прялках дерево чаще всего изображается с большой птицей на вершине. Вероятно, подобное изображение «древа жизни» неслучайно. Оно связано с распространенным еще в недавнем прошлом у соседних коми обычаем ставить около домов вырезных деревянных птиц

¹⁰ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 56 сл.

¹¹ Марр Н. Я. Отчет о поездке к восточноевропейским яфетидам // Марр Н. Я. Избранные работы. Т. 5. Этно- и глоттогония Восточной Европы. М.; Л., 1935. С. 274 сл. В свете теории общего субстрата не столь удивительно сходство мезенской росписи с греческими росписями в стиле Дипилон, о котором говорилось выше. Не меньшее сходство, на наш взгляд, можно обнаружить и с изображениями, сделанными в милетском стиле, если судить по вазе из Луврского музея (Фармаковский Б. В. Художественный идеал демократических Афин. Пг., 1918. С. 24). Здесь, как и на мезенских прялках, видим разделенные геометрическими полосами фигуры движущихся друг за другом оленей. Сходна и сама манера изображения животных. Особенно характерна такая мелочь (как известно, мелочи зачастую говорят о многом), как геометрические нередко, свастического характера фигуры между ногами животных. Не случаен и мотив плетенки по горлышку милетской вазы. Этот мотив встречается в изделиях наших поморов и еще в большей степени у скандинавов.

¹² Всемирная история. Т. I. М., 1961. С. 75.

¹³ Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел. М., 1951. С. 80.

¹⁴ Руны и исторические песни / Пер. Евсеева В. Петрозаводск, 1946.

¹⁵ Динцес Л. А. Древние черты в русском народном искусстве // История культуры Древней Руси. Т. 2. М.; Л., 1951. С. 486.

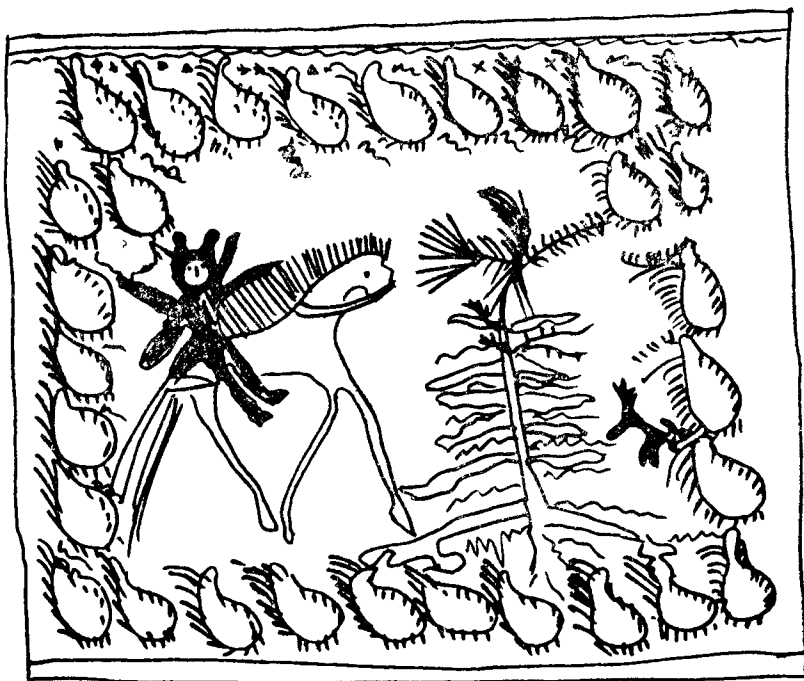


Рис. 2. Фрагмент росписи палашельской прялки (охотник и птица на вершине дерева)

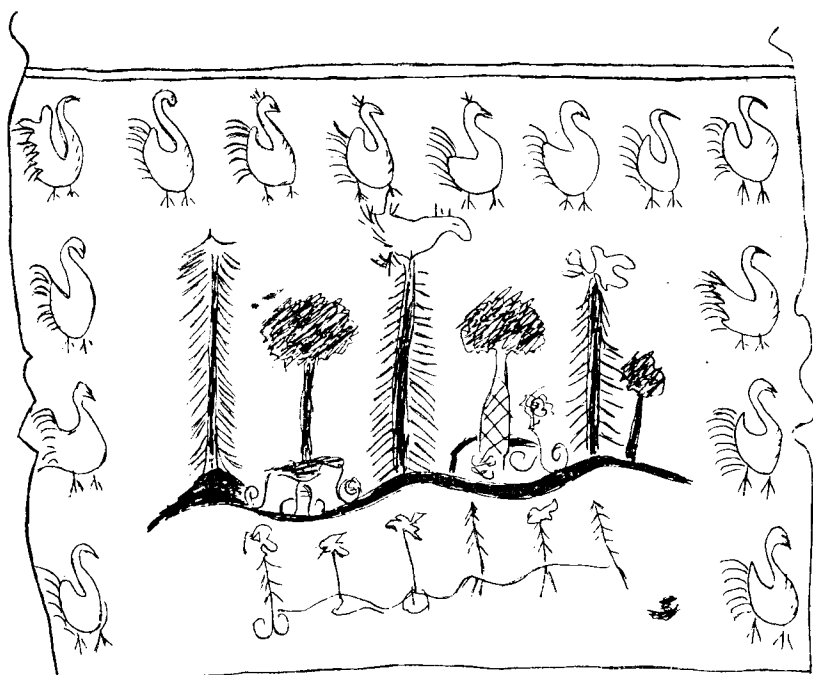


Рис. 3. Фрагмент росписи палашельской прялки (три дерева)

на шестах¹⁶. Хотя исследователи, касавшиеся вопроса происхождения подобных изображений, не всегда связывали их с «древом жизни», связь эта представляется несомненной в свете сравнительного этнографического материала. Например, у якутов «шаманские деревья», в которых Л. Я. Штернберг видит «мировое дерево», изображались в виде высоких

¹⁶ Сыропятов А. Отражение чудовищного стиля в архитектуре крестьянских построек Пермского края. Пермь, 1924. С. 17 сл.

шестов, на вершине которых помещались птицы — орлы. В свою очередь «шаманские деревья» якутов, как и подобные изображения всех уральских и алтайских народностей, целым комплексом черт связаны с представлениями о «мировом дереве» у народов средиземноморской культуры, а также у народов Скандинавии и западных финно-угорских народов. Очень ярко сюжет «мирового дерева» и орла как ипостаси верховного бога Одина, обитающего на вершине этого дерева, разработан в скандинавской мифологии. Связь между «древом жизни» и птицей как воплощением божества прослеживается в фольклоре славян¹⁸. Мотив птицы на вершине дерева, приносящей добрую весть или подарки, имеет место в календарной и свадебной поэзии западных и восточных славян. Птицу на вершине дерева можно видеть в рисунках на мезенских берестяных туесах. С подобными представлениями, очевидно, нужно связывать и известных на Русском Севере деревянных щепных птиц, которые еще в недавнем прошлом было принято подвешивать в красном углу дома. Дер. Селище, где жили мастера, вырезавшие птиц, располагались неподалеку от с. Палашелье — места изготовления мезенских прялок. Пережиток того же мотива (птицы на вершине дерева) можно видеть в самом обычае северных крестьян вешать деревянных птиц в красном углу, так как с последним нередко связывали почитаемое дерево²⁰.

Встречаются на мезенских прялках изображения одиноко стоящего дерева, нередко ели. Изображения эти правомерно связывать с почитанием деревьев, в том числе и ели, отразившемся в обрядах и обычаях русских Мезени²¹. Сохранились многочисленные свидетельства почитания священных деревьев у ближайших соседей русских Мезени — коми.

Особый интерес представляет композиция из трех деревьев (Рис. 3). По всей вероятности, это один из вариантов трехчастной композиции. Два одинаковых дерева располагаются по сторонам центрального дерева, отличающегося от других или большим размером, или общей конфигурацией. Не случайно подобный сюжет имеется в росписях на старинной крестьянской мебели именно на Мезени. Тема трех деревьев в разнообразных вариантах присуща искусству древнего Урарту и связанному с ним искусству древних армян и скифов²². Имеются и другие аналогии изображениям трех деревьев на прялках. У селькупов существует представление о трех жертвенных деревьях — березе, кедре и лиственнице, поклоняясь которым, вешали лоскуты: на березу — белый, на лиственницу — красный, на кедр — черный. Три жертвенных дерева стояли у землянки шамана. Они назывались «небо с землей, связывающие жертвенные деревья». Около них каждый род приносил свою родовую жертву, около общего для обоих родов, стоящего в центре дерева (березы) приносило жертву все селькупское племя²⁴. В свете такого рода представлений становится понятным особое положение центрального дерева как на мезенских росписях, так и на древнеурартских и скифских изображениях.

¹⁷ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 111—121.

¹⁸ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. СПб., 1888. С. 514, 517, 541—542..

¹⁹ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 103—104, 108, 164—165, 167.

²⁰ Например, в некоторых районах Сибири при закладке дома в дань соседям (домовому) в переднем углу ставили маленькую, с корнем кедрилку, приговаривая: «Вот, тебе, мать-соседушка, теплый дом и мохнатый кедр»; см. Громыко М. М. Традиционные традиции русских крестьян Сибири (XVII—первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 292.

²¹ Дмитриева С. И. Народное искусство русских Мезени (в связи с этнической историей края)//Сов. этнография. 1983. № 5, С. 34.

²² Сыропятов А. Указ раб. С. 22; Теплоухов Ф. А. Древности пермской чуды в виде баснословных людей и животных. Пермский край. Т. II. Пермь, 1893. С. 40.

²³ Демирханян А. Р. К мифопоэтическим истокам геральдических композиций (в связи с интерпретацией урартского рельефа из Кеф—калиси)//Культурное наследие Востока. Проблемы, поиски, суждения. М., 1985. С. 131.

²⁴ Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского шамана//Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. X. С. 373—374.

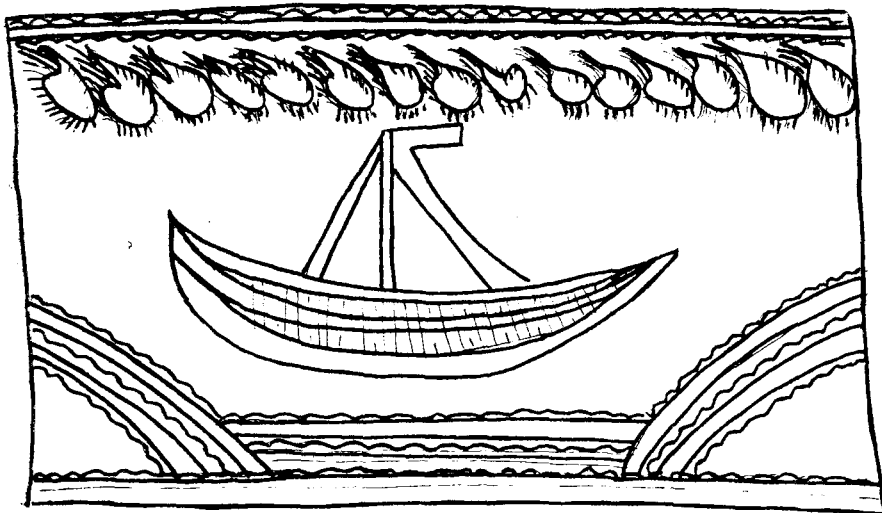


Рис. 4. Фрагмент росписи прялки (лодка)



Рис. 5. Фрагмент росписи прялки (пароход)

С древними образами связан еще один круг сюжетов в росписи на мезенских прялках. Это лодки и корабли, в которых нетрудно увидеть известный мировой мотив, встречающийся в искусстве многих народов (Рис. 4, 5). О древности его свидетельствуют многочисленные изображения лодок на наскальных рисунках в разных частях света. А. П. Окладников, изучавший петроглифы Амура, в которых часто фигурируют лодки, пишет, что аналогичные изображения встречаются в петроглифах Прибайкалья, Енисея, Карелии и Скандинавии²⁵: «Одним словом это целый мир таких лодок от Байкала до Белого моря и Балтики. Можно... от Скандинавии протянуть процессии лодок и еще дальше, к додинастическому Египту, к погребальным ладьям фараонов, к солнечной ладье бога Ра, на которой он совершает свой извечный путь от солнечного восхода к закату, в недра преисподней, чтобы умереть и снова воскреснуть на радость людям, как рассказывает древнеегипетский миф, как говорят священные тексты пирамид»²⁶. Этнографический материал показывает,

²⁵ Окладников А. П. Лики древнего Амура. Новосибирск, 1968. С. 78.

²⁶ Там же.

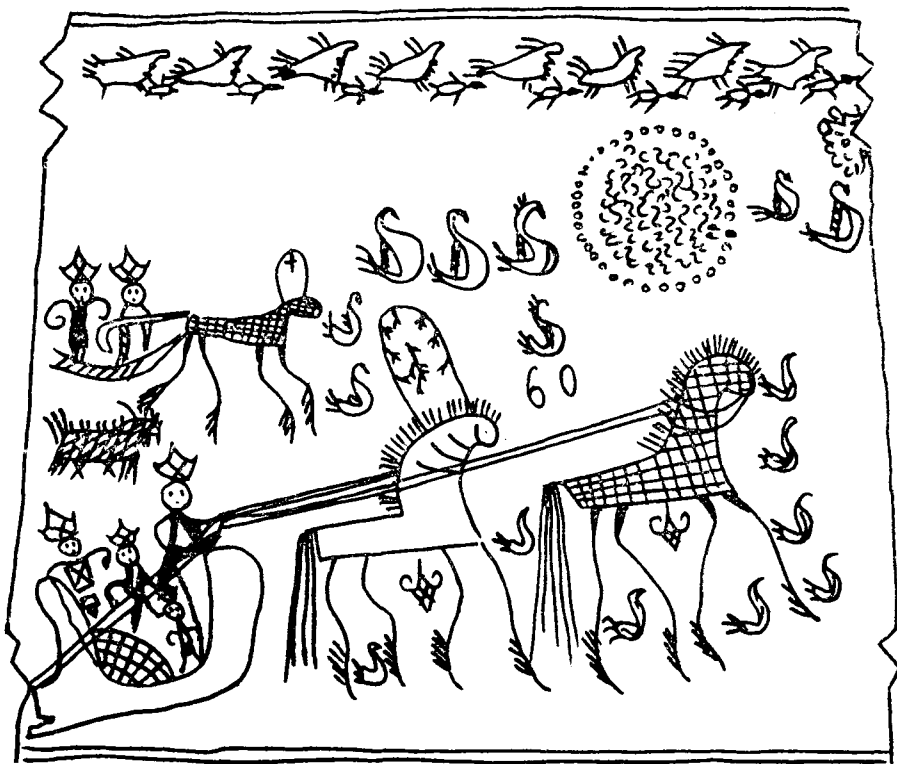


Рис. 6. Фрагмент росписи прялки (выезд в саних)

что лодки эти — ладьи мертвых, в которых души покойников переправляются в страну умерших. Лодка или корабль нередко фигурирует в сказках: на них герои отправляются в иное царство²⁷. Представление о корабле (лодке) мертвых преобладает у островных народов Океании; в Европе классической страной культа лодки мертвых является Скандинавия²⁸. Отмечу в связи с этим, что мотив лодки (корабля) получил особое развитие именно на мезенских прялках; на прялках из других русских районов он почти полностью отсутствует. Сохранению этого мотива на Мезени, несомненно, способствовала тесная связь населения Мезени с рекой и морем. Большую роль в хозяйстве мезенцев играл морской промысел рыбы и зверя, собиравший в зимнее время мужское население из многих мезенских селений, в том числе и с Палашелья.

Однако хотя хозяйственная деятельность населения Мезени и сыграла свою роль, только ею нельзя объяснить сохранение рассматриваемого сюжета в мезенской росписи. Иначе чем объяснить отсутствие его в росписях других северных регионов (в частности, Северной Двины), население которых также было втянуто в морские промыслы? Очевидно, мотив лодки в мезенских росписях имеет глубокие корни, связанные, возможно, с местным неолитическим населением, оставившим наскальные рисунки на берегах Белого моря.

К числу мировых сюжетов можно отнести нередкие на мезенских прялках изображения выезда в саних или повозках, запряженных одной или парой лошадей (Рис. 6). Сюжет довольно широко распространен и встречается в росписях предметов быта и на архитектурных сооружениях во многих странах. Немалое место он занял в русском искусстве, получив особое развитие в народном творчестве, в частности, в росписях

²⁷ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 192—193.

²⁸ Там же. С. 193; Анушин Д. Н. Сани, ладья и кони как принадлежность похоронного обряда. Археолого-этнографический этюд. М., 1890. С. 74 сл.; Окладников А. П., Мартынов А. И. Сокровища томских писаниц. М. 1972. С. 229 сл.

прялок, особенно северодвинских, реже — городецких и мезенских. Нередок этот сюжет и в росписях гуцульских мастеров²⁹.

Характерно, что из перечисленных росписей только мезенская сохраняет черты, имеющие аналогии в археологических древностях. Так, на мезенских прялках видим «волокуши», представляющие собой древнейшую форму простейшей конструкции из двух стволов дерева или жердей, которые волокла лошадь. Подобные «волокуши» дольше сохранялись в труднодоступных, болотистых, горных местах. Еще в конце XIX в. «волокуши» встренались в долинах Альп, Закавказья, Карпат и некоторых глухих углах России. Упоминания о них часто встречаются в «Калевале». Как показал Д. Н. Анучин, сани примитивной конструкции, вытесненные повсюду колесными повозками, сохранялись как принадлежность похоронного обряда. Замечу, кстати, что основные сюжеты мезенской росписи могут служить иллюстрацией к классическому труду этого ученого «Сани, ладья и кони как принадлежность похоронного обряда». Это косвенно подтверждает, что рассматриваемые нами сюжеты мезенской росписи нужно трактовать не как бытовые, а как религиозные, языческие в своей основе сюжеты.

Примечательно, что из двух лошадей одна часто имеет темную, а другая — светлую окраску. На мезенских прялках нередко окрашенные одна в черный, другая — в красный цвет, лошади следуют друг за другом, олицетворяя, по всей видимости, загробный и сущий миры. Основанием для последнего предположения могут служить мифологические представления о лошади, имеющиеся у многих народов мира, в том числе и у славян³⁰. О том, что изображаемые на прялках кони имеют сакральное значение, можно судить по многочисленным солярным знакам, помещаемым художниками над гривами, между ног и под ногами коней, а также по характеру изображений самих фигур животных. Кони мезенских росписей в большей мере, чем кони на крестьянских росписях из других районов, отстоят от реального прототипа. Большинство их имеет красно-оранжевую окраску, не свойственную обычным лошадям. Туловище черных коней зачастую покрывали сплошным решетчатым узором, подчеркивающим, на наш взгляд, сакральное значение животного. Противоестественно длинные и тонкие ноги лошадей завершались перьями.

Нередко кони изображались не следующими друг за другом, а друг против друга и, судя по вздыбленным позам, во взаимной борьбе. Иногда на вздыбленных лошадях — борющиеся друг с другом всадники (Рис. 7). На одном из таких изображений находим имена всадников — Илья Муромца и Полкана-богатыря (Рис. 8).

Конечно, рассмотренные мезенские рисунки, являющиеся, на наш взгляд, вариантами наиболее распространенных мировых сюжетов, дошли до нас в трансформированном виде. Они несут на себе наслоения разных эпох, в том числе и быта, современного мезенским мастерам XIX в., благодаря чему и воспринимаются многими как бытовые сюжеты. Однако практика показывает, что в народном искусстве прочно утверждаются только сюжеты, конструктивно и логически соответствующие традиционным орнаментальным мотивам. В. С. Воронов, посвятивший специальное исследование бытовому жанру в крестьянском искусстве, установил, что некоторые жанровые сцены, изображавшие выгон скота пастухом, доение коров, работу в кузнице, хороводы, трапезу, молотьбу, пляску и другие характерные сценки из народной жизни, «не получили строгой формальной кристаллизации в художественной обработке и представляются любопытными разрозненными фрагментами бытовой народной живописи»³¹. Сюжеты такого рода не имели глубоких корней в народном искусстве и потому оказались недолговечными.

На внешней стороне прялок узор более каноничен, чем на внутренней (Рис. 1). В средней его части почти всегда изображены два ряда бе-

²⁹ Гоберман Д. Н. Росписи гуцульских гончаров. Л., 1972. С. 114, 136, 148.

³⁰ Мэпп Н. Я. Избранные работы. Т. 5. С. 133—135.

³¹ Воронов В. С. Указ. раб. С. 162.

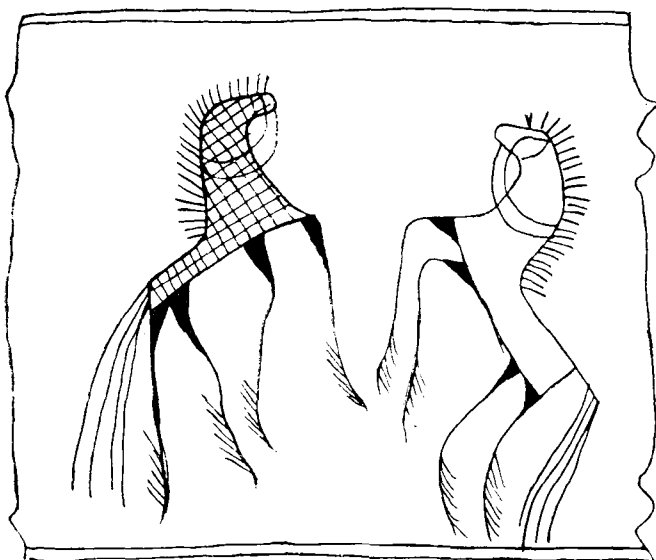


Рис. 7. Борющиеся лошади

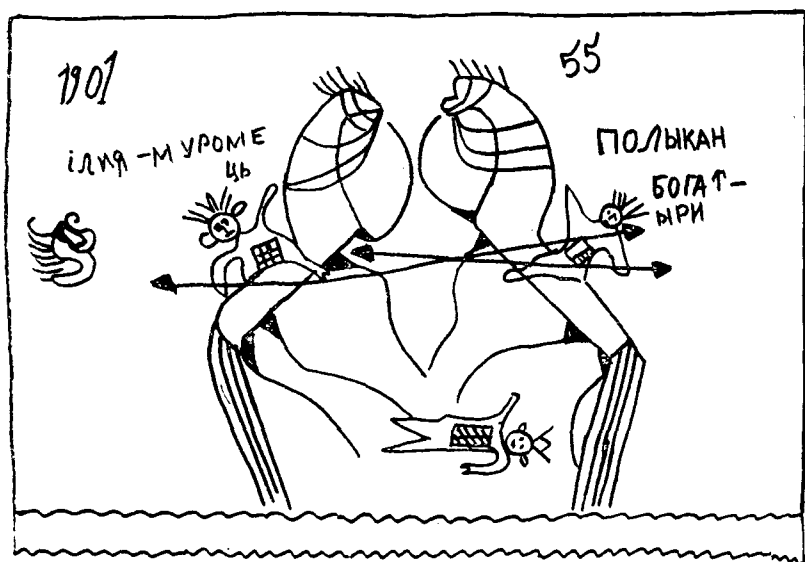


Рис. 8. Илья Муромец и Полкан-богатырь

гущих друг за другом лошадей или оленей. Нередко оба ряда заполнены однородными фигурами коней, реже — оленей. Обычно в каждом ряду мастер помещал три или четыре фигуры животных, так что всего в обоих рядах было соответственно шесть или восемь фигур. Изображения животных здесь, впрочем, как и на других частях прялок, довольно однородны. Красно-оранжевые силуэты коней и оленей, как это впервые подметил Ю. Арбат, имевший возможность непосредственно наблюдать изготовление прялок в с. Палашелье, образуются из трех частей: прямоугольного туловища, длинной вытянутой шеи и морды. Грива, четыре длинных ноги и хвост дорисовываются тонкими черными штрихами. Олени отличаются от коней только тем, что вместо гривы у них за спиной такими же черными штрихами вырисовывается разветвленный рог. Вокруг фигур коней и оленей размещаются солярные знаки и изображения птиц. Последние доминируют в верхнем и нижнем фризах, символизирующих, как уже говорилось, соответственно верхний и нижний миры. Ярусы-миры как на лицевой, так и на тыльной стороне прялки разделялись горизонтальными полосами-фризами, заполненными геометри-

ческим рапортным (повторяющимся) узором. Несмотря на то что геометрические узоры составлялись из однотипных и даже однообразных элементов, на отдельной прялке такой узор выглядел необычным, придавая оригинальность всей прялке в целом. Подобный эффект достигался тем, что каждый мастер сочетал элементы геометрического орнамента по-своему и на каждой прялке по-разному.

Важно отметить, что рассматриваемые геометрические ряды, разделяющие мезенские прялки на три части, рисовались мастерами на одном уровне как на лицевой, так и на тыльной стороне прялки. Это, на наш взгляд, свидетельствует о том, что прялка воспринималась их создателями как нечто объемное и округлое. Если подобное предположение справедливо, оно ведет нас к мысли, что в целом конструкция прялок уподоблялась «дреvu жизни», расчлененному, как уже говорилось, на несколько ярусов-миров. Б. А. Рыбаков, подробно рассмотрев прялки с изображением Вселенной, заметил, что прялки разрабатывают еще одну идею — «мирового дерева», поднимающегося до самого неба³². Мы уже говорили, что эта идея довольно ярко отразилась в искусстве финских народов, в частности в «Калевале». Яркое описание «мирового древа» имеется и в скандинавском эпосе³³.

Образ «чудесного дерева с тремя угодьями» присутствует в русских, украинских и южнославянских свадебных, колядовых, выюнишных и других обрядовых песнях³⁴. Мотив трех «угодий» в корнях, середине и вершине дерева, исследователи связывают с древнейшими индоевропейскими представлениями о «мировом древе» как модели Вселенной³⁵. Идея «мирового древа» как исходная концепция в орнаменте прялок, по мнению Б. А. Рыбакова, обусловлена реальным назначением прялок в быту крестьян с древнейших времен. Прялка и веретено стали необходимыми орудиями труда уже в неолите: сетями, сделанными из пряденых нитей, ловили лесных зверей и птиц. Длинные нити прях стали ассоциироваться с «нитеями жизни»³⁶. У многих индоевропейских народов сложился образ небесных прях, прядущих золотые нити людских судеб. Это античные мойры (парки), скандинавские норны, прядущие нити у корней Ясеня-Играссиль. По германским преданиям, богиня Фрея, известная как охотница, занимается в уединенных местах прядением; героиня других преданий — Гольда, одетая в длинное белое платье и покрывало, сидя в гроте или лесной чаще, вертит золотое колесо прялки под звуки мелодичных песен. Золотое веретено — один из атрибутов Артемиды. У южных славян существовал образ богини Судьбы — Срече, прядущей золотую нить. У восточных славян имелось представление о чудесной самопрялке, прядущей чистое золото, о золотых и серебряных нитях, спускающихся с неба³⁷. Кикимора русских быличек, прядущая по ночам пряжу, предстающая в длинном белом одеянии, по всей вероятности, также имеет отношение к богиням Судьбы. Образ пряхи, прядущей нить для завязывания (зашивания) ран, имеется в русских заговорах. Например, в заговорах на кровь говорится, что на море-окияне, на острове Буяне, на железном или золотом стуле девушка (иногда три) прядет необыкновенную нить: «три девушки пряхи, по ниточке оторвали и рабу (имя рек) кровь завязали»³⁸.

О том, что прялка воспринималась как дерево, свидетельствует сама конструкция прялок. Мезенская прялка называлась по местному «прялицей-кокорицей» или «корневухой». Названием подчеркивалась конструктивная особенность прялки: донце ее делалось из корня, в то время

³² Рыбаков Б. А. Указ раб. С. 248.

³³ Эдда. Скандинавский эпос. М., 1917. С. 267.

³⁴ Потебня А. А. Объяснения малорусских и сходных народных песен. Т. II. Варшава, 1887. С. 215—245; Виноградова Л. Н. Указ раб.

³⁵ Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 79 сл.

³⁶ Рыбаков Б. А. Указ раб. С. 240.

³⁷ Афанасьев А. Н. Указ. раб. Т. I. С. 222.

³⁸ Елеонская Е. Н. Сельскохозяйственная магия // Мемуары Этнографического отделения ОЛЕАиЭ. М., 1929. С. 14.

как лопастка вырезалась из ствола дерева. Прялки здесь были не составными, как во многих других русских районах, а монолитными, как бы повторяющими конструкцию дерева, из которого они делались.

Кроме того, известна тесная связь в народном представлении прялок и прях с семейной жизнью, т. е. с продолжением рода и судьбой. Прялка была непременным подарком жениха невесте. Интересный рассказ, свидетельствующий о роли прялки в семейной жизни, записан Ю. Арбатом в одной из севернорусских деревень. «Произошел у нас такой случай с прялкой. Вышла девка замуж через два двора от меня. Живут ладно. Принесла мужу дочку. Соседи смеются: «У тебя баба лаптем ступила». Это присказка такая. Мужу, конечно, желательно сына. Он заказал прялку со значением. Мастер нарисовал мальчика в красной рубашечке, а сапожки черные. Смекаешь, к чему? Пряди, мол, да посматривай. Когда сын родится, здесь говорят: «Сапожком жена ступила». И хочешь верь, хочешь нет — эта баба-то в другой раз сына мужу принесла»³⁹. В мезенских деревнях нам приходилось слышать рассказы о том, что на посиделках, куда девушки приходили с прялками, случалось, что парни в знак особого отношения к понравившимся им девушкам отламывали («отколупывали») фигурки, увенчивающие прялки.

Фигурки, завершающие мезенские прялки в их верхней части, заслуживают особого внимания (Рис. 1). У искусствоведов их принято называть главками, имея в виду их сходство с главами церквей. Н. И. Толстой указал на связь этих фигурок с антропоморфными изображениями на надгробных памятниках у некоторых восточнославянских и южнославянских народов⁴⁰. Справедливость такого сопоставления подтверждается, на наш взгляд, сходством формы рассматриваемых фигурок с изображениями умерших предков у восточных соседей славянских народов⁴¹. Указанная нами связь прялок с семейной жизнью и обрядностью косвенно свидетельствует о том, что фигурки на мезенских прялках имеют отношение к изображениям предков.

Важно отметить, что основные образы мезенских прялок (птицы, кони, олени, лодки) не выходят из круга древнейших образов русского фольклора, получивших наибольшее отражение в обрядовой поэзии и волшебных сказках. Все эти изображения связывали людей с потусторонним миром. По данным лингвистического анализа, древнейший из подобных образов — птица, замененная впоследствии оленем, конем⁴². Изучение фольклорного материала показало, что замена эта происходила постепенно, свидетельством чего могут служить переходные (гибридные) образы вроде крылатых коней и летающих лодок⁴³. К числу таковых можно отнести и изображения коней на мезенских прялках: ноги их, как уже говорилось, разрисовывались так же, как крылья птиц, изображаемых на тех же прялках. Кроме того, лодки и корабли на мезенских прялках часто рисовались в окружении летящих птиц.

Гибридность (разносоставность) образов, сочетание в них зооморфных, антропоморфных и орнитоморфных черт, является характерной чертой народного искусства, причем чем дальше в глубь времен, тем ярче она проявляется. В севернорусском искусстве особенно часто видим коня-птицу, коня-оленя-птицу и т. п. В качестве примера можно привести характерное для Мезени и других районов Севера украшение крыши дома «коньком». В конфигурации последнего нередко проступают черты водоплавающей птицы, а иногда оленя.

Рассматриваемая черта связывает зооморфные и антропоморфные образы народного искусства Мезени с аналогичными изображениями на древних памятниках искусства, известных нам по археологическим и

³⁹ Арбат Ю. Указ раб. С. 49—50.

⁴⁰ Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях//Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов. М., 1985. С. 83.

⁴¹ Религиозные верования народов СССР. Т. I. М., 1931. С. 191.

⁴² Марр Н. Я. Средства передвижения, орудия самозащиты и производства в доистории//Марр Н. Я. Избранные работы. Л. 1934. Т. 3. С. 123—151.

⁴³ Пропт В. Я. Указ. раб. С. 152 сл.

этнографическим материалам. В первую очередь это касается искусства так называемого скифо-сибирского звериного стиля, отразившегося, как известно, в культуре многих народов Евразии⁴⁴. Присутствие мотивов и образов скифского стиля в искусстве восточных славян обусловлено участием в их этногенезе создателей этого стиля — степных, в том числе и скифских, племен. Немалую роль сыграли и более древние контакты славян с ирано- и тюркоязычными племенами Причерноморья и Прикаспия. Так, например, влияние дако-сарматских и скифских элементов обнаруживаются в одном из самых распространенных мотивов в севернорусском искусстве — трехчастной композиции с женской фигурой (деревом) в центре⁴⁵. На Мезени получил распространение один из вариантов этой композиции — львы по сторонам дерева. Некоторые исследователи связывают ее появление на Севере с оживленной торговлей с Англией, происходившей до эпохи Петра I через Северную Двину и способствовавшей распространению на Севере в XVI—XVII вв. пышно орнаментированных предметов домашнего обихода, нередко раскрашенных росписями со львами⁴⁶. Однако возможен и другой, восточный путь распространения на Севере рассматриваемой композиции, о чем говорит одна из их характерных особенностей. Львы на мезенских росписях изображены с поднятой правой лапой, взбирающимися по склону холма с деревом на вершине. Аналогичная композиция со львами, как на это впервые указал И. В. Маковецкий, встречается в росписях и резьбе по дереву в верхневолжских районах Ярославской, Костромской, Владимирской и Горьковской областей⁴⁷. В пользу восточного пути распространения можно привести и такой аргумент. На фронтонах некоторых домов Древнего Хорезма, как об этом свидетельствуют археологические раскопки, имеются рельефные изображения трехчастной композиции со львами, очень схожей с мезенской. Им присуща та же характерная особенность: львы изображены с поднятой лапой, взбирающимися по склону холма⁴⁸.

Связь с Хорезмом не случайна. Как показывают фундаментальные исследования С. П. Толстова, эта область с древнейших времен имела торговые и культурные отношения с народами Сибири и Восточной Европы, в том числе и с русским народом. Восходя к неолиту и бронзовому веку, эти связи тянутся ко временам формирования основных этнических комплексов Азии и Европы. «Хетто-хурритская, фракийская, тохарская, скифо-сарматская проблемы одинаково стоят у истоков среднеазиатского и восточноевропейского этногенеза»⁴⁹. Влияние хорезмийской культуры на эти племена, по мнению исследователя, было особенно сильным в период между IV в. до н. э. и I в. н. э., сказавшись, в частности, на истории развития сохранившихся комплексов народной одежды Восточной Европы. Связи эти тянутся в последующие столетия, «проявляясь то в славянских колядках у хорезмийских христиан XI в., то в существовании русско-хазаро-аланской колонии в Ургенче XIII в., то в русских сказках о Хвалынском царстве»⁵⁰.

В свою очередь С. П. Толстов и другие исследователи отмечали несомненную связь культуры придунайских, причерноморских, прикаспийских и приаральских племен с более восточными, в частности прибайкальскими, племенами. А. П. Окладников, изучавший культуру последних по наскальным рисункам, отметил несомненные черты сходства с культурой неолитических и энеолитических земледельцев Средней Азии, Ирана и соседних с ними стран⁵¹. Более того, исследователь усматри-

⁴⁴ Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976.

⁴⁵ Городцов В. А. Дако-сарматские элементы в русском народном творчестве// Труды Гос. Исторического музея. М., 1926. Вып. 1.

⁴⁶ Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. С. 54.

⁴⁷ Маковецкий И. В. Заметки о деревянном зодчестве Поволжья//Сообщения Ин-та истории искусств. № 1. М., 1951. С. 39.

⁴⁸ Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.; Л., 1948. С. 248.

⁴⁹ Там же. С. 320.

⁵⁰ Там же. С. 321.

⁵¹ Окладников А. П., Запорожская В. Д. Ленские писаницы. М.; Л., 1959. С. 96.

вает общую стилистическую манеру в неолитическом искусстве лесных племен охотников и рыболовов Европейской Субарктики, а также Прибалтики и Финляндии. Сходство наскальных изображений, обнаруженных на столь удаленных друг от друга пространствах, так велико, что позволяет предполагать не только тесные контакты западных и восточных племен, но и проникновение в конце неолита с запада на восток представителей западных племен, по-видимому, предков позднейших самоедских племен Саянского края⁵².

Не меньшее сходство с наскальными изображениями Европы обнаруживают петроглифы Прибайкалья бронзового и раннего железного века⁵³. Относимые к еще более позднему времени (VI—X вв.) так называемые курыканские писаницы, оставленные тюркскими племенами курыканов, имеют несомненные аналогии в культуре саяно-алтайских тюрок и тюркских племен Восточной Европы, заселявших в I тыс. н. э. степные области Сибири и Восточной Европы от Енисея и Алтая до Дуная и Черного моря⁵⁴.

Особый интерес для нашего исследования представляют курыканские писаницы-рисунки на Шишкинских скалах Прибайкалья. Курыканы, кочевавшие по северную сторону Байкала, входили в число уйгурских племен, являвшихся, согласно письменным источникам своего времени, потомками хуннов⁵⁵. Основным занятием их было коневодство, отсюда преобладание в упомянутых рисунках лошадей и всадников. «При этом кони шишкинских писаниц имеют особенный, своеобразный облик, свидетельствующий о том, что перед глазами древнего художника находилась определенная модель с резко очерченными характерными чертами. Художник стремился передать особенности породы лошадей: высокий конь с узким длинным туловищем, маленькой горбоносой головой, посаженной на круто выгнутой лебединой шее; конь с сильной мускулистой грудью и тонкими сухими ногами»⁵⁶. По мнению А. П. Окладникова, изображенные курыканами лошади соответствуют конкретному типу южных среднеазиатских пород, издавна ценившихся на Востоке и Западе. Подобная лошадь отражена в искусстве древнего Хорезма. С. П. Толстов писал о резко выраженном отличии этих высоких и тонконогих, «потокровных» лошадей от низкорослых скифских коней⁵⁷. Описанные А. П. Окладниковым курыканские лошади очень схожи, на наш взгляд, с мезенскими: то же длинное туловище, высокие тонкие ноги и маленькая голова. Нельзя не отметить, что, по свидетельству того же автора, в поздних прибайкальских писаницах фигура лошади приобретает геометризованные очертания, приближаясь к прямоугольнику: ноги становятся прямыми, вытянутыми и тонкими, как палки⁵⁸. Подобная геометризация, как мы уже отмечали, характерна и для мезенских росписей. О том, что подобное сходство не случайно, свидетельствует и такой факт: лошади на мезенских росписях в корне отличаются от низкорослых и коренастых лошадей местной мезенской породы.

Встает вопрос, каким образом рассматриваемое изображение курыканского, или среднеазиатского, коня попало на далекий Русский Север. Выше говорилось о дако-сарматских и скифских элементах в народном искусстве Севера, объясняемых участием скифов и сарматов в этногенезе славянского, в том числе и севернорусского, населения. В первой половине I тыс. н. э. упомянутые племена вошли в соприкосновение с тюркскими племенами. А. П. Окладников, отмечая сходство курыканских писаниц с рисунками тюркских племен Кавказа, степей Дона и Болгарии IX—X вв., высказал мнение о возможности проникновения тюрок При-

⁵² Там же. С. 97.

⁵³ Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Ч. I, II//Материалы и исследования по археологии. М., 1950. № 18.

⁵⁴ Окладников А. П., Запорожская В. Д. Указ. раб. С. 128.

⁵⁵ Там же. С. 113.

⁵⁶ Там же. С. 114.

⁵⁷ Толстов С. П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М.; Л., 1948. С. 217—218.

⁵⁸ Окладников А. П., Запорожская В. Д. Указ. раб. С. 130.

байкаля с востока на запад — на Дон, Кавказ и в Дунайскую Болгарию⁵⁹. О тюркизации древнего сакско-массагетского населения дельты Амударьи и Сырдарьи в IV—VII вв. писал С. П. Толстов, отмечая при этом особенно сильную примесь гунно-тюркских элементов. Потомки этих тюркизированных племен выступили в VII—IX вв. под собирательным названием огузов⁶⁰. Название «огузы», по мнению того же исследователя, имеет и другую форму — «огор», засвидетельствованную византийскими источниками VII в., что позволяет предполагать присутствие в составе огузов угров — племен восточной ветви финно-угорской группы, современными представителями которых на Урале и в Зауралье являются ханты и манси (остяки и вогулы)⁶¹.

С алтайскими тюрками связывают происхождение других северо-восточных соседей русских Мезени — ненцев. Культурные и хозяйственные контакты этих народов с коми и русскими зафиксированы немалым числом исторических документов, а также антропологическими и этнографическими исследованиями⁶². Очевидно, благодаря этим этническим связям именно в фольклоре русских Мезени прослеживаются тюркские элементы, имеющие аналогии в культуре алтайских тюрков⁶³.

В связи с этим не покажется столь удивительным сходство некоторых сюжетных росписей на мезенских прялках с рисунками на шаманских бубнах у алтайских народов⁶⁴. Особого внимания заслуживают двурогие шапки на мужчинах в композициях на мезенских прялках. Напомню, что двурогие головные уборы характерны для шаманской одежды. Подобный головной убор можно видеть и на многих мужских фигурах, изображенных на мезенских прялках. Ничего подобного нет ни на каких других русских прялках, что, на наш взгляд, только подтверждает влияние восточных культур на создание мезенской росписи.

Искусство Мезени позволяет проследить этнокультурные связи не только с восточными регионами. Особое внимание восточным связям мы уделили потому, что они оказались наименее изученными в культуре северо-восточных районов Европейской части России, куда входит интересный нас бассейн Мезени. В мезенской росписи имеется немало элементов, связывающих ее с культурой западных областей, в первую очередь с северодвинскими районами Архангельской области, а также с районами бывшей Олонецкой губернии. Так, характерные для мезенской росписи S-образные фигуры птиц встречаются зачастую на изделиях мастеров из Белозерья и Подвинья. В росписях северодвинских прялок имеется схожий с мезенским мотив выезда в санях на двух лошадях, причем одна из лошадей имеет темную, а другая — светлую окраску. Некоторые из мотивов мезенской росписи, например характерный орнаментальный мотив, определенный Н. И. Толстым как изображение «глаз покойников»⁶⁵, связывает рассматриваемую нами роспись не только с западно-русским, но и с западнофинским населением. Особенно часто встречается он в искусстве вепсов и прилегающих к области их расселения русских районов⁶⁶. Нередок этот мотив и в искусстве населения Поднепровья, а также у южных славян. Подобные параллели обнаруживаются и в других областях материальной и духовной жизни русских Мезени. Например, в Лешуконском районе, где особенно распространена интересующая нас мезенская роспись, женщины носили оригинальные повой-

⁵⁹ Там же. С. 130—133.

⁶⁰ Толстов С. П. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962. С. 244.

⁶¹ Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. С. 246.

⁶² Чебоксаров Н. Н. Этногенез коми по данным антропологии//Сов. этнография. 1946. № 2; его же. К вопросу о происхождении народов финно-угорской языковой группы//Сов. этнография. 1952. № 1; Этногенез финно-угорских народов по данным антропологии. М., 1974; Жеребцов Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. X — начало XX в. М., 1982. С. 157—195 и др.

⁶³ Дмитриева С. И. Слово и обряд в мезенских заговорах//Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 43.

⁶⁴ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов//Сб. МАЭ, М.; Л., 1949. Т. X. С. 109—111; Потапов А. П. Бубен телеутской шаманки//Там же. С. 192.

⁶⁵ Толстой Н. И. Указ. раб. С. 83.

⁶⁶ Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984. С. 64.

ники, украшенные бисером; орнамент на них имеет несомненные аналогии в прикладном искусстве вепсов⁶⁷. В тех же деревнях распространён комплекс жилища с зимними наземными избами, во многом схожий с крестьянскими постройками юго-западных районов Русского Севера (в селениях по Ваге, в смежных частях бывших Тотемского, Вельского и Шенкурского уездов⁶⁸). Такие же связи обнаруживаются и в распространении характерного украшения — конька на крышах домов, а также некоторых видов прикладного искусства: щепных птиц, фигурного плетения, некоторых орнаментальных мотивов на тканых и вышитых изделиях. С движением населения из западнорусских областей связывают исследователи появление на Ваге, Северной Двине и Пинеге, а также на Вашке и Мезени сарафана в форме юбки с лифом. В одежде прибалтийских финнов имеет аналогии такой необычный элемент женской одежды некоторых сёл Лешуконья, как «рукава», бытовавшие на предметах кофты⁶⁹. О древности связей Лешуконья с Вагой, Кокшеньгой и Елозерьем свидетельствуют исторические документы, указывающие на транзитные пути из Каргопольского уезда на восток, к берегам Северной Двины и ее притоков Ваги, Си, Емцы, Ваймуги, Пинеги. Пинега же системой волоков соединялась со средней Мезенью. Данные топонимики свидетельствуют о древности указанных путей. В связи с этим становится понятным сходство по многим элементам геометрического орнамента мезенской росписи с росписями на предметах народного искусства Каргополя⁷⁰. По всей вероятности, упомянутый нами Полкан-богатырь, изображенный на одной из мезенских прялок, связан с одноименным персонажем глиняных игрушек известной мастерицы из Каргополя У. И. Бабиной. Исследователи видят в Полкане почитавшегося когда-то местного языческого богатыря — божества наподобие Ярилы⁷¹.

Важно подчеркнуть: отмеченное нами сходство касается главным образом древних элементов культуры сравниваемых районов. Это даёт основание связывать их не столько с позднейшими культурными и торговыми отношениями, сколько с генетическим родством населения этих районов. Согласно антропологическим и этнографическим исследованиям, русское население Европейского Севера сложилось в результате продвижения на Север из Среднего Поднепровья словен и кривичей и их внедрения в среду летто-литовцев и прибалтийских финнов, принадлежавших к атланти-балтийской группе антропологических типов⁷². В свою очередь данные краниологических и археологических исследований свидетельствуют, что основой формирования атланти-балтийских типов послужили индоевропейские племена, проникшие на Европейский Север из более южных областей⁷³.

Таким образом, анализ изображений на мезенских прялках позволяет говорить об отраженных в искусстве Мезени широких связях с другими областями Азии и Европы, обусловивших, по всей вероятности, те особенности мезенской росписи, которые исследователи нередко определяли как необычные и «таинственные». В свете рассмотренных этнических связей становится понятным сходство мезенских росписей с древнейшими росписями Евразии. Мы уже говорили о древнегреческой и ассирийской культурах. Укажу, кроме того, на сходство с искусством других

⁶⁷ Дмитриева С. И. Народное искусство русских Мезени (в связи с этнической историей края). С. 35; Косменко А. П. Указ. раб. С. 64, 66 и др.

⁶⁸ Едемский М. В. О крестьянских постройках на Севере России. СПб., 1913; Дмитриева С. И. Архитектурные и декоративные особенности традиционного жилища русских Мезени (в связи с историей заселения края)//Сов. этнография. 1980. № 6. С. 38.

⁶⁹ Маслова Г. С. Об особенностях народного костюма населения Верхнедвинского бассейна в XIX — нач. XX в.//Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 83 сл.; Шлыгина Н. В. О русских элементах в одежде води//Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977. С. 127.

⁷⁰ Дурасов Г. П. Каргопольская глиняная игрушка. Л., 1986.

⁷¹ Там же. С. 129 сл.

⁷² Витов М. В., Марк К. Ю., Чебоксаров Н. Н. Этническая антропология Восточной Прибалтики. М., 1959. С. 115.

⁷³ Там же. С. 184.

древних культур — крито-микенской, этрусской, фракийской, кобанской, урартийской, а также со среднеазиатской археологической культурой Анау. На украшенных бытовых и культовых предметах перечисленных культур видим повторяющиеся в сходных сочетаниях, одинаковые орнаментальные элементы: заштрихованные треугольники, перекрещенные ромбы и квадраты, свастические фигуры, разного рода кресты и т. п. Сходство иной раз поразительное, особенно если иметь в виду немалые расстояния в пространстве и во времени, отделяющие эти культуры от исследуемой нами мезенской.

География археологических культур свидетельствует, что в их создании принимали участие родственные племена, занимавшие обширные территории в северных степях от Причерноморья до Южной Сибири и Средней Азии. В этих пределах, как полагает большая часть ученых, находилась родина индоевропейцев. Относящиеся к ним археологические памятники на этой территории прослеживаются от III—II тыс. до н. э. до последующего времени, включая скифскую эпоху. Различные скифские племена, как известно, приняли участие в этногенезе не только славянских, но и финно-угорских народов. Поэтому некоторые из элементов мезенской росписи, рассматриваемые нами как результат взаимосвязей русского населения Мезени с соседним финно-угорским населением, в своих глубоких истоках могут относиться к индоевропейской древности. Так, изображениям мужчин в двурогих головных уборах имеются аналогии в петроглифах Онежского озера и Белого моря, в пластике Триполья и керамике Комаровской культуры. Конь, столь часто изображаемый на мезенских прялках, был, как известно, типичным хтоническим животным индоевропейцев. К числу характерных сюжетов в искусстве последних относят и изображение коня, впряженного в повозку (колесницу).

В мировоззрении индоевропейцев находит объяснение противопоставление темного и светлого начал (черного и красного коня на прялках). Корни этих представлений, по мнению исследователей, восходят к праиндоиранцам, в мифологии которых добрые и злые силы олицетворялись соответственно белым и черным конями⁷⁴. Сравнительное изучение мифологии показало, что ряд ритуальных представлений, связанных с конем (жертвоприношение коня, конь у «мирового дерева» и т. п.), совпадает у древних индоевропейцев и некоторых азиатских народов, говоривших на алтайских, в частности тюркских, языках, что, по мнению исследователей, отражает древние контакты между этими народами⁷⁵.

Индоевропейской общностью можно объяснить упоминавшееся нами сходство мезенской росписи со стилем Дипилон и другими разнообразными древнегреческого, так называемого геометрического стиля. В этой связи не столь удивительным покажется сходство львов на фронтонах домов в мезенской росписи с рельефными фигурами львов на «львиных воротах» в Микенах, открытых в свое время Г. Шлиманом. Однако ситуация осложняется тем, что по многим элементам культура индоевропейцев восходит к более древнему, субстратному по отношению к ним населению. Известно, например, что повозка была заимствована от древних шумеров; композиции со львами, так же как и некоторые элементы греческого геометрического стиля, встречаются в искусстве древнего Крита, а такой свойственный индоевропейскому искусству элемент, как свастика (нередкий, кстати, в мезенской росписи), восходит к доарийскому населению Индии. Не исключено, что мезенская роспись отражает именно эти более древние формы рассматриваемых элементов индоевропейского искусства. Отсюда и оригинальность мезенской росписи, ее сходство с искусством соседних с русскими Мезени финно-угорских, а также сибирских народностей, сохранивших стабильно более древние элементы в быту и культуре. Однако эти вопросы требуют дальнейших исследований.

⁷⁴ Бойс М. Зороастрийцы. Вера и обычаи. М., 1987. С. 14.

⁷⁵ Мифы народов мира. Т. I. М., 1980. С. 666; Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. II. С. 557 сл.

О ПОЯВЛЕНИИ БОГИНИ АМАТЭРАС
В ЯПОНСКОМ ПАНТЕОНЕ

Зафиксированная в источниках японская мифологическая концепция дает картину эволюции мифа, общую для большинства мифологических систем. Это позволяет рассматривать японскую мифологию как развивающуюся по тем же законам, что и другие, хотя и изолированно.

Синтоизм возник из слияния первобытных верований — культа предков, земледельческих культов, тотемизма и др. Это и определило его содержание, заключающееся в утверждении, что в природе все, в том числе и человек как неотъемлемая ее часть, может стать богом — *ками*. Синтоизм, как и любая религия, «включает в себя два элемента — теоретический и практический, а именно веру в силы, стоящие над человеком, и стремление сделать их благосклонными или угодить им»¹.

Раннее проникновение буддизма и конфуцианства в Японию, а также неизбежная борьба идеологий обусловили ускоренное оформление синто в качестве государственной идеологической концепции уже на начальных этапах его существования. Этим, видимо, можно объяснить отсутствие в синтоизме собственного канона, свода морально-нравственных догм, свойственных развитым монотеистическим религиям, собственной гносеологии, верховного божества, религиозной философии. Священную историю синтоизма составляют лишь мифология и длинные списки имен богов.

Ранняя кодификация синтоизма определяла специфику фиксации мифов. Мифы записывались в памятниках разного типа. По цели создания и подчиненной ей системе изложения все памятники можно разделить на три группы.

Первая группа — источники, содержащие канонизированные мифы: «Кодзики»² (712 г.) и «Нихон сёки»³ (720 г.). Главной задачей авторов, составивших их, было документально подтвердить право императорского дома на власть, а также тот факт, что не только это право даровано императору богами, но и сам он — прямой потомок богов. В связи с этим первая часть текстов «Кодзики» и «Нихон сёки» представляет мифологический рассказ, доказывающий происхождение императорского дома от богов, а вторая часть — императорские хроники, переплетенные с мифами и легендами.

Вторая группа — источники, зафиксировавшие мифы в том виде, как они функционировали. Это «Норито»⁴ (очевидно, впервые записаны в «Энгисики» IX—X вв.) и «Фудоки»⁵ (713 г.). «Норито» — молитвословия, «но не молитвы в собственном смысле слова; они скорее могут быть названы заклинаниями, построенными на том принципе примитивной магии, по которому первобытный человек заключал, что подобное вызывает подобное»⁶. «Норито» — наиболее древний из широкого круга памятников синтоистских молитв и, видимо, самый древний из дошедших до нас.

«Фудоки», с точки зрения японских мифологических текстов, — особый вид источника. Перед его авторами-составителями стояла задача охарактеризовать районы Японии, находящиеся под контролем центральной власти. Это географическое, хозяйственное описание районов с

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Т. 1. М.; Л., 1931. С. 65.

² Кодзики. Норито. Сер. Нихон котэн бунгаку тайкэй. Токио, 1972; Kojiki/Transl. Chamberlain B. N. Tokyo, 1982; Kojiki/Transl. Philip D. L. Tokyo, 1969.

³ Нихон сёки. Сер. Нихон котэн бунгаку тайкэй. Токио, 1974; Nihongi/Transl. Aston W. G. Tokyo, 1975.

⁴ Кодзики, Норито. Часть норито в переводе Н. А. Невского см. Невский Н. А. Культовая поэзия древней Японии (VI—VIII вв.) // Восток. М.; Л., 1935.

⁵ Фудоки. Сер. Нихон котэн бунгаку тайкэй. Токио, 1972; Идзумо фудоки/Пер. Попова К. А. М., 1966; Фудоки/Пер. Попова К. А. М., 1969.

⁶ Невский Н. А. Указ раб. С. 17.

включенными в него легендами, в основном топонимическими. Их сюжеты разнообразны, но, как правило, не очень сложны, боги монофункциональны, и их действия связаны с земледелием, водой и храмовыми праздниками. Таким образом, в источники второй группы вошли наиболее архаичные слои японского мифа.

Третья группа источников, зафиксировавшая мифы, переплетенные с историей родов, включает «Сэндай кудзи хонги»⁷ и «Когосюи»⁸. В обоих памятниках излагается история родов, происхождение которых, видимо, не менее древнее, чем императорского (это предопределило сходство структуры источников первой и третьей групп при совершенно разных задачах составителей). В мифологической и исторической частях важны лишь события, касающиеся родов Сога («Сэндай кудзи хонги») и Имубэ («Когосюи»).

Все охарактеризованные памятники традиционно датируются VII—VIII вв.; начальная часть их представляет искаженную временем и переписчиками фиксацию архаических мифов. Впервые мифы были записаны, видимо, не раньше IV—VI вв., так как только в тот период в Японию была занесена иероглифическая письменность с материка, а канонизированные мифологические своды, которые дошли до нас, созданы, вероятно, в VIII—XII вв. В устоявшейся устной традиции бытовал уже миф, включенный в религиозную практику.

Большая часть текстов японских мифов сохранилась, как правило, всего лишь в одном из списков каждого памятника. В полном объеме мы имеем только мифологические тексты, содержащие генеалогию императорского дома. В связи с этим реконструкция японского мифа может осуществляться путем сравнения разных памятников, трактующих одни и те же сюжеты. Следует отметить, что своеобразие бытования мифов в традиционной и современной духовной культуре Японии, сакрализация императорской власти привели к ряду особенностей хранения японского мифа. Они проявляются в трактовке мифов как действительной истории страны вплоть до окончания второй мировой войны, т. е. до середины XX в. Такое отношение к мифам делало почти невозможным изучение древних памятников и соответственно древней истории и культуры страны на материалах этих памятников. Только после войны «с изъятием мифов была восстановлена действительная история»⁹. Это объясняет отсутствие до войны (исключение составляет период Тайсё — 1912—1926 гг.) и в первое десятилетие после нее национальной школы критики текста, ставящей проблемы реконструкции памятников и решения различных проблем древней истории и культуры на базе этой реконструкции. Становление текстологического анализа в японской историографии происходит только в 1960-х — начале 1970-х годов¹⁰.

Задачей настоящей статьи является реконструкция ранних слоев японских мифов. Осуществляется она на материале их поздних фиксаций в древних письменных памятниках путем детального анализа упоминаемых в мифах имен богов. Подобный подход определяется своеобразием японского мифологического текста, особенно его архаичной части, где имена составляют основную часть сюжета.

Главную семантическую нагрузку несет имя. В этом смысле японский миф не представляет исключения: как и в мифологиях большинства народов, имена богов значимы, поскольку «сам миф есть развернутое магическое имя»¹¹. Имя богу, как правило, дается с момента его возникновения; бог без имени в мифе не существует, так как «миф и имя непосредственно связаны по своей природе. В известном смысле они взаи-

⁷ Сэндай кудзи хонги. Сер. Синтэй дзохо кокуси тайкэй. Токио, 1936. Т. 7.

⁸ Когосюи. Такахаси удзи буми. Сер. Синдзэн нихон котэн бунсю. Токио, 1976; Kogoshui. Cleanings from Ancient Stories. Tokyo, 1972.

⁹ Мисина Акахидэ. Нихон синва рон (Теория японской мифологии)//Нихон рэкиси (История Японии). Токио, 1964. Т. 2. С. 301.

¹⁰ Симонова-Гудзенко Е. К. Японская национальная историография по проблеме реконструкции мифа//Восточная литература древности и средневековья в современных зарубежных исследованиях. М.: ИНИОН АН СССР, 1982. С. 119—130.

¹¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 1930. С. 239.

моопределяемы, одно сводится к другому, миф — персонален (номинационен), имя — мифологично»¹². Итак, имя — это древнейшая часть мифа, а перевод имен, как показывает опыт, дает нам лаконичный, почти сюжетный рассказ. Более поздние модификации мифа касаются отклонений между именами и отношений новых авторов к именам, но имена обычно остаются незатронутыми. Не затрагивает их и влияние иностранной культуры. Даже если сюжет в источниках записан по-китайски, собственные имена и топонимы — по-японски, мантёганой.

Японское мифологическое имя длинно, сложно и имеет богатую мантику. В японской мифологии имя больше чем где-либо является значком ситуации, так как сюжет мифа, его динамика, связи персонажей построены на родственных отношениях богов, имена которых всегда сохраняются.

Таким образом, текст японского мифа — это структурированный через список имен «родственников» мифологический рассказ («Кудзики», «Кодзики», «Нихон сёки», «Когосюи»). Первая часть каждого источника состоит из списка богов, сгруппированных определенным образом и соединенных очень краткими рассказами о событиях в мире богов. Сам рассказ кроме сюжета включает указания на родственные связи и «числовые группы» (пятерки, восьмерки и т. д. богов).

«Сущность мифа», — отмечает К. Леви-Строс, — заключена не в стиле, не в манере изложения и не в синтаксисе, а в истории, которая в нем рассказывается» (разрядка моя. — Е. С.-Г.)¹³. Если реконструкция архетипа любого мифа предполагает в первую очередь воссоздание «рассказанной истории», то для реконструкции японского мифа необходимы не только исследование сюжета, но и расшифровка «рассказа именами», так как в японской мифологии архетип мифа заключен, как уже отмечалось, в наиболее архаичной его части — именах.

Сопоставляя варианты одного и того же мифа, зафиксированного в разных памятниках, можно реконструировать историю развития японской мифологии, архетип японского мифа (точнее, канву мифологического рассказа на базе «рассказа именами») и определить вероятное время и место введения богини Аматэрасу в мифологический пантеон.

Процесс заселения японских островов различными этническими группами — носителями разнотипных культур предопределил сложный синкретический характер мифологического пантеона, который сегодня известен как японский. Детальный анализ древних письменных памятников позволяет предположить, что в создании японской мифологии участвовали по крайней мере два разных культурных комплекса, которые условно мною названы «земной» и «небесный». Каждый из них, видимо, имел развитую систему астральных и хтонических богов. Однако самый архаический слой мифологии — описание нерасчлененного мира и мироустройства — был, вероятно, единым для обоих комплексов, созданным протоайнскими этническими группами, являвшимися либо аборигенами островов, либо теми пришлыми, которые оказались «достаточно устойчивыми и не были поглощены во время миграций в эпоху неолита»¹⁴. Два культурных комплекса — «земной» и «небесный» — возникли как бы на следующем этапе развития человеческой общности на японских островах. Взаимоотношения этих по меньшей мере трех (древнейший синкретический, «земной» и «небесный») культурных комплексов и нашли отражение в японской мифологии, неизменной на уровне мирообъяснения и варьирующейся на уровне мироустройства.

Включение в мифологический пантеон богини Аматэрасу, верховной богини императорского рода, происходит именно на стадии соединения мифологических систем нескольких племенных групп, и вводится она неизменяющуюся архаическую часть, так как наибольшая древность означала и высокий статус.

¹² Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура//Труды по знаковым системам. 1973. № 6. С. 287.

¹³ Леви-Строс К. Структура мифа//Вопр. философии. 1970. № 7. С. 154.

¹⁴ Иофан Н. А. Культура древней Японии. М., 1974. С. 29—30.

Этот процесс достаточно четко прослеживается в схеме архетипа японского мифа, примерную реконструкцию которого можно осуществить на основе исследования древних памятников.

Архаическая совокупность мифологических богов

Отражением наиболее древних слоев японского мифа являются «ранние двойные имена», образованные из имен двух богов, сходных по функциям, что, возможно, связано с устной традицией бытования мифа. Имена этого типа, хотя и немногочисленные (9), встречаются или в памятниках, зафиксировавших миф в том виде, в каком он функционировал в обществе («Фудоки», «Норито»), или в самых архаических частях ранних канонизированных памятников («Нихон сёки») ¹⁵.

Две постархаические структуры

«Земной» и «небесный» комплексы, видимо, представляли собой развитую мифологическую систему. Определить верховное божество «земного» комплекса по материалам рассматриваемых нами письменных памятников оказалось невозможным, в то время как реконструкция верховного божества в раннем «небесном» комплексе, на мой взгляд, вполне осуществима. Им, вероятно, был Сусаноо-но микото.

Активная роль небесных богов. Начало взаимодействия систем

Видимо, одним из этапов формирования единой японской мифологии был процесс соединения-взаимопоглощения достаточно развитых мифологических систем двух разных племенных групп, условно названных «земной» и «небесной». Об этом свидетельствует цикл мифов о завоевании японских островов потомками Ниниги-но микото («небесными»), изложенный во всех рассматриваемых памятниках.

Сложение синкретической системы

Примерно в период создания мифов о покорении Земли возникает традиция поздних двойных имен с параобразующим компонентом «небо/земля» (например: *Ама тэру-куни тэру Хико хо-но акари-но микото*, где *ама* — «небо», *куни* — «земля»). Имена этого типа встречаются в «Кодзики» и «Нихон сёки». Они являются как бы синкретическими именами богов, представляющих мифологию двух разных культурных традиций. Доказывает это не только параобразующий компонент, но и то, что он присоединен к имени в начале, как бы искусственно. Кроме того, имена эти поздние по своему месту в мифологической иерархии.

Таким образом, тип двойных имен преследовал, видимо, цели примирения «земного» и «небесного» мифологических комплексов в рамках одной мифологии.

Унификация племенных вариантов в единой «государственной» мифологии

На определенном историческом этапе происходит соединение функций богов стихий и разных племенных богов, что находит отражение в структуре изложения мифов, т. е. происходит соединение мифов разных племенных групп в рамках одной мифологической системы.

На самых ранних этапах развития японского общества существовало, вероятно, как уже отмечалось, мифологическое единство на уровне мирообъяснения, что предопределило создание единого ритуального ком-

¹⁵ Схему реконструкции архетипа японского мифа подробнее см. *Симонова-Гудзенко Е. К.* Японский миф и его роль в древней истории Японии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1979.

плекса. При характерном для того исторического периода этнической многообразии, божества, олицетворяя одни и те же стихии и явления природы, могли иметь разные названия. В дальнейшем, с усложнением социальных отношений, с формированием отдельных родов, усложнялись и функции богов: многие из них становятся богами-охранителями той или иного рода. Вероятно, именно в этот период и появляется богиня Аматэрасу — как богиня одного рода, который впоследствии стал императорским. При возникновении протогосударства идеологическую власть в нем мог символизировать лишь единый ритуальный комплекс, при этом самый древний. Поэтому необходимо было не только получить звание первосвященника этого древнего культа, что давало власть над всеми слоями населения, включая и родо-племенную верхушку (как известно, на ранних этапах развития человеческого общества характерно объединение духовной и светской власти), но и не менее важно было ввести своего родового бога в древний пантеон. Синкретический характер Аматэрасу отмечают и японские исследователи: «Аматэрасу возникла в качестве синтеза великого божества, являющегося божественным предком двора Ямато, и солнечного божества Исэ. С тех пор божество солнца, главное среди прочих божеств природы в Исэ, превратилось в божественную прародительницу японского императорского дома»¹⁶.

Следовательно, можно предположить, что включение богини Аматэрасу (видимо, клановой богини императорского рода) в исходный пантеон — явление относительно позднее. Приведем аргументацию, подтверждающую это предположение (см. далее разделы I—VI).

I. Упоминание богини Солнца без имени в мифе «Когосюи». «Говорят (согласно традиции), когда Небо и Земля начались, боги Идзанаги и Идзанами, вступив в супружеские отношения, породили страну восемь островов, горы, реки, травы и деревья. Потом богов Солнца и Луны и последним бога Сусаноо»¹⁷. Единственным божеством, имеющим имя является Сусаноо, что свидетельствует, видимо, и о древности его происхождения, и о его популярности в момент фиксации.

II. Наличие среди «земных богов» богини Солнца. В одном из мифов небесный посланец Амэ вакэ хико женится на земной богине Сита тэру химэ¹⁸ — «низ освещающей деве», т. е. богине Солнца какого-то «земного» мифологического комплекса. Тот факт, что в пантеоне «земных богов» уже существовало солнечное божество, служит подтверждением довольно длительного развития «земного» комплекса.

Необходимо обратить внимание на запись этого имени. В «Кодзики»¹⁹ и «Нихон сёки»²⁰ она различается (см. рис. 1).



Рис. 1. Запись имени богини Солнца Сита тэру химэ в «Кодзики» (1) и в «Нихон сёки» (2)

Это указывает на то, что в момент фиксации миф еще не был полностью канонизирован.

Как уже говорилось, названные памятники создавались на основе каких-то более архаических текстов, возникших, вероятно, в период формирования японского письменного языка. Имена в тот период записывались фонетически и в нескольких списках, а порой даже в одном, но в различных частях его, могли быть записаны разными иероглифами. Если же «Кодзики» и «Нихон сёки» появились в более поздний исторический период, то, возможно, для их авторов-составителей имя Сита

¹⁶ Кэндзо Тангэ. Архитектура Японии. М., 1975. С. 34.

¹⁷ Когосюи. С. 24.

¹⁸ Нихон сёки. С. 135.

¹⁹ Кодзики. С. 113.

²⁰ Нихон сёки. С. 135.

тэру-химэ, как и имя Сусаноо, могло быть чужим, что и привело к разным вариантам его фонетической фиксации.

Запись имени солнечного божества в «Нихон сёки» невольно наводит на мысль, что позже по аналогии с ним было создано в общепонской мифологической традиции имя Аматаэрасу (см. рис. 2).

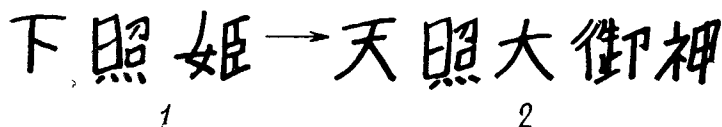


Рис. 2. Запись имен Сита тэру химэ (слева) и Аматаэрасу

III. Упоминание о двойном рождении богини Солнца в тексте «Нихон сёки». У богов Идзанаги и Идзанами в процессе творения мира рождается трое богов, которые впоследствии рождаются «второй раз» у бога Идзанаги во время обряда очищения после возвращения его из страны мрака. Миф о «первом рождении» этих богов представлен в двух вариантах полностью и в нескольких — модификацией имен.

Первый полный вариант²¹: «Идзанаги-но микото и Идзанами-но микото произвели на свет страну восьми великих островов с горами, реками, травами и деревьями. Почему бы не произвести правителя Поднебесной, и они породили богиню Солнца — Оохирумэ-но мути»²². Далее в тексте идут два неполных варианта, в которых даны только разные написания одного и того же имени: «В одном источнике ее называют *Ама тэрасу-но ооками*»; «В одном источнике ее называют *Ама тэрасу оохирумэ-но мути*» (курсив мой.— Е. С.-Г.). Заключение для всех трех вариантов звучит следующим образом: «Великолепное сияние этого ребенка освещало шесть частей (север, юг, восток, запад, верх, низ), и поэтому ее направили управлять Небом»²³.

Четвертый полный вариант: «В одном источнике говорится: Идзанаги-но микото сказал: „Я хочу породить дорогих детей, которые будут править миром“²⁴. Для этого он взял бронзовое зеркало в левую руку, и из него явилось божество *Оохирумэ-но микото*. Он взял бронзовое зеркало в правую руку, и божество, которое явилось из него, стало называться *Цукиёми-но микото*. А когда он повернул голову и взглянул искоса, явилось божество, которое называли *Сусаноо-но микото...*» (курсив мой.— Е. С.-Г.)²⁵.

Приведенные примеры позволяют, на мой взгляд, проследить процесс введения «пришлой» богини в устоявшийся мифологический пантеон. Наличие в тексте «Нихон сёки» дополнительных неполных вариантов, в целом согласующихся со структурой памятника, показывает, что включение имени Аматаэрасу было явно искусственным. Более того, в третьем варианте имя представлено как слияние имен из первых двух вариантов, т. е. в это время миф не только был еще живой, но и происходило введение в его архаический слой родовой богини Аматаэрасу.

Вторым рождается бог Луны Цукиёми, запись имени которого тоже имеет несколько вариантов. Это свидетельствует о древности происхождения имени и о том, что в момент фиксации миф еще не был канонизирован. Первые два бога были светоносными, любили друг друга, и поэтому их направили управлять Небом. Третьим рождается божество Сусаноо (тоже представлены варианты имен), от рождения обладавший «злыми» функциями: он должен был отправиться управлять Подземным миром — *Нэ-но кuni*.

²¹ «Нихон сёки» — особый тип памятника. Сюжет в нем хотя и излагается последовательно, но всякий отдельный эпизод дан в нескольких вариантах, каждый из которых начинается словами: «В одном источнике говорится...»; источники же никогда не называются. Подобных вариантов может быть от двух до 11. В полном варианте сюжет представлен целиком, а не перечислением имен или вариантом части мифа.

²² Нихон сёки. С. 86.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 87, 88.

²⁵ Там же. С. 88.

Надо сказать, что четвертый полный вариант мифа о «первом рождении» структурно иной, он предвосхищает миф о «вторичном рождении» — единственный, который вводит Амата́расу в последовательный мифологическом рассказе «Кодзики». Родителем богов в четвертом полном варианте мифа «о первом рождении» и в мифе о «вторичном рождении» выступает один Идзанаги.

В четвертом варианте божества появляются из бронзового зеркала: одного из основных элементов ритуального комплекса (меч, зеркало магатама) японцев. Когда Идзанаги берет зеркало в *левую* руку, рождается Оохирумэ-но мути (божество Солнца), в *правую* руку — Цукиёми (божество Луны), а когда он, повернув голову, смотрит в зеркало и себя — появляется Сусаноо²⁶.

В мифе о «вторичном рождении» божества появляются у Идзанаги во время обряда омоения: из *левого* глаза — Амата́расу, из *правого* — Цукиёми, из носа — Сусаноо²⁷.

Таким образом, и в первом и в четвертом вариантах мифа о «первом рождении» в качестве имени богини Солнца фигурирует Оохирумэ-но мути, Амата́расу же вводится только дополнительными вариациями имени. Первый вариант мифа, видимо, наиболее древняя интерпретация возникновения богов Солнца, Луны и Подземного мира. В дальнейшем с развитием мифологического сознания, с появлением понятий-оппозиций (правый/левый), создается второй вариант. Миф же «о вторичном рождении», будучи дальнейшим развитием мифологического комплекса известного нам как единого, «демонстрирует желание узаконить подобной интерпретацией объединение культов Амата́расу и Сусаноо»²⁸. Вы сказанное предположение подтверждают последующие сюжеты, в которых Амата́расу и Сусаноо выступают уже не как божества, олицетворяющие разные стихии, а как представители разных культурных комплексов. Кроме того, столь популярное в мифологиях других «земледельческих» народов противопоставление Солнце/Луна, на японском материале не выявляется. Бог Луны — Цукиёми практически не участвует в последующих сюжетах, его роль исполняет Сусаноо.

Итак, приведенные доводы (I—III) свидетельствуют о том, что в менее канонизированных, чем «Кодзики», памятниках отражены два мифологических комплекса, каждый из которых имел свою богиню Солнца: «небесный» — Оохирумэ-но мути, «земной» — Сита тэру хима. Существование имен у богинь доказывает, видимо, что оба комплекса обладали достаточно разветвленным мифологическим пантеоном. Более поздние модификации мифа эту «неединственность» снимали.

IV. О позднем включении Амата́расу в уже устоявшийся синтоистский пантеон свидетельствует факт ее мифического брака с Сусаноо — верховным и, вероятно, более древним божеством сложившейся мифологической системы. Этой теме в источниках посвящена целая группа мифов. Рассмотрим их структуру (список сюжетов, посвященных спору богов, сокрытию Амата́расу в Небесном гроте, ее извлечению и изгнанию Сусаноо на землю) в разных памятниках (табл. 1).

Бросается в глаза неодинаковый порядок сюжетов в разных источниках; наиболее последовательное и пространное изложение событий мы встречаем в «Кодзики», а самый древний вариант, поскольку он без модификаций²⁹, — в «Когосюи».

По «Когосюи», Идзанаги и Идзанами решают, что раз мастерство Сусаноо настолько злое, что приносит лишь несчастья, то он не может оставаться среди богов и должен спуститься в Нэ-но куни (Подземный мир). Таким образом, по «Когосюи», в отличие от «Кодзики» и «Нихон сёки», Сусаноо отправляют не на землю, и не после совершения им страшных «земледельческих» преступлений, и не после сокрытия Амата́расу в гроте, а только из-за присущих ему с момента рождения функций

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 95, 96; Кодзики, С. 71.

²⁸ Иофан Н. А. Указ. раб. С. 34.

²⁹ См. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 98.

Структура мифов в разных источниках

Сюжеты	«Кодзики»	«Нихон сёки»	«Когосюн»
1	Раздел сфер правления между тремя богами. Сусаноо недоволен.	Раздел сфер правления между тремя богами; Цукиёми недоволен и убивает богиню пищи Укэмоти.	Идзанаги и Идзанами решают отправить Сусаноо в Нэ-но кун, так как его мастерство приносит зло. Он прощается с Аматаэрасу, преподносит ей магатама; спор
2	Спор Сусаноо и Аматаэрасу, обмен дарами — мифический брак, рождение детей; Сусаноо недоволен. Три преступления Сусаноо	Спор Сусаноо и Аматаэрасу о сферах правления, три концепции мифического брака	Перечислены шесть преступлений Сусаноо. Аматаэрасу обиделась и скрылась в Небесном гроте
3	Обида Аматаэрасу, сокрытие ее в гроте, извлечение из грота, решение изгнать Сусаноо из Небесной страны	Сокрытие Аматаэрасу в гроте, извлечение из грота. Преступления Сусаноо и решение изгнать его на землю	Извлечение Аматаэрасу из грота
4	Последнее перед спуском на землю преступление Сусаноо — убийство богини пищи Огэцу химэ		

т. е. практически повторяется сюжет первого варианта мифа о «первом рождении» трех божеств: Аматаэрасу, Цукиёми и Сусаноо. Вероятно, авторы источников использовали одни и те же древние материалы или источники были составлены в разное время, причем «Когосюн» ранее остальных, этот памятник самый архаичный.

Далее сюжет в «Когосюн» развивается так: перед тем как уйти из Небесной страны, Сусаноо решает проститься со своей божественной сестрой, богиней Солнца, имя которой в первом мифе «о возникновении мира» не упоминается. По пути его встречает Куси Акарутама-но микото (предок рода Имубэ из Идзумо) и преподносит ему священное ожерелье из магатама, которое Сусаноо дарит Аматаэрасу (в данном мифе богиня названа уже этим именем). Потом, в результате спора-соревнования между Аматаэрасу и Сусаноо, у Аматаэрасу из подаренных магатама родился Акацу-но микото — один из божественных предков императоров.

В этом варианте мы встречаемся с концепцией мифического брака Сусаноо и Аматаэрасу при одностороннем дарении, что может свидетельствовать и о том, что Сусаноо, отдавая дар и не получив взамен равноценного дара, тем самым устанавливает свое превосходство над Аматаэрасу, поскольку «идея, что дар, который не возмещен равноценным даром, ставит одаренного в унижительную и опасную для его чести, свободы и самой жизни зависимость от дарителя»³⁰. Подобным актом дарения Сусаноо, как божество местного культа, видимо, утверждает свое право главенства над привнесённым божеством Аматаэрасу, которое претендует на верховную власть.

Эта версия, хотя и рассказанная родом Имубэ, отражает и тот факт, что Сусаноо был связан с Идзумо³¹ (там он встретил Куси Акарутама, давшего ему магатама). Возможно, в Идзумо был культ Сусаноо, а Имубэ являлись служителями этого древнего культа. Аматаэрасу, «к которой отправляется Сусаноо», была божеством другой родовой группы.

³⁰ Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970: С. 67.

³¹ Идзумо — район, расположенный в центральной части о. Хонсю. Место образования древнеяпонского государства Ямато.

Изобразим эту версию схематически:

магатама

Куси Акару тама (предок рода Имубэ) → Сусаноо → Аматаэрасу Акацу-но микото (пред.
район Идзумо японских императоров) магатама

Таким образом: 1) Имубэ явились инициаторами мифического брака богов и (как следствие этого) появления японских императоров от богини Аматаэрасу; 2) истоки японской традиции — в районе Идзумо.

Далее Аматаэрасу обиделась и скрылась в гроте, но никаких преступлений Сусаноо не совершает.

Рассмотрим «несоответствия» в изложении этих сюжетов в текстах «Нихон сёки» и других памятников. Начнем с сюжета о разделе сфер правления и возникшем разногласии между Аматаэрасу и Сусаноо.

Во-первых, в роли Сусаноо в данном варианте «Нихон сёки» выступает Цукиёми. Спор между Цукиёми и Аматаэрасу происходит из-за того, что он убивает богиню пищи Укэ моти.

Это более естественная для мифологического мышления трактовка разногласий между богами, так как «аналогия с другими мифологиями предполагает, что бог, чьи родственные связи с солнцем, с одной стороны, супружеские, а с другой — враждебные, должен быть бог Луны, и он должен выполнять три взаимосвязанные функции — мрака, бурь и ночи»³².

Во-вторых, миф об убийстве богини пищи в «Нихон сёки» является первым поводом к разногласиям между богами, а в «Кодзики» — последним преступлением перед «спуском» Сусаноо на землю.

Сюжет о последующем споре Сусаноо и Аматаэрасу представлен в «Нихон сёки» в четырех вариантах с участием 11 божеств (сначала спор между Цукиёми и Аматаэрасу, потом место Цукиёми занимает Сусаноо). По «Нихон сёки» (все четыре варианта) и «Кодзики», у Аматаэрасу рождаются три богини, а у Сусаноо (все варианты, кроме третьего) — пять богов. Все божества, упоминаемые в «Нихон сёки», фигурируют и в тексте аналогичного мифа в «Кодзики».

Миф в третьем варианте в «Нихон сёки» и структурно, и по числу богов, и по набору их имен резко отличается от изложенных в остальных вариантах и в «Кодзики», но напоминает миф в «Когосюи». Начинается третий вариант так: «Когда Сусаноо собирался вернуться на Небо, было божество по имени Ха акару тама. Это божество пришло к Сусаноо и подарило ему прекрасные магатама из яшмы»³³. Далее Сусаноо подарил эти магатама своей божественной сестре, а она породила из них трех богинь. Отличие от других вариантов и от «Кодзики», но сходство с «Когосюи» заключается в том, что: 1) появляется божество-посредник, преподносящее магатама, и 2) Аматаэрасу производит на свет детей из магатама, а не из меча.

Во всех вариантах «Нихон сёки» Аматаэрасу родила трех богинь: Тагори бимэ, Тагицу бимэ (их имена упомянуты также в «Кодзики») и Итикисима бимэ (названа в первом и четвертом вариантах и в «Кодзики») или Окицусима бимэ (во втором и четвертом вариантах).

По «Кодзики», у Аматаэрасу первой рождается Такири бимэ-но микото, но далее сообщается, что у нее же есть еще имя Окицусима химэ-но микото. В современном издании памятника «Кодзики» сказано, что в «Нихон сёки» данная богиня выступает под именем Тагори бимэ³⁴.

Итак, если брать за основу текст «Кодзики», то во втором и четвертом вариантах «Нихон сёки» дважды упоминается одна и та же богиня. Но если рассматривать эти варианты «Нихон сёки» как более ранние по сравнению с «Кодзики», то в «Кодзики» мы сталкиваемся с фактом объединения функций двух богинь в одной, что встречается на довольно поздних этапах развития религиозно-мифологического мышления.

³² Aston W. G. Shinto. L.; N. Y., 1905. P. 138—139.

³³ Нихон сёки. С. 108.

³⁴ Кодзики. С. 77. Примеч. 2.

Предметы, из которых Аматаэрасу и Сусаноо «рожают» богов

Божество	«Нихон сёки», варианты				«Кодзики»	«Когосюи»
	первый	второй	третий	четвертый		
Аматаэрасу	Из меча Сусаноо,	Из своего меча	Из магатама, полученных Сусаноо от посредника и подаренных ей	Из своего меча	Из меча Сусаноо	Из магатама, полученных Сусаноо от посредника и подаренных ей
Сусаноо	Из магатама Аматаэрасу	Из своих магатама	Из своего меча	Из своих магатама	Из магатама Аматаэрасу	—

Структурное различие вариантов проявляется в концепциях мифического брака божеств и в предметах, из которых они порождали божеств.

Таким образом названы три концепции мифического брака (см. табл. 2): обоюдный обмен дарами (первый вариант; «Кодзики»); одностороннее (Сусаноо→Аматаэрасу) дарение (третий вариант; «Когосюи»); заключение «брака» без обмена даров (второй и третий варианты), т. е. как бы на началах равенства.

Можно предположить, что первая и третья концепции отражают заключение союза между равноправными богами, в то время как одностороннее дарение, видимо, предполагает какую-то форму подчинения одного божества (в данном случае Аматаэрасу) другому (Сусаноо). Вторая концепция «мифического брака» — видимо, наиболее ранняя трактовка отношений мифологических персонажей двух культурных традиций.

Сусаноо совершает три тягчайших «преступления», и боги решают наказать его и изгнать на землю. Оскорбленная богиня Аматаэрасу скрывается в Небесном гроте.

Миф о преступлениях Сусаноо и сокрытии Аматаэрасу в гроте структурно различается. В «Кодзики» он состоит как бы из двух отдельных сюжетов: преступления Сусаноо и сокрытие Аматаэрасу. В пяти вариантах «Нихон сёки» два отдельных сюжета «Кодзики» объединены. Причем пятый вариант мифа выделяется порядком действий: Сусаноо, отправляясь прощаться со своей божественной сестрой после того, как боги решили изгнать его на землю за тягчайшие преступления, говорит: «Если у меня злые намерения, то у меня сейчас родятся дети женского пола и их можно отправить на землю, если же хорошие, то дети мужского пола, а они должны управлять небом»³⁵. И он «порождает» пять богов мужского пола из своих магатама; Аматаэрасу тоже использует свой меч, но остается неизвестным, рождается ли у нее кто-нибудь. Этот вариант отражает процесс длительной борьбы между Сусаноо и Аматаэрасу, являющихся, вероятно, культовыми божествами разных племен.

Наиболее краткий вариант мифа опять представлен в «Когосюи», но в данном случае кратко объясняется не отсутствием мотивировок, а лаконичностью изложения. Сообщается, что Аматаэрасу, обидевшись на Сусаноо, скрывается в гроте.

Таким образом, спор Сусаноо и Аматаэрасу, их мифический брак-союз свидетельствуют о том, что речь идет не о синхронных верховных божествах разных племенных групп, а о борьбе более древнего верховного божества Сусаноо со сравнительно поздним, «вторичным» божеством. Аматаэрасу с трудом (спор, борьба) вводится в пантеон небесных богов, причем на самую высокую ступень мифологической иерархии, заняв место богини Солнца — главного божества любого древнего аграрного комплекса.

Мифологический сюжет о сокрытии богини Солнца в Небесном гроте и извлечении ее оттуда достаточно древен и присущ мифологическим

³⁵ Нихон сёки. С. 120.

комплексам многих народов. Исчезновение Солнца было связано с нарушением нормального течения жизни, поэтому его необходимо было вернуть. Человеку на архаической стадии было свойственно «оживление» явлений природы, потому что он не мог их объяснить иначе, как действиями высших существ, обладающих теми же свойствами и чертами, что и он сам, т. е. «явление по существу не изменялось, а приобретало способность чувствовать и следовать действиям человека, как он сам бы поступил в данных условиях»³⁶.

Сюжет извлечения Амата́расу из грота упоминается в «Кодзики», «Нихон сёки» и «Когосюи». Самое подробное его описание — в «Когосюи», где сюжет расширен вследствие увеличения числа участвующих богов: в это число включены божества предков родов ремесленников, в частности различных ветвей рода Имубэ. Так, в соответствующем мифе в «Когосюи» участвуют 17 божеств, тогда как в «Кодзики» лишь 8, а в «Норме»³⁷ «Нихон сёки» — 7. Уже сам факт расширения сюжета в мифе об Амата́расу показывает, что миф в момент фиксации еще не был канонизирован. Введение в сюжет предков рода Имубэ говорит, возможно, о примирении священнослужителей культа Сусаноо с культом новой богини.

V. Верховные функции и принятие решения о покорении земли небесными богами осуществляет по «Кодзики» — Амата́расу, по «Фудоки» — Камируми камируги, а по «Нихон сёки» (вторая часть «Эры богов») — Таками мусуби. Это свидетельствует либо об одновременном составлении источников, но на материале различных культурных традиций либо о том, что источники были составлены в разное время, причем Амата́расу — божество позднее, искусственно введенное в ранний «небесный» слой японского мифологического пантеона.

VI. Миф в момент его фиксации в разных памятниках был еще живой, о чем говорит разная система записи одних и тех же имен в разных источниках, например имени Сусаноо (см. рис. 3). Существуют две трак-



Рис. 3. Трактовка иероглифической записи имени Сусаноо: 1 — по «Кодзики» (с. 71, примеч. 24), 2 — по «Нихон сёки» (с. 95, примеч. 2)

товки имени: от названия местности Суса в провинции Идзумо и от глагола *susabu* — «становиться свирепым, яростным». Смысл имени сохраняется, но запись его разная, ибо последняя была не так важна, как звучание (имя долго существовало в устной традиции). Автор-составитель был, очевидно, представителем иной культурной традиции, и ему были чужды и имя божества (Сусаноо), и его функции. К записи имен относились так же, как к записи топонимов, когда «знаками маньёгана писцы заносили те топонимы, значение которых им было непонятно»³⁸. Аналогично и в имени бога значимая часть *susa* обозначена фонетически иероглифами.

Имя богини Амата́расу, которое должно было быть не менее древним, чем имя Сусаноо, и тоже сохраняться в устной традиции, всегда и везде записывается и трактуется одинаково.

Итак, позднее включение Амата́расу в ранний слой японского пантеона подтверждают следующие соображения:

— «неединственность» богини Солнца, причем у каждого комплекса «земного» и «небесного» была своя богиня Солнца;

³⁶ Богаевский Л. Б. Земледельческая религия Афин. Пг., 1916. С. 8, 9.

³⁷ «Норма» — наиболее часто повторяющееся число божеств и их имена, которые должны быть упомянуты в некотором среднем по величине списке имен, варианты мифа.

³⁸ Попов К. А. Некоторые вопросы топонимики Харима-но кунь//Топонимика Востока. М., 1969. С. 73.

— структура изложения сюжетов о двойном рождении богини Аматаэрасу в тексте «Нихон сёки», демонстрирующая искусственное введение ее в архаический слой японского мифологического пантеона;

— факт мифического брака Сусаноо и Аматаэрасу. Ситуация включения Аматаэрасу в цикл мифов о Сусаноо, вероятнее всего, следствие победы одного племени над другим, что, естественно, требовало уравниения «пришлого» божества с популярнейшим местным архаичным божеством;

— принцип записи имени. Имя Аматаэрасу, например, во всех источниках записано одинаково, а имя Сусаноо — по-разному, т. е. для авторов-составителей первое было близким и понятным по значению, второе — нет;

— осуществление функций верховного божества то богиней Аматаэрасу, то другими богами.

Все приведенные соображения свидетельствуют либо о разном времени составления источников, либо о разных культурных традициях, отраженных в них.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

С. Н. Квашнина

ИНДЕЙЦЫ КОЛОРАДО

Республика Эквадор — полиэтническое государство с большим процентом (40%) индейского населения. С давних времен территория Эквадора была заселена многочисленными индейскими племенами и представляла собой один из густонаселенных районов Южной Америки. По мнению Хихона-и-Кааманьо, лишь в горном и прибрежном районах существовало по меньшей мере тринадцать языков¹.

Вторжение инков в XIV в., а позже, в XVI в., испанское завоевание существенно изменили этническую карту страны. Многие племена были полностью истреблены. Другие подверглись быстрой ассимиляции, утратили и языки, и традиционные особенности своей культуры. И только трем небольшим группам индейцев удалось скрыться в западной болотистой сельве Тихоокеанского побережья. Это были племена каяпа, коайкер и колорадо.

Одной из наиболее интересных этнических групп, проживающих на территории Эквадора, являются индейцы колорадо, или цачила (Tsachila), как они сами себя называют. Название «колорадо» они получили от испанцев за обычай раскрашивать лицо и тело. Племя колорадо образует одну из малочисленных индейских групп, сохранивших свои традиционные этнокультурные особенности. Для сравнения можно привести такие данные. В районе побережья группа коайкер (los Quaiquer) насчитывает приблизительно 600 человек. В восточном районе, там, где на многие тысячи километров простираются тропические леса бассейна Амазонки, живут небольшими родовыми группами такие племена, как уаоранис (los Huaoranis), или аукас, как их называют европейцы — 1000 человек; кофан (los Cofanes) — 600 человек; сиона-секойя (los Siopas y Secoyas) — соответственно 110 и 237.

Во время пребывания в Эквадоре в 1981—1984 годах мне приходилось встречать представителей этого племени в г. Кито, а позже посчастливилось познакомиться с ними поближе, побывав с группой сотрудников советского посольства на территории их расселения.

Данные о происхождении этого племени крайне противоречивы, поскольку доколониальный период жизни цачила мало изучен. Об их существовании впервые упоминают хронисты времен конкисты XVI в. Педро де Альварадо и Мигель Кабельо де Вальбоа, называя их «воинами и идолопоклонниками»²; в документах колониального периода говорится о племенах юнгас, нигуас и колорадо, обитающих в отрогах Западных Кордильер³.

¹ Цит. по: Эквадор. М., 1963. С. 105.

² González Suárez F. Historia General de la Republica del Ecuador. Guayaquil; Quito (Ecuador), s. a. P. 92—121.

³ Ibid. P. 92.

Сейчас племя колорадо живет в сельве горных хребтов Западных Кордильер Анд, занимая незначительную территорию в западной части провинции Пичинча, в 7 км от города Санто-Доминго-де-лос-Колорадос.

Согласно языковой классификации французского этнографа и лингвиста П. Риве, язык колорадо — цафике (Tsafique) относится к лингвистической семье барбакоа, входящей в группу чибча-муиска⁴. Считается, что колорадо — ближайшие родственники каяпа и чаапалачи; язык этого последнего племени родствен цафике. По мнению советского исследователя Ю. А. Зубрицкого, язык колорадо пополнился значительным числом кечуанских слов, в основном относящихся к системе счета, названиям животных, предметов одежды и т. п.⁵.

Что касается эквадорской демографической статистики, то между различными опубликованными источниками имеются расхождения; соответственно и этнический состав населения определяется приблизительно. По данным Информационной службы Эквадорского радио, занимавшейся изучением этого племени, индейцев колорадо насчитывают 1000—1200 человек. Они объединены в 8 традиционных общин. Каждая из них включает несколько малых семей. Самая большая община — Конгома Гранде включает 44 семьи; самые маленькие — Наранхос и Таауа — всего по 8 семей⁶.

Вот эти общины:

Название общины	Число жителей	Число семей
Конгома Гранде	214	44
Буа	202	38
Чиуильпе	137	22
Посте	110	24
Отонге Мапали	81	16
Перипа	51	13
Наранхос	41	8
Таауа	40	8

Общины расположены на довольно значительном расстоянии друг от друга. Главный социально-политический центр — Чиуильпе. Это единственное место, где есть школа, электричество, водопровод. Здесь сосредоточена вся общественная жизнь племени. На открытой веранде общинного дома в определенные дни собирается совет правителей, в который входят представители от каждой общины. Они выясняют первоочередные нужды индейцев, составляют ходатайства перед местными властями; здесь разрешаются спорные вопросы, возникающие между отдельными членами общины.

В одной общине можно встретить несколько одинаковых фамилий. Но это вовсе не означает, что их носители состоят в родстве. Фамилия скорее отражает принадлежность к тому или иному клану или профессии. Так, например, фамилии Каласакон и Агуавиль указывают на то, что в этих индейских общинах есть знахари.

Подсчитано, что в настоящее время 85% членов племени — люди в возрасте до 50 лет. Это — новое поколение с быстро меняющимися традициями и обычаями, активно усваивающее стандартизованную евроамериканскую буржуазную культуру, пусть даже главным образом в ее потребительском аспекте. Что же касается «стариков», то они прочно привязаны к этнокультурным традициям своего племени и остаются типичными носителями его этнической культуры.

Главным правителем, вождем племени является Никанор Каласакон, сын старейшего вождя племени Авраама Каласакона, умершего незадолго до нашего посещения и имевшего славу прекрасного целителя (Рис. 1). Недалеко от Санто-Доминго-де-лос-Колорадос по дороге в Кеведо можно увидеть надпись «Община Чиуильпе. Никанор Каласакон». Свернув с основной дороги, попадаешь на территорию общины. Здесь

⁴ Los Tsachilas. Cuadernos de Nueva. Junio 1983. Quito (Ecuador). P. 76.

⁵ Культура Эквадора. М., 1985. С. 51—52.

⁶ El Comercio. 1982. 3.01.



Рис. 1. Авраам Каласакон, старейший вождь племени колорадо. Подготовка к магическому обряду исцеления

живет вождь племени. В своей деятельности он опирается на так называемых лейтенантов — тенъентес (*tenientes*), т. е. помощников, выделяемых от каждой общины. Забота о сохранении этнических черт племени, о его благосостоянии, сохранении традиций, образовании и медицинской помощи — вот основной круг задач, решением которых занят вождь колорадо. На него традиционно возлагаются и обязанности врача.

Как и многие другие племена, обитающие в зоне тропических лесов, колорадо продолжают заниматься охотой на коз, кабанов, оленей (Рис. 2), рыбной ловлей, а также выращиванием и сбором тропических фруктов, которыми так щедро одарила их природа. Широкое распространение получило подсечное земледелие. Для разрыхления почвы и подготовки грядки используют примитивные орудия: мотыги, палки-копалки, лопату (*такля*). Семена бросают в землю и уже до созревания урожая грядки не трогают. Плодородные почвы Тихоокеанского побережья сами обеспечивают высокий урожай тропических культур. Колорадо выращивают юку, маис, бобовые, бананы, ананасы, кофе, ачиоте (*Vixa Ogella* па). Из домашних животных разводят свиней, лошадей, коров, собак, птицу, куйев (морская свинка). Помимо охоты, рыбной ловли и земледелия колорадо занимаются ремеслом, в основном ткачеством. Ткачество играет важную роль в жизни племени: ведь одежду, такой существенный элемент их материальной культуры, они ткнут сами, используя для этой цели хлопчатобумажную нить, закупаемую в большом количестве в Сан-то-Доминго-де-лос-Колорадос.

У колорадо преобладает натуральное хозяйство. Однако благодаря постройке новых дорог повысилась товарность сельскохозяйственной продукции: они чаще стали продавать свою продукцию на рынках соседних городков. Что касается тропических культур, то этот товар они чаще реализуют через перекупщиков. Участие колорадо в национальной экономике проявляется как в реализации урожая и продаже скота, так и



Рис. 2. Обучение охоте — обязанность отца



Рис. 3. Традиционная одежда колорадо

покупке предметов первой необходимости, и прежде всего западной одежды, которая в последние годы стала неотъемлемой частью жизни этого племени.

Основные продукты питания колорадо растительного происхождения. Из листьев бананов и из мякоти плодов пальмы чонта они варят похлебки, плоды ачиоте используют как приправу к пище. Хлеб заменяет особый сорт бананов, которые едят в жареном виде. В последние годы широко используют рис, который сами не выращивают, а закупают в Гуаякиле или Санто-Доминго-де-лос-Колорадос. Что же касается продуктов рыбной ловли и охоты, то они также составляют важный компонент питания колорадо.

Поселения колорадо имеют кучевую планировку. Жилища строятся из тростника и дерева; традиционный строительный материал — пальма чонта. Двускатная крыша кроется либо травой, либо пальмовым листом, пол земляной. Дом разделен на две части. Одна из них — закрытая; это просторное жилое помещение без окон, свет проникает через щели в

доштых стенах и дверные проемы. Мебель, как правило, отсутствует, сидят и спят на циновках. Закрытая часть помещения служит и кухней. Здесь устроен большой открытый дровяной очаг и хранятся запас хлеба. На полках — кухонная утварь: ковши, чугуны, глиняные горшки, сосуды. Вторая половина дома представляет открытую веранду. Это столовая, и гостиная, и просто укрытие от дождя. На веранде хранятся рыболовные и охотничьи принадлежности, а также музыкальные инструменты. В середине стоят длинный деревянный стол и лавки. Здесь собираются как старики, так и молодежь.

Влияние стандартизированной евроамериканской культуры сказалось в строительстве новых жилых домов на территории колорадо. Сейчас здесь можно встретить строения из железобетонных блоков, раскрашенные яркими красками. В таком доме живет со своей семьей вождь племени Никанор Каласакон. В доме три комнаты. Одна из них — мастерская, где стоит ткацкий станок, а на стенах развешана пряжа. Ткут колорадо из хлопка, для окрашивания пряжи применяются растительные и минеральные краски. Самая большая комната дома вождя служит гостиной; здесь вполне современная мебель, телевизор, радиоаппаратура, на стенах — фотографии, ожерелья из красочных перьев птиц. Ритуальные маски соседствуют с изображениями святых. В третью комнату мы не заходили, но скорее всего она является спальней, где родители и дети спят вместе.

Изолированно от жилья стоит дощатая хижина для совершения магических обрядов. Чердачное помещение приспособлено для сушки целебных растений. Рядом с хижинкой — сарайчик, в котором ждут своей очереди к целителю десятки больных.

Традиционная повседневная одежда как мужчин, так и женщин колорадо состоит из набедренной повязки (нечто вроде юбки), которая называется *чумбилина* (*chumbilina*) — рис. 3. Она закрепляется при помощи длинного пояса, обертываемого несколько раз вокруг талии. Чумбилина раскрашивается полосами: у мужчин — голубого и белого цвета, такая чумбилина называется *мампечампа* (*mampetchampa*), у женщин чумбилина широкая и более разнообразная по цвету (полосы зеленые, голубые, красные, желтые); называется она *тунан* (*tunán*). Под влиянием католических миссионеров женщины колорадо практически перестали ходить с обнаженной грудью. Сейчас с открытой грудью можно встретить только молоденьких девушек. В прохладную погоду женщины накидывают на спину шелковую шаль. Они любят всевозможные украшения: кустарные бусы, ожерелья из косточек птиц и семян экзотических плодов, растущих в джунглях. Мужчины повязывают шею яркими шелковыми платками.

Индейцы колорадо, как мужчины, так и женщины, раскрашивают лицо, грудь и ноги многочисленными горизонтальными полосами красного и синевато-черного цвета. У женщин рисунок сложнее, чем у мужчин. На лицо они наносят очень узкие горизонтальные полоски различных цветов с точками по краям. Для этой процедуры используются перья птиц (рис. 4).

Мужчины красят волосы в красный цвет, который получают, смешивая сок плодов ачиоте с растительным маслом. Получается клейкая густая масса. Ее втирают в волосы, потом с помощью ножниц и гребенки придают прическе форму каски или шлема. Согласно поверьям колорадо, и цветные полосы на теле, и прическа защищают от злых духов.

Колорадо живут небольшими семейными группами, сохраняя прочные традиции, восходящие к первобытно-общинному строю. По законам племени они обязаны жить только в своих общинах, соблюдая обычаи предков. Им не разрешено вступать в брак с представителями других племен, тем более — этнорасовых групп. Если такое случается, то нарушивший закон изгоняется из племени и ему разрешается только раз в году навещать своих близких. Как и по всей стране, брак может быть как традиционным, так и церковным. Традиционная церемония заключения брака следующая: родители жениха приходят в дом невесты и приносят ее



Рис. 4. Представители двух этнических групп (колорадо и отовало) в этнографическом музее Санто-Доминго-де-лос Колорадос

родителям в качестве подарка тушу убитого на охоте животного и в доме жениха устраивается праздник. Свадебная одежда невесты — чумбилина, белая блузка и туникообразная рубашка, в волосах венок из цветов. У жениха одежда повседневная: чумбилина, закрепленная на талии красным поясом; тело до пояса обнажено, прическа традиционная. К свадебному пиршеству, как и для других праздников, колорадо красят зубы в черный цвет, используя для этого листья растения амбо (Hambo), что также является традицией племени.

Церковная церемония бракосочетания не имеет особого значения, это скорее формальная дань католической церкви. Молодых в церковь сопровождает отец невесты. Одежда жениха и невесты такая же, как и во время традиционной свадьбы. После церковной церемонии в общине устраивается праздник. В этот день режут поросят, кур, уток, куйев. Из напитков употребляются маисовая чича, а также пиво, которое закупается в большом количестве в Санто-Доминго-де-лос-Колорадос. Надо сказать, что Никанор Каласакон совершил церковную процедуру бракосочетания через несколько лет после традиционной свадьбы, имея уже двух детей, и тем самым продемонстрировал признание существенных изменений в обычаях своего племени.

Колорадо отмечают все праздники: и религиозные, и гражданские (Рис. 5). Но самые любимые — «День нации», т. е. День открытия Америки, отмечаемый 12 октября, и День поклонения Солнцу — яркий индейский праздник летнего солнцестояния (24 июня — день св. Хуана), сопровождаемый карнавальными шествиями ряженных в штанах из козлиных шкур, ярких одеждах, украшенных колокольчиками, перьями птиц, кусочками зеркал, кукурузными початками, фруктами.

В День нации колорадо выбирают «королеву племени», т. е. самую красивую и достойную девушку своей группы. Выборы королевы про-



Рис. 5. Праздник — День поклонения Солнцу

ходят следующим образом. Вождь племени устраивает праздник у себя дома: каждая из восьми общин выставляет свою кандидатуру. Сам красивая девушка определяется во время танцев. При выборе короле учитываются также умение и желание помогать общине в сельскохозяйственных работах (собирать кофе, какао, срезать бананы и т. д.), навыки в приготовлении пищи; принимается во внимание образовательный уровень (умение читать и писать по-испански). После избрания королевы племени обязана помогать вождю в его деятельности по сохранению традиций племени.

По сообщению Информационной службы Эквадорского радио, среди индейцев колорадо есть группа хенде (Hende) с голубыми глазами, светлыми волосами (Рис. 6), в то время как все остальные представители этой индейской группы темнокожие с черными волосами. Некоторые авторы полагают, что хенде своим происхождением связаны с европейцами, совершавшими научные экспедиции и затерявшимися в тропических джунглях в начале нашего столетия⁷.

Завоевание Эквадора, как и всего американского континента, сопровождалось христианизацией коренного населения. Однако на территории расселения колорадо католические и протестантские миссионеры появились лишь в середине нашего столетия. Их попытки внести постепенное новое содержание во внешние формы местных религиозных праздников и культы увенчались успехом, и процесс христианизации, по словам старейших представителей племени, проходил безболезненно. Индейцы признали внешние атрибуты церкви, а священник стал для них чем-то вроде колдуна. Таким образом, по своему вероисповеданию индейцы колорадо в основной массе — католики. Но как писал эквадорский историк Пабло Диескансеко, «католическую религию в Эквадоре вряд ли можно назвать католической. Это фанатический ритуал с большой дозой язычества, в котором страх перед наказанием и возможность избавиться от недостатков посредством исповеди занимают центральное место»⁸.

Мифология колорадо еще недостаточно изучена, целостное впечатление о ней составить невозможно. Как и другие племена, живущие в районе Андских гор, колорадо почитают Солнце, Землю, Молнию, Грозы, другие силы природы. Согласно мифологии чачила, Творец всей Вселенной

⁷ El Universo. 1982. 25.07.

⁸ Цит. по: Эквадор. М., 1963. С. 144.



Рис. 6. Девочка колорадо (предположительно из группы хенде)

ной, Диочи (Diochi), живет на золотом облаке, охраняемом громом и молнией. Там он скрывается от преследования духа Зла — Юкана (Jucan)⁹.

С очень давних времен индейцы колорадо пользуются славой «опытных колдунов» и врачей. «Брухерия», или «колдовство», является древнейшей традицией колорадо. Колдовать — значит изгонять «злых духов», являющихся причиной многих бед и неудач. Исцеление также связано с изгнанием злых духов из организма. Вождь колорадо — католик, но прежде всего он — Поне, т. е. колдун, предсказатель судьбы и защитник от злых духов. Никанор Каласакон так сказал нам о своей практике целителя: «Мы беремся за исцеление только тех заболеваний, на которые нам указывает Бог. Нашу профессию называют „колдовством“. Может быть, это и так. Но мы не шарлатаны, не приносим никому вреда. Мы не беремся исцелять те недуги, которые не подвластны нашей воле. Мы излечиваем ревматизм, острые головные и мышечные боли, заболевание почек, печени и др. Исцеляем только на рассвете, используя природные травы, целебные свойства которых известны только нам одним. Мы лечим порой те болезни, с которыми врачи не в состоянии справиться обычными медицинскими методами».

Как считается, совершая магический обряд исцеления, колдун посредством всевозможных ритуалов вступает в контакт со сверхъестественными силами и просит у них помощи. Состояние экстаза подкрепляется алкоголем, который обычно приносят больные. После длительных заклинаний и магических приемов колдун уверяет пациента, что тот совершенно здоров и злые духи изгнаны из его тела. За исцеление колдуны берут деньги. Сумма эта незначительна (около 1500 сукре), тем не менее

⁹ Encuentro de las nacionalidades indígenas del Ecuador con Juan Pablo II//Latacunga. 1985. 31.01.

некоторые из них за счет своих пациентов обогащаются: приобретают земельные участки, иногда даже обзаводятся автомобилями.

Новые дороги, связавшие места обитания индейцев колорадо с другими провинциями страны, более тесные контакты этой группы индейцев с местным населением послужили толчком к процессу аккультурации. Влияние общеэквадорской культуры проявляется и в ношении западной одежды, и в покупке предметов современной цивилизации. Молодые люди этого племени носят ту же одежду, что и метисы: джинсы, рубашки, ботинки. В выходные дни улицы Санто-Доминго-де-лос-Колорадо оживлены. Среди приезжих много представителей этой этнической группы. В барах можно увидеть юношей колорадо, разливающих пиво. И хотя они в основном как горожане, но прическа традиционная. «Как в цивилизации», — шутит по этому поводу Никанор Каласакон. Надо заметить, что и сам вождь не всегда соблюдает традиции в ношении одежды на территории своей общины он встретил нас в джинсах, тело было обнажено, на шее — католический крест. И только прическа говорила о принадлежности к этой этнической группе.

В начале 1980-х годов с целью изучения и сохранения традиций устного и музыкального творчества индейцев колорадо и их языка цафи сотрудники Музея антропологии при Центральном банке Эквадора в Гуаякиле разработали и осуществили программу, под названием «Проект Цафике». Этот проект предусматривал изучение языка колорадо с целью его сохранения, т. е. записи на пленку мифов, легенд, ритуальных песен, для чего и были организованы двухгодичные курсы. Программу финансировал Центральный банк. Курсы были рассчитаны на 2 года, их окончили 15 индейцев колорадо из разных общин этого племени. К окончанию языкового курса было записано около 40 сказок и легенд, несколько ритуальных и обрядовых песен под аккомпанемент барабана и ксилофона, самого излюбленного музыкального инструмента колорадо, завезенного в период конкисты африканцами. Как сказал Улаф Хендрикс, директор Музея антропологии, этот проект стал «своеобразной научной программой, направленной на то, чтобы исторические повествования, легенды и мифы, а также ритуальные песни этой интереснейшей индейской группы стали неотъемлемой частью современной культуры Эквадора»¹⁰.

Каковы же социально-экономические и культурные проблемы, с которыми в настоящее время сталкиваются колорадо? Исчезает ли культура цачила?

Обширный район с пышной растительностью и плодородной почвой еще не так давно казавшийся диким и непроходимым, с 1960-х годов благодаря новой автостраде, связавшей столицу колорадо с побережьем, был наводнен тысячами иммигрантов, приехавших сюда из всех провинций страны осваивать ставшие доступными для них плодородные земли. Образование сельских кооперативов, примыкающих к территории колорадо, положило начало многолетнему конфликту между индейцами и метисами, которые не соблюдали границ и при организации кооперативов захватывали часть территории колорадо; в результате племя потеряло значительный процент земель. Таким образом, за несколько лет площадь земель, принадлежавших колорадо, намного сократилась. В качестве примера можно привести следующие факты: в распоряжении общины Отонго Мопали было 1500 га земли, из них 1050 га отошли метисам; в общине Посте из 1200 га захвачено 810 га; в общине Перни из 595 га занято метисами 80 га и т. д. Об этих фактах было доложено правительству. Формально политика государства направлена на улучшение положения индейских племен, особенно, когда лишение индейцев земель, как в случае с колорадо, становится достоянием широкой гласности. Но практически кроме обещаний ничего не делается. Несколько раз в столицу ездил Авраам Каласакон, а позже и его сын. И каждый раз правительственные чиновники обещали разобраться. Проходили год

¹⁰ El Universo. 1982. 15.01.

И вот только недавно, в 1984 г., было принято решение правительства о защите прав этнических меньшинств как в плане осуществления практической помощи (разработка эффективных мер по прекращению захвата индейских земель, улучшение форм и методов ведения сельского хозяйства, повышение его эффективности, предоставление кредитов и т. д.), так и в плане сохранения их культурных особенностей¹¹.

Если говорить об изменениях, происшедших внутри самой этнической группы, то колорадо 1980-х годов значительно отличаются от тех, какими они были в 1960-х, когда их описывали исследователи-этнографы. Изменилась не только их численность (если верить статистике, население этого племени удвоилось). Изменилась и степень их привязанности к традициям своего племени. Как уже было сказано, 85% из них стремятся к более тесным контактам с белым и метисным населением, к достижениям цивилизации. Индейцы колорадо постепенно интегрируются в единую социально-экономическую систему страны, становятся частью эквадорского общества. Они подчиняются общегосударственным законам, принимают участие в государственных и религиозных праздниках, посещают школы и колледжи, несут воинскую повинность, участвуют в выборах. В их числе есть скотоводы, ботаники, торговцы, врачи. Они составляют спортивные команды, создают музыкальные ансамбли. Молодой вождь племени колорадо считает, что «как этническая группа индейцы колорадо не должны быть только объектом притяжения туристов». Сам он, имея среднее образование, надеется окончить университетский курс для получения ученой степени доктора медицины и уже в этом качестве продолжать работу по исцелению больных. Никанор Каласакон ходатайствует перед правительством о строительстве в Санто-Доминго-де-лос-Колорадос сельскохозяйственного колледжа, с тем чтобы в будущем технически вооружить сельское хозяйство своих общин, больше выращивать кукурузы, юки, бананов. С правительственными чиновниками шел разговор о создании этнографического музея с целью сохранения культуры цачила, а также зооботанического сада, для чего имеются благоприятные предпосылки, поскольку флора и фауна этого района исключительно богаты.

Надо сказать, что при всех тех усилиях, которые предпринимает вождь индейцев для сохранения культуры цачила, сам он понимает, что приостановить процесс ассимиляции индейских групп испаноязычным слоем, господствующим в стране, нельзя, поскольку любая форма более высокого, особенно технического образования возможна только на базе испанского языка. Тем более, что в настоящее время молодые люди, продолжая жить малыми семьями в своих общинах, сами отказываются носить чумбилину, раскрашивать лицо и тело, соблюдать и некоторые другие обряды предков. О степени культурной ассимилированности свидетельствует и языковая ситуация. Сейчас роль языка цафике ограничена узкой сферой устного общения внутри общин, да и то только между представителями старшего поколения. Молодые же люди посещают испаноязычные школы, участвуют в спортивных состязаниях и говорить на своем родном языке отказываются. «Тем не менее специфические особенности нашего народа, его многовековые традиции являются частью общей культуры Эквадора. И сохранить ее — наша задача», — так определяет свое назначение вождя Никанор Каласакон.

¹¹ Ноу, 1984. 8.02.

- 120

- О непосредственных и косвенных источниках//Изв. СО АН СССР. 1968. № 6. Вып. 2. С. 84—90.
- Сибирь в составе феодальной России//Советская историческая энциклопедия. Т. 12. М., 1969. С. 832—838.
- Некоторые вопросы истории сибирского крестьянства периода феодализма//История крестьянства Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1970. С. 4—37.
- Вопросы общественного сознания в изучении досоветской Сибири//Итоги и задачи изучения истории Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1971. С. 121—132.
- К истории возникновения Новосибирска//Изв. СО АН СССР. 1971. № 6. Вып. 2. С. 89—95 (в соавт. с Булыгиным Ю. С.).
- К характеристике социальной психологии сибирского крестьянства XVIII в.//История СССР. 1971. № 3. С. 58—71.
- Источники по социальной психологии русского крестьянства XVIII — первой пол. XIX в.//Симпозиум по актуальным проблемам источниковедения. Материалы к обсуждению. Таллин, 1972. 23 с.
- Сибирские купцы Корнильевы//Изв. СО АН СССР. 1972. № 6. Вып. 2. С. 23—28.
- Новые данные по материальной культуре русских крестьян Каинского уезда в 40-х годах XIX в.//Изв. Новосибирского отдела Географического общества СССР. 1973. Вып. 6. С. 151—158.
- Верхотурские купцы Походяшины//Вопросы истории Сибири досоветского периода [Бахрушинские чтения, 1969]. Новосибирск, 1973. С. 137—149.
- К характеристике сибирского дворянства XVIII в.//Русское население Поморья и Сибири (Период феодализма). Сборник статей памяти В. И. Шункова. М., 1973. С. 350—363.
- Сельская община в Сибири XVIII — первой половины XIX вв.//Бахрушинские чтения 1973 г. Вып. II. Новосибирск, 1973. С. 22—34.
- Г. М. Походяшин в «Дружеском ученом обществе» Н. И. Новикова//Города Сибири. Новосибирск, 1974. С. 259—298.
- Приемы и сроки сева у русских крестьян Сибири XVIII — первой половины XIX в.//Изв. СО АН СССР. 1974. № 11. Вып. 3. С. 89—95.
- Община в обычном праве сибирских крестьян XVIII — 70-х годов XIX в.//Ежегодник по аграрной истории 1971 г. Вильнюс, 1974. С. 388—396.
- Труд в представлениях сибирских крестьян XVIII — первой половины XIX в.//Крестьянство Сибири XVIII — начала XX в. Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975. С. 100—133.
- Тобольский купец Иван Зубарев//Материалы научной конференции, посвященной 100-летию Тобольского историко-архитектурного музея-заповедника. Свердловск, 1975. С. 56—66.
- Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. 352 с.
- Отв. ред. кн.: Миненко Н. А. Северо-Западная Сибирь в XVII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1975. 280 с.
- «Записки из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского, как источник по истории сибирской каторги 50-х годов XIX в.//Ссылка и каторга в Сибири. XVIII — начало XX в. Новосибирск, 1975. С. 131—152.
- Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII—XIX вв.//Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. Новосибирск, 1975. С. 71—109.
- Отв. ред. кн. (совместно с Миненко Н. А.): Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. Новосибирск, 1975. 159 с.
- Сибирь. Исторический очерк (до 1861 г.)//БСЭ. 3-е изд. Т. 23. М., 1976. С. 1003—1006.
- Отв. ред. кн.: Русакова Л. М. Сельское хозяйство Среднего Зауралья на рубеже XVIII—XIX вв. Новосибирск, 1976. 183 с.
- Этнографические и фольклорные источники в исследовании общественного сознания русских крестьян Сибири XVIII — первой половины XIX в.//Источниковедение отечественной истории. 1976. М., 1977. С. 97—124.
- Территориальная крестьянская община Сибири (30-е гг. XVIII — 60-е гг. XIX в.)//Крестьянская община в Сибири XVII — начала XX в. Новосибирск, 1977. С. 33—103.

- Социально-экономические аспекты изучения генеалогии непривилегированных слоев феодальной Сибири//История и генеалогия. М., 1977. С. 197—236.
- Отв. ред. кн.: Мамсик Т. С. Побег как социальное явление. Приписная дефортация в Западной Сибири в 40-е—90-е гг. XVIII в. Новосибирск, 1978. 206 с.
- Новый документ о декабристской и польской ссылке в Западной Сибири//Ссылка и общественно-политическая жизнь в Сибири (XVIII—начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 224—230.
- Проблемы и источники исследования этнических традиций русских крестьян XIX в.//Советская этнография (далее — СЭ). 1979. № 5. С. 35—48.
- Отв. ред. кн.: Миненко Н. А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVII—первая половина XIX в.). Новосибирск, 1979. 351 с.
- О круге чтения Ф. М. Достоевского в Омске//Культурная жизнь Сибири XVII—XX вв. [Бахрушинские чтения, 1981]. Новосибирск, 1981. С. 123—134.
- Обычай помочей у русских крестьян в XIX в. (К проблеме комплексного исследования трудовых традиций)//СЭ. 1981. № 4. С. 26—38. № 5. С. 32—46.
- Проблемы, методы и источники исследования этических традиций восточных славян (XVIII—XIX вв.)//История, культура, этнография и фольклор славянских народов/IX Международный съезд славистов. М., 1983. С. 108—123.
- Отв. ред. кн.: Шорохов Л. П. Корпоративно-вотчинное землевладение и монастырские крестьяне в Сибири в XVII—XVIII вв. Красноярск, 1983. 164 с.
- Община в процессе переселения «панцирных бояр» Себежского уезда в Сибирь. Общественный быт и культура русского населения Сибири (XVIII—начало XX в.). Новосибирск, 1983. С. 19—31.
- Ф. М. Достоевский и семья декабриста И. А. Анненкова//Политические ссылки в Сибири (XVIII—начало XX в.). Новосибирск, 1983. С. 102—122.
- Отв. ред. кн.: Маслова Г. С. Народная одежда в восточно-славянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. 216 с.
- Обычай побратимства в былинах//Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 116—125.
- Отв. ред. кн. (совместно с Покровским Н. Н.): Рабцевич В. В. Сибирский город в дореформенной системе управления. Новосибирск, 1984. 197 с.
- Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций//СЭ. 1984. № 5. С. 70—80.
- Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи (обычай завивания веков и кумления в XIX в.)//Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII—начало XX в. Новосибирск, 1985. С. 5—29.
- Сибирские знакомые и друзья Ф. М. Достоевского (1850—1854 гг.). Новосибирск, 1985. 168 с.
- Историзм как принцип изучения воспроизводства традиций в малых социальных группах//СЭ. 1985. № 2. С. 72—82.
- Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1985. 280 с.
- Духовная жизнь русского крестьянства во второй половине XVII—первой половине XIX в.//История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. III. Крестьянство Европы в период разложения феодализма и зарождения капиталистических отношений. М., 1986. С. 530—546.
- Культура русского крестьянства XVIII—XIX веков как предмет исторического исследования//История СССР. 1987. № 3. С. 39—60.

ВСЕСОЮЗНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ НАУКА И ПРОПАГАНДА ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ»

25—27 мая 1987 г. в Омске проходила Всесоюзная конференция «Этнографическая наука и пропаганда этнографических знаний», посвященная 70-летию Великого Октября. Она была организована ордена Дружбы народов Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР и Омским государственным университетом. Соорганизаторами конференции стали Министерство высшего и среднего специального образования РСФСР, Министерство культуры РСФСР, Государственный ордена Ленина Исторический музей, Омский государственный исторический и литературный музей. (Тезисы докладов опубликованы в Омске в 1987 г.).

В работе конференции участвовало около 300 специалистов различных отраслей общественного, в сфере интересов которых находятся история и культура народов СССР и зарубежных стран. Среди них — представители 52 городов из 14 союзных и 11 автономных республик, в том числе сотрудники академических и других научно-исследовательских институтов, преподаватели высших учебных заведений, научные сотрудники этнографических и краеведческих музеев.

Было проведено два пленарных и шесть секционных заседаний.

Конференцию открыл заведующий Отделом этнографии народов СССР Ленинградской части Института этнографии АН СССР А. С. Мыльников (Ленинград), отметивший важную роль этнографической науки в условиях перестройки. Настоящая конференция, посвященная 70-летию Великого Октября, нацеливает этнографов, подчеркнул он, на повышение общего теоретического уровня этнографической науки, усиление ее практического воздействия на решение задач, поставленных XXVII съездом КПСС.

С приветственным словом к участникам конференции обратился секретарь Омского горкома КПСС И. В. Моренко.

На первом пленарном заседании было заслушано четыре доклада.

В докладе Ю. В. Бромлея и Л. М. Дробизевой (Москва) «Этнографическая наука и практика в свете решений январского (1987 г.) Пленума ЦК КПСС» особое внимание было обращено на необходимость выделения основных участков этнографических знаний, способных принести пользу развитию современного советского общества, а также оценить по возможности деятельность этнографов по пропаганде этнографических знаний и их использованию в практике, выявить имеющиеся в этом отношении резервы. В наше время, в условиях роста национального самосознания народов, чрезвычайно возрастает роль этнографии в воспитании интернационализма, патриотизма, культуры межнационального общения. Поскольку национальное самосознание начинает формироваться еще в детском возрасте, важное значение приобретает ознакомление школьников с этнографическими знаниями, способными дать им научное видение этнического многообразия человечества, привить уважение к культуре других народов.

Н. А. Томилов (Омск) в докладе «Традиции, новации и пропаганда достижений народной культуры в Сибири» остановился на основных научных проблемах, стоящих перед кафедрой этнографии, историографии и источниковедения Омского университета. Это прежде всего изучение этнических и социально-культурных процессов в России XIX—XX вв., в том числе современных этнических процессов. Далее докладчик познакомил собравшихся с различными формами пропаганды этнографических знаний, используемых в Сибири, указал на роль в этом музеев, газет и журналов, радио, телевидения, отметив необходимость всемерно развернуть пропаганду

культурных достижений народов СССР, народных традиций, новых обрядов и обычаев.

Начальник Управления музеями Министерства культуры РСФСР В. С. Евстигнеев (Москва) в докладе «Музеи и пропаганда культурного наследия (на материалах этнографических коллекций музеев РСФСР)» подчеркнул огромную роль музеев в важном деле пропаганды культурного наследия народов.

В докладе Р. Ф. Итса и А. С. Мыльникова (Ленинград) «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР и вопросы сохранения и пропаганды культурного наследия» отмечено, что возникновение МАЭ как организационной формы научно-просветительной деятельности было тесно связано с развитием отечественной этнографии. Бережно сохраняя и развивая наследие этнографической науки, МАЭ ведет значительную работу по пропаганде этнографических знаний, по интернациональному воспитанию. Заметное место в последние годы заняла организация временных тематических выставок за рубежом, имеющих важное значение в пропаганде советской науки, советского образа жизни. В этой связи докладчики указали, что МАЭ в настоящее время лишен официального статуса музея, а это серьезно тормозит его просветительную и массовую деятельность.

На заседаниях секций было заслушано и обсуждено 168 докладов.

На четырех заседаниях секции «Роль этнографических знаний в идеологической работе» было заслушано и обсуждено 34 доклада.

В большинстве докладов этой секции отмечалась важная роль этнографических знаний в трудовом, нравственном, эстетическом воспитании, укреплении этнического самосознания, указывалось на необходимость преподавания этнографических знаний в средней школе. Эти вопросы освещались на материалах разных историко-культурных регионов (Сибирь, Средняя Азия, Кавказ, Прибалтика, Поволжье, Белоруссия, Украина) в докладах Р. В. Николаева (Кемерово), А. Раннасте (Таллин), М. М. Магомедханова (Махачкала), Н. Р. Маликовой (Баку), Л. Т. Соловьевой, Г. И. Анохина (Москва), В. М. Кулемзина (Томск), Ч. Язлыева (Ашхабад), В. П. Струманского (Каменец-Подольский), И. Г. Созыкиной, В. В. Реммлера и Н. А. Томилова, В. П. Корзун (Омск), Л. М. Русаковой (Новосибирск).

В выступлениях В. М. Викторина (Астрахань), А. С. Ветровой (Волгоград), Б. Б. Акмолдаевой (Фрунзе), Л. П. Шабалиной (Ульяновск) рассматривались вопросы этнографического образования в системе воспитания студенческой молодежи.

Доклады Г. Р. Столяровой (Казань), С. М. Рамазанова, А. В. Разинкина (Кемерово), В. В. Пан, Н. В. Кулешовой (Омск) были посвящены этнографическому изучению межнациональных отношений в условиях перестройки, проблеме преодоления националистических предрассудков.

В докладах М. Ф. Пилипенко (Минск), Т. К. Ужаховой, З. И. Хасбулатовой (Грозный), Н. Ф. Вишневого (Черновцы), Х. Е. Есбергенова (Нукус), Ф. Т. Валеева, С. М. Исхаковой и Б. Ф. Валеева (Казань), Ю. М. Шалаева, Ю. В. Шершева (Омск) было показано значение этнографических знаний в атеистическом воспитании.

На трех заседаниях секции «Этнографическая наука в ускорении социально-экономического развития общества» было заслушано и обсуждено 25 докладов.

Проблеме этнокультурных предпосылок научно-технологического переворота и возможностям этнографической науки в деле оптимизации этого процесса были посвящены доклады О. И. Шкаратана, Я. В. Чеснова, Г. А. Комаровой, И. А. Гришаева (Москва), Х. Х. Сарва (Тарту).

В докладах А. Асанканова (Фрунзе), И. М. Шаманова (Черкесск), А. А. Павлова, О. В. Бычкова (Иркутск), С. А. Герасимовой (Омск) освещалась роль некоторых традиционных форм хозяйственной деятельности в повышении эффективности экономики страны.

О значении этнографической науки в возрождении лучших народных традиций, в пропаганде советского образа жизни, популяризации этнических процессов говорилось в докладах Ю. Г. Аргуна (Сухуми), А. П. Пономарева (Киев), А. В. Головнева (Тобольск), Ш. Ф. Мухамедьярова (Москва), М.-Р. А. Ибрагимова (Махачкала), М. М. Кульшарипов (Уфа) и И. В. Лоткин (Омск) осветили такие аспекты современных этнических процессов как самосознание и межнациональные браки.

Задачи коренной перестройки этнографического образования в условиях ускорения социально-экономического развития общества были рассмотрены в коллективном докладе Е. П. Бусыгина, Н. В. Зорина, Г. Р. Столяровой (Казань); Ю. И. Зверевой (Москва), Г. К. Кожоляно (Черновцы), Э. Н. Осокиной (Владивосток), А. С. Федоровой и Г. А. Щербик (Усть-Каменогорск), Г. Ю. Ситнянского (Омск).

О роли обществ и кружков юных этнографов в формировании активной жизненной позиции, интернационализма и высокой гражданственности подрастающего поколения рассказали сотрудники Дворца пионеров Омска С. А. Абдулкаримов и В. В. Дрягин.

Секция «Этнография и развитие культуры народов СССР» провела три заседания, на которых было заслушано и обсуждено 30 докладов. В них освещалась тема прикладного значения этнографической науки. В ряде докладов были рассмотрены вопросы влияния этнографических исследований на социально-культурное развитие народов, образ жизни и быт населения в разных этнокультурных регионах. Это доклады И. С. Гурвича, С. Б. Рождественской, М. Я. Жорницкой (Москва), А. М. Решетова (Ленинград).

Значительный блок докладов был посвящен использованию этнографических знаний в формировании современной семейной и общественно-бытовой обрядности, а также современных праздников. Эти вопросы были рассмотрены на материалах Средней Азии, Молдавии, Кавказа, Сибири, Дальнего Востока в докладах Н. П. Лобачевой, Л. А. Тульцевой (Москва), Л. С. Христюловой (Ижевск), Т. У. Салимова (Ташкент), Г. И. Спатару, Л. Д. Лоскутовой (Кишинев), Р. Х. Керейтова (Черкесск), В. Ю. Креминской (Краснодар), Т. Н. Афанасьевой, В. В. Реммлера (Омск).

На этой же секции были заслушаны доклады А. Н. Жилиной, Ж. Б. Логашевой (Москва), И. В. Кузнецова (Краснодар), Т. И. Ведерниковой (Куйбышев), Л. Н. Грядневой и М. Ю. Жилиной, Р. Н. Жумановой (Омск), И. В. Филаткиной (Хабаровск), в которых они охарактеризовали самые различные аспекты бытовой культуры и этнических процессов.

Вопросам практического использования традиционного декоративно-прикладного искусства в современных художественных промыслах посвятили доклады В. Б. Богомолов (Омск), В. Ш. Бембеев и А. Н. Третьяков (Тобольск).

Большое внимание привлекли доклады художников-модельеров Омского технологического института, сопровождавшиеся показом моделей одежды, разработанных на основе народных образцов (Л. Т. Ляшева, Г. В. Толмачева, О. В. Сафронова, Е. В. Людвиговская, Л. В. Медведь). К этой группе докладов тематически было близко выступление Я. И. Кожоляно (Черновцы).

На четырех заседаниях секции «Музейные этнографические материалы в научных исследованиях» было заслушано и обсуждено 30 докладов, в которых освещались вопросы методики этнокультурного источниковедения, изучения предметной среды этнографического музея, археолого-этнографических памятников. Таковы доклады А. С. Мыльниковой, В. А. Дмитриева и Н. М. Калашниковой (Ленинград), О. Б. Варламова (Иркутск), В. В. Резманн (Тарту). Большая часть докладов этой секции была посвящена значению музейных материалов в этнографических исследованиях. Это доклады Н. А. Томилова, М. И. Ищенко (Южно-Сахалинск), В. М. Салтановой и А. О. Оразова (Ашхабад), И. А. Зейналова (Нахичевань), С. Асанкановой (Ош), Р. З. Янгузина (Уфа), Д. Г. Коровушкина (Омск), В. М. Кимеева (Кемерово), Т. К. Шафрановской (Ленинград), В. И. Наулко (Киев).

На этой секции были также рассмотрены вопросы истории становления этнографической науки и музееведения (Л. М. Варданян, Ереван).

Во многих докладах освещались вопросы изучения по музейным коллекциям различных компонентов бытовой культуры, преимущественно материальной. Это выступления А. В. Дегтярева (Волгоград), А. Т. Марутяна (Ереван), Е. Ф. Фурсовой, О. Н. Шелегиной (Новосибирск), Л. А. Волковой (Ижевск), Г. В. Саркисяна, А. Р. Израелян (Ереван), И. Ю. Шустровой (Ярославль), Г. Г. Беляевой (Омск), Э. А. Корсун, В. А. Дмитриева, Т. Б. Путиловой, Е. В. Ревуненковой (Ленинград), С. М. Червонной, Г. А. Сергеевой (Москва).

На трех заседаниях секции «Состав, комплектование и научная обработка этно-

графических фондов» было заслушано и обсуждено 26 докладов. Большая часть их посвящалась истории музеев, вопросам комплектования и научной обработки этнографических фондов, экспозиционной работе, формам и критериям комплектования как этнографических коллекций, так и научных архивов документальными источниками. С докладами по этой тематике выступили А. Ю. Петерсон (Тарту), Г. В. Джабадзе (Тбилиси), О. А. Шубина (Южно-Сахалинск), Г. М. Патрушева, Е. М. Морозова, И. В. Черказьянова (Омск), О. Г. Гордеева, Г. З. Бахчиев (Москва), В. П. Иванова, Н. И. Ивановская (Ленинград), С. Х. Лебедева (Ижевск), И. К. Истомина (Новосибирск).

В некоторых докладах этой же секции были затронуты и другие вопросы: пропаганда этнографических знаний, этнографическое изучение культуры народов различных историко-культурных регионов по полевым материалам экспедиций музеев, анализ музейных коллекций, музеефикация и охрана памятников монументальной архитектуры, подготовка этнографических карт и их использование в научно-фондовой экспозиционной работе. Об этих сюжетах говорили Н. Г. Алоева (Ленинград), В. В. Кобко (Владивосток), Э. Сулайманов (Фрунзе), Л. И. Кыптова (Новосибирск), Н. И. Новикова (Москва), С. П. Смоленский (Киев), Г. А. Гончарова (Ставрополь), С. А. Сарина, Л. Ф. Хапова, Ю. А. Макаров, В. Б. Богомолов, Н. А. Томилов (Омск).

На трех заседаниях секции «Этнография в экспозиционной и научно-пропагандистской работе музеев» было заслушано и обсуждено 23 доклада. Об опыте пропагандистской работы этнографических музеев рассказали Б. В. Иванов, Л. К. Зязева, А. В. Коновалов (Ленинград), Г. А. Гулиев и Р. С. Тагиева (Баку), С. С. Агаширинова (Махачкала), В. А. Липинская (Москва), Л. В. Шестакова (Тобольск), М. Р. Куплайс (Рига).

В ряде докладов было рассказано об экспозициях некоторых музеев: в г. Инуяма (Япония) — М. В. Крюков, В. И. Васильев, Т. А. Воронина (Москва), в Ленинграде (МАЭ) — В. П. Ганеев, в Фергане — Г. П. Иванов и И. Б. Марущак; об экспозициях Западносибирского отдела РГО — И. В. Захарова и Н. А. Сергеева (Омск). С аналогичными докладами, основанными на материалах музеев Таллина, Киева, Куйбышева, Челябинска, Кемерово, Волгограда, Казани, Уфы, Сухуми, Орла, Архангельска, выступили Ю. Ю. Сарон, А. П. Хейдметс, Н. А. Лукава, Р. С. Калимулина, А. И. Мартынов, В. В. Когитиц, Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин, Н. В. Лештаева, М. А. Платонова, Е. К. Аджинджал, А. Б. Пермиловская, Н. Я. Рассохина.

На заключительном пленарном заседании были заслушаны отчеты руководителей секций, которые познакомили участников конференции с высказанными на секциях важными рекомендациями. Часть их связана с общими проблемами развития советской этнографической науки как исследовательского, так и организационного (создание Всесоюзного этнографического общества, этнографических служб и др.) характера. Часть рекомендаций касалась преподавания этнографических знаний в средних школах страны, введения курсов археологии и этнографии в программы Института культуры, Историко-архивного и Архитектурного институтов, задач усиления пропаганды этнографических знаний (в частности, создания массового популярного научно-художественного этнографического журнала). Некоторые из рекомендаций касались музейной работы. В числе их — восстановление официального статуса МАЭ, создание союза музейных работников, введение в штаты исторических и краеведческих музеев специалиста-этнографа и др.

При подведении итогов конференции был отмечен высокий профессиональный уровень большинства докладов, многие из которых имели прикладное значение. Особо отмечена большая работа, проведенная коллективом этнографов Омского государственного университета по пропаганде этнографической науки и формированию оригинальной научной школы, по вовлечению молодежи в развитие этнографических знаний.

Одна из актуальных задач, стоящих перед советскими этнографами в год 70-летия Великого Октября, было сказано на конференции, — дальнейшее расширение деятельности наших ученых по пропаганде этнографических знаний для повышения практической отдачи их в условиях современной перестройки общественных отношений и ускорения социально-экономического развития страны.

А. Е. Тер-Саркисянц

XVIII КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ИЗУЧЕНИЮ АВСТРАЛИИ И ОКЕАНИИ

В мае 1987 г. в Москве в Институте востоковедения АН СССР состоялась очередная, XVIII конференция по изучению Австралии и Океании. В работе конференции приняли участие австраловеды и океанисты Москвы, Ленинграда, Киева, Тбилиси, Еревана, Ростова, Владивостока, Курска, Днепропетровска, Воронежа; представители различных научных дисциплин (политологи, экономисты, историки, этнографы, литературоведы, лингвисты). На одном из заседаний присутствовали также профессор Гуамского университета (Микронезия) Дик Баллендорф и его жена Франческа (микронезийка с о. Понапе), рассказавшие о постановке учебно-воспитательной работы в Гуамском и других университетах Океании. Они ответили на многочисленные вопросы.

К началу конференции, как всегда, были опубликованы программа и расширенные (до 0,3 п. л.) тезисы докладов¹. Председатель конференции К. В. Малаховский (Ин-т востоковедения АН СССР, Москва) в кратком вступительном слове отметил возрастающую роль народов Австралии и Океании в мировой политике и экономике, указал на значительный вклад этих народов в сокровищницу мировой культуры. В ходе ежегодных научных встреч постепенно происходит сближение позиций, подходов и интересов представителей разных наук, вырабатывается комплексный метод изучения различных аспектов жизни народов австрало-океанийского региона, занимающего треть земного шара.

На конференции было заслушано 30 докладов. Многие доклады по своей тематике — комплексные, но можно условно сказать, что девять из них были посвящены собственно этнографии, семь — политике, четыре — экономике, три — истории, пять — литературоведческим и два — лингвистическим проблемам.

Экономисты, политологи и историки выступили с докладами: «Австралия и АСЕАН: политические и экономические отношения в 70—80-х годах» (В. Я. Архипов, Ин-т востоковедения АН СССР, Москва); «Политика США в Океании» (А. В. Торкунов, Ин-т международных отношений МИД СССР, Москва); «О становке сил в американских политических и экономических кругах по вопросу о Тихоокеанском сообществе» (В. Б. Якубовский, ИМЭМО, Москва); «Интеграционные процессы в бассейне Тихого океана и конференция Тихоокеанского экономического сотрудничества» (А. Ю. Сучков, Ин-т востоковедения АН СССР, Москва); «Австралийский фашизм и некоторые вопросы эволюции национальной идеологии в конце XIX — первой трети XX в.» (А. Ю. Рудницкий, Дипломатическая академия МИД СССР, Москва); «Историко-экономическое моделирование переселенческого капитализма в Австралии» (М. М. Солодкина, Всесоюзный заочный финансово-экономический ин-т, Москва); «Колониальная политика Германии в отношении островов Микронезии в период 1920—1930-х годов» (К. Ю. Бем, Ин-т востоковедения АН СССР, Москва); «Некоторые проблемы конституционных реформ в Австралии» (О. В. Жарова, Ин-т востоковедения АН СССР, Москва); «Классовые основы иммиграционного законодательства Австралийского Союза, 1901—1939 гг.» (Г. И. Каневская, Дальневосточный гос. ун-т, Владивосток); «Австралийские адреса в документах большевистской партии. 1912—1917 гг.» (А. И. Савченко, Днепропетровский гос. университет); «Д. А. Дриль — русский исследователь новокаледонской ссылки» (Е. В. Говор, Москва).

Большой интерес вызвала серия докладов по литературоведению: «Австралийский герой нашего времени: роман Дэвида Мелуфа „Джонно“» (О. В. Зернецкая, Ин-т литературы АН УССР, Киев); «Рассказы Гевина Кейси 1930-х годов» (Л. А. Шевалдин, Воронежский пед. ин-т); «Некоторые особенности поэтики Кэтрин Менсфилд» (В. И. Котлярова, Ин-т инженеров железнодорожного транспорта, Ростов); «Композиционные особенности романа Фрэнка Сарджесона „Мне снилось“» (Н. Г. Наниташвили, Сектор информации по общественным наукам АН ГССР, Тбилиси).

Из литературоведческих докладов ближе всего к этнографической проблематике доклад «Первый опыт океанийского литературоведения» (А. С. Петриковская,

¹ Программа XVIII научной конференции по изучению Австралии и Океании. М., 1987; XVIII научная конференция по изучению Австралии и Океании. Тезисы докладов. М., 1987.

Ин-т востоковедения АН СССР, Москва). В докладе было отмечено, что в Океане теперь имеется своя местная литература: франкоязычная на Новой Каледонии и французской Полинезии (также на таитянском языке); англоязычные литература ряда меланезийских, микронезийских и полинезийских государств — Папуа Новая Гвинея (ПНГ), Соломоновых Островов, Вануату, Фиджи, Западного Самоа, Тонга, Тувалу, Кирибати; литература Островов Кука, Ниуэ и Токелау; зачатки рапануэской литературы на рапануэском и испанском языках; зачатки литературы в колониях Микронезии (Гуамский университет до сих пор не очень заботился о литературном начинании); творчество маори Новой Зеландии. Появилось недавно и океаническое литературоведение. Самоанский писатель Альберт Вендт читает в Южнотихоокеанском университете курс лекций по океанической литературе. Преподаватель Южнотихоокеанского университета Субрамани, редактор фиджийского журнала «Мана», в 1985 году выпустил в свет книгу «Океаническая литература. От мифа к художественному мышлу». Субрамани не пишет, к сожалению, о произведениях на местных языках, а также о литературе ПНГ, что обедняет его исследование. В книге приведен обширный материал, упомянуты новые подробности и факты, отмечены сдвиги в художественном творчестве океанийцев. Докладчик процитировал общий вывод Субрамани: «В широком смысле культурное изменение, которое отражено в новой литературе, есть общий переход от мифологической концепции мира к историческому и проблемному взгляду на мир, постепенный переход от положения внутри устной традиции, где магия и миф дают ответы на важные вопросы, к десакрализованному миру, где миф и магия утрачивают свою жизнеспособность». Океаническая литература, подчеркнул докладчик, ведет борьбу с колониализмом и неоколониализмом, выступает за реабилитацию традиционных культур.

Как уже было сказано, лингвистических докладов было всего два. Значительный интерес для этнографов-океанистов представляет доклад «Роль креольских языков в культурных процессах современной Меланезии» (В. И. Беликов, Ин-т востоковедения АН СССР, Москва). Докладчик охарактеризовал языковые процессы, происходящие в трех независимых государствах — ПНГ, Соломоновых Островах и Вануату. Традиционный хозяйственный и культурный уклад в этих государствах, подчеркнул докладчик, во многом сохранился неизменным вплоть до настоящего времени. Однако понятие «традиционный» стало шире по своему содержанию. Возникшие за последнее столетие креольские языки — ток-писин в ПНГ, неосоломоник на Соломоновых Островах, бислама в Вануату — ведут происхождение от английского торгового пиджинского, несмотря на очевидное их родство с английским, воспринимаются папуасами и меланезийцами как «свои» и противопоставляются «чужим» языкам колонизаторов. Ток-писин рассматривается нередко как язык мифических предков. Ныне эти языки имеют официальный статус — на них издаются книги, газеты и журналы, ведут школьное обучение, церковная служба, государственное делопроизводство, радиовещание. Политическая фразеология, однако, столь сильно наполнена англицизмами, что для широких масс перестает быть понятной. Будущее креольских языков, их место в культурной жизни Меланезии, заключил докладчик, зависит от многих факторов и пока трудно его предсказать.

В. В. Ощепкова (Пед. ин-т им. Крупской, Москва) в докладе «Лингвострановедческая лексика английского языка Австралии: топонимы» отметила, что почти каждое топонимическое название (континента, штатов, городов, рек и т. д.) имеет образные синонимы. Так, Австралия — это и «Южная Земля», и «Земля Акации» (там около 500 видов акаций), и «Страна Кенгуру» и т. д. Топоним Ботани Бэй (Ботанический залив, где очень богат и разнообразен мир растений) стал обозначать каторгу (она возникла здесь в 1787 г.), затем породил выражения «ботанибейская доза», т. е. наказание в 25 ударов плетью, и «ботанибейская экскурсия», т. е. высылка на каторжные работы. Термином «Ботани Бэй» в Англии стали обозначать некоторые колледжи Оксфордского и Дублинского университетов за их отдаленное расположение (как Ботани Бэй от Англии). Некоторые топонимы встречаются в Австралии очень часто (Сэнди Крик — 130 раз). Предпринимались попытки переименований топонимов, вызвавшие протесты местных жителей. Топонимы, по мнению докладчицы, это носители знаний о стране, о ее истории, своего рода культурные памятники.

Значительное место в работе конференции заняли доклады этнографов, а также историков, содержащие ценные этнографические материалы. Э. И. Раззакова (Ин-т востоковедения АН СССР, Москва) рассказала о том, как аборигены Австралии ведут борьбу за право быть хозяевами на своих землях. Проект закона о земл

для аборигенов, составленный федеральным правительством в 1985 г., фактически лишает их этого права, создает благоприятные условия для бесконтрольной эксплуатации их земель местными горнорудными компаниями и транснациональными корпорациями. Против этого проекта выступает общевосточная организация аборигенов — федерация земельных советов; проект подвергнут критике на ряде форумов аборигенов. Общевосточная конференция левых сил в марте 1986 г. также осудила этот проект и потребовала предоставления аборигенам полных прав на землю. Национальный закон о земле для аборигенов до сих пор не выработан.

А. Я. Маслов (Кораблестроительный ин-т, Ленинград) в докладе «Материалы кругосветного плавания шлюпа „Кроткий“ как источник по истории Австралии» привлек внимание к малозвестному факту — посещению русскими Порты Джексон (Сидней) в 1829 г. В материалах участников плавания, особенно в путевом дневнике мичмана Е. А. Беренса, содержится немало сведений, позволяющих внести дополнительные детали в историю английской колонизации пятого континента. Е. А. Беренс пишет и об аборигенах Австралии (он встречал их на улицах Сиднея), об их оружии, татуировке, способах охоты, отмечает с сожалением резкое сокращение численности коренного населения.

В. Р. Кабо (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) в основу своего доклада «Модель мира в традиционных представлениях аборигенов Австралии» положил сведения, полученные им от поэтессы-аборигенки Кэт Уокер. В феврале 1987 г. Кэт Уокер была делегатом конгресса «За безъядерный мир, за выживание человечества» в Москве. Во время встречи с В. Р. Кабо (беседа длилась несколько часов) она сообщила очень интересные факты: сама она — из племени нунукан, ее тотем — коварная змея. В прошлом она, по ее убеждению, прошла целую цепь перерождений, побывав в телесной оболочке многих мудрых людей, прежде чем стала Кэт Уокер, поэтому она так много знает. Кэт Уокер нарисовала «вечный круг жизни»: дети становятся мужчинами и женщинами, потом они стареют и умирают, а их души возвращаются в мир живых в телах новорожденных детей. Тот же «вечный круг жизни», отметил докладчик, имеется на многих чурингах и означает, видимо, цепь перерождений. Затем Кэт Уокер нарисовала «священный путь»: мальчики, пройдя этот «священный путь» (обряды инициации), превращаются («перерождаются») в юношей. Кэт Уокер нарисовала также маршрут передвижений общины по своей территории. Община, по мнению докладчика, — это точка отсчета в освоении и понимании аборигенами мира. Она лежит в основе моделирования первобытным человеком его представлений о мире.

В докладе «Погребальные обычаи и обряды аборигенов Австралии» (Е. А. Киселева, Курский пед. ин-т) были рассмотрены различные способы захоронения (в земле, в полом стволе дерева, на платформе), бытовавшие у аборигенов Австралии, — все они связаны с верой в загробную жизнь, равно как и мумификация и кремирование. Способ захоронения зависел от возраста и пола умершего, его общественного положения. Во время погребальных церемоний исполнялись песни и танцы.

Доклад «Голос музыкального инструмента — голос предка» (Л. А. Абрамян, Ин-т археологии и этнографии АН Армянской ССР, Ереван) был посвящен попытке раскрыть смысл поверий, связанных с армянским духовым инструментом — зурной (она сделана из дерева, пораженного молнией; ее звук — голос грома). Докладчик привлек для сравнения древнегреческий миф о Сиринге (нимфа превратилась в тростник, из которого была изготовлена свирель; звук свирели — голос нимфы), затем — миф австралийских аборигенов о женщине по имени Мумуна (умирая, она издала крик, и этот крик вместе с брызнувшей ее кровью вошел в рядом стоящее дерево; убийца Мумуны вырезал из этого дерева гуделку — она тоже называется «мумуна»; звук ее — предсмертный крик Мумуны).

Н. И. Новикова (Ин-т и Музей антропологии МГУ) в докладе «Австралийские коллекции НИИ и Музея антропологии МГУ им. Д. Н. Анучина» информировала о том, что в Музее хранится около 300 предметов культуры аборигенов Австралии (копья, копьеметалки, бумеранги, щиты, палицы и др.), причем некоторые из них были собраны в начале и середине прошлого века. Докладчик подробно рассказала о копьях, копьеметалках и орнаментах на них (изображения людей, рыб, деревьев), придерживаясь классификации, разработанной О. В. Гиршфельд (Токаревой); о приборе для добывания огня, о сосудах из древесной коры и других экспонатах. Часть предметов поступила от русских и иностранных путешественников в конце XIX — начале XX в.; некоторые куплены у иностранных фирм.

В докладе «Расовая дискриминация в Новой Зеландии» (Л. Г. Стефанчук, Ин-т востоковедения АН СССР, Москва) было отмечено обострение противоречий между маори и пакеха (новозеландцами европейского происхождения). Было время и не столь отдаленное (1945 г.), когда 80% маори жили в сельской местности и лишь 20% — в городах. Но отчуждение маорийских земель продолжалось (во владении маори осталось всего 4,5% всей земельной площади, когда-то полностью принадлежавшей им), численность маорийского населения росла, и теперь картина обратная: 80% маори живут в городах и лишь 20% — в сельской местности. Более половины маорийского населения — это молодые люди в возрасте до 20 лет. Безработица среди маори тоже растет и дошла сейчас до 14,1%, причем 7% безработных — это молодые люди в возрасте 15—19 лет. Маорийская молодежь по существу оказывается выброшенной за борт и остро ощущает свою обездоленность. Не приходится удивляться тому, указал докладчик, что с 1980-х годов на городских улицах стали появляться группы юношей-маори под названиями «Охотники за головами», «Слуги дьявола» и т. п. В Окленде насчитывается более 1 тыс. членов таких групп; они нарушают правила общественного порядка, нападают на бары, совершают акты насилия. Таким образом, в частности, последствия безработицы среди маори, их неравенства в экономической и социальной жизни, а также других проявлений расовой дискриминации.

Е. С. Соболева (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград) в докладе «Население португальского Тимора в конце XIX в. по данным переписи» рассказала о колониальной политике Португалии на Тиморе, направленной на освоение материальных и людских ресурсов острова. Это потребовало приблизительной оценки численности его коренного населения. Перепись вели главный викарий и настоятель миссий в Тиморе Ж. Г. Феррейра, а также губернатор Португальского Тимора Х. С. Вакиньяш, объезжая местные княжества (их было более 50) и спрашивая правителей о численности их подданных. Общая численность населения Португальского Тимора, по данным Феррейры, — 301 600 чел., по данным Вакиньяша, — более 593 тыс. чел.

Н. А. Бутинов (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград) в докладе «Новогвинейские дневники Н. Н. Миклухо-Маклая» высказал ряд соображений о том, как Н. Н. Миклухо-Маклай, а после его смерти Д. Н. Анучин готовили новогвинейские дневники к печати. Сложность этой работы для Н. Н. Миклухо-Маклая состояла в том, что он, пробыв более 20 лет вне России, в какой-то мере отвык от русского языка. По мнению докладчика, два писца под диктовку автора составляли черновые рукописи, а затем переписывали их набело. В этих рукописях много неточностей, ошибок, стилистических погрешностей, которые Н. Н. Миклухо-Маклай из-за болезни и преждевременной смерти не смог устранить. Русское географическое общество поручило академику Д. Н. Анучину подготовить дневники к печати. Д. Н. Анучин правил рукописи осторожно, сверяя с имевшимися в его распоряжении подлинными дневниками. Ныне из шести подлинных дневников сохранился только один, и правка Д. Н. Анучина, как считает докладчик, не удаляет нас от подлинного текста, а скорее приближает к нему. Докладчик отметил далее, что Д. Н. Анучин (скончавшийся еще до того, как подготовленная им книга вышла в свет) и последующие редакторы обнаружили и выправили не все ошибки, содержащиеся в рукописях, и здесь еще предстоит большая и кропотливая работа.

В докладе «Мужские и женские союзы в Океании» (К. Ю. Мешков, Ин-т этнографии АН СССР, Москва) более секулярная Западная Полинезия была противопоставлена сакральной Восточной Полинезии. Культ бога Тангароа, отметил докладчик, характерен для Западной Полинезии и связан с мужскими союзами, культ бога Танае — для Восточной Полинезии. По мнению докладчика, «есть основание говорить о мужских союзах Западной Полинезии и женских союзах Восточной Полинезии, получивших отражение в идеологии».

М. С. Бутинова (Музей истории религии и атеизма, Ленинград) в докладе «Проблема полинезийского политеизма в музейной экспозиции» подчеркнула, что факт наличия политеистических религий в эпоху перехода от доклассового общества к классовому опровергает богословскую концепцию изначальности монотеизма. Этот факт заслуживает того, чтобы ему уделялось должное внимание не только в научных трудах, но и в музейных экспозициях. В Музее истории религии и атеизма в отделе «Религия первобытного общества» один из экспозиционных комплексов посвящен политеизму полинезийцев. Пантеон богов у полинезийцев был весьма обширен и постоянно обновлялся — одних богов забывали, других вводили в пантеон (вождей, обожествленных при жизни или после смерти). У полинезийцев были «великие» боги,

главные и рядовые. В экспозиции представлены изображения трех «великих» богов: Тангароа, Ронго и Ту, а также других богов — бога рыбаков с о. Раротонга; предка Тики, богини урожая и духа — хранителя амбаров у маори Новой Зеландии; злых духов у маори и гавайцев. Экспозиция убеждает в том, что главной формой религии у полинезийцев был политеизм. В образах богов олицетворялись различные явления природы и социальной жизни людей.

На заключительном заседании по многим докладам состоялась оживленная дискуссия. Подводя итоги конференции, К. В. Малаховский отметил, что в докладах дан глубокий и всесторонний анализ процессов, происходящих в экономике, политике, культуре народов Австралии и Океании в наши дни, а также имевших место в прошлом. Роль Австралии и Океании в международной жизни в последние годы сильно возросла. Государства этого региона ведут борьбу за превращение Тихого океана в зону, свободную от ядерного оружия, за экономическую независимость, против колониализма и неоколониализма. Поэтому научные исследования, посвященные Австрало-Океаническому региону, приобретают в настоящее время особо важное значение.

М. С. Бутинова

СИМПОЗИУМ «ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ»

Симпозиум состоялся 17—18 ноября 1986 г. в рамках Ленинградского отделения Научного совета по комплексным проблемам славяноведения и балканистики, объединяющего различные учреждения города: академические институты, Ленинградский государственный университет, Государственную публичную библиотеку им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Государственный Эрмитаж, Государственный музей этнографии народов СССР, ряд государственных архивов.

Ленинградское отделение Научного совета, недавно отметившее свое десятилетие, координирует разработку трех комплексных проблем: историография и источниковедение; этногенез славян и балканских народов; формирование наций и национальных культур. Деятельность научного совета привлекает внимание ученых из разных городов нашей страны. В работе последнего симпозиума, посвященного проблемам реконструкции древнеславянской духовной культуры, принимали участие 83 этнографа, историка, фольклориста, музыковеда из академических институтов, университетов, а также консерваторий Москвы, Ленинграда, Киева, Минска, Львова, Горького, Петрозаводска, Вильнюса, научных учреждений Астрахани, Джамбула и других городов. На симпозиуме было прочитано 10 докладов, охвативших широкий круг теоретических и методических вопросов реконструкции различных сфер традиционной духовной культуры славян.

К участникам симпозиума с приветствием обратился зам. директора Института этнографии АН СССР (Ленинградская часть) Р. Ф. Итс, подчеркнувший важность использования данных этнографической науки в комплексных исследованиях.

В. Е. Гусев (Ленинград) сделал краткий обзор опытов реконструкции древнеславянской духовной культуры за последние 20 лет (работы В. В. Иванова, В. Н. Топорова, Н. И. Толстого, С. М. Толстой, Б. А. Успенского, Н. Н. Велецкой, Л. Н. Виноградовой и др., а также научные конференции, посвященные данной проблеме). Особое внимание докладчик уделил методологическим и методическим вопросам реконструкции. По его мнению, серьезного внимания заслуживает все еще недостаточно разработанный генетический метод исследования культуры славянских народов. Подчеркнув, что реконструкция древнеславянской духовной культуры возможна лишь при условии комплексного подхода к решению проблемы, В. Е. Гусев призвал к участию в дискуссии не только этнографов и фольклористов, но и музыковедов.

Большой интерес и широкую дискуссию вызвал доклад Н. И. Толстого (Москва) о перспективах и задачах реконструкции древнеславянской духовной культуры. Опираясь на опыт создания «Этнолингвистического словаря славянских древностей», докладчик изложил некоторые общие принципы реконструкции. Важно учитывать, что реконструируется: инвентарь — система — текст. Для различных уровней существует разный «порог» реконструкции. К важнейшим методам реконструкции относятся

сравнительно-исторический и типологический. По мнению докладчика, хронологическая глубина реконструкции духовной культуры больше, чем языка. Н. И. Толстой затронул важный вопрос о фольклоре и мифологии как источниках реконструкции. Он полагает, что мифологию можно считать основным первоисточником для реконструкции архаических представлений, а фольклор — вторичным. Особенность духовной культуры заключается в том, что новое накладывается на старое, не уничтожая его.

А. С. Мыльников (Ленинград), выступая в прениях по докладу, отметил ценность в источниковедческом плане.

В докладе Б. Н. Путилова (Ленинград) «О реконструкции древнеславянского героического эпоса» особое внимание было уделено проблемам методики выявления архаических элементов в эпической сюжетике. Эта сложная задача, по мнению докладчика, может быть осуществлена путем сравнительного историко-типологического и структурно-типологического анализа вариантов с непрямым вниманием к глубинным этнографическим связям и семантике, в них заключенным. Накапливается все больше фактов, свидетельствующих о том, что в основе эпического сюжета лежит художественно трансформированная, семантически перекодированная типовая ситуация из сферы этнографической действительности. Как указывал докладчик, анализ вариантов должен быть направлен на выяснение эпического замысла в его семантической сложности и историческом развитии. Особый интерес представляют узловые сюжетные коллизии эпического текста, так как именно здесь обнаруживается неоднозначность замысла, его сложность, множественность и противоречивость. Одна из сложностей реконструктивной работы заключается в том, что сохранившиеся эпические тексты дают своеобразную «чересполосицу» состояний: в любом из них отражается неравномерность эпического процесса, и архаика вряд ли может быть выделена в сколько-нибудь «чистом» виде.

В. В. Мартынов (Минск) рассказал о судьбе семантического противопоставления «небесный» — «земной» у древних славян, отметив, что оно резко отличается от соответствующих в итальянской, германской и балтийской традициях, ср. лат. *deus* «бог» (<«небесный») — *homo* «человек» (<«земной»). Славянское соответствие *divъ* — *zъmъ* означает «злой дух» (средний уровень) и «змей» (нижний уровень). По мнению докладчика, противопоставление злой бог — добрый бог проявляется в паре Стрибог — Даждьбог. В. В. Мартынов отметил, что надежным источником первичных мифологических значений слова «даждьбожий» может служить «Слово о полку Игореве». Докладчик подчеркнул, что его анализ опирается на системную реконструкцию славянского пантеона с разработанными правилами верификации.

Н. К. Антропов (Минск) в докладе «К реконструкции восточнославянских обрядовых терминов „стрела“ и „сула“» показал, что текстологический анализ основной песни обряда «вождения/похорон стрелы» и семантика лексемы «стрела» подтверждают первичный охранительный характер обряда. Как считает докладчик, следует говорить об очень раннем осознании носителями обряда связи значений: стрела — «молния» и стрела — «вид метательного снаряда». Н. К. Антропов сопоставил вербальную, предметную и окказиональную структуры обрядов «вождения стрелы» и «вождения сулы». Релевантные элементы восточнополюсского обряда «вождения сулы» и румынского обряда «сула» оказываются очень близкими или даже совпадают. Таким образом, есть основания считать, что восточнороманский обряд был заимствован в VI—VIII вв. у предков славян, которые, придя на Днепр — Сож — Кнеть, стали называть себя ради чести.

В. И. Харитонова (Львов) коснулась проблемы собирания и исследования заговоров и причитаний. Докладчица сделала акцент на необходимости получения максимально достоверного материала в различных его проявлениях — акциональном, ритуальном, вербальном: только в таком виде он может быть использован для реконструкции. Применительно к возможностям реконструкции плачей и заговоров были названы отдельные конкретные принципы, которые должны стать основополагающими при попытках реконструкции любого плана (традиции, жанровой системы, текста и иных типов). К ним относятся вопросы о различии «письменной» и «устной» культуры, недостаточное знание собирателями плачевой и заговорной традиции и (как результат этого) получение «ушербного» материала. Далее В. И. Харитонова обратила внимание на сложности полевой работы, которые недостаточно учитываются даже академическими экспедициями.

К. Е. Корепова (Горький) в докладе «Реконструкция древнеславянской сказки и проблемы текстологии» отметила, что реконструкция должна предшествовать уточнению

ние источниковедческой базы. Восточнославянская сказка записывалась в период ее активного проникновения в книгу, а книги — в быт народа. Тексты сказок могут представлять собой не только непрерывную устную фольклорную традицию, но и нечто вторичное, являющееся продуктом индивидуального творчества, авторской обработки. Реконструкция древнеславянской сказки представляет значительные трудности, поскольку не описана и не систематизирована русская лубочная сказка второй половины XIX в.

Доклад С. И. Грицы (Киев) «Полистадиальность в фольклоре — источник реконструкции древних форм музыкальной культуры» был посвящен реконструкции разных объектов этномузыкологии (народных инструментов, инструментальной музыки, словесно-музыкального фольклора и т. д.). Наиболее сложно воссоздание первоначальных форм мелоса, так как в нем отсутствует конкретно-образная семантика, а его достоверные нотации появились не ранее XVII в. Как считает докладчица, реконструкция мелодий должна исходить не из жанров фольклора, а из «модусов мышления» конкретных сред, концентрирующих в себе «сущностное» в музыкальном мышлении среды и проецирующихся на отдельные жанры (например, «групповые» мелодии одного типа, объединяющего различные жанры — эпические, обрядовые). В качестве исходной типологической единицы для реконструкции древних форм следует признать, по мнению С. И. Грицы, колон-формульный тип мелодии в сочетании с логически завершенной строкой песенного текста. Вспомогательными элементами являются ритм стиха, его логические цезуры, акцентуация слов.

Т. А. Агапкина (Москва) и А. Л. Топорков (Ленинград) рассмотрели возможности и перспективы реконструкции праславянских заговоров на основе сопоставления различных славянских заговорных традиций, главным образом восточной и южнославянской. В качестве примера они исследовали заговоры от детской бессонницы, обращенные к деревьям, лесу или лесным существам.

З. И. Власова (Ленинград) остановилась на реконструкции некоторых элементов традиционного русского свадебного обряда, в частности, на фарсовой стороне свадьбы, подтверждающей участие в ней скоморохов до конца XVIII в.

Выступивший в дискуссии В. В. Коргузалов (Ленинград) подчеркнул ограниченные возможности реконструкции фольклорных текстов. И. Г. Левин (Ленинград) высказал мнение о том, что реконструкция должна начинаться с изучения отдельных фольклорных сюжетов.

Председатель Ленинградского отделения Научного совета по комплексным проблемам славяноведения и балканистики А. С. Мыльников, закрывая симпозиум и отметив его междисциплинарный характер, призвал считать одной из первоочередных задач изучения древнеславянской культуры разработку методик исследования.

Н. Е. Грысык

НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ИСТОРИЧЕСКОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ В ШКОЛАХ ЧУВАШСКОЙ АССР: ОПЫТ, ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ»

23 апреля 1987 г. в Чебоксарах, в Чувашском НИИ языка, литературы, истории и экономики (далее — ЧНИИ), состоялась научно-практическая конференция, организованная отделом этнографии и археологии ЧНИИ и Станцией юных туристов Министерства просвещения Чувашской АССР. В конференции приняли участие работники ЧНИИ, Института усовершенствования учителей, Областного Комитета КПСС, учителя-краеведы, инспектора и методисты района и горно. Среди более чем 150 участников конференции были также работники местных музеев и архивов. На конференции заслушано и обсуждено 18 докладов и сообщений.

Конференция открылась вступительным словом заместителя министра просвещения Чувашской АССР А. П. Никитина. Отметив, что основными мероприятиями по выполнению направлений реформы общеобразовательной школы намечены конкретные меры по развитию школьного краеведения, он призвал к углублению сотрудничества науки и школы. Докладчик подчеркнул, в частности, что нынешняя конференция — далеко не первое совместное мероприятие с этнографами ЧНИИ. При их активном участии школьными краеведами проведен республиканский слет юных этнографов, под их

методическим руководством в ряде сельских школ республики ведется целевой сбор этнографического материала. Этнографы ЧНИИ помогли подготовить также instructивный плакат для школьных краеведов.

Профессор Чувашского госуниверситета В. Ф. Каховский выступил с докладом «Роль исторического краеведения в учебно-воспитательном процессе». Он отметил, что важнейшей проблемой школьного краеведения является обязательное непосредственное участие самих учащихся в поисковой работе. Только таким образом можно сформировать у них умение и навыки самостоятельного творческого исследования. На конкретных примерах деятельности ряда учителей-краеведов республики докладчик показал, что историческое краеведение способствует воспитанию у учащихся доверия и уважения к историческим фактам, к истории в целом, стремления и интереса к нему.

Доклад В. П. Иванова (ЧНИИ) «Вопросы взаимодействия этнографической науки и школьного краеведения» был посвящен актуальным задачам, стоящим сегодня перед учеными-этнографами и школьными краеведами в изучении как традиционной, так и современной культуры, быта и народного творчества населения края, в том числе и городов. Докладчик особо подчеркнул, что этнографические знания важны не только сами по себе, они способствуют воспитанию у подрастающего поколения патристических и интернационалистических чувств, формированию правильного взгляда на этническую историю и культуру, национальные ценности. В. П. Иванов призвал учителей отказаться от шаблонных форм и методов преподавания и теснее связывать процесс изучения учащимися культуры и быта родного края с сегодняшней жизнью, например шире привлекать школьников к благоустройству и оформлению родников, колодцев и других объектов, применяя элементы традиционного народного искусства. Докладчик отметил, в частности, слабое использование в краеведческой работе с детьми различных игровых форм, пробуждающих неподдельный интерес к народной культуре, например создание при школьных музеях и краеведческих кружках этнографических театров. С интересом было воспринято участниками конференции и предложение докладчика проводить сельские, районные и, возможно, даже республиканские детские акатуны с этническими окрашенными играми, состязаниями, аттракционами.

В докладе Н. А. Румянцевой (Станция юных туристов) «Состояние и проблемы краеведческой работы в школах Чувашии» было отмечено, что благодаря энтузиазму таких педагогов, как В. Ф. Демидов, В. И. Таллеров, М. А. Краснова и др., в большей части школ республики ведется комплексная поисково-краеведческая работа, создано 500 историко-краеведческих комнат, а также 64 полноценных школьных музеев. Вместе с тем в докладе отмечалось, что зачастую сбор материала школьные краеведы ведут бессистемно, приурочивая его к юбилеям и знаменательным датам. На основе «скоротечного» поиска создается «парадная» экспозиция, именуемая музеем, поисковая работа учащихся на этом заканчивается. Эпизодический характер приобретает и деятельность актива музея, а в учебно-воспитательный процесс материалы музея и вообще не вовлекаются.

Выступивший с докладом «Роль школьного музея в воспитании учащихся на революционных, боевых и трудовых традициях родного края» директор Ивановской восьмилетней школы (Янтиковский р-н) В. Ф. Демидов познакомил участников конференции с конкретным опытом организации поисковой работы учащихся и создания одного из лучших школьных музеев республики.

С интересными и содержательными сообщениями, обращенными прежде всего к учителям, руководителям краеведческой работы школьников, выступили на конференции научные, музейные и архивные работники.

В сообщении П. П. Фокина (ЧНИИ) основное внимание было уделено особенностям методики сбора и изучения материала о традиционном хозяйстве крестьян до-революционной Чувашии.

Г. Б. Матвеев (ЧНИИ) рассказал о возможностях использования в учебно-воспитательном процессе единственного пока в республике этнографического музея под открытым небом в Ибресях.

Н. И. Егоров (ЧНИИ) остановился на методике изучения учащимися топонимии и исторических преданий родного края. Интерес вызвало выступление В. Г. Ткаченко (ЦГА Чувашской АССР), в котором подчеркивалась необходимость ответственного отношения краеведов к подлинным письменным источникам. Сославшись на ряд конкретных фактов утери ценных документов из школьных музеев, он призвал учителей-краеведов передавать документы на хранение в государственные архивы.

С большим вниманием участниками конференции были выслушаны выступления известных учителей-краеведов.

В. Г. Шарова (Новочебоксарск) поделилась опытом изучения в городской школе истории деревни Ельниково, вошедшей в черту города и ныне снесенной.

П. М. Смирнов (Яльчикский р-н) сообщил об основных итогах кропотливых поисков учащимися летописи села Новые Шимкусы; Г. Ф. Артемьев (Ядринский р-н) об использовании этнографического материала на уроках истории. Педагог В. С. Чернов (г. Чебоксары) рассказал о народных столярно-слесарных инструментах и возможностях их использования на уроках труда в школе для непосредственного вовлечения учащихся в народное творчество.

Ряд сообщений учителей-краеведов был посвящен таким направлениям поисковой работы школьников, как сбор материалов и создание музеев по военно-патриотической и интернациональной тематике (Е. И. Салмина, И. С. Степанов, М. А. Краснова). Об интересном опыте работы в школах по туристическому и литературному краеведению рассказали Е. Г. Шумилов и В. А. Шалфеева.

В заключение конференции с докладом «Вопросы методики использования историко-этнографического краеведческого материала в учебно-воспитательном процессе» выступил В. П. Ковалев (Институт усовершенствования учителей).

Отдельные доклады и сообщения сопровождались иллюстративным материалом. В фойе конференц-зала была развернута выставка наиболее интересных и ценных этнографических экспонатов из школьных музеев, фотовитрина о деятельности юных краеведов республики.

Конференция завершилась принятием конкретных практических рекомендаций. Было решено доклады и сообщения ее участников опубликовать в 1988 г. в виде отдельного сборника.

В. П. Иванов

НАУЧНЫЕ ЧТЕНИЯ «ЭТНОГРАФИЯ ПЕТЕРБУРГА — ЛЕНИНГРАДА»¹

В ленинградской части ИЭ АН СССР закрепляется традиция проведения ежегодных научных чтений «Этнография Петербурга — Ленинграда»: 10 апреля 1986 г. состоялись третьи чтения, 19—20 мая 1987 г. — четвертые². В 1987 г. начата публикация материалов этих чтений³.

На чтениях 1986 г. выступили 9 докладчиков. Пять докладов были объединены темой роли Петербурга в национальных движениях народов России. Н. В. Юхнёва свой доклад⁴ посвятила проблеме локализации центров национальных движений вне основной этнической территории народов, проиллюстрировав свои положения петербургскими материалами. Г. В. Старовойтова выступила с двумя сообщениями. В одном она дала краткий очерк истории армянской колонии в Петербурге, другое^{*} посвятила истории эстонских молодежных и спортивных обществ в Петербурге. И. Э. Приедите (Рига) рассказала о культурно-общественных организациях латышско-латгальцев в Петербурге^{*}. Ю. П. Вартанов познакомил слушателей с материалами газеты «Гамелиц» о быте петербургских евреев (1871—1881)^{*}, Т. К. Шафрановская рассказала о первой в России школе японского языка, основанной Петром I^{*}.

А. М. Конечный в докладе «Петербургские увеселительные сады в XIX в.» выявил тенденцию сближения художественной и бытовой культур и постепенную эволюцию репертуара представлений в садах, с одной стороны, путем увеличения просветительного начала. С другой стороны, представления в садах, ориентированные на массовый вкус и создание праздничной атмосферы, были типологически близки народным

¹ Большинство участников чтений — ленинградцы, города указаны только для не-ленинградцев.

² О предыдущих чтениях см. сообщения в «Сов. этнографии». 1984. № 5; 1986. № 2.

³ Этнография Петербурга — Ленинграда (далее — ЭПЛ). 1.1987.

⁴ Звездочкой отмечены доклады, опубликованные в ЭПЛ. 1.

гуляньям. Таким образом, зрелищная культура садов находилась на стыке профессионального искусства и городского фольклора. И. Б. Котлер продемонстрировал уникальный опыт использования «Справочной книги С.-Петербургской купеческой управы» в качестве источника для изучения этнической антропоники. Проанализировав антропимическое поведение (в трех поколениях) русских, немцев и евреев (репрезентативный материал только по этим трем этническим группам), докладчик показал, как в условиях русского города происходит постепенное изменение имени и системы номинации нерусских этнических групп. Л. Э. Лимонов посвятил свое сообщение выяснению влияния социально-экономических факторов на застройку Петербурга в конце XIX — начале XX в. Были показаны картограммы по административным участкам города, в которых сведения о ценах на землю сопоставлялись с данными о доходности домов, квартплата, этажности и населенности домов, степени благоустройства и т. д.

На чтениях 1987 г. с докладами выступили 16 человек. Доклад А. М. Конечного «Общественные развлечения и городские зрелища в Царском Селе (XVII — начало XX в.)»⁵ был посвящен истории зрелищной культуры бывшей резиденции императорского двора, выявлению связей между великосветскими забавами и развлекательными формами петербургских площадных народных гуляний. Д. А. Шатилов, анализируя историю создания павильона «Грот» в Царском Селе, на его примере показал взаимодействие культур и синтез искусств. А. Г. Каминская рассказала об истории так называемого «Фонтанного дома». Этот особняк на Фонтанке 34, бывший дворец графов Шереметевых, недавно передан Русскому музею. В 1920-е годы в нем располагался историко-бытовой отдел Русского музея. А. Н. Давыдов (Архангельск), А. А. Пирвиц, С. А. Старостенков выступили с докладом «Колокола и звоны в общественном быту Петербурга — Ленинграда». Они познакомили присутствующих с деятельностью исследовательской группы по изучению и музеефикации колоколов и звонов, которая была создана при Государственном музее истории Ленинграда в начале 1986 г. Остановившись на основных моментах истории колоколов и звонов, авторы доклада уделяли значительное внимание обоснованию создания светской звонницы в условиях социалистического города. Г. В. Пионтёк рассказал о проекте парка-музея «Человек и среда», включенного в Генеральный план развития Ленинграда и области на 1985–2005 гг. Главное внимание докладчик уделил той части парка, в которой планируется разместить экспозицию «Этнография старого города». О. Б. Божков и В. Б. Голофаств в докладе «Социология и этнография повседневности: направления междисциплинарного взаимодействия» также уделили большое внимание вопросам музеефикации.

Н. В. Юхнёва в докладе «Некоторые количественные данные о семье в Петербурге конца XIX века» при помощи перегруппировки данных петербургских городских переписей 1881 и 1900 годов и использования косвенных данных было показано распределение по социальным слоям сведений о размере семьи, числе детей и количестве церковных браков.

Э. А. Корсун в докладе «Художественная промышленность и этнические традиции», рассмотрев ткани, выпускаемые ленинградской фабрикой им. Веры Слуцкой, пришла к выводу, что современные художники-текстильщики идут по пути использования и развития традиций прошлого.

Этническая проблематика была представлена на чтениях тремя докладами. Т. А. Шрадер дала краткий обзор истории создания немецких колоний в Петербургской губернии на протяжении 170 лет (с конца XVIII в.). Колонисты сохраняли привычный жизненный уклад, язык и веру. После отмены в России крепостного права немецкие колонисты утратили свои привилегии и стали называться поселениями-собственниками. Немецкие крестьянские поселения в Ленинградской обл. сохранялись до начала 1930-х годов. М. И. Вайнштейн выступила с докладом «Общество еврейской народной музыки как фактор общественно-культурной жизни Петербурга в начале XX века»⁶. Сообщение Р. М. Капанова (Москва) было посвящено рассказу о жизни и деятельности в Петербурге XVIII в. выходцев из Португалии.

Пять докладов имели историографический и источниковедческий характер. Н. В. Юхнёва охарактеризовала научную литературу о Петербурге с точки зрения отражения в ней этнической проблематики, показав недостаточную разработанность темы⁶. Е. И. Филиппова (Москва) в этом же плане проанализировала художественную литературу середины прошлого века⁶. Н. В. Ушаков рассказал об име-

⁵ Двумя звездочками отмечены доклады, подготовленные к публикации в ЭПЛ. 2.

ющихся в архиве Ленинградской части ИЭ АН СССР полевых материалах, относящихся к Ленинградской обл.** А. В. Федоров показал значение для этнографов издания «Историко-статистические сведения по С.-Петербургской епархии» (10 томов, 1873—1889 гг.). Т. К. Шафрановская посвятила свое сообщение автору первой серьезной истории Петербурга — А. И. Богданову (1694—1766 гг.).

Н. В. Юхнёва

КОЛЛЕКТИВНЫЕ ТЕМАТИЧЕСКИЕ СТАЖИРОВКИ В ГОСУДАРСТВЕННОМ МУЗЕЕ ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ СССР (1984—1987 гг.)

В СССР в настоящее время более 600 музеев разной специализации, которые комплектуют, хранят и показывают в экспозициях этнографические материалы. Это специализированные этнографические музеи, музеи архитектурно-этнографические — «под открытым небом», историко-краеведческие, мемориальные и др.

В течение многих лет в области музееведения, и этнографического в том числе, складывалась ситуация, при которой практические действия музейных специалистов опережали развитие музееведческой науки. Поэтому в ГМЭ народов СССР разработка проблем этнографического музееведения в исследованиях последних лет стала занимать значительное место. На Всесоюзной юбилейной научно-практической конференции «Музеи и этнографические проблемы современности», состоявшейся в 1984 г., из 84 докладов около 30 были посвящены обобщению практической деятельности этнографических музеев, причем 15 из них были подготовлены и прочитаны сотрудниками ГМЭ народов СССР.

Опубликован ряд статей по вопросам этнографического музееведения в журналах союзного и международного значения¹. С 1979 г. начала осуществляться разработка и публикация нового для музея вида научной литературы — методических рекомендаций².

Итак, музей встал на путь активного обобщения опыта этнографического музееведения. Оказание научно-методической помощи музеям данного профиля является одной из форм его работы. Осуществляет это направление Сектор музееведения и научно-методического обеспечения музеев при ГМЭ. Специалисты ГМЭ рецензируют тематико-экспозиционные планы, анализируют существующие экспозиции, участвуют в работе ученых советов на местах, дают консультации и т. д. С участием коллектива они разрабатывают необходимые методические рекомендации и рассылают их в местные музеи соответствующего профиля, организуют и проводят стажировки по повышению квалификации для работников местных музеев, составляют планы стажировок, учебные программы курсов, проводят занятия согласно планам.

При все возрастающем в наши дни интересе к истории своей страны, к ее многовековой и многонациональной культуре, при существующей развитой сети этнографических музеев, а также при отсутствии пока плановой системы подготовки музейных кадров вузами страны работа по повышению квалификации приобретает особое значение.

Наиболее актуальным заданием последних лет с точки зрения Министерства культуры СССР явилась работа по оказанию всесторонней научно-методической помощи архитектурно-этнографическим музеям под открытым небом как наиболее перспективным и многочисленным музеям страны в сети музеев этнографического профиля.

¹ Баранова И. И. Этнография и музеи в СССР // Museum. Изд. Юнеско, 1983. С. 178—180; Фишман О. М. КATALOGИ этнографических музеев (опыт и проблемы) // Сов. этнография. 1984. № 1. С. 130; Фотий Л. А. Документальность, образность, доходчивость // Советский музей. 1983, ноябрь—декабрь. С. 39—42.

² Бабаянц Г. Н., Горб Д. А., Студенецкая Е. Н., Хазова Н. М., Яглинская Э. С. Комплектование, научное описание и экспозиционно-выставочная пропаганда этнографических материалов современного периода. Л., 1979; Фотий Л. А., Бабанская Г. Г., Мышастая Л. А., Ивановская Н. И. Создание архитектурно-этнографических комплексов в музеях под открытым небом. Л., 1986; Новикова Г. И., Грусман В. М. Использование этнографических материалов музея в патриотическом и интернациональном воспитании трудящихся. Л., 1985, и др.

В музеях выделились три главных направления работы: фондовая, экспозиционная и научно-просветительная. Это обстоятельство определяет и специализацию научных сотрудников архитектурно-этнографических музеев под открытым небом: хранители авторов экспозиций и экскурсоводов. Задачи, стоящие перед каждой из этих групп специалистов, различны: их решение требует своих методов и приемов работы, предполагают определенные различия и в подходе к той или иной группе музеев. Именно это обстоятельство и повлияло на выбор форм коллективной стажировки в ГМЭ народов СССР.

Особого внимания заслуживает опыт проведения первой коллективной стажировки, состоявшейся в 1984 г. по теме «Комплектование, научное описание, учет и хранение этнографических коллекций». Для участия в ней были приглашены 22 работника фондов, преимущественно главные хранители архитектурно-этнографических музеев под открытым небом из РСФСР, УССР, БССР, Латвийской ССР, Грузинской ССР, Казахской ССР и других союзных республик. Вступительное слово о целях и задачах стажировки произнес заместитель директора ГМЭ по научной части Б. В. Иванов; с историей комплектования коллекций музея познакомила Л. А. Богданова. Большим интересом у стажировующихся вызвало выступление А. В. Коновалова (ГМЭ) «К определению понятия „этнографический предмет“». Общие принципы отбора и экспонирования материалов по народному жилищу в камерных музеях и музеях под открытым небом осветила Т. В. Станюкович (Музей антропологии и этнографии АН СССР).

В докладах и сообщениях сотрудников ГМЭ были подняты следующие вопросы: о классификации и научном описании предметов из ткани (Н. М. Калашникова), об особенностях классификации и научном описании экспонатов из дерева (О. М. Фишман), об основных направлениях и методах комплектования фондов, особенностях фондовой работы (Е. Я. Тимофеева), об истории формирования и особой роли собирательских программ в процессе комплектования коллекций (Н. И. Ивановская).

Краткую информацию об организации учета фондов и о работе с учетной картой, которой дала Е. И. Ушакова, о новом направлении в работе музея в системе автоматической информационной системе-памяти — «Памятник» рассказал А. М. Бианки. В учебную программу были включены материалы по реставрации этнографических памятников из дерева (Е. В. Позднякова), из кожи (Т. Д. Ходова), из тканей (М. И. Бакина). Все выступавшие — из ГМЭ. В реставрационной мастерской были продемонстрированы процессы первичной обработки металла, дерева, тканей и других материалов. Всего во время стажировки организовано 10 теоретических и 9 практических занятий.

Коллективная стажировка по теме «Использование этнографических материалов в экспозиционно-выставочной деятельности» проходила в октябре 1985 г. В ней участвовали более 20 представителей строящихся музеев под открытым небом: из РСФСР, УССР, МССР, БССР, Литовской ССР, Казахской ССР, Грузинской ССР. Были подняты актуальные вопросы, касающиеся подготовки научной концепции комплектования фондов и строительства экспозиции по дореволюционному периоду в ГМЭ, Архангельском музее деревянного зодчества и народного искусства, Музее народного быта Литовской ССР и др.; даны общие рекомендации для каждого этапа построения экспозиций в музеях под открытым небом и форм работы в них музейных работников и архитекторов. Участникам были розданы методические рекомендации «Создание архитектурно-этнографических комплексов в музеях под открытым небом» (Л., 1985). На экспозициях ГМЭ были продемонстрированы возможности показа современных этнических процессов в этнографическом музее.

Встречу открыла директор ГМЭ народов СССР И. И. Баранова докладом «Роль этнографического музея в пропаганде влияния этнических традиций на современную культуру». В выступлении сотрудницы музея Л. А. Фотий говорилось о научных основах создания экспозиции в архитектурно-этнографическом музее под открытым небом.

О принципах и методике создания экспозиций по этнографии народов Поволжья и Приуралья (дореволюционного периода) рассказала Е. Н. Котова; об использовании материалов по этнографии народов Прибалтики — Д. А. Горб; о создании нового варианта экспозиции «Русские» — И. И. Шангина (все — ГМЭ).

Во время стажировки были заслушаны сообщения коллег из других музеев. Опыт разработки историко-этнографических очерков на основе научной литературы и музейных фондов поделилась Л. А. Симакowa (Архангельский музей деревянного

зодчества и народного искусства); опытом создания тематических комплексов в интерьерах — Я. М. Самулените (Музей народного быта Литовской ССР); методикой создания этнографических фильмов — З. П. Веверис (Латвийский этнографический музей).

О принципах и методике использования этнографических материалов по современности при подготовке экспозиций ГМЭ народов СССР «Новое и традиционное в современном народном жилище и одежде» рассказал В. М. Грусман (ГМЭ), «Современные праздники и обряды народов СССР» — Г. И. Новикова (ГМЭ). С методикой использования предметов народного искусства в экспозиционно-выставочной деятельности музея ознакомила Н. М. Калашникова. На материалах экспозиции «Союз равноправных народов» Н. М. Романовой (ГМЭ) были раскрыты этносоциальные аспекты развития наций и народностей нашей страны.

В заключение стажировки состоялся обмен мнениями по затронутым в выступлениях темам, в частности были обсуждены вопросы, касающиеся методики тематического «жизненного» комплекса, включения в экспозицию «новоделов», воспроизведения копий и аудиовизуальных средств, вопросы, касающиеся регистрации архитектурных объектов.

Было выдвинуто предложение по организации Всесоюзной встречи сотрудников музеев и реставрационных мастерских по теме «Реставрация этнографических памятников» (в том числе и архитектурных объектов) на базе Латвийского этнографического музея. Организаторы стажировки обратили особое внимание ее участников на необходимость поиска форм показа современных этнических процессов в республиканских музеях.

Прошедшие в 1984—1985 гг. на базе ГМЭ народов СССР тематические стажировки продемонстрировали не только актуальность поднимаемых проблем, но и их сложность в практическом воплощении, отсутствие по ряду вопросов единой отработанной методики.

В сентябре — октябре 1986 г. состоялась коллективная стажировка на тему «Актуальные проблемы научно-просветительной деятельности этнографических музеев на современном этапе». В стажировке участвовали представители 20 архитектурно-этнографических музеев со сложившимися экспозициями, позволяющими вести полноценную научно-просветительную работу. В программу стажировки 1986 г. были включены вопросы, касающиеся опыта проводимой работниками музеев (в основном ГМЭ) идейно-воспитательной работы по формированию гармонически развитой личности строителей коммунистического общества.

Стажировка началась докладом В. А. Дмитриева (ГМЭ) «Задачи этнографических музеев в свете решений XXVII съезда КПСС и положений новой редакции Программы КПСС». За ним последовали сообщения других сотрудников музея, в которых освещались: принципы и методика экскурсионной работы — Г. Н. Романова; направленность лекционной работы — В. А. Шарков, А. Б. Островский; опыт работы музея по сотрудничеству с другими учреждениями культуры и искусства — Э. А. Корсун, И. М. Балдина. Об организации методических мероприятий, направленных на изучение посетителя, расширение аудитории музея за счет различных групп молодежи рассказали сотрудники Архангельского музея деревянного зодчества и народного искусства.

Особое внимание на занятиях со стажерами уделялось вопросам трудового и нравственного воспитания молодежи, воспитанию у посетителей музея чувства советского патриотизма и интернационализма, гордости за свою Родину, бережного отношения к памятникам истории и культуры народов нашей страны и задачам, вытекающим из постановления ЦК КПСС «Об основных направлениях общеобразовательной и профессиональной школы», из материалов XXVII съезда КПСС.

Сотрудники различных этнографических музеев страны осветили следующие проблемы: работы фольклорного театра при Музее народного быта Литовской ССР, опыт проведения традиционных праздников: «Дня рыбака» в Вентспилском музее морского рыболовства, «Праздника урожая» в Музее народной архитектуры и быта УССР, «Праздника народных ремесел» в историко-архитектурном и этнографическом заповеднике «Кижи» и др.

В ходе стажировки были прослушаны и обсуждены экскурсии «Эстонская народная сказка», «Хлеб — дело народное», «Эстетика труда и быта», «Устное народное творчество» и др.

Для музеев этнографического профиля наиболее эффективной следует считать тематическую коллективную стажировку, сосредоточивающую внимание ее участников

на конкретной музейной проблеме. Вместе с тем нельзя забывать, что быть хорошим специалистом в одной из областей невозможно, не будучи знакомым с музейной работой во всех ее звеньях. Сложившиеся в музеях три специализации должны восприниматься в рамках одной профессии — музейный работник.

Вниманию стажеров во время работы в музее предлагаются материалы методического кабинета. Справочно-информационный фонд (СИФ) кабинета при отделе этнографического музееведения насчитывает около 500 ед. хр. и представляет собой отраслевое тематическое собрание материалов по музееведению и музейному делу. Он формируется при отделе с 1982 г. для информационного обеспечения тех, кто занимается проблемами истории, теории и практической деятельности музеев этнографического профиля и включает: 1) документы, рассылавшиеся Управлением музеев Министерства культуры СССР, Центральным музеем революции СССР (лабораторией по музееведению), этнографическими музеями страны и другими учреждениями (инструктивные документы, научно-методические рекомендации, программы курсов повышения квалификации, отчеты о командировках в республиканские музеи и т. д.); 2) паспорта этнографических и историко-краеведческих музеев; 3) путеводители по музеям, каталоги фондовых коллекций, буклеты, плакаты и другие источники. СИФ кабинета предоставляет стажерам возможность ознакомиться с хранящимися здесь материалами, дает справки библиографического характера по вопросам музееведения и музейного дела.

Под руководством научных сотрудников отдела музееведения организуются научные и научно-методические консультации с сотрудниками различных служб музея. В свободное от занятий и консультаций время стажерам предоставлена возможность работать в архиве и библиотеке музея. Они знакомятся с архитектурой города, его музеями, посещают экскурсии.

В течение 1980—1986 гг. в ГМЭ народов СССР индивидуальную, групповую и коллективную стажировку прошли около 500 работников местных музеев, что значительно превышает «Сводный план Министерства культуры СССР». В их числе были научные сотрудники, главные хранители, заместители директоров по научной части, директора музеев, а также научные сотрудники из ПНР, ЧССР, инспектора, методисты, музейные работники Республики Куба.

В 1987 г. состоялась встреча с музейными работниками историко-краеведческих музеев, расположенных в южных и центральных районах Европейской части СССР. Работа проходила по развернутой комплексной музееведческой программе с включением в ее чтения краткого курса по этнографии русского народа.

О задачах ГМЭ, ставшего музеем первой категории с измененной структурой, рассказал его новый директор И. В. Дубов. Доклад «Актуальные вопросы этнографии», прочитал Р. Ф. Итс (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград). Далее с сообщениями выступили ведущие специалисты музея. Были проведены практические занятия в фондохранилищах, стажировавшиеся знакомились с работой реставрационной мастерской, научной библиотекой, отделом учета и другими службами музея.

Подводя итоги проводимой Государственным музеем этнографии народов СССР работы по обобщению опыта этнографического музееведения, публикации серий научно-методических рекомендаций, а также всем формам стажировки, следует отметить, что они являются органической частью процесса перестройки в области культуры, необходимой для решения важнейших идеологических задач по пропаганде советской культуры, расширению исторического мышления и эстетическому воспитанию трудящихся.

Особенно важным на ближайшее будущее является унификация общесоюзных теоретических разработок на основе опыта лучших музеев и плановая систематическая подготовка музейных кадров вузами страны. Лишь на единой выверенной методической основе возможны создание научно обоснованных норм работы музейных специалистов и интенсификация их труда.

В 1987—1990 гг. планируется проведение коллективных стажировок музейных работников историко-краеведческих музеев по регионам страны.

Л. А. Фотий

В 1985—1986 гг. фольклорная экспедиция кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ продолжала обследование русских сел Татарской АССР, начатое в 1981 году¹.

Как и в предшествующие годы цель экспедиций — изучение современного состояния фольклора и судеб его традиционных жанров.

С 3 по 31 июля 1985 года два отряда экспедиции (научные руководители Н. И. Савушкина и А. А. Иванова) работали в Куйбышевском районе. Были обследованы села Полянки, Три Озера, Куралово, Кузнециха, Антоновка, Болгары и деревни Танкеевка, Балымеры, Екатериновка, Гусиха, Покровка, Даниловка, Подиваново, Мартыши и Баратыны.

Работа велась с 538 исполнителями: 80 человек — от 6 до 20 лет, 17 человек — от 20 до 40 лет, 88 человек — от 40 до 60 лет, 353 человека старше 60 лет.

Всего записано 9794 текста, в том числе: исторических песен — 28 («Соловей кукушку уговаривал», «Взятие Казани», «Смерть Александра I», «Поле чистое, турецкое», «Ура, ура идем мы на царя»), традиционных баллад — 127 («Встреча матери и дочери в татарском плену», «Жена разбойника», «Муж жену топил», «Монашенка сгубила дите», «Ехали казаки», «Ванька-ключник»), сказок — 98 (43 волшебных, 20 о животных, 31 бытовая и пр.), несказочной прозы — 868 (585 быличек, 97 исторических преданий, 10 топонимических преданий, 29 легенд, 124 бывальщины), рассказов о прошлом — 224, описаний и сведений о свадебном обряде — 248, описаний других семейных обрядов — 97, описаний календарных праздников — 381, произведений семейной обрядовой поэзии — 764 (133 свадебных причитания, 165 свадебных лирических песен, 137 величаний, 277 свадебных приговоров, 52 похоронных причета), календарных песен — 154 (94 таусени, колядки, 56 веснянок и др.), гаданий — 360, заговоров — 65, поверий — 410, примет — 307, традиционных лирических необрядовых песен — 466, хороводных песен — 74, игровых песен — 105, романсов и новых баллад — 281, песен литературного происхождения и литературного типа — 450, частушек — 2582,

пословиц, поговорок, присловий — 193, произведений детского фольклора — 594, игр и игровых припевок — 207, загадок — 166, рассказов о народной медицине — 73, о магических действиях и лечебной магии — 73 и др.

Кроме того, зафиксирован устный репертуар отдельных исполнителей, а также альбомов, свидетельства о бытовании различных жанров фольклора. Участники экспедиции побывали на свадьбах (с. Полянка, д. Балымеры, д. Мартыши) и на похоронах (с. Полянка) и сделали описание обрядов и их поэтического репертуара.

Почти повсеместно в современную свадьбу включаются эпизоды традиционного свадебного ритуала: выкуп ворот и невесты, встреча молодых в доме жениха, ряжение, собрание «на сыры». Исполняются приговоры и, в случае присутствия на свадьбе пожилых людей, отдельные свадебные песни. Но, если традиционные элементы нередко выглядят в современной свадьбе случайными и плохо разграниченными, то в похоронном обряде, сохранившемся лучше, они органичны, и также, как похоронные причитания, сохраняют свои прежние утилитарные функции.

Календарная поэзия ушла из обихода давно: таусени, веснянки, троицкие песни, гадания записаны по воспоминаниям людей пожилого возраста. Дольше других бытовал обряд «проводов весны» с исполнением хороводных песен.

Значительную часть собранного экспедицией материала составляют произведения несказочной прозы. Специфику этому материалу придает привязанность к истории района, в частности, к восстанию под предводительством Антона Петрова.

Записи сказок немногочисленны и ориентированы на детскую аудиторию. Исполняют сказки в основном женщины пожилого возраста в семейной обстановке, для детей.

Опрос молодежи свидетельствует о нарушении преемственности традиционных архаических жанров фольклора. Их почти целиком потеснили романсы, песни литературного происхождения и т. д. В настоящее время им отдают предпочтение не только молодежь, люди среднего возраста, но и пожилые. В их активный песенный репертуар входят также шуточные и плясовые песни, исполняемые чаще всего на свадьбах под игру на балалайке, гармонии, заслонке.

¹ Сообщения о предыдущих экспедициях см.: Сов. этнография. 1985. № 3. С. 126.

Слабо «задействован» фольклор и в местной художественной самодеятельности (клубная работа на селе вообще ведется недостаточно активно). Хотя почти в каждом селе есть свои небольшие хоры, состоящие из родственников, соседей, которые довольно часто собираются и исполняют песни литературного типа, романсы, новые баллады и некоторые традиционные лирические песни. И выступления участников экспедиции с фольклорными концертами вызывали живой интерес у местных жителей всех возрастов.

Материалы экспедиции хранятся в архиве кафедры, магнитофонные пленки в лаборатории устной речи филологического факультета.

А. А. Иванова, Г. И. Власова

* * *

С 5 по 17 июля 1986 г. фольклорная экспедиция кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ как и в 1985 г. работала в составе двух отрядов под руководством Н. И. Савушкиной (10 человек) и Л. Ф. Миронихиной (9 человек) в Тетюшском районе. Обследованы населенные пункты Чинчурино, Ямбухтино, Ляшево, Нармонка, Зеленовка, Колунец. Всего записано 3465 текстов. В том числе: исторических песен — 10 (сюжеты: «Молодец зовет девицу в Казань», «Курьер сообщает о смерти Александра I»), традиционных баллад — 16 («Муж жену губил», «Сестра и братья-разбойники», «Ехали солдаты»), сказок — 15 (4 волшебные, 9 о животных, 2 новеллистические), произведений несказочной прозы — 495 (46 преданий, 52 легенды, 312 быличек, 85 бывальщин), произведений семейной обрядовой поэзии — 261 (2 похоронных причитания, 17 свадебных, 61 свадебная песня, 78 величаний, 103 свадебных приговора), зимних и весенних календарных песен (колядки, масленичные и веснянки) — 143, заговоров — 24, примет и поверий — 302, описаний праздников и обрядов — 250, традиционных лирических необрядовых песен — 81, хороводных и игровых — 65, романсов и новых баллад — 152, частушек — 580, произведений малых жанров — пословиц, поговорок, прибауток, загадок — 142, произведений детского фольклора — 230, песен литературного типа и происхождения — 82.

Работа велась с 291 исполнителем разных возрастов: 48 чел. — до 20 лет, 11 — от

20 до 40, 60 — от 40 до 60, 172 — старше 60 лет.

С 18 по 28 июля отряды работали в Камско-Устьинском районе, где обследованы поселок Куйбышевский затон, сел и деревни — Кирельское, Заовражье, Каратай, Красновидово, Антоновка, Русские Буртасы. Всего записано 3271 текст. Из них: исторических песен — 21 («Молодец зовет девицу в Казань», «О Косоме-городе»), традиционных баллад — 54 («Муж жену губил — топил», «Ехали солдаты», «Оклеветанная жена», «Сестра и братья-разбойники») сказок — 59 (волшебных, 14 о животных, 20 новеллистических), произведений несказочной прозы — 592 (152 предания, 46 легенд, 302 былички, 92 бывальщины), произведений семейной обрядовой поэзии — 261 (3 похоронных причитания, 24 свадебных, 86 свадебных песен, 80 величаний, 1 свадебный приговор), зимних и весенних календарных песен — 86, заговоров — 57, примет и поверий — 291, описаний праздников и обрядов — 197, традиционных лирических необрядовых песен — 148, хороводных и игровых — 77, романсов и новых баллад — 215, частушек — 431, произведений малых жанров — 124, произведений детского фольклора — 146, песен литературного типа и происхождения — 126.

Работа велась с 244 исполнителями разных возрастов: 12 человек — до 20 лет, 20 человек — от 20 до 40 лет, 32 человека — от 40 до 60 лет, 180 человек — старше 60 лет.

Состав записанных материалов в обоих районах очень разнообразен и широк. Это и устные репертуары отдельных исполнителей, сведения по истории края, описания сельских хоров, рассказы о работе местных клубов, средства народной медицины и рецепты народной кухни, объяснения прозвищ, рассказы о жизни и т. д.

Фольклорный материал, собранный в деревнях Тетюшского и Камско-Устьинского районов, существенно не различается, но, возможно, какие-то различия могут быть выявлены при более глубоком анализе текстов, сличении вариантов и т. д.

Обращает на себя внимание хорошая сохранность в этих районах «друженин» на свадьбах. В деревне Нармонка Тетюшского района нам удалось записать полный репертуар дружки на свадьбах от «профессионального» дружки В. В. Похлебкина, 52 лет, рабочего совхоза. Его часто зовут «покричать» на свадьбах и в другие деревни, потому что свадьба без дружки, по словам В. В. Похлебкина

здесь считается не совсем «полноценной». Похлебкин — сочинитель частушек, гармонист, выступает на смотрах в районе и на праздниках в клубе. На свадьбах он тоже часто импровизирует. У других встреченных нами дружек репертуар менее богатый. Часто в этой роли выступают женщины в возрасте от 40 до 60 лет, обладающие веселым, бойким характером.

Стремление к воспроизведению традиционных моментов свадьбы проявляется в обычае приглашения на свадебное застолье пожилых женщин, знатоков свадебных песен, и в обязательном ряжении на второй день свадьбы.

В обоих районах нам встретились сказочники с репертуаром из 5—10 сказок: А. П. Куханова (с. Чинчурино); Г. И. Лукоянов (с. Ямбухтино); П. Г. Байлычев (пос. Куйбышевский затон); Н. А.

Костин (д. Русские Буртасы). Однако сказки не имеют широкого и устойчивого распространения в современном быту. Их рассказывают от случая к случаю для узкого круга лиц — членов семьи и соседей.

Произведения несказочной прозы — предания и в особенности былички, напротив, довольно широко известны людям разных возрастов.

Сохранению песенных традиций способствуют активная работа клубной самодеятельности, в репертуар которой включены местные песни (с. Ямбухтино), и существование устойчивых «соседских» коллективов, постоянно исполняющих старинные протяжные песни. Именно в их репертуаре сохранились исторические песни, баллады, хороводные и игровые песни.

Н. И. Савушкина, Л. Ф. Миронихина

КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

М. Н. Новиков

ЖУРНАЛ «SCHWEIZERISCHES ARCHIV FÜR VOLKSKUNDE» И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОЙ ШВЕЙЦАРСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

История развития и современное состояние зарубежной этнографической науки в последнее время неоднократно становились предметом изучения советских этнографов. Однако, несмотря на всю планомерность этой важной и необходимой работы, в наших знаниях о том, чем и как занимаются ученые в отдельных зарубежных странах, все еще имеются лакуны. Данный обзор представляет собой попытку заполнить одну из них — этнографические исследования, которые проводились и проводятся в Швейцарии.

До сих пор об истории и современном состоянии швейцарской этнографии советские читатели могли составить себе весьма общее представление лишь по книге С. А. Токарева¹ и по русскому переводу труда итальянского фольклориста Дж. Коккьяры².

В зарубежной же историографии лишь время от времени появлялись историографические обзоры, где уделялось место исследователям Швейцарии. При этом в работах написанных нешвейцарскими авторами, швейцарской этнографии зачастую отказывали в праве на самостоятельность. Так, в статье Р. Хайне-Гельдерна³ анализ работ швейцарских этнографов включен в общие рамки обзора этнографии в немецкоязычных странах. Действительно, значительное число этнографических сочинений в Швейцарии выходит и выходит на немецком языке и развитие науки шло здесь, как и в других странах, и говорят на немецком языке, по двум направлениям: *Volkskunde* и *Völkernkunde*. Однако рассмотрение швейцарской этнографии в связи только с этнографией в немецкоязычных странах, на наш взгляд, не совсем правильно, ибо не учитывает наличия сложившейся в Швейцарии собственной школы этнографов, а также того, что влияние германской этнографии было определяющим только на начальном этапе развития швейцарской науки. Более того, швейцарские ученые публикуют свои работы на всех четырех языках, принятых в этой стране, т. е. еще и на французском, итальянском и ретороманском. Соответственно используются и различный понятийно-категориальный аппарат, терминология и т. д.

Вообще когда речь заходит о развитии науки и культуры в Швейцарии, порою традиция объединять все швейцарское только с немецким/германским оказывается на удивление живучей, как будто бы и не было того, что случилось без малого 700 лет назад, когда в 1291 г. начался отсчет существования Швейцарии как государства, на род этой страны провозгласил свою независимость, а затем в длительной самоотверженной борьбе отстоял ее; как будто вот уже несколько столетий швейцарцы не говорили на четырех языках, равноправие которых зафиксировано в конституции, причем три из них (за исключением ретороманского, объявленного, как и остальные языки, национальным) признаны государственными. Концепции, связывающие швейцарскую культуру с германской, порождаются помимо сугубо политических и идеологических причин еще как правило, и недостаточным знанием истории страны и культуры ее народа, а порою и чрезмерно упрощенным из-за стремления к обобщениям поверхностным подходом.

20 лет назад советские литературоведы поставили задачу разобраться и объективно определить «швейцарскую специфику» в том, что касается художественной литературы

¹ Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М., 1978.

² Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе. М., 1960.

³ Heine-Geldern R. One Hundred Years of Ethnological Theory in the German-Speaking Countries: Some Milestones//Current Anthropology. 1964. V. 5. P. 407—418.

этой страны⁴. Дальнейшая разработка этого вопроса была плодотворной и привела к конструктивным положительным выводам⁵. Для определения «швейцарской специфики» в области этнографии немалая работа была проделана Н. М. Листовой, которая в своих статьях⁶ доказывала в конечном счете, что Швейцарию населяют помимо ретороманцев все же не немцы, французы или итальянцы, а германо-швейцарцы, франко-швейцарцы и итало-швейцарцы «с ударением» на второй части этих составных этнонимов и что такие явления, как общешвейцарская культура и общешвейцарское самосознание, имеют объективный характер. Тем не менее для дальнейшей, более углубленной проработки этих проблем советским этнографам многое еще только предстоит сделать. Советские литературоведы и обществоведы имеют разные возможности доступа к источникам, а следовательно, по-разному определяют свое отношение к предмету исследования. Литературоведы могут иметь дело непосредственно с первоисточником — текстом произведения, тогда как в нашей области сложилась практика изучать зарубежные, в частности западноевропейские, народы, как правило, опосредованно, из вторых (а порой, и из третьих) рук — по опубликованным работам наших иностранных коллег. Таким образом, от полноты и достоверности изложенного этими учеными материала, от адекватного понимания их концепции зависят полнота, достоверность и качество наших собственных исследований, в особенности тех, которые посвящены анализу современных этнических процессов у народов Западной Европы. Тем более актуально современное знакомство с зарубежной этнографической литературой и периодикой, которые не только дают нам основной рабочий материал, но и позволяют проследить тенденции, складывающиеся в этнографической науке той или иной страны.

«Родиноведческая этнография» (Volkskunde) в Швейцарии уходит своими корнями в глубокие веки (родоначальником швейцарских этнографов принято считать Ренварта Кюзата (1545—1614 гг.), хрониста из Люперна⁷), однако как научное направление она оформилась лишь к концу прошлого века, когда в мае 1896 г. было основано первое в стране самостоятельное объединение этнографов — Швейцарское этнографическое общество (Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde/Société suisse des traditions populaires.) У его истоков стояли известный этнограф и фольклорист Э. Гоффманн-Крайер (1864—1936 гг.) и любители родной старины Э. А. Штюкльберг и Э. Ришар. Создание общества позволило упорядочить сбор фактических данных по обрядам, обычаям, материальной и духовной культуре, фольклору швейцарцев и наладить их систематическую публикацию. Уже с 1897 г. стал издаваться журнал «Schweizerisches Archiv für Volkskunde», а несколько лет спустя была начата серия монографий «Schriften der schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde»/Publications de la Société suisse des traditions populaires» (к настоящему времени вышло 70 томов). При содействии общества в 1898 г. в Базеле был создан Швейцарский этнографический институт, ставший общешвейцарским центром этнографических исследований. Здесь сконцентрировалась работа по изучению жилища и поселений, собиранию швейцарских народных песен (самостоятельный отдел выделен в 1906 г.), по изучению и публикации исторических и архивных источников (отдел с 1955 г.), по обработке экспедиционных материалов (анкет, опросов), получило развитие такое направление, как религиозная этнография (отдел с 1983 г.). В 1942 г. в институте была создана фильмотека, куда поступают отснятые в разных уголках страны киноленты о традиционных обычаях и обрядах, народных праздниках, приемах труда и технологии традиционных ремесел и многих других сторонах жизни швейцарцев, требующих аудиовизуальной фиксации. С работой института связаны созданные еще в начале XX в. региональные филиалы в Базеле (1911 г.), Берне (1912 г.) и Цюрихе (1917 г.). В университетах этих городов ведется подготовка молодых кадров для этнографии (в специальных этнографических семинарах).

Стремясь к более широкому распространению этнографических знаний и учитывая при этом лингворегиональные особенности страны, Швейцарское этнографическое общество выпускает также два популярных периодических издания небольшого объема: с 1911 г. — бюллетень на немецком языке «Schweizer Volkskunde» (раз в 2 мес.), а с 1943 г. — бюллетень сначала только на французском, а с 1968 г. еще и на итальянском языке «Folklore suisse/Folklore svizzere» (5—6 раз в год); каждый номер содержит одну-две научные статьи или сообщения и раздел рецензий и библиографии. В этих бюллетенях публикуется и ежегодный отчет о работе общества.

Следует отметить, что с самого своего зарождения и до середины XX в. швейцарская этнография не спешила открыто «встать под знамена» того или иного теоретического направления, будь то эволюционизм, диффузионизм, социологическая школа и т. д. (хотя приглушенное влияние этих течений все же ощущалось в некоторых работах), так же как и еще не успела выработать своего собственного. Швейцарские этнографы и фольклористы непосредственно включались в практическую работу. Методологические основы науки, заложенные в работах Э. Гоффманн-Крайера, плодотворно разви-

⁴ Седельник В. Д. О специфике швейцарской литературы // Вестник МГУ. Сер. Филология. 1966. № 2, С. 40—51; № 3. С. 21—33; *его же*. Споры о своеобразии швейцарской литературы // Литература Швейцарии: Очерки. М., 1969. С. 7—37.

⁵ См. Данилевский Р. Ю. Россия и Швейцария. Литературные связи XVIII—XIX вв. Л., 1984. С. 7; История всемирной литературы. В 9 т. Т. 3. М., 1985. С. 208.

⁶ Листова Н. М. Национальный состав населения Швейцарии // Этнические процессы в странах Зарубежной Европы. М., 1970. С. 33—72; *ее же*. К вопросу о формировании швейцарской национальной общности // Современные этнонациональные процессы в странах Западной Европы. М., 1981. С. 135—170.

⁷ Brandstetter R. Renwart Cysat, der Begründer der schweizerischen Volkskunde. Luzern, 1909.

вались его коллегами и учениками, которых отличает профессиональное владение методикой сбора и систематизации материала, умение четко, грамотно, с привлечением широкого круга архивных и документальных источников выполнять программу исследований, в результате чего почти каждая крупная работа сразу же становится на некоторое время классической в своей области⁸. Примечательно также, что у швейцарских этнографов трудно найти две работы разных авторов на абсолютно схожую тему. Таким образом, создавались предпосылки для широкого тематического разнообразия исследований при их высоком качестве.

Накопленный к 1940-м годам материал позволил Рихарду Вайссу подготовить почти обширный сводный труд по этнографии Швейцарии⁹; кстати, это одна из немногих работ, в которой швейцарский этнограф открыто причисляет себя к определенному теоретическому направлению — функционализму (с. 33). Однако и это направление едва ли было представлено в чистом виде (известный швейцарский этнограф, профессор Цюрихского университета Арнольд Нидерер характеризовал функционализм Р. Вайсса как «умеренный, недогматический... никоим образом не антиисторичный»¹⁰). Богатый опыт языковедов-романистов К. Яберга и Ю. Юда по составлению лингво- и этнографических атласов¹¹ с успехом был использован Р. Вайссом и П. Гайгером при подготовке первых выпусков «Швейцарского этнографического атласа»¹², ставшего незаменимым источником для последующих поколений этнографов. Работа над «Атласом» в Швейцарском этнографическом институте продолжается и по сей день.

В 1950—1960-е годы родиноведческая этнография в Швейцарии обогатилась новыми темами и именами. Арнольд Нидерер привнес в нее социальную проблематику своих исследованиями по организации традиционных и современных форм общинного труда в горном Валлисе¹³. Ту же тему, но в более широком аспекте плодотворно разрабатывал Пауль Хуггер, издавший в 1960—1970-е годы несколько монографий, посвященных комплексному этнографическому изучению некоторых германо-швейцарских общин, а также современной культуры и жизни пастухов¹⁴. Тему, связанную с переплетением народных и церковно-религиозных обычаев и обрядов в современной жизни швейцарцев, последовательно развивает Вальтер Хайм¹⁵. Интересными работами с проникновением в область соотношения языка и бытовой культуры заявили о себе этнографы италоязычной части Швейцарии (кантон Тичино) Риккарда Тоньина и Оттавио Люти¹⁶. Результаты своих многолетних исследований по истории народной музыки культуры романской (французоязычной) Швейцарии опубликовали Жак Бюрде (о народном танце в кантоне Во) и Марк Верне (об искусстве колокольного звона в кантоне Вале)¹⁷. Список тем и имен можно было бы продолжить и дальше.

В последние два десятилетия этнографическая наука в Швейцарии, как и во многих других европейских странах, заметно оживилась. Ведущая роль в пропаганде и распространении этнографических знаний в стране по-прежнему принадлежит Швейцарскому этнографическому обществу, в составе которого более 2 тыс. членов (для мале

⁸ Таковы, например, работы 1910—1940-х годов: *Hoffmann-Krayer E. Feste und Bräuche des Schweizer Volkes*. Zürich, 1913 (Neubearbeitung durch Paul Geiger. Zürich, 1940); *Bächtold H. Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit mit besondere Berücksichtigung der Schweiz*. Basel—Strassburg, 1914 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. Bd. 11); *Rossat A. Les chansons populaires recueillies dans la Suisse romande et publiées sous les auspices de la Société suisse des traditions populaires*. T. 1—2. Bâle, 1917—1931 (Publications de la Société suisse des traditions populaires. V. 13, 14, 21, 22); *Rüttmeyer L. Ur-Ethnographie der Schweiz*. Basel, 1924 (Schriften... Bd. 16); *Müller J. Sagen aus Uri*. Basel, 1926—1945. Bd. 1—3 (Schriften... Bd. 18, 20, 28); *Schweizer Volksleben, Sitten, Bräuche, Wohnstätten/Hrsg. von Prof. Dr. Brockmann-Jerosch H. Erlenbach; Zürich, 1929—1931. Bd. 1—2; 2. Aufl. 1933; version française de Paul Bury*. T. 1—2. Neuchâtel, 1931; *Uffer L. Rätoromanische Märchen und ihrer Erzähler*. Basel, 1941 (Schriften... Bd. 29).

⁹ *Weiss R. Volkskunde der Schweiz*. Erlenbach; Zürich, 1946. 435 S. 2. Aufl. 1977. 3. Aufl. 1984.

¹⁰ *Niederer A. Zur volkskundlichen Forschung in der Schweiz 1955—1970* // *Hessische Blätter für Volkskunde*. 1970. Bd. 61. S. 222.

¹¹ *Jaberg K. und Jud J. Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz*. B. I—VIII. Zofingen, 1928—1940.

¹² *Atlas der schweizerischen Volkskunde*, Gegründet von Paul Geiger und Richard Weiss, weitergeführt von Walter Escher, Elsbeth Liebe, Arnold Niederer. Basel, 1950.

¹³ *Niederer A. Gemeinwerk in Wallis*. Basel, 1956 (Schriften... Bd. 37).

¹⁴ *Hugger P. Amden. Eine Volkskundliche Monographie*. Basel, 1961 (Schriften... Bd. 41); *idem. Werdenberg. Land im Umbruch. Eine Volkskundliche Monographie*. Basel, 1964 (Schriften... Bd. 44); *idem. Fristaler Volksleben*. Basel, 1974; *idem. Hirtenleben um Hirtenkultur im Waadtlander Jura*. Basel; Bonn, 1972 (Schriften... Bd. 54).

¹⁵ *Heim W. Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbohl. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart*. Basel, 1961 (Schriften... Bd. 40). Итоговой работой можно считать его недавно вышедшую книгу: *Heim W. Volksbrauch im Kirchenjahr heute*. Basel, 1983 (Schriften... Bd. 67).

¹⁶ *Tognina R. Lingua e cultura della valle di Poschiavo*. Basilea, 1967 (Schriften... Bd. 47); 2 ed., 1981; *Lurati O. Terminologia e usi pastorizi di Val Bedretto*. Basilea, 196 (Schriften... Bd. 48).

¹⁷ *Burdet J. La danse populaire dans le Pays de Vaud sous le Régime bernois*. Bâle, 1958 (Publications... V. 39); *Vernet M. Les carillons du Valais*. Bâle, 1965 (Publications... V. 45).

кой Швейцарии это значительная цифра). Изучается и обобщается накопленный материал, широко публикуются результаты выполненных исследовательских программ по жилищу и обрядам: серия монографий о крестьянском жилище отдельных кантонов Швейцарии («Die Bauernhäuser der Schweiz» — вышло 12 томов), серия «Tradition und Wandel/Volkstum der Schweiz» (также 12 томов). В 1980-е годы в швейцарской этнографии происходит процесс смены поколений ученых. Молодые этнографы несут новые идеи, новые темы. Свидетельством того, что швейцарской этнографии в последнее время становится все теснее в узком мирке какой-либо одной общины, деревни, города и даже кантона и что назрела необходимость перейти к более широким региональным исследованиям, включающим в себя одну из этнолингвистических общностей страны, является создание в марте 1985 г. при Швейцарском этнографическом обществе специальной рабочей группы по романской Швейцарии. Видимо, можно говорить о качественных сдвигах внутри швейцарской родоноведческой этнографии в наши дни.

Чтобы подробнее проследить эти тенденции, мы решили обратиться к ведущему журналу этнографического общества «Schweizerisches Archiv für Volkskunde» и познакомиться с материалами, которые были в нем опубликованы за период с 1975 по 1985 г. Выходивший первоначально 4 раза в год, в последние десятилетия он выпускается в двух книжках со сдвоенным номером. Структура журнала традиционна: обычно более половины объема занимают научные статьи и сообщения (не более четырех — шести), а весь оставшийся объем отводится под раздел коротких рецензий и библиографии (в среднем до нескольких десятков книжных рецензий и журнальных обзоров). Столь значительное место, занимаемое этим разделом в структуре журнала, объясняется прежде всего тем особым вниманием, которое придавал критико-библиографической работе бывший редактор журнала Роберт Вильдхабер (1902—1982 гг.), занимавший этот пост с 1952 г. до последних дней жизни (в 1951—1952 гг. он был соредактором журнала совместно с Паулем Гайгером). На долю Р. Вильдхабера также выпало стать продолжателем дела Э. Гоффманн-Крайера и П. Гайгера по составлению этнографических библиографий; так, долгие годы он руководил изданием «Международной этнографической библиографии»¹⁸. Опыт подобной работы Р. Вильдхабер старательно переносил и на страницы издаваемого им журнала, привлекая к написанию рецензий опытных швейцарских и зарубежных этнографов, что скоро создало журналу европейский авторитет.

Хотя «Schweizerisches Archiv für Volkskunde» по структуре и даже оформлению в чем-то напоминает журнал Немецкого этнографического общества «Zeitschrift für Volkskunde», это исторически объяснимое сходство только внешнее. Журнал швейцарских этнографов отличает «швейцарское своеобразие», проявляющееся прежде всего в тематике и содержании статей, в повышенном интересе к истории, а также в том, что он не чисто «немецкоязычный»: научные статьи печатаются в нем на всех четырех национальных языках страны (в зависимости от того, к какой этнолингвистической общности Швейцарии принадлежит автор и о каком кантоне он пишет), а полный титул журнала выглядит так: «Schweizerisches Archiv für Volkskunde/Archive suisse des traditions populaires».

Большинство статей журнала посвящено происхождению, истории и современному состоянию народных обычаев и обрядов в Швейцарии. Казалось бы, календарная обрядность довольно подробно исследована, в работах швейцарских этнографов, начиная с Э. Гоффманн-Крайера и кончая фундаментальным, со многими цветными иллюстрациями коллективным трудом о календарных праздниках и обрядах швейцарцев¹⁹, тем не менее исследователи находят все новые повороты в этой теме, доказывая, что она поистине неисчерпаема. Отметим лишь наиболее интересные публикации. Статья Урсулы Брунольд-Биглер (1977 г., № 3—4) посвящена гаданию на перихонской розе в рождественскую ночь. Исследовательница пишет о том, как зародился этот обычай в Швейцарии, и прослеживает, как он фиксировался в швейцарских хрониках и народных календарях. К этой работе примыкает статья Кристины Буркхардт-Зеебасс «Дерево свободы и рождественская елка». На материале кантона Базель в ней показана историческая преемственность символического смысла, который придавался «майскому дереву» («дереву свободы») и рождественской елке. В том же номере журнала Катарина Эдер анализирует тексты и оформление хранящихся в собрании Швейцарского этнографического музея новогодних поздравлений, которые швейцарцы посылали друг другу в XIX в. О том, что празднование «мая» сопровождалось писанием шуточных стихотворных посланий близким и друзьям, сообщается в статье Алоиза Сенти «Майские послания в Заргансе» (1980 г., № 3—4); автор приводит тексты посланий XIX—XX вв. на том диалекте немецкого языка, на котором говорят в этой общине кантона Санкт-Галлен.

Некоторые работы, посвященные историческим обрядовым формам, отличаются оригинальностью выбранных тем. Георг Дутгалер, например, попытался проследить происхождение и историческую трансформацию обычая непрямого участия женщин в церемонии выноса знамени (1977 г., № 1—2). Используя в своем исследовании обширный текстовый и иконографический материал из старинных швейцарских хроник, автор связывает этот современный гражданский ритуал с тем, что в средневековых войсках швейцарцев функцией «охранения» полкового знамени на маршах «поручались» женщинам-маркитанткам, сопровождавшим войска в походах. На таких же источниках написана статья Петера Оксенбайна о происхождении средневекового обычая у швей-

¹⁸ Internationale Volkskundliche Bibliographie für die Jahre... (1948—1974)/Hrsg. von Wildhaber R. Basel; Bonn, 1954—1977.

¹⁹ Das Jahr der Schweiz in Fest und Brauch //L'année en Suisse, ses fêtes et ses coutumes//L'anno in Svizzera, nelle feste e nelle usanze. Zürich; München, 1981. 305 S.

царцев совершать молитву «с распростертыми руками» (1979 г., № 3—4). Обряды со стороны религиозного культа рассматривались в журнале также Паулем Хуггером в материале кантона Базель в эпоху Просвещения (1977 г., № 3—4), в статье Фердинанда Фукса «Церковные обряды в Аппенцелле в начале XIX в.», содержащей архивную публикацию «пасторской памятки» (1975 г., № 1—2), а также в заметках Вальтера Хама «Места религиозного и патриотического паломничества на Фирвальдштеттском оере» (1975 г., № 1—2) и «Современная церковная календарная обрядность в Базельском епископстве» (1985 г., № 1—2). Об истории застольных обычаев швейцарцев рассказывается в статьях Урсулы Ронер-Баумбергер «Питейные обычаи: вчера и сегодня» (1977 г., № 3—4) и Петера Коппа «О еде и питье в старых ратушах» (1978 г., № 1—2).

Интересуют швейцарских этнографов и разнообразные формы современной, недавно зародившейся обрядности. О происхождении, формах и истории распространения некоторых современных карнавальных масок в кантоне Швиц пишет в своих статьях Виллер Реллин (1978 г., № 3—4; 1980 г., № 1—2). Он же в статье «Обычай „Räbechli“ из Рихтерсвилля (кантон Цюрих)» (1981 г., № 3—4) обращает внимание на возникшие в этой общине в начале XX в. оригинальный праздник, во время которого устраиваются выставки красочных поделок из брюквы (благо в ноябре, когда его отмечают, брюквы нового урожая имеется в достатке). Подобный праздник, но в несколько иной форме проходит в наши дни и в г. Цюрихе, о чем пишет Юли Гюр (1982 г., № 1—2). Там же подготовкой занимается молодежь общины: из нескольких тонн брюквы молодые люди вырезают десятки тысяч светильников (отсюда название «Räbeliechtli»), устанавливая их на зданиях и вдоль улиц какого-нибудь квартала города, где проходят праздничные процессии.

Большое место на страницах журнала занимают исследования швейцарского фольклора. Споры об исторической основе легенды о народном герое — освободителе Швейцарии Вильгельме Телле не утихают и по-прежнему волнуют швейцарских фольклористов. Ганс-Петер Науманн в статье «Легенда о Телле и скандинавские предания. К вопросу об архетипе Волшебного стрелка» (1975 г., № 3—4) предлагает собственное толкование легенды и обращает внимание фольклористов на отрывок из книги Х. Сочинения Саксона Грамматика «Gesta Danorum», в котором содержится предание о Волшебном стрелке. Вопросы о бытовании героической темы в фольклоре швейцарского народа рассматриваются еще в ряде статей. Рудольф Шварценбах анализирует содержание некоторых старинных народных исторических песен швейцарцев (1978 г., № 1—2), а У. Гоштеттер предлагает текстологический анализ одной из песен, сложенной повстанцами во времена Большой крестьянской войны в Швейцарии в 1653 г., бывшей популярной как в немецкоязычной, так и в романской частях страны. Попытки аналитического и обобщающего подхода к фольклору присутствуют также в статьях Каталины Хорн «Мотивация и функции смертельной угрозы в сказках братьев Гримм» (1978 г., № 1—2) и в типологическом анализе некоторых мотивов сказок, преданий и легенд, зародившихся в альпийском регионе, который принадлежит перу известного швейцарского фольклориста Макса Люти (1980 г., № 1—2). О том, какой образ принимает «безумный мир» в фольклорном сознании (на материале так называемых «малых» фольклорных жанров — анекдотов, шванков и т. д.), сообщает в том же номере журнала Давид Майл. Филолог и фольклорист из кантона Граубюнден Феличи Майссен исследует фольклор ретороманцев Швейцарии в статьях «Образ священника в сказаниях ретороманцев» (1979 г., № 1—2) и «Сорока в легендах и сказках ретороманцев» (1980 г., № 3—4; последняя опубликована в журнале на сурсельском диалекте ретороманского языка Паула Хефти представляет в своей статье (1982 г., № 3—4) так называемое «Базельское собрание загадок» 1878 г., хранящееся в фондах Швейцарского этнографического музея. Об использовании некоторыми швейцарскими писателями в своих произведениях фольклорных образов и мотивов пишет Эдвард Штрюбин в статьях «Фридрих фон Чю. Иеремия Готхельф о бернских народных песнях» (1981 г., № 1—2) и «Иеремия Готхельф — народный писатель» (1983 г., № 1—2).

Музыкальному фольклору франко-швейцарцев посвящена статья фольклориста и музыковеда из кантона Юра Жильбера Лови «Сатирические песни из Юры. К истории народной песни в Юре в XX в.» (1981 г., № 3—4). Экскурс в историю наигрывшей и песен швейцарских альпийских пастухов содержится в сообщениях Мартина Штэхелина «О „Собрании швейцарских пастушеских и народных песен“ издания 1812 г.» (1975 г., № 1—2) и музыковедческой статье канадского исследователя Поля Хелмера «Ностальгия и пасторальный миф» (1983 г., № 3—4). Материалы по фольклору и традиционной культуре, в частности о народной медицине, представлены в серии статей Эмили Герстнер-Хирцель, уже в течение долгих лет проводящей свои этнографические изыскания в отдаленной горной общине Боско-Гурин италийскоязычного кантона Тичино (1981 г., № 1—2; 1982 г., № 3—4; 1983 г., № 1—2). Эти материалы, имеющие самостоятельную ценность, во многом дополняют опубликованные ею монографии по фольклору этой общины²⁰.

В журнале регулярно появляются статьи чисто лингвистического характера, касающиеся развития современной лексики в основном на примере языка германо-швейцарцев (разговорный язык, которым они пользуются, как известно, значительно отличается от общепринятого литературного немецкого языка). Можно назвать, например, обширный доклад Эдварда Штрюбина «О разговорном языке германошвейцарцев» (1976, № 3—4), статьи Лизелотты Андерматт-Гуэкс «Использование разговорной лексики в немецко-

²⁰ Gersner-Hirzel E. Aus der Volksüberlieferung von Bosco Gurin. Sagen, Berichte und Meinungen. Märchen und Schwänke. Basel, Bonn, 1979 (Schriften... Bd. 63); idem. Reime, Gebete, Lieder und Spiele aus Bosco Gurin. Basel, 1985 (Schriften... Bd. 69).

язычных газетах Швейцарии» (1977, № 3—4), Роберта Шлэпфера «О жаргоне водителей в немецкоязычной Швейцарии» (1981, № 1—2). Такие статьи, хотя они по своему и интересны, по содержанию, пожалуй, больше подошли бы для специальных лингвистических журналов, а не для такого этнографического издания, как «Schweizerisches Archiv für Volkskunde». Из подобных статей наше внимание привлекла лишь одна работа, написанная Амброзом Видмером из Диссентиса (кантон Граубюнден), — «Об именах и прозвищах людей в одной горной ретороманской общине» (1978 г., № 3—4), в которой автор обращается к методам этнической ономастики и приводит интересный для этнографа материал.

Народные суеверия, вера в чудеса, нечистую силу и пр., характерные для прошлых веков, также привлекают внимание швейцарских этнографов. Скрупулезно исследуя разнообразные формы, которые эти суеверия принимали в прошлом, исследователи, тем не менее, уходят от поисков истинных причин их возникновения и источников, их питающих. В наличии такого подхода можно убедиться, обратившись, например, к статье Барбары Ханш-Мокк «Об уродах и чудесных исцелениях в швейцарских народных календарях. Исследование о „сенсационной“ литературе» (1977 г., № 3—4) или к заметкам Лео Цендера²¹ «Об истории шумящих и стучащих привидений» (1977 г., № 3—4).

В одном из номеров журнала (1980 г., № 1—2), посвященном 65-летию Арнольда Нидерера, были собраны работы его многочисленных учеников и среди прочих статей и сообщений были опубликованы заметки начинающих этнографов — нечто вроде отчетов о полевых экспедициях. Названия этих заметок дают представление о характере тем курсовых работ, выполняемых студентами-этнографами Цюрихского университета, где преподает А. Нидерер: «Провайс — этнографическая экскурсия в Южный Тироль» (Марианна Йегер), «Брусчелло. Об оппозиции „праздник — будни“ в тосканской деревне» (Майя Фельман), «Пастухи Ниоло (Корсика). Перемены в образе жизни и хозяйстве» (Роберт Крукер).

Привлекают к себе внимание две статьи, опубликованные в № 1—2 за 1977 г. Автор одной из них, Ганс Риндисбахер, на документальном текстовом и иконографическом материале, почерпнутом из старинных рукописей и иллюстрированных хроник, описывает и анализирует различные исторические формы такого древнего народного музыкального инструмента, изготовлявшегося альпийскими пастухами, как волынка. В заголовке статьи перечисляются распространенные в немецкоязычной Швейцарии названия этого популярного инструмента: «Dudelsäcke — Sackpfeifen — Böcke — Böogen — Pan-ken». Автор другой статьи, Альфред Мутц, предпринял оригинальную и удачную попытку воссоздать технологию древнего гончарного производства на основе археологических находок, сделанных во время раскопок в селении Мигола (кантон Граубюнден). По его собственным чертежам гончарная мастерская была восстановлена, и один из местных жителей, гончар по профессии, опробовал станок и показал приемы работы своих древних коллег (в статье приводятся чертежи и фотографии).

Примечательно, что при разнообразии тем этнографических исследований в трудах швейцарских этнографов, к сожалению, редко ставятся и обсуждаются актуальные вопросы современной этнографической науки, ее история, ее «болевые точки». В рассматриваемый нами период на эту тему в журнале появились лишь считанные публикации. Вопросы теории и истории науки затрагивались только в статье Изо Баумера об Антонио Грамши, где он полемизирует с некоторыми современными итальянскими учеными по поводу оценки ими вклада Грамши в этнографическую науку (1976 г., № 3—4). Методологии этнографических исследований и анализу конкретного опыта работы цюрихской школы этнографов посвящена обширная статья Юли Гюра «„...ссылаясь на...“ — Заметки об исследовательской и преподавательской деятельности этнографа Арнольда Нидерера (к 65-летию со дня его рождения) и о состоянии современных этнографических исследований в Цюрихе» (1980 г., № 1—2), а также опубликованный в том же номере отчет Вальтера Келлера и Николауса Вюсса о деятельности фольклорно-социологических исследовательских групп «Повседневность» и «Школа повседневности».

В двух публикациях журнала звучат отголоски дискуссии о фольклоризме, развернувшейся в 1950—1960-х годах на страницах многих европейских этнографических журналов. История этой проблемы в Швейцарии была тогда обстоятельно и подробно изложена Гансом Трюмпи²² в специальном номере «Zeitschrift für Volkskunde», посвященном фольклоризму в Европе и открывавшемся программной статьей известного западногерманского этнографа Г. Баузингера. С тех пор прошло более десятилетия, и та же проблема со всей остротой вновь была поднята на страницах «Schweizerisches Archiv für Volkskunde». С предупреждением об угрозе коммерциализации фольклора, опасности вытеснения подлинного народного искусства его суррогатами выступили авторитетные швейцарские этнографы Оттавио Люрати в статье «Туризм и фольклор. Пример кантона Тичино» (1981 г., № 1—2 — на итальянском языке) и Арнольд Нидерер в полемических заметках «Манипуляции фольклором» (1983 г., № 3—4 — на французском языке), кстати, эти заметки Нидерера были и раньше известны некоторой части швейцарских этнографов, но по машинописному тексту, написанному по-немецки в 1972 г., — на них неоднократно ссылались в работах по фольклору во второй половине 1970-х годов.

²¹ Перу этого исследователя принадлежит, на наш взгляд, самая удачная из опубликованных за последние несколько десятилетий источниковедческая работа по этнографии Швейцарии под названием «Этнографический материал в старинных швейцарских хрониках: Zehnder L. Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik. Basel, 1976, 77, 683 S. (Schriften... Bd. 60).

²² Trümpy H. Folklorismus in der Schweiz // Zeitschrift für Volkskunde. 1969. Jg. 65. № 1. S. 40—46.

Надо заметить, что с тех пор как после смерти в 1982 г. Р. Вильдхабера с 1983 редактором журнала стал энергичный ученый Юли Гюр (1945 г. рожд.), специалист по этнографии Швейцарии и романскому языкознанию, работавший ранее ассистентом профессора этнографического семинара в Цюрихском университете, в позиции журнала явно обозначился поворот в сторону жгучих проблем современности. До середины 1980-х годов, судя по публикациям Швейцарского этнографического общества, можно было бы показать, что швейцарской этнографии совершенно неведомы такие актуальные социально-экономические проблемы страны, как иммиграционная политика правительства и положение рабочих-иммигрантов, ухудшение экологической ситуации в Альпах, отчуждение личности и обострение социально-классовых противоречий и т. д., или что швейцарские этнографы не решались говорить о них во весь голос (впрочем, статьи А. Нидерера о положении иностранных рабочих в Швейцарии увидели свет еще в 1960-е, 1970-е годы, но не в изданиях Швейцарского этнографического общества). Теперь же после прихода нового редактора, эти проблемы постепенно начинают звучать на страницах ведущего швейцарского этнографического журнала.

Вместе с изменением принципов построения журнала (с 1984 г. номера стали тематическими) изменилось и содержание его статей. В № 1—2 за 1984 г. обсуждалась проблема культуры в альпийской части Швейцарии. В статье Готхильфа Ислера дан анализ фольклора этого региона. Автор вводит категорию «схронная цитата» и рассматривает событийную сторону преданий и легенд с точки зрения этнопсихологии. Мондер Килани из Лозанны прослеживает, как изменялось на протяжении времени вплоть до наших дней описание Альпийских гор и восприятие их обитателей (на примере кантона Вале) в сочинениях и дневниках иностранных путешественников. Май Фельман фон дер Мюль анализирует фольклорные истоки легенды о якобы обитающей в Альпах «снежном человеке» — так называемом «Wild Mannli von Selun» и разоблачает появившиеся «научные доказательства» его «существования». Но, пожалуй, только поспешностью в стремлении к нетрадиционной подаче нетрадиционного для швейцарской этнографии материала можно объяснить появление в этом номере статей двух молодых американских авторов Элизабет Стерн и Гене Мюльбауэра. В объединенной одной темой — «Поведение и конфликт в альпийской общине» статей этих исследователей содержится столько бихевиористских, псевдопсихологических домыслов, что в них трудно вычленишь хотя бы толику здравого смысла и реальной этнографической информации. Чего, например, стоит название статьи Г. Мюльбауэра «Поведенческая модель коммуникативного воздержания: подтверждение наличия конфликта в альпийской общине» (опубликованной, кстати сказать, на английском языке — вот уже поистине «революционный» шаг для консервативной швейцарской этнографии!), когда речь идет всего-навсего о том, что две женщины из горной деревушки, видимо (но что мог увидеть автор исследования, избравший методом наблюдения подсматривание в бинокль через оконную занавеску?), из-за нежелания разговаривать друг с другом ходят по деревне по разным тропинкам. Впрочем, если эти статьи и обнаружили в чем-то слабость, то только в позиции их авторов, а не в решимости редактора осуществить перемены в журнале: ведь пути к обновлению не всегда бывают прямыми.

Тема «Миграции» определила содержание статей № 3—4 за тот же год. Здесь так же было предоставлено место статьям американских авторов. Известный специалист по швейцарской эмиграции Лео Шелберг из Эванстона опубликовал аналитический обзор «Темы и антитемы в европейской эмиграции. О состоянии исследований в англо- и немецкоязычной литературе». Дэвид Ричардс в своей статье интерпретировал внутреннюю миграцию в США. Швейцарский исследователь эмиграции жителей горной части кантона Валлис в США Клаус Андерегг выступил с очередной (до этого в № 1—2 за 1980 г.) статьей по своей теме. С социальными и этносоциальными проблемами внутренней швейцарских миграций связаны работы молодых швейцарских этнографов Линиуса Бюлера (статья об истории швабских переселенцев в Граубюндене и о мальчишках-трубочистах из Тичино) и Ферены Кобельт, предложившей в журнал резюме своей дипломной работы о культурной, социальной и языковой адаптации франко-швейцарцев в немецко-швейцарской среде (на примере города Цюриха). Ее статья — одна из первых на эту тему в швейцарской этнографической литературе.

Тема первой книжки журнала за 1985 г. — «Праздник и современная религиозная обрядовая культура». О различных аспектах и проблемах, а также перспективах дальнейшего изучения этой темы написал западногерманский исследователь Клаус Гут. Его соотечественник Алоис Деринг опубликовал статью «Ведьмы дают показания», в которой он сообщает о «процессах над ведьмами», происходивших в 70—80-е годы XX в. в ФРГ. В этой же книжке журнала был представлен обзор книг по демонологии, составленный Давидом Майли, а также статья Вальтера Хайма «Современная церковная календарная обрядность в Базельском епископстве».

Тема второй книжки журнала за тот же год — проблемы этнографического музейного дела и малые музеи в Швейцарии. Редакция пригласила читателей к широкому обсуждению поставленной проблемы. Основные вопросы дискуссии были сформулированы в статье Томаса Антонинетти «От выставочного музея к музейной программе. Малый музей как инструмент прикладной этнографии». Об истории Швейцарского этнографического музея в Базеле рассказала Доминик Вундерлин. Проблемы экспозиционной и исследовательской работы региональных музеев поднимаются в сообщениях Армина Мюллера «Музей долины Тоггенбург в Лихтенштайге», Урсулы Брунольд-Биглер «Об истории коллекции этнографического отдела Ретийского музея в Куре» и Ганса Хюрлемана «Музей обрядов кантона Аппенцель в Урнзше». Об опыте организации малых этнографических музеев в отдельной деревне или долине пишут этнографы из италийского кантона Тичино Рита Сомаци и Франко Бинда.

Номер № 1—2 за 1986 г. был посвящен анализу современной городской культуры (на примере Цюриха), а № 3—4 — традиционному питанию швейцарцев.

Было бы, конечно, преждевременно утверждать, что в швейцарской этнографии произошли коренные перемены. Нет, сделаны лишь первые шаги с целью преодоления консервативности и традиционализма, которые стали тормозом на пути развития теоретического осмысления этносоциальных и этнокультурных процессов, происходящих в стране. Швейцарским ученым предстоит еще многое сделать, и тогда, мы надеемся, слова Арнольда Нидерера о том, что «в общем и целом швейцарская этнография развивается по традиционному пути, что обнаруживается в преобладании так называемых чистых исследований и почти полном отсутствии теоретических работ»²³, можно будет с полным основанием отнести к прошедшему этапу.

²³ *Niederer A. Zur volkskundlichen Forschung... S. 225.*

ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

В. П. Алексеев. Этногенез. М., 1986. 176 с.

Этнография, основным объектом изучения которой являются народы, издавна интересовалась происхождением этих народов или этногенезом. Проблемы этногенеза составляли существенную часть многих этнографических исследований, особенно активно обсуждались при создании многотомной серии «Народы мира», завершенной в середине 1960-х гг. В последующие годы работа по уточнению происхождения многих народов мира продолжалась. Не прекращалось и осмысление проблем этногенеза; появилась концепция этнических процессов, в которой этногенез рассматривался как результат процессов этнической сепарации, консолидации, миксации и т. п. Однако усиление в начале 1970-х гг. внимания к современным этническим процессам (часто с историческими экскурсами лишь в XIX в.) привело к тому, что изучение процессов, происходивших в древности и в средневековье, как бы отошло на задний план. Не получила дальнейшей разработки и общая методология этногенетических исследований на всех исторических стадиях развития человечества. Поэтому обращение к данной тематике такого известного ученого, как В. П. Алексеев, можно лишь приветствовать.

Рецензируемая книга, сравнительно небольшая по объему, но очень насыщенная по содержанию, состоит из Введения и пяти глав, которые в свою очередь разбиты почти на три десятка разделов; некоторые из них — размером всего в 2—3 страницы — написаны почти в конспективном стиле. Если учесть, что в работе много фактов и оригинальных умозаключений в глобальных, так сказать, масштабах, то будет понятно, что такую книгу очень трудно анализировать; поэтому мне придется ограничиться рассмотрением лишь основных выводов в надежде, что она привлечет внимание и других рецензентов.

Во Введении автор отмечает слабую, на его взгляд, разработку этногенетических проблем и их сложность. Этногенетическая реальность, — пишет он, — «проявляется в разных исторических плоскостях (?) и поэтому находит отражение в разных исторических источниках, на нее влияют многие не только исторические, но и внеисторические факторы, например географическая среда. Проблема изучения этногенеза есть поэтому проблема междисциплинарная... По мере накопления информации в исследовании этногенеза эта проблема выделится... в особую науку» (с. 3). Высказав на первой же странице Введения идею о том, что «проблема этногенеза» должна изучаться особой наукой, автор подкрепляет ее затем утверждением, будто бы этнографам вообще следует ограничиться изучением этноэволюционных процессов, оставив этнотрансформационные. Он утверждает: «Выдвижение этнических общностей разных типов в качестве основных объектов этнографической науки (здесь он почему-то ссылается на труды Ю. В. Бромлея, хотя это „выдвижение“ имеет давнюю традицию — В. К.), приобретающее в настоящее время, к сожалению (!), программный характер в ущерб изучению исторической этнографии и традиционных культурных институтов, автоматически включает и научный подход к этногенезу в русло этнографии, сужая в рамках научного исследования его подлинные реальные границы и нарушая отмеченный выше междисциплинарный принцип его изучения. Поэтому до выделения самостоятельной науки, изучающей этногенез, так сказать, этногенезологию, следует рассматривать этногенез как проблему исторической науки в целом...» (с. 6).

Мне представляется, что автор недооценивает возможности этнографии. Конечно, на одних этнографических материалах решить все проблемы этногенеза, как правило, нельзя; этнография должна здесь привлекать материалы других наук. Однако само это обстоятельство и вообще ссылка на «междисциплинарность» проблемы относится, ведь, и ко многим другим научным проблемам, например к проблеме расогенеза. Между тем никто еще не предлагал создать особую науку — «расогенезологию», и полагаю, что сам В. П. Алексеев стал бы против этого возражать. Каждая наука должна изучать происхождение своих основных объектов, и этнография здесь не является исключением. Впрочем, оставим эти споры для участников дискуссии, идущей в «Советской этнографии», и обратимся к тому, как именно нужно изучать проблему этногенеза. В. П. Алексеев пишет: «Основной целью этногенетической работы в подавляю-

шем большинстве случаев является выявление этнических компонентов, принявших участие в сложении того или иного народа, и рассмотрение условий, способствующих консолидации этих компонентов и появлению этнического самосознания» (с. 8). При этой формулировке, я думаю, никто из этнографов возражать не будет, и потом перехожу к рассмотрению рецензируемой книги по главам, в которых автор пытается по возможности решить сформулированные задачи и создать методологическую основу или каркас будущей, как пишет он, «этногенезологии».

Название 1-й главы «Этногенетические пучки и их реконструкция» не вполне то, что отражает ее содержание. В ней говорится о возможности группировки (классификации) народов по антропологическому, географическому, культурно-хозяйственно-типологическому (по типам этнических общностей), лингвистическому, «узко-этнографическому» (по элементам культуры) и историко-этнографическому принципам. Придавая особое значение последнему, автор указывает, что «здесь во главу угла при классификации народов ставится их общая историческая судьба, которая устанавливается не только с помощью этнографических, но и с помощью всех доступных историко-этнографических данных — исторических, археологических, лингвистических, антропологических и других» (с. 17). Что такое «общность исторической судьбы» автор не поясняет, мне вспомнилось, что этим выражением воспользовался еще О. Бауэр, определяя нацию как «совокупность людей, связанную в общность характера на почве общности судьбы», но оно с тех пор так и не оформилось в научное понятие. Тем не менее В. П. Алексеев как-то связывает с ним выделение историко-этнографических провинций, областей и районов, заметив, впрочем, что понятие «историко-этнографической общности» не может считаться «четко охарактеризованным» (с. 23). С этим замечанием можно согласиться, но тогда пристальное внимание, уделенное автором историко-этнографическому принципу классификации народов, представляется малообоснованным.

В последнем разделе этой главы «Родство народов и реконструкция этногенетических пучков» В. П. Алексеев поясняет, что под таким пучком «понимается группа народов, связанных между собой общим генезисом» (с. 25), после чего отмечает многозначность этнических признаков, справедливо указывая на важность этнического самосознания, языка и культуры. В связи с имеющимися в литературе различными оценками значения такого элемента этноса, как территория, уместно заметить, что В. П. Алексеев подчеркивает ее большое значение для жизни любого народа. В заключение делается вывод, что «этногенез — не составной, а целостный процесс» (с. 34), с чем, конечно, нельзя не согласиться.

В главе 2 «Общие проблемы антропологической реконструкции и антропологические данные в реконструкции этногенетических пучков» В. П. Алексеев приступает к выполнению обещанного читателям еще в названии 1-й главы. Однако начало этой работы, видимо, удовлетворит далеко не всех читателей. Развивая сделанное еще в 1-й главе замечание о том, что идея прямой причинной связи между расой и языком расой и культурой неизбежно приводит к расизму (с. 11), автор сразу же предупреждает, что «...антропология полностью безразлична к культуре и языку, антропологические характеристики полностью независимы от культурно-исторических и лингвистических, поэтому использование данных о биологических особенностях человеческих популяций в реконструкции этногенетического процесса в целом и конкретных этногенеза требует отчетливого представления о всех встающих на этом пути трудностях соблюдения определенных методологических правил и исключительной осторожности в интерпретации результатов» (с. 35). На последних страницах этой главы делается вывод: «Как бы высоко не оценивать возможности антропологического материала как источника этногенетической информации, нужно еще раз специально подчеркнуть, что в нем самом не заложено никаких этнических определителей» (с. 62). Между этими приведенными цитатами содержится текст, в котором автор характеризует развитие исторической антропологии, используемые в ней показатели, особенности их синхронных и диахронных сопоставлений, границы реконструкций морфологических, психофизиологических характеристик и другие вопросы исторической антропологии. Однако и в этой главе автор так и не подходит непосредственно к анализу проблем этногенеза, не дает в качестве примера реконструкции ни одного «этногенетического пучка». Но это и понятно, ибо этногенез должен восстанавливаться, по автору, как «целостный процесс», а антропологический материал сам по себе не имеет этногенетического содержания. Зато остается не вполне понятным, почему автор так «высоко оценивает его возможности в этом отношении».

Работу по реконструкции этногенетических пучков В. П. Алексеев по-существу начинает лишь в 3-й главе — «Этногенетические пучки в пространстве». В первом разделе ее «Типология этногенетических пучков» он выделяет два основных типа: «иерархический», который в свою очередь подразделяется на «этногенетические ветви» объединяющие их «этногенетические стволы» и «кустовой» (каждый «этногенетический куст» не поддается дальнейшему расчленению и должен рассматриваться как целое — с. 70—71). Второй раздел главы, превосходящий по своим размерам любую из других глав книги, содержит краткое описание 49 этногенетических «ветвей», выделенных автором по всему земному шару. Далее В. П. Алексеев рассуждает о возможности выделения некоторых этногенетических «стволов», а также выделяет 6 этногенетических «кустов», не относящихся к «ветвям» и «стволам».

В главе 4-й «Начальный этап этногенеза» — автор снова несколько отходит от магистральной тематической линии. В основных разделах ее он, как всегда умело, характеризует этапы формирования рас, исходную модель расообразования, раннюю географическую популяций и скорость изменения антропологических признаков. В этой же

главе имеются разделы о начале этногенеза (где вновь говорится о признаках этноса), об этнолингвистических и этнопсихологических факторах (где язык рассматривается как фактор этнообразования и подчеркивается важность осознания людьми языковых различий), но они помещены чересполосно с антропологическими разделами и выглядят в таком соседстве несколько странно. В последнем разделе этой главы «Географическая сопряженность расо- и этнообразования как исходное состояние» предлагается гипотеза, относящаяся к самым ранним этапам истории человечества, когда «группы популяций древнейших гоминид представляли собой первичные ячейки не только расообразовательного, но и этногенетического процессов» (с. 153). К сожалению, этногенетическое значение этой гипотезы сильно ослаблено тем обстоятельством, что «самые ранние стадии нижнего палеолита», к которым она отнесена хронологически, отделены от времени появления *Homo sapiens* и вместе с ним первых этнических общностей почти двумя миллионами лет.

В небольшой последней 5-й главе «Этногенетические пучки во времени» В. П. Алексеев пишет об основных модусах этногенеза. Первичными среди них считается действующий с эпохи палеолита модус «автохтонного развития», приводящий, по мнению автора, к иерархической типологии этногенеза, и модус «этнической непрерывности», создающий «предпосылки для образования этногенетических кустов» (с. 156); более поздними — действующими с эпохи неолита — модусы «миграций» и «расселения». В главе приводится таблица «Распределение этногенетических пучков (ветвей и кустов) по времени их формирования и модусам этногенеза», содержание которой несколько противоречит указанию о хронологическом соотношении различных модусов; по таблице получается, например, что модус миграций активно действовал во многих областях земного шара примерно в то же самое время, а нередко и рядом с теми областями (это относится к Южной Америке), где действовал модус автохтонного развития. Здесь же приведена карта «Распространение этногенетических пучков» и таблица 2 «Использование разных видов исторических источников при выделении этногенетических пучков», относящиеся больше к содержанию 3-й главы. В заключительных разделах главы автор отмечает, что «этногенетическая динамика сопровождает исторический процесс на протяжении всей или почти всей (?) истории человечества» и что формирование этногенетических пучков падает «на эпохи первобытного общества, рабовладельческого строя и феодального общества» (с. 165). Касаясь демографического фактора, В. П. Алексеев отмечает, что на развитие этногенеза численность населения не оказывает существенного влияния, но этногенетические пучки, как таковые, «могли появиться лишь после достижения человечеством определенного уровня численности, эмпирически (?) устанавливаемого примерно в 3 млн.» (с. 169). Этого, как предполагает автор, человечество достигло к V—II тысячелетиям до н. э.

Как отчасти видно из вышеизложенного, рецензируемый труд весьма богат в содержательном отношении, но не лишен некоторых погрешностей, причем одни из них носят частный, а другие — более общий характер. При изложении содержания книги мне приходилось отмечать лишь некоторые из них. Между тем эта книга как по масштабности и оригинальности содержания, так и по своему предназначению должна служить «учебным пособием» для студентов, получающих специальность «историка», заслуживает более обстоятельного критического анализа. Полный ее анализ, включающий антропологическую и лингвистическую проблематику, очевидно, может быть проведен лишь несколькими специалистами.

Задачи данной рецензии ограничиваются рассмотрением основных выводов автора по проблемам этногенеза, изложенных главным образом в 3 и 5-й главах книги.

Нетрудно заметить прежде всего, что автор выполнил свои обещания перед читателем лишь частично. В работе, специально посвященной этногенезу народов мира, фактически не рассмотрено, хотя бы в качестве примера, происхождение ни одного из существующих народов, ибо все конкретные рассуждения обычно не идут дальше выделения «этногенетических пучков». Пользуясь образной ботанической терминологией автора, можно сказать, что перед читателем книги предстает некая растительная ассоциация из нескольких смутно выступающих «стволов» (о них речь пойдет далее), около полусотни более или менее четко выступающих «ветвей» и шести отдельно стоящих «кустов», причем, продолжая эту метафору, можно было бы сказать, что ни на ветвях, ни на кустах нет ни листьев, ни плодов. В тексте глав не только не рассмотрены, но даже не упомянуты такие важные факторы этногенеза как государственный и религиозный, а без их учета совершенно невозможно понять происхождение, например нескольких южнославянских народов, говорящих на одном сербскохорватском языке, одинаковых в антропологическом отношении и очень близких по материальной, да и по многим элементам духовной культуры. Нельзя понять, в частности, и происхождение латиноамериканских народов, но к этому, как и ко многим другим вопросам этногенеза автор вообще не обращается, так как обрывает рассмотрение этногенетических проблем примерно XV веком н. э., когда европейцы еще не начали заселять другие части света. В. П. Алексеев, к сожалению, не замечает, что этногенез существующих ныне народов к тому времени был еще отнюдь не завершен; впрочем, процессы этногенеза (как и процессы расогенеза) продолжают и сейчас. Учитывая это, в рецензируемой книге, чтобы не разочаровывать читателей, следовало бы дать более узкое название, скажем, «Начальные этапы этногенеза», соответственно изменив и формулировку ее задач во Введении.

Встает, однако, вопрос, а можно ли было бы считать в этом случае, научный, так сказать, вексель на меньшую, но все еще значительную сумму информации целиком оплаченным? Полагаю, что нет. Работа, как уже отмечалось, написана очень сжатым, кое-где конспективным стилем, который обычно употребляется, когда тот или иной ав-

тор желает дать краткое описание чего-то в главных чертах, т. е. схематично. Но в книге, к сожалению, не дана схема и начальных этапов этногенеза; более или менее четко выступают лишь отдельные контуры, сложить которые в целостную картину трудно даже квалифицированному читателю.

Показательно, прежде всего, что в книге по существу полностью обойдено вниманием появление на Земле людей современного вида, с чего собственно и началась история человечества, в том числе его этническая история. Существует, как известно, две основных гипотезы происхождения человека: моноцентрическая, по которой возник на базе близкородственных популяций гоминид, обитавших в довольно обширной области Ближнего Востока, и полицентрическая, по которой он возник на базе более различающихся популяций гоминид, обитавших в областях Африки, Европы, Восточной и Юго-Восточной Азии. По первой гипотезе расообразование началось в ходе расселения человека по другим областям земного шара, по второй — каждая из исходных групп гоминид дала начало особой расе: негроидной, европеоидной, монголоидной и австралоидной. Возможно, что автор еще не сделал окончательного выбора между первой и второй гипотезами, но игнорировать их не следовало, так как каждая из них предполагает свою схему начального этапа этногенеза: моноцентрическая — развитие этого процесса из одного «ствола» с дальнейшим разделением на крупные и мелкие «ветви», полицентрическая — сразу из нескольких «стволов». Кстати сказать, как первая гипотеза, представляющаяся мне более основательной, так и вторая гипотеза предполагают, что человек возник лишь на части, заселенной им позже суши и что эту часть (или части) не входили северная Евразия, Северная и Южная Америка, а также Австралия, поэтому ни этногенетические «стволы», ни «ветви» не могли возникнуть там иначе, как в результате миграций. Выдвинутое автором и постулируемое им по отношению к Америке положение о том, будто бы первоначальным «модусом этногенеза» было «автохтонное развитие» лишено должного основания и не укладывается ни в какую схему этногенеза.

В разделе 3-й главы, посвященном «этногенетическим стволам», В. П. Алексеев рассматривает несколько предположений о давнем родстве ныне самостоятельных языковых семей и лингвистически отдельных языков (кетского, баскского и др.). Наиболее пристальное внимание он уделяет ностратической гипотезе, в которой постулируется древнейшее языковое родство, объединяющее семито-хамитские, картвельские, индоевропейские, дравидийские и урало-алтайские... языки» (с. 114). Но следовать за его рассуждениями об этой и других лингвистических гипотезах как-то нет оснований, ибо, по его же словам, «лингвистические данные недостаточно надежны, чтобы на базе их выделять этногенетические стволы». «К сожалению», добавляет автор, — это следует повторить и про историко-этнологический материал» (с. 121). Отвергнув и археологические источники, В. П. Алексеев считает подходящим для выделения этногенетических «стволов» лишь антропологический материал. Он связывает эти «стволы» с малыми расами и таким путем выделяет на территории Америки «два этногенетических ствола — североамериканский и южноамериканский, охватывающий народы Центральной Америки и Мексики» (с. 123). Кроме того, автор выделяет «североазиатский ствол локального этногенеза», «азиатско-океанийский», «островной океанийский», «средиземноморский», «северный или балтийский» и «африканский» (с. 124—125). Однако ни один из этих «стволов» не введен в таблицу «модусов этногенеза» и (что более существенно) в таблицу «этногенетических пучков»; читателям представляется самим догадываться о том, прикреплены ли названные там этногенетические «ветви» к определенным этногенетическим расовым «стволам» или таинственно «висят» отдельно от стволов. От работы, претендующей на то, чтобы дать глобальную схему этногенеза, следовало бы ожидать большей четкости.

Что касается выделения этногенетических «ветвей» и «кустов», то и в этом деле кое-что вызывает сомнение. Таблица 2, отражающая «исторические источники» такой работы (с. 162—163), свидетельствует, что комплексное использование лингвистических, историко-культурных и антропологических данных, к чему В. П. Алексеев призывал с самого начала книги во имя создания науки «этногенезологии», не удалось. Из 49 ветвей по комплексному принципу выделено всего 5: патагонская, малозападная, восточнобалтийская, аравийско-африканская и центрально-африканская. Уместно отметить, что и на основании «лингвистической общности» выделено только 6 ветвей: байкальско-монгольская, тибетская, индонезийская, индийская, среднеазиатско-иранская и среднеазиатско-казахстанская; кроме того, в основном по лингвистическим данным (другой источник по существу не работает, так как охватывает соседние ветви) выделено еще 4 ветви: южноиндийская, североамазонская, гвианская и центральная. Только на основании «антропологических наблюдений» выделено 4 ветви: чукотско-камчатско-сахалинская, корейско-японская, западно-сибирская и сомалийская в основном по антропологическим данным — еще 3 «ветви»: закавказская, северозавкавказская и центральноафриканская. Почти все остальные «ветви» выделены по сочетанию каких-то двух признаков. Переходя к этногенетическим «кустам», отмечу, что из 6 «кустов» по комплексу «исторических источников» выделено 4: восточно-азиатский, австралийский, северо-индийский и восточноевропейский; кроме того восточно-амазонский «куст» выделен по сочетанию «историко-культурных данных» и «антропологических наблюдений». На каком основании выделен Ла-Платско-индийский «куст» остается неизвестным.

Рассмотрение сущности всех выделенных В. П. Алексеевым «ветвей» и «кустов» может составить задачу отдельной обширной рецензии, тем более, что четких единых образных принципов их выделения нет. Мне не вполне понятно, например, почему группа северо-индийских народов, говорящих на языках индоарийской группы индо-

европейской семьи, представлена в виде «куста», а не в виде «ветви», как другие группы этой семьи. Как уже отмечалось, автор считает основной особенностью «куста» его нерасчленяемость, но в действительности они расчленяются не в меньшей степени, чем большинство «ветвей». Сами «ветви» представлены в одних случаях народами, языки которых составляют по лингвистической классификации лишь часть языковой группы (например, «ветви» — «скандинавская» и «восточнобалтийская»), в других — народами, языки которых относятся лингвистами к различным семьям (например, «ветви» — «новогвинейская» и «северо-амазонская»); «лингвистическая общность», приписанная автором таким «ветвям» в действительности весьма призрачна. Однако наибольшее недоумение вызывает то, что автор, выделив ранее по антропологическим данным расовые «стволы», а затем по «антропологическим наблюдениям» — отдельные «ветви», называет такое древо — «этногенетическим». В схему этногенетического процесса такие построения не укладываются; впрочем, они не согласуются и с призывами автора к большой осторожности при использовании антропологического материала для «этногенетических реконструкций», ведут к биологизации этнокультурных процессов.

Из числа имеющих в книге конкретных погрешностей не могу не отметить утверждение, будто бы человечество достигло численности в 3 млн. человек лишь в V—II тысячелетиях до н.э. По оценкам видных историко-демографов за 5 тыс. лет до н.э. на Земле уже было 30—50 млн. человек; к началу н.э. эта численность превысила 250 млн. человек (см. *Reinhard M., Armengaud A. Histoire générale de la population mondiale*. P., 1961).

Анализ содержания рецензируемой книги позволяет сделать вывод, что перед нами интересное произведение, которое, очевидно, следовало бы назвать «Очерки по начальным этапам этногенеза» и опубликовать их в порядке обсуждения. Впрочем, вне зависимости от названия книги, широкое обсуждение ее может оказаться очень полезным для разработки сложных проблем этногенеза, позволит более основательно подойти к познанию современной этнической картины мира. А вот в качестве учебного пособия для студентов — будущих историков — эта книга явно не подходит ни под ее теперешним неоправданно широким, ни под более узким и точным названием. Обилие дискуссионных вопросов, изложенных без показа их дискуссионности, небрежность многих важных формулировок, а главное нечеткое или неточное представление о схеме (схемах) этногенеза говорит о том, что монография не соответствует требованиям, предъявляемым к учебным пособиям.

В заключение надлежит сказать, что перед изданием книга рецензировалась кафедрой археологии и истории древнего мира Воронежского университета и видным специалистом по археологии Восточной Сибири и Дальнего Востока А. П. Деревянко, которые, не обратили должного внимания на имеющиеся в ней пробелы и недостатки. Полагаю, что рецензенты-этнографы были бы здесь полезнее.

В. И. Козлов

* * *

Начиная с 20-х годов нашего века, когда Н. Я. Марр впервые ввел в научный обиход понятие «этногенез», вопросы происхождения этнических общностей неизменно привлекают внимание советских этнографов. Эта область исторического знания почти совершенно не разрабатывается западными учеными (да и сам термин «этногенез» ими, как правило, не употребляется¹), поэтому основные достижения в изучении этногенеза народов мира — результат изысканий советских исследователей. Однако тут сложилась удивительная ситуация: при обилии разнообразных и нередко весьма ценных частных разработок на протяжении длительного времени у нас ощущается явный дефицит фундаментальных обобщений. Разгадка парадокса лежит на поверхности. Проникновение в законы сложения этнических общностей возможно лишь в результате осмысления природы этноса. Между тем в предвоенные десятилетия над советской этнографией довлело негативное отношение к проблемам теории этноса как якобы категории буржуазной науки. Лишь в начале 1950-х годов С. А. Токарев и Н. Н. Чебоксаров впервые пришли к заключению, что «советские этнографы должны решать и такой важный для методологии этногенетических исследований вопрос, как вопрос о сущности так называемого „этноса“ — основного объекта изучения этнографии как науки»².

Практический перелом в этом направлении произошел лишь лет пятнадцать тому назад, после чего необходимость изучения теоретических проблем этногенеза стала ощущаться особенно остро. Появление книги В. П. Алексеева, задуманной как небольшое по объему учебное пособие для студентов, по своему значению намного выходящей за эти скромные рамки, подводит, таким образом, итоги значительного периода в истории нашей этнографической науки.

Основная заслуга автора заключается, на мой взгляд, прежде всего в том, что он подходит к этногенезу не как к составному понятию, охватывающему разнообразные

¹ В качестве редкого исключения можно указать на работы Ф. Лемана (см., например, *Lehman F. K. Who Are the Karen and If So Why? Karen Ethnohistory and a Formal Theory of Ethnicity//Ethnic Adaptation and Identity: the Karen on the Thai Frontier with Burma*. Philadelphia, 1979. P. 216).

² Токарев С. А., Чебоксаров Н. Н. Методология этногенетических исследований на материале этнографии в свете работ И. В. Сталина по вопросам языкознания // Сов. этнография, 1951. № 4. С. 12.

явления и причинно не связанные между собой изменения качества, не как к суммарным или к отдельным особенностям отдельных народов, но как к единому целостному процессу. Такая трактовка основывается на следующих соображениях. Во-первых, неповторимость любой этнической общности заставляет думать, что для процесса ее сложения характерна высокая степень интегративности. Во-вторых, приуроченность этногенеза к определенным пространственно-временным интервалам является показателем его целостности. В-третьих, отдельные процессы формирования культурных элементов, глоттогенеза, сложение антропологических особенностей связаны в этногенезе сильнее, чем при самостоятельном проявлении. «Итак, этногенез — не составной, а целостный процесс», — резюмирует В. П. Алексеев. — «Вне этой целостности этногенез распадается на отдельные независимые динамические явления и перестает существовать как предмет научного анализа. Существующие разногласия по многим частным вопросам этногенеза отдельных народов как раз возникают из-за недооценки целостности этногенетического процесса абсолютизации отдельных его сторон» (с. 34).

В соответствии с этим центральным тезисом В. П. Алексеев рассматривает различные по своей сущности классификации народов мира как необходимую исходную позицию для изучения истории формирования любого отдельно взятого этноса и приходит к выводу о необходимости разработки такой систематики этнических общностей, которая в наибольшей степени отвечала бы целям этногенетического исследования и была бы целиком построена по генеалогическому принципу (с. 25). Конкретный вклад автора в создание такой классификации народов, несомненно, заслуживает весьма высокой оценки, поскольку он не только продвигает нас вперед в понимании закономерностей сложения этносов, но и заставляет во многом по-новому взглянуть на первооснову этнического деления человечества.

В своей работе «Историческая антропология»³, опубликованной около десяти лет тому назад, В. П. Алексеев ввел в науку понятие «этногенетического пучка» — форма объединения нескольких связанных между собой единством происхождения народов, противопоставляемой историко-этнографическим областям, с одной стороны, и хозяйственно-культурным типам — с другой. Тогда это понятие не было по достоинству оценено специалистами и даже, пожалуй, вообще осталось незамеченным. В рецензируемой книге теория этногенетических пучков получает дальнейшее развитие. Отдавая себе отчет в объективных трудностях установления родства между народами, В. П. Алексеев считает необходимым наметить предварительные контуры генеалогической типологии этносов и формулирует критерий противопоставления двух типов этногенетических пучков, имеющих разный объем и по-разному представленных в истории человечества, отличающихся различной внутренней структурой и вообще отражающих разный характер этногенетического процесса. Первый тип общностей В. П. Алексеев предлагает называть этногенетическими деревьями. Они образуются народами, степень генетического родства между которыми внутри общего целого неодинакова, в силу чего внутри такой общности могут быть выделены разные уровни близости. Родство первого уровня, т. е. группы народов, связанных единством происхождения, предлагается обозначить термином «этногенетические ветви»; если последние объединяются в более обширные общности, имеющие более глубокий хронологический возраст, мы имеем дело с «этногенетическими стволами». Что касается второго типа общностей — «этногенетических кустов», то они характеризуются как просто арифметическая сумма народов, связанных общим происхождением, но не расчленяющихся на более близкие и далекие подгруппы (с. 66—67).

Автор справедливо допускает, что в ряде случаев противопоставление двух указанных типов этногенетических общностей может оказаться не проекцией реальной действительности, а результатом недостаточности наших знаний. Тем не менее сформулированное им качественное различие двух вариантов этногенетической ситуации, второй из которых нами ранее никогда специально не рассматривался, имеет принципиальное значение. Состояние этничности, соответствующее «этногенетическим кустам», обозначено автором как «этническая непрерывность» (с. 156); оно соотносимо с «лингвистической непрерывностью», о которой в свое время писал С. П. Толстов, и «антропологической непрерывностью» в ее толковании Н. Н. Чебоксаровым.

Теоретическое обоснование категории этнической непрерывности показывает, что абсолютно господствовавшее до недавнего времени в нашей науке представление о том, что человечество в любой момент своей истории представляет совокупность дискретных этнических общностей с четко выраженными границами⁴, в значительной мере упрощает реальную этническую ситуацию в мире.

Вместе с тем трудно полностью согласиться с предложенной В. П. Алексеевым типологией модусов этногенеза, к числу которых он относит миграцию, расселение автохтонное развитие и этническую непрерывность (с. 155). Вполне очевидна правомерность попарного противопоставления автохтонного развития этноса и миграции. Однако введенное автором понятие этнической непрерывности находится в логической оппозиции не к автохтонному развитию, а к тому состоянию этногенетического пучка, которое характеризуется четким внутренним членением иерархически соподчиненных подразделений. Поэтому представляется предпочтительным говорить именно о двух типах этнических общностей (в отличие от других такая типология может быть на

³ Алексеев В. П. Историческая антропология. М., 1979.

⁴ Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 28.

звана структурной) — дискретных и аморфных; генезис их может характеризоваться различными модусами (автохтонное развитие, миграция и т. д.).

Штудирюя книгу В. П. Алексеева, невольно обращаешь внимание на двойственное отношение автора к проблеме относительной значимости различных по своей природе признаков этнической общности. С одной стороны, в работе показано, «каким могучим фактором этнического развития является этническое самосознание и какую значительную роль оно играет в цементировании этнических общностей» (с. 27). Однако переводя затем вопрос о роли этнического самосознания в плоскость отражения реальных этногенетических процессов в источниках, по которым исследователь может судить об основных этапах формирования народа, В. П. Алексеев приходит к выводу, что «сведение доказательств реального существования народа к самосознанию и имени хотя и правильно по существу как выражение глубоких интегративных процессов в культуре и языке, но, очевидно, недостаточно» (с. 135). Формулируя свое скептическое отношение к возможности проследить формирование этнического самосознания древних народов, В. П. Алексеев ссылается на два обстоятельства: во-первых, предпринятый ранее опыт исследования процесса сложения самосознания древних китайцев и эллинов может рассматриваться как редкое исключение ввиду уникальности соответствующих письменных источников; во-вторых, проблема изучения этнических самоназваний весьма сложна и потому «понять, какой характер имеет то или иное название, фигурирующее в источнике, из самого источника чаще всего невозможно» (с. 29). Таким образом, в отличие, например, от Н. Я. Марра, в принципе отрицавшего возможность использования в этногенетическом исследовании данных письменных источников о времени возникновения этнических самоназваний как основания для выделения этапов сложения народа⁵, В. П. Алексеев полагает, что «хотя подобные данные и могут быть использованы в этногенетических целях, но значение их в этногенетических исследованиях приходится признать второстепенным» (с. 29).

Я не разделяю чрезмерного скепсиса в отношении нашего дальнейшего продвижения вперед в области изучения этнических самоназваний древних и средневековых народов (этническая ономастика — молодая отрасль знания, но достигнутое в этом отношении позволяет нам смотреть в будущее с оптимизмом). В то же время В. П. Алексеев безусловно прав, когда он пишет: «Четко маркируя народ, этническое самосознание мало дает нам в установлении общего происхождения группы народов, то есть в реконструкции этногенетических пучков... Возможности использования самоназваний для реконструкции этногенетических пучков еще более ограничены» (с. 29). Здесь мы сталкиваемся с другим принципиальным вопросом, обсуждение которого весьма существенно для нашего понимания предмета и методов этногенетического исследования.

Если, следуя В. П. Алексееву, признать, что «под этногенезом понимается вся та совокупность исторических явлений и процессов, которые имеют место в ходе формирования того или иного народа и приводят к окончательному сложению его этнического лица» (с. 3), то реконструкция этногенетических пучков оказывается хотя и чрезвычайно важной, но все же лишь одной составной частью изучения этногенеза (какого-то отдельно взятого народа. Вторая, не менее важная часть этногенетического исследования — анализ процесса формирования специфического этнического облика именно этого народа, а не всего пучка как единого целого. Решение проблемы происхождения той или иной этнической общности распадается, таким образом, на две взаимосвязанные, но тем не менее самостоятельные половины. Каждая из них характеризуется своими собственными конкретными целями исследования. Существенно различен и тот круг источников, который может быть привлечен для достижения этих целей. Так, письменные источники, донесшие до нас свидетельства процесса постепенного сложения этнического самосознания народа, разумеется, практически почти ничего не могут дать нам для понимания истории формирования этногенетического пучка, к которому относится данный народ. Напротив, антропологические данные, весьма важные для реконструкции этногенетических пучков, в значительной мере утрачивают свое значение, коль скоро речь заходит о конкретном народе.

Далее, различные методы и приемы исследования на двух его этапах. Если рассмотрение вопроса о происхождении этногенетических пучков естественно начинать с наиболее ранних доступных для нас материалов и вести его в обычной хронологической последовательности, то процесс окончательного сложения этнического лица народа целесообразнее всего изучать ретроспективным методом и, говоря словами Д. К. Зеленина, от современной картины пытаться раком в глубь истории.

Следует признать, что лишь в отдельных исключительных случаях, когда письменная традиция того или иного народа обладает значительной хронологической глубиной, удастся избежать зримого разрыва между двумя половинами этногенетического исследования (одним из наиболее показательных примеров такого рода может служить изучение этногенеза китайцев). Поэтому представляется чрезвычайно важным, чтобы мы трезво отдавали себе отчет в реальных пределах возможностей исследования проблем происхождения народов мира. Псевдооптимистическое игнорирование объектив-

⁵ В одной из своих работ 1928 г. Н. Я. Марр писал, например: «Потрясающая наивность, проявляемая автором, это то, что ему представляется допустимым устанавливать время возникновения того или иного народа на основании самопоказаний, тогда как ... происхождение каждого народа, ... никогда никакими сторонними свидетельствами не поддающееся хронологическому определению с точностью хотя бы сотен лет... и потому же менее всего сохраняемое в памяти с исторической точностью тем самым народом, который является результатом такого сложного и длительного процесса» (Марр Н. Я. Избранные работы. Т. 5. М.—Л., 1937. С. 425).

ных ограничений, накладываемых на наши познания в области этногенеза самой однозначностью сущности свойственных ему процессов, ни в коей мере не может способствовать успешному решению этих проблем.

Таковы некоторые общие размышления, навеянные новой книгой В. П. Алексеева. Я умышленно не касался здесь частных, которые следует отнести к ее недостаткам, потому что оценка работ такого масштаба определяется не фактическими неточностями, а фундаментальностью обсуждаемых научных положений.

М. В. Крюков

Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейские языки и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. I—II.

Для языкознания всегда чрезвычайно плодотворно было обращение к результатам этнографической науки — представления о жизни народов различного культурного регистра служили важным подспорьем при восстановлении состояний языка, недоступных непосредственному наблюдению. Анализ глубинных структур разных аспектов культуры способствует объяснению основ языкового строя; формируется особая лингвистическая дисциплина — этнолингвистика. Но, с другой стороны, трудно переоценить значение данных, добытых языковедами, для этнографии. Язык изучаемого народа является для этнографа не только средством, но и проблемой; этнограф, не знающий соответствующего языка, не получает информацию из первых рук; язык же — один из основных аспектов культуры, способный раскрыть даже те стороны жизни, которые не контролируются непосредственно сознанием.

Особое место во взаимодействии этих двух наук принадлежит историческому языкознанию. Именно достижения этнографии позволили этой дисциплине достичь современного уровня развития, переступить круг представлений, основанный на библейских текстах и других подобных источниках. Данное положение в полной мере относится и к индоевропейскому языкознанию.

Новейший синтез в этой области представлен в книге Т. В. Гамкрелидзе Вяч. Вс. Иванова. В ней по-новому осмыслены данные индоевропеистики — комплексная наука, первым шагом которой был знаменитый доклад Уильяма Джоунза, прочитанный в 1786 г. Азиатскому обществу в Калькутте. За 200 лет несколько раз менялись основные представления о соотношении индоевропейских языков, об их доистории, о судьбах соответствовавшей им «глоттофорной» общности; и каждый раз новый этап развития науки находил отражение в обобщающем труде типа компендума. Завершенный рецензируемой книгой этап начался в 20-х годах нашего столетия введением в науку материалов новооткрытых анатолийских и тохарских языков; для этого этапа характерно интенсивное развитие «доисторической» археологии, результаты которой многократно интерпретировались индоевропеистами. Важнейшим признаком этого этапа является развитие общелингвистической теории, позволяющей серьезно ставить вопрос о том, что в языке и в его развитии может быть и чего быть не может. Данная типологическая ориентация и обуславливает основной пафос книги Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова.

В первом томе рассматриваются вопросы чисто лингвистические; он посвящен «индоевропейскому языку». Второй том трактует проблему «индоевропейцев»: на основании содержащихся в первом томе чисто языковых положений восстановлена праязыковая лексика («семантический словарь»), которая служит базой для реконструкции протокультуры. Книге предпослано предисловие Р. О. Якобсона, идеи которого вдохновляли авторов при разработке новых лингвистических концепций.

Лингвистический том состоит из трех основных разделов, в которых рассматриваются фонология, грамматическая система и «реальные структуры». Звуковой строй праязыка («индоевропейского языка» — по терминологии книги) авторами пересмотрен кардинальным образом. В центре реконструкции индоевропейской фонетики — полное переосмысление традиционной реконструкции системы праязыковых согласных. Если до определенного времени восстановление праиндоевропейских согласных ориентировалось в значительной степени на древнеиндийские согласные с учетом древнегреческих (по способу произнесения восстанавливались ряды $DHDT$), то авторы данного труда, развивая идеи Х. Педерсена, принимают за исходный тип систему согласных, весьма близких к тому, что представлены в армянском и древнегерманском (точнее, в протоармянском и в протогерманском) языках: $D^{(h)}T^{(h)}$. Эта реинтерпретация связана прежде всего с аргументами типологическими: известно, что система согласных типа $DHDT$ либо вовсе отсутствует (!) в известных языках мира, либо ее выделение проблематично. Основательно пересмотрен также ряд других разделов праязыковой фонетики. Идеи этого круга, высказывавшиеся авторами в предшествующих публикациях, нашли поддержку со стороны ряда ведущих индоевропеистов. Все же постулируемые Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Ивановым праязыковая звуковая система не может быть принята безоговорочно, так как типологические доказательства имеют по существу лишь статус аналогии; речь идет о неполной индукции. Из поля зрения авторов книги выпал такой важный уровень фонологического компонента языка, как просодик ударения, тоны, акценты и акцентные парадигмы ими не разбираются. Между тем именно взаимодействие просодического и фонемного уровней объяснит важнейшие факты и тенденции языкового развития.

В разделе, посвященном грамматике, господствует идея языкового типа, придающая всему этому разделу единство и стройность. Авторы истолковывают различные стороны праязыковой грамматики, рассматривая индоевропейский праязык как язык активного строя. Следует отметить, что концепция языкового типа (в одном ряду с типами номинативным, эргативным и т. п.), выдвинутая Г. А. Климовым, подвергалась самой серьезной критике. Сущность предпринятой на этой основе реконструкции праязыковой грамматики состоит в следующем. Известно, что в древних индоевропейских языках глагол обладает чрезвычайно сложной структурой и является как бы центром предложения, отображая в себе остальные его компоненты. В индоевропеистике для праязыкового состояния принимался либо такой же глагол (чем во многом «снямалось» языковое развитие), либо восстанавливался «примитивный», аморфный строй, для которого само различие имени и глагола проблематично. Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов пошли по другому пути и восстанавливают такой грамматический строй, в котором доминирует имя. Глагольные формы и слова избираются в предложении в зависимости от имманентных свойств управляющих ими имен, в зависимости от того, являются ли эти имена «активными» или «инактивными». Данная особенность соотносена в книге со спецификой мышления носителей индоевропейского праязыка и, следовательно, с их культурой.

И реконструкция фонетики, и реконструкция грамматики имеют в книге определенное историко-культурное значение. Восстановленный авторами звуковой облик праязыка служит основанием для того, чтобы локализовать его по соседству с языками с аналогичным звуковым строем (семитские, картвельские). Восстановление доминанты имени побуждает авторов относить праязык к эпохе, для которой было характерно более конкретное мышление, чем для последующих эпох. Оба эти положения следует квалифицировать как чрезвычайно интересные гипотезы. Однако их принятие или неприятие не может служить доводом против разработанной в этой книге теории праяродины, ни против предлагаемой хронологии, так как место и время функционирования и распада праязыка определяются с помощью разнообразных средств.

В третьем разделе первого тома проводится анализ изоглосс, в результате которого предлагается схема распада праязыка. Членение общиндоевропейской языковой области представлено в книге следующим образом. Сперва «общиндоевропейский» праязык распался на две ветви, условно названные авторами «А» и «Б». Эти две ветви делились дальше в различном темпе. На первом этапе их распада ветвь «А» разделилась на анатолийскую и тохаро-кельто-италийскую; ветвь «Б» в эту эпоху оставалась неразделенной. На следующем этапе тохаро-кельто-италийский распадается на итало-кельтский и тохарский, а сохраняющаяся до этой поры ветвь «Б» распадается на арийско-греческо-армянский и балто-славяно-германский. Гипотеза о неравномерности распада праязыка и разработка ее на конкретном материале — важный новый шаг в индоевропеистике. Следует, однако, помнить, что интерпретация самих изоглосс основывается во многом именно на той реконструкции, которая предлагается авторами, и, следовательно, зависит от ее достоверности.

Характеризуя первый том в целом, следует подчеркнуть, что его значение состоит прежде всего в разработке новых идей, этому подчинено все изложение. Но несмотря на богатство привлекательного материала, читатель не сможет воспользоваться этим томом как справочником: в нем отсутствуют систематизированные парадигмы, материал для подтверждения звуковых соответствий. Поэтому и впредь придется прибегать к трудам К. Бругмана и А. Мейе, хотя со времени их создания индоевропейское языковедение существенно пополнилось и новыми материалами, и новыми теориями.

Второй том состоит из двух больших разделов: семантического словаря и раздела, озаглавленного «Хронология общиндоевропейского языка, проблема индоевропейской „прародины“ и пути миграций индоевропейских племен в исторические области расселения». В семантическом словаре реконструированные слова рассматриваются в их социальных и культурно-исторических связях. Каждое слово (понятие) является фактически объектом отдельного исследования, по поводу каждого из них может быть развернута научная дискуссия. Общий подход к праязыковой лексике определяется принципами научного направления, называемого иногда «московско-тартуским»; речь идет о своего рода этнофилологии, основанной на интерпретации различных этнографических, социальных, лингвистических и иных явлений путем обращения к некоторой универсальной мифологической «картине мира», относительно которой предполагается, что она определяет мышление всех народов на ранних этапах развития и сохраняется в маргинальных сферах до наших дней.

Семантический словарь в книге Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова не полон: так, в нем отсутствует анализ обозначений важнейших качеств («прилагательные»). Между тем прилагательным принадлежит серьезная роль в локализации реконструируемой глоттоформной общности. Как показал С. Е. Яхонтов, в языках северных регионов имеется тенденция различать понятия «теплый» и «горячий», в то время как в языках южных местностей дифференцируются понятия «прохладный» и «холодный». В связи с этим интересно отметить, что в прилагаемом к книге указателе «общиндоевропейских семанте» представлены «горячий» (с. 1129) и «теплый» (с. 1135), а также «жаркий» (с. 1130); «прохладный» же и «холодный» отсутствуют.

Детальный разбор семантического словаря потребовал бы объема, во много раз превышающего саму книгу. Поэтому для примера ниже разбираются некоторые обозначения животных. Слово «Барс» (а тем более «леопард») индоевропеистами для праязыка не восстанавливалось. Несомненна заслуга авторов в подробном сравнительном разборе обозначений этого животного, имеющихся в древних индоевропейских языках, а также в ряде современных (иранских, кафирских). Убедительно показано, что индо-

европейские термины возводимы к слову, бытовавшему в древности в Восточном Средиземноморье и в Западной Азии, сохранившемуся в хеттских текстах. В книге так анализируются древние культовые и ритуальные представления о леопарде. Однако дополнение к тому, что сообщают Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов, необходимо указать, что отнюдь не утратила значения возможность возведения слов, обозначающих леопарда, к индоевропейскому корню *perǵ-, представленному в названиях различных пятнистых животных; само древнеближневосточное слово могло бы иметь, следовательно, индоевропейское происхождение — индоевропейцы, столкнувшись на юге с этим животным, с большой вероятностью называли бы его «пятнистым». В фонетическом отношении формы с основой perǵ- могут восходить к *perǵ-s-. С другой стороны, примечательно, что имеются археологические свидетельства о распространении леопарда вплоть до Тюрингии (Веймар) и Северного Кавказа (Кубань — *Panthera pardus ciscaucasica*, по данным К. А. Сатунина).

«Лев» тоже обычно не восстанавливался для индоевропейского языка. Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов реконструируют соответствующее индоевропейское слово, основываясь на древнегреческих, германских и хеттских данных, что не может быть признано вполне убедительным. Авторами не рассматривается предположение о том, что это слово может быть семитским заимствованием (ср. угаритское lb') или древнеближневосточным словом, проникшим и в греческий и — через посредство неизвестного языка — в германский. Хеттское *laia-* вряд ли может быть безоговорочно отнесено к этой группе слов; редупликация на основе второго звука корня маловероятна. Присоединяется, конечно, считается, с тем, что при обозначении крупных хищников возможны весьма нерегулярные звуковые изменения, так, др.-инд. *siṃha-* может быть связано с древнеиндийским же корнем *hims-* «ранить, убивать и т. д.». Во всяком случае, отнесение «льва» к числу животных, которых знали носители индоевропейского праязыка, остается в высшей степени проблематичным. Неясно также, что индоевропейцы знали о пещерном льве (*Panthera spelea*). «Рысь», напротив, хорошо представлена в большинстве ветвей индоевропейских языков; в книге слова, обозначающие ее приведены, отмечается также незначительная культовая роль рыси у большинства индоевропейских народов. Это слово не следует обязательно относить к корню *leuk- — «светить», оно может быть древним центральноазиатским заимствованием: ср. такие алтайские слова, как маньчж. *luka-* — «рысенок», ороч. *loke* — «рысь» и др. Напротив, тюркское слово, представленное, например, в узб. *силовсин*, может быть древним, центральноазиатской индоевропейской формы с начальным нараченным *s-* («*s mobile*»). Мало значительная культовая роль рыси может отражать очень глубокую древность или утрату древнейших верований, замещенных возникшими в различных новых условиях более детализированными культами крупных хищников.

Рассмотренные реконструкции слов для обозначения кошачьих показывают, насколько сложно ориентировать восстановленные праязыковые слова географически. Трудности усугубляются тем, что обозначения животных нередко переносятся с одного вида на другой, а также тем, что палеозоология восстанавливает ареалы распространения животных, не совпадающие с современными.

Много внимания авторы, естественно, уделяют коню, что представляет несомненный этнографический интерес. Рассматриваются обозначение коня — реконструкция праиндоевропейского слова, роль коня в мифологии отдельных ветвей индоевропейцев, проблема domestикации, связи индоевропейского слова с различными неиндоевропейскими. Отмечается, что для «арханчного периода следует допустить... применение верховой езды с целью обуздания и укрощения коней, в том числе при одомашнивании диких животных» (с. 557). Из этого вытекало бы, что «арханчный период», под которым естественно понимать эпоху полного единства индоевропейского праязыка, а не эпоху накануне его распада, совпадает со временем domestикации эквидов и предшествует изобретению колесниц. Это положение может быть интерпретировано в сопоставлении с идеей, высказанной В. Б. Ковалевской и поддерживаемой в данной книге (с. 558), — о domestикации эквидов в Нижнем Поволжье и в Северном Причерноморье. Внеиндоевропейский лингвистический материал, привлекаемый в работе, очень богат и интересен, ведет при этом к реконструкции праформы не *ekuo-, а *s-ekuo- — с «*s mobile*»; однако среди собственно индоевропейских языков таких форм не обнаружено. Существует другая проблема: само индоевропейское обозначение коня по своему словообразовательному типу не может рассматриваться как очень архаическое; кроме того, неясна его внутренняя форма, его невозможно произвести от какого-либо корня. Сказанное позволяет предположить здесь древнее заимствование из неиндоевропейского языка, которое косвенно указывало бы на то, что коневодство было усвоено индоевропейцами у какой-то другой общности (ср. предположение, высказанное в книге, о том, что «ареал Средней Азии следовало бы считать древнейшим ареалом domestикации лошади, откуда она могла попасть в наиболее восточные области Европы» — с. 558). Возможно, что в Средней Азии в начале V тыс. до н. э. на основе domestикации лошади сложилась сравнительно небольшая «протоиндоевропейская» орда, которая устремилась на северо-запад, колонизовала область вплоть до Причерноморья, явившись основой более мощной праиндоевропейской общности, — такое предположение подкрепляло бы известную гипотезу Б. Шлерата.

Множество подобных вопросов и проблем возникает при чтении каждого из параграфов семантического словаря. В большинстве случаев авторы не стремятся к «абсолютной реконструкции», центр их интересов — между филологически документированным изложением древних традиций и соображениями о праязыковом состоянии. В комментированном выше разделе о лошади очень подробно описывается культ лошади, различные ритуалы у древних народов, а также у тех народов, которые сохра-

или древние традиции, например у литовцев и латышей. Каков был культ коня у «приндоевропейцев», рассмотрено весьма конспективно.

Семантический словарь содержит огромное количество сведений; содержащаяся в нем информация несомненно послужит базой для разветвления нового «витка» исследований по реконструкции прайндоевропейской культуры.

Далеко за пределы языкознания выходит представленный в книге анализ терминов кровного и брачного родства (с. 755—775). Реконструкция праязыковой системы терминов родства осуществлена как компонент более широкой системы — социальной организации в целом. В данном отношении авторы находятся под определенным давлением этнографических моделей, типологические соображения во многом определяют стремление восстановить «дуальную» организацию. Данная реконструкция находит, однако, поддержку и в языковом материале, прежде всего в терминологии брачного родства, традиционно толкуемой как образец асимметрии — с наличием терминов, обозначающих родственников по мужу и отсутствием обозначений родственников по жене. К сожалению, при этом никак не комментируется реконструкция терминологии брачного родства, осуществленная О. Семереньи и включающая обозначения родственников со стороны жены.

Основным доводом в пользу дуальной организации, извлекаемым из анализа терминологии брачного родства, служит совпадение терминов, обозначающих «деда» и «дядю по матери», «племянника» и «внука»; и в этом случае не учтены соображения О. Семереньи, основанные на анализе обширного этнографического материала с особенно интересным разбором типологии эмоциональных отношений. Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов с полным основанием вводят в описание терминологии брачного родства диахроническое измерение, связывая ее развитие со сменой одного типа брака другим. Более ранним типом брака у прайндоевропейцев несомненно было «умыкание», неоднократно регенерировавшее и позже. Следующая во времени форма брака — «обмен». Эта стратификация позволила бы отнести менее развитую систему терминов к раннему времени, более развитую, включающую ряд обозначений родственников со стороны жены, — к более позднему времени.

Такая интерпретация согласовывалась бы с предположением о том, что на наиболее древней стадии восстанавливаемой истории индоевропейцев являлись небольшой, весьма подвижной «ордой», возможно, имевшей архаические связи на Ближнем Востоке,-domesticировавшей лошадь в Средней Азии и благодаря этому распространившейся на большой территории. Члены этой орды и похищали женщин, как это описано, например, в Авесте применительно к тем поклонникам Ветра и Волка, против которых боролся Зороастр. О том, что эти давние события разворачивались на территории, сопредельной с Центральной Азией, говорит серьезная возможность того, что сам термин, обозначающий «женщину», мог быть заимствован из языка-предка алтайской семьи.

При определении значений терминов брачного родства необходимо также различать «физиологические» этнографические отношения («субстанция содержания» для лингвиста) и реальные значения терминов («форма содержания»); так, например, таджикское слово *домод*, непосредственно продолжающее индоевропейский термин, обозначает: а) зятя, б) молодого мужа, в) жениха; но с точки зрения имманентной эти значения не разделяются и речь идет о «молодом мужчине относительно начинаемых им брачных отношений». Подобные значения как бы предостерегают от европоцентристской позиции и подсказывают возможность сходного семантического распределения и в праязыке. В данном случае такое толкование было бы дополнительным доводом в пользу вполне убедительной реконструкции практики умыкания, не требующей реконструкции брачного ритуала, специальной формы брака и т. п. и предполагающей самую элементарную систему терминов, самих по себе достаточно выразительных: в книге не приводится толкование «золовки» (т. е. непохищенной юной сестры мужа) как «кунницы».

В заключительной части книги устанавливается хронология общиндоевропейского языка, определяется индоевропейская «прародина», в соответствии с ее локализацией прослеживаются траектории миграций отдельных ветвей индоевропейцев. Эта часть особенно важна для этнографов. Отнесение индоевропейского праязыка к V тыс. до н. э. не вызывает возражений, такая хронология принимается большинством ведущих исследователей. Сложнее обстоит дело с локализацией «прародины». Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов выдвинули гипотезу о первоначальной территории распространения общиндоевропейского языка в Передней Азии, и в частности на стыке юго-восточной части Малой Азии и Северной Месопотамии примерно в сфере распространения халафской археологической культуры (с. 964). Эта гипотеза основывается на совокупности данных по «лингвистической палеонтологии», подкрепляемых рядом других доводов. Процедура «лингвистической палеонтологии» состоит в следующем. Реконструируются праязыковые слова, на основе их совокупности строится картина жизни «пранарода»; для нее затем подыскиваются археологические, этнографические, географические, зоологические, ботанические и другие корреляты. Слабость этого метода в том, что восстановление значений праязыковых слов связано с большими трудностями. До сих пор не удается выявить законы изменения значения, подобные звуковым законам. Так, например, для праязыка обычно восстанавливают дендроним «береза» (*bʰereǵ- на основе др.-ин. bhūṛja-, лит. bėržas, др.-англ. beorc); однако в других языках родственные слова обозначают «ясень», «вяз», «ель». Речь идет о первоначальном обозначении дерева по цвету, корень *bʰereǵ- имеет значение «светиться»; поэтому по существу остается неясным, действительно ли прайндоевропейцы знали березу, могли ли они ее идентифицировать. Соответственно не вполне правомерно определять прародину, ори-

ентируя ее относительно ареала распространения березы. Таково положение и со гими другими словами. В некоторых случаях аргументы, приводимые в книге, менее приемлемы. Разумеется, праиндоевропейцы знали понятия «облако/небо», «тер», «дождь», «снег», «зима», «жара», «тепло», «река» и даже «скала», «возвыш ность», но из этого никоим образом не вытекает, что прародину необходимо лока зовать в области высокогорного ландшафта, что ее невозможно помещать в северн областях Евразии (с. 866), — соответствующие слова имеются и в эскимосском язы Но критика этих аргументов и не означает того, что «прародину» необходимо поа щать на Севере. Ближневосточную гипотезу Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иван аргументируют и при помощи ареальных схождений в лексике между индоевропейск и такими древневосточными языками, как шумерский и различные семитские и ка вельские языки, а также древнеегипетский. Эти сближения в основном убедитель: авторы справедливо обвиняют в послесловии И. М. Дьяконова, не принимающего в гиперкритицизме. Но в то же время в недостаточной мере учтены индоевропейск центральные оазисные связи, из них рассматриваются лишь контакты с угро-финск толкование же индоевропейско-угро-финских схождений подчас вызывает сомнен например, угро-финское *огво- — «сирота» не вполне корректно толкуется как «др неевропейское» заимствование, оно может быть и праязыковым (ср др.-гр. ὄρφανος; с. 940).

Вопрос о «прародине» очень сложен; на современном уровне развития индоеврм пеистики вряд ли можно окончательно относить ее к таким областям, как пространс от Северного Причерноморья до Южного Урала или северная оконечность зоны Бла датного Полушария. Для установления «прародины» прежде всего нужна еще боо основательная реконструкция праязыковой лексики, с восстановлением не корней и основ, а полных слов. Авторы книги внесли большой вклад в изучение семантики пр языкового словаря, но значение многих праязыковых слов все-таки еще требует суш ственного уточнения путем привлечения широкой семантической типологии, котора впрочем, сама нуждается в основательной разработке. Во всяком случае, авторы суи ли лингвистическими средствами подтвердить положение о транскаспийских контактах индоевропейцев в самые древние эпохи их существования, выдвинутое Н. Я. Мерте том. Так что предпосланный соответствующему разделу книги эпиграф «Ex oriente in является вполне уместным.

Книгу Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова не следует стремиться как-то одн значно оценивать, ее нужно изучать. Поднимаемые в ней вопросы следует продолжа исследовать, используя более широкий и новый материал, иные методы. По диапазо охвата проблем и данных эта книга уникальна, по предлагаемым решениям — пробл матична. В нее вложен титанический труд, она является выдающимся событием в ра витии гуманитарной мысли, но это не справочник и не учебник.

Особо следует отметить очень высокое полиграфическое качество издания. Изд тельство Тбилисского университета по праву может гордиться этой книгой. В цел же следует выразить надежду, что труд Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова вые вет новый подъем компаративистических штудий не только в индоевропеистике, но в области изучения других языковых семей, не только в лингвистике, но и в этногр фии, археологии и в других науках.

Л. Г. Герценбе

НАРОДЫ СССР

М. М. Громыко. Традиционные нормы поведения и формы общения русск крестьян XIX в. М.: Наука, 1986. 280 с.

Выход в свет новой монографии М. М. Громыко стал заметным событием в отч ественной историко-этнографической науке. Необычен сам предмет исследования — традиционные нормы поведения и формы общения в русской деревне XIX в. Можн говорить об открытии автором самого феномена народных этических традиций. Однак главное, что составляет новизну работы, — это системное рассмотрение объекта М. М. Громыко вносит заметный вклад в разработку методики науки, ее методолог ческих принципов и категориального аппарата.

Важное место принадлежит вводной части монографии. Принимая всю духовну культуру народа за макросистему, автор выделяет в ней в качестве предмета изучени систему нравственно-этнических представлений и традиционных норм поведения. С завидным профессионализмом М. М. Громыко выявляет ее структуру, отдельные эл менты, их взаимосвязь и взаимообусловленность. Автор показывает перспективные во возможности научного поиска в избранном направлении и очерчивает круг источник на которые могут опираться специалисты.

Конкретно-историческому анализу в монографии подвергнуты, однако, не в структурные компоненты системы (подобную задачу и нельзя решить в одной книге а лишь те, которые, составляя одну из подсистем, связаны с этикой внутриобщинны неродственных отношений. М. М. Громыко внимательно исследует важнейшие инст туты и механизмы, обеспечивавшие практическое функционирование названной подс темы в сложных условиях XIX в. Сюжетные и хронологические рамки работы пре ставляются вполне обоснованными.

Книга отличается обширнейшей источниковой базой: в ней использованы и многочисленные опубликованные источники, и внушительный архивный материал (из архивов Москвы, Ленинграда, Тобольска, Краснодара и других городов). Автор привлекает разнообразные источники: делопроизводственную документацию, мемуары, письма — одно перечисление видов выявленного и мобилизованного источникового материала может занять много места. Наложение на этот богатый материал новейшей методики в сочетании с высокой методологической и философской культурой автора придает полученным выводам безусловную надежность.

Важное внимание уделяет М. М. Громыко традиционным структурно-функциональным отношениям, обозначаемым как внутриобщинная взаимопомощь, и их отражению в крестьянском сознании. Центральную роль в отношениях взаимопомощи, полагает автор, играл институт помочей. В работе скрупулезно анализируется их типология, территориальное распространение, а также комплекс связанных с ними этических норм и представлений. Автор учитывает те социальные процессы, которые протекали в русской деревне XIX в. Более того, наблюдения М. М. Громыко существенно углубляют наше понимание реальной эволюции крестьянского хозяйства и социального облика деревни в рассматриваемое время.

В механизме религиозно-нравственного закрепления индивидуальной взаимопомощи автор особо выделяет обычай побратимства (посестримства). М. М. Громыко прекрасно ориентируется в фольклорном и литературном наследии Древней Руси, на основе которого она устанавливает истоки обычая и его роль в историческом прошлом. В работе сделаны важные выводы о степени распространенности отношений побратимства и посестримства в XIX в. и их вариативности. Следует считать авторским открытием положение о побратимстве как о реально функционирующем элементе в системе русских крестьянских этических традиций.

В рамках системного подхода М. М. Громыко удалось изучить влияние общины на традиционные нормы поведения и формы общения крестьянства, выявить социально-психологические механизмы воздействия общины на народную этику. В данной связи в работе характеризуется деятельность сельского схода, отдельных лидеров, лиц, пользующихся хорошей репутацией у односельчан; специальному рассмотрению подвергнуты коллективные обряды и запреты, регулируемые общиной. Автор реконструирует обрядность, связанную с первым выгоном скота, «зажином», завершением сенокоса, «празднованием на зеленых», стихийными бедствиями. Выпукло обрисована в монографии роль мира в поддержании такой традиционной формы общения, как братчины (кануны). Впервые подробно раскрываются само содержание братчины, ее характер и связь с реальной хозяйственной и социальной жизнью деревни.

В заслугу автору надо поставить также дифференцированность подхода к анализу норм поведения и форм общения разных поколений. Возрастная специфика, по мнению М. М. Громыко, вносила свою окраску в общую систему нравственно-этических принципов и норм. Это обстоятельство потребовало от автора специального обращения к традициям крестьянской молодежи. В работе реконструируется этическая модель поведения юношей и девушек в деревенском хороводе, а также в празднично-хороводных ситуациях, являющихся составной частью обрядов (таких, как «колосок», «русалки», «маргостье», «березка», «кумление», «завивание и развивание венков»). Феномен хоровода раскрывается во всем его многообразии и полифункциональности. Много места отводится также характеристике других форм молодежных сборищ.

Принципиально важен вывод М. М. Громыко о том, что к рассматриваемому времени обрядовая сторона тех деревенских празднеств, которые уходили истоками в древность, полностью (или в весьма значительной степени) утратила свое ритуальное значение. Автор совершенно обоснованно выступает против встречающихся в историко-этнографической литературе попыток архаизации сознания и быта русского крестьянства XIX в. Вообще вопрос о соотношении традиции и инноваций в народной праздничной культуре ставится и решается в монографии с необходимой глубиной и основательностью.

Положение о большом сходстве традиционных форм общения и соответствующих им норм поведения у русского крестьянства различных этнографических зон является ключевым для понимания авторской концепции. Импровизация в смысле индивидуальной инициативы вполне укладывалась, как это доказывается в работе, в рамки общенациональной стабильности. Даже при заселении новых районов (в частности, Сибири, южных земель) главное значение имела преемственность традиций. Результаты, полученные М. М. Громыко, позволяют поставить вопрос о неперспективности выдвигения на первый план региональной специфики (а такой подход имеет место) при изучении традиционно-бытовой культуры русского народа.

В целом исследование М. М. Громыко является безусловно новаторским и ценным и в методологическом, и в конкретно-научном отношении. В выступлениях ведущих обществоведов страны, определяющих задачи исторической науки на современном этапе, говорится о необходимости усиления внимания к вопросам духовного прогресса человечества, истории культуры, эволюции социальных приоритетов и ценностей. Особо подчеркивается наше отставание в области изучения культуры русского народа¹. В данной связи обращение М. М. Громыко к этическим традициям русского крестьянства представляется чрезвычайно актуальным.

¹ См.: Тихвинский С. Л. Некоторые вопросы работы советских историков // Вопр. историч. 1986. № 12. С. 3—12; Федосеев П. Общественные науки — на уровень требований жизни // Коммунист. 1986. № 18. С. 64—75.

Остается только сожалеть, что книга практически лишена иллюстративного материала (правда, две иллюстрации вынесены на обложку). Удивляет и ограниченность тиража — всего 6500 экз. Между тем она нужна не только специалистам, но и широкому кругу читателей — о ее значительном воспитательном потенциале убедительно сказал в своей рецензии Э. Володин².

Н. А. Минина

² Володин Э. О предках — в назидание нам, потомкам // Наш современник. 198 № 2. С. 186—188.

А. И. Мусукаев. Об обычаях и законах горцев. (Традиционные и общественные институты в советской исторической науке). Нальчик, 1986, 152 с.

Новая работа балкарского этнографа в известной мере продолжает его книгу «О Балкарии и балкарцах» (Нальчик, 1982), в которой освещались вопросы архайских общественных организаций в трудах дореволюционных авторов. В то же время следует отметить неадекватность содержания интересного и полезного труда его и званию (включая и подзаголовок).

Первая глава «Начало века» вводит читателя в круг этнографических «публикаций ученых и авторов» предреволюционных лет, уделявших внимание традиционным и общественным институтам горцев Северного Кавказа (причем автор книги делает акцент на Кабардино-Балкарии). А. И. Мусукаев умело привлекает новый полевой этнографический материал, как бы проверяя достоверность ряда наблюдений и выводов, касающихся исторического процесса в изучаемом регионе, где тесное переплетение элементов уходящих формаций с общественными явлениями сегодняшнего дня весьма затрудняло объективную оценку основных тенденций и этапов развития.

Проанализировав деятельность таких ученых-краеведов начала нашего века, как Г. А. Вертепов, Б. А. Ланге, Н. П. Тульчинский, Е. З. Баранов, Д. А. Пахомов, Н. А. Караулов, Н. С. Иваненков, Н. М. Агишев и др., автор выявил их большой интерес к конкретным традиционным порядкам, обычаям, церемониям, обрядам. Не всегда А. И. Мусукаев достаточно четко и мотивированно излагает свое отношение к выводам исследователей, занимавшихся той же проблемой до него, и мнениям своих информаторов. Так, суждения о положительном влиянии архаических общественных организаций на образ жизни человека, его поведение и воспитание (с. 5), об отношении к женщине и правилам традиционного этикета (с. 10), о «прогрессивных законах и обычаях» под которыми подразумеваются нормы адата, противопоставляемые установкам шариата (с. 1), выглядят, порой, противоречивыми и оторванными от конкретной действительности начала XX в. (не говоря уже об отсутствии необходимой ретроспекции в оценке с позиций сегодняшнего дня).

Становлению этнографического краеведения в 20-х годах нашего столетия на примере Кабардино-Балкарии как части Северокавказского региона посвящена вторая глава, в название которой вынесены слова Н. Я. Марра «...Источник новых методов» — об этом пути научной работы. В указанной главе собрано много любопытных и важных сведений о деятельности первых советских исследовательских и просветительских центров в Нальчике, о начальных шагах краеведения как комплексной сферы науки, откликнувшейся на рост национального самосознания горских народов Северного Кавказа в условиях осуществления ленинской национальной политики. Но общерегиональные тенденции только лишь обозначены в главе, и создание сводной картины — дело будущего.

В третьей главе «Популяризация краеведческих знаний» излагаются научные взгляды, характерные для первых этапов строительства социалистического общества, на существование в быте северокавказских народов видоизмененных и перерождающихся обычаев и традиций, восходящих к отдаленным периодам истории и нуждающихся в скорейшем их изучении «с целью сохранения для науки, для будущих поколений» (с. 32). В сущности это историографический обзор литературы, касающейся вопросов общественного устройства ряда народов Центрального Кавказа. Рассматривая взгляды С. П. Меча, В. П. Христиановича, Г. Ф. Чурсина и других исследователей А. И. Мусукаев выделяет дискуссионные вопросы трактовки сведений о горских «родовых отношениях», справедливо усматривая в них следы реального существования патрионий и больших семей. Рассмотрев результаты издательской деятельности Общества изучения Адыгейской автономной области за 1927 г. (с. 50—54), автор должен был бы отметить, что популяризация без должных комментариев трудов по этнографии и истории XIX в. невольно служила консервации традиционных представлений и исторический процесс, приводила к своего рода любованию уже отживающим, уходящим, что по существу мешало укрепиться новым взглядам и нормам жизни.

Четвертая глава содержит разбор первых профессиональных этнографических исследований, вышедших в советское время. А. И. Мусукаев, стремясь выдержать после довольно-хронологический принцип изложения, склонен вести отчет «специального и целенаправленного этнографического изучения народов Северного Кавказа» с известной статьи А. Н. Генко, опубликованной в 1936 г. Нисколько не умаляя заслуг крупного кавказоведа, наследие которого, кстати, отнюдь не полно показано и оценено рецензируемой книге, приходится заметить, что первые серьезные этнографические исследования вышли в свет уже в 1920-х — начале 1930-х годов. Причем, принадлежал они перу не только русских (А. М. Ладыженский, Л. П. Семенов, В. П. Пожидаев

и др.), но и первых представителей советских национальных научных кадров (Б. К. Далгат, И. Карачайлы-Хубиев, Г. А. Кокчиев и др.). Истинный успех мог прийти только при гармоничном объединении всех этих сил.

Свой обзор литературы в этой главе А. И. Мусукаев доводит до начала 1960-х годов, компетентно оценивая большой вклад ученых (в том числе В. К. Гарданова, А. И. Робакидзе, Р. Л. Харадзе, Е. Н. Студенецкой, Т. Х. Кумыкова, Н. Ф. Такоевой и др.) в разработку проблем патронимии, фамилии, семьи, внутрисемейных родственных отношений у адыгов, балкарцев и карачаевцев. Яркое показано, как постепенно, но упорно происходил отказ от чрезмерной арханизации общественно-семейного быта горцев и одновременно критически встречались попытки преувеличить реальную степень этого явления. Однако историко-этнографические аспекты изучаемой проблематики у других народов Северного Кавказа фактически не освещены в книге, что заметно обедняет ее.

В отдельной главе А. И. Мусукаев рассматривает роль М. О. Косвена в кавказоведении. Критически сопоставляя его взгляды с суждениями других авторов, используя лично собранные полевые материалы, автор кратко и емко характеризует основные открытия М. О. Косвена в области исследования арханческих организаций. К числу наиболее важных заслуг ученого А. И. Мусукаев справедливо относит основополагающую идею о распаде арханческого рода на Кавказе и смене его патронимией, которая длительное время сохраняла представление о кровной близости своих членов, об общности их интересов, подкрепляемое территориальным единством этого общественного коллектива.

Завершает книгу глава «Проблемные этнографические исследования». В ней ранее заметная тенденция абсолютизации кабардино-балкарского материала получает полное воплощение. Автор теперь открыто концентрирует свое внимание лишь на соответствующих фрагментах обобщающих трудов большой группы специалистов или на статьях последних 25 лет, принадлежащих перу московских, ленинградских и местных этнографов. Объяснение этому следует искать не в слепой дани «местничеству», узкому этнолокальному подходу к проблеме. Ограниченный объем книги и стремление подробно показать состояние и дискуссионность проблем традиционных и общественных институтов неизбежно приходят в столкновение. Видимо поэтому автор не сумел подкрепить заголовки и подзаголовки работы соответствующим содержанием.

Тем не менее книга несомненно послужит свою службу при дальнейшем исследовании арханческих общественных организаций, их генетических корней, связанных с ними остаточных процессов и пережитков, дальнейшего развития общественно-семейных отношений вплоть до наших дней. Труд А. И. Мусукаева, являясь редким (едва ли не уникальным) опытом историко-этнографического исследования проблем этнографии Кавказа, будет полезен не только для этнографов и историков-профессионалов, но более всего для их подрастающей смены, глубина и основательность научных взглядов которой во многом зависят от овладения всей суммой накопленных ранее знаний.

В. Б. Виноградов

Фольклорный театр народов СССР/Отв. ред. Кайдалова О. В. М.: Наука, 1985. 247 с.

Актуальность исследования фольклорных драматических жанров продиктована не только необходимостью глубокого изучения истоков и генезиса развитых театральных форм, попыткой проследить закономерности театрального развития, но и потребностями современной сцены. В последние десятилетия все большее число театральных деятелей обращается в своем творчестве к театральному фольклору. Это сказывается в привнесении некоторых традиций народного театра в спектакли на профессиональной сцене (импровизационность, вовлечение в действие зрительного зала, условные приемы, приобретающие знаковую функцию, атрибутивность бутафории). Некоторые представления народного театра пытаются целиком перенести на сцену. Это, например, спектакль «Лодка» в студии А. Левинского в Москве или литовский фольклорный театр, работающий на базе Музея народного быта Литовской ССР.

Фольклорный театр является одним из наименее изученных этапов развития отечественного театрального процесса. Часть проблем его исследования попытались разрешить, некоторые просто наметили авторы рецензируемой книги «Фольклорный театр народов СССР».

Сборник содержит 12 статей о фольклорном театре восточных славян, народов Средней Азии, Кавказа, Молдавии и других республик.

Поставлена задача не просто рассказать в одной книге о том, что представляет собой устное драматическое творчество народов СССР, но и выработать единый подход к его исследованию. Основное внимание обращалось не на обрядовые действия в целом, а лишь на те из них, в структуру которых в качестве доминанты входят игровые и зрелищные моменты. Концептуальное единство позволило авторскому коллективу выделить то общее, что характерно для фольклорного театра независимо от этнографического его контекста (коллективность творчества, вариативность, сатирическая направленность, импровизационность, условность действия), и одновременно показать «национальные модификации общих признаков фольклорной эстетики» (с. 9).

Ограниченный объем исследования не позволил многим авторам детально показать место и проследить эволюцию фольклорного театра в системе жанров фольклора. Рас-

смаатриваются в основном формы фольклорного театра, бытование которых следует отнести к XIX—XX вв. Это связано с тем, что более ранними записями и обрядовыми играми и народной драмы фольклористика почти не располагает. Лишь в статье В. Е. Гусева «Фольклорно-драматическое творчество восточнославянских народов» исследуется игровая обрядность («предтеатр»). Автор прослеживает выделение в игровой обрядности эстетической функции в качестве доминантной, а затем дальнейшую эволюцию «предтеатра» в более развитые театральные формы. В. Е. Гусев не ставил задачу полной реконструкции древних форм «дотеатральной» обрядности. Он сосредоточил внимание на бытовании обрядовых игр в XIX в., их взаимосвязи с различными формами демократического театра. Интересен сравнительный анализ хороводного и карнавального типов игр. В то же время разграничение народного зрелищно-драматического творчества и собственно фольклорного театра кажется несколько искусственным. Думается, у них все же больше сходных черт, чем различий.

Остальные статьи сборника знакомят читателя с многочисленными жанрами и видами фольклорного театра: таджикской народной музыкальной драмой («Монголкан») (с. 51—83), особенностями представлений масхарабозов и кизикчи у узбеков (с. 83—114), исторической народной драмой в Молдавии (с. 137—153), а также с фольклорно-драматическим творчеством казахов, бурят, литовцев, мордвы и других народов. Авторы статей дают анализ сценических средств, используемых исполнителями, показывают отношения зрителя и актеров, социальные функции зрелищ, их связь с другими жанрами народного творчества. Особое внимание уделено репертуару народного театра, варьировавшему в зависимости от социального состава и вкусов аудитории, перед которой происходило представление.

Заслугой авторского коллектива является освещение наименее исследованных аспектов фольклорного театра: фольклорный театр как особый стиль театрально-художественного мышления, как одна из форм народного мировоззрения. Безусловно, и к фольклорному театру применимы слова В. И. Ленина, сказанные после знакомства с рядом фольклорных источников («Смоленским этнографическим сборником» В. Н. Добровольского, «Причитаниями Северного Края» Е. В. Барсова, «Северными сказками» Н. Е. Ончукова) о том, что на этом материале можно было бы написать прекрасное исследование о чаяниях и ожиданиях народных¹.

Преобладание в сборнике описательного подхода над теоретическим осмыслением проблем фольклорного театра объясняется малой разработанностью темы. Предыдущий сборник аналогичного содержания (Народный театр. Л., 1974) также преследовал цель накопления эмпирического материала. Думается, оба сборника, а также работы некоторых других исследователей² стали серьезной «прелюдией» к более глубокому теоретическому изучению народного драматического творчества. Коллективный труд «Фольклорный театр народов СССР» как бы завершает начальный этап этой большой работы.

А. Г. Баканурская

¹ Бонч-Бруевич В. Д. В. И. Ленин об устном народном творчестве // Сов. этнография. 1954. № 4. С. 118.

² См.: Гусев В. Е. Истоки русского театра. Л., 1977. 87 с.; его же. Русский фольклорный театр XVIII — начала XX века. Л., 1980. 94 с.; Некрылова А. Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX в. Л., 1984. 191 с.; Савушкина Н. И. Русский народный театр. М., 1976. 151 с.

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

Vulcănescu R. Mitologie română. București, 1985. 711 p.

Мифология относится к одной из наиболее сложных сфер духовной культуры любого народа. Хотя первые попытки ее изучения, рационального переосмысления мифологического материала предпринимались еще в античности, однако до сих пор некоторые важные проблемы не освещены. В частности, из большого числа определений мифологии ни одно не является общепринятым. Более того, современные исследователи «нередко коренным образом расходятся во взглядах на ее сущность и природу»¹. Подобные же разногласия имеются и в определении мифа — главного понятия мифологии.

Не является исключением и румынская мифология, притом в последнее время интерес к этой области знаний возрос². Среди последних работ, посвященных ее изучению, выделяется монография румынского этнолога Р. Вулкэнеску «Румынская мифология».

¹ Мифы народов мира. М., 1980. Т. I. С. 12.

² Gulian C. I. Mit și cultură. București, 1968; Eliade M. De Zalmoris á Gengis Khan. P., 1970; Musu Gh. Din mitologia tracă. București, 1982; Coman M. Mitos și epos. București, 1985.

К исследованию мифологии Р. Вулкэнеску обращался и раньше и опубликовал на эту тему ряд работ³. Но последняя существенно отличается от предыдущих как по широте и глубине изучаемых проблем, так и по объему. Она является итогом многолетних научных поисков ученого в области румынской мифологии. В работе впервые в румынской науке предпринята попытка всестороннего изучения мифологии, причем не ее простого описания, а систематизации и научного анализа мифологического материала. В ней автор ставил перед собой задачу раскрыть, что понимается им под «мифическим мышлением и его категориями, мифом, системой мифов и мифологией как наукой», и под этим углом зрения определить «содержание и стилистику этномифологии».

Для решения выдвинутых в монографии задач румынский ученый широко использовал метод междисциплинарного исследования. Он обобщил достижения разных научных дисциплин, в том числе истории, этнографии, археологии, фольклористики, философии и др. В этом плане книга «Румынская мифология» предстает своеобразным итогом работ румынской историографии в изучении этнической мифологии.

Исследование состоит из трех частей, которые подразделяются на более мелкие структурные единицы.

В первой части автор рассматривает некоторые теоретические вопросы и тем самым определяет свою научную концепцию, с позиции которой считает необходимым излагать этномифологию. Среди этих проблем он выделяет в первую очередь мифическую онтологию и ее категории: пространство, время, причинность и финальность (конечная цель). Выявляя их характерные особенности, Р. Вулкэнеску сопоставляет мифическую онтологию с научной онтологией. При этом отмечает, что мифическая онтология не заменяет научную, а их категории отличаются не «содержанием, а способом выражения этого содержания в различных исторических условиях» (с. 15).

Для характеристики мифических онтологических категорий Вулкэнеску исходит из конкретного материала румынской мифологии. Мифическое пространство, например, постоянно подвергается процессу сакрализации, ресакрализации и десакрализации, посвящения и репосвящения. Оно обнаруживается по определенным знакам и имеет конкретное выражение: «румынская земля», «деревенская усадьба» и т. д.

Мифическое время у румынского этнолога получает своеобразную интерпретацию, во многом близкую толкованию этой категории М. Элиаде⁴. По мнению автора, мифическое время не является чем-то «замкнутым», застывшим раз и навсегда. Оно не представляет также только «возврат к источникам и ритуальное переживание прошлого» (по Элиаде), потому, что мифическое время является не только «ретроспективным, но иногда и проспективным» (направленным в будущее), т. е. Вулкэнеску придерживается взгляда, что оно имеет не только формы прошлого и настоящего, как считает Элиаде, но и будущего.

В мифической модели времени исследователи обычно отличают время мифическое, или «сакральное», от исторического, или «профанного». Что касается взаимоотношения между этими двумя формами времени, то они изображаются по-разному. У Элиаде, например, между ними идет односторонний, постоянный процесс трансформации, перехода времени исторического в мифическое, поскольку, по его мнению, человек всегда стремится «уничтожить профанное время и жить во времени сакральном»⁵. Таким образом, у него историческое время постоянно уничтожается и по сути дела существует только мифическое. Р. Вулкэнеску также различает их. Но он считает, что в мифологии между временем мифическим и историческим существует взаимодополняемость по содержанию, поэтому не исключается двухсторонний переход из одной формы времени в другую, т. е. мифическое время может быть «историзировано», так же как и историческое «мифологизировано». По своей онтологической сущности мифическое время остается «постоянно повторяющимся, рекуперированным и реверсивным» (с. 20).

Из проведенного автором анализа мифической причинности следует, что если научной причинности свойственны определенные закономерности во взаимодействии с условиями и эффектами какого-либо действия или явления, то для мифической их крайне трудно выявить: «Те же духовные причины в тех же психологических условиях не создают те же мифические эффекты» (с. 22).

Мифическая финальность, по мнению автора, отличается от научной как способом выражения конечной цели, так и средствами ее достижения. Под мифической финальностью им понимается «общая тенденция поступков, действий, событий и космической эволюции для достижения цели точной, приблизительной или непредвиденной, а именно адаптация целого к части, целей к средствам» (с. 23). Другими словами, оно имеет противоположный характер научной финальности, которой свойственно приспособление части к целому и к средствам к цели⁶.

Следующей проблемой, рассматриваемой Р. Вулкэнеску, является понятие «миф». В главе, посвященной этому вопросу, он коротко останавливается на изучении мифа Леви-Стросом, М. Элиаде, ученых финской школы, учеными-марксистами, и в частности советским ученым С. А. Токаревым, некоторыми румынскими исследователями, а также излагает свое понимание мифа.

³ *Vulcănescu R. Coloana cerului. București, 1972; Idem. Măstile populare. București. 1970; Idem. Les aspects essentiels de la mythologie roumaine. București, 1977.*

⁴ *Eliade M. Traité d'histoire des religions. P., 1964. Ch. XI—XII.*

⁵ *Ibid. P. 341.*

⁶ См., например, *Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 762—763, 768—769.*

В объяснении мифа Вулкэнеску исходит полностью из тезиса, что мифологическое мышление является постоянным компонентом мышления человека. Определяя его, автор пишет, что «миф является продуктом логичности мифического мышления постоянно действующего в культуре, независимо от историко-стадиального уровня этого мышления» (с. 31). Под мифологическим мышлением им понимается не «простая форма мышления, которая противопоставляется сложной форме или, точнее, научному мышлению», а «постоянный компонент всеобщего (globală) мышления» (с. 31). Таким образом, этнолог считает, что мифологическое мышление свойственно людям всегда, всех стадиях исторического развития и существует наряду с другими формами мышления, в том числе и научным. В качестве составной части оно, как и мышление XIX века в целом, «имеет определенные степени логичности».

Следует отметить, что особенно интенсивно это положение разрабатывается Леви-Стросом. Он, например, пишет, что «может быть, в один прекрасный день мы поймем, что в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном и что человек всегда мыслит одинаково «хорошо»⁷. Р. Вулкэнеску не только настаивает на этом, но и выводит миф непосредственно из этой логичности. Его точка зрения также совпадает с мнением Леви-Строса, который в отличие от Леви-Брюля считает, что мифологическое мышление имеет не эмоциональный (пралогический), а интеллектуальный (логический) характер и что оно также способно к глубокому познанию окружающего мира. Вулкэнеску даже ставит знаки равенства между мифическим и научным познанием. Он пишет, например, что мифическое познание наряду с научным познанием составляет «часть всеобщего (globală) познания», а их «противоречие является только мнимым» (с. 34). Полностью согласиться с автором в этом нельзя. В частности, не следует считать тождественными эти формы познания, поскольку они основываются на неодинаковых знаниях и имеют не идентичные категории мышления.

Как постоянный компонент мышления человека мифическое мышление Вулкэнеску не связывает с определенным этапом развития общества или с какой-либо этнической общностью. По его мнению, оно всегда и везде присутствует в духовной деятельности человека. Поэтому «мифологизация и мифогенез» представляют собой постоянно протекающие процессы, независимо от историко-стадиального уровня общественного развития. То, что мы называем «демифологизацией», на самом деле является «ремифологизацией», осуществленной в другом плане мифического мышления, в других исторических условиях и в других целях» (с. 34). Румынский этнолог считает, что постоянный процесс демифологизации и ремифологизации составляет своеобразный «мифический палингенез», т. е. мифы постоянно возрождаются и повторяются. Они подвергаются «реактуализации», и на качественно новом уровне происходит их приспособление к новым требованиям времени. В этом вопросе его точка зрения сходна с позицией М. Элиаде⁸, которая подвергалась уже критике в советской литературе⁹.

По содержанию автор противопоставляет «народно-историческому мифу», псевдо- и супермиф как плоды творческой фантазии художников.

Важным понятием в разработке этномифологии Р. Вулкэнеску считает систему мифов, под которой им понимается «определенное число мифов или этнологических видов носителей мифов, мифологических реминисценций и реликтов, которые находятся в тематической и стилистической корреляции и взаимозависимости» (с. 41). Для системы мифов, по его мнению, существенны такие аспекты, как «способность мифического творчества народа», «фонд мифов» и «энергетические источники этнической мифологии». Характерной чертой системы мифов является ее «саморегулирование».

Последней проблемой теоретической части работы Р. Вулкэнеску является понятие «мифология». Он напоминает о двух смыслах этого термина: 1) совокупности мифов какого-либо народа или системы его мифов и 2) науки о мифах или системе этнических мифов.

Рассматривая мифологию в качестве системы мифов, румынский ученый выделяет некоторые сходные и отличительные черты ее по сравнению с религией. Выявляет также отношение между мифологическим и религиозным фольклором, указывает на их взаимовлияние.

Автор справедливо полагает, что мифология как научная дисциплина должна изучать «генезис, структуру, функцию и культурно-историческое значение систем мифов» (с. 44). В таком плане он исследует и румынскую мифологию.

Румынский этнолог считает, что каждая научная мифология должна иметь свою хронологию. Для румынской мифологии он предлагает «относительную хронологию, основанную на структуре и функции мифов в их событийной стратификации и на их стадиях развития» (с. 49).

В первой же части работы автор подробно анализирует источниковедческую базу и рассматривает историографию румынской мифологии.

Вторая часть монографии посвящена исследованию процесса этномифогенеза. Для всестороннего анализа и более полного раскрытия сложности процесса формирования румынской мифологии Р. Вулкэнеску широко привлекает этнографический и археологический, а также литературные материалы. В главах по древним мифологиям автохтонного населения (предакийская, протодакийская, дакийская и дако-римская) автор пытается выявить корни, направление эволюции и сущность мифологических воззрений, на основе которых выкристаллизовалась румынская мифология.

⁷ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 207.

⁸ См., например, *Eliade M. Mythes, rêves et mystères*. P., 1957.

⁹ См., например, *Мелетинский Ф. Поэтика мифа*. М., 1976.

Хотя в работе имеются и отдельные упущения, в частности не всегда уделяется достаточное внимание общественно-экономическим причинам и культурно-историческим условиям, которые способствовали возникновению и развитию тех или иных мифологических идей, в общих чертах автору удалось осуществить свой замысел. На конкретном материале он показывает, как развивались мифологические представления от простых к более сложным формам, показывает взаимоотношения с другими мифологиями. Автор верно отмечает, что мифология автохтонного населения — «дако-латинская» по происхождению — развивалась не сама по себе, а в контексте общеевропейских исторических условий. В своем развитии она испытывала определенное воздействие со стороны культуры других народов, в частности кельтских, германских и славянских народностей, с которыми местное население входило в контакт. Процесс формирования этнической мифологии ученый связывает с непосредственным процессом этногенеза.

В третьей части работы Р. Вулкэнеску рассматривает содержание румынской мифологии. Для «теоретического изложения» и «методического анализа» мифологии он изделил ее на две подчасти, на структуры «А» и «В». Этим разделением автор осуществляет и своеобразную классификацию мифологических сюжетов.

Структура «А» посвящена исследованию исходного процесса порождения и развития наиболее древних, «архаических» форм мифологических воззрений. Для этого рассматриваются «мифология судьбы», «мифология смерти», «мифология предков» и «антегония» (хаос). Большое внимание уделено «мифогониям», которые, по мнению ученого, «составляют субстанцию всякой мифологии, первородный скелет мифического мышления, способную к проращению структуру всякой логики мифа» (с. 223). К таковым относятся: «теогония, космогония, антропогония, эротогония, этногония» и др. Все они отражают в мифологии процессы зарождения и формирования какого-либо явления и феномена.

В структуре «В» автор показывает дальнейший процесс эволюции мифологических идей, совершенствования содержания и формы румынской мифологии. В ней он рассматривает «румынский пантеон».

В «демонологии» рассматриваются мифологические представления о сверхъестественных силах природы и их функции как друзей и врагов человека в жизни последних.

Некоторые мифические существа, которые имеют в мифологии характер полубогов, Вулкэнеску анализирует в главе «Семитеология» (semideologia). В главе «Теология» (deologia) он освещает вопросы, связанные с культом неба, солнца, луны, звезд, земли, а также мифологической метеорологии и топонимики, гидромифологии, зоомифологии и др. Глава «Герология» (eroologia) посвящена изучению вопросов, связанных с мифологическими героями.

В последней главе — «Мифология и искусство» румынский ученый рассматривает взаимоотношения и взаимовлияния между мифологией и различными видами художественного творчества, показывает, как литераторы, художники, музыканты используют в своем творчестве мифологические сюжеты.

В монографии нашли отражение и многие другие проблемы. Но естественно, в небольшой рецензии не представлялось возможным осветить в равной мере все изложенные в ней вопросы. Мы выделили лишь некоторые, наиболее важные из них.

Оценивая в целом работу Р. Вулкэнеску, следует отметить, что наряду с большими достоинствами в ней имеется и ряд недостатков. К ним относится, в первую очередь, избранная автором система классификации и изложения материала. Особенно эти недостатки заметны во второй и третьей частях работы, проявляясь главным образом в том, что одни и те же материалы, мифологические сюжеты часто повторяются.

К недостаткам монографии можно отнести и то, что в ней не всегда указываются источники информации, а это в определенной мере снижает ценность материала. В тексте много адаптированных иностранных слов, которых автор не объясняет. Это ограничивает круг читателей сравнительно узкой группой специалистов. Для широкой массы читателей работа малодоступна.

Вместе с тем указанные замечания не умаляют научной ценности работы. В ней имеется ряд интересных выводов, которые могут заинтересовать специалистов, занимающихся изучением мифологии.

А. Х. Пержур:

**The Naga Concepts of Vitality
{The Problem of Substance-Related Element
in Animistic Beliefs}**

The author considers the Naga concepts of vitality, which are among the most original elements of their spiritual culture. Nearly all the researchers of the Naga culture stressed primarily the «power-related» aspect of vitality consisting in the belief in salutary effect of an enemy's head. The study of rituals related to headhunt reveals some additional aspects of the concept of head as the focus of human vitality.

The author concludes that within the Naga traditional outlook vitality is regarded as a substance uniting substratum and change. The substratum component of the vitality concept is proved by massive evidence of material aspect of vitality, the latter being concentrated in flesh, blood and hair. Within the vitality concept power and substratum, energy and matter are neither opposed nor identified; they must be regarded in a complex.

V. N. Shinkaryov

**Some Comments on Yu. V. Bromley's
and M. V. Kriukov's Article**

The author determines the criteria making it possible to fix the time of the rise of ethnography as a distinct branch of knowledge. He repudiates the tradition of tracing the rise of a science to a single outstanding scholar. The article follows the evolution of ethnographic concepts in Russia starting from the 1820s. Stressing the peculiarities in the development of ethnography in different lands and peoples, the author draws examples from the history of Ukrainian ethnography.

The author also considers ethnography's system of methods.

V. F. Gorlenko

Soviet Ethnography Needs Perestroika

Being a reply to criticism expressed during the discussion, the article concentrates on a problem of uttermost importance for the development of ethnographic studies in the USSR, i. e. rethinking main trends of investigation, getting rid of a priori dogmas. It is an opinion of the author that we overestimate the principle of historicism as a fundamental trait of Marxist ethnography. As a matter of fact historical approach is specific not only for ethnography but for all the social sciences as well. That's why the treatment of ethnography as a part of history is rather a simplified concept that contradicts to the fact that the contemporary reality but not the past is considered to be main object of ethnographic studies. We need detailed analysis of today's ethnic situation in our country revealing still existing contradictions and looking for the means of acceleration of our social progress.

M. V. Kriukov

**On Ethnography's Subject-Matter in the Light
of System Analysis**

It is stressed that defining the subject-matter of any branch of knowledge requires determining the specific characteristics of its object. Ethnography's objects are peoples (ethnic communities) each possessing its own set of ethnic characteristics. Consequently, ethnographic approach to socio-cultural phenomena is determined by considering them in terms of ethnic specificity.

The correlation between ethnography and the adjacent branches is also highly important. However some participants in the discussion actually ignored that approaching the problem from an «ethnography-centered» viewpoint. The real boundaries of ethnography are influenced by both existence and lack of contiguous branches of knowledge. The delimitation between ethnography and sociology is particularly important resulting in the rise of contemporary ethno-sociology evolving at the junction.

The author also considers the most urgent tasks in the study of ethno-social processes in the USSR, informing the readers of the pending organization of Ethnic Relations Research Center based upon the Institute of Ethnography, the USSR Academy of Sciences.

Yu. V. Bromley

Editorial Comment

The debate over ethnography's place in the system of social science, its currents and methods, initiated by Yu. V. Bromley's and M. V. Kriukov's article (Sovetskaya Etnografiya, 1987, N 3) is arguably the most animated discussion of our vital problems in the journal during the recent years. It's only natural taking into consideration an expansion in theoretic research, a rapid growth in the accumulated data, the quick (sometimes impetuous) rise of «marginal» subdisciplines, driving us to rethink the basic problem of ethnography's content and boundaries. The discussion was started on the occasion of completing the second issue of the «Code of Ethnographic Concepts and Terms». However, the interest revealed by the numerous participants in the discussion, indicates that the need of such a rethinking is felt acutely.

During the discussion several interesting and seemingly fruitful ideas were articulated. There's no use repeating them in a brief editorial conclusion. We intend to dwell on the few problems which are of primary significance.

It may be noted that the discussion went on in a somewhat unexpected manner.

It proceeded starting from definitions and only afterwards turning to the real problems comprised by the second half of the original article's title, i. e. to the currents and methods. But this direction of argument is not the only possible one. It would be more logical to begin from the rise of ethnography as a branch of knowledge, proceeding then to our contemporary understanding ethnography's content, which is a result of a protracted historical evolution. And the participants' interest in the history of ethnography in its various currents indirectly proves that such an approach is justifiable and desirable. This approach makes it possible to see a loosely organized multitude of phenomena deserving study gradually giving birth to a more or less distinct idea of the research object and subject-matter and of its place in the system of human knowledge. The discussion stressed the necessity of systematic historiographic study allowing to construct a modern concept of both Soviet and foreign ethnography. The study of post-revolutionary ethnography is particularly necessary.

The problem of correlation between ethnography and history deserves special attention. It was noted in the discussion that different levels of understanding history should not be confused and ethnography should not be reduced to an ordinary historical subdiscipline. As a matter of fact, the latter view is best of all refuted by the abundance of «marginal» ethnographic subdisciplines intensively developed in this country in recent years: ethno-sociology, ethno-demography, ethno-ecology, ethno-medicine etc. Ethnography can be most objectively regarded as a complex branch of social science with a subject-matter only partly coinciding with that of history. Among the participants of the discussion is apparently Yu. I. Semyonov who is the closest to that view clearly defining the theoretical disciplines comprising the entity of ethnography. But this concept also indicates that nowadays ethnography to a great extent remains a historical science. It's only natural that our conclusion by no means contradicts the principle of historicism being a cornerstone of Marxist social research, as it was several times noted in the discussion.

On the other hand, following that principle would have obliged all the participants to the discussion to be more careful when deciding who among our precursors were ethnographers and who were not. Unfortunately, only few sober voices were heard, pointing out that our contemporary criteria of «branch affiliation» are hardly applicable to, say, E. B. Tylor or L. H. Morgan. Each epoch has its own idea of ethnography's content. But the work of those scholars having become an integral part of our basic body of knowledge, they remain classics of ethnography by contemporary criteria as well.

A positive result of the discussion is, undoubtedly, a realized necessity of further improving ethnography's concepts and terms. We don't mean only the recurrent problem of the typology of ethnic communities. It may be noted that all the participants in the discussion unanimously decided to «rehabilitate» the term «ethnology» as a synonym of the term «ethnography» which is current since the 30s. This change will contribute to the improvement of mutual understanding with our foreign colleagues without touching the basic theoretical discords. As regards the term «social/cultural anthropology», we may conclude that the attitude towards it has become more tolerant changing from outright rejection characteristic of the past. New thinking seems to reach beyond the sphere of international relations only.

The editorial board firmly supports the appeal to immediate perestroika in Soviet ethnography based upon public and democratic discussion of its problems. We'd like to hope that the discussion of Yu. V. Bromley's and M. V. Kriukov's article «Ethnography: Its Place in the System of Social Science, Main Currents, Methods» will be a modest but useful step in the necessary direction.

CONTENTS

R. G. Kuzeyey, V. Ya. Babenko, N. N. Moiseyeva (Ufa). Peoples of the Volga-Ural Historical-Ethnographic Region: Patterns of Ethno-National Development under Soviet System. *I. M. Kuznetsov* (Moscow). Adaptability of Ethnic Cultures and Ethno-Cultural Types of Personal Self-Determination (Formulating the Problem). *V. V. Malyavin* (Moscow). Defining the Concept of Popular Religion in a Traditional Civilization (the Case of China). *V. N. Shinkaryov* (Moscow). The Naga Concepts of Vitality (the Problem of Substance-Related Element in Animistic Beliefs).

Discussions

Discussing Yu. V. Bromley's and M. V. Kriukov's Article «Ethnography: Its Place in the System of Social Science, Main Currents, Methods». *V. F. Gorlenko* (Kiev). Some Comments on Yu. V. Bromley's and M. V. Kriukov's Article. *M. V. Kriukov* (Moscow). Soviet Ethnography Needs Perestroyka. *Yu. V. Bromley* (Moscow). On Ethnography's Subject-Matter in the Light of System Analysis. *Editorial Comment*.

Communications

H.-J. Rach (Berlin, GDR). Problems of Studying the Daily Life of the Working People in the Magdeburg Plain. *S. I. Dmitriyeva* (Moscow). Mezen' Distaffs (Exploring the Origin of Mezen' Ornament). *E. K. Simonova-Gudzenko* (Moscow). On Amaterasu Goddess: Appearing in the Japanese Pantheon.

Searchings, Facts, Hypotheses

S. N. Kvashnina (Moscow). The Colorado Indians.

Our Anniversaries

List of Major Works by M. M. Gromyko, Doctor of Historical Sciences (to the 35th Anniversary of Her Scholarly Activity).

Academic Life

A. Ye. Ter-Sarkisyan (Moscow). An All-Union Learned Conference «Ethnography and Spreading Ethnographic Knowledge». *M. S. Butinova* (Leningrad). The 18th Conference of Australian and Oceanian Studies. *N. E. Grysyk* (Leningrad). A Symposium «Problems of Reconstructing the Ancient Slavic Spiritual Culture». *V. P. Ivanov* (Cheboksary). A Learned-Practical Conference «Historical Study of Local Lore in the Schools of the Chuvash Autonomous Republic: Experience, Problems and Prospects». *N. V. Yukhnayova* (Leningrad). Learned Readings «Ethnography of Petersburg—Leningrad». *L. A. Fotiy* (Leningrad). Local Museum Workers Trained in the State Ethnographic Museum of Soviet Peoples, 1984—1987.

Expeditions in Brief

Criticism and Bibliography

Critical Articles and Reviews. *M. N. Novikov* (Moscow). The Journal «Schweizerisches Archiv für Volkskunde» and Some Problems of Contemporary Swiss Ethnography. General Ethnography. *V. I. Kozlov*; *M. V. Kriukov* (Moscow). *V. P. Alexeyev*. Ethnogenesis. *L. G. Gertsenberg* (Leningrad). *T. V. Gamkrelidze, Vyach. Vs. Ivanov*. The Indo-European Language and the Indo-Europeans. Vol. I—II. Peoples of the USSR. *N. A. Minenko* (Novosibirsk). *M. M. Gromyko*. Traditional Behavioural Norms and Forms of Communication among XIX Century Russian Peasants. *V. B. Vinogradov* (Grozny). *A. I. Musukayev*. On Highlander Customs and Laws. *A. G. Bakunursky* (Odessa). Folk Theatre of Soviet Peoples. Peoples of Non-Soviet Europe. *A. H. Perzharu* (Durlleshty, Moldavia). *R. Volcănescu*. Mitologie română.

Технический редактор *Гришина Е. И.*

Сдано в набор 10.11.87	Подписано к печати 23.12.87	Формат бумаги 70×108 ^{1/16}
Высокая печать	Усл. печ. л. 15,4	Усл. кр.-отт. 44,5 тыс.
	Тираж 2840 экз.	Зак. 4364
		Уч.-изд. л. 19,3
		Бум. л. 5,5

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»,

103717, ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер, 21

2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Шубинский пер., 6